

جایگاه نقل و آموزه‌های و حیانی از نظر ابن‌سینا و صدرالمتألهین

دکتر فاطمه صادق‌زاده قمصری
عضو هیات علمی دانشگاه امام حسین (ع)

چکیده

در میان فیلسوفان مسلمان، نظریات ابن‌سینا و صدرالمتألهین تا حدودی به هم نزدیک است. ابن‌سینا با وجود اعتماد شدید به عقل و داوریهای آن بر این باور است که تنها در صورتی که عقل علیه موضوعی حجت در دست داشته باشد و بتواند آن را محال اعلام کند مجاز است آن موضوع، انکار، و گرنه باید از اظهار نظر خودداری شود. از نظر وی ظواهر و تعالیم و حیانی با اصول و مبانی قطعی عقلی هیچ تعارضی ندارند زیرا پیامبر و حکیم از منبعی واحد به نام عقل فعال حقیقت را دریافت می‌کنند. بعلاوه برخی از گزاره‌های دینی، تمثیلی و رمزآلود هستند. صدرالمتألهین با اینکه به طوری و راه طور عقل قائل است با این حال در آنجا نیز احکام عقل را معتبر می‌داند. از نظر او عقل در مورد حقایق چنین وعایی حداکثر اعلام بی‌نظری می‌کند. صدرا برای اثبات تمامی انواع تعالیم دینی تلاش می‌کند. توفیق او در این باب بیش از هر چیز مرهون اعتقاد وی به عقل متألهانه است که از ظواهر دینی و شهود نیز بهره می‌گیرد. در میان پیروان حکمت صدرایی، علامه طباطبایی میان اندیشه فلسفی و تفکر مذهبی فرق قائل است و برخلاف ملاصدرا خود را ملزم نمی‌بیند که همه اظهارات و حیانی را با عقل تأیید کند.

مقدمه

عقل سلیم با توجه به چند مقدمه بدیهی می‌تواند به آسانی ضرورت نزول وحی و بعثت انبیا را اثبات کند. البته در این مقام، عقل تنها نیاز کلی انسان به دین و کافی نبودن هدایت از طریق خود را در می‌یابد و گرنه منبع جوشش و نشأت دین فقط اراده ذات اقدس خداست. اما چگونه می‌توان اراده خاص خدا را درباره هدایت نوع بشر با دینی آسمانی اثبات و کشف کرد؟ به عبارت دیگر چگونه دین حق قابل تشخیص است؟ از نظر عموم مسلمانان کتاب، سنت، اجماع و عقل منابعی است که از طریق آنها دین خدا را می‌توان شناخت. در میان این چهار منبع نیز باید گفت حجیت اجماع از باب کشف از سنت است و لذا نمی‌توان آن را منبع مستقلی به شمار آورد. کتاب و سنت نیز به وحی تشریحی باز می‌گردد. بر این اساس عقل و وحی دو منبع اصلی دین است.^(۱) بسیاری از کتابها و آثار کلامی پس از اثبات نیاز به دین، فوائد بعثت انبیا و یا به تعبیر جامعه شناسان کارکردهای دین را مورد بررسی قرار داده‌اند.^(۲)

نیاز انسان به وحی از جمله نخستین فتوهای عقل است و بیشتر اندیشمندان در این باره اتفاق نظر دارند. با وجود این درباره جایگاه آموزه‌های وحیانی در اندیشه دینی و نسبت میان عقل و وحی و شرایط کلی اعتبار دلیل نقلی و بویژه شرط مهم عدم تعارض با حکم قطعی عقل گروه‌های مختلف فکری دیدگاه‌های متفاوتی دارند. سعی ما در این نوشتار بر این است که نظریات دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام، ابن سینا و ملاصدرا را در این موارد گزارش و تحلیل کنیم. از تأمل در اندیشه‌ها و مبانی فکری این حکیمان چنین برمی‌آید که ایشان گرچه نه همیشه و در عمل، دست کم در مقام نظر و غالباً به داوریهای عقلی درباره آموزه‌های وحیانی اعتماد و اعتنا داشته‌اند و نمایش وفاق و هماهنگی میان عقل و نقل از دغدغه‌های مهم آنها بوده است.

دیدگاه‌های ابن سینا

ابوعلی سینا به عنوان یکی از مهمترین فیلسوفان مشایی - و شاید تأثیرگذارترین آنها - در آثار حکمی خود به موضوع محدودیت عقل و نیاز بشر به دین، کارکردهای اجتماعی و فردی دین، نوع ویژه زبان دین و مسأله عقل و دین پرداخته است. در ادامه به برخی از این مباحث خواهیم پرداخت.

محدودیت عقل - ابن سینا با اینکه در میدان نظر و اندیشه برای عقل نقش منحصر به فردی قائل است، گاه هشدار می‌دهد که مبادا کسی با اعتماد به عقل خود به محض اینکه درباره وجود چیزی دلیل و شاهی نیافت آن را مورد انکار قرار دهد. به نظر وی تنها اگر عقل بتواند با اقامه حجت علیه چیزی، آن را مستحیل و ممتنع بداند حق انکار آن را دارد و در سایر موارد نمی‌تواند آن را نفی نماید و موظف است در مورد وجود یا عدم آن توقف، و بی‌نظری خود را اعلام کند.^(۳) در این باره ابن سینا به قاعده معروف «مالم یندک عنه قائم البرهان فدره فی بقعه الامکان» اشاره می‌کند. خواه طوسی در شرح این عبارت یاد آور می‌شود که مقصود شیخ، نهی کسانی است که آن اموری را که علم و حکمت و فلسفه به آنها احاطه ندارد، یکسره انکار می‌کنند. در واقع شیخ هشدار می‌دهد که انکار بی دلیل هر امر نسبت به اقرار بی جهت نسبت به مقابل آن هیچ ترجیحی ندارد و هر دو به یکسان نادرست است. حکیم خردورز هم درباره اقرار خود حجت دارد و هم درباره انکار خود.^(۴)

این سخن ابن سینا گرچه در مورد حوادث غریبه‌ای چون سحر و معجزه که گاه در عالم رخ می‌دهد اظهار شده و او مایل است این‌گونه امور را پدیده‌های ممکن اعلام کند، بیان او می‌تواند حاکی از عقیده معتدلانه شیخ درباره حدود و تواناییهای ادراکی عقل باشد. لذا هم چنانکه او به دیگران توصیه می‌کند امور و حوادث عجیب را به صرف غیرعادی بودن یا معقول نبودن انکار نکنند، می‌توان از او این پند را آموخت که نباید

انتظار داشت همه مباحث مطرح در دین و گزاره‌های متون مقدس - حتی در حوزه عقاید دینی - توسط عقل محدود آدمی تأیید و اثبات شود و کاملاً محتمل است در میان آموزه‌های دینی، مطالبی فراتر از عقل آدمی وجود داشته باشد. البته این توقع کاملاً بجاست که تعالیم دینی هرگز با اصول و مبانی قطعی عقلی منافات و تعارض نداشته باشد. شاید ابن سینا با چنین مبانی در برخی از آثار خود چون رساله اضحویه جسمانی بودن معاد را انکار می‌کند و در برخی از آنها چون شفاء آیات ناظر به معاد جسمانی را تمثیلی می‌داند تا بتواند از این طریق بر مشکل غیر معقول بودن اعتقاد به آن فائق آید. البته ابن سینا در جایی نیز اظهار می‌کند معاد جسمانی با اینکه از نظر عقل پذیرفتنی نیست بر اساس اعتماد به قول پیامبر باید به آن اعتماد داشت.^(۵) گویی وی در چنین مواردی به همان نصیحتی گوش فراداده است که در اشارات به دیگران می‌کند که اگر علیه عقیده‌ای برهان و بینه‌ای اقامه نشده است آن را متوقف گذارده، ممتنع ندانند.

هماهنگی عقل و وحی - گرچه برای همه کسانی که از سوی مومن و دیندارند و از سوی دیگر به عقل و دانشهای عقلانی به دیده احترام می‌نگرند، توفیق و نمایش هماهنگی میان عقل و دین (یا نقل) حیاتی است، از جهاتی چند، فیلسوفان مسلمان بویژه مشائین به این موضوع بیشتر پرداخته، تلاش زیادی برای اثبات وفاق میان فلسفه به عنوان عقلانی‌ترین دانشها با وحی و دین از خود نشان دادند. برخی از این جهات عبارت است از: یک - گاه آموزه‌های فلسفی به روشنی با دین اسلام مخالفت داشت و تعالیم فلسفه قدیم یونان در باب مسائلی چون خلق عالم و قدم آن و صفات خدا برخلاف آموزه‌های دینی بود.^(۶) و حتی حکیمی چون ابن سینا درباره قدم عالم، نبوت و تحلیل آن و معاد جسمانی عقایدی داشت که بطور کامل با اعتقادات دینی ناسازگار بود.^(۷) دو - فلسفه بیش از علوم دیگر هدف تهمتهای فقیهان دینی قرار گرفته بود بطوری که آنها اغلب به گمان اینکه فلسفه خطر بزرگی برای دین به شمار می‌آید مردم را علیه آن

تحریک می‌کردند. در مقابل چنین حرکاتی، لازم بود فیلسوفان برای اینکه هم از آسیب گروه‌های متعصب در امان بمانند و هم از غضب فقیهان و دولتمردان، موافقت آموزه‌های فلسفی با عقاید دینی را نشان دهند.^(۸)

ابن‌سینا نیز همچون سایر فیلسوفان، خود را با مسأله نسبت میان عقل و دین روبه‌رو می‌بیند و می‌کوشد حتی الامکان دین را بر اساس تعالیم فلسفی بنا کند و آموزه‌های دینی را با فلسفه بیامیزد؛ رسالت را به طریقی فلسفی تشریح نماید و برای اموری چون فرشتگان و شیاطین نیز ادله و یا توجیهاات فلسفی بیاورد.^(۹) وی گاه در این باره آن چنان خود را به زحمت می‌اندازد که حتی تلاش می‌کند برای احکام عملی اسلام و عبادات نیز منافع دنیوی و اخروی ذکر، و حتی آنها را عقلاً تعلیل نماید.^(۱۰) برخی در تحلیل این تلاش گفته‌اند ابن‌سینا تبعه یا شهروند دو دنیای عقل و دین است. از این رو خود را به فلسفه یونان بویژه افلاطون و ارسطو علاقه‌مند نشان می‌دهد و به عنوان مسلمانی مذهبی سعی در تحکیم اصول دین اسلام دارد. او به هر دو دنیا به یک اندازه تعلق خاطر دارد و سعی می‌کند در ذهن خود میان آنها اتحاد برقرار سازد حتی اگر گاه اسلام سستی و فلسفه یونانی توسط او تفسیر شده و کمابیش تعدیل یافته باشد.^(۱۱)

پیش از ابن‌سینا، توسط حکیم مشایی دیگری به نام فارابی (۲۵۸-۳۳۹) یکی از پرمعنی‌ترین تلاشها را در راه تلفیق و تألیف دین و فلسفه انجام می‌پذیرد. وی اتصال و اتحاد با عقل فعال را از دو راه مشاهده و الهام میسر می‌دید. از نظر فارابی فیلسوف می‌تواند از راه تفکر و تعمق به علوم دست پیدا کند که به پیامبر از راه خیال، وحی و الهام می‌شود. پیامبر و فیلسوف متفقاً از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و دانش خود را از عالم بالا دریافت می‌کنند. پس از فارابی نیز ابن‌سینا درباره نبوت، نظریه‌ای شبیه فارابی ارائه، و به این ترتیب میان دین و فلسفه نوعی تألیف ایجاد می‌کند.^(۱۲)

زبان دین - ابن‌سینا در مهمترین و مفصلترین کتاب فلسفی خود - شفاء - پس از اینکه

ضرورت وجود پیامبر را اثبات می‌کند.^(۱۳) اظهار می‌دارد لازم است پیامبر هم انسان، و هم واجد یک ویژگی منحصر به فرد باشد تا مردم او را تشخیص دهند. چنین پیامبری پیروان خود را با برخی حقایق آشنا می‌سازد. ابن‌سینا به برخی از این آموزه‌ها اشاره می‌کند: خدایی هست که صانع، واحد و قادر است؛ از پنهان و آشکار آگاهی دارد و حق او این است که مردمان او را اطاعت کنند. وی برای مطیعان و اهل طاعت، معاد و سرانجامی توأم با سعادت و برای عاصیان سرنوشتی شقاوت‌بار آماده ساخته است.^(۱۴) به نظر ابن‌سینا پیامبر نباید حقایق ناب مربوط به توحید را با مردم در میان گذارد زیرا ممکن است اکثریت مردم که قادر به تصور حقیقت توحید و تنزیه نیستند، این گونه حقایق را تکذیب کرده، گرفتار اختلاف نظر شوند و در میان آنها شبهاتی رواج یابد. ابن‌سینا معتقد است پیامبر از آنجا که با مخاطبان گوناگونی روبه‌رو می‌شود و در میان آنها بعضی آمادگی فهم حقایق ناب و دقیق را ندارند، برخی از حقایق دینی را با همه مردم در میان نگذاشته است و هیچ‌کس هم نباید چنین حقایقی را که او از عامه کتمان کرده بر مردم آشکار سازد. لذا هم پیامبر و هم عالمان دین باید جلال و جبروت و عظمت الهی را در قالب رموز و مثالهایی برای مردم تبیین نمایند. در مورد حقایق مربوط به آخرت هم پیامبر باید به گونه‌ای که مردم می‌فهمند با آنها سخن بگوید و برای خوشبختی و شقاوت اخروی مثالهایی که مردم درمی‌یابند و می‌توانند تصور کنند، بیاورد. البته عوام تنها اجمالی از این گونه حقایق را می‌توانند درک کنند. در پایان این فصل ابن‌سینا تصریح می‌کند کلام پیامبر می‌تواند مشتمل بر اسرار و اشاراتی باشد برای افرادی که بالطبع استعداد و آمادگی نظر و استدلال در مباحث فلسفی را دارند.^(۱۵) در این عبارات ابن‌سینا می‌کوشد ضمن بیان ضرورت نبوت به برخی از ویژگیها و کارکردهای نبی نیز اشاره کند. زبان پیامبر در بیان حقایق مربوط به توحید و معاد باید برای همگان قابل فهم باشد. از این رو لازم است پیامبر از روش تمثیل و تشبیه استفاده، و گاهی نیز حقایق را در قالب

اشاراتی بیان کند تا هم افراد مستعد از آن بهره‌گیرند و هم کسانی که آمادگی فهم حقایق را ندارند به جهت عدم درک آن اسرار، گمراه نشوند. در چنین مواردی که پیامبر از زبان تمثیلی و رمزآلود استفاده می‌کند نباید انتظار داشت عقل، معنای ظاهری را تأیید نماید. غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) که بخوبی متوجه روح چنین اندیشه‌ها و پیامد و لوازم آن بود این آرا را نقل، و رد می‌کند. از نظر غزالی اینکه گفته می‌شود توضیحات قیامت، آنطور که در قرآن و متون دینی آمده، تشبیهاتی در خور فهم مردم است و خدا برای اینکه حقایق اخروی را برای مردم مطرح کند آنها را به زبان تمثیل و استعاره بیان نموده، سخن درستی نیست. تمثیلی پنداشتن این گزاره‌ها به این معنا خواهد بود که پیامبر عملاً بدلیل مصلحتی که به مردم باز می‌گردد حقایق را به گونه‌ای دیگر بیان کرده است. در حالی که مقام نبوت والاتر و مقدستر از چنین چیزی است.^(۱۶) به نظر او اگر گزاره‌های متون دینی درباره قیامت، تمثیل وار و استعاری باشد، بنا بر عرف رایج قابل تأویل خواهد بود حال اینکه توصیف بهشت و جهنم از حدّ مجاز تأویل می‌گذرد.^(۱۷) براساس رأی ابن‌سینا درباره تمثیلی بودن زبان دینی، همانطور که عوام تنها باید به ظاهر قرآن تمسک کنند، خواص و اهل فن نیز می‌بایست با تأویل عبارات از ظاهر عبور و به حقایق باطنی آنها دسترسی پیدا کنند. ابن‌سینا در رساله‌ای که درباره ماهیت نماز می‌نگارد از یک سو قائل است عبادت حقیقی که مؤمنان به آن موظفند همان معرفت الهی است و لذا لزومی ندارد آیه شریفه قرآنی «ما جنّ و انس را نیافریدیم مگر برای عبادت»^(۱۸) را تأویل کرده، بگوییم مراد از عبادت، معرفت است بلکه عبادت حقیقی معرفت است.^(۱۹) و از سوی دیگر معتقد است در مقابل نماز ظاهری، که از سوی شارع مقدس بر بدن انسان تکلیف شده، عقل هم نفس ناطقه انسان را به نماز حقیقی که همانا عرفان و علم به خداست الزام می‌کند.^(۲۰) به این ترتیب ابن‌سینا اهل حکمت را در چنین مواردی به تأویل و عبور از ظاهر عبارت نیز موظف نمی‌داند. برخی اعتقاد دارند از نظر ابن‌سینا

شریعت گرچه باید توسط هر فرد رعایت گردد، با وجود همه اهمیتی که دارد قسمتی از آن نمادین و بخشی نیز تربیتی است و در هر حال اصول شریعت از سطح تحقیقات فلسفی پایین تر است.^(۲۱) این مطلب گرچه در نظام فکری ابن سینای فیلسوف استبعادی ندارد، پذیرش آن تنها پس از اقامه شواهد معتبر و کافی از آثار خود ابن سینا امکانپذیر است.

معاد جسمانی - یکی از مسائل نظری که ابن سینا در آن بخوبی موضع خود را درباره نسبت میان عقل و دین به نمایش می‌گذارد، معاد جسمانی است. او که در مورد حقیقت نفس اصول فلسفه ارسطو را پذیرفته بود، می‌بایست همچون ارسطو نفس را کمال جسم آلی دانسته، و کمال را در مراتب سفلی قابل مفارقت از جسم نداند و به این ترتیب نفس حیوانی را در صورت زوال جسم آلی محکوم به فنا و نابودی بداند.^(۲۲) در واقع ابن سینا معاد جسمانی را از طریق عقل قابل اثبات نمی‌دید.^(۲۳) اما او ضمن اعتراف به عجز و نارسایی عقل در این باب اولاً می‌پذیرد که لازم است براساس ایمان و از راه اعتماد به قول رسول مصدق به معاد جسمانی اعتقاد داشته باشیم و ثانیاً از طریق عقل و قیاس برهانی، معاد روحانی را اثبات می‌کند و آن را عبارت از سعادت و شقاوت نفس در عالم دیگر می‌داند. او علاوه بر آن اظهار می‌کند که حکمای الهی به سعادت روحانی رغبت بیشتری دارند تا کامروایی بدنی در بهشت، گویی ایشان اساساً به سعادت بدنی توجهی نداشته‌اند و آن را در قبال سعادت نفس که قرب الهی است چیزی نمی‌دانند.^(۲۴) از نظر ابن سینا معاد، ضروری است زیرا نفس ناطقه یا به کمال مطلوب خود نایل می‌شود که این حال، متضمن لذت و بهجت است و یا اینکه در این مسیر با موانعی مواجه می‌شود که این امر موجب عذاب الیم است.^(۲۵) البته او در رساله اضحویه رهایی از موانع نیل به کمال را در گروی عبادات شرعی و ریاضات مربوط به تعلقات جسمانی می‌داند. ثالثاً در برخی از آثار خود تصریح می‌کند که به جهت وجود عده‌ای از مخاطبان پیامبر که قادر

به دریافت و فهم حقایق آخرت نیستند، وی باید این گونه حقایق را از راه مثلهایی برای آنها مفهوم و ملموس نماید.^(۲۶)

ابن سینا با اینکه در مواضع مختلف آثار خود، معاد جسمانی را از طریق نقل پذیرفته است در رساله اضحویه هم سخن کسانی را که اعتقاد دارند معاد تنها برای بدن است و هم رأی آنهایی را که روح را باقی، و جسم دنیایی و اخروی را به عنوان دو عرض آن می‌دانند، نقل و ابطال می‌کند.^(۲۷) وی در اینجا نیز درباره آموزه‌های دینی، که به صراحت برانگیختن مردگان را در آخرت مطرح کرده است، ابراز می‌دارد که هر شریعتی همه خلائق را مورد خطاب قرار می‌دهد. از این رو می‌باید از معانی استفاده کند که برای همگان قابل فهم باشد. از این رو پیامبر حقایق مربوط به قیامت را در قالب تمثیل و تشبیه بیان می‌کند.^(۲۸) به نظر او اگر خدا پیامبر را موظف گرداند که حقایق را چنانکه هستند به خلائق بیاموزاند، برخی از مردم که دارای طبایع کندی هستند و با محسوسات خو کرده‌اند آن حقایق را در نمی‌یابند و لذا اگر پیامبر از آنها ایمان بخواهد تکلیفی محال برایشان کرده است.^(۲۹) چنانکه ابن سینا در شفاء نیز تعابیر دینی درباره قیامت را بیاناتی تشبیهی می‌داند، در این رساله نیز چنین رأیی را ابراز کرده است. برخی از معاصران رویکرد ابن سینا را در رساله اضحویه چنین تحلیل می‌کنند: «او چنان می‌نماید که معاد جسمانی را نمی‌پذیرد و آنچه را در شریعت درباره لذت و رنج بدن‌ها در جهان دیگر آمده است در شمار جواز و استعاره می‌آورد و آنها را انگیزه‌ای برای تشویق عامه مردم به رفتار و کردار نیک و ترساندن ایشان از رفتار و کردار زشت می‌شمارد. او می‌گوید شرایع برای خطاب عامه مردمان به آنچه می‌فهمند آمده‌اند تا آنچه را نمی‌فهمند از راه تشبیه و تمثیل به فهمشان نزدیک کنند.»^(۳۰) طبیعی است که ابن سینا در این رساله سعادت آن جهانی را نگرش عقلی به پروردگار جهان و روحانیانی که او را می‌پرستند و نگاه و توجه به عالم برتر و لذت ناشی از آن بداند.^(۳۱)

نظریات صدرالمتألهین

ملاصدرا که با نبوغ خاص و ابتکار شخصی و احاطه کافی بر علوم و معارف روزگار خود و میراث گذشتگان توانسته بود با تجربه سه راه مختلف دستیابی به حقیقت - وحی، برهان و کشف - آنها را که پیش از این متعارض یا دست کم بی ارتباط با هم به نظر می آمدند در یک مسیر واحد تلافی دهد، سرانجام موفق شد حکمت متعالیه را به عنوان مشربی خاص و متعین در کنار روشهای دیگر بنیان نهد. بی تردید یکی از عناصر تعیین کننده حکمت صدرایی، نگرش ویژه آن به «عقل» و «وحی» است.

دامنه عقل - با اینکه صدرالمتألهین در آثار مختلف خود ارزش و اعتبار زیادی برای عقل و داوریهای آن قائل است با این حال این اعتماد به احکام و ادراکات عقلی مانع آن نیست که وی به صراحت، محدودیتهای عقل بشری را در درک حقایق یادآور شود. او برخی از مراتب کمالی نفس را چنان شریف و عمیق می داند که عقول عادی که در دنیا موطن گرفته و به عالم اسرار مهاجرت ننموده اند از ادراک حقایق مربوط به آن مراتب بکلی قاصر و عاجزند بی آنکه بتوانند حکم به بطلان آن حقایق صادر نمایند.^(۳۲) البته ملاصدرا احتمال می دهد که هنگام به زبان آمدن آن حقایق برتر و تعبیر آنها توسط حکیم و عارف، برخی به جهت نارسایی عبارات نتوانند مراد آنها را دریابند و در نتیجه اظهار کنند آن عبارات با عقل صریح و برهان سازگاری ندارد. به این ترتیب ملاصدرا با اینکه به طوری وراء طور عقل اشاره کرده، آن را می پذیرد با این حال در آن وعاء نیز احکام عقل را بی اعتبار و باطل نمی داند. از نظر او عقل در چنین مواردی نهایتاً اظهار بی نظری می کند. در این باره ملاصدرا به سخنانی از دو عارف بزرگ استناد می کند. از سویی غزالی معتقد است «بدان که در طور ولایت آنچه عقل به امتناع آن حکم کرده است جایز نمی باشد. آری، ممکن است در طور ولایت، امری که عقل از دریافت آن قاصر بوده و با عقل درک نمی شود رخ دهد. کسی که میان آنچه عقل آن را محال

می‌داند و آنچه عقل به آن دسترسی ندارد، تفاوتی قائل نباشد، کمتر از آن است که مورد خطاب قرار گیرد». (۳۳) در ادامه ملاصدرا به سخن عین‌القضاة همدانی اشاره دارد: «بدان که عقل میزان و معیار درستی است و احکام آن صادق و یقینی هستند؛ کذبی در آن راه ندارد؛ عادل‌ی است که ظلم و جور از او قابل تصور نیست». (۳۴) صدرالمتهلین پس از نقل این دو بیان اظهار می‌کند که از کلام این دو عارف چنین برمی‌آید که ایشان عدول از آنچه عقل صریح به امتناع آن حکم کرده است جایز نمی‌دانند. (۳۵)

با اینکه ملاصدرا و رای طور عقل به وعاء دیگری به نام طور ولایت قائل است با این حال از توضیحات او بخوبی پیداست که از دیدگاه وی، قبول احکام صادره در طور ولایت نیز مشروط به این است که عقل در مورد آن نظری منفی نداده باشد؛ به عبارت دیگر در این حوزه نیز نمی‌توان به امری که عقل استحاله آن را اثبات کرده اعتقاد داشت. البته اگر عقل از فهم مطلبی قاصر باشد و در مورد آن نظری ابراز نکند، می‌توان - و باید - به احکام دیگری که در طور ولایت صادر می‌شود اعتماد کرد.

از سوی دیگر هنگامی که عقل به عنوان پیامبر و حجت باطنی در کنار تصدیق اموری چون وجود خدا، ضرورت ارسال نبی و اوصاف پیامبر به صحت و درستی وحی گواهی دهد آن وحی نیز به نوبه خود از چنان حجیت و اعتباری برخوردار می‌شود که در کنار عقل و بی‌مزامحت آن به تبیین حقایقی می‌پردازد که انسان به تنهایی و با اتکا به عقل خود هرگز نمی‌تواند به دریافت آنها نائل شود. از نظر صدرالمتهلین عقل عملاً از میزان وحی تجاوز نمی‌کند نه اینکه عقل نباید (و حق ندارد) با وحی مخالفت نماید بلکه به این معنا که عقل هیچ‌گاه به نتایجی مخالف وحی نمی‌رسد.

صدرالمتهلین دلیل قابل اعتماد را در دو قسم منحصر می‌داند: آن دلیلی که جمیع مقدمات قریب یا بعیدش عقلی است و اساساً بر نقل یا سمع متوقف نیست؛ دلیلی که برخی از مقدماتش نقلی و مستفاد از سمع است. به نظر ملاصدرا تمامی مقدمات یک

دلیل نمی‌تواند نقلی باشد زیرا مقدمات نقلی تنها در صورتی اعتبار دارد که پیش از آن صدق‌گوینده آن از راه عقل یا با نظر در معجزه دال بر راستی او اثبات شده باشد. اگر این امور نیز قرار باشد با نقل به اثبات رسند دور یا تسلسل محال لازم می‌آید.^(۳۶) در ادامه صدرا توضیح می‌دهد که مطالب مختلفی که از راه دلیل تحصیل می‌شود دو گونه است: یک - از نظر عقل ممکن است و عقل در مورد نفی یا اثبات آنها حکمی ندارد. وی معتقد است اثبات چنین مطالبی تنها از راه نقل امکانپذیر است. دو - از نظر عقل واجب، و عقل به امتناع عدم آنها رأی داده است. اینها نیز دو قسم است: یا اینکه نقل و اعتبار آن بر همان مطلب متوقف است مانند وجود صانع یا اعتبار نبوت پیامبر. چنین مطالبی تنها از راه عقل قابل اثبات است زیرا اگر خود اینها نیز بخواهد با نقل اثبات شود دور لازم می‌آید و یا اینکه صحت نقل بر آنها توفقی ندارد مانند حدوث عالم و توحید. در چنین مواردی هم می‌توان از دلیل عقلی بهره برد و هم از دلیل نقلی.^(۳۷) بر آنچه ملاصدرا در این مقام ابراز می‌دارد باید افزود که گاه عقل در مورد مطالبی خاص، نه آن را ممکن اعلام می‌کند و نه واجب، بلکه تحقق و وجود آن را ممتنع می‌بیند. به نظر می‌رسد اگر عقل در مقابل ابّهت و قداست و عظمت نقل و دلیل ناظر بر آن بتواند جرأت کند و چنین احکامی را بدرستی صادر نماید در این حالت نه تنها پاره‌ای از روایات منقول از معصومین (علیهم السلام) به علت تعارض با آن حکم صریح عقلی از اعتبار فرو خواهد افتاد بلکه حتی ظاهر قرآن در صورت معارضه با آن حکم، نیازمند تأویل، و لازم است از معنای ظاهری آن عدول شود. بدین ترتیب حکیم متّاله می‌باید قبل از ملاحظه سمع و اخذ معنای ظاهری آن در جستجوی حکم عقل باشد تا مبدا عقل و حکم آن را نادیده گیرد.

هماهنگی عقل و معارف دینی - گرچه ملاصدرا در حکمت متعالیه هنگام گردآوری معارف دینی برخلاف مشائیان تنها به منبع عقل تکیه نمی‌کند و در این باره از دو راه

دیگر ظواهر متون دینی و شهود باطنی نیز بهره می‌گیرد ولی از آنجا که در مقام داوری تنها به برهان اعتماد دارد، سعی می‌کند میان عقل و معارف دینی، از هر نوع که باشد، هماهنگی برقرار کند.^(۳۸) از نظر وی حکمت و ادیان حقیقی، هر دو یک هدف را پیش گرفته، و آن هدف، معرفت الهی و شناخت صفات و افعال اوست. این مقصود گاه از طریق وحی و نبوت حاصل می‌شود و گاه از راه سلوک و کسب، که در صورت اخیر سالک این راه، حکیم نام می‌گیرد.^(۳۹) بر این اساس طبیعی است که ملاصدرا، حکمت را موافق دین بداند. وی البته می‌داند همگان با این نظریه موافق نیستند لذا یاد آور می‌شود کسانی که از علم تطبیق و توفیق خطابه‌های شرعی و براهین حکمی شناختی ندارند، مقصود حکمت الهی و دین را متفاوت می‌دانند.^(۴۰) به نظر صدرا هر کس نمی‌تواند دین را با برهان عقلی منطبق سازد بلکه تنها افرادی که از طرفی مورد تأیید خدا هستند و از سوی دیگر، علاوه بر علوم حکمی از اسرار نبوی نیز اطلاع داشته باشند در چنین کاری موفق خواهند بود.^(۴۱) با توجه به شرایطی که ملاصدرا بر شمرده است باید گفت وی تنها حکیم متأله و عالم به حکمت متعالیه را در نشان دادن موافقت شرع و عقل توانا می‌داند. از آنجا که ملاصدرا خود را به این حکمت مجهز می‌بیند به مناسبت‌های مختلف از این موافقت سخن می‌گوید و گاه سعی دارد توهم تعارض میان آن دو را بکلی برطرف سازد. وی چنان به توافق حکمت و دین و مبانی اطمینان دارد که گاهی تصریح می‌کند حکمت الهی نمی‌تواند مخالف شرایع و ادیان باشد و مقصود هر دو، یک چیز و آن هم معرفت حق متعال است.^(۴۲) و گاه اظهار می‌کند، هلاک باد فلسفه‌ای که اصول و قوانینش با کتاب و سنت مطابقت نداشته باشد و حاشا که احکام شرعیت نورانی و حق الهی با معارف یقینی بدیهی در تصادم باشد.^(۴۳) علاوه بر این همه تأکید، وی که بخوبی می‌داند مردم از سمعیات بیشتر بهره می‌برند تا عقلیات، در هر موضوعی سعی دارد پس از بیان دلایل عقلی به نحو جداگانه به ادله نقلی نیز اشاره نماید و به این ترتیب موافقت دین و

عقل را در آن موضوع به نمایش گذارد. (۴۴) لذا باید گفت یکی از نخستین محصولاتی که توسط صدرالمآلهین در زمین مستعد حکمت متعالیه به بار نشست، نظریه هماهنگی میان عقل و آموزه‌های وحیانی است که به نوبه خود می‌تواند جانشین مناسبی برای دفاعهای نوعاً سست متکلمان باشد که ملاصدرا خود گاه آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد و به این ترتیب حکیم متأله در دفاع عقلانی از عقاید دینی بسیار موفقتر از اهل کلام، ایفای نقش می‌کند.

افزون بر این صدرا با شرح و تفصیل روایات معتبر درباره عقل و منزلت آن و ارزش خردورزی (۴۵) می‌کوشد تا تصویری از عقل دینی یا ناظر به دین ارائه کند و بر دین معقول تأکید ورزد. این گونه تلاشها نشاندهنده باور و اعتقادی راسخ در ملاصدرا است. وی اطمینان دارد اگر عقل به درستی هدایت شود هرگز به نتیجه‌ای جز آنچه دین بیان می‌کند نمی‌رسد مگر اینکه در موردی خاص عقل به عجز خود اعتراف نماید. در چنین صورتی نیز عقل، خود حکم به پیروی از رأی شرع با دین می‌دهد و در این حالت هم تعارض میان عقل و دین منتفی است.

نقد و بررسی

یک - از تأمل در دیدگاه‌های متکلمان، فیلسوفان و متألمان درباره گزاره‌های وحیانی و نسبت نقل و عقل چنین برمی‌آید که درباره عقل و کارایی آن در میان اندیشمندان مسلمان، دست‌کم سه تصویر مختلف وجود داشته است: «عقل فلسفی» که بی‌هیچ دغدغه‌ای و کاملاً آزاد به جستجوی حقایق عالم مشغول است. خواه مطلوب او، که هر زمان انتظار اثبات آن را می‌توان داشت، برخلاف تعالیم و آموزه‌های دینی باشد یا نه؛ «عقل کلامی» که خود را جداً نسبت به اثبات و تأیید اعتقادات دینی متعهد می‌بیند. البته این عقل در محدوده دین است و هرگز نمی‌تواند در برابر آن سخنی داشته

باشد؛ «عقل متألّهانه» که شهود عرفانی و ظواهر کتاب و سنت را در کنار خود قرار داده و با آنها هماهنگ است.

دو - متکلمان بویژه آنها که کلام را به علم دفاع از اصول دین تعریف کرده‌اند گرچه با ابزار عقل به میدان دین شناسی آمدند، هرگز عقل را یکه‌تاز میدان کشف حقیقت ندانستند و در کنار آن، وحی و نقل را چون عقل و حتی توانا تر از آن کاشف حقیقت به شمار آوردند.

آنها معمولاً در صورت بروز اختلاف میان عقل و نقل ناظر به وحی، نقل را ترجیح داده‌اند. به تعبیر برخی، رویکرد غالب مسلمانان، حتی حکیمان و فیلسوفان، رویکردی متکلمانه بوده است؛ حتی کسی چون فارابی که صبغه عقلی و فلسفی دارد هنگامی که با یک مسئله ایمانی روبه‌رو می‌شود دغدغه دینی او را رها نمی‌سازد.^(۴۶) برخی در این باره اعتقاد دارند گویی متکلم از پیش می‌پذیرد که هر جا داده‌های عقل با نقل درافتد او می‌باید به سود آموزه‌های نقلی، عقل را نادیده گیرد.^(۴۷) بر اساس چنین تعهدی است که ابن سینا با اینکه در جایی معاد جسمانی را نامعقول دانسته در موضعی دیگر تنها به این جهت که پیامبر صادق به آن گواهی داده است آن را می‌پذیرد و هرگز حاضر نیست در صحت یا اصالت آن نقل منسوب به پیامبر یا دلالت آیات قرآنی تردید روا دارد. می‌توان گفت با اینکه بسیاری از اندیشمندان مسلمان از شیعه و اهل سنت بنابر عقل‌گرایی خود، شرط اعتبار دلیل نقلی را عدم مغایرت آن با اصول بدیهی عقل دانسته‌اند، معمولاً این گونه اظهارات از مقام شعار فراتر نمی‌رفت. در حالی که اگر آنها به این مبنای خود پایبند بودند با مشاهده مغایرت میان ظواهر آیات و روایات با عقل سلیم، می‌بایست دست کم از معنای ظاهری آن دست شسته، آیه قرآنی را تأویل می‌کردند و آن نقل را کنار می‌نهادند. در میان متفکران مسلمان، معمولاً چنین جسارتی مشاهده نمی‌شود. برخی از معاصران رویکرد فیلسوفانی چون ابن سینا را در باب موضوعاتی مانند معاد

جسمانی چنین تحلیل کرده‌اند که «ما در تاریخ فرهنگ اسلامی تئولوژی و الهیات اسلامی داشته ایم. تمام کسانی که به فیلسوف اسلامی شهره‌اند همه عالمان الهیات اسلامی بوده‌اند نه فیلسوف»^(۴۸) زیرا فیلسوف به معنی واقعی و دقیق کلمه بر کسی قابل اطلاق است که سیر فکری و عقلانی او آزاد، و تنها پاسدار عقل باشد. به هر نتیجه‌ای که سیر آزاد عقلانی او می‌رسد ملتزم، و در این میان پاس هیچ چیز دیگری را نداشته باشد.^(۴۹) با نظر چنین تحلیلی ابن‌سینایی که حاضر است معاد جسمانی را به رغم اینکه عقل در مقام اثبات آن رأیی ندارد به دلیل نقلی بپذیرد، باید عالم الهیات شمرده شود. این پذیرش اقتضای عالم الهیات بودن نیز هست ولی فیلسوفیگری امر دیگری است.^(۵۰) سه - آن‌گونه که در بحث زبان دین از نظر ابن‌سینا ملاحظه گردید، وی برخی از گزاره‌های دینی را رمزی و تمثیلی می‌داند. البته او در این میان به حقایق مربوط به توحید و معاد اشاره کرده است. به نظر می‌رسد پیامبر هنگامی که با مخاطبان عام سروکار دارد لازم است از تشبیه و تمثیل استفاده نماید. به تصریح خود او هنگام سخن گفتن درباره خدا جلال و عظمت او را با «رموز» و مثالهایی که نزد عامه عظیم است بیان، و با عباراتی نظیر «او شریک و شبیه و... ندارد» وی را تنزیه نماید.^(۵۱) و هنگام گفتگو درباره معاد با بیان مثالهایی قابل فهم، سعادت و شقاوت اخروی را برای مردم تصویر نماید.^(۵۲) گرچه ابن‌سینا در این عبارات، کلمه «رموز» را در کنار «امثله» آورده است، ظاهراً رمزآلود بودن بیان پیامبر تنها می‌تواند برای آن گروهی که مستعد مباحث حکمی هستند مفید و کارساز باشد.

چهار - در میان همه ادیان آسمانی از دیرباز، متکلمان در پی فهم و تحلیل اوصاف الهی بوده‌اند. در جهان مسیحیت توماس اکویناس برای حل مشکل معنا شناختی این اوصاف نظریه تمثیل را مطرح کرده است.^(۵۳) در کنار این نظریه، از سوی سایر متفکران بویژه فیلسوفان نظریات دیگری نیز مطرح شده است.

پنج - هر نوع تحقیق درباره زبان دین تنها با مراجعه به متون دینی یعنی قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) امکانپذیر است. پس از چنین مراجعه‌ای به متون دینی به آسانی می‌توان دریافت که در میان گزاره‌های دینی، بیانات تشبیهی و تمثیلی هم وجود دارد نه اینکه تمامی این گزاره‌ها تشبیهی باشد. برخی از معاصران، گزاره‌های قرآنی را در چند قسم قرار داده‌اند: گزاره‌های اخباری شامل گزاره‌های عقلانی - استدلالی و قضایای مربوط به موضوعات عینی و گزاره‌های تاریخی؛ گزاره‌های انشایی؛ گزاره‌های تمثیلی.^(۵۴) در پرتو این بحث برخی از مثلهایی که در قرآن ذکر شده است به همراه کاربردهای مثل در قرآن کریم بیان می‌گردد.

شش - ابن سینا بخشی از تعالیم دینی را تمثیلی و رمزی می‌داند. برخی این اظهارات ابن سینا را از نوعی تعدیل الهیات یا کلام اسلامی توسط وی قلمداد کرده‌اند: «[ابن سینا] اعلام می‌کند که وحی قرآنی، روی هم رفته، اگر نه یکسره، حقیقتی سمبولیک یا جنبه رمزی دارد و حقیقتی نیست که به زبان عادی بیان شده باشد.»^(۵۵) البته ابن سینا آثار نمادین و سمبولیک مانند رساله طیر، حئی بن یقظان و سلامان و ابدال نیز دارد. هانری کوربن، پژوهشگر برجسته فرانسوی در برخی از آثار خود میان نماد یا سمبل و استعاره فرق می‌نهد. «استعاره یک عمل عقلانی است که نه گذرگاهی به یک پهنه نوین هستی را دربردارد نه گذرگاهی به یک ژرفای نوین آگاهی. تجسمی است در همان سطح از آگاهی از آنچه می‌تواند قبلاً به نحو دیگری کاملاً شناخته شده باشد اما نماد از پهنه دیگری آگاهی خبر می‌دهد غیر از بداهت عقلی، این رمز یک راز است؛ تنها وسیله برای گفتن چیزی که به نحو دیگری نمی‌تواند فهمیده شود. هرگز یک بار برای همیشه توضیح داده شده نیست بلکه همواره باید آن را از نو رازگشایی کرد.»^(۵۶) برخی از بزرگان با اینکه زبان تنها بخشی از حقایق قرآنی را تمثیلی می‌دانند در میان این حقایق به موردی اشاره می‌کنند که مثلی قرآنی است که جنبه سمبولیک دارد: «گاهی مثل به معنای امری

است که در خارج واقع نشده است ولی به عنوان مطلبی سمبلیک و نمادین ذکر می‌شود؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرايته خاشعاً متصدعاً من خشية الله و تلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون»^(۵۷) یعنی عظمت قرآن به قدری است که اگر بر کوه نازل شود کوه متلاشی می‌شود ولی قرآن هیچ‌گاه بر کوه نازل نمی‌شود بلکه این یک مثل است که جنبه نمادین دارد.^(۵۸) از مجموع این تحلیل چنین استفاده می‌شود که تنها تمامی قرآن دارای معانی سمبولیک نیست بلکه حتی همه گزاره‌های قرآنی تمثیلی نیست؛ به عبارت دیگر نمی‌توان با سمبلیک دانستن قرآن آنها را فاقد واقع‌نمایی دانست.

هفت - دین مجموع معارف عقل و نقل است و این دو را باید دوبرال دین قلمداد کرد. از این رو هرگز نباید منابع دین را به دلیل نقلی و ظواهر آن منحصر کرد. بسیاری از معارف دینی از راه عقل اثبات می‌شود. هرکس عقل را در مقابل دین قرار دهد نه حق عقل را ادا کرده و نه سهم نقل را پرداخته است.^(۵۹) در روایتی عقل به عنوان حجت باطن معرفی شده است: «ان لله علی الناس حججین حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة و اما الباطنة فالعقول»^(۶۰) با این تحلیل باید گفت «عقل برهانی منبع دین است و با ملاحظه دلیل معتبر نقلی فتوایش همان فتوای دین است.»^(۶۱) بر این اساس می‌توان چنین نتیجه گرفت که «اگر کسی برخلاف آنچه برهان عقلی ثابت کرد عمل کند در معاد محکوم می‌شود؛ مثلاً اگر به فتوای عقل عملی و با دید کارشناسی، برای استقلال کشاورزی کشور باید از ماشین و کشاورزی مکانیزه استفاده شود و نیز برای تأمین آب آن، باید سدّی بتونی احداث گردد، اما افرادی عملاً مخالفت کرده، سد خاکی ساختند و بیت‌المال را در این جهت صرف کردند، محکمه عدل اسلامی آنها را محاکمه و محکوم می‌کند و در قیامت نیز چنین شخصی محکوم و معذب است.»^(۶۲) تنها با چنین نگرشی است که دین با دو بال قوی به پرواز درآمده، و می‌تواند همه

انتظارات روایی را که مردم همه زمانها از آن دارند بر آورد.

هشت - صدرالمتألہین بر اثبات تمامی آموزه‌های دینی و تأیید آنها با عقل اصرار می‌ورزد. در مقابل وی، علامه طباطبایی از فیلسوفان صدرایی معاصر معتقد است حقایق عالم از هر سه راه ظواهر دینی، برهان عقلی و کشف ذوقی قابل دستیابی است. از نظر علامه در میان این سه، راه ظواهر دینی برخلاف دو راه دیگر در دسترس عموم بوده، در آن حقایق با ساده‌ترین بیان در اختیار همگان در هر سطحی از فهم، قرار می‌گیرد. مطالب و تعالیم فلسفی که با برهان عقلی به دست می‌آید به کسانی که با ریاضتهای عقلی ورزیده شده‌اند اختصاص دارد و مطالب کشفی نیز مخصوص آنهایی است که با تعلیمات دینی و تکالیف شرعی، آئینه قلوب خود را صیقلی کرده، برای درک عنایات باطنی و اشراق حقایق آمادگی دارند.^(۶۳) البته وی حجتهای معتبر در معارف اسلامی را از نظر شیعه تنها قرآن، سنت قطعی و عقل صریح می‌داند بی‌اینکه از روش کشف عرفانی یاد کند.^(۶۴) طباطبایی اعتقاد دارد در دریافت معارف اسلامی حجیت و اعتبار این هر سه به حجیت کتاب بر می‌گردد و این قرآن است که هم به عقل حجیت بخشیده هم به بیان پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)^(۶۵). وی تصریح می‌کند که روش و تفکر مذهبی با روش فلسفی اختلاف دارد. زیرا فلسفه، حقایق را از راه عقل به دست می‌آورد و مذهب از راه وحی.^(۶۶) علامه در جایی دیگر در تفکر مذهبی یگانه مأخذی را که تعالیم دینی از آن سرچشمه گرفته‌اند قرآن دانسته است.^(۶۷) گرچه می‌توان پذیرفت تفکر مذهبی از راه وحی به حقیقت نایل می‌شود، نباید پنداشت انسان در نیل و دستیابی به حقایق عالم از راه قرآن از رهنمودهای عقل بی‌نیاز است. بهتر آن است که به جای تفکیک میان تفکر عقلی و اندیشه مذهبی به جدایی قلمروی فلسفه و ایمان دینی تأکید کنیم و البته فایده این جداسازی در کنار همه ثمرات آن، این خواهد بود که سرنوشت ایمان و ادیان الهی به سرانجام یکی از مکاتب فلسفی بستگی نخواهد داشت. در حالی که در صورت آمیختن

این دو حوزه ما با قبول هر نظریه جدیدی در قلمرو معرفت فلسفی، تحول در حقایق ایمانی دور از انتظار نخواهد بود.

بر آنچه علامه طباطبایی در این باره اظهار می‌دارد باید افزود که عقل - و نه فلسفه - در قلمروی ایمان و حقایق دینی حضوری بسیار چشمگیرتر از این دارد که تنها در پس قرآن و سنت قرار گیرد زیرا اگر عقل در حیطه خود، نظری قطعی در اثبات یا نفی مطلبی خاص اظهار نماید نظر او حاکم است و تنها اگر در آن موضوع بی‌نظر و آن مطلب بکلی از دسترس او خارج باشد رأی نقل، آنهم نقل قطعی، پذیرفتنی است.

نُه - از نظر برخی از معاصران نسبت میان عقل و شریعت بویژه معارف از سه حال خارج نیست: یک - نسبت به برخی از اصول عقاید و مبانی عقلی و احکام آن میزان و معیار است. با چنین میزانی ضرورت وحی اثبات می‌شود. دو - نسبت به حقایق و رهاوردهای درونی شریعت، عقل چون مصباحی عمل می‌کند. هم در ارائه منابع و ابزارهای عقلی به منظور استنباط احکام شرعی و هم به هنگام درک احکام در کنار منابع دیگر. سه - پس از اینکه عقل به عنوان معیار، اصل نیاز به دین را تشخیص داد و سپس به عنوان چراغی در شناخت مقررات دین فعالیت کرد، دیگر حق ورود در محدوده شرع را ندارد و باید بداند که در این زمینه چون مفتاحی مورد استفاده قرار می‌گیرد و هرگز نباید در پی فهم تمامی اسرار احکام باشد.^(۶۸) در این باره نیز می‌توان پذیرفت که عقل در استنباط احکام بیش از سایر موارد به عنوان مصباح نقش ایفا کند ولیکن نباید مصباحیت عقل را در چنین مواردی منحصر دانست. چرا توان گفت که مصباح عقل در تمام ابعاد معارف دینی حتی خداشناسی، اوصاف و افعال الهی نیز باید با روشنگریهای خود از کلیشه‌ای شدن عقاید، تحجّر و تعصب و ایستایی آنها ممانعت به عمل آورد؟ از سوی دیگر حتی آنگاه که عقل از ابراز حکمی صریح خودداری کرده، آن را به وحی وامی‌گذارد، باز هم خود با دقت تمام درباره فهم عرف از متون دینی نظریاتی ابراز

می‌دارد و به این ترتیب مانع از کثرت فهمی‌های رایج از متون مقدس می‌شود. البته این نکته ظریف از دید همین حکیم فرزانه نیز کاملاً پنهان نمانده است. وی رابطه عقل و شریعت را چون رابطه چراغ با کالاهای گرانبهای شریعت می‌داند. عقل چون چراغی هم شریعت را نشان می‌دهد و هم امکان بهره‌برداری و فهم آن را فراهم می‌کند. (۶۹)

ده - موفقیت و توانایی مثال زدنی ملاصدرا در اثبات تمامی (و یا اگر بخواهیم محتاطانه بگوییم بسیاری از) تعالیم دینی، بیش از همه مرهون اعتقاد مبنایی او به «عقل متألّهانه» است. پیش از او نیز بسیاری از متفکران اسلامی چون شیخ مفید و ابن‌سینا برخی از امور را از حوزه عقل بشری خارج می‌دانستند. (۷۰) در چنین فضایی اندیشمندان منصف هرگز انتظار اثبات عقلانی تمامی حقایق دینی را نداشتند و کاملاً احتمال می‌دادند که عقل درباره امری خاص بی‌نظر باشد و در آن مورد به رهنمودهای وحی چشم بدوزد. اما همه اینها درحالی است که عقل فلسفی یا کلامی مورد نظر باشد. صدرالمتألّهین معتقد است و می‌توانسته بسیاری از حقایقی را که فیلسوفان پیش از او چون ابن‌سینا با توسل به عقل فلسفی و یا متکلمان دیگر با تکیه بر عقل کلامی قادر به اثبات آنها نبوده‌اند با بهره‌گیری از عقل متألّهانه که از وحی و شهود نیز بهره‌مند است تبیین نماید. با این حال به نظر می‌رسد ملاصدرا در اعتقاد به طوری وراء «طور عقل» و مخالف بودن عقاید دینی و ایمانی با احکام عقل، نظر به عقل فلسفی دارد و الا در دیدگاه او تمامی حقایق دینی نه تنها با عقل متألّهانه مخالف نیست بلکه توسط آن تأیید می‌شود. برخلاف ملاصدرا، علامه طباطبایی در نظام فلسفی خود سعی داشت تنها به عقل فلسفی اعتماد کند و لذا در بیان و اثبات آراء خود هرگز از شهود و نقل و وحیانی بهره نگرفت و البته بسیاری از حقایق دینی را فراتر از حوزه عقل دانسته، بر اثبات تمامی آنها اصرار نمی‌ورزید؛ به عبارت دیگر علامه با تفکیک میان اندیشه فلسفی و تفکر مذهبی، مبنا و معیار اولی را برهان و عقل و محور تفکر مذهبی را قرآن می‌داند و از این

رو هیچ لزومی نمی‌بیند که همه اظهارات و حیانی با عقل تأیید شود. به این ترتیب علامه واقعاً طور وحی را وراء طور عقل دانسته، لذا احتمال می‌دهد که برخی از گزاره‌های و حیانی اثبات پذیر نباشد. براستی نیز چنین است که اگر قرار بود همه حقایق آسمانی به چنگ عقل آید - دست کم در طول زمان و یا پس از اشارت وحی - دیگر چه نیازی به دین و ارسال نبی بود؟ از تأمل در برخی از آیات قرآنی نیز چنین استفاده می‌شود که برخی حقایق اساساً فراتر از عقل و دور از دسترس بشر، و در چنین مواردی تنها چاره، رجوع به دین و وحی است. علامه طباطبایی با همین عذر عقل را از ورود به برخی از مباحث و حیانی معاف می‌دارد.

یازده - صدرالمآلهین در بسیاری از آثار خود سعی دارد موافقت کامل عقاید دینی با اصول عقلی و فلسفی را به نمایش گذارد. البته کوششهای ملاصدرا در این جهت بیشتر موفقیت‌آمیز بوده است ولی با این حال او نیز گاه با وجود تلاش و تکلف بسیار، توفیقی به دست نیاورده است، از آن جمله می‌توان در یک بررسی مورد پژوهانه به حاصل تحقیقات وی در موضوع معاد جسمانی اشاره کرد. وی اظهار می‌دارد که حتی رئیس فلاسفه مشاء، ابن سینا نیز از اقامه دلیل عقلی بر معاد جسمانی اظهار عجز نموده و نتوانسته است به حقایق مربوط به آخرت نایل شود.^(۷۱) در مقابل، وی با تمهید مقدماتی چند به اثبات آن مبادرت می‌کند.^(۷۲) و به جهت توفیق خود در این امر به خود می‌بالد. درباره استدلالهای ملاصدرا بر جسمانیت معاد نکاتی چند قابل توجه و یادآوری است: یک - با توجه به تأکید ملاصدرا بر عینیت بدن اخروی و بدن دنیایی به عنوان ضروری دین به نظر می‌رسد وی قصد دارد چنین معنایی از معاد را به اثبات رساند. او در این باره تلاش فراوان می‌کند و حتی اظهار می‌دارد که معاد وی عین ظواهر قرآنی است و در مواضع مختلف آیات قرآنی را بر بیانات خود تطبیق می‌دهد.^(۷۳) باین حال باید گفت از مقدمات یاد شده (بر فرض قبول) هرگز عنصری بودن معاد و بویژه عینیت بدن دنیایی و

اخروی استفاده نمی‌شود. معاد ملاصدرا نوعی معاد برزخی است و جسم حاضر در آن، تنها صورتهای غیبی بدون ماده است.^(۷۴) از این رو اندیشه وی در باب معاد جسمانی با بیشتر آیات و نصوص قرآنی سازگار ندارد.

دو- نمی‌توان و نباید ارزش و اهمیت بحث فلسفی ملاصدرا را در موضوع معاد نادیده گرفت. به نظر برخی از بزرگان، قدر تحقیقات کسانی چون ملاصدرا هنگامی معلوم می‌شود که آنها را با عقاید برخی از متفلسفین که معاد را روحانی می‌دانند و اصلاً به صور جزئی و لذات و آلام جزئی قائل نیستند مقایسه کنیم.^(۷۵) حتی برخی از کسانی که به هماهنگی میان عقل و وحی اعتقاد ندارند و نمایش چنین وفاقی را مطلوب نمی‌دانند، اعتراف می‌کنند که ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی نسبت به حکما و حتی آنها که قائل به جسمانیت معاد نیز بوده‌اند گامی به پیش برده^(۷۶) و تا اندازه‌ای سعی کرده است تا با زبان فلسفه و منطق به آستانه معاد جسمانی نزدیک شود.^(۷۷) سه - به گزارش علامه رفیعی قزوینی، نظریه ملاصدرا درباره معاد چنین است: «نفس پس از مفارقت از بدن عنصری همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌کند (چون قوه خیال در نفس پس از موت باقی است) و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده در معاد محشور خواهد شد و ثواب یا عقاب او با همین بدن است.»^(۷۸) وی در ادامه اظهار می‌دارد که از نظر ملاصدرا بدن اخروی سایه و پرتو نفس است در حالی که بطور قطع این قول با ظواهر بسیاری از آیات و اخبار مخالف است.^(۷۹) درباره این گزارش و اظهار نظر تنها یاد آور می‌شود که ملاصدرا در یکی از آثار خود در توجیه معاد جسمانی پس از نقل نظریات ابن سینا در الهیات شفاء و امام محمد غزالی، رأی آنها را نسبت به سخنان دیگران به نظر خود نزدیکتر می‌داند و به تفصیل به طرح نظریه خود می‌پردازد.^(۸۰) به نظر می‌رسد گزارش علامه رفیعی قزوینی ناظر به این عبارات ملاصدرا باشد. احیاناً

صدرا در اسفار برای تبرئه خود از اتهام داشتن عقیده‌ای مخالف با ظواهر قرآنی با ارتکاب مغالطه‌ای آشکار از مقدمات استدلال خود نتیجه‌ای گرفته است که هرگز از آنها برنمی‌آید. چهار - صدرا هرگز حاضر نیست آیات ناظر به معاد جسمانی را همانند آیات مربوط به تجسیم و جبر و تشبیه، تأویل، و معنای آنها را به معاد روحانی و احوال سعادت و شقاوت نفس پس از مفارقت از بدن حمل نماید. از نظر او تأویل در جایی لازم است که انسان از حفظ ظاهر نصوص متعذر باشد ولی در این‌گونه موارد چنین عذری وجود ندارد.^(۸۱) شگفت اینکه او در همین کتاب اظهار می‌دارد که «از نظر ما بدن مُعاد مثل بدن اولی است نه عین آن»^(۸۲) و تصریح می‌کند «البته اگر کسی بگوید ظواهر این نصوص مراد است ولی در عین حال اینها مثالهایی برای معاد روحانی و لذات و آلام عقلی است سخن حقی به شمار می‌آید و شکی در آن نیست»^(۸۳) حال اینکه ملاصدرا در موضعی دیگر به صراحت اظهار می‌دارد که بدن دنیوی عین همان بدنی است که روز قیامت به صورت اجساد محشور می‌شود.^(۸۴) از همین جا پرسش بسیار مهمی در برابر صدرالمتألهین و نظام فلسفی او قابل طرح است: آیا بیان فلسفی ملاصدرا با ظواهر آیات و حیانی قرآن کاملاً سازگاری دارد؟ برخی نیز پس از گزارش آراء ملاصدرا در این باب گفته‌اند آنچه ملاصدرا به عنوان معاد جسمانی تقریر می‌کند متضمن اثبات حشر مورد اعتقاد متشرعه نیست و تخطئه او از جانب آنها با این‌گونه بیانات نیز دفع نمی‌شود.^(۸۵) با توجه به اهمیت بحث معاد جسمانی و تکفیر فیلسوفان توسط متکلم برجسته‌ای چون غزالی درباره این نوع تقریرات، باید گفت این موضوع همچنان محور اعتراضات اهل کلام بویژه متشرعان قرار دارد و آنها هنوز نیز بین آراء فیلسوفان و تعالیم دینی تعارضی آشکار احساس می‌کنند.

یادداشتها

- ۱- رک: جوادی آملی - عبدا... انتظار بشر از دین، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰، ص ۸۰-۸۱.
- ۲- رک: همان، ص ۵۷-۳۹.
- ۳- ابن سینا، الاشارات و التنبیها: طبع ۲، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۱۸.
- ۴- طوسی - نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها: طبع ۲، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳، ص ۴۱۸-۴۱۹.
- ۵- ابن سینا، الشفاء الالهیات، منشورات مکتبه آبت ... العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵، ص ۴۲۳؛ همو، النجاة، چاپ دوم، مرتضی، ۱۳۶۴، ص ۲۹۱.
- ۶- فاخوری، حنا، جر-خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، چاپ پنجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷، ص ۶۵۴.
- ۷- رحمن، فضل، «ابن سینا»، ترجمه: علی شریعتمداری، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م.م. شریف، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۷۱۷.
- ۸- فاخوری - حنا، جر-خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۵۴.
- ۹- عزتی - ابوالفضل، رابطه دین و فلسفه، انتشارات انجمن علمی - مذهبی دانشگاه آذربایجان، ۱۳۵۵، ص ۳۷-۳۹.
- ۱۰- رک: ابن سینا، الشفاء الالهیات، ص ۴۴۳-۴۵۱.
- ۱۱- فاخوری - حنا، جر-خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۷۰۸.
- ۱۲- مدکور، ابراهیم، «فارابی»، ترجمه: علی محمدکاردان، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م.م. شریف، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۶۵۴-۶۵۹.
- ۱۳- ابن سینا، الشفاء الالهیات، ص ۴۴۱-۴۴۳.
- ۱۴- همان، ص ۴۴۲.
- ۱۵- همان،
- ۱۶- غزالی - محمد، تهانت الفلاسفه، ترجمه: علی اصغر حلبی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۶.
- ۱۷- همان،
- ۱۸- سوره ذاریات، آیه ۵۶.
- ۱۹- ابن سینا، رساله فی الكشف عن الماهیه الصلوة، در رسائل الشیخ الرئیس بن عبدالله بن سینا، انتشارات بیدار، بی تا، ص ۳۰۳-۳۰۴.
- ۲۰- همان، ص ۳۰۵.
- ۲۱- رحمن - فضل، «ابن سینا»، ص ۷۰۸.
- ۲۲- داوودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، دهخدا، تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۹۱.
- ۲۳- ابن سینا، النجاة، ص ۲۹۱.
- ۲۴- ابن سینا، الشفاء الالهیات، ص ۴۲۳؛ آربری، آج، عقل و وحی در اسلام، ترجمه: حسن جوادی، چاپ اول، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸، ص ۵۰.

- ۲۵- ابن سینا، النجاة، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، چاپ دوم، سروش، ۱۳۷۵، ص ۳۱۵.
- ۲۶- ابن سینا، الشفاء الالهيات، ص ۴۴۳؛ همو، النجاة، ص ۳۰۵.
- ۲۷- ابن سینا، رساله اضحویه، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴، ص ۳۹-۴۹.
- ۲۸- همان، ص ۳۹-۴۰.
- ۲۹- همان، ص ۴۱.
- ۳۰- شرف (خراسانی) - شرف‌الدین، «ابن سینا» در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۲۱.
- ۳۱- ابن سینا، رساله اضحویه، ص ۱۱۸-۱۱۹.
- ۳۲- صدرالدین شیرازی، اسفار، طبع ۳، داراحیاء السّرات العربی، بیروت، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۲.
- ۳۳- همان، ص ۳۲۲-۳۲۳.
- ۳۴- همان، ص ۳۲۳.
- ۳۵- همان.
- ۳۶- صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، چاپ اول، حکمت، ۱۳۷۵، ص ۴۰۱.
- ۳۷- همان، ص ۴۰۱-۴۰۲.
- ۳۸- رک: صادق‌زاده - فاطمه، «هماهنگی عقل و معارف و حیاتی دین در حکمت صدرایی»، در مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۹، تابستان، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳-۲۲۰.
- ۳۹- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، اسفار، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷.
- ۴۰- همان، ص ۳۲۷.
- ۴۱- همان.
- ۴۲- همان، ص ۳۲۶.
- ۴۳- همان، ج ۸، ص ۳۰۳.
- ۴۴- همان.
- ۴۵- همان یادداشت شماره ۲ که در صفحه ۲۶ متن چاپ شده است: نخستین...
- ۴۶- کدیور، محسن، دفتر عقل، چاپ اول، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷، ص ۴۶۵.
- ۴۷- دادبه، اصغر، فخررازی، چاپ اول، طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۲۰۵.
- ۴۸- ملکیان - مصطفی، «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری»، در کتاب ماه، ادبیات فلسفه، بهمن و اسفند ۱۳۸۰، ص ۱۸.
- ۴۹- همان، ص ۱۸-۱۹.
- ۵۰- همان، ص ۲۰.
- ۵۱- ابن سینا، الشفاء الالهيات، ص ۴۴۳.
- ۵۲- همان،

- ۵۳- رک: هیک - جان، فلسفه دین، ترجمه: بهزاد سالکی، چاپ اول، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۷-۲۳۴؛ علی زمانی، امیرعباس، زبان دین، چاپ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵-۲۹۴.
- ۵۴- جوادی آملی، عبدا...، دین شناسی، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱، ص ۹۱-۹۷.
- ۵۵- رحمن - فضل، «ابن سینا»، ص ۷۰۸.
- ۵۶- شرف (خراسانی)، شرف الدین، «ابن سینا»، ص ۲۷.
- ۵۷- سوره حشر آیه ۲۱؛ جوادی آملی - عبدا...، دین شناسی، ص ۹۶.
- ۵۸- جوادی آملی - عبدا...، همان، ص ۹۵.
- ۵۹- جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ص ۸۲.
- ۶۰- الکنینی، محمدبن یعقوب، اصول الکافی، جلد ۱، ص ۶۰.
- ۶۱- جوادی آملی، دین شناسی، ص ۱۳۰.
- ۶۲- همان، ص ۱۳۰-۱۳۱.
- ۶۳- طباطبایی - سیدمحمدحسین، ظهور شیعه، نشر شریعت، بی تا، ص ۳۴-۳۵.
- ۶۴- همان، ص ۲۸.
- ۶۵- همان توضیح شماره ۳ که در انتهای مقاله ص ۲۶ چاپ شده است: این عبارت جدا...
۶۶- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ظهور شیعه، ص ۲۸.
- ۶۷- طباطبایی، شیعه در اسلام، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۴۱-۴۵.
- ۶۸- جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۷، ص ۲۱۴-۲۱۱.
- ۶۹- جوادی آملی، ریح مختوم، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۳۹.
- ۷۰- درباره نظریات متکلم شیعی، شیخ مفید نک: صادق زاده، فاطمه، «شیخ مفید آغازگر راهی نو و ناتمام در کلام شیعی» در مصباح، شماره ۴۳، پاییز ۸۱، ص ۱۰۸-۱۱۳.
- ۷۱- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، اسفار، ج ۹، ص ۱۷۹.
- ۷۲- همان، ص ۱۸۵ - ۱۹۹؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المنامج السلوکیه، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۲۶۱-۲۶۷.
- ۷۳- سبحانی، جعفر، «مقام علمی و فرهنگی علامه طباطبایی»، در کیهان فرهنگی، آبان ۱۳۶۸، ص ۶.
- ۷۴- همان
- ۷۵- سبزواری، هادی، اسرارالحکم، چاپ دوم، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۲، ص ۳۳۴.
- ۷۶- حکیمی، محمدرضا، «معاد جسمانی در حکمت متعالیه (۲)»: در خردنامه صدرا، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۷۷، ص ۲۲.
- ۷۷- حکیمی، «معاد جسمانی در حکمت متعالیه (۱)»، در خردنامه صدرا، شماره ۱۳، پاییز ۱۳۷۷، ص ۱۰.
- ۷۸- رفیعی قزوینی، ابوالحسین، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، چاپ اول، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۵، ص ۸۳.

- ۷۹- همان، ص
 ۸۰- صدرالدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، بی‌جا، بی‌تا، ص ۳۷۶-۳۸۴.
 ۸۱- همان، ص ۳۸۴.
 ۸۲- همان،
 ۸۳- همان،
 ۸۴- صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۹، ص ۱۹۷.
 ۸۵- زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، ص ۳۲۰.

فهرست منابع

- ۱- آربی - آج؛ عقل و وحی در اسلام؛ ترجمه: حسن جوادی؛ چاپ اول؛ انتشارات امیرکبیر؛ تهران؛ ۱۳۵۸.
 ۲- ابن سینا- حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها: نک، طوسی.
 ۳- همو؛ رساله اضحویه؛ مترجم: نامعلوم؛ تصحیح، مقدمه و تعلیقات: حسین خدیوجم؛ چاپ دوم؛ انتشارات اطلاعات؛ ۱۳۶۴.
 ۴- همو؛ رساله فی الکشف عن ماهیة الصلوة در رسائل الشیخ الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا؛ انتشارات بیدار؛ بی‌تا.
 ۵- همو؛ الشفاء الالهیات؛ منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی؛ قم - ایران؛ ۱۴۰۵.
 ۶- همو؛ النجاة؛ چاپ دوم؛ مرتضی؛ ۱۳۶۴.
 ۷- جوادی آملی - عبدالله؛ انتظار بشر از دین (سلسله بحثهای فلسفه دین)؛ تحقیق و تنظیم: محمدرضا مصطفی‌پور؛ چاپ اول؛ مرکز نشر اسراء؛ ۱۳۸۰.
 ۸- همو؛ دین شناسی (سلسله بحثهای فلسفه دین)؛ تحقیق و تنظیم: محمدرضا مصطفی‌پور؛ چاپ اول؛ مرکز نشر اسراء؛ ۱۳۸۱.
 ۹- همو؛ ریحی مختوم، شرح حکمت متعالیه (بخش یکم از جلد اول)؛ تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا؛ چاپ اول؛ مرکز نشر اسراء؛ ۱۳۷۵ / ۱۴۱۷.
 ۱۰- همو؛ شریعت در آینه معرفت؛ تنظیم و ویرایش: حمید پارسانیا؛ چاپ ۱؛ مرکز نشر اسراء؛ ۱۳۷۷.
 ۱۱- حکیمی - محمدرضا؛ «معاد جسمانی در حکمت متعالیه (۱)»؛ در خردنامه صدرا؛ شماره ۱۳؛ پاییز ۱۳۷۷.
 ۱۲- همو؛ «معاد جسمانی در حکمت متعالیه (۲)»؛ در خردنامه صدرا؛ شماره ۱۴؛ زمستان ۱۳۷۷.
 ۱۳- دادبه - اصغر؛ فخررازی؛ چاپ اول؛ طرح نو؛ ۱۳۷۴.
 ۱۴- داوودی - علی مراد؛ عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا؛ دهخدا؛ تهران؛ ۱۳۴۹.
 ۱۵- رحمان - فضل؛ «ابن سینا» ترجمه: علی شریعتمداری؛ در تاریخ فلسفه در اسلام؛ جلد ۱؛ به کوشش م.م. شریف؛ مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۳۶۲.

- ۱۶- رفیعی قزوینی - ابوالحسن؛ مجموعه رسائل و مقالات فلسفی؛ تصحیح: غلامحسین رضائزاد؛ چاپ اول؛ انتشارات الزهرا؛ تهران؛ ۱۳۷۵.
- ۱۷- زرین کوب - عبدالحسین؛ در قلمرو وجدان؛ ویرایش: فاطمه زندی؛ چاپ دوم؛ سروش؛ ۱۳۷۵.
- ۱۸- سبحانی - جعفر؛ «مقام علمی و فرهنگی علامه طباطبایی»؛ در کیهان فرهنگی؛ آبان ۱۳۶۸.
- ۱۹- سبزواری - هادی (حکیم)؛ اسرارالحکم؛ مقدمه و حواشی: ابوالحسن شعرانی؛ چاپ دوم؛ کتابفروشی اسلامیة؛ ۱۳۶۲.
- ۲۰- (شرف) خراسانی - شرف الدین؛ «ابن سینا»؛ در دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ جلد ۴؛ مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ ۱۳۷۰.
- ۲۱- صادق زاده قمصری - فاطمه؛ «شیخ مفید آغازگر راهی نو و ناتمام در کلام شیعی»؛ در فصلنامه مصباح (نشریه دانشکده و پژوهشکده علوم انسانی - دانشگاه امام حسین (ع))؛ شماره ۴۳؛ پاییز ۸۱.
- ۲۲- همو؛ «هماهنگی عقل و معارف وحیانی دین در حکمت صدرایی»؛ در مقالات و بررسی‌ها؛ دفتر ۶۹؛ تابستان ۱۳۸۰.
- ۲۳- صدرالدین شیرازی - محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)؛ طبع ۳؛ داراحیاء التراث العربی؛ بیروت؛ ۱۹۸۱.
- ۲۴- همو؛ شرح الاصول الکافی؛ مکتبه المحمودی؛ تهران؛ ۱۳۹۱.
- ۲۵- همو؛ شرح الهدایة الانبیریة؛ بی‌جا؛ بی‌تا.
- ۲۶- همو؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تعلیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی؛ چاپ دوم؛ مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۳۶۰.
- ۲۷- همو؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛ چاپ اول؛ حکمت؛ ۱۳۷۵.
- ۲۸- طباطبایی - سیدمحمدحسین (علامه)؛ شیعه در اسلام؛ بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی؛ ۱۳۶۲.
- ۲۹- همو؛ ظهور شیعه - مجموعه مصاحبه با پروفسور هانری کورین؛ نشر شریعت؛ بی‌تا.
- ۳۰- طوسی - نصیرالدین (خواجه طوسی)؛ شرح الاشارات و التنبیها؛ طبع ۲؛ دفتر نشر کتاب؛ ۱۴۰۳.
- ۳۱- عزتی - ابوالفضل؛ رابطه دین و فلسفه؛ انتشارات انجمن علمی - مذهبی دانشگاه آذربایجان؛ ۱۳۵۵/۱۳۹۷ ق.
- ۳۲- علی زمانی - امیرعباس؛ زبان دین؛ چاپ اول؛ مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی؛ ۱۳۷۵.
- ۳۳- غزالی - ابوحامد محمد (امام)؛ تهافت الفلاسفه؛ ترجمه: علی اصغر حلبی؛ مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۳۶۱.
- ۳۴- فاخوری - حنا؛ جر - خلیل؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ ترجمه: عبدالمحمد آیتی؛ چاپ پنجم؛ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ ۱۳۷۷.
- ۳۵- کدیور - محسن؛ دفتر عقل، مجموعه مقالات فلسفی - کلامی؛ چاپ اول؛ انتشارات اطلاعات؛ تهران؛ ۱۳۷۷.

۳۶- الکبیری - محمدبن یعقوب، اصول الکافی، تصحیح و تعلیق: محمدجعفر شمس الدین، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، لبنان، ۱۴۱۱ هـ / ۱۹۹۰ م.

۳۷- ملکیان - مصطفی؛ «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری»؛ در کتاب ماه - ادبیات و فلسفه؛ بهمن و اسفند ۱۳۸۰.

۳۸- هیک - جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه: بهزاد سالکی؛ چاپ اول؛ انتشارات بین المللی الهدی؛ ۱۳۷۶.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی