



The Manifestation of the Fundamentals of the Transcendent Theosophy in the Lyric Poems of ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī

Mohammad Javad Ja'fari-zādeh ¹

1. Corresponding Author, Ph.D. Student in Transcendent Theosophy, Department of Islamic Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: mjjz.ir@gmail.com



Article Info

Article type:
Review Article

Received: 15 September 2025
Revised: 27 October 2025
Accepted: 24 December 2025
Available Online: 25 December 2025

Keywords:
Poetry, Philosophy,
Ḥasan-zādah Āmulī, Mullā
Ṣadrā, Transcendent
Theosophy (al-Ḥikmah
al-Muta‘āliyah).



Abstract

Poetic language, owing to its unparalleled capacity for conveying profound concepts in a concise and pleasing expression, has long served as an eloquent medium for reflecting deep philosophical themes. The poetry collection (Dīvān) of ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī stands as a prominent example of this synthesis, manifesting the artistic integration of philosophy and literature. Employing a descriptive-analytical method and utilizing library-based resources, this research examines the manifestation of the principles of Transcendent Theosophy (al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah) in the lyric poems (Ghazaliyyāt) of ‘Allāmah Ḥasan-zādah. The findings indicate that valuable philosophical principles such as the unity of the reality of existence and the multiplicity of its modes of manifestation, the pervasion of love in existence, the pervasion of knowledge and life in existence, the order, perfection, and optimality of the cosmic system, the union of the knower and the known (Itihād al-‘āqil wa al-Ma‘qūl), the relationship between the soul and the body, and the influence of character traits (Malakāt) on the formation of imaginal (Barzakhī) forms are beautifully reflected in ‘Allāmah’s lyric poems. Ultimately, this article attests that the lyric poems of ‘Allāmah Ḥasan-zādah represent a vivid manifestation of his philosophical insight and literary taste, serving as a sturdy bridge between Transcendent Theosophy and literature. It also emphasizes the great capacity of poetic language for expressing the most sublime philosophical concepts in an enduring and influential form.

Cite this article: Ja'fari-zādeh, M.J. (2025). The Manifestation of the Fundamentals of the Transcendent Theosophy in the Lyric Poems of ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 311-340.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7477.1646>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī, as one of the most prominent expositors of the school of Transcendent Theosophy (al-Ḥikmat al-Muta‘āliyah), has not only expanded and explained these themes in his philosophical works but has also drawn upon these profound ideas in the realm of poetry and literature.

Although the central focus of ‘Allāmah’s ghazals (lyric poems) is summarized in three axes—divine love, supplication to God, and admonition and counsel—clear and direct references to the foundational principles of Transcendent Theosophy can be discerned within these themes, emphasizing his philosophical insight and poetic mastery. This is a lesser-known dimension of this great thinker’s personality, which has remained unattended in recent scholarship.

In light of the aforementioned remarks, the primary objective of the present study is to systematically analyze the manifestation of the principles of Transcendent Theosophy in ‘Allāmah Ḥasan-zādah’s ghazals and to reveal how complex philosophical concepts are reflected within the framework of his eloquent poetic language.

The necessity of this type of research is noteworthy from three perspectives. First, this research addresses the existing gap in studies related to ‘Allāmah Ḥasan-zādah’s poetry, as the literary and poetic dimension of his personality (especially in the context of integrating philosophy and literature) has received less attention. Second, this study constitutes a step towards the development of interdisciplinary research. Third, by demonstrating the extensive capacity of poetic language in conveying philosophical concepts, this research enhances the credibility of Persian poetry as a mirror for expressing the most profound philosophical concepts.

Method

This research, employing a descriptive-analytical method and utilizing library resources, has examined the manifestation of the foundations of Transcendent Theosophy in the ghazals of ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī, which total 142 poems.

Results

The findings of this research indicate that several foundational principles of Transcendent Theosophy are beautifully reflected in ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī’s ghazals. Among these principles are the unity of the reality of existence and the multiplicity of its manifestations, the pervasion of love in existence, the pervasion of knowledge and life in existence, the order and goodness of the system of existence, the unity of the knower and the known, the relationship between the soul and the body, and the influence of moral dispositions (Malakāt) on the formation of imaginal forms.

Regarding the first principle, ‘Allāmah Ḥasan-zādah maintains that Mullā Ṣadrā, in his



final view on existence and beings, ultimately resorts to mysticism and attains the principle of the unity of the reality of existence and the multiplicity of its manifestations. This profound monistic perspective, which emerges from the synthesis of philosophical rationality with revealed doctrines and mystical intuition in Transcendent Theosophy, is eloquently woven throughout 'Allāmah's ghazals.

Closely related to this is the principle of the pervasion of love in existence. Mullā Ṣadrā establishes that love permeates all of existence, such that no being exists without a share of divine love and affection embedded within its nature. 'Allāmah Ḥasan-zādah has masterfully captured this theme in his poetry, giving lyrical expression to the idea that love is not merely a human emotion but a cosmic reality.

From the pervasion of love follows the pervasion of knowledge and life in existence, for love is meaningless without life and consciousness. As Mullā Ṣadrā reminds us, the universality of love points to the universality of life and knowledge. Consequently, all beings are alive and knowing, engaged in praising and glorifying their true Beloved. This teaching, too, finds beautiful expression in 'Allāmah's ghazals.

Another principle reflected in his poetry is the order and goodness of the system of existence. In Ṣadrian philosophy, the system of creation is the best possible system, characterized by ultimate order and firmness, as it manifests the essential knowledge of the All-High Truth. 'Allāmah refers to this cosmic order in his ghazals, celebrating the harmony and perfection of creation.

The principle of the union of the knower and the known also appears in his poems. According to this rule, as human knowledge increases, existence itself intensifies. The reality of a human being is therefore nothing but their knowledge. Knowledge illuminates the soul and unites with it, and together with action, constructs human identity. This profound epistemological insight is poetically rendered in 'Allāmah's verses.

The relationship between the soul and the body constitutes another principle reflected in his ghazals. The human soul is an immaterial, simple reality possessing a divine shadow-like unity (al-Waḥdah al-Zillīyah al-Ilāhīyah). Just as God does not possess numerical unity but rather the real true unity (al-Waḥdah al-Ḥaqqah al-Ḥaqīqīyah), under whose dominion all multiplicities of the world fall, the human soul is a shadow of this unity. Within its own kingdom, no second or partner can be assumed for it; despite its immateriality and simplicity, it encompasses all its limbs, organs, faculties, and multiplicities. Thus, the soul is a single, extended reality that embraces its domain from the lowest to the highest level, and the material body is not a reality separate from the soul but rather one of its manifestations.

Finally, 'Allāmah's ghazals reflect the principle of the influence of moral dispositions (Malakāt) on the formation of imaginal forms. Based on Ṣadrian principles, he points out that while a human being possesses a material human form, their inner and otherworldly form is shaped according to their moral dispositions. Through habits and dispositions, one might assume the form of an animal—or even various animals—or, as Mullā Ṣadrā expresses, might ascend so high as to be counted among the angels. This eschatological and ethical insight is given vivid poetic expression in 'Allāmah's work.



Conclusion

Through the analysis of these poems, the present study has illuminated a lesser-known dimension of ‘Allāmah’s personality. Furthermore, this research has revealed that the language of poetry can be considered a firm bridge between the world of weighty philosophical concepts and the delicate world of literature. Especially since Transcendent Theosophy is a rare synthesis of demonstrative rationalism, revealed knowledge, and mystical unveiling, it can be claimed that when the “peak of content” of Transcendent Theosophy is placed within the “peak of form” of poetry—which is considered the highest mode of expression—an unparalleled result emerges: the creation of a work that is not only sublime in content but has also reached perfection in terms of form, structure, and method of conveying meaning. This connection leads to a more tangible expression of profound philosophical concepts and emphasizes the vast capacity of poetic language as an enduring and influential framework for re-reading and recreating the foundational concepts of Transcendent Theosophy.

Author Contribution

The paper has one author.

Data Availability Statement

The data are publicly accessible by referring to the Dīvān-e Ash‘ār (Collected Poems) of ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī.

Ethical Considerations

The author has avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process

No artificial intelligence tools have been used in this article.



تجلی مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه حسن زاده آملی

✉ محمد جواد جعفری زاده^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: mjjz.ir@gmail.com

چکیده

زبان شعر به دلیل ظرفیت‌های بی‌مانند خود در انتقال مفاهیم عمیق در بیانی موجز و دلنشین، از دیرباز قالبی شیوا برای بازتاب مضامین ژرف حکمی بوده است. دیوان اشعار علامه حسن زاده آملی، به عنوان نمونه بارزی از این پیوند، جلوه‌گاه تلفیق هنرمندانه حکمت و ادب است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، تجلی مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه حسن زاده را مورد بازخوانی قرار می‌دهد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که مبانی حکمی ارزنده‌ای همچون «وحدت حقیقت وجود و کثرت شئون وجود، سریان عشق در هستی، سریان علم و حیات در هستی، نظم و اتقان و احسنیت نظام هستی، اتحاد عالم و معلوم، رابطه نفس و بدن، و تأثیر ملکات در ایجاد صور برزخی» به زیبایی در غزلیات علامه بازتاب یافته است. در نهایت، این نوشتار گواهی می‌دهد که غزلیات علامه حسن زاده، جلوه‌ای بارز از بینش حکمی و ذوق ادبی ایشان، و به منزله پلی استوار میان حکمت متعالیه و ادبیات به شمار می‌آید؛ و نیز به ظرفیت فراوان زبان شعر برای بیان متعالی‌ترین مفاهیم فلسفی در قالبی مانا و تأثیرگذار تأکید می‌ورزد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۳

کلیدواژه‌ها

شعر، شعر و فلسفه، حسن زاده
آملی، ملاصدرا، حکمت
متعالیه.

استناد: جعفری زاده، محمد جواد. (۱۴۰۴). تجلی مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه حسن زاده آملی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۳۰(۳۶)، ۳۱۱-۳۴۰.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7477.1646>





مقدمه

حکمت صدرایی که در میان مکاتب فکری اسلامی، تجلی کم نظیری از پیوند عقلانیت فلسفی با آموزه‌های وحیانی و شهود عرفانی به شمار می‌آید، توانسته است با ارائه مبانی بدیع حکمی، تحولی ژرف در فلسفه اسلامی ایجاد کند. در این میان، علامه «حسن حسن زاده آملی»، به عنوان یکی از برجسته‌ترین شارحان این مکتب، نه تنها در آثار فلسفی خود به بسط و توضیح این مضامین پرداخته، بلکه در قلمرو شعر و ادبیات نیز وام‌دار این اندیشه‌های عمیق بوده است. اگرچه علامه حسن زاده در آثار فلسفی و عرفانی خود غالباً قلمی تخصصی و سنگین دارد، اما اشعار وی (به ویژه غزلیات ایشان)، با زبانی روان و دلنشین سروده شده‌اند. هرچند کانون اصلی غزلیات علامه در سه محور «عشق الهی، مناجات با خداوند، و پند و اندرز» خلاصه می‌شود، اما در لابه‌لای این مضامین، اشارات مستقیم و روشنی به بن‌مایه‌های حکمت متعالیه به چشم می‌خورد که بر بینش حکمی و تسلط شعری علامه تأکید می‌ورزد. این بُعدی کمتر شناخته شده از شخصیت این اندیشمند بزرگ است که تاکنون کمتر مورد کاوش پژوهشی قرار گرفته است. با عنایت به سخنان یادشده، هدف اصلی پژوهش حاضر آن است که به صورت نظام‌مند «تجلی مبانی^۱ حکمت متعالیه در غزلیات^۲ علامه حسن زاده» را مورد بازخوانی و تبیین قرار دهد، و آشکار سازد چگونه مفاهیم پیچیده فلسفی در قالب زبان شیوای شاعرانه علامه منعکس شده‌اند.

ضرورت این نوع تحقیق از سه جهت شایان توجه است:

۱. این پژوهش به پرکردن خلأ موجود در مطالعات مربوط به اشعار علامه حسن زاده می‌پردازد؛ چراکه تاکنون بیشتر تحقیقات معطوف به جنبه‌های فلسفی و عرفانی آثار وی بوده

۱. مقصود از کلمه «مبانی» در پژوهش حاضر، معنای گسترده‌تری از اصول بنیادین حکمت متعالیه (همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، و...) می‌باشد. در این نوشتار، هر قاعده و آموزه فلسفی که می‌تواند چارچوب نظری تبیین غزلیات علامه را فراهم کند، یک «مبنای حکمی» تلقی شده است. از این رو هرچند این آموزه‌ها خود از اصول بنیادین اولیه‌ای (مانند اصالت وجود) نشئت می‌گیرند، اما به نوبه خود می‌توانند نقش «مبنا» و قاعده - برای استنتاج و تبیین دیگر فروعات فلسفی - را ایفا نمایند.

۲. شایان توجه است که دیوان اشعار علامه حسن زاده آملی شامل غزلیات، قصاید، مثنویات و موارد دیگر است، اما از آنجاکه پرداختن به مبانی حکمی تمام اشعار دیوان علامه در حجم یک مقاله ناممکن است (مخصوصاً که منظومه دفتر دل و قصیده ینبوع الحیاء محتوای کاملاً فلسفی و عرفانی دارد)، لذا در این پژوهش تنها بخش «غزلیات» دیوان - که در مجموع ۱۴۲ غزل می‌باشد - مورد بررسی قرار گرفته است. در هر صورت، نمود مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه «مشت نمونه خروار» است و نمایان‌گر بینش حکمی علامه در سراسر دیوان می‌باشد. همچنین پژوهش حاضر فرصت‌های تحقیقاتی دیگری در قصاید و مثنویات و سایر بخش‌های دیوان ایشان را به پژوهشگران بعدی پیشنهاد می‌دهد.



و بُعد ادبی و شاعرانه شخصیت ایشان (مخصوصاً در زمینه تلفیق حکمت و ادب) کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

۲. این تحقیق گامی در توسعه مطالعات بینارشته‌ای به شمار می‌رود، و نشان می‌دهد چگونه می‌توان مرزهای به ظاهر جداگانه فلسفه و ادبیات را در قالب یک زبان واحد به نام نظم پیوند زد.

۳. این پژوهش با نشان دادن قابلیت‌های وسیع زبان شعر در انتقال مفاهیم فلسفی، بر اعتبار شعر فارسی به عنوان آینه‌ای برای بیان عمیق‌ترین مفاهیم حکمی می‌افزاید و بر جایگاه ارزشمند شعر در تبیین مضامین ژرف حکمت متعالیه تأکید می‌ورزد.

ضمناً درباره پیشینه پژوهش باید متذکر شد که تاکنون هیچ پژوهشی به بررسی بازتاب مبانی حکمت متعالیه در اشعار علامه حسن‌زاده نپرداخته است، لذا این پژوهش دارای نوآوری بوده و از پیش‌گامان این نوع خوانش تلقی می‌شود.

اینک بازتاب مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه به صورت طبقه‌بندی شده، بازخوانی و تبیین می‌گردد. در ذیل هر عنوان، ابتدا با استناد به سخنان بزرگان حکمت متعالیه به‌ویژه صدرالمتألهین، «چارچوب نظری مبنا» تشریح شده و سپس، تجلی و بازتاب این مبانی در اشعار علامه مورد بازخوانی و تطبیق قرار می‌گیرد:

۱. وحدت حقیقت وجود و کثرت شئون وجود

به جرئت می‌توان ادعا کرد «توحید» هسته مرکزی غزلیات علامه حسن‌زاده را تشکیل می‌دهد. علامه با تسلط کامل بر مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه همچون «اصالت وجود»، «وحدت وجود»، «تشکیک وجود»، «وجود رابط و وجود مستقل» و...، به زیبایی مضامین عمیق توحیدی را در قالب نظم پیاده کرده است.

در نظام حکمت صدرایی، وجود اصیل است، یعنی آنچه دارای واقعیت بوده و متن خارج را پرکرده و منشأ اثر است وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص. ۴۴) و ماهیت تنها یک قالب ذهنی و حد وجود (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۲۲۷) تلقی می‌شود. مصداق این وجود حقیقتی واحد است، وحدتی با عنوان «وحدت حقه حقیقه» که نه تنها ثانی و شریک ندارد، بلکه فرض ثانی و شریک در آن محال است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ص. ۲۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ص. ۲۷۸)؛



آنچنان وحدتی که نه تنها کثرات فراوان با آن تنافی نداشته بلکه موکد وحدت آند، چراکه بر بساطت و سعه و شمول آن حقیقت بی نهایت دلالت دارند (سبزواری، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۲۲). این حقیقت واحد دارای تشکیک است، یعنی هرچند واقعیت خارجی وجود یک حقیقت عینی واحد است اما از طریق درجات متکثر کمال و نقص تکثر یافته و به صورت واقعیات و حقایق وجودی متکثر درآمده است، لذا وجود یک حقیقت واحد دارای مراتب فراوان است که این مراتب در عین اشتراک در وجود، در شدت و ضعف و تقدم و تأخر از هم تمایز می یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۱۲۰). اما از دیدگاه علامه حسن زاده سخن از «تشکیک در مراتب» دیدگاه نهایی صدرالمآلهین نیست؛ علامه معتقد است ملاصدرا در نهایت سر به آستان عرفان نهاده و به «تشکیک در مظاهر» قائل می شود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۲۸۳؛ ج. ۳، ص. ۱۱۵؛ ج. ۲، ص. ۱۳۷). از این رو به ویژه با مذاقه در مبنای «وجود رابط» و با نفی کثرت از وجود و ارجاع آن به شئون وجود، وحدت شخصی وجود و کثرت شئون وجود نتیجه گرفته می شود که در این دید نهایی، مدعای شهودی عرفان مبنی بر وحدت شخصی وجود، با مدعای بدیهی فلسفه مبنی بر پذیرش کثرت، سازش و ترکیب یافته اند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۹۹). در نتیجه، این دستاورد حاصل می شود که هر موجودی شأنی از شئون و مظهری از مظاهر واجب بالذات است به این معنا، که تنها حکایت و نمود و ظهور و تجلی آن حقیقت بی نهایت تلقی خواهد شد. بنابراین در خوانش علامه حسن زاده، دیدگاه نهایی ملاصدرا «وحدت حقیقت وجود و کثرت شئون وجود» بوده و شواهد فراوانی بر این مدعا در عبارات صدرالمآلهین وجود دارد. به تعبیر ملاصدرا:

” همه کثرات عالم، توابع حقیقتی واحدند و شئون و حیثیات و اطوار و لمعات نور و تجلیات ذات او تلقی می شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۴۶).

و باز به تصریح او:

” وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که ثانی و شریک ندارد، و آنچه از کثرات در عالم دیده می شود، ظهورات و تجلیات ذات اویند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۲۹۲).



و نیز در عبارت صریح دیگر:

” برای همه موجودات حقیقت واحدی است که اصل بوده و موجودات، شئون و اسماء و نعوت و اطوار و جهات و حیثیات آن موجود واحدند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص. ۳۰۰).“

این دید عمیق توحیدی که رهاورد تلفیق عقلانیت فلسفی با معارف وحیانی و شهود عرفانی در حکمت متعالیه است، به زبان شیوایی در جای جای غزلیات علامه حسن زاده منعکس شده است:

مُلک هستی به مثل جز قد و بالای تو نیست همه زیباست که جز پرتو سیمای تو نیست
همه جا جلوۀ جانانۀ تو در نظر است نیست یک ذره که وی مظهر و مجلای تو نیست
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۹)

این همه کثرت بی حد که از این سو بینی یک تجلی است از آن سو به شمار آمده است
همه جا جلوۀ مستانه جانانۀ اوست حیف بر مردمک دیده غبار آمده است
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۷۲)

ذاتِ یکتای وجود است و شئون صمدی جز خدا نیست درین کشور هستی دگری
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۸)

پیر ما گفت به جز بود خدا بودی نیست با ادب باش جز او شاهد و مشهودی نیست
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۹۰)

طلعت دوست چه خوش حُسن دل آرا دارد دیده را مست جمالش به تماشا دارد
یک حیات است که رخسار همه خرم ازوست بس که زیباست جهان را همه زیبا دارد
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۹۷)

آفتاب‌بی چنیـن درخشنده دیده‌ها در غبار یعنی چه؟
واحدی جلوه کرد و شد پیدا عدد بی شمار یعنی چه؟
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۰)



چون یکی شد سالک و مسلوک، می گردد عیان: یک حقیقت بیش نبود، آنچه آمد در ظهور

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۵)

غرقه دریای نور وحدت اندر کثرتش هر طرف رو آورد بر روی جانان است و بس

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۹)

از کران تا به کران طلعت جانانه اوست از عیان تا به نهان مصطفی آثارش

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲)

ای صاحب دار وجود، ای از تو هر بود و نمود (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۱)

دل دار به سوی رخِ رخشنده دلدار کز پرتوی از وی به وجود آمده شارق

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۵)

ما جز یکی نخوانیم، ما جز یکی ندانیم ما جز یکی نبینیم باقی و برقراری

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۶)

در اشعار زیبای علامه، گاه آن حقیقت واحد به آفتاب تشبیه شده که ممکنات تنها به مثابه آینه ها و روزنه هایی برای نمود نور اویند:

یکی شمس حقیقت می درخشد در همه عالم تعین های امکانی بود مانند روزن ها

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۹)

و گاه آن حقیقت به دریایی تشبیه شده که هستی ممکنات، نه هستی مستقل بلکه تنها به مثابه موجی از آن دریاست:

من هستم و این هستی موجی ست ز دریایی کان را نه بود قعر و کان را نه بود ساحل

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۸)

و در این دریای بی کران، ما وجوداتی عین الربط بدو و جداولی از آن بحر بی بدایت و بی نهایت هستیم:

یک به یک جداولی از بحر وجودیم همه وه چه بحری نه بدایت نه نهایت دارد

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۹۹)

دل یکی جدول دریای وجود صمدی ست (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۲)

و در این بینش عمیق توحیدی، ممکنات، تنها اسم و آیه و نشانه هستند؛ اسمای کثیر و فراوانی که



از یک مسمای واحد حکایت می‌کنند. ملاصدرا با نظر به این مبانی بلند در تفسیر آیه شریفه ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (نجم/۲۳) به این رهاورد تصریح می‌کند که تمام اعیان و ماهیات با قطع نظر از آن وجود واحد، هیچ ثبوتی نداشته و تنها اسماء و نقوش و علامات بوده و در حقیقت، جز آن مسمای واحد، حقیقتی در هستی یافت نمی‌شود؛ و تمام موجودات، رشحات و اشعات و مظاهر و تجلیات آن حقیقت واحد محسوب می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶).

علامه به این تقریر نیز به شیواترین بیان اشاره می‌کند:

دوست بگو دوست که یادش نکوست تا نگری نیست جز او، اوست اوست
همچو الف در همه آفاق جفر از بلد و خانه و اقلیم و کوست
ماه و ستاره ست و فروزنده مهر کوه و در و خشک و تر و بحر و جوست
اسم، فراوان و مسما یکی ست آب یکی کوزه و جام و سبوست
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۷۴)

گفتی: جز او معبود نه، بلکه جز او موجود نه

اسمی ست از دشت و دمن، آقا به چشم آقا به چشم
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶)

با نظر به سخنان یادشده، علامه به «تشکیک در مراتب» خرده می‌گیرد و دیدگاه نهایی ملاصدرا (تشکیک در مظاهر) را محور بینش توحیدی خود قرار می‌دهد:

یک دار وجود است به ترتیب مراتب یک مرتبه اش ممکن و یک مرتبه واجب
ترتیب چه باشد که اضافت نشود راست آنجا که یکی هست و دگرهاست سوالب؟^۳

۳. در بیت اول، نظر ابتدایی صدرا (تشکیک در مراتب) مطرح می‌شود، اما در بیت دوم علامه استدلال می‌کند که اگر حقیقت وجود، امری واحد و شخصی است دیگر سخن از «تشکیک در مراتب» که هر موجود به عنوان واقعیتی با درجه‌ای خاص از شدت وجودی فرض می‌شود، ناممکن می‌گردد. زیرا «نظام ترتیبی» در صورتی قابل فرض است که هر مرتبه وجودی چیزی داشته باشد که در مرتبه دیگر نیست؛ به دیگر سخن، ترتیب، مستلزم تحقق «ماه‌الاختلاف» در هر مرتبه است و سنجش و اضافه میان این مراتب، زمینه ترسیم یک نظام تشکیکی مراتبی را فراهم می‌کند. درحالی‌که در منظومه فکری وحدت شخصی وجود، تنها یک حقیقت متحقق است و در این دید، ماه‌الاختلاف و اضافه و ترتیب بی معنا می‌گردد. کثرت ظاهری عالم در مصرع دوم تبیین می‌شود: آنچه به عنوان مخلوقات و کثرات دیده می‌شود، نه موجوداتی حقیقی با مراتب مختلف وجودی، بلکه مظاهر و شئون آن حقیقت واحدند که هریک به مثابه «قیدهای محدودکننده» یا «نقائص سلب شده» از آن وجود مطلق عمل می‌کنند. هرآنچه به عنوان کثرت دیده می‌شود، در حقیقت، ظهور آن وجود نامتناهی در قالب یک حد خاص است؛ بنابراین، هر موجودی در واقع، سالک کمالات بی پایان حق تعالی (البته نه به صورت واقعی، بلکه در مقام ظهور و نمود) است. به عبارت دیگر، کثرت، نه ناشی از تعدد وجودها، بلکه ناشی از تعدد این «سلب‌ها» و «حدود» است که هریک، جلوه خاصی



اطوار و شئونِ ست که یک ذات نماید از ظاهر و از باطن و از طالع و غارب

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۵۲)

چون یک وجود هست و بُود واجب و صمد از ممکن این همه سخنان فسانه چیست؟

بس کشتی خرد که در این بحر، سال ها طی کرد و پی نبرد که او را کرانه چیست؟

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۱)

و از این رو علامه، تمام ماسوا الله را مشتق از ذات خداوند می داند، واژه «مشتق» این بار معنایی را افاده می کند که خلق، حقیقتی مستقل و جدای از حق ندارد، بلکه همانطور که مصدر اصل است و فروعات مشتق شده از آن فرع، حق اصل است و خلق فرع؛ فروعاتی که مظاهر و شئون آن اصل واحدند:

ماییم و آنکه حضرت او نور مطلق است دیگر هرآنچه هست از آن نور، مشتق است

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۶۱)

جمله ماسوا ز تو مشتق تو به جمله ماسوا مشتاق

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۸)

آنی که نور مطلق است، آنی که بود او حق است آنی که از او مشتق است، از ابتدا تا انتها

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۵)

نور خدای است که در شرق و غرب انشعب ینشعب انشعاب

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۵۱)

۲. سریان عشق در هستی

منبای بعدی که در اشعار علامه بسیار بدان توجه شده است، «سریان عشق در تاروپود هستی» است. ملاصدرا در فصلی از اسفار با عنوان «فی إثبات أن جمیع الموجودات عاشقة لله سبحانه

از آن حقیقت یگانه را نمایش می دهند. در این دید نهایی، هرگونه دوگانگی و اختلاف و تباین حقیقی بین حق و خلق نفی می شود. به نص علامه حسن زاده: «ان البینونة فی المقام لیست عزلیة بل وصفیة بمعنی سلب السلوب والحدود والنواقص عنه تعالی» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۲، ص. ۵۰۲). بنابراین، مقصود از «سوالب» در شعر، نه فاعلیت حقیقی موجودات در سلب کمالات، بلکه عبارت دیگری از «حیثیت حدی و تعینی ظهورات» است؛ و آنچه در بیان عربی علامه آمده (که ممکنات «نقائص و حدودی اند که باید از ذات حق سلب شوند»، همان بیان شعری علامه است که به نحو موجز از خود کثرات به عنوان «سوالب» تعبیر شده است.



مشتاقه إلى لقاءه والوصول إلى دار كرامته» به اثبات این مطلوب می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۱۴۸).

تقریر برهان صدرا بر سه مقدمه استوار گردیده است: مقدمه نخست آنکه وجود، عین خیر و لذت است و در مقابل، عدم ذاتاً شر و کراهت‌انگیز است؛ بنابراین هر موجودی به‌طور ذاتی عاشق بقا و هستی خویش، و گریزان از عدم و فناست. مقدمه دوم تشکیک در وجود است: کمال هر موجودی متناسب با درجه وجودی اوست. و مقدمه سوم آنکه هر نقص و محدودیتی در ممکنات از جانب معلولیت و فقر ذاتی آنان است، نه از جانب حقیقت وجود که کمال مطلق است. با تلفیق این مقدمات، نتیجه گرفته می‌شود که هر موجود ناقص، برای حفظ هستی و بقا ذات و رفع نقص خود، ذاتاً به‌سوی علت هستی‌بخش میل و شوق و عشق دارد. بنابراین، عشق به ذات واجب، به‌عنوان کمال مطلق و خیر محض، در همه ممکنات قرار دارد. صدرا در نهایت صراحتاً به این نتیجه می‌رسد که «كان العشق سارياً في جميع الموجودات» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۱۵۰) و معتقد می‌شود که «هیچ موجودی در عالم نیست جز آنکه از محبت و عشق الهی بهره‌ای در نهادش نهفته است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۱۴۹).

علامه حسن‌زاده به زیبایی این مضمون را در غزلیات خود منعکس نموده است:

مه و خورشید و استاره بر این گردون گردانند به حکم حجت قاطع به راه عاشقی پویا
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۳۱)

در کارگاه هستی عشق است تاروپودش جز عشق نیست بالله در اصل و فرع ساری
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۶)

عشق آن در یتیمی ست که در ملک وجود هر کجا می‌نگرم گرم بود بازارش
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲)

آتش عشق است که در اصل و فرع التهب یلتهب التهب
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۵۱)

عشق را بنگر که این خورشید و ماه شمع عشاقند در ایوان عشق
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۳)



دل را بدین گفتار ده، تن را خوش اندر کار ده خود را به دست یار ده، بگسل زد دیگر یارها
 آنی که دل شیدای اوست، آنی که دل جویای اوست در صحن دل غوغای اوست، آنی که اسمه دوا
 آنی که باشد آن او، در خطه فرمان او شیدا و سرگردان او، جان و تن و ارض و سما
 آنی که جانِ جان بود، هم جان و هم جانان بود معشوق انس و جان بود، سلطان کل ماسوا
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۶)

مبهوت جلالش همه عالی و دانی مفتون جمالش همه صامت و ناطق
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۵)

ز تجلای جمالش، همه شیدایی او گل او بلبل او گلبن او گلزارش
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲)
 با نظر به سریان عشق در ذره ذره اجزای هستی، ملاصدرا به این آموزه بلند آگاهی می‌دهد
 که این عشق، سیر و حرکت به سوی خداوند متعال را در پی دارد، از این رو خداوند را به عنوان
 «غایه الغایات» معرفی کرده و می‌گوید:

”خداوند غایت نهایی همه موجودات است از این جهت که همه اشیاء
 طالب کمالات اویند و خود را در تحصیل آن کمالات (به حسب تصور خود) شبیه
 به او می‌کنند؛ لذا برای هر موجودی عشق و شوق به سوی خداوند است (یا ارادی
 یا طبیعی) و حکماء الهی به جریان و سریان عشق در همه موجودات هستی با
 تفاوت طبقات فراوانشان حکم کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۲۷۳).

از این رو، علامه در اشعار خود، هستی را همچون کاروانی تصویر می‌کند که تمام موجودات در
 این کاروان، عاشقانه در سیر به سوی خداوند متعال به عنوان «غایه الغایات» در حرکتند:

همه یار گل‌عذارم، همه گل‌عذار یارم همه آن نگارم، همه را نگارم آن است
 همه جا فروغ رویش، همه عاشقان کویش همه رخت بسته‌سویش، همه جای کاروان است
 همه مات‌ذات خویش، و همه کس به‌گفت و گویش همه دل به‌جست و جویش، همه درپیش روان است
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۶۵)



ای آستان قدست دارالسلام جان‌ها بس کاروان که بسته بار سفر به سویت
آیا شود که روزی این زار ناتوان را باری دهی ز لطف پایی نهد به کویت؟
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۹۳)

به تمنای وصالش همه اندر تک‌وپوی نجم سرگشته او مهر و مه دوارش
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲)

ذرّه‌ای نیست در همه عالم نبود بی‌قرار یعنی چه؟
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۰)

معشوق، حُسنِ مطلق اگر نیست، ماسوا یک سر به سوی کعبه عشقش روانه چیست؟
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۱)

با عنایت به سخنان یادشده، ملاصدرا معتقد است اغراض دیگری که موجودات به دنبال آن‌ها هستند، غایات وهمی بوده و غایت حقیقی در نظام هستی همان کمال مطلق و خیر محض یعنی وجود حق متعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۱۵۵)، که علامه در این بیت به این دست‌آورد اشاره می‌کند:

به حقیقت همه تو را خواهند گر خطایی شدست در مصداق
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۸)

در نهایت خالی از لطف نیست که غزل زیبای «جلوه جانانه» را مرور کنیم که عصاره‌ای دلنشین از سخنان یادشده است:

تا از ازل یک جلوه جانانه کردی فرزندگان دهر را دیوانه کردی
از عقل اول تا هیولای نخستین مفتونش از آن نرگس فتّانه کردی
از بهر صید طائران گلشن قدس از خط و خالت طرح دام و دانه کردی
دانی چه با ما ای دُرّ یک‌دانه کردی تا بر رخت آن زلف مشکین شانه کردی؟
پروا نکردی، هیچ از پروانه‌سوزی کاین‌سان به دورت جمله را پروانه کردی
پیمان گرفتی اول از دُرّی‌کشانت وان‌گه یکایک را سر پیمانه کردی
هر مستطیعی را به طوف خانه خواندی این مستکین را مات صاحب‌خانه کردی



در حیرتم با آن همه جاه و جلالت اندر دل بشکسته ام کاشانه کردی
دادی حسن را آن چنان سوز و گدازی کاو را حریف اُسْتُن حنّانه کردی
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۵)

۳. تسبیح همه موجودات، و سریان علم و حیات در هستی

«تسبیح موجودات» که آموزه‌ای قرآنی بوده و در سوره «اسراء/۴۴» بدان تصریح شده است، در حکمت متعالیه تبیین ویژه‌ای می‌یابد. بر اساس مبانی صدرایی این آموزه به دو نحو قابل تبیین است:

از آنجاکه ملاصدرا وجود را عین صفات کمالی همچون علم و حیات می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص. ۷)؛ و از آنجاکه تسبیح فرع بر شعور و علم است، بنابراین هر موجودی بر اساس بهره وجودی خود حظی از حیات و علم دارد، پس حتی نباتات و جمادات نیز بر اساس حظ وجودی خود بهره‌ای از شعور داشته (کمالی؛ مسعودی؛ سیدموسوی، ۱۴۰۱)، و بدین بیان تسبیح کل هستی مبنای عقلی پیدا خواهد نمود.

تبیین دوم از راه عشق است، باتوجه به اینکه سریان عشق در مبنای قبلی اثبات شد، ملاصدرا تذکر می‌دهد که عشق بدون حیات و شعور بی‌معناست، لذا سریان عشق، ما را به سریان حیات و علم در هستی رهنمون می‌کند، و از این رو همه موجودات، زنده و عالم بوده و به تحمید و تسبیح معشوق حقیقی خود مشغول‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۷، صص. ۱۵۳-۱۵۲).
لذا شعور و حیات و تسبیح موجودات مبنای دیگری است که در حکمت متعالیه با مبانی ملاصدرا تبیین ویژه‌ای یافته و در غزلیات علامه نیز بازتاب یافته است:

ز ذره تا مجرّه از رقیقت تا حقیقت را ییابی راکع و ساجد به حمد و مدح حق گویا
دو عالم یک مصلی هست و دائم در صلاتستند همه اشباح در اینجا و همه ارواح در آنجا
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۳۱)

مرغ سحر که ناله شبگیر می‌کند مرغ حق است و ناله او ذکر یا حق است
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۶۱)

بیا ای شب که تا در سایه تو تماشا یی نمایم آسمان را



که هر استاره‌ای دارد زبانی برای آنکه می‌داند زبان را
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۱)

۴. عوالم طولی وجود و احسنیت نظام هستی

از دیدگاه ملاصدرا هر ماهیتی با انحائی از وجود قابل تحقق است. براساس این دیدگاه، حقیقت خارجی وجود حقیقت واحدی است که دارای تشکیک است؛ به‌طوری که هرچه رو به واجب بالذات برویم، بر کمال و شدت حقایق وجودی افزوده می‌شود و هرچه رو به هیولای اولی بیاییم، از کمال و شدت آن‌ها کاسته می‌شود. بنابراین، هر ماهیتی که در عالم طبیعت وجود دارد، وجودی برتر در عالم مثال دارد؛ و هر ماهیتی که در عالم مثال هست، وجودی برتر در عالم مجردات و عقول دارد؛ و هر ماهیتی که در عالم عقول یافت می‌شود، وجودی برتر در عالم الهی دارد؛ پس هر ماهیتی از عالم ماده با چهار نحو وجود موجود است: وجود طبیعی مادی، وجود مثالی، وجود مجرد عقلی و وجود الهی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۲۱۴).

طبق این مبنا، مرتبه مادون رقیقه و ظل و سایه مرتبه عالی محسوب شده و مرتبه اعلی مخزن مرتبه مادون است که تمام کثرات مادون را به‌طور بسیط و اجمال و به‌نحو اعلی و اشرف داراست:

چو باشد عالم دانی مثال عالم عالی همی دانی که هرچیزی برای اوست مخزن‌ها
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۹)

ای آنکه زمین و آسمان‌ها ظلی بود از ظلالت ای دوست
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۷۷)

قائل شدن به «عوالم طولی هستی» ما را به «احسنیت و اتقان نظام هستی» رهنمون می‌کند. در حکمت صدرایی، نظام آفرینش، استوارترین و نیکوترین نظام ممکن بوده و در غایت نظم و اتقان است، چراکه این نظام، جلوه و رقیقه علم ذاتی حق متعال می‌باشد. توضیح بیشتر آنکه عوالم کلی هستی (عالم عقل، مثال و ماده) از جهت شدت و ضعف وجودی بر یکدیگر ترتب دارند و ترتب میان آن‌ها طولی است. مرتبه عقلی برترین مرتبه وجود ممکنات و نزدیک‌ترین آن به واجب است. نظام حاکم بر مرتبه وجود عقلی، سایه و جلوه عالم الهی است، بنابراین نظام عقلی نیکوترین و استوارترین نظام ممکن است. در مرتبه بعد، نظام عالم مثالی قرار دارد



که جلوه و سایه نظام عقلی است؛ و پس از آن، نظام مادی و طبیعی است که سایه عالم مثال می باشد. همان طور که عالم عقل هیچ نقصی ندارد، عالم مثال نیز نسبت به مرتبه خود نقصی ندارد و تمام کمالات لازم در مرتبه خود را داراست، زیرا پرتو و جلوه عالم عقلی است. کمبودها و نقص هایی که در این عالم به نظر می آید، از آن جهت است که این مرتبه، معلول عالم عقل است و طبعاً ضعیف تر از آن خواهد بود؛ این ضعف ناگزیر و اجتناب ناپذیر بوده و اساساً لازمه وجود این مرتبه است، چرا که اگر این ضعف و این نقص وجودی نباشد این عالم دقیقاً همان عالم عقلی خواهد بود، نه عالم مثال. عالم ماده نیز بدین بیان در مرتبه خود هیچ نقص وجودی ندارد. بنابراین از آنجاکه هر کدام از عوالم وجود، پرتو و جلوه و سایه عالم بالاتر است، تا رسد به عالم عقلی، که پرتو علم الهی است (که در نهایت اتقان و حسن و منبع و مخزن همه کمالات می باشد)؛ از این رو نظام هستی نیکوترین و متقن ترین نظام ممکن است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، صص. ۳۷۵-۳۷۴؛ ملا صدرا، بی تا، صص. ۱۶۰-۱۵۹)

علامه حسن زاده با نظر به همین سخنان، به زیبایی در غزلیاتش به حسن و نظم و اتقان نظام هستی اشاره می کند:

بوالعجب خانه پر نقش و نگاری ست جهان صنع نقاش بین و هنر معمارش

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲)

دار وجود، نظم تمام است بی گزاف با نظم تام، خواجه چه جای شکایت است؟

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۵۵)

عشق از نظم کیانی که عیانی ست بگفت سایه طلعت دلدار پدیدار شده ست

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۷۸)

وحدت صنع خدایی ست که در سمع کیان یک نظام است و منزه ز کژی و ز بدی ست

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۳)

هر آن نقش کاندلر سرای وجود است زخشنش سزاوار صد آفرین است

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۶۹)

۵. اتحاد عالم و معلوم

مبنای بعدی «اتحاد عالم و معلوم» است که به عنوان یکی از مهم ترین مبانی حکمت متعالیه تلقی



می‌شود. بر اساس دیدگاه ملاصدرا این قاعده در مطلق ادراکات انسان (حسی و خیالی و عقلی، حصولی و حضوری) جاری است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۲۳۴؛ ج. ۳، ص. ۵۰۶). اما مورد قاعده مربوط به معلوم بالذات است؛ معلوم بالذات یعنی آنچه بدون واسطه متعلق علم و ادراک واقع می‌شود؛ در این قسم ادراک، معلوم با علم اتحاد حقیقی دارد و تغایر بین علم و معلوم اعتباری است. برخلاف معلوم بالعرض که با واسطه صورت متعلق علم و ادراک واقع می‌شود، همانند اشیاء خارجی که ادراک آن‌ها به واسطه صورت آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۱۵۱). به عنوان مثال هنگامی که انسان به درختی نگاه می‌کند صورت درخت در ذهن معلوم بالذات است و درخت خارجی معلوم بالعرض. مفاد قاعده این است که هنگام مشاهده درخت، نفس انسان (عالم) با درخت در ذهن (معلوم بالذات) متحد می‌شود، و چون در این قسم تغایری بین علم و معلوم نیست، لذا علم و عالم و معلوم با یکدیگر متحد می‌گردند، یعنی وجود عینی درک‌کننده با وجود عینی درک‌شونده متحد شده و یک حقیقت خواهند بود (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۳۱). این فرایند علم‌آموزی در حکمت متعالیه نه بدین معناست که مدرکات موجودات مستقلی همچون اعراض‌اند که بر لوح نفس نقش ببندند و در نتیجه، صیرورتی در گوهر آدمی روی ندهد، بلکه از آنجا که نفس انسان بسیار لطیف است به هرچه رو آرد، صورت آن شود و همانند ماده‌ای است که صور معلومات مختلف را می‌پذیرد و با پذیرش صور علمی توسعه وجودی می‌یابد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۱۴۹).

نفس از بس که لطیف است شود نفس همان که بدو روی نموده ز نشیب و ز فراز
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۸)

بنابراین بر اساس قاعده «اتحاد عالم و معلوم» و به ضمیمه اصل اشتداد وجودی نفس، این نتیجه حاصل می‌شود که انسان به هرچه رو آورد و به هر شیئی توجه نماید، این صورت معلوم بالذات و عین وجود او خواهد باشد، و هرچه علوم انسان افزونی یابد وجود انسان اشتداد می‌یابد، لذا حقیقت انسان چیزی جز علم او نیست، پس علم روح را روشن می‌کند و عین روح می‌شود و با آن متحد می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۳)؛ بلکه انسان با دانش و کردار خود این همانی داشته و علم و عمل سازنده هویت انسان خواهند بود:

دانش، ینش ذات است و تو گرد آوری آنچه را در عاقبت می‌بایدش بگذاشتن
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۶۹)



خویش را بهر ابد نیک بسازید به علم عمل و علم دو سازنده انسان آمد

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۹)

۶. رابطه نفس و بدن

علامه در غزلیات خود به مباحث انسان شناسی صدرایی نیز اشاره کرده و به شیوایی با زبان نظم، رابطه نفس و بدن را تبیین نموده است. از دیدگاه ملاصدرا نفس «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص. ۲۲۳)؛ یعنی نفس در آغاز، قوه‌ای منطبع در ماده بوده و در اثر اشتداد و حرکت جوهری، همین موجود مادی تبدیل به حقیقتی مجرد می‌شود و در این سیر تکاملی از پایین‌ترین مراتب مجرد به مجرد نباتی و حیوانی و انسانی نائل می‌آید. لذا نفس «حادث به حدوث بدن» است و در اصل حدوث و وجودش به بدن نیاز دارد، اما در بقاء خود بی‌نیاز از بدن است، و پس از مرگ، کالبد جسمانی عنصری وی از بین رفته و نفس به حیات روحانی ابدی خود ادامه می‌دهد. از این رو ملاصدرا حیات نفس در این عالم را به حیات طفل در رحم تمثیل می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که طفل در مراحل اولیه حیاتش به رحم مادر احتیاج دارد ولی پس از تکامل از رحم مادر بی‌نیاز می‌شود، نفس انسان نیز در مراحل اولیه تکون و حیات خود به بدن مادی نیاز دارد، اما پس از آنکه بر اثر اشتداد وجودی به مقام مجرد رسید، دیگر به بدن مادی احتیاجی نداشته و بدون این بدن مادی به حیات ابدی خود باقی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۹۳). این آموزه به این ثمره بلند رهنمون می‌شود که این نشئه دنیایی همچون رحم مادر یک سرای موقت است و انسان پس از کوچ از این نشئه به بقای نفس مجرد خود باقی و برقرار است و حیاتی ابدی در پیش دارد.

علامه در ابیات خود به این سخنان اشاراتی دارد:

رحم بودی جنین و آمدی در این جهان این جهان با آن جهان هم در مثل باشد جنین

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۵)

تن خاکی به سوی خاک روان است ولی دل عرشی به سوی عرش خرامان آمد

ای عزیزان من این نشئه دنیاوی ما به مثل اینکه چو زندان و چو زهدان^۴ آمد

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۹)



با ترسیم چنین تصویری از نفس، حکمت صدرایی به این دستاورد نائل می‌شود که نفس انسانی حقیقتی مجرد و بسیط است و «وحدت ظلّیه الهیه» دارد. همانطور که حق متعال وحدت عددی ندارد بلکه دارای وحدت حقه حقیقیه است و تمام کثرات عالم در ذیل حکومت وحدت قهار او قرار می‌گیرند و ثانی و شریکی برای او در هستی قابل فرض نیست، نفس انسان نیز ظل و سایه این وحدت بوده و وحدت ظلّی دارد (سبزواری، ۱۳۸۸، ص. ۴۲۳)، بدین معنا که در کشور و سلطنتِ نفس، ثانی و شریکی برایش قابل فرض نیست و در عین تجرد و بساطتش، تمام اعضا و جوارح و قوا و کثراتِ فراوان خود را دربرمی‌گیرد. بر این اساس در حکمت متعالیه، نفس یک حقیقت واحد ممتد است که از فرش تا عرش مملکت خود را فراگرفته، لذا بدن مادی حقیقتی جدای از نفس محسوب نشده و شأنی از شئون نفس می‌باشد، و نفس مجرد، مرتبه عالیه و بدن مادی مرتبه نازلّه و ظلّ آن تلقی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۷۰).

با عنایت به سخنان یادشده، علامه در غزلیات خود به شایستگی به «رابطه نفس و بدن» اشاره می‌کند:

نفس را فوق تجرد^۵ بود از امراله واحد است، ارچه نه آن واحد کم عددی ست
تن بود مرتبت نازلت اندر دو سرا نه که سیف است به غمداندر، واورا امدی ست^۶

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۳)

نه جان اندر بدن باشد که آن روح است و این جسم است بود از پرتو انفس، بقای صورت تن ها^۷

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۹)

مرکب دنیایی جان ست تن رفرف عقبی فرس دیگری^۸

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۱)

از این رو، نفس یک حقیقت واحد می‌باشد که جامع همه کثرات و اضداد در مراتب مختلف

۵. مقام فوق تجرد و لایقی، بالاترین مرتبت انسان و رتبه‌ای بالاتر از تجرد انسانی است. (رک به: حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، صص ۴۰۴-۳۹۹). علامه در این بیت اشاره می‌کند که نفس مجرد است (نه تنها تجرد برزخی و عقلی، بلکه برای برخی از نفوس: تجرد فوق عقلی)؛ و این نفس مجرد، واحد است به وحدت ظلّی، نه وحدت کم عددی.

۶. یعنی بدن، چه بدن مادی و چه بدن مثالی، مرتبه نازلّه نفس است، نه اینکه بدن جدای از نفس و همچون شمشیر در غلاف باشد. و این بدن مادی دارای امد است و (برخلاف نفس که ابدی است) پس از مرگ و قطع افاضه نفس، فاسد و تباه می‌شود.

۷. یعنی نفس در بدن نیست، بلکه بدن در نفس است (به تعبیر صحیح‌تر بدن مرتبه نازلّه نفس است)، چراکه روح محیط است و بدن محاط، و هرگز محیط در محاط نگنجد. و بقای صورت بدن مادی، از پرتو افاضه نفس است و پس از قطع افاضه نفس، بدن مادی از بین می‌رود.

۸. یعنی جسم مادی، مرکب دنیایی نفس است، و رفرف (مرکب) عالم برزخ، مرکب دیگری (یعنی بدن مثالی) است.



خود است که این کثرات فراوان نه تنها به چنین وحدتی لطمه وارد نمی‌کنند، بلکه سعه وجودی او را تأکید می‌کنند. نتیجه اینکه نفس انسان، یک جوهر مجرد بسیط ممتد دارای کثرات و مراتب فراوان (الهی و عقلی، مثالی و مادی) است:

واحدی و جامع اضداد بیرون از شمار حُسن صُنعت را نگر از کردگار خویشتن
مرطبیعی و مثال و عقلی و لاهوتی‌ات چار انسانند و تو انسان چارِ خویشتن^۹
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۰)

۷. تأثیر ملکات در ایجاد صور برزخی

در غزلیات علامه، علاوه بر مبانی «هستی‌شناسی» و «انسان‌شناسی» یاد شده، از مباحث «معادشناسی» حکمت متعالیه نیز سخن گفته شده است. یکی از مباحث مهم ملاصدرا در بحث معاد، «تأثیرگذاری ملکات انسان در ساخته شدن صور برزخی» است. صدرالمتألهین با عنایت به اصول مهمی همچون «تجرد نفس»، «بقای نفس»، «تجرد قوه خیال»، «قدرت نفس بر انشای صور خیالی»، «حرکت جوهری و اشتداد وجودی نفس»، «اتحاد عالم و معلوم و عامل و معمول» و...، مباحث معادشناسی خود را پایه‌ریزی می‌کند. نتیجه مباحث مذکور، این آموزه بلند است که «هرآنچه انسان در این عالم یا بعد از مسافرتش به عالم آخرت می‌بیند، همه را در ذات و عالم خود می‌بیند و هیچ چیز را خارج از ذات و عالم خود نمی‌بیند و عالم او نیز در ذات اوست» (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص. ۲۴۴)؛ لذا صور نیکو یا ناپسند برزخی، خارج از نفس نبوده و همواره بر اساس افکار و نیات و کردار انسان، صورتی مناسب با آن عمل در نفس ایجاد می‌شود، و بدن برزخی بر اساس ملکات شکل می‌گیرد؛ به تعبیر ملاصدرا:

”تکرار اعمال از انسان موجب حدوث ملکات و اخلاق در نفس انسان می‌شود و هر ملکه و صفتی که بر جوهر نفس غلبه کند، نفس صورتی مطابق و مناسب آن ملکه، صورت‌گیری و انشاء می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۸۸).

بنابراین انسان در حقیقت همچون مزرعه‌ای است که شب و روز با اندیشه و کردارش در حال

۹. یعنی در مقام تفصیل بر اساس مراتب طولی عوالم، انسان دارای چهار مرتبه عقلی و مثالی و مادی و الوهی است، اما بر این اساس که نفس یک حقیقت واحد ممتد از فرش تا عرش است، تمام این مراتب تحت سلطنت یک نفس واحد قرار دارند.



کاشتن بذره‌ای نیک و بد در جان خود است، و همواره مهمان سفره خود، و زرع و زارع و مزرعه خویش است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص. ۳۸۹):

خوهای بد تو دوزخ توست اندر دل تو کشد زبانه
آری، که تویی چو کشتزاری کشت تو همه زند جوانه
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۹)

با توجه به سخنان یادشده، علامه در غزلیات خود به این رهاورد توجه می‌دهد که انسان در ظاهر بشری، صورت مادی انسانی دارد، اما باطن و صورت اخروی او بر اساس ملکاتش شکل می‌گیرد: ممکن است بر اثر خوی‌ها و ملکات ناپسندش صورت حیوان (یا حتی حیوانات مختلف) داشته باشد، و ممکن است به تعبیر ملاصدرا آنچنان اوج بگیرد که در زمره فرشتگان قرار گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ب، ص. ۱۵۲):

ندیده‌ایم در اهل زمانه صدق و صفا بریده‌ایم از این دیو و دد مآب ای دوست
به صورت بشری آدمی، و در سیرت بسان بیشه انبوه از دواب ای دوست
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۷۵)

الا ای طایر قدسی در این ویرانه برزن‌ها بسی دام است و دیو و دد، بسی غول است و رهن‌ها
در این جای مخوف ای مرغ جان ایمن کجایابی؟ گذر زین جای ناامن، و نما رو سوی مأمن‌ها
در این کوی و در این برزن، چه پیش آمد تو رارهن؟ به یک دو دانه ارزن، فروماندی ز خرمن‌ها
در این لای و لجن‌ها و در این ویرانه گلخن‌ها شد از یاد تو آن ریحان و روح و باغ و گلشن‌ها
همه خوهای ناپاکت تو را گردند اژدرها تو را گردند نشترها، تو را گردند سوزن‌ها
زدا لوح دلت از تیرگی‌های هواهایت که تا فرشتگان در جان تو سازند مسکن‌ها
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۹)

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، در مجموع هفت مبنای مهم حکمت متعالیه از غزلیات علامه حسن‌زاده آملی به صورت نظام‌مند استخراج و تبیین شد؛ این مبانی عبارت‌اند از: «وحدت حقیقت وجود و کثرت شئون وجود، سریان عشق در هستی، تسبیح تکوینی موجودات و سریان علم و حیات



در هستی، اتقان و نظم و احسنیت نظام هستی، اتحاد عالم و معلوم، رابطه نفس و بدن، و تأثیر ملکات در ایجاد صور برزخی».

در پرتو این مطالعه بینارشته‌ای آشکار گردید که از باب «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٍ» (کاشانی، ۱۳۷۵، ج. ۵، ص. ۲۲۷) اشعار علامه حسن زاده، نمونه بارزی از تلفیق هنرمندانه مضامین عمیق حکمت متعالیه با ظرافت ادبی تلقی می‌شود.

نوشتار حاضر از رهگذر واکاوی این اشعار، علاوه بر اینکه بُعد کمتر شناخته شده‌ای از شخصیت علامه را روشن نمود، الگویی در جهت توسعه تحقیقات بینارشته‌ای میان فلسفه و ادبیات نیز ارائه می‌دهد که فراتر از تحلیل موردی اشعار علامه، رویکردی روش مند برای خوانش متون ادبی حکیمان در مطالعات مشابه خواهد بود.

در نهایت، این تحقیق آشکار می‌سازد که زبان نظم می‌تواند پلی استوار میان جهان مفاهیم سنگین فلسفی و جهان ظریف ادبیات تلقی شود. به ویژه از آنجاکه حکمت متعالیه تلفیق کم نظیری از عقل‌گرایی برهانی، معارف وحیانی و کشف عرفانی است، از این رو می‌توان ادعا کرد هنگامی که «اوج محتوایی» حکمت متعالیه در «اوج قالبی» شعر - که عالی‌ترین صورت بیان محسوب می‌شود - قرار گیرد، نتیجه‌ای بی‌بدیل رخ می‌نماید: خلق اثری که نه تنها از حیث محتوا متعالی است، بلکه از منظر قالب و صورت و شیوه انتقال معنا نیز به حد کمال رسیده است.

این پیوند به بیان ملموس‌تر مفاهیم عمیق فلسفی می‌انجامد و به ظرفیت وسیع زبان شعر به مثابه قالبی ماندگار و تأثیرگذار برای بازخوانی و بازآفرینی مفاهیم بنیادین حکمت متعالیه تأکید می‌ورزد:

که نظم اندر نظام آفرینش	بقا دارد به نزد اهل بینش
ز نظم است فکر را تعدیل و توسیط	به در آید ز افراط و ز تفریط
ز نظم آید سخن در حدّ موزون	ز اندازه نه کم باشد نه افزون
بسا «شعر به حکمت گشته معجون»	نموده نیکبختی را دگرگون
چه بینی شعر از طبع روان را	بشوراند بسی پیر و جوان را

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۰۳)



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

مقاله از هیچ‌گونه تأمین مالی برخوردار نبوده است.

مشارکت نویسندگان

مقاله یک نویسنده داشته است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی استفاده نشده است.

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده است.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌ها با مراجعه به دیوان اشعار علامه حسن‌زاده آملی برای عموم قابل دسترسی‌اند.

سپاسگزاری

نویسنده از دست‌اندرکاران نشریه و زین علمی آموزه‌های فلسفه اسلامی کمال تشکر را دارد.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۶). **اتحاد عاقل به معقول**. تهران: حکمت.
۲. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۲). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد** (تعلیق). قم: منشورات شکوری.
۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). **شرح العیون فی شرح العیون**. تهران: امیرکبیر.
۴. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). **شرح فارسی اسفار اربعه**. قم: بوستان کتاب.
۵. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۱). **دیوان اشعار**. قم: الف لام میم.
۶. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة** (تعلیق). قم: مکتبة المصطفوی.
۷. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). **شرح المنظومة** (تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی). تهران: نشر ناب.
۸. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۴). **شرح مثنوی**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.
۹. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۸). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة** (تعلیق). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة** (تعلیق). قم: مکتبة المصطفوی.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). **نهاية الحکمة**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۸). **نظام حکمت صدرایی**. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۷۵). **المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. کمالی، محمد هادی، مسعودی، جهانگیر و سید حسین، سید علی. (۱۴۰۱). **تحلیل و مقایسه دو رهیافت متفاوت صدر المتألهین در توجیه فلسفی سریان علم به اجسام مادی. آموزه های فلسفه اسلامی**. ۱۷ (۳۰)، ۲۰۷-۲۳۲. <https://doi.org/10.30513/ipd.2022.3458.1287>
۱۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (بی تا). **الرسائل**. قم: مکتبة المصطفوی.
۱۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰). **اسرار الآیات**. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳ الف). **المشاعر**. تهران: طهوری.



۱۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۱۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.

۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبة المصطفوی.

۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



Resources

The Holy Qur'ān.

1. Al-Kāshānī, M. (1996). *Al-Maḥajjah al-Bayḍā' fī Tahdhīb al-Iḥyā'* [The Luminous Path in Refining al-Iḥyā']. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (Original work ca. 16th century). [In Arabic]
2. Al-Sabzavārī, H. (1989). *Al-Ḥikmat al-Muta'ālīyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* [Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys] (Marginalia). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. (Original work composed ca. 19th century). [In Arabic]
3. Al-Sabzavārī, H. (1990). *Sharḥ al-manẓūmah* [Commentary on the Philosophical Poem]. Tehran: Nāb. [In Arabic]
4. Al-Sabzavārī, H. (1995). *Sharḥ-e Mathnavī* [Commentary on the Mathnavī]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
5. Al-Sabzavārī, H. (2009). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah* [Divine Witnesses in the Paths of Spiritual Wayfaring] (Marginalia). Tehran: Academic Publishing Center. (Original work composed ca. 19th century). [In Arabic]
6. Al-Shīrāzī, Ṣ. (1981). *Asrār al-Āyāt* [The Secrets of the Qur'ānic Verses]. Tehran: Iranian Society of Philosophy and Wisdom. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
7. Al-Shīrāzī, Ṣ. (1984a). *Al-Mashā'ir* [The Book of Metaphysical Penetrations]. Tehran: Ṭahūrī. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
8. Al-Shīrāzī, Ṣ. (1984b). *Mafātīḥ al-Ghayb* [The Keys to the Unseen]. Tehran: Iranian Society of Philosophy and Wisdom. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
9. Al-Shīrāzī, Ṣ. (1987). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* [Commentary on the Noble Qur'ān]. Qom: Bidār. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
10. Al-Shīrāzī, Ṣ. (1989). *Al-Ḥikmat al-Muta'ālīyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* [Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
11. Al-Shīrāzī, Ṣ. (2004). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* [Commentary on the Principles of al-Kāfi]. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
12. Al-Shīrāzī, Ṣ. (2009). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah* [Divine Witnesses in the Paths of Spiritual Wayfaring]. Tehran: Academic Publishing Center. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]



13. Al-Shīrāzī, Ṣ. (n.d.). *Al-Rasā'il* [The Treatises]. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
14. Al-Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1989). *Al-Ḥikmat al-Muta'ālīyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* [Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys] (Marginalia). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Persian]
15. Al-Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1995). *Nihāyat al-Ḥikmah* [The Ultimate of Wisdom]. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
16. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (1987). *Ittiḥād-e 'āqil be Ma'qūl* [The Union of the Intellect and the Intelligible]. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
17. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (1993). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-l'tiqād* [The Unveiling of Intention: A Commentary on Tajrīd al-l'tiqād] (Marginalia). Qom: Manshūrāt-i Shakūrī. [In Arabic]
18. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2006). *Sarḥ al-'uyūn fī Sharḥ al-'uyūn* [The Expansion of the Eyes: A commentary on al-'Uyūn]. Tehran: Amīr Kabīr. [In Arabic]
19. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2008). *Sharḥ-e Fārsī-e Asfār-e Arba'ah* [Persian Commentary on The Four Journeys]. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Persian]
20. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2012). *Dīvān-e Ash'ār* [Collected Poems]. Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
21. Kamālī, M., Mas'ūdī, J., & Sayyid Mūsawī, S. (2022). "The analysis and comparison of two different approaches of Ṣadr al-Muta'allihīn in the philosophical justification of the diffusion of knowledge to material objects." *Islamic Philosophical Doctrines* 17(30), 207–232. <https://doi.org/10.30513/ipd.2022.3458.1287> [In Persian]
22. Obūdiyyat, 'A. (2009). *Niẓām-e Ḥikmat-e Ṣadrā'ī* [The System of Ṣadrīan Philosophy]. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]