

بررسی فقهی ممنوعیت فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی*

علیرضا اعرافی** و سیدنقی موسوی***

چکیده

مخالفت با فلسفه معمولاً با تکفیر و تحریم‌هایی همراه بوده و هست. نوشتار حاضر درصدد است، حرمت و یا کراهت شرعی فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی را بررسی نماید. در این باره چهار عنوان فقهی و دو روایت برای اثبات غیرمطلوب‌بودن شرعی فلسفه اقامه شد. برخی از این عناوین عبارت‌اند از حرمت انجام کار لَهو و لغو، حرمت اشتغال به علم غیرنافع، حرمت یادگیری علوم ضلال و حرمت اخذ علوم از غیراهل بیت^{علیهم‌السلام}. بررسی‌ها نشان می‌دهد هیچ‌یک از ادله، دلالتی بر حرمت و یا کراهت همگانی و همیشگی فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی ندارند.

واژگان کلیدی: فلسفه‌ورزی، فلسفه‌آموزی، تعلم فلسفه، ضدیت با فلسفه، فقه و فلسفه.

* تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۱۷ تاریخ تأیید: ۹۱/۳/۱
** مدرس سطح خارج حوزه علمیه قم و استاد جامعه‌المصطفی العالمیه، قم.
*** دانش‌پژوه دوره دکتری فقه تربیتی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم.

مقدمه

فلسفه‌ورزی از دیرباز مخالفانی داشته که این موضع‌گیری‌ها معمولاً با تکفیر و تحریم‌هایی همراه بوده است؛ ولی آیا همه این موضع‌گیری‌ها مستندات شرعی‌اند؟ آیا فلسفه‌ورزی، شرعاً حرام و یا مکروه است؟

نوشتار حاضر بدون اینکه بخواهد به دیدگاه‌های موافقان و مخالفان فلسفه بپردازد، می‌کوشد فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی را به عنوان یکی از رفتارهای اختیاری مکلفان، به دانش فقه و ادله فقهی عرضه نماید و فرضیه حرمت یا کراهت آن را به آزمون بگذارد و به این پرسش پاسخ دهد که آیا فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی حرام و یا مکروه است؟

شایان ذکر است که تا حد اطلاع، معمولاً ضدیت با فلسفه با مستندات شرعی و فقهی بیان نشده است و نوشتار حاضر، صرف نظر از مدعیات دیگران، درصدد است برخی از قواعد و ادله‌ای را که می‌توانند حرمت یا کراهت فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی را اثبات کنند، طرح کرده، سپس به بررسی آنها بپردازد.

فلسفه چندین معنا دارد و منظور از آن در نوشتار حاضر عبارتست از علمی که شامل مجموعه قضایا و مسائلی درباره موجود بما هو موجود است.

همچنین در جهت تبیین و تحدید مسئله باید دانست اشتغال به فلسفه سه سطح دارد:

۱. تفکر و تأملات فلسفی؛ ۲. آموزش؛ ۳. یادگیری فلسفه.

از سوی دیگر، اشتغال به فلسفه، یا در قالب فلسفه‌های متعین و مشخص (دست‌کم فلسفه یونان و فلسفه اسلامی) و یا خارج از قالب‌های فلسفه‌های رایج است. این صورت اخیر که به تأملات عقلانی، نظری و کاربرد روش قیاسی در حل مسائل فکری و نظری بشری نمود می‌یابد، خارج از قلمرو نوشتار حاضر است؛ ولی اشتغال به فلسفه در قالب‌های فلسفه‌های موجود خود که پرسش این نوشتار می‌باشد، به سه «خُرده مسئله»، تجزیه می‌شود:

۱. بررسی حرمت یا کراهت فلسفه‌ورزی، تعلیم و تعلم آن در حوزه فلسفه یونان؛

۲. بررسی حرمت یا کراهت فلسفه‌ورزی، تعلیم و تعلم آن در حوزه فلسفه اسلامی؛

۳. بررسی حرمت یا کراهت فلسفه‌ورزی و کاربرد روش فلسفی در فهم اسلام و تعلیم و تعلم آن.

توضیح آنکه بهره‌گیری از فلسفه و روش فلسفی در برخی موارد به منظور فهم دین صورت می‌گیرد.

بر این اساس، روشن شد که پرسش اصلی این پژوهش، به سه پرسش فرعی تجزیه شد که در بررسی ادله حرمت یا کراهت، به دنبال پاسخ به این پرسش‌های سه‌گانه هستیم. در سراسر این نوشتار، منظور از «اشتغال به فلسفه‌های موجود» را با عبارت «فلسفه‌ورزی» بیان می‌کنیم و مقصود از «یادگیری فلسفه و درس خواندن در این رشته» را با ترکیب «فلسفه-آموزی» روشن ساخته، «تعلیم و تدریس فلسفه» را با عبارت «آموزش فلسفه» روشن می‌کنیم. البته در عنوان اصلی مقاله برای رعایت اختصار، منظور از «فلسفه‌آموزی»، هم یادگیری فلسفه و هم آموزش آن است. در ادامه پنج دلیل برای دفاع از حرمت و یا کراهت فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی مطرح و بررسی می‌شود و در پایان، حکم آموزش فلسفه نیز براساس دستاوردهای این پژوهش تبیین خواهد شد.

۱. حرمت انجام کار لغو و بیهوده

شکی نیست پرداختن به کارهای بیهوده، امری نامطلوب (حرام یا مکروه) است و مکلف از اشتغال به این امور باید بپرهیزد و انتخاب فلسفه به عنوان رشته تحصیلی و یا ماده درسی، ۱ نمونه‌ای از کارهای لغو و لهُو است؛ زیرا روش تعقلی از اساس، روشی عقیم و نازاست و هیچ‌گاه پرده از حقایق برنمی‌دارد و اساساً فلسفه، علم نیست، بلکه علم‌نماست و یادگیری آن کاری لغو و بیهوده است.

این ایده را می‌توان به شکل قیاسی بیان کرد:

- کار لغو و لهُو، شرعاً نامطلوب است؛
- از آنجا که روش قیاسی و فلسفی، روشی ناکارآمد و عقیم است، فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی در شمار کارهای لغو و لهُو است؛
- پس فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی شرعاً نامطلوب است.

نقد و بررسی: «لهُو» به کاری گفته می‌شود که باعث غفلت از امور مهم شود (راغب، ۱۴۱۲، واژه لهُو) و «لغو» نیز به گفتاری گفته می‌شود که بدان اعتنایی نمی‌شود (راغب، ۱۴۱۲، واژه لغو)؛ ولی آیا فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی مصداقی از این مفاهیم است؟ تشکیک در صغرا از رهگذر تحلیل صغرا حاصل خواهد شد و سپس با تشکیک در کبرا، نتیجه قیاس به چالش کشیده می‌شود.

۱. ناظر به برنامه‌ریزی آموزشی و درسی در مراکز آموزشی.

۱-۱. تحلیل صغرا

ادعای نازایی روش قیاسی و فلسفی می‌تواند خاستگاه‌های متفاوتی داشته باشد و شناخت این خاستگاه‌ها می‌تواند در بررسی منصفانه و نقد موشکافانه این ادعا، تعیین‌کننده باشد:

۱. گاهی مدعی با نگاهی سوفیستی بر این باور است که اساساً هیچ‌گونه معرفتی ممکن نیست و روش قیاسی و تعقلی و دانش فلسفه نیز نمی‌تواند حجاب از روی حقیقت برکشد؛
۲. ممکن است مدعی، روش تعقلی را در علوم بشری منکر باشد و با نگاهی ارزش‌گذارانه علم را در روش حسی و تجربی محدود بداند و به همین دلیل، فلسفه را نازا و علم‌نما برشمارد (مانند دیدگاه‌های پوزیتوستی)؛
۳. گاهی مدعی، دستیابی به معرفت و حقیقت را ممکن می‌داند و روش تعقلی را در علوم بشری نیز منکر نمی‌شود؛ ولی به‌کارگیری چنین روشی را در معرفت دینی، ناکارآمد و عقیم می‌داند و معتقد است در این عرصه، روش فلسفی راه به حقیقت نمی‌برد (مانند رویکرد اشاعره، اخباری‌ها و قرائت‌هایی از مکتب تفکیک).

در نتیجه صغرا می‌تواند از سه پشتوانه فکری ناشی شود:

۱. انکار هرگونه معرفت؛
۲. انکار روش تعقلی در علوم بشری؛
۳. انکار روش تعقلی در معارف دینی.

۱-۲. بررسی خاستگاه‌های صغرا

بحث را در سه محور پیش‌گفته، مطرح می‌کنیم:

۱. ادعای «انکار هرگونه معرفت» که از سوی شکاکان و سوفیست مطرح می‌شود، دو جنبه دارد: یک جنبه آن به هستی‌شناسی و جنبه دیگر آن به معرفت‌شناسی مربوط است؛ برای نمونه، یکی از افراطی‌ترین سوفیست‌ها می‌گوید هیچ‌چیز وجود ندارد؛ اگر هم وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست و اگر هم قابل شناخت باشد، هرگز قابل شناساندن به دیگران نخواهد بود (دیل، ۱۳۷۰، ص ۱۱۲). جمله اول به هستی‌شناسی مربوط است و ادعای دوم وی به شناخت‌شناسی مربوط می‌باشد. در پاسخ جنبه هستی‌شناسانه باید متذکر شد که اصل وجود اشیا بدیهی است و فرد شک‌کننده، دست‌کم در وجود خودش و شک‌اش و نیز وجود قوای ادراکی مانند نیروی بینایی و شنوایی و وجود صورت‌های ذهنی و حالات روانی خود شک ندارد و اگر چنین ادعائی نماید، یا بیمار است یا مُعرض و نیز در پاسخ جنبه معرفت‌شناسانه باید گفت همین ادعا خود متضمن نوعی شناخت و علم است (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۴۸، درس ۱۲ / طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۲-۸۶، مقاله دوم).

۲. انگاره دوم با این پیش‌فرض که شناخت واقعی در شناخت حسی منحصر است، ادراک عقلی و مفاهیم کلی را منکر می‌شود و در نتیجه روش تعقلی و فلسفی را غیرعلمی و بی‌ارزش می‌شمارد. البته باید توجه داشت در این دیدگاه، اصطلاح علم و غیرعلم، معنای خاصی دارد و هر آنچه آزمون-پذیر نباشد، علم نیست (از جمله فلسفه). نخستین چالش اینکه اینان با نادیده‌گرفتن علوم حضوری و بدیهیات عقلی، راهی برای اثبات «ارزش شناخت» نخواهند داشت. همچنین با توجه به درونی‌بودن ادراکات حسی، اساساً راهی برای اثبات جهان خارج ندارند و نمی‌توانند پاسخ قاطعی به شبهات ایده‌آلیستی بدهند. در ضمن براساس گرایش پوزیتیویستی، جایی برای هیچ قانون علمی قطعی و ضروری باقی نمی‌ماند و نیز این اندیشه باید مفاهیم ریاضی را هم پوچ تلقی کنند، در حالی که جرأت چنین اظهاری ندارند. این موارد از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی این نوع تفکرند (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، درس‌های ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ / طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۲-۸۶، مقاله دوم).

۳. سومین انگاره‌ای که به عنوان خاستگاه صغرای استدلال بیان شد، ضمن اینکه امکان معرفت و شناخت را انکار نمی‌کند، مانند پوزتیویست‌ها هرچه تجربی و حسی نباشد را غیرعلمی نمی‌داند. این نگره، روش تعقلی را «مُصِیبِ الی‌الواقِع» می‌داند؛ ولی حیثه کاربری آن را محدود می‌کند و معتقد است در معارف الهی و دینی نباید از این ابزار بهره جست؛ زیرا کارآمدی ندارد و نمی‌تواند به معارف دست یابد. دانش فلسفه نیز به دلیل اصرارش بر روش تعقلی، در این عرصه عقیم و نازاست و فقط ابزار نقل، کارگشاست. این دیدگاه که در اهل سنت در میان اشاعره و در شیعه به نام اخباری‌گری معروف است، امروزه نیز با ساختاری نو در قلم نسل‌های اول «مکتب تفکیک» دیده می‌شود. هریک از این سه اندیشه را نمی‌توان در اینجا به نقد کشید؛ ولی در اینجا اجمالاً باید گفت عقل و روش فلسفی در فهم معارف دینی، مفید و در برخی موارد لازم است. درباره کارکرد عقل و فلسفه درباره معرفت دینی، دست‌کم دو رویکرد افراطی و تقریبی وجود دارد؛ ولی دیدگاه میانه به طور خلاصه چنین ترسیم می‌شود:

۱. نقش عقل قبل از اثبات وحی: یکی از وظایف عقل در این مرحله، اثبات حقانیت دین و مبادی آن است. عقل ضمن پذیرش ضرورت برانگیخته‌شدن پیامبران، انبیای راستین را از مدعیان دروغین تشخیص می‌دهد. اثبات ضرورت، حقانیت و عصمت دین، همه اموری عقلی است و دین نمی‌تواند و نباید در مبادی و مبانی خود حرفی خلاف عقل بزند؛ چه آنکه اصل پذیرش دین در گرو اصول عقلی است و دین نمی‌تواند با اموری که مقوم وجودی آن هستند، مخالفت ورزد.

۲. تبیین بخشی از معارف دینی به عنوان مکمل نقل: پس از اثبات وحی، کارکرد عقل در اثبات اصول اعتقادی دین ظاهر می‌شود. اثبات و تبیین اصولی چون وجود مبدأ، وحدت مبدأ، اسمای حسنا، عینیت اسما و صفات با یکدیگر و با ذات مبدأ، ضرورت وجود معاد و... همه بر عهده عقل است.

۳. دفاع از دین: بی‌شک برای تشخیص شبهات و پاسخ‌گویی به آنها، به توانی عقلانی و منطقی و ورزیدگی کافی نیاز است و آنان که در علوم عقلی و فلسفی ممارست داشته‌اند، در دفاع از دین و تبیین عقلانی آن موفق‌تر بوده‌اند (مانند بزرگانی چون علامه طباطبایی، شهید مطهری، استاد مصباح، آیت‌الله جوادی و...).

۴. فهم و تفسیر عمیق معارف دینی: ممارست با روش عقلی، ذهن را برای ژرف‌نگری، تفسیر و تحلیل معارف دینی و کشف اسرار آن قوی‌تر می‌نماید و حتی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، نقش فلسفه‌دانی و فلسفه‌پژوهی علامه در تفسیر المیزان مشهود است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲، مقدمه آیت‌الله جوادی آملی). بی‌شک برداشت ملاصدرا از آیه شریفه «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» با در نظر گرفتن دیدگاه فلسفی وی در مسئله ربط علی (عین الربطی و نیازمندی همه ما سوی الله)، از دیگران متفاوت خواهد بود.

۵. کشف حکم فقهی در عرصه مستقلات عقلیه: عقل نسبت به برخی معارف و تعالیم درونی دین، به منزله چراغ فهم و استنباط است و شیعه، عقل را به عنوان یکی از منابع استنباط احکام برمی‌شمارد.

۶. معیار در فهم و تفسیر متون دینی: کنار نهادن عقل قطعی (نه ظنی) در فهم و تفسیر متن دینی، آغاز انحرافی است که مجسمه و دیگران در فهم گزاره‌هایی چون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، «يَدَا اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) و... گرفتار آن شده‌اند. همچنین در عرصه احکام، خردورزی کلید فهم بسیاری از جزئیات احکام است؛ برای مثال، فلسفه تعدد رکعات نماز یا اوقات خاص عبادت و... را عقل انسان عادی درک نمی‌کند؛ ولی عقل درک می‌کند که نباید مخالفت کند؛ زیرا با اصول کلی عقلانی مخالفت ندارند.

با این توضیحات روشن شد که تأملات عقلانی و فلسفی در فهم عمیق و تبیین و دفاع از آموزه‌های آن، نقش مؤثری ایفا می‌کند. همچنین از آنجا که دانش فلسفه، خردورزی و تعقل را سرلوحه خود قرار داده، می‌توان همین نقش مؤثر را برای فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی نیز در نظر گرفت و آموختن فلسفه را یکی از مقدمات ورود به معرفت دینی برشمرد.

۳-۱. پاسخ کبروی

تا اینجا سعی کردیم صغرای استدلال را بررسی کنیم؛ ولی کبرای استدلال نیز مخدوش است؛ زیرا باید دانست انجام کار لهُو و لَعُو، مطلقاً حرام نیست و همان‌گونه که شیخ انصاری و دیگر فقها اشاره کرده‌اند، حرمت «فی‌الجمله» و در برخی موارد است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۷ / نیز، ر.ک: اعرافی، ۱۳۸۷، مورخه‌های ۱۳۸۷/۳/۵ و ۱۳۸۷/۵/۶).

این دلیل برای نامشروع‌خواندن فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی، در رابطه با فلسفه یونانی، فلسفه اسلامی و به خصوص کاربرد روش فلسفی در فهم دین کفایت نمی‌کند.

۲. حرمت اشتغال به «علم غیرنافع»

در روایات هرگونه اشتغال و تحصیل علوم غیرنافع، مذمت شده است. فلسفه نیز در شمار دانش‌هایی است که یادگیری آن هیچ ثمره‌ای به همراه ندارد.

تقریر این استدلال این‌گونه است:

- اشتغال به فلسفه و یادگیری آن بی‌فایده و «غیرنافع» است؛
- اشتغال به «علم غیرنافع» و یادگیری آن حرام است؛
- پس فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی حرام است.

نقد و بررسی: کبرای این قیاس، مورد پذیرش نیست؛ ۱ ولی صغرای استدلال و ادعای اینکه فلسفه نیز دانشی بی‌ثمر است، می‌تواند دلایل متفاوت و تقریرهای گوناگونی داشته باشد. در آغاز می‌توان «بی‌ثمری» فلسفه را در دو موضع کلی مطرح کرد:

۱. فلسفه ذاتاً و ماهیتاً دانشی بی‌ثمر است.
۲. فلسفه ذاتاً بی‌ثمر نیست؛ ولی به خاطر شرایطی، کارآمدی خود را از دست داده است. این شرایط عبارت‌اند از:

- پرداختن به بحث‌های دامنه‌دار و بی‌فایده؛
- دیدگاه‌های متفاوت و متناقض فلاسفه؛
- وجود راهی مطمئن‌تر و آسان‌تر نسبت به فلسفه.

در ادامه با توجه به محورهای چهارگانه مذکور در تقریر صغرا، به بازسازی استدلال مورد نظر و بررسی هریک می‌پردازیم.

۱. با بررسی تفصیلی این روایات، روشن شد دانشی که سود و فایده محسوس دنیوی و اخروی ندارد، حداکثر مکروه است و حرمتی ندارد (ر.ک: اعرافی، ۱۳۷۸، مورخه‌های ۱۳۷۸/۱/۱۸ و ۱۳۷۸/۱/۱۳).

۲-۱. فلسفه ذاتاً «علم غیر نافع» است

سنخ موضوعات و مسائل فلسفه، اموری ذهنی و مفهومی است و به موضوعات و مسائلی جدا از واقعیات عینی می‌پردازد و باعث حیرت و سردرگمی خواننده می‌شود و پرداختن به آن، فایده‌ای به همراه ندارد و فلسفه‌آموز را در گرداب حیرت و سردرگمی گرفتار می‌سازد و دردی از جامعه دوا نمی‌کند؛ بنابراین فلسفه مصداقی از «علم غیر نافع» خواهد بود و آموختن آن مطلوبیتی ندارد.

نقد و بررسی: در پاسخ به این نگرش باید به نکاتی توجه داشت:

۱. پیش فرض چنین ادعایی اینکه موضوعات ذهنی در برابر موضوعات عینی، از جایگاه پست‌تر و پایین‌تری برخوردارند. در پاسخ باید خاطر نشان کرد اولاً، پایین بودن جایگاه چیزی، باعث نمی‌شود که پرداختن علمی به آن مسئله نیز پست و مذموم باشد. اگر چنین بود، رشته‌هایی مانند میکروبیولوژی نیز این‌گونه بودند؛ ثانیاً، جایگاه منطقی و مفاهیم ماهوی که حاکی از واقعیات عینی‌اند، بر خود واقعیات خارجی تقدم دارند و اساساً دانش‌های (حصولی) و همین‌گفت‌وشنودها و رد و اثبات فلسفه‌ورزی، فلسفه‌آموزی و... همه بر پایه مفاهیم و امور ذهنی‌اند؛ بنابراین باید دانشی به سامان‌دهی و تبیین مفاهیم بپردازد. بر این اساس، نباید ادعا کرد که مسائل دانش فلسفه ماهیتاً بی‌فایده است.

۲. محور دیگری که در تقریر مذکور بر آن تأکید شده، پیچیدگی مطالب فلسفی، حیرانی و سردرگمی فلسفه‌آموزان است. این نکته واقعی است که خود فلاسفه نیز بدان اعتراف دارند؛ به گونه‌ای که حتی *ملاصدرا* تحصیل فلسفه را به خاطر پیچیدگی‌ها و سختی درک مطالب آن و لزوم استعداد و پیش‌نیازهای لازم بر بیشتر مردم حرام می‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۷)؛ ولی این نکته نباید باعث شود یادگیری، آموختن و اشتغال به فلسفه را برای همه افراد، باستعدادهای متفاوت ممنوع بدانیم؛ زیرا بسیاری از دانش‌های دیگر نیز وجود دارند که به رغم صعوبت در فهم و سختی در فراگیری آنها، کسی آن علوم را بی‌فایده و بی‌ثمر نمی‌داند، بلکه دانش‌پژوهان به دقت در انتخاب آگاهانه این دانش و تلاش مستمر توصیه می‌شوند؛ بنابراین به این دلیل نباید فلسفه را ذاتاً بی‌فایده دانست.

۳. انگاره سومی که در تقریر مذکور مطرح شده، بی‌فایده بودن فلسفه به لحاظ علمی و اجتماعی است. در این باره نیز به اختصار باید گفت فلسفه، مادر همه دانش‌هاست و زیربنای تلاش‌های علمی بشر در هر رشته‌ای - که باعث حل مشکلات جامعه و یا پیشبرد زندگی بشری می‌شود - بر بنیاد فلسفه بنا نهاده شده است و اساساً اثبات موضوع هر دانش و نیز کلی‌ترین

اصول مورد نیاز (مانند علیت و...) همه علوم حقیقی در فلسفه بحث می‌شود (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۱۶، درس ۹).

۴. همچنین بر کسی پوشیده نیست که مبانی نظام‌های گوناگون اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی و نیز تدارک هرگونه جنبش اجتماعی و تحول و نوگرایی مدنی، در گروداشتن اندیشه‌های کلان و بر پایه بنیادهای فلسفی سامان می‌یابد.

بر این اساس، منصفانه نیست نقش بی‌بدیل فلسفه را در زندگی بشر نادیده انگاشت و مدعی شد چون فلسفه از واقعیات جامعه به دور است و دردی از جامعه دوا نمی‌کند، پس دانشی ذاتاً بی‌فایده و «غیرنافع» است.

۲-۲. فلسفه عَرَضاً «علم غیرنافع» است

تقریر دیگری که می‌توان از «غیرنافع» بودن فلسفه ارائه کرد، ضمن پذیرش نافع‌بودن ذاتی فلسفه، آن را در شرایط عارضی، غیرنافع می‌شمارد. سه واقعیت تلخ، این شرایط عارضی را فراهم کرده‌اند که به آنها پرداخته می‌شود.

۲-۲-۱. بحث‌های دامنه‌دار و «غیرنافع» در فلسفه

نگارش کتاب‌های فلسفی به گونه‌ای است که ذهن خواننده را وارد بحث‌های دامنه‌دار و بی‌ثمر می‌کنند و نیز در برخی موارد، به گونه‌ای به ژرف‌نگری‌های بی‌بهره و فرصت‌سوز اهتمام می‌ورزند که جوینده را از پیگیری مسئله اصلی منصرف می‌سازد. چنین رویه‌ای، فلسفه را از کرسی سودمندی به پایین کشیده، کم‌کم به دانشی «غیرنافع» بدل کرده است.

نقد و بررسی: چالش‌های موجود در شیوه نگارش و روش‌های تدریس در علوم و عدم توجه به اصول و روش‌های آموزشی در کلاس‌داری و تدوین متون درسی، از دغدغه‌های صحیح است؛ بنابراین کبرویاً با مدعی هم‌عقیده‌ایم؛ ولی:

اولاً، در مقام استدلال، بحث‌های بی‌ثمر و ملال‌آور فلسفه باید به شکل موردی و مصداقی مشخص شود؛

ثانیاً، بر فرض وجود چنین مشکلی در تدوین و تدریس فلسفه، این مسئله آنقدر عمومیت ندارد که فلسفه را به طور کلی از حیث انتفاع خارج سازد. چه بسیار اساتید ماهری که فلسفه را با بیانی شیوا و رسا تدریس و تدوین نموده و می‌نمایند.

بنابراین استدلال مذکور نیز نمی‌تواند فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی را در حوزه فلسفه یونان و نیز فلسفه اسلامی و کاربرد روش فلسفی در فهم دین، غیرشرعی جلوه دهد؛ زیرا به شکل کبروی حرمت یادگیری علوم غیرنافع و نیز به شکل صغروی، غیرنافع فلسفه مورد خدشه واقع شد.

۲-۲-۲. اختلافات فراوان میان فلاسفه

اختلافات فراوان میان فلاسفه، عامل دیگری برای غیرنافع شدن فلسفه است. این اختلاف نظرها به گونه‌ای است که شیرینی سودبخشی این دانش را به زهری تلخ مبدل ساخته، همین اختلافات گواهی است بر «غیرنافع» بودن این دانش؛ زیرا تفاوت دیدگاه‌ها در میان فلاسفه آنقدر فاحش و گمراه‌کننده است که خود پرده‌ای ضخیم بر واقعیت‌ها می‌اندازد و راه رسیدن به حقیقت را مسدود می‌کند؛ بنابراین چگونه می‌توان به چنین دانشی اعتماد کرد، یادگیری، آموزش و اشتغال به آن را تجویز کرد.

نقد و بررسی: در مقام پاسخ‌گویی می‌توان دو گونه پاسخ (نقضی و حلی) ارائه کرد:

۱. **پاسخ نقضی:** اختلاف نظر میان دانشمندان، امری طبیعی است و حتی میان دو دانشمند هم مسلک و هم عقیده نیز اختلاف نظر دیده می‌شود و جالب اینک در میان مخالفان فلسفه و آنان که اختلاف میان فلاسفه را حربه‌ای برای ابطال فلسفه و دور کردن دانش‌پژوهان از آموختن فلسفه قرار می‌دانند، اختلاف‌های فاحشی به چشم می‌خورد. ۱

۲. **پاسخ حلی:** اختلاف در مسائل نظری هر علم، امری اجتناب‌ناپذیر است و در دانش‌های دیگر حتی در فقه و ریاضی نیز مشاهده می‌شود و این‌گونه اختلافات دلیل بطلان فقه و ریاضی شمرده نمی‌شود؛ هرچند اندیشمندان متعهد باید بکوشند به نتایج مطمئن‌تری دست یابند (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲ / ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۶۱) «سخن علامه در پاسخ به شبهات وارده بر منطق و فلسفه».

نتیجه آنکه تقریر مذکور نیز نمی‌تواند عدم مطلوبیت شرعی را برای فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی در سه حوزه فلسفه یونانی و اسلامی و کاربست روش عقلی در فهم معارف اسلامی به اثبات برساند، در عین اینکه حرمت یادگیری علوم غیرنافع به شکل کبروی مخدوش است.

۱. به عنوان مثال، اختلاف میان مرحوم میرزاهمدی اصفهانی و شاگرد ایشان، مرحوم میرزاجواد تهرانی در تفسیر یک آیه (ر.ک: ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱).

۲-۲-۳. قرآن و سنت؛ راهی مطمئن تر و آسان تر

گفتیم فلسفه دانشی مفید و ذاتاً سودبخش است؛ ولی یکی از عوامل عارضی دیگری که باعث «بی‌فایده‌شدن» تحصیل فلسفه شده، ریشه در این واقعیت دارد که قرآن و سنت، جامع همه علوم است و هر آنچه فلسفه با ریاضت و تحمل سختی‌های فراوان و اقامه استدلال می‌خواهد بدان دست یابد، همه در گنجینه قرآن و سنت موجود است و ائمه هدی علیهم‌السلام سخاوتمندانه ما را از این گنجینه بهره‌مند ساخته‌اند.

نقد و بررسی: در پاسخ، نکاتی مطرح می‌شود:

۱. این ادعا کلیت ندارد و همه مسائل فلسفی در قرآن و سنت نیامده است؛ زیرا اساساً قرآن، کتاب فلسفی مصطلح و معصومان علیهم‌السلام به عنوان فیلسوف به معنای متعارف تلقی نمی‌شدند تا در مقام طرح و پاسخ به همه مسائل فلسفی برآیند و چنین ادعایی در واقع فروکاستن قرآن و سنت از جایگاه هدایت‌گری آن است.

۲. بر فرض که کلیت چنین ادعایی را بپذیریم، طرح مباحث فلسفی در کتاب و سنت، ماهیت فلسفی آنها را تغییر نمی‌دهد و از ارزش دانش فلسفه و روش تعقلی آن نمی‌کاهد و نیز استخراج این دسته از مسائل و تنظیم آنها در شکل یک علم، هیچ مانعی ندارد؛ چنان‌که درباره فقه، اصول و سایر علوم اسلامی چنین کاری صورت گرفته است.

۳. در کتاب و سنت فقط شبهاتی مورد بررسی قرار گرفته که در آن عصر شایع بوده است و این مقدار برای پاسخ‌گویی به شبهاتی که جدیداً از سوی مکتب‌های الحادی القا می‌شود، کافی نیست، بلکه باید طبق تأکیدات قرآن کریم و سخنان پیشوایان دینی، تلاش‌های عقلانی گسترش یابد تا آمادگی کافی برای دفاع از عقاید حقه و پاسخ‌گویی به هرگونه شبهه درباره آنها حاصل شود (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۴).

۴. در مقام پاسخ حلی باید خاطر نشان کرد؛ اولاً، نیاز به فلسفه و روش تعقلی در مسائل بنیادین و اموری چون اثبات خدا و وجوب معرفت خدا، اثبات وجوب اطاعت مولا و... غیرقابل انکارست، به عبارت دیگر، بر فرض هم که کتاب و سنت راهی جامع و مطمئن باشد؛ ولی پیش از ورود به دین و تدین به این معارف، باید گزاره‌های «ماقبل دین» به وسیله عقل و روش تعقلی به اثبات برسند؛ ثانیاً، چنانچه در پاسخ به دلیل اول گفته شد، فلسفه و روش تعقلی و فلسفی، در فهم مسائل نظری مطرح در متون دینی و نیز فهم و تفسیر عمیق متون دینی سهم به‌سزایی دارد. اساساً طرح مسائلی - که فلسفه پاسخ‌گویی به آنها را در دستور کار دارد - در کتاب و سنت،

به‌رغم ادعای مستدل، ضرورت فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی را دوچندان می‌کند؛ ثالثاً، در دایره مباحث و منطقه‌الفراغ به خصوص در حوزه توصیفیات، نیاز به دانش‌های دیگر به ویژه فلسفه، قابل چشم‌پوشی نیست.

خلاصه آنکه جامعیت قرآن و سنت و مطمئن و آسان‌بودن این راه در عین ارزشمندی نمی‌تواند دلیلی بر ممنوعیت فلسفه‌های موجود و کاربرد روش فلسفی در فهم معارف اسلامی باشد؛ به علاوه اینکه یادگیری علوم غیرنافع، مطلقاً حرام نیست.

۳. حرمت یادگیری علوم ضلال

قاعده عمومی دیگری که می‌توان با استعانت از آن، فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی را کاری حرام دانست، قاعده «حرمت اشتغال و آموختن علوم ضلال» است (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۳۳)؛ خصوصاً با توجه به تفاوت‌هایی که میان معرفت فلسفی و دیدگاه دین در موضوعات مهم دینی وجود دارد. شاهدیم که نه تنها نتایج فلسفی با شرع مقدس سازگار نیست، بلکه آموختن آموزه‌های فلسفی باعث گمراهی و دورشدن دانش‌پژوه از مسیر هدایت نیز می‌شود. این سخن را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

- نتایج فلسفه با معارف الهی ناسازگار است و فلسفه، مصداق علوم ضلال است؛

- اشتغال و یادگیری علوم ضلال، حرام است؛

- پس اشتغال و آموختن فلسفه حرام است (خواه در عرصه فلسفه یونانی یا فلسفه اسلامی و یا کاربرد روش فلسفی در فهم معارف دینی باشد).

نقد و بررسی (تعارض عقل و دین): پیش از نقد و بررسی این دلیل در جهت تقویت و تبیین این دلیل، باید خاطر نشان ساخت ادعای گمراه‌کنندگی فلسفه ممکن است در دو سطح تقریر شود: اول، «اضلال نوعی» ادعا شود؛ بدین معنا که فلسفه به نحو مطلق، گمراه‌کننده است و نتایج آن برای همه افراد و نیز نسبت به همه مباحث، مُضِلّ است؛ تقریر دوم با عقب‌نشینی از این ادعای کلی، مدعیست اضلال فلسفه، موردی و شخصی است و برای افرادی که آمادگی ذهنی و شناختی ندارند و برای نمونه به وسواس علمی مبتلا هستند و یا در برخی مباحث، گمراه‌کننده است.

در مقام بررسی، نخست باید گفت این دلیل به نتایج گمراه‌کننده تلاش‌های فلسفی و دستاوردهای متعارض با دین ناظر است که در فلسفه‌های موجود رخ می‌دهد.

بررسی این استدلال را می‌توان در دو بخش صغروی و کبروی سامان بخشید.

کبرای استدلال، مورد قبول نیست و این‌گونه نیست که به شکل مطلق، یادگیری و اشتغال به علوم ضلال حرام باشد (ر.ک: اعرافی، ۱۳۸۷، جلسات مورخه: ۱۴ و ۱۶ و ۲۱ و ۲۳ بهمن ماه ۱۳۸۷).

صغرای استدلال (که با دو تقریر اضلال عمومی و اضلال شخصی بیان شده) نیز قابل خدشه است که برای تبیین این مدعا، نکاتی مطرح می‌شود:

۱. کلی‌گویی و ادعای تعارض همه دستاوردهای فلسفی با دین، شایسته نیست و باید به صورت موردی و مصداقی ادعای تعارض فلسفه و دین مطرح شود.

۲. *غزالی* در کتاب *تهافت الفلاسفه*، به بررسی و نقد آرای فلسفی همت گماشت. وی بیست مسئله فلسفی را مطرح ساخت و عقاید فلاسفه را در این موارد باطل اعلام کرد و در پایان کتاب در کمتر از یک صفحه، فیلسوفان را در سه مسئله اعتقاد به قدم عالم، عقیده به علم‌نداشتن خدا به جزئیات و انکار بعث اجساد و حشر ارواح تکفیر کرد (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۲۵۱). این تعارض‌ها از سوی برخی اندیشمندان مورد بررسی قرار گرفته شده و کتاب‌هایی در برابر کتاب *تهافت الفلاسفه غزالی* به رشته تحریر درآمده است. ۱. بحث مفصل در این باره مجال دیگری می‌طلبد؛ ولی اجمالاً می‌توان گفت:

اولاً، به چه دلیلی افرادی چون *غزالی*، همه دیدگاه‌های خود را نظر قطعی دین می‌پندارند و هر دیدگاهی را که با آن مخالف باشد، در تعارض با دین تلقی کرده و مصل می‌شمارند؟
ثانیاً، در بررسی‌های تخصصی درباره موارد ادعاشده، روشن می‌شود که مخالفان فلسفه، برداشت صحیحی از نظر فلاسفه ندارند و یا دست‌کم به دلیل ضعف و ناتمام‌بودن بیان و عبارات فلاسفه، برداشت صحیحی شکل نگرفته است و در همان موارد مطرح، فلاسفه بزرگ به گونه‌ای تبیین کرده‌اند که تعارضی با احکام قطعی شرعی ندارد؛^۲

۱. مانند تهافت‌التهافت، ابن‌رشد؛ نقدی بر تهافت‌الفلاسفه، امام محمد غزالی با مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی و نیز شهرستانی (م: ۵۱۴) در ستیز با فلاسفه، کتابی به نام «مصارعة الفلاسفه» نگاشت که به وسیله خواجه نصیر طوسی مورد نقد و بررسی قرار گرفت (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، شماره‌های ۲۴ و ۲۵).
۲. فلاسفه «قدم عالم» را استغناء عالم از صانع معنا نکرده‌اند تا به وسیله غزالی تکفیر شود، بلکه «قدیم‌بودن عالم» بدین معناست که نه اولی برای آن است و نه از جانب مبدأ، نهایتی دارد. خداوند فاعل و ایجادکننده عالم است و موجودات را از قوه به فعل می‌آورد. همه فلاسفه به معاد روحانی اقرار کرده، معاد جسمانی را نه این‌رشد انکار کرده و نه قدمای فلاسفه. عدم علم خداوند به جزئیات، از سخنان فلاسفه نیست و بالاتر اینکه مقصود فلاسفه، عدم تشبیه علم خداوند به علم انسان است (سعادت، ۱۳۷۹، صص ۱۷۱-۱۷۲).

ثالثاً، نباید با مشاهده چند مورد، همه فلسفه را متهم کرد.

۳. گفتیم در نوشتار حاضر برای بررسی تک‌تک ادعاها و مورد تعارض فلسفه با دین، مجال وجود ندارد؛ بر همین اساس، بهتر است با ارائه فرمولی عمومی و از افقی وسیع‌تر بحث را ذیل عنوان «تعارض عقل و دین» پیگیری کنیم. شکی نیست که عقل در حوزه معارف دین، کارآیی خاص خود را دارد و نیز اظهارنظر وی از حجیت برخوردار است؛ ولی پرسش اصلی، اینکه اگر میان نظر عقل و دین، ناسازواری و حتی تعارض مشاهده شد، باید به تقدم کدام یک حکم کرد؟ تعارض عقل و دین، چهار صورت دارد:

اول، تعارض دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی ظنی: دلیل قطعی همیشه مقدم می‌شود (انصاری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۹)؛ ولی باید دقت کرد که اگر دلیل نقلی تأویل‌پذیر است، در چهارچوب ظهور عرفی آن را به نفع دلیل قطعی عقلی تأویل می‌کنیم؛ اما اگر تأویل‌پذیر نباشد و نتوان عرفاً آن را به نفع دلیل عقلی مقدم کرد، ضمن مقدم‌داشتن دلیل عقلی، فهم و توجیه دلیل نقلی را به اهلش وامی‌نهیم.

دوم، تعارض دلیل عقلی ظنی و دلیل نقلی قطعی: گفتیم دلیل قطعی همیشه مقدم می‌شود. **سوم، تعارض دلیل عقلی ظنی با دلیل نقلی ظنی:** در این موارد، ملاک و معیار اصلی حجیت است؛ هر کدام دارای حجیت شرعی بود، مقدم می‌شود و اگر هر دو طرف تعارض، شرایط حجیت را دارند (حجیت شأنی)، هر دو از درجه اعتبار خارج می‌شوند (تعارضاً و تساقطاً) و باید توقف کرد. **چهارم، تعارض دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی قطعی:** چنین تعارضی در اسلام وجود ندارد (انصاری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۸) و اگر هم بنا بر ظاهر، چنین تعارضی مشاهده شود، از این حقیقت پرده برمی‌دارد که یکی از دو طرف قطعی نیستند.

۴. یادآوری و تکرار این نکته ضروری به نظر می‌رسد که اگر نتایج فلسفه با قطعیات دین مخالف بود، باید نظر فلسفه را کنار نهاد و نیز تأیید راه تعقل و فلسفه در نظر ما هیچ‌گاه به معنای این نیست که راه عقل تنها راه نجات است. روشن است که این پاسخ ناظر به تقریر دوم صغراست که مدعی «اضلال نوعی» فلسفه است؛ بدین ترتیب، ما نیز تأیید می‌کنیم که اگر در مواردی به لحاظ تعارض فلسفه با قطعیات دین و یا به لحاظ ضعف‌های شناختی و ذهنی نوآموزان و کاربران فلسفه، اضلال رخ دهد، فلسفه نه تنها رجحانی ندارد، بلکه حرام است.

۵. نکته اینکه استدلال مخالفان فلسفه، خود مثنوی‌ای فلسفی است؛ به گونه‌ای که حتی برخی

غزالی را فیلسوف می‌دانند؛ زیرا با سلاح فلسفه به جنگ فلسفه رفت. به هر حال از مخالفان باید پرسید اگر فلسفه‌ورزی و روش برهانی و استدلالی حرام است، چرا خود از این روش بهره می‌جویند (حکم‌الامثال فی مایجوز و لایجوز واحد)؟

با این توضیحات روشن می‌شود که صغرای قیاس (تعارض میان فلسفه و دین و علم ضالّه‌بودن فلسفه) با چالش جدی مواجه است؛ زیرا فلاسفه‌ای مانند گنبدی (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۲۵)، فارابی (آئینه‌وند، ۱۳۸۵، ص ۲۲-۲۴ / نیز، ر.ک: موسی، ۱۳۸۲، ص ۴۴)، ابن‌رشد (ابن‌رشد، ۱۹۹۵، ص ۳۵-۳۶) و ملاصدرا (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳ / همو، ۱۳۹۱، ص ۴۸۳)، هیچ‌گاه عقل و دستاوردهای عقلانی را در تعارض با دین نمی‌دانند و همواره از «تطابق» و در مواقع لزوم، «تبعیت» عقل از معرفت قطعی دین سخن گفته‌اند.

نتیجه اینکه با خدشه در صغرای استدلال (تعارض میان فلسفه و دین و علم ضالّه‌بودن فلسفه)، دیگر تقریر پیش‌گفته نمی‌تواند فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی را چه در حوزه فلسفه یونانی و اسلامی و چه کاربرد روش فلسفی در فهم دین، ممنوع و حرام تلقی کند؛ در عین اینکه کبرای استدلال مخدوش است و آن‌گونه نیست که یادگیری علوم ضلال، مطلقاً حرام باشد.

۴. حرمت «یادگیری علوم» از غیر اهل بیت

به عنوان دلیل چهارم بر ممنوعیت فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی باید گفت دانش فلسفه که خاستگاهش یونان باستان است، نخستین بار در «عصر ترجمه» و با انگیزه‌های سیاسی بنی-عباس، وارد جهان اسلام شد. همچنین در روایات زیادی اخذ علوم از غیراهل بیت مذمت شده است؛ بنابراین نباید به سراغ این دانش رفت. شکل قیاسی این استدلال بدین صورت است:

- خاستگاه دانش فلسفه، یونان است و آموختن فلسفه، «اخذ علوم از غیراهل بیت» است؛

- اخذ علوم از غیر اهل بیت شرعاً نامطلوب (حرام یا مکروه) است؛

- بنابراین فلسفه‌آموزی، شرعاً نامطلوب است.

نقد و بررسی: استدلال مذکور نیز مانند دلیل پیشین، به فلسفه‌های موجود و مُحقق ناظر است و در درجه اول بر عدم مطلوبیت فلسفه یونانی تمرکز دارد و به تبع نیز می‌تواند یادگیری و اشتغال به فلسفه اسلامی و حتی کاربرد روش فلسفی در فهم دین را شامل شود.

بر این استدلال چند پاسخ می‌توان ارائه کرد:

۱. بر فرض که انگیزه‌های سیاسی حاکمان را در رواج ترجمه فلسفه یونانی و ایجاد

مکتب‌های رقیب در برابر اهل بیت علیهم‌السلام بپذیریم؛ ولی باید میان انگیزه و انگیزه تفاوت نهاد. آیا سوء استفاده فرصت‌طلبان از قرآن - در جنگ صفین - باعث می‌شود قرآن را تماماً انکار کنیم (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱-۱۳۲)؟!

۲. ما اصول و قواعد کلی و عام‌الشمولی داریم که در علوم یونان و علوم اسلامی یکسان است (مثل اجتماع نقیضین) که در مکان‌ها و زمان‌ها و نسبت به ادیان گوناگون متغیر نیستند؛ آیا باید به بهانه ریشه یونانی فلسفه از آنها نیز دست شست؟ فلسفه در برخی موارد، یک سری قواعد کلی و ضوابط ثابت عقلانی را به دست می‌دهد که می‌تواند محک هرگونه اندیشه‌ای باشد (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۸).

۳. در دو پاسخ پیشین، پذیرفتم که دانش فلسفه موجود، همان فلسفه یونانی است و محصول اندیشه غیرمسلمانان است؛ ولی باید توجه داشت که دانش فلسفه پس از ورود به حوزه اسلامی، هم به لحاظ محتوا و هم ساختار تغییر شکل داد و بومی شد؛ بنابراین این دانش دیگر مصداقی از «علوم غیراهل بیت علیهم‌السلام» نیست. اساساً در عصر اسلامی مسائل متافیزیک با مسائل خداشناسی ادغام شد و به نام الهیات بالمعنی‌الاعم نامگذاری گردید و گاهی به مناسبت مسائل دیگری مانند مسائل معاد و اسباب سعادت ابدی انسان و حتی برخی از مسائل نبوت و امامت نیز به آنها ضمیمه شد؛ چنانچه در الهیات شفا ملاحظه می‌شود (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۷۰ و ۸۲). همچنین درباره تغییر محتوایی باید متذکر شد برخورد مسلمانان در برابر این دانش وارداتی، کاملاً منفعلانه نبود. شهید **مطهری** بر این باور است که برخی از مسائل فلسفی در اندیشه اسلامی تکمیل شدند؛ مانند مسئله امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب، توحید واجب و... و مسائل دیگری تغییر محتوا دادند؛ مانند «مُثُل افلاطونی» و تعدادی از مسائل در حوزه اسلامی مستحدث شدند که در واقع ستون فقرات فلسفه اسلامی را تشکیل می‌دهد؛ مانند وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام عدم، امتناع اعاده معدوم و همچنین مسئله جعل، مناط احتیاج شیء به علت، اعتبارات ماهیت، معقولات ثانیه فلسفی و... (مطهری، [بی‌تا]، صص ۲۵-۳۰).

در این باره کلام امام **خمینی** علیه‌السلام شنیدنی است:

... حکمت و عرفان اسلامی از یونان و یونانیان نیست، بلکه اصلاً شباهت به آن ندارد. بلی! بعضی از حکمای اسلام به منوال حکمت یونانی مشی نموده؛ مثل **شیخ‌الرئیس**؛ ولی حکمت شیخ در بازار اهل معرفت در باب معرفة الربوبیه و مبدأ و معاد رونقی ندارد و در پیشگاه اهل معرفت ارزشی از

برای آن نیست. بالجمله، فلسفه امروز حکمای اسلام را و معارف جلیله اهل معرفت را به حکمت یونان نسبت‌دادن، از بی‌اطلاعی بر کتب قوم است - مثل کتب فیلسوف عظیم‌الشأن اسلامی، **صدرالمتألهین** و استاد عظیم‌الشأنش، **محقق داماد** و تلمیذ بزرگوار او، **فیض کاشانی** و تلمیذ عظیم‌الشأن **فیض**، عارف جلیل ایمانی، قاضی **سعید قمی** و نیز از بی‌اطلاعی به معارف صحیفه الهیه و احادیث معصومین علیهم‌السلام است؛ پس هر حکمتی را به یونان نسبت داده و حکمای اسلامی را تابع حکمت یونان انگاشته‌اند (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۰۴).

۴. به عنوان پاسخ چهارم باید گفت کبرای استدلال (حرمت اخذ علوم از غیراهل بیت علیهم‌السلام) مورد قبول نیست و براساس تحقیقات مفصل (ر.ک: اعرافی، [بی‌تا]، ص ۵) روشن شد که درباره علم‌آموزی از غیراهل بیت علیهم‌السلام، با دو دسته روایات مانع (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۶۹، ح ۳۳۲۲۳ / همان، ج ۲۱، ص ۴۷۷، ح ۲۷۶۳۳ / برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۶، ح ۵۳ / مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۵، ح ۳۱) و مجوزه (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۷، ح ۴۲) مواجه‌ایم. در مقام جمع میان روایات، دو احتمال مطرح است: براساس جمع اول، نسبت روایات مانع و مجوزه نسبت مطلق و مقیدست بدین معنا که جواز اخذ علوم از غیراهل بیت علیهم‌السلام، مقید است به علوم و معارف دین که باید از اهل بیت علیهم‌السلام فراگرفت. هرچند این احتمال نیز مطرح شد که این حکم مخصوص جایی است که تعلم از غیر، به تدین و اعتقاد منجر شود و یا باعث کم‌رنگ شدن شوکت و جایگاه اجتماعی اهل بیت علیهم‌السلام شود؛ ولی جمع دیگر که مناسب‌تر به نظر می‌رسد اینکه روایات مانع را بر مواردی حمل کنیم که میان معارف اهل بیت علیهم‌السلام و غیراهل بیت، اختلافی وجود دارد. در این صورت، اطلاق جواز اخذ علوم از غیراهل بیت علیهم‌السلام مقید موارد اختلافی می‌شود. نتیجه آنکه: اخذ علوم از غیراهل بیت علیهم‌السلام و از جمله فلسفه، حرام نیست، مگر در مواردی که دیدگاه‌های غیراهل بیت و دستاوردهای فیلسوفان با معارف اهل بیت علیهم‌السلام، مخالف و تعارض داشته باشد.

۵. روایات

برخی بر این باورند که عبارتی از حدیث «توحید مفضل»، ردّی بر اهل فلسفه شمرده می‌شود (اصفهانی، ج ۲، ص ۵۵۷، به نقل از: مظفری، ۱۳۸۶، ص ۷۲) که امام **صادق** علیه‌السلام با عبارت «... فتباً و خیبهً و تعساً لمنتحلی الفلسفة...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۵) فلسفه و

فلاسفه را مذمت می نماید.

روایت دیگر که مورد تمسک مخالفان فلسفه (قزوینی، ج ۱، ص ۱۰-۱۱، به نقل از: مظفری، ۱۳۸۶، ص ۷۳) قرار گرفته، روایتی است که امام حسن عسکری علیه السلام در ضمن خبر از دورانی که در آن بدعت‌ها و انحراف‌ها شرایط سختی را ایجاد می‌کند، دانشمندان را به خاطر تمایل به فلسفه و تصوف، مورد نقد و مذمت قرار می‌دهد: «عَلَمَاءُهُمْ شِرَارٌ خَلَقَ اللَّهُ عَلَيَّ وَجْهَ الْأَرْضِ لِأَنَّهُمْ يَمِيلُونَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ وَالتَّصَوُّفِ وَ أَيْمَ اللَّهُ إِنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْعُدُولِ وَالتَّحَرُّفِ يَبَالِغُونَ فِي حُبِّ مُخَالَفَتِنَا وَ يَضِلُّونَ شَيْعَتَنَا وَ مَوَالِينَا».

براساس این دو روایت، فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی دست کم مکروه است و اطلاق این دو روایت، هم حوزه فلسفه یونانی و اسلامی و هم کاربرد روش فلسفی در فهم اسلام را شامل می‌شود.

۵-۱. بررسی روایت اول

روایت مشهور به توحید مفضل، از محمد بن سنان نقل شده (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۷) که تضعیف شده است و نمی‌توان وی را تصحیح نمود؛^۱ در نتیجه روایت اول، سند معتبری به همراه ندارد.

اما از منظر دلالتی، حقیقت این است که در این روایت، فیلسوف‌نماها و مدعیان دروغین فلسفه مورد مذمت قرار گرفتند، نه فیلسوفان حقیقی و دانش اصیل فلسفه.

در ادامه، شواهدی از همین روایت اقامه می‌شود:

۱. «منتحلی الفلسفه» در لغت به معنای مدعی فلسفه است، نه فیلسوف حقیقی؛ زیرا «انتحل فلان شعر فلان» بدین معناست که فلانی شعر فلانی را به خود نسبت داد و سرقت ادبی کرد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۳۰ / طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۸۷).

۲. شاهد دوم، جملات بعدی روایت است که می‌فرماید: «فَتَبَّأً وَ خَيْبَةً وَ تَعَسَّأً لَمُنْتَحَلِي الْفَلَسَفَةَ كَيْفَ عَمِيَتْ قُلُوبُهُمْ عَنْ هَذِهِ الْخَلْقَةِ الْعَجِيبَةِ حَتَّى أَنْكَرُوا التَّدْبِيرَ وَالْعَمَدَ فِيهَا ...»

۱. مرحوم خویی نیز با همین رویکرد چنین می‌نگارد: «ولو لا أن ابن عقدة والنجاشي والشيخ والشيخ المفيد و ابن الغضائري ضعفوه و أن الفضل بن شاذان عده من الكذابين، لتعين العمل برواياته ولكن تضعيف هؤلاء الأعلام يسدنا عن الاعتماد عليه، والعمل برواياته» (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۶، ص ۱۶۱).

نفرین و ناامیدی و ناکامی باد بر مدعیان فلسفه! چگونه قلب‌های ایشان از دیدن این آفرینش عجیب کور است تا آنجا که تدبیر در آن را انکار می‌کنند. به راستی آیا همه فلاسفه، منکر تدبیر در عالم هستند؟». روشن است که منظور روایت، فلسفه‌های الحادی است که تدبیر را منکر می‌شوند.

۳. در ادامه شاهد پیشین و اینکه همه فلاسفه، منکر تدبیر در عالم نیستند، حضرت علیه السلام از *ارسطو* که «اتفاقی بودن عالم» را رد کرده، به نیکی یاد فرموده، کار او را ستوده است که به زعم مخالفان فلسفه، این عبارات می‌تواند تأیید فلسفه تلقی شود. محل شاهد این گونه است: «... و قَدْ كَانَ مِنَ الْقَدَمَاءِ طَائِفَةٌ أَنْكَرُوا الْعَمْدَ وَالتَّدْبِيرَ فِي الْأَشْيَاءِ وَ زَعَمُوا أَنَّ كَوْنَهَا بِالْغَرَضِ وَالتَّفَاقُحِ وَ... فَجَعَلُوا هَذَا دَلِيلًا عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْأَشْيَاءِ لَيْسَ بِعَمْدٍ وَ تَقْدِيرٍ بَلْ بِالْغَرَضِ كَيْفَ مَا اتَّفَقَ أَنْ يَكُونَ وَ قَدْ كَانَ أَرِسْطَاطَلِسُ رَدَّ عَلَيْهِمْ فَقَالَ إِنَّ الَّذِي يَكُونُ بِالْغَرَضِ وَالتَّفَاقُحِ إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ يَأْتِي فِي الْفَرْطِ مَرَّةً لِأَعْرَاضٍ تَعْرِضُ لِلطَّبِيعَةِ فَتَزِيلُهَا عَنْ سَبِيلِهَا وَ لَيْسَ بِمَنْزِلَةِ الْأُمُورِ الطَّبِيعِيَةِ الْجَارِيَةِ عَلَى شَكْلِ وَاحِدٍ جَرِيًّا...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۵۰).

نتیجه آنکه روایت اول، هم به لحاظ سندی و هم دلالتی نمی‌تواند کراهت مطلق فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی را اثبات کند و اساساً روایت درباره فلسفه‌های الحادی موجود عصر امام علیه السلام است.

۵-۲. بررسی روایت دوم

سند و متن کامل روایت دوم، چنین است: «الْعَلَمَاءُ الْأَرْدَبِيلِيُّ فِي حَدِيثَةِ الشَّيْخَةِ، نَقَلًا عَنِ السَّيِّدِ الْمُرْتَضَى بْنِ الدَّاعِي الْحُسَيْنِيِّ الرَّازِيِّ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الشَّيْخِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ الْإِمَامِ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ علیه السلام...؛ امام حسن عسکری علیه السلام: زمانی خواهد آمد که چهره‌های مردم خندان است و دل‌هاشان تاریک و مکدر است. سنت در میان‌شان بدعت است و بدعت میان‌شان رایج. مؤمن در آن جامعه حقیر است و فاسق باوقار. حاکمان نادان و ستم‌گردد و علمایشان در آستان ظالمانند. بی‌نیازان از فقیران سرق می‌کنند و کوچکترها بر بزرگان پیشی می‌گیرند. هر جاهلی، دانا و کارشناس

تلقی می‌شود و هر حيله‌گری، فقير. میان مخلص و ریاکار تمیيز نمی‌دهند و گرگ را از میش تشخیص نمی‌دهند. علمایشان بدترین خلق خدا در زمین‌اند؛ زیرا به فلسفه و تصوف تمایل دارند. به خدا قسم آنان در شمار اهل عدول و تحریف‌اند که در دوستی با مخالفان ما زیاده‌روی می‌کنند و شیعیان ما را گمراه می‌سازند. اگر به مقامی دست یابند، از رشوه سیر نمی‌شوند. به جایی راه نیابند. ریاکارانه خدا را می‌پرستند. بدانید که اینان دزدان راه برای مؤمنان و دعوت‌کنندگان به سوی نحله‌های کافران‌اند؛ پس هر که با اینان مواجه شود، باید دوری‌گزیند و از ایمان و دینش محافظت نماید». امام عسکری علیه السلام در ادامه به راوی فرمود: «این سخن را از پدرم و اجدادم نقل می‌نمایم و این از اسرار ماست و این حدیث را از غیر اهل پنهان‌دار» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۳۸۰، ح ۱۳۳۰۸-۲۵).

۵-۳. بررسی سندی

در سند این روایت، هر چند محمد بن عبد الجبار قمی (طوسی، [بی‌تا]، ص ۳۹۱ / حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۲)، سعد بن عبدالله قمی (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۷۸ / طوسی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۶) و محمد بن الحسن بن احمد بن الولید (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۸۳ / طوسی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۲) توثیق دارند؛ ولی پسر محمد یعنی احمد بن محمد بن الحسن بن الولید، مورد اختلاف است و مرحوم خوئی پس از بررسی آراء، نمی‌تواند ایشان را تصحیح کند (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۵۶). البته باید توجه داشت پسر (احمد)، معروف و کثیرالروایه است و شائبه تضعیف ندارد و در شمار مشایخ مفید قرار دارد؛ بدین ترتیب در مجموع مورد قبول است و مدعی مرحوم خوئی با چالشی روبه‌روست که مجال بسط آن نیست.

محمد بن عبدالله میان چند نفر مشترک است که عبارت‌اند از: محمد بن عبدالله المسمعی، محمد بن عبدالله بن ابی ایوب المکی و محمد بن عبدالله بن احمد ابو عبدالله الجامورانی که فرد دوم، ناشناس است و توصیفی ندارد و فرد سوم نیز تضعیف دارد (حلی، ۱۴۱۱، ص ۲۶۸ / ابن‌غضائری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۷)؛ بنابراین سند این روایت معتبر نیست.

نکته‌نهایی راجع به سند آنکه صحت انتساب حدیقه‌الشیعه به محقق اردبیلی مورد اشکال بسیاری قرار گرفته که در جای خودش باید بحث شود.

اما به لحاظ دلالت هم این روایت تمام نیست؛ زیرا در این روایت نیز فلاسفه و عرفای دروغین و فرصت طلب مورد انتقاد قرار گرفته‌اند و دلالتی بر مذمت و نهی از مطلق دانش فلسفه و فراگیری آن ندارد.

حضرت علیه السلام در ادامه عبارت «لَا تَنْهَمُ يَمِيلُونَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ وَالتَّصَوُّفِ» در توصیف این علمای ناهل، آنان را افرادی رشوه‌خوار و ریاکار برمی‌شمارند که از مناصب خود سوء استفاده می‌کنند: «إِنْ نَالُوا مَنْصَبًا لَمْ يَشْبَعُوا عَنِ الرَّشَاءِ وَإِنْ خَذَلُوا عَبْدَ اللَّهِ عَلَى الرَّيَاءِ أَلَا إِنَّهُمْ قُطَاعُ طَرِيقِ الْمُؤْمِنِينَ وَالدُّعَاةِ إِلَى نِحْلَةِ الْمُلْحِدِينَ...» همچنین قید «بی‌الغون» که در عبارت «وَإِيمَ اللَّهِ إِنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْعُدُولِ وَالتَّحَرُّفِ بِبِالْغُونَ فِي حُبِّ مُخَالَفِينَا وَ يَضِلُّونَ شَيْعَتَنَا وَ مُوَالِينَا» بر این نکته دلالت دارد که این قید، ذاتی فلسفه نیست، بلکه نشان از موضع‌گیری‌های سیاسی و اغراض دیگر دارد. نتیجه آنکه مطلق فلسفه مورد نظر این روایت نیست. بر این اساس، این دلیل اخص از مدعاست.

در ضمن بر فرض که بپذیریم قصد روایت، انتقاد از فیلسوف‌نمایان است که فرصت‌طلبانه از دانش خود به نفع امیال نفسانی خود بهره می‌جویند؛ ولی این مسئله دلیلی برای مذمت و نهی دانش فلسفه نیست و این سیاق در ادبیات روایی ما نیز بی‌سابقه نبوده، دلیل بر رد کامل آن علم نیست. در برخی روایات، متکلم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷۱، ح ۴)، فقیه (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۷، ح ۴۷۹ / مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۰۹) و طبیب ناهل (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۱۳، ح ۹۱) مورد مؤاخذه قرار گرفته‌اند. نتیجه آنکه هیچ‌یک از این دو روایت با توجه به ضعف سندی و دلالتی نمی‌توانند کراهت مطلق فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی را به اثبات برسانند.

۵-۴. نتیجه و حکم آموزش فلسفه

پژوهش حاضر می‌کوشد تا با روشی فقهی، فرضیه حرمت و یا کراهت فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی را به محک آزمون بگذارد. بدین منظور لازم بود تا ادعای مرجوح بودن فلسفه، به شکل مستدل ذیل عناوین و قواعد فقهی قرار گیرد. چهار عنوان عام فقهی (حرمت انجام کار لَهو و لغو، حرمت اشتغال به «علم غیرنافع»، حرمت یادگیری «علوم ضلال» و حرمت

اخذ علوم از غیراهل بیت (ع) و دو روایت، محصول تلاش نوشتار حاضر برای اثبات مرجوحیت فلسفه بود.

در تقریر هریک از این ادله تلاش شد تا در صغرای استدلال، بر لهو و لغو، غیرنافع و گمراه‌کننده بودن فلسفه و نیز از غیراهل بیت (ع) بودن آن تأکید شود و با ضمیمه نمودن حرمت و مرجوحیت این قواعد عام، مُدعا (ممنوعیت فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی) اثبات شود.

در نقد و بررسی هریک تلاش شد در دو محور، صغرا و کبرای استدلال‌ها بررسی و نقد شوند. در بحث صغروی هدف این بود که با نگاهی به پیش‌فرض‌ها و تحلیل آن، بنیان‌های اندیشه، شناسایی و نقد شود. در بحث کبروی نیز وجهه همت ما به چالش کشیدن اصل کبریات و یا عمومیت و اطلاق این قواعد بود. خلاصه آنکه هیچ‌یک از قواعد چهارگانه نتوانست مدعا را ثابت کند و حرمت یا کراهت شرعی را برای فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی در حوزه فلسفه یونانی و اسلامی و نیز کاربرد روش فلسفی در فهم دین به اثبات برساند.

البته در بررسی دلیلی که فلسفه را مُضَلّ می‌دانست، ضمن باطل بودن ادعای اینکه فلسفه نوعاً باعث اضلال است، یادآور شدیم که اگر فلسفه به لحاظ تعارض برخی از نتایج آن با آموزه‌های قطعی دین و یا در موارد و شرایطی خاص مانند عدم توان ذهنی و روانی نوآموزان باعث گمراهی شود، مسلماً از جواز آن نمی‌توان سخن گفت و فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی برای چنین شخصی حرام است. همچنین در بررسی دلیل «حرمت اخذ علوم از غیراهل بیت» نیز گفتیم تا زمانی که دستاوردهای فلسفی با معارف دین تخالف و تعارض داشته باشند، فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی مجاز نیست.

در بررسی ادله روایی نیز مشاهده شد که هیچ‌یک سنداً و دلالتاً بر مدعا دلالتی ندارند. نتیجه آنکه هیچ‌یک از ادله برای اثبات حرمت یا کراهت شرعی برای فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی در عرصه فلسفه یونانی و اسلامی و نیز کاربست روش فلسفی در فهم دین، کافی نبودند و با ناکافی بودن ادله مذکور، فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی بر حکم اباحه خود باقی می‌مانند و حکم آموزش آنها نیز اباحه خواهد بود و برای اثبات استحباب و یا وجوب آنها باید در مجالی دیگر ادله‌ای اقامه کرد.

البته در باب آموزش فلسفه، تذکر این نکته لازم است که اگر هم ادله پیش‌گفته برای اثبات کراهت یا حرمت فلسفه کافی بودند، باز حرمت یا کراهت تعلّم فلسفه با حرمت یا کراهت تعلیم آن تلازمی ندارد. اساساً در مباحث تفصیلی به این نتیجه رسیدیم که آموزش علوم و معارفی که یادگیری‌شان واجب یا مستحب می‌باشد، مستحب است (اعرافی، [بی‌تا]، جلسات مورخه ۸۳/۷/۱۲ تا ۸۴/۸/۲۳)؛ ولی آموزش علمی که یادگیری آن مکروه و یا حرام است، حرمتی ندارد (ر.ک: همان، جلسات مورخه ۸۲/۱۲/۲۴ تا ۸۴/۷/۱۲) و اساساً برای حرمت تعلیم علمی که تعلّم آنها محرم است، اطلاقی وجود ندارد، مگر در برخی موارد (همان، مورخه‌های ۸۵/۲/۱۷-۸۵/۲/۲۰-۸۵/۲/۲۴-۸۵/۲/۲۷-۸۵/۲/۳۱-۸۵/۳/۳-۸۵/۳/۷-۸۵/۳/۱۱).



۱. مثلاً: تعلیم، «مقدمه تولیدی» برای امری محرم باشد؛ یعنی عرفاً خود آموزش باعث تولید برخی مفاسد و محرمات شود و یا اینکه آموزش، خود مشتمل بر حرام باشد؛ برای نمونه، اگر انجام سحر حرام باشد و آموزش سحر نیز مستلزم انجام سحر باشد، در این صورت، تعلیم سحر از آن جهت که مشتمل بر ارتکاب حرام است، حرمت می‌یابد و یا اینکه تعلیم، اعانه بر ظلم و حق‌الناس باشد، نه مطلق معصیت؛ زیرا بنا بر دیدگاه مورد قبول، «اعانه بر اثم» مکروه است، نه حرام. همچنین اگر تعلیم باعث مفسده‌ای در امور مهم مانند «دماغ، نفوس و اعراض» باشد، حرام است و نیز اگر آموزش مشتمل بر اموری باطل و غیرحق باشد، حرام است؛ زیرا کذب خواهد بود و نیز اگر تعلیم به قصد اضلال و گمراه کردن دانش‌آموزان و دانشجویان (گمراهی فکری و اعتقادی یا گمراهی عملی و اخلاقی) باشد، حرام است؛ خواه محتوایش حق باشد یا باطل؛ از مشروط به شرط متأخر یعنی وقوع ضلال و گمراهی در مخاطبان است.

منابع

۱. آئینه‌وند، صادق؛ دین و فلسفه از نگاه ابن رشد؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ ماجرای فکر فلسفی در اسلام؛ ج ۱، چ ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۴. ابن رشد، محمد بن احمد؛ تهافت التهافت؛ تنظیم محمد العریبی؛ ج ۱، بیروت: دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳ م.
۵. —؛ فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال؛ تعلیق البیر نصری نادر؛ ج ۷، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۵ م.
۶. ابن غضائری، احمد بن حسین؛ ج ۱، رجال ابن الغضائری؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ق.
۷. ارشادی‌نیا، محمدرضا؛ نقد و بررسی مکتب تفکیک؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۸. اعرافی، علیرضا؛ بررسی فقهی اخذ علوم از غیراهل بیت (نسخه پیش از انتشار)؛ تحقیق و نگارش سید نقی موسوی؛ قم: مؤسسه اشراق و عرفان، [بی‌تا].
۹. —؛ متن درسهای خارج مکاسب محرمة (سال تحصیلی ۸۷-۸۸)؛ قم: مؤسسه اشراق و عرفان، ۱۳۸۷.
۱۰. —؛ متن درسهای خارج فقه تربیتی؛ قم: مؤسسه اشراق و عرفان، [بی‌تا].
۱۱. انصاری، مرتضی؛ مکاسب؛ ج ۱ و ۲، چ ۱، قم: المؤتمر العالمی لتخلید ذکرى الشيخ الأعظم، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی‌تا].
۱۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن؛ ج ۱، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱ و ۲۷، قم: مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۰۹ ق.

۱۵. حسینی، اسحاق؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل وابسته به انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۱۶. حلی (علامه)، حسن بن یوسف؛ رجال؛ قم: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۷. خمینی، سیدروح‌الله؛ آداب الصلاة؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
۱۸. خوبی، سیدابوالقاسم؛ معجم رجال‌الحديث؛ ج ۲ و ۱۶، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۱۹. دیل، هالینگ؛ مبانی و تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه عبدالحسین آذرنگ؛ ج ۲، تهران: کیهان، ۱۳۷۰.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داودی؛ ج ۱، بیروت: دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۱. سعادت، رضا؛ نزاع میان دین و فلسفه (از غزالی و ابن‌رشد تا طوسی و خواجه‌زاده)؛ ترجمه عبدالله غلامرضا کاشی؛ ج ۱، تهران: سروش، ۱۳۷۹.
۲۲. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم؛ الحکمه المتعالیه الاسفار الاربعه العقلیه؛ ج ۳ و ۸، ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۳. ———؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۲۴. ———؛ شرح اصول الکافی؛ تهران: مکتبه محمودی، ۱۳۹۱ق.
۲۵. صدوق (شیخ صدوق)، محمدبن‌علی بن بابویه؛ الخصال؛ ج ۱، قم: جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۳ق.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۷. ———؛ ترجمه المیزان؛ ترجمه سید محمدباقر موسوی؛ ج ۱، ۵، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۲۸. ———؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۱، تهران: صدرا، [بی‌تا].
۲۹. طریحی، فخرالدین؛ مجمع‌البحرین؛ تحقیق سید احمد حسینی؛ ج ۵، ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۳۰. طوسی، علاء‌الدین؛ تهافت الفلاسفه؛ تحقیق رضا سعادت؛ ج ۱، بیروت: دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۰م.

۳۱. طوسی (شیخ طوسی)، ابوجعفر محمد بن حسن؛ **الفهرست**؛ نجف: المكتبة المرتضوية، [بی تا].
۳۲. ———؛ **رجال**؛ نجف: حیدریه، ۱۳۸۱ ق.
۳۳. غزالی، ابوحامد؛ **تهافت الفلاسفه**؛ تعلیق و شرح علی بوملحم؛ ج ۱، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۴ ق.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **کتاب العین**؛ ج ۳، ۲، قم: هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **الکافی**؛ ج ۱ و ۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، **بحار الأنوار**؛ ج ۲ و ۳، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۷. مصباح یزدی، محمد تقی؛ **آموزش فلسفه**؛ ج ۱، ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۳۸. مطهری، مرتضی؛ **مقالات فلسفی**؛ ج ۳، تهران: حکمت، [بی تا].
۳۹. مظفری، حسین؛ **بنیان مرصوص (فلسفه اسلامی از نگاه مکتب تفکیک)**؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۴۰. موسی، محمد یوسف؛ **دین و فلسفه از دیدگاه ابن رشد و فیلسوفان قرون وسطی**؛ ترجمه محمد حسین گنجی؛ ج ۱، اهواز: دانشگاه شهید چمران اهواز، ۱۳۸۲.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی؛ **رجال النجاشی**؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. نوری (محدث نوری)، حسین؛ **مستدرک الوسائل**، ج ۱۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸.