

نقد روش‌شناختی جایگاه دین در مقام داوری در روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا

* شمس‌الله سراج

**

حسن رهبر

یحیی یثربی

چکیده

یکی از دیدگاه‌های مهم طرفداران روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا بر تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری مبتنی است. این گروه استفاده ملاصدرا از دین را تنها در مقام گردآوری می‌دانند و از این‌رو، آن را خلاف روش فلسفی نمی‌دانند. مدعای تحقیق پیش‌روی این است که جایگاه برجسته‌ای که ملاصدرا برای دین قائل است، به اخذ دیدگاه دائرة المعارفی در باب دین در آرای وی انجامیده است. افزون بر این، اخذ این دیدگاه سبب شده است وی به سه نقص روش‌شناختی مهم در فلسفه خود دچار شود: اول - روشن نبودن نظر نهایی در نتیجه گنجاندن و ارزیابی مسائل تحت دائرة المعارف دین؛ دوم - پاسداشت دین در سیر فلسفی و داوری مسائل و سوم - رجحان قطعیت و حیاتی بر قطعیت عقلانی. نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد برخلاف نظر گروهی که به نظریه تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری قائل‌اند و معتقدند ملاصدرا در مقام



داوری تنها به برهان تکیه دارد و از دین تنها در مقام گردآوری بهره برده است، جایگاه والای دین در اندیشه وی سبب شده است در مسیر داوری و ارزش گذاری نیز از دین و آموزه‌های آن استفاده کند و این امر افزون بر اینکه نقضی بر مدعیان نظریه یادشده است، به لحاظ روش شناختی نیز نوعی کاستی به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها

روش شناسی، مقام داوری، مقام گردآوری، جایگاه دین، روش شناسی ملاصدرا.

مقدمه

تاکنون درباره روش شناسی فلسفه ملاصدرا آرای مختلفی ابراز شده است که مجموع این دیدگاه‌ها را می‌توان در هشت دیدگاه از هم متمایز ساخت: ۱. التقاط‌انگاری: در این دیدگاه ملاصدرا به التقاط اندیشه‌ها و تناقض گویی متهم شده است؛ ۲. دیدگاه ابن سینای اشراقی: بر مبنای آن، اندیشه فلسفی ملاصدرا آمیزه‌ای از حکمت مشاء ابن سینا و حکمت اشراق سهروردی تلقی می‌شود؛ ۳. فلسفه عرفانی به سبک ابن عربی: طبق این دیدگاه، فلسفه ملاصدرا از منابع و آثار متعلق به عرفان نظری به ویژه منابع ابن عربی اخذ و اقتباس فراوان دارد؛ ۴. تفکر کلامی - فلسفی: در این دیدگاه، بر کلام بنیان بودن مدعیات صدرا تأکید می‌شود؛ بدین معنا که باورهای دینی به منزله مقدمات ادله اخذ می‌شود؛ ۵. تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری: در این دیدگاه ادعا می‌شود که ملاصدرا تنها در مقام گردآوری از عرفان و دین بهره گرفته و در مقام داوری و تعیین صدق و کذب بر برهان تکیه داشته است؛ ۶. حکمت متعالیه برخوردار از زبان برتر: در این دیدگاه که نظری مهدی حائری یزدی است، بر زبان برتر داشتن حکمت متعالیه تأکید می‌شود و با تفکیک فرازبان و زبان موضوعی به تشریح زبان برتر داشتن فلسفه صدرا اقدام می‌شود؛ ۷. حکمت متعالیه به مثابه چهار راه اتصال دیگر مکتب‌های فکری: عده‌ای معتقدند حکمت متعالیه چهار راهی است که فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، طریقه عارفان و طریقه اهل شریعت را به هم متصل می‌کند؛ ۸. میان‌رشته‌ای بودن روش ملاصدرا: در این دیدگاه ادعا می‌شود که ملاصدرا چهار قرن پیش از آنکه پژوهشگران





آمریکایی به مطالعات میان‌رشته‌ای روی آورند، به ضرورت و اهمیت در پیش گرفتن رویکرد میان‌رشته‌ای در تحلیل مسائل الهیاتی توجه کرده و الگوهای خاص میان‌رشته‌ای را نیز به کار بسته است.

در میان دیدگاه‌های مختلفی که به اجمال گذشت، آنچه بیش از دیگران در میان علاقه‌مندان به فلسفه ملاصدرا و پژوهشگران این حوزه با اقبال مواجه شده و دست کم در ظاهر به واقعیت فلسفه و روش صدر المتألهین نزدیک تر می‌نماید، نظریه تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری است. به باور طرفداران این دیدگاه صدر المتألهین در مقام داوری و تعیین صدق و کذب گزاره‌ها تنها بر برهان، به عنوان مقوم فلسفه‌ورزی و روش حقیقی فلسفه تکیه دارد و از اضلاع دیگر نظام فلسفی خود مانند اشراق، شهود، گزاره‌های نقلی و وحیانی تنها در مقام گردآوری بهره می‌گیرد.

به باور آنان تفاوت در این است که دایره تأملات حکیمان درباره فلسفه مشاء شعاع بیشتری یافته و موضوع‌های مورد تحقیق، دارای تنوع بیشتری است، زیرا در حکمت اشراق و متعالیه تنها حس و عقل نیست که دام شکار حکیمان است، بلکه فراورده‌های معنوی، کشف‌های عرفانی، افاضه‌ها، الهام‌ها و اشراقات و واردات قلبی و غیبی که در دام تهذیب و ریاضت شکار می‌شوند نیز مورد توجه حکیم واقع می‌شود (سروش، بی تا: ۹۸-۱۰۱). به باور قائلان به این دیدگاه، گرچه ملاصدرا در حکمت متعالیه خود از کشف و نقل نیز بهره می‌برد، با این وجود، این امر ناقض استفاده وی از برهان به عنوان مبنای فلسفه‌ورزی نیست. به باور آنان، استفاده از کشف و نقل به طور مطلق در فلسفه ممنوع نیست، بلکه به کاربرد آنها در مقام داوری و تعیین صدق و کذب مسائل ممنوع است و بنا به اتفاق ملاصدرا از غیر برهان تنها در مقام گردآوری و نه مقام داوری استفاده کرده است (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۴).

از این رو، از نظر آنان، نباید از این نکته غفلت کرد که صدر المتألهین حاصل روش عقلی را باور نمی‌کند، مگر آنکه حقیقتش را با کشف دریابد، زیرا به نظر او اگر سیر انسان به سوی خدا تنها سیر عقلی باشد و همراه با کشف و مشاهده نباشد، نوعی نقصان است، ولی باید توجه کرد که او این امر را ویژگی روحی و منش شخصی خود معرفی

می‌کند، نه شیوه فلسفی‌اش؛ به گونه‌ای که آن را در حکم معیاری برای رد یا قبول مسائل فلسفی به مخاطب خود توصیه کند تا مستلزم این باشد که آن را در روش‌شناسی او کانون توجه قرار دهیم (همو، ۱۳۸۹: ۲۴). از این منظر، ملاصدرا از نقل و کشف در غیر از مقام داوری استفاده کرده و این امر در روش‌شناسی ملاصدرا جای توجه چندانی ندارد و به بیان ساده‌تر، لزومی ندارد به این مسئله در روش‌شناسی ملاصدرا توجه کنیم.

به باور نگارندگان سخن کسانی که معتقدند ملاصدرا در مقام داوری تنها از برهان استفاده کرده، سخنی درست و دقیق نیست. از همین‌رو، در ادامه به جایگاه دین و آموزه‌های دینی در مقام داوری در روش‌شناسی صدر المتألهین می‌پردازیم و نشان خواهیم داد که آیا ملاصدرا در مقام داوری نیز از آموزه‌های دینی استفاده کرده و آیا بهره او از شریعت به حوزه گردآوری محدود بوده است یا خیر؟

اثبات جایگاه دین و شریعت در مقام داوری در اندیشه ملاصدرا

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، مدعای معتقدان به تفکیک مقام داوری از گردآوری این است که استفاده ملاصدرا از وحی و آموزه‌های وحیانی در مسیر فلسفه‌ورزی خود تنها در مقام گردآوری بوده است و هرگز در تعیین صدق و کذب، ارزش‌گذاری و داوری مسائل از آن بهره نبرده است (نک: سروش، بی تا: ۹۸-۱۰۱، به نقل از: قراملکی، ۱۳۹۰: ۴۰۷-۴۰۸؛ عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۴؛ فیاضی و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۹۵). بنابراین، برای بررسی این دیدگاه باید نخست جایگاه اندیشه‌های دینی و نقلی را در اندیشه وی روشن ساخت، ولی پیش‌تر باید یادآوری شود که وقتی از مقام داوری سخن می‌گوییم، مقصود تنها این معنا نیست که به‌صراحت از امری به‌عنوان معیار و ملاک در ارزیابی و داوری نام برده شود و این ادعا را به منزله ملاک حقیقی در بررسی یک روش به‌شمار آوریم. چه‌بسا در معیارهای داوری مسائل، امری به شکل پنهان و غیرمصرّح وجود داشته باشد که خودآگاه یا حتی ناخودآگاه باشد. چه‌بسا کسی برای مثال در مقام نظر خود را به برهان به‌عنوان روش حقیقی فلسفه مقید بداند، ولی در مقام فلسفه‌ورزی و در نوشته‌هایش به آن پایبند نباشد و در مقام داوری و ارزش‌گذاری، امور دیگری را به موازات برهان و روش عقلی





به کار بندد که این امر، ممکن است حتی به صورت ناخودآگاه باشد و فیلسوف همچنان خود را پایبند به برهان بداند. از این رو، نه تنها بر اساس ادعای ملاصدرا در باب داوری مسائل، بلکه بر اساس آنچه وی در مقام عمل انجام داده، به داوری خواهیم پرداخت تا نشان دهیم که آیا صدر المتألهین در مقام داوری نیز از آموزه‌های وحیانی بهره برده است یا خیر؟ برای پاسخ به این پرسش باید مراحل را طی کنیم تا وجوه آن به درستی روشن شود. به لحاظ منطقی ملاصدرا می‌تواند یکی از سه رویکرد زیر را درباره نسبت فلسفه و دین برگزیند:

الف) تضاد میان دین و فلسفه؛

ب) مغایرت میان دین و فلسفه؛

ج) وحدت و تعاضد میان دین و فلسفه.

پیش از پرداختن به اصل مسئله باید به تفاوت میان تضاد و مغایرت توجه شود. چه بسا این گونه تلقی شود که مغایرت به معنای متضاد بودن است، ولی این تصور درست نیست. منظور از تضاد، ناسازگار بودن دو امر به گونه‌ای است که نتوان آنها را در یک موضوع با هم تصور کرد، ولی مقصود از مغایرت در اینجا به معنای غیریت یا دو چیز بودن است؛ بدین معنا که ممکن است دو چیز باهم متفاوت باشند، ولی لزوماً ناسازگار نباشند، بلکه به عکس، این امکان وجود دارد که در برخی مسائل با هم وجوه اشتراکی نیز داشته باشند. بنابراین، در یک جمله می‌توان گفت مغایرت در اینجا به معنای «دو چیز بودن» است.

به هر تقدیر، اندیشه‌ها و آثار صدر المتألهین تضاد و مغایرت میان دین و فلسفه را بر نمی‌تابد و به صراحت از وحدت و یگانگی میان آنها سخن می‌گوید: «حکمت مخالف با شرایع حقه حقیقه نیست، بلکه مقصود از آنها چیز واحدی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۳۲۶). به باور وی میان برهان‌های عقلی و آرای نقلی و نیز میان قوانین حکمی و اصول دینی تطابق و یگانگی نهفته است: «میان براهین عقلی و آرای نقلی تطابق را دریافتم و با این امر مصادف شدم که میان قوانین حکمی (فلسفی) و اصول دینی توافق وجود دارد» (همو، ۱۳۵۴: ۵؛ همو، ۱۴۲۲: ۵).

بنابراین، ملاصدرا میان برهان‌های عقلی و آموزه‌های وحیانی و نقلی اختلافی نمی‌بیند و آنها را امری واحدی می‌داند، ولی جایگاه آموزه‌های وحیانی و نقلی در اندیشه وی به همین جا ختم نمی‌شود. ملاصدرا که همواره به پایبندی‌اش به برهان تأکید می‌کند، معتقد است آموزه‌های وحیانی دین را می‌پذیرد و به هیچ وجه نیازی نمی‌بیند که وجهی عقلی یا دلیل و برهانی برای آنها اقامه کند: «به هر آنچه خداوند به ما ابلاغ کرده است ایمان آوردیم و آن را تصدیق نمودیم و دلیلی ندیدیم که وجهی عقلی یا روشی بحثی برای آن تصور کنیم، بلکه به هدایت و نهی او اقتدا می‌کنیم» (همو، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۱-۱۲). افزون بر این، ملاصدرا اساساً معتقد است فلسفه‌ای که مطابق با کتاب و سنت نباشد، بی‌ارزش و نارواست: «تَبَا لِفَلْسَفَةِ تَكُونُ قَوَانِينَهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِّلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ»: نابود باد فلسفه‌ای که با کتاب و سنت مطابق نباشد (همان، ج ۸: ۳۰۳). حتی ملاصدرا از این هم پا فراتر می‌نهد و رویکردی دایره‌المعارفی را درباره هویت دین اتخاذ می‌کند که بررسی آثار و نوشته‌های وی می‌تواند وجوه آن را نمایان‌تر سازد.

الف) ملاصدرا و دیدگاه دایره‌المعارفی درباره دین

در باب دین و هویت دین، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد.^۱ در این میان، ملاصدرا به دیدگاه دایره‌المعارفی درباره دین و هویت آن قائل است. بر اساس دیدگاه دایره‌المعارفی، دین حاوی تمام حقایق هستی و نیازهای بشری است و انسان می‌تواند پاسخ تمام پرسش‌ها و نیازهای مادی و معنوی خود را در آن بیابد. دیدگاه دایره‌المعارفی به دو صورت قابل طرح است: الف) دین حاوی همه حقایق و امور عملی اعم از کلیات و جزئیات یا اصول و فروع است؛ ب) دین، اصول و کلیات را بیان کرده و تعیین جزئیات و فروع بر عهده انسان گذاشته شده است (همان).

ملاصدرا به دین‌نگرشی دایره‌المعارفی دارد و معتقد است خداوند در قرآن خلاصه



۱. برای یک منبع خوب درباره دیدگاه‌های مختلف در حوزه دین و هویت دین نک: باقری، ۱۳۸۷: ۴۵-۷۵.



تمام علوم اولین و آخرین را آورده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵). به باور او قرآن دریایی محیط است که مشتمل بر همه حقایق، اعم از محسوس و معقول، جلی و خفی و صغیر و کبیر است. وی با استناد به آیه شریفه «ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام: ۵۹)، این دیدگاه را به قرآن مستند می‌سازد: «خداوند در قرآن همه علوم را با حقایق محسوس و معقول، آشکار و پنهان و کوچک و بزرگ اشیا بیان کرده و به همین جهت است که می‌فرماید هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتاب مبین آمده باشد» (همان: ۱۴۳). از سویی، ملاصدرا همچون بیشتر کسانی که به دیدگاه دائرة المعارفی قائل‌اند، صورت دوم این دیدگاه، یعنی وجود اصول و کلیات و استنباط فروع و جزئیات از آنها را در نظر دارد. وی پس از اینکه قرآن را دائرة المعارفی می‌داند که شامل همه حقایق و امور است، می‌گوید که در این زمینه به ذکر اصولی که از آنها فروع حاصل می‌شود می‌پردازد (همان: ۵).

اما آیا دیدگاه دائرة المعارفی پذیرفتنی است؟ به بیان دیگر، آیا این دیدگاه برای جانب‌داری از دین و شریعت آسمانی به‌ویژه اسلام، دیدگاه قابل قبولی است؟ گرچه این نوشته در صدد بررسی درستی یا نادرستی این دیدگاه نیست، ولی به باور برخی^۱ از جمله نگارندگان، این دیدگاه اشکال‌های جدی دارد. یکی از دلایل مهمی که به واسطه آن می‌توان دیدگاه دائرة المعارفی را به چالش کشید، بر تقسیم کار در عالم مبتنی است. اگر قرار بود پاسخ همه نیازها و پرسش‌های انسان در دین داده شود، فلسفه آفرینش اموری همچون عقل و قوه تفکر در انسان نامشخص می‌شد؟ در پاسخ به این پرسش، فیلسوف ایرانی ابوالحسن عامری نیشابوری می‌گوید اگر قرار باشد خداوند چیزی را خلق کند که از آن استفاده نشود، خلقت آن امری عبث خواهد بود. همچنین اگر قرار بود همه ادراکات ما با حواس پنج‌گانه باشد، آفرینش قوای دیگر امری عبث تلقی خواهد شد (نک: عامری، ۱۳۷۵: ۳۴۱؛ ابوزید، ۱۴۱۴: ۷۴). بنابراین، یکی از لوازم پذیرفتن این

۱. به‌منظور نقد و پاسخ‌ها به این دیدگاه نک: باقری، ۱۳۸۷: ۶۴-۷۵؛ نصری، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۷.

دیدگاه می‌تواند نادیده گرفتن اصل حکمت در آفرینش باشد. بنابراین، نه منطقی و نه ضروری است که انتظار داشته باشیم اصول یا فروع همه علوم مانند علوم جغرافیایی، اجتماعی، تجربی یا فنی در دین آمده است. به بیان یکی از نظریه پردازان، «دین، انسان‌ها را نیلوفری می‌کند و این وعده دین است و وعده دین بیش از این نیست و هر که بیش از این بخواهد، بر دین زیان رسانده است» (ملکیان، ۱۳۹۱: ۲۹۲-۲۹۳). نگاه دائرة المعارفی به دین در اندیشه صدر المتألهین، در مقام داوری تأثر نهاده و سه نقص روش شناختی را به بار آورده است: روشن نبودن نظر نهایی ملاصدرا، پاسداشت دین در سیر فلسفه‌ورزی و رجحان قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی در مباحث و مسائل نظری.

۱. روشن نبودن نظر نهایی به دلیل ارزیابی از منظر دیدگاه دائرة المعارفی

نگاه دائرة المعارفی به دین در اندیشه صدر المتألهین سبب شده است وی در مقام داوری نتواند یا نخواهد نظر نهایی خود را درباره برخی مسائلی که هم در دین و هم در فلسفه مطرح می‌شود به صراحت اعلام کند. این رویه به‌ویژه زمانی بروز می‌کند که نظر دین با فلسفه درباره امری دچار تعارض یا دست کم مغایرت شود. اگرچه ملاصدرا در مسائلی برهان اقامه می‌کند و نظریه‌پردازی فلسفی ارائه می‌دهد، با وجود این چون همان مسئله در عقاید دینی نیز مطرح شده است و چه‌بسا با نظریه فلسفی در تضاد بوده است، می‌کوشد اولاً، در ارائه نظر نهایی خود جانب احتیاط را رعایت کند؛ ثانیاً، یکی از این دو دیدگاه را با تفسیری که ارائه می‌دهد، با دیگری یکسان می‌انگارد.

احصای همه آرای وی در این موارد اولاً، طاقت فرسا و دشوار است و ثانیاً، ضرورتی ندارد، زیرا ما در این مقاله در پی اثبات تأثیر آموزه‌های دینی در مقام داوری ملاصدرا هستیم و وجود یک مورد در آثار وی نیز مدعای ما را اثبات خواهد کرد. از این رو، به‌عنوان یک مطالعه موردی، با طرح بحث قدم و حدوث نفس، آن را در آرای صدرا بررسی می‌کنیم.





یکی از مسائل مهم در مباحث نفس‌شناسی بحث درباره منبع و مصدر نفس است. آیا نفس سابق بر بدن است یا به واسطه بدن و همراه با آن خلق شده است؟ به بیان دیگر، نفس قدیم است یا حادث؟ در پاسخ به این مسئله صدر المتألهین از سویی معتقد است نفس انسان در جاتی دارد. به باور وی، آغاز وجود نفس، جسمانی است و سپس به لحاظ وجودی ارتقا و تجرد می‌یابد و به سوی پروردگار رجعت می‌کند:

نفس انسانی از ابتدای خلقت تا پایان غایتش دارای مقامات و درجات زیادی است و دارای نشئه‌های ذاتی و اطوار وجودی است. نفس در آغاز وجهی تعلقی دارد؛ یعنی جوهری جسمانی است که به تدریج در مسیر اشتداد قرار می‌گیرد و اطوار مختلفی را پست سر می‌گذارد تا اینکه مجرد گردد و با انفصال از این جهان به سرای آخرت مراجعت کند. بنابراین، نفس جسمانیة الدحوث و روحانیة البقاء است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۵). به باور ملاصدرا نفس نخست امری جسمانی است و سپس به طبیعی و پس از آن به نفس حساسه، سپس مفکره ذاکره و در نهایت به نفس ناطقه که دارای عقل نظری می‌شود و از درجه بالقوه به درجه عقل بالفعل و در نهایت عقل فعال می‌رسد، مبدل می‌شود (همان). بنابراین، ایشان با طرح نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» درباره نفس، دیدگاهی جدید را مطرح می‌کند که پیش از او هیچ یک از فیلسوفان اسلامی آن را مطرح نکرده بودند. در واقع این نظریه‌ای است که ملاصدرا برای نخستین بار مطرح می‌کند و در بسیاری از آثار خود آن را بیان می‌کند، ولی آیا این نظر نهایی ملاصدراست؟ پاسخ منفی است، زیرا او در کنار این دیدگاه، نظر دیگری را نیز مطرح می‌کند. به باور وی، وجود نفس پیش از بدن و سابق بر آن است: «أن للنفس كینونة قبل البدن و وجودا فی العالم الشامخ الإلهی» (همان، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۵۸).

او با نقل آیه‌ای از قرآن کریم و نقل چند حدیث از اهل بیت، معتقد است این شواهد نشانه می‌دهد که گویا در مذهب امامیه، سابق بودن نفس بر بدن از جمله ضروریات است. وی به آیه (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ) (اعراف: ۱۷۲) استناد می‌کند و آن را دلیلی بر این

می‌داند که نفس انسان سابق بر بدن است و همین نکته سبب سؤال خداوند از انسان در عالم بالا بوده است. وی از چند روایت^۱ نیز استفاده می‌کند و آنها را دلیلی بر تقدم نفس بر بدن می‌داند. صدر المتألهین این روایات را دلیلی بر سابق بودن نفس بر بدن می‌داند و معتقد است تعداد روایت‌هایی که بر این نکته تأکید دارند بسیار زیاد است، به گونه‌ای که فراوانی این گونه احادیث نشان می‌دهد که گویا سابق بودن نفس بر بدن در آموزه‌های شیعه امامیه از جمله باوردهای ضروری است (همان).

چنان‌که در این مطالعه موردی روشن شد ملاصدرا اگرچه با طرح نظریه ابداعی جسمانیة الحدوث بودن نفس، به ایجاد نفس همراه با بدن قائل می‌شود، با این وجود رجوع وی به دین این اجازه را به او نمی‌دهد که آن را نظر نهایی قلمداد کند. از این رو، با بیان آیات و روایت‌هایی در این مسئله مدعی می‌شود که سابق بودن نفس بر بدن از امور ضروری دین به‌ویژه مکتب تشیع است، ولی برای اینکه این دو نظر را جمع کند یا دست کم آنها را نامتناقض جلوه دهد، به تفسیر نظر دین در این مورد می‌پردازد.

ملاصدرا بر مبنای تشکیک وجود، انسان را به انسان عقلی، نفسانی و طبیعی تقسیم‌بندی می‌کند. به باور وی، انسانی که در این جهان زندگی می‌کند و مرکب از نفس و بدن است، انسان طبیعی است، ولی آنچه وی ملاک سابق بودن نفس بر بدن می‌داند، انسان نفسانی است که حلقه واسطه‌ای میان انسان عقلی و انسان طبیعی است: «هذا الانسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الانسان العقلي والانسان الطبيعي» (همان: ۲۴۰).

بنابراین، به باور صدر المتألهین وجود انسان حقیقتی تشکیکی است که در آغاز

۱. برخی از این روایت‌ها چنین است: «الارواح جنوده». روایت دیگر از ابی عبدالله ۷ است که فرمود: «ان الله خلقنا من نور عظمته و جلاله ثم صور خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش فأسكن ذلك النور فيه فكننا نحن بشرا نورانيين و خلق ارواح شيعتنا من طينتنا». روایت بعدی در کتاب التوحید آمده است که: «ان الله عزوجل خلق المؤمنین من طين الجنان و اجری صورهم من ریح الجنان». نیز از امام صادق ۷ نقل می‌کند که: «المؤمن اخو المؤمن لان ارواحهم من روح الله عزوجل و ان روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال الشمس بالشعاع» (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۹).



صدر



انسان عقلی قرار دارد که بالاترین درجه حقیقت وجودی انسان است. پس از آن، انسان نفسانی است که حلقه واسط میان انسان عقلی و انسان طبیعی است و در پایان این درجه از وجود، انسان طبیعی است که مرکب از نفس و بدن است. آنچه ملاصدرا ملائک سابق‌بودن نفس بر بدن می‌داند، همین تحلیلی است که وی بیان می‌دارد. آیا این تحلیل، غرض دین از سابق‌بودن نفس بر بدن است؟ آیا این نوع داوری به علت نگاه دایره‌المعارفی به دین و آموزه‌های آن نیست؟ در نهایت، آیا این نگاه به دین، در داوری ملاصدرا در مباحث و مسائل تأثیرگذار نبوده است؟ به نظر می‌رسد در مطالعه موردی پیشین به اندازه کافی به این پرسش‌ها پاسخ داده شد.

۲. پاسداشت دین در سیر داوری و فلسفه‌ورزی

یکی از نقص‌های مهم دیگری که به‌لحاظ روش‌شناختی به‌واسطه دیدگاه دایره‌المعارفی در روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا پدید آمده، پاسداشت دین و آموزه‌های وحیانی در راستای فلسفه‌ورزی است. اگر روش فلسفه روش عقلی است، باید تنها تکیه فیلسوف بر عقل و روش عقلی باشد. فیلسوف به‌معنای حقیقی و دقیق کلمه کسی است که سیر فکری و عقلانی‌اش واقعاً سیری آزاد باشد (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۹)؛ به این معنا که تنها باید پاسدار عقل باشد و پاس هیچ چیز دیگری را نداشته باشد. سیر آزاد عقلانی‌اش به هر نتیجه‌ای برسد، به همان نتیجه به‌واقع ملتزم باشد و صادقانه به «نحن انباء الدلیل» پایبند باشد. از این‌رو، پاسداشت متون دینی در فلسفه، خطایی روش‌شناختی به‌شمار می‌آید. خواه فرآورده این پاسداشت، درست یا نادرست باشد (همو، ۱۳۸۵: ۱۲۶). این تلقی را تا اندازه بسیاری می‌توان ناشی از تفاوت میان فلسفه و ایدئولوژی دانست. چنان‌که برخی معتقدند اندیشه فلسفی تعارض را می‌پذیرد، درحالی‌که در ایدئولوژی چنین نیست؛ برای نمونه در ایدئولوژی تنها آن چیزهایی حقیقت دارند که در کتاب‌های مقدس آمده‌اند (شایگان، بی تا: ۳۱). از این منظر، باتوجه به تفاوت صریحی که میان فلسفه و ایدئولوژی وجود دارد، پاسداری از دین در فلسفه‌ورزی امری نادرست و شاید متناقض است.

انتخاب دیدگاه دائرة المعارفی در آرای ملاصدرا سبب شده است او خود را به صراحت پاسدار دین بداند و هم درباره اعمال خود، هم درباره باوردها و هم درباره آثار خود بر آن تأکید کند. وی تصریح می کند که به خداپناه می برد از اینکه چیزی را بگوید یا بنویسد که به شریعت و دین خود کوچک ترین لطمه و صدمه ای را وارد کند: «من به خدا پناه می برم از اینکه در سخنانم، اعمالم، عقایدم یا نوشته هایم چیزی وجود داشته باشد که در صحت متابعت از شریعت الهی که به واسطه پیامبر خاتم ارسال شده است، صدمه ای وارد گردد»^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۸۵).

با توجه به عبارت های بالا، در نگاه نخست به نظر می رسد این سخنان را یک متکلم دینی ابراز داشته است، ولی گفته های ملاصدراست. دین داری یا حتی تعصب بر دین و شریعت برای یک فیلسوف امری نادرست نیست و او نیز حق دارد همچون هر کس دیگری به لحاظ شخصی دینی را برگزیند و حتی بر باورهای خود تعصب بورزد، ولی فیلسوف به لحاظ روش شناختی و در مقام یک فیلسوف باید تنها بر عقل و قواعد آن تکیه کند. ملاصدرا در مقام فیلسوف نباید چنین اظهارنظری را بیان کند.

پایبندی به دین در سیر فلسفه ورزی از منظر روش شناختی نقص به شمار می آید. افزون بر این، چنان که برخی معتقدند، پایبندی به دین می تواند حریت فکری و آزادی اندیشه را تا حدودی سلب کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۷۳). منظور این نیست که آموزه های وحیانی به طور کلی مانع تفکر بوده و آزادی اندیشه را از انسان سلب می کند، ولی باید توجه کرد که وقتی انسان در خدمت دین در می آید و به عنوان یک مأمور تمام همت خود را در راه اثبات و غلبه آن به کار می گیرد، دیگر نمی تواند از آزادی اندیشه بدان گونه که برای یک فیلسوف ضروری است سخن بگوید.

با همه این اوصاف، ملاصدرا پاسداشت دین را تا جایی پیش می برد که اساساً

۱. «إني أستعید بالله ربی الجلیل فی جمیع أفعالی وأفعالی ومعتقداتی ومصنفاتی من کل ما یقدح فی صحة متابعة الشریعة التي أتانا بها سید المرسلین وخاتم النبیین علیه و آله أفضل صلوات المصلین أو یشعر بوهن بالعزيمة والدین أو ضعف فی التمسک بحبل المتین».





معتقدان به ادیان غیر الهی را خارج از شمول حکیمان می‌داند و معتقد است کسی که دینش دین انبیا نباشد، بهره‌ای از حکمت ندارد: «کسی که دینش دین انبیا نباشد، بهره‌ای از حکمت ندارد و از زمره حکیمان شمرده نمی‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۰۵-۲۰۶).

گزینش دیدگاه دائرة المعارفی درباره هویت دین افزون بر اینکه به پاسداشت دین در اندیشه وی انجامیده است، آسیب دیگری را نیز در پی دارد که پای‌بندی به پیش‌فرض‌های دینی است. در واقع این آسیب در مقام نظریه‌پردازی است و محل بحث آن در این مقاله نمی‌گنجد، ولی رویکرد دائرة المعارفی نقص روش‌شناختی دیگری را نیز در روش‌شناسی ملاصدرا در پی دارد که بحث درباره آن مسئله بعدی ما را تشکیل می‌دهد.

۳. رجحان قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی

یکی دیگر از تأثیرگذاری‌های دیدگاه دائرة المعارفی ملاصدرا در مقام داوری، رجحان دادن قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی است. اثبات این مدعا کار دشواری در آثار وی نیست. از یک سو ملاصدرا خود را پایبند به روش برهانی به‌عنوان روش حقیقی فلسفه می‌داند و بر آن تأکید می‌ورزد: «ما به آنچه برهان قطعی بر آن وجود نداشته باشد اعتماد نمی‌کنیم و آن را در کتاب‌های حکمی (فلسفی) خود نمی‌آوریم» (همان، ج ۹: ۲۳۴).

از سوی دیگر، به‌ظاهر از نظر وی این امر در همه موارد صدق نمی‌کند، زیرا او چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد درباره وحی و آموزه‌های وحیانی نظر دیگری دارد. ملاصدرا آنچه را که پیامبر ۹ آورده صادق قلمداد می‌کند و اساساً در پی جست‌وجوی وجه عقلی درباره آنها نیست تا بخواهد بر آنها برهان اقامه کند: «به هر آنچه از سوی خداوند به ما ابلاغ شده است ایمان آوردیم و آن را تصدیق کردیم و دلیلی ندیدیم که وجهی عقلی یا روشی بحثی برای آن تصور کنیم، بلکه به هدایت و نهی او اقتدا می‌کنیم» (همان، ج ۱: ۱۱-۱۲).

اکنون درباره اینکه کدام یک از عقل یا وحی قطعیت بیشتری دارد، بحث نمی‌کنیم^۱ و اساساً هدف این نوشته داوری درباره مسائلی از این دست نیست، بلکه فرض بر این است که فیلسوف باید به لحاظ روش شناختی، پایبند به برهان باشد. به بیان دیگر، در این روش که روشی آزادانه و عقلی است، نه تنها نباید چیزی را بر روش برهانی و عقلانی ترجیح داد، بلکه حتی به موازات برهان نیز نباید از روش دیگری استفاده کرد. چنان که ارسطو در متافیزیک در کتاب یکم یا آلفای بزرگ می‌گوید: «ما به خاطر هیچ‌گونه سود دیگری در جست‌وجوی این دانش - فلسفه یا حکمت - نیستیم، بلکه همان‌گونه که می‌گوییم آن انسانی آزاد است که به خاطر خودش و نه به خاطر دیگری زندگی می‌کند؛ به همان گونه نیز این دانش را یگانه دانش آزاد می‌نامیم، زیرا تنها این دانش است که به خاطر خودش وجود دارد» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۶).

از این رو، جایگاه والای دین در اندیشه صدر المتألهین که دیدگاه دائرة المعارفی را برای وی به بار آورده است، به این امر انجامیده است که او در داوری مسائل و ارزش‌گذاری موضوع‌های مورد بررسی، قطعیت و یقین و حیانی را بر قطعیت و یقین عقلانی که به واسطه استدلال‌های عقلانی و برهانی حاصل می‌شود، ارجح بداند و این چیزی جز تأثیر عمیق دین و آموزه‌های و حیانی در مقام داوری موضوعات و مسائل حکمی و نظری نیست که البته ملاصدرا در آثارش بدان اعتراف کرده است.

اما اکنون این پرسش مطرح می‌شود که تکلیف ما نسبت فلسفه و دین چیست؟ به بیان دیگر، اگر به ملاصدرا به دلیل جمع میان آن دو یا رجحان یکی بر دیگری خورده گرفته می‌شود، چه رویکردی را می‌توان در پاسخ به این مسئله در پیش گرفت؟ پاسخ به این پرسش‌ها و پرسش‌هایی از این دست را در ادامه پی می‌گیریم.

۱. به نظر نمی‌رسد در میان متدینان کسی قطعیت وحی را انکار کند، بلکه دیدگاهی وجود دارد که مدعی است قطعیت وحی بر قطعیت عقل غلبه دارد و هر کس به کار کردن در حوزه وحی اهتمام کند، آن‌چنان نتیجه‌ای می‌گیرد که از استدلال‌های معمول عقلانی چنین قطعیتی برای او حاصل نمی‌شود. برای تفصیل معتقدان به این دیدگاه نک: سیدان و دیگران، ۱۳۸۵.





ب) دیدگاه برگزیده درباره رابطه فلسفه و دین

دیدگاه نویسندهگان نه تضاد میان دین و فلسفه و نه وحدت و یگانگی میان آنهاست. دیدگاه برگزیده و قابل دفاع مغایرت و دوگانگی میان دین و فلسفه است. فلسفه نه متضاد با دین و نه عین آن است. از یک سو، اگر دین و آموزه‌های وحیانی خداوند به پیامبرانش در تضاد با فلسفه، برهان و استدلال‌های عقلانی باشد، با حکمت خداوند سازگار نخواهد بود و به نوعی نقض غرض پیش خواهد آمد. بنابراین، چنین نیست که به تعبیر پیر بایل (۱۷۰۶-۱۶۴۷)^۱ شکاک، عقل هیچ میانه‌ای با دین نداشته باشد. از سوی دیگر، عینیت و وحدت آنها نیز اشکال‌های جدی دارد، زیرا موضوع، مسائل، روش و غایت آن دو متفاوت است و به تعبیر علامه طباطبایی بین این دو فن از زمین تا آسمان فرق هست.^۲

چگونگی انتقادات به وحدت میان دین و فلسفه متفاوت است. به تعبیر برخی فلسفه نمی‌تواند در خدمت امر دیگری حتی امر مهم دین باشد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۴ و ۸۸). فیلسوف در کلام وحی تأمل و تفکر می‌کند، ولی چون فیلسوف است، به استناد دین چیزی را نفی یا اثبات نمی‌کند. به بیان دیگر، اگر فلسفه باطن دین بود، می‌بایست آن که دین دارتر است، فیلسوف‌تر باشد یا آنکه فیلسوف‌تر است در دین‌داری راسخ‌تر باشد و حال آنکه چنین نیست. باید دقت شود که شخص به اعتبار فیلسوف بودن متعبد نمی‌شود یا تعبد او را به فلسفه نمی‌کشاند (همو، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

بنابراین باید گفت میان دین و فلسفه تلازمی وجود ندارد که بخواهیم آن دو را وحدت ببخشیم، بلکه به تعبیر برخی دیگر می‌خواهیم میان مباحث خلط نشود (ملکیان، ۱۳۸۷: ۴۰)؛ مثل اینکه کسی بگوید هم خرما دوست دارم و هم سیب، ولی آن دو را غیر هم می‌دانم و هر کدام ویژگی خاص خود را دارد. الهیات اسلامی کارکرد و

۱. منتقد و فیلسوف فرانسوی. نک: الدرز، ۱۳۸۱: ۴۳.

۲. برای بررسی تفاوت‌های میان فلسفه و دین یا کلام نک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۵: ۴۲۵؛ المرزوقی، ۱۴۲۱: ۱۱-۱۲؛ Wippl, 1995: 53- 57.

هدفی دارد و فلسفه نیز کارکرد و هدف دیگری و اینها با هم مغایرند، نه معاند. از نظر این گروه، اگر کلام فلسفی و فلسفه کلامی شود، هیچ کدام رشد نمی‌کنند. کلام فلسفی رشد نمی‌کند، چون به دلیل پاس داشتن فلسفه نمی‌تواند با آنچه متون مقدس گفته‌اند مشی کند. فلسفه کلامی هم رشد نمی‌کند، زیرا به دقت باید کتاب‌های مقدس دین را پاس بدارد (همو، ۱۳۸۰: ۴۹).

به تعبیر ژیلسون به کاربرد عقل علیه خود عقل، به قصد یاری دین در حد خود امری مشروع و نیک فرجام است، با وجود این اگر آن را برگزیدیم باید برای مواجهه با لوازم قهری آن هم آماده باشیم (ژیلسون، ۱۴۰۲: ۴۵)، زیرا اولاً، وقتی دین می‌کوشد خود را بر روی ویرانه‌های فلسفه استوار سازد، معمولاً فیلسوفی هم قیام می‌کند تا فلسفه را بر روی خرابه‌های دین بنیاد کند. همواره چنین بوده است که پس از هر غزالی، ابن رشدی می‌آید تا تهافت الفلاسفه را با تهافت التهاافت پاسخ گوید.

گروهی دیگر نیز وحدت فلسفه و دین را اولاً، آغاز انحراف هر دوی آنها و ثانیاً، علت تقدس فلسفه و در نتیجه نقدناپذیری آن می‌دانند و معتقدند تقدس فلسفه نتیجه وحدت بخشیدن آن با دین است (صانعی دره‌پیدی، ۱۳۷۸: ۱۵۹-۱۷۶؛ نک: حکاک، ۱۳۷۸: ۱۵۹-۱۷۶).

البته درباره رابطه میان فلسفه و دین باید توجه کرد که منافی نبودن فلسفه با دین را نباید به معنای دینی بودن آن تلقی کرد. چه بسا برخی مسائلی که در فلسفه مطرح می‌شود با دین در تضاد نباشد، اما این به معنای دینی‌انگاشتن فلسفه نیست. به بیان دیگر، منافی دین نبودن، غیر از دینی بودن است.

محمد عابد الجابری نقل می‌کند که ابو حیان التوحیدی تعدادی از رساله‌های اخوان الصفا را به ابوسلیمان سجستانی (وفات: ۳۹۱ یا ۴۰۰ هجری) که حامی منطق بود، داده و از او خواسته بود نظرش را درباره آنها بیان کند. طولی نکشید که سجستانی رساله‌ها را به او بازگرداند و گفت: آنان تلاش فراوان کرده‌اند، ولی ناکام مانده‌اند، زیرا نمی‌توان امور محال را به منصفه ظهور رساند. آنان گمان برده‌اند که می‌توان فلسفه را با شریعت و شریعت را با فلسفه انطباق داد، در حالی که به این خواسته نمی‌توان دست یافت (عابدالجابری، ۱۳۸۱: ۱۳۱).





به هر تقدیر، به نظر می‌رسد برای حل مسئله رابطه فلسفه و دین، افزون بر تفکیک محدوده آن دو، همچون آکوئیناس باید میان حقایق عقل و حقایق ایمان نیز تمایز قائل شد. به باور آکوئیناس نباید از فلسفه و دین بخواهیم یکی وظیفه دیگری را انجام دهد. از این رو، معتقد است برخی امور مانند مباحث اثبات وجود خداوند، طبیعت انسان و نظام آفرینش، به حقایق عقلی مربوطند و مسائلی مانند تثلیث و تجسد، به حقایق ایمان مربوط هستند (Craig, 2008: 32). اگرچه آکوئیناس به تفکیک حقایق عقل از حقایق ایمان قائل است، ولی این بدان معنا نیست که وی بخواهد حقایق ایمان را کم اهمیت بشمرد، بلکه هدفش تعیین حدود هر یک برای کاستن از تنش‌های میان طرفداران دو گروه است.

از این رو، آکوئیناس در یکی از آخرین دیدگاه‌هایش در دانشگاه پاریس اذعان می‌دارد که چه‌بسا حتی یک پیرزن به‌واسطه ایمانش به آموزه‌های دینی، مسائلی را درک کرده باشد که بسیاری از فیلسوفان نیز نتوانسته باشند آنها را فهم کنند و این امر به‌واسطه ایمان به تعالیم دینی حاصل می‌آید (Kerr, 2009: 35).

اینکه در بسیاری مواقع دیده می‌شود هر کدام از طرفداران فلسفه و دین، دیگری را طرد یا متهم می‌کنند، به این علت است که هر دوی آنها می‌خواهند از این دو، یک چیز را نتیجه بگیرند و از هر دو به هدف واحدی نائل آیند؛ درحالی که فلسفه و دین دو چیز با موضوع، مسائل و از همه مهم‌تر، با روش‌های متفاوت هستند. از این رو، تفکیک میان آنها و انتظار از آن دو در حدود خود، می‌تواند اولاً، از نزاع میان طرفداران دو گروه بکاهد؛ ثانیاً، زمینه رشد هر دو را به راحتی فراهم کند.

نتیجه‌گیری

جایگاه و منزلت دین و آموزه‌های وحیانی در اندیشه ملاصدرا چنان عظیم است که می‌توان وی را به دیدگاه دائرة المعارفی درباره هویت دین قائل دانست. ملاصدرا تنها در یک مورد خود را پایبند به برهان‌آوری نمی‌داند و آن درباره آموزه‌های وحیانی‌ای است که پیامبر در قالب دین آورده است. این نگاه افزون بر اینکه از یک سو به لحاظ

روش‌شناسی برای یک فیلسوف نقص به‌شمار می‌آید، از سوی دیگر، سبب شده است ملاصدرا در مسائل مشترک میان فلسفه و دین، نتواند نظر نهایی خود را به‌صراحت ابراز کند؛ یعنی او کوشیده است در مواردی که فلسفه با دین دچار تضاد یا مغایرت می‌شود، با تفسیر یکی از آن دو، نوعی مطابقت و وحدت را - حتی به قیمت تحمیل - میان آنها ایجاد کند. همچنین، نگاه دائرة المعارفی ملاصدرا به دین سبب شده است وی برخلاف روش حقیقی فلسفه، قطعیت و حیانی را فراتر از قطعیت عقلانی بداند و عقل و برهان را در ذیل دین و آموزه‌های آن قلمداد کند که این امر با روح فلسفه مغایر است. فیلسوف از آن رو که فیلسوف است، تنها باید بر برهان تکیه کند، ولی نکته مهم در مسئله جایگاه دین در اندیشه ملاصدرا آن است که برخلاف مدعیان نظریه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری، ملاصدرا در مقام داوری نیز از دین و آموزه‌های و حیانی بهره برده است و چنان که اشاره شد، برگزیدن دیدگاه دائرة المعارفی در آرای وی سبب شده است دست کم دو مشکل روش‌شناختی در فلسفه او بروز کند که هر دو در مقام داوری رخ داده‌اند: روشن نبودن نظر نهایی او در برخی مسائل و رجحان قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی. افزون بر اینکه از یک سو بیانگر بهره ملاصدرا از دین در مقام داوری است، از سوی دیگر، نقضی روش‌شناختی نیز در اندیشه وی به‌شمار می‌آید.



کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱، تهران: طرح نو.
۲. ابوزید، منی احمد (۱۴۱۴ق)، الانسان فی الفلسفه الاسلامیه، دراسه مقارنه فی فکر العامری، بیروت: المؤسسه الجامعیه الدراسات والنشر والتواریخ.
۳. ارسطو (۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار، چاپ یکم.
۴. الدرزی، لئو (۱۳۸۱)، الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. المرزوقی، جمال (۱۴۲۱ق)، دراسات فی علم الکلام و الفلسفه الاسلامیه، طبعه الاولى، دار الافاق العربیه.
۶. باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. باقری، خسرو (۱۳۸۷)، هویت علم دینی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۸. حکاک، سیدمحمد (۱۳۷۸)، «نقد یک نقد (نقد مقاله نگرش انتقادی بر روش تحقیق و تفکر در فلسفه اسلامی نوشته منوچهر صانعی دره‌بیدی)»، نامه مفید، ش ۱۹.
۹. خسروی، کمال (۱۳۸۳)، نقد ایدئولوژی، تهران: اختران.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۸۶)، فلسفه در دام ایدئولوژی، ویراست فلسفه در بحران، تهران: نشر بین الملل، چاپ اول.
۱۲. ژیلسون، اتین (۱۴۰۲)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت، چاپ سوم.
۱۳. سروش، عبدالکریم (بی‌تا)، «حکمت در فرهنگ اسلامی»، دانشگاه انقلاب، دوره جدید، ش ۹۸-۹۹.
۱۴. سیدان، سید جعفر و دیگران (۱۳۸۵)، «کرسی نقد و نظریه‌پردازی: نسبت عقل و وحی از دیدگاه فلسفه و مکتب تفکیک»، کتاب نقد، ش ۴۱.
۱۵. شایگان، داریوش (بی‌تا)، «ایدئولوژیک شدن سنت»، ترجمه مهرداد مهربان، زمان نو، ش ۱۲.



۱۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۹ جلد، بیروت: دار الاحیاء التراث.
۱۷. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. _____ (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
۱۹. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. عابد الجابری، محمد (۱۳۸۱)، جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی، ترجمه رضا شیرازی، تهران: یادآوران.
۲۳. عامری، ابوالحسن (۱۳۷۵)، القول فی الابصار والمبصر (رسائل ابوالحسن عامری)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. عبودیت، عبد الرسول (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران: سمت، چاپ دوم.
۲۵. _____ (۱۳۸۹)، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران: سمت، چاپ اول.
۲۶. فیاضی، غلامرضا و دیگران (۱۳۸۷)، «چیستی فلسفه و نقد فهم متأخران از آن»، کتاب نقد، ش ۴۶.
۲۷. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۹۰)، روش شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ ششم.
۲۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۱)، «گفتارهایی بر نفی علم دینی»، در: گفتارهایی در علم دینی، به اهتمام بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق ۷، ویراستار علمی عطاء اله بیگدلی، تهران: دانشگاه امام صادق ۷.
۲۹. _____ (۱۳۸۷)، «فلسفه اسلامی؛ پویایی و پایایی»، نقدونظر، ش ۵۱ و ۵۲.
۳۰. _____ (۱۳۸۰)، «وضعیت تفکر در ایران معاصر»، سروش اندیشه، ش ۱.



۳۱. _____ (۱۳۸۰)، «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۵۲ و ۵۳.
۳۲. _____ (۱۳۸۵)، «ده ملاحظه روش شناختی پیرامون فلسفه اسلامی»، بازتاب اندیشه، ش ۷۳.
۳۳. نصری، عبدالله (۱۳۷۹)، انتظار بشر از دین (بررسی دیدگاه‌ها در دین‌شناسی معاصر)، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم.
34. Craig, William Lane (2008), *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Wheaton, Illinois: Crossway Books.
35. Kerr, Fergus (2009), *Thomas Aquinas; A Very Short Introduction*, New York: Oxford.
36. Wippel, F john (1995), *Mediaeval Reactions to the Encounter between Faith and Reason*, Milwaukee: Marquette University Press.



نظر
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵