

بررسی واکنش‌های نظری به بهره‌گیری فیلسوف از متون دین

محمد صادق کاملان نجار*

حجت منگنه‌چی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۲۸

چکیده

فلسفه اولی احکام کلی هستی را به روش عقلی مطالعه می‌کند و به تعبیری هستی‌شناسی عقلی است. از سوی دیگر، با مطالعه‌ای نه‌چندان گسترده و عمیق می‌توان به این حقیقت دست یافت که بخش قابل توجهی از آموزه‌های نهفته در قرآن و حدیث به معرفی هستی مربوط می‌شود و می‌توان این بخش از دین را هستی‌شناسی دینی نامید. این وضعیت نقطه‌های مشترکی را میان دین و فلسفه ایجاد می‌کند. پرسش این است که فیلسوفان مسلمان با این بخش از معارف دین چه مواجهه‌ای دارند. پاسخ این پرسش، تلاش برای ایجاد رابطه‌ای دوسویه میان اندیشه‌های فلسفی و آموزه‌های دینی است. در این نوشتار، واکنش‌های نظری درباره چگونگی بهره‌گیری فلسفه از معارف نظری دین بررسی و با استناد به چندین نمونه نشان داده می‌شود که معارف نظری دین در غیر مقام داوری و قضاوت، نه‌تنها ظرفیت به‌کارگیری را دارند، بلکه کم و بیش مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: فلسفه اولی؛ متون دین؛ نقل؛ عقل، مقام گردآوری؛ مقام داوری.

Email: kamelan@mofidu.ac.ir

* استادیار دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: hmangenechi@mofidu.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مفید، قم، ایران.



مقدمه

طرح پرسش‌های گوناگون درباره هستی و بی‌جویی پاسخ آن‌ها را باید به درازای عمر بشر دانست، اما هستی‌شناسی نظام‌مند که با ارائه آثار مکتوب شکل گرفت، دانشی را فراروی انسان قرار داد که از روزگاران بسیار دور فلسفه نامیده می‌شود. تردیدی وجود ندارد که تفکر فلسفی نظام‌مند از ابتکارات مسلمانان نیست و آشنایی آنان با این دانش از طریق نهضت ترجمه صورت گرفته است که جایگاه متون اصلی آن را باید در خارج از قلمرو اسلامی جست. این دانش پس از گذشت دو قرن از ظهور اسلام به تدریج در میان مسلمانان رواج یافت و فرصتی را فراهم کرد تا با آنچه در اصطلاح یونانی فلسفه نامیده می‌شد، آشنا شوند. بنابراین فلسفه، به مثابه یک دانش، بر فرهنگی که با آموزه‌های اسلامی صورت‌بندی شده، تقدم زمانی دارد.

روی آوردن مسلمانان به فلسفه عوامل مختلفی دارد که بدون تردید نقش آموزه‌های قرآن و حدیث را نمی‌توان در این پذیرش نادیده گرفت؛ زیرا در بخشی از این آموزه‌ها بر اندیشیدن و استفاده از ابزار عقل به عنوان حقیقتی که انسان را از دیگران جدا می‌کند، تأکید و ترغیب شده است. مطابق آنچه در قرآن آمده، نزد خدا بدترین جنبنندگان کسانی هستند که نمی‌اندیشند.^۱ در روایتی، عقل به عنوان حجت باطنی در کنار رسولان، انبیا و امامان، که حجت‌های ظاهری‌اند، قرار داده شده است.^۲ این پیشینه دینی می‌تواند دلیل مناسبی برای اقبال مسلمانان به اندیشه‌های هستی‌شناسانه سایر جوامع باشد؛ به‌ویژه آنکه بهره‌گیری از اصول عقلانی که دانش فلسفه عهده‌دار تبیین آن شده است افق‌هایی را ترسیم می‌کند که در دینداری اسلامی نقش بسزایی دارد. پس منطقی به نظر می‌آید که اندیشه‌های فلسفی به تدریج به عالم اسلامی راه یابد، مورد استفاده گروهی از نخبگان مسلمان قرار گیرد و با اصلاح، تعدیل و تکمیل حیات خود را ادامه دهد.

عامل مهم دیگری که موجب توجه مسلمانان به اندیشه‌های فلسفی شد، اشتراکات محتوایی بخشی از تفکر فلسفی و دسته‌ای از نصوص دینی بود. توضیح آنکه فلسفه احکام کلی هستی را به روش عقلی بررسی می‌کند و به تعبیری هستی‌شناسی عقلی همراه با روش تحقیق خاص است. فیلسوف به دنبال آن است که با عقل برهانی، حقایق هستی را تا آنجا که امکان دارد، بشناسد و به دیگران بشناساند. محمولات مسائلی که در فلسفه مطرح می‌شوند از سنخ امور

۱. نک: انفال: ۲۲.

۲. نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶/۱.

بررسی واکنش‌های نظری به بهره‌گیری فیلسوف از متون دین / کاملان و منگنه‌چی ۳

محسوس نیستند تا بتوان با ابزار حس و تجربه بررسی‌شان کرد. از طرف دیگر، با مطالعه‌ای نه چندان گسترده و عمیق می‌توان به این حقیقت دست یافت که بخش قابل توجهی از آموزه‌های قرآن و حدیث به معرفی هستی مربوط می‌شود و می‌توان این بخش از دین را هستی‌شناسی دینی نامید. معنای این سخن آن نیست که بخشی از دین همان فلسفه است، بلکه مقصود این است که شماری از مسائل مطرح در آموزه‌های اسلامی در فلسفه نیز حضور دارند و مسئله فلسفی شناخته می‌شوند. این وضعیت نقطه‌های مشترکی را میان دین و فلسفه ایجاد می‌کند. فلسفه درباره هستی سخن می‌گوید و در آموزه‌های اسلامی معارفی برای معرفی هستی وجود دارد؛ برای نمونه، از منظر فلسفه الهی، حقایق به دو دسته محسوس و غیرمحسوس تقسیم می‌شوند و هر يك احکام خاصی دارند. سلسله علل باید به موجودی منتهی شود که فقط علت است و معلول نیست. هنگامی که به قرآن نظر می‌افکنیم، می‌بینیم از موجودی سخن می‌گوید که محسوس نیست، آفریدگار همه چیز است و خود آفریده نشده است.

در چنین وضعیتی، مواجهه مسلمانان نخبه با اندیشه‌های فلسفی وارداتی چگونه بود؟ آیا به اندیشه‌های فلسفی وارداتی به طور کامل وفادار ماندند و به معارف هستی‌شناسانه دین اعتنایی نکردند؟ آیا تفکر فلسفی را در خدمت دین قرار دادند، یعنی تلاش کردند تبیین فلسفی از آموزه‌های دین ارائه دهند؟ آیا با حفظ ماهیت تفکر فلسفی، به آموزه‌های اسلامی بی‌اعتنا نشدند و تلاش کردند میان رهیافت فلسفی و معرفت دینی سازگاری برقرار کنند؟ به نظر می‌رسد فیلسوفان مسلمان تلاش کردند رابطه‌ای دوسویه میان اندیشه‌های فلسفی و آموزه‌های اسلامی برقرار سازند. یک سوی این رابطه آموزه‌ها و معارف دینی است که در قرآن و روایات بیان شده و چنانکه بیان خواهد شد، فلسفه به گونه‌ای از آن‌ها بهره برده است. در سوی دیگر، رهیافت‌های فلسفی فیلسوفان قرار دارد که در تبیین معارف دین تأثیر نهاده است. این نوشتار بر بهره‌گیری فلسفه از متون دینی تمرکز دارد.

دیدگاه‌ها درباره جایگاه متون دین در فلسفه‌ورزی

گزاره‌ها و معارف اعتقادی دین چه کارکردهایی برای فیلسوفان مسلمان داشته است و آنان در چه ساحت‌هایی از معارف نقلی استفاده کرده‌اند یا می‌توانند استفاده کنند؟ چند پاسخ به این پرسش داده شده است.

الف) قرآن و حدیث، سرچشمه الهام فلسفه اسلامی

به گفته سید حسین نصر،^۱ «در صورتی که فلسفه اسلامی از منظر خود و در پرتو کلیت سنت فلسفی اسلامی، با داشتن تاریخ طولانی و ممتد دوازده قرن که امروزه نیز همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، مورد بررسی قرار گیرد، بسیار واضح و روشن می‌نماید که فلسفه اسلامی، همانند دیگر مسائل اسلامی، عمیقاً ریشه در قرآن و حدیث دارد. فلسفه اسلامی اسلامی است، نه تنها به خاطر این حقیقت که در جهان اسلامی و به وسیله مسلمانان توسعه یافته است، بلکه بدین علت که اصول، منبع الهام و بسیاری از مسائل خاص و مورد علاقه خود را، علی‌رغم ادعاهای مخالفان این نگرش، از سرچشمه‌های وحی اسلامی به دست آورده است». به نظر وی، «حضور واقعی قرآن و ظهور آیات وحی، به گونه‌ای بنیادین، جهانی را که فلاسفه اسلامی در آن و درباره آن به تفکر فلسفی می‌پرداختند متحول ساخت و به نوع خاصی از فلسفه، که می‌توان به طور دقیق از آن به فلسفه نبوی تعبیر کرد، سوق داد». او می‌افزاید: «حقیقت ناب قرآن و وحیی که برای جامعه بشری قابل فهم بود لزوماً کانون مسائل مورد علاقه افرادی گردید که سعی در تفکر فلسفی در دنیای اسلامی داشتند و به نوعی فلسفه منتهی شد که در آن، کتاب وحی به عنوان منبع متعالی معرفت و نه تنها به عنوان منبع برتر قانون دینی، بلکه به عنوان منبع ماهیت واقعی وجود و فراتر از وجود، یعنی سرچشمه ناب هستی، پذیرفته شد. معرفت نبوی، که دریافت کننده وحی است، برای کسانی که در پی شناخت حقیقت اشیا بودند به عنوان مهم‌ترین منبع باقی ماند». وی اظهار می‌دارد که «مضامین خاص قرآنی بر سراسر تاریخ طولانی فلسفه اسلامی ... سیطره داشته است» و در ادامه، نمونه‌هایی را یادآور می‌شود تا درستی این ادعا را نشان دهد؛ این نمونه‌ها عبارتند از: اصل توحید، خلق از عدم، حدوث یا قدم جهان، علم خدا به جهان، کیهان‌شناسی و معادشناسی.

بررسی

ملاحظات دربارۀ این دیدگاه وجود دارد:

۱. این سخن که «فلسفه اسلامی، همانند دیگر مسائل اسلامی، عمیقاً ریشه در قرآن و حدیث دارد» هرچند به این سنت فلسفی هویت می‌دهد و برای آن موجودیت قائل می‌شود،

۱. نک: نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۵۵/۱.

بررسی واکنش‌های نظری به بهره‌گیری فیلسوف از متون دین / کامران و منگنه چی ۵

نمی‌تواند ارزیابی‌ای دقیق و عاری از مبالغه باشد؛ زیرا بخش قابل توجهی از مسائلی که در این فلسفه مطرح و در اصطلاح، امور عامه خوانده می‌شود، ریشه در آموزه‌های اسلامی ندارد، هرچند مخالفتی هم از سوی دین درباره آن‌ها ابراز نشده است.

۲. واجب الوجود یا همان خدا اولین و مهم‌ترین مسئله الهیات بالمعنی الأخص است. بدون تردید این مسئله پس از آشنایی با آموزه‌های اسلامی مطرح نشد، بلکه پیش از آن هم مطرح بوده است و فیلسوفان مسلمان تلاش کردند برهان‌های فلسفی مناسبی برای اثبات این موجود ارائه دهند. صدرالمتألهین که در ضمن ارائه برهان صدیقین، آیاتی از قرآن را یادآور می‌شود، فقط نوع استدلال بر وجود خدا را از قرآن الهام گرفته است؛ نمونه‌هایی از این دست کم نیست.

۳. اگر مقصود از «اصول» در عبارت «اصول، منبع الهام و بسیاری از مسائل خاص و مورد علاقه خود را، علی‌رغم ادعاهای مخالفان این نگرش، از سرچشمه‌های وحی اسلامی به دست آورده است»، اصول فلسفی بدیهی و نظری است، کدام‌یک از فیلسوفان مدعی است که این اصول را از قرآن و حدیث گرفته است؟ برعکس، فهم دسته‌ای از معارف دین و تبیین عقلانی آن‌ها به پذیرش این اصول وابسته است.

۴. این جمله که «کتاب وحی به عنوان منبع متعالی معرفت و نه تنها به عنوان منبع برتر قانون دینی، بلکه به عنوان منبع ماهیت واقعی وجود و فراتر از وجود، یعنی سرچشمه ناب هستی، پذیرفته شد»، هرچند مورد پذیرش فیلسوفان است، به این معنا نیست که آن را جایگزین منبع معرفت فلسفی قرار دادند که اگر چنین می‌شد جایی برای آن همه مخالفت‌ها و تکفیرها باقی نمی‌ماند. افزون بر این، آیا این سخن به مخدوش شدن ماهیت فلسفی این سنت فلسفی نمی‌انجامد؟

۵. نویسنده مقاله توضیح نمی‌دهد که سرچشمه و منبع الهام بودن قرآن و حدیث برای فلسفه اسلامی در چه ساحت و مقامی بوده است؛ مقام جمع‌آوری و شکار داده‌ها، مقام داوری یا هر دو مقام. شاید بتوان از نمونه‌هایی که بیان می‌کند به این پاسخ رسید که مقصود وی از سرچشمه و منبع الهام بودن قرآن و حدیث، جهت‌دهی فیلسوفان به سوی مسائلی باشد که با قطع نظر از آموزه‌های دینی، دارای ماهیت فلسفی‌اند؛ آیات قرآن و روایات معصومان (ع) موجب شد ذهن فیلسوف به سمتی معطوف و زمینه ورود به موضوعاتی کم‌سابقه یا بی‌سابقه فراهم شود. از آنجا که زبان دین زبان استدلال و ارائه دلیل نیست، اهل فلسفه با فلسفه‌ورزی و ارائه استدلال‌های عقلی تلاش کردند چیزی را اثبات کنند که نقل، دلیل اثباتی برای آن ارائه نداده است؛ اما جهت‌دهی

را نباید تنها پل ارتباطی میان دین و فلسفه دانست. استشهاد به آیات و روایات برای تأیید معرفتی که به روش فلسفی به دست آمده، به ویژه پس از شیخ اشراق، فراوان است و می‌توان آن را نقطه قوت این سنت فلسفی در مواجهه با معارف نقلی برشمرد.

ب) کارکرد معارف دین در غیر مقام داوری و استدلال

آموزه‌های دین را نمی‌توان در مقام داوری به کار گرفت و جانشین استدلال برهانی، که روش تحقیق مسائل فلسفی است، قرار داد. «فلسفه یعنی هستی‌شناسی عقلانی از آن جهت که عقلانی است، پس هستی‌شناسی و حیانی، هرچند حقیقتاً هستی‌شناسی است و هرچند حیانی بودن آن در نظر مؤمنان و متدینان موجب کاهش ارزش معرفت‌شناختی آن نیست و حتا موجب افزایش آن هم هست، با این همه چنین هستی‌شناسی‌ای فلسفه نیست. پس اگر از دلیل صدق گزاره‌ای فلسفی سؤال شود، نمی‌توان در پاسخ به جای استدلال، به وحی استناد کرد یا استدلالی ذکر کرد که در مقدمات آن آموزه‌های و حیانی به کار رفته باشد یا در نهایت، به آموزه‌های و حیانی منتهی شود؛ چراکه اگر چنین کنیم به این معنا است که صدق گزاره مذکور، بی‌واسطه یا باواسطه، از طریق وحی درک شده است، نه از طریق عقل و این منافی فلسفی بودن گزاره است.» (عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۱-۳۲) «فلسفه هستی‌شناسی عقلی است، نه مطلق هستی‌شناسی. در نتیجه، معیار فلسفی بودن گزاره‌ای صادق تنها مضمون هستی‌شناسانه آن نیست، بلکه روش تعیین صدق آن هم دخیل است. پس گزاره صادقی را که مبین قانونی هستی‌شناختی است، نمی‌توان مسئله‌ای فلسفی تلقی کرد، مگر اینکه صدق آن به روش برهانی ثابت شده باشد. به موجب این شرط، جایز نیست گزاره‌ای و حیانی یا حاصل کشفی عرفانی یا اقوال مورد اعتماد بزرگان را جایگزین استدلالی فلسفی یا جایگزین مقدمه یا مقدماتی از آن کرد، ولو صدق چنین گزاره‌ای یقینی‌تر از صحت استدلال مذکور یا صدق مقدمات آن باشد.» (عبودیت، ۱۳۹۲: ۶۲/۱)

این دیدگاه هرچند کارکرد معارف دین را در مقام استدلال و داوری مطالعات فلسفی نفی می‌کند، از جهات دیگر کارکردهایی را برای این معارف ترسیم می‌کند. «آموزه‌های و حیانی می‌توانند به انحای دیگری بر فلسفه تأثیر گذارند، به طوری که ماهیت فلسفی فلسفه محفوظ بماند، همانند تأثیر در جهت‌دهی، تأثیر در طرح مسئله، تأثیر در ابداع استدلال و تأثیر در رفع اشتباه.» (عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۲-۳۳) تأثیر در اقامه برهان (در حد الهام‌بخشی، در حد پیشنهاد برهان، در حد القای برهان و به اصطلاح در حد حدس)، تأثیر در هدایت عقل، تأثیر در کشف مغالطه،

بررسی واکنش‌های نظری به بهره‌گیری فیلسوف از متون دین / کاملان و منگنه چی ۷

نشان‌دادن سازگاری عقل و نقل، تأیید نتایج روش برهانی (استشهاد)، اطمینان‌بخشی و کاستن از دهشت مخاطب در رویارویی با اندیشه‌های حکمی یا اندیشه‌های بدیع و خلاف اجماع فلاسفه را می‌توان گونه‌های کاربرد وحی در فلسفه عنوان کرد.^۱

بررسی

بررسی این دیدگاه در ضمن بررسی دیدگاه سوم روشن خواهد شد؛ اما در تکمیل چنین نگرشی لازم است به این مطلب توجه داده شود که آزاداندیشی یکی از ویژگی‌های تفکر فلسفی معرفی می‌شود. مقصود این است که فیلسوف برای رسیدن به حقیقت نباید وامدار هیچ فرهنگی باشد که اگر چنین شود اندیشه خود را در اختیار آن فرهنگ قرار داده است؛ بنابراین از پیش به آنچه قرار است برسد، رسیده است. این سخن با اینکه قابل قبول است، می‌تواند از لغزش‌گاه‌های اهل اندیشه باشد و نتیجه نادرستی از آن گرفته شود. وقتی سخن از آزاداندیشی به میان می‌آید، مقصود این نیست که آنچه فیلسوف می‌گوید و نتیجه‌ای که به آن می‌رسد نباید در هیچ فرهنگی وجود داشته باشد و اگر چنین شود خود را در اختیار آن فرهنگ قرار داده و آزاداندیش نیست. با این معیار نمی‌توان فیلسوفان را به درستی قضاوت و جایگاهشان را مشخص کرد. دغدغه فیلسوف می‌تواند دینی یا غیر آن باشد. مهم نیست که فیلسوف درباره چه موضوع مرتبط با هستی می‌اندیشد؛ مهم این است که چگونه می‌اندیشد. چگونه اندیشیدن است که آزاداندیشی فیلسوف را ثابت می‌کند. بهره‌گیری از روش عقلی با تکیه بر استدلال برهانی فصل‌میز تفکر فلسفی در هستی‌شناسی است. با توجه به این مطلب، حتا اگر همه مسائل هستی‌شناسانه فلسفی مسائلی باشند که در آموخته‌های دین وجود دارند، باز هم می‌توان آن‌ها را مصداق تفکر فلسفی دانست. آنچه تعیین‌کننده است حاکمیت تفکر عقلی به روش استدلال برهانی برای هر ادعایی است که فیلسوف مطرح می‌کند، اما اینکه چه نتیجه‌ای رقم می‌خورد، نمی‌تواند تعیین‌کننده فلسفی بودن یا نبودن آن باشد. نمی‌توان گفت که فیلسوف بودن یک متفکر به این وابسته است که نتایج اندیشه‌هایش با آنچه دین می‌گوید مخالفت داشته باشد و اگر موافق باشد متکلم است، نه فیلسوف.

ج) کارکرد همه‌جانبه معارف دین (گردآوری و داوری)

چنان‌که در دیدگاه دوم بیان شد، فیلسوف می‌تواند در مقام گردآوری از معارف دین استفاده کند؛

اما در مقام داوری فقط روش عقلی و برهانی مقوم فلسفی بودن استدلال است. دیدگاه سوم علاوه بر پذیرش این مطلب، تأکید دارد که می‌توان از معارف دین در مقام داوری و ارائه استدلال نیز بهره برد. طبق این دیدگاه، اثبات گزاره‌های هستی‌شناسانه به اقامه برهان عقلی منحصر نمی‌شود، بلکه می‌توان مسئله‌ای هستی‌شناسانه را با استناد به نقل و حد وسط استدلال قرار دادن آن اثبات کرد. در این دیدگاه، مبدئیت وحی، به عنوان منبع معرفتی فیلسوف، پذیرفته می‌شود.

فلسفه شکل‌گیری این دیدگاه را می‌توان در مواجهه با آثار فلسفی صدرالمتألهین دانست؛ زیرا وی بسیار بیشتر از پیشینیانش به نقل آیات و روایات در آثار فلسفی توجه کرده است. مدافعان دیدگاه سوم بر این باورند که «صدرالمتألهین از برهان و شرح توأمان و در عرض یکدیگر سود می‌جوید و انگیزه برداشت فلسفی از آیات و روایات و بهره‌گیری از آن‌ها در مقام داوری و به عنوان دلیل را هم داشته است.» (عاشورپور، ۱۳۹۲: ۷۴) به گفته پژوهشگری دیگر، «حکمت متعالیه در گزاره‌های هستی‌شناسانه، در هنگام قضاوت و داوری، عقل به‌تهدایی به قضاوت نمی‌رود، بلکه آموزه‌های وحیانی به‌طور بی‌واسطه یا باواسطه به او امداد و یاری می‌دهند تا به داوری بنشیند.» (میناگر، ۱۳۹۲: ۵۳) این پژوهشگر مصادیقی را ارائه می‌کند تا شیوه تعامل تنگاتنگ وحی با عقل و چگونگی این رابطه و هم‌عرض بودن این دو را ترسیم و تبیین کند.^۱

بررسی

بررسی روش صدرا در ساماندهی و حل مسائل فلسفی مجال دیگری را می‌طلبد. آنچه در اینجا مهم به نظر می‌رسد بررسی دامنه به‌کارگیری معارف نقلی در تفکر فلسفی است. تردیدی وجود ندارد که فیلسوفان مسلمان بر به‌کارگیری روش قیاسی در حل مسائل فلسفی اصرار دارند. روش حکمت متعالیه نیز، همچون دیگر نظام‌های فلسفی قلمرو اسلامی، روش برهانی است. صدرا لزوم پیروی از برهان در احکام عقلی را در موارد متعدد یادآور شده است.^۲ وی در جایی می‌نویسد: «المتبع فی الاعتقادات إما البرهان و إما النقل الصحيح القطعی عن أهل العصمه و الولایه.» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۷۶/۵) مقصود صدرا از این جمله چیست؟ اگر مقصود این است که به نحو قضیه مانعة الخلو می‌توان از هر دو روش استفاده کرد، این گفته با گفته دیگری وی

۱. نک: میناگر، ۱۳۹۲: ۶۵.

۲. نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱۱/۱ و ۱۰۸/۳ و ۴۷۵: ۲۷۰/۴ و ۹۱/۵ و ۲۹۶: ۷۹/۶ و ۲۲۰/۶؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۲۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۴/۱ و ۲۱۴/۷ و ۳۱۵.

بررسی واکنش‌های نظری به بهره‌گیری فیلسوف از متون دین / کاملان و منگنه‌چی ۹

که پیروی از برهان را در احکام عقلی لازم می‌داند، ناسازگار است. علاوه بر این، با روشی که در آغاز کتاب اسفار تصریح می‌کند، سازگاری ندارد؛ زیرا بر تحقیق برهانی تأکید دارد، نه بر به کارگیری ظن و تقلید.^۱ استناد به نقل در مقام قضاوت و داوری چیزی جز تقلید و تعبد نیست. این تقلید و تعبد به دلیل برخورداری از مبنای عقلی، همچون سایر تقلیدها و تعبدها نیست و ارزش خاصی در دینداری دارد؛ اما نمی‌توان آن را مصداق معرفت فلسفی دانست، همان‌گونه که نتیجه حاصل از کشف را نمی‌توان مصداق معرفت فلسفی خواند. به گفته صدرا، غیر از برهان یا کشف، چیزی قابلیت تکیه‌گاه شدن ندارد؛ البته کشف تام در عقلیات محض فقط از طریق برهان و حدس قابل دستیابی است.^۲

با صرف نظر از روش صدرا در استفاده از آیات و روایات، حتا در جایی که گمان می‌شود استناد به نقل در مقام قضاوت و داوری است، می‌توان گزاره یا استدلال نقلی را به رهیافت عقلی برگرداند. توضیح اینکه:

۱. گاهی گزاره نقلی به گونه‌ای است که عقل می‌تواند درستی آن را درک کند. با توجه به اینکه این گزاره از ناحیه خداوند یا انسان معصوم صادر شده، اصطلاح «نقل» بر آن اطلاق می‌شود و معرفت نقلی نام می‌گیرد، اما منافاتی ندارد که معرفت عقلی نیز دانسته شود و به عنوان گزاره‌ای عقلی در مقام داوری مورد استفاده قرار گیرد؛ زیرا عقلی بودن یک گزاره مشروط به این نیست که حتماً خود شخص با تأمل عقلی به آن رسیده باشد، بلکه مهم این است که بتواند درستی آن را با عقل درک کند، هرچند پیش از او شخص دیگری آن را مطرح کرده باشد. گزاره «نماز صبح دو رکعت است» و گزاره «خداوند مکان ندارد» هر دو نقلی‌اند؛ اما این تفاوت را دارند که عقل بشری هیچ دلیلی برای اثبات یا نفی گزاره اول ندارد، ولی می‌تواند درستی گزاره دوم را اثبات کند. بنابراین گزاره دوم هم نقلی و هم عقلی است. حال اگر فیلسوفی در فرایند استدلال به این گزاره نقلی استناد کند، نباید گفت که نقل را جایگزین عقل کرده است. نمونه دیگر کلام امیرالمؤمنین (ع) است که فرمود: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُومٌ.» (الرضی، ۱۴۱۷: ۸۵) اگر این کلام یکی از مقدمات استدلال قرار داده شود، در نگاه اول به نظر می‌آید که در مقام داوری از نقل بهره برده شده، در حالی که این معرفت هرچند از سنخ معارف نقلی است، عقل می‌تواند با

۱. نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰/۱.

۲. نک: ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۷۳.

آشکار کردن لایه‌های پنهان آن، درستی‌اش را نشان دهد؛ بنابراین در شمار معارف عقلی قرار می‌گیرد و قابلیت استناد دارد.

۲. گاهی آنچه از نقل در اختیار داریم، مجموعه‌ای از گزاره‌ها است که به شکل منطقی در پی رسیدن به یک نتیجه است که آن را در اصطلاح، استدلال می‌نامیم. صرف اینکه استدلالی از ناحیه وحی یا معصوم صادر شده باشد، موجب نمی‌شود که مدافعان دیدگاه دوم آن را در فلسفه به کار نگیرند و اگر فیلسوفی آن را به کار گرفت مدافعان دیدگاه سوم بگویند که نقل جایگزین عقل شده است. با دقت در آیات قرآن مواردی از معارف عقلی را می‌یابیم که در قالب استدلال قیاسی ارائه شده‌اند؛ برای نمونه، ادعای خداوند این است که قرآن از سنخ کلام بشری نیست و منشأ الهی دارد. این ویژگی در اصطلاح علوم قرآن اعجاز خوانده می‌شود.

جالب این است که خداوند برای اثبات این ادعا، دلیل عقلی ارائه می‌کند و می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء: ۸۲)؛ آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود، قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند». این آیه از نوع قیاس استثنایی اتصالی است که با رفع تالی به رفع مقدم می‌رسد. رفع تالی را می‌توان از قرینه‌های حالی و مقالی متوجه شد. نکته قابل توجه این است که این دلیل هرچند از سنخ منقولات است، قالب منطقی و عقلی دارد که اگر خداوند آن را بیان نمی‌فرمود، ممکن بود محتوای آن از ناحیه یکی از متفکران گفته شود.

نمونه دیگری از استدلال‌های قرآنی، آیات «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) و «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵) است. مطابق آیه اخیر، پرسش این است که «آیا انسان‌ها بدون مبدأ فاعلی خلق شده‌اند یا خودشان خالقند؟». این آیه می‌گوید که انسان بر اساس تصادف و اتفاق به دنیا نیامده است، بلکه آفریدگاری دارد؛ زیرا عقلاً محال است فعل بدون فاعل باشد. پس فاعل آنان یا خودشانند یا امثال آن‌ها یا هیچ یک، بلکه فاعلشان خداوند سبحان است. این استدلال عقلی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۵۷) این استدلال عقلی بر گزاره‌های بدیهی عقل استوار شده است. اگرچه در این آیه به قواعد بدیهی عقل تصریح نشده، فیلسوفان مسلمان تلاش کردند با آشکار ساختن آن قواعد، شکل کامل این استدلال را تبیین کنند. قانون علیت، دوگانگی علت و معلول، منتهی شدن سلسله معلول‌ها به علتی که خود معلول نباشد و ابطال دور و تسلسل در ناحیه علت‌ها را می‌توان از قواعدی دانست که این آیه به

بررسی واکنش‌های نظری به بهره‌گیری فیلسوف از متون دین / کاملان و منگنه چی ۱۱

آن‌ها توجه دارد. قرآن کتاب فلسفه نیست تا در پی تدوین بحث فلسفی باشد، بلکه کتاب هدایت است که می‌خواهد انسان‌هایی که از نیروی عقل برخوردارند را هدایت کند.

استدلال برهانی در روایات نیز مشاهده می‌شود. شخصی از امیرالمؤمنین (ع) پرسید: «با چه چیزی خدایت را شناختی؟». حضرت فرمود: «با فسخ عزم (اراده) و نقض شدن هم (قصد)». هنگامی که [انجام کاری را] قصد کردم میان من و قصدم فاصله افتاد و هنگامی که [فعالی را] اراده کردم، قضا با اراده‌ام مخالفت کرد؛ پس دانستم که مدبر [امور، موجودی] غیر از من است.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۸۸) این بیان را نمی‌توان فقط یک دلیل نقلی قلمداد کرد و نتیجه گرفت که ادعای فلسفی با استناد به دلیل نقلی اثبات شده است، بلکه متضمن تبیین عقلی مسئله است.

استناد به گزاره نقلی یا استدلال نقلی وقتی فیلسوف را در مقام داوری و استدلال با مشکل مواجه می‌کند که تأیید درستی آن فقط به دلیل نقل بودنش باشد و هیچ تأیید مستقیمی از سوی عقل در میان نباشد؛ چنین استنادی را نمی‌توان مصداق تفکر فلسفی نامید. به عبارت دیگر، مواجهه فیلسوف با گزاره نقلی هستی‌شناسانه از دو حال خارج نیست: ۱. عقل می‌تواند به طور مستقیم درستی آن را تأیید کند؛ ۲. تأیید گزاره از سوی عقل نه به طور مستقیم، بلکه با واسطه است؛ به این معنا که در مرتبه قبل، معصوم بودن گوینده گزاره مورد نظر به تأیید عقل می‌رسد و این تأیید پیشین، عقل را مجاب می‌سازد که گزاره مزبور را بپذیرد و حد وسط استدلال فلسفی قرار دهد. تردیدی وجود ندارد که حالت اول با تفکر فلسفی ناسازگار نیست و چنین گزاره نقلی‌ای را می‌توان حد وسط استدلال قرار داد؛ اما نمی‌توان سازگاری حالت دوم با تفکر فلسفی را پذیرفت. گزاره‌های سنخ دوم هرچند ارزش هستی‌شناختی دارند، نمی‌توان آن‌ها را در زمره گزاره‌های هستی‌شناسی فلسفی جای داد؛ زیرا معرفت فلسفی و حصول یقین باید به استدلال قیاسی از نوع برهان تکیه داشته باشد که از طریق بدیهیات یا گزاره‌های مختوم به بدیهیات حاصل می‌شود، نه اینکه مطلق یقین سازنده معرفت فلسفی باشد.

د) نقش همزیستی و مکملی عقل و نقل

صدرالمتألهین نظام فلسفی خویش را حکمت متعالیه (حکمت برتر) نامید. این اصطلاح به تفاوت روش تحقیق در این فلسفه با روش‌های فلسفی پیشین، روش کلامی و روش عرفانی اشاره دارد. حکمت متعالیه یعنی «تحصیل معرفت از منابع سه‌گانه برهان، کشف و وحی و

ترکیب میان هر سه، یعنی تکمیل یافته‌های هر يك با منبع دیگر.» (ملاصدرا، ۱۳۹۱: بیست و سه) روش برتر او به طور خلاصه یعنی طریق وصول به حقایق - به خصوص الاهیات - را نه به تفکر خشك و خالی، که می‌توانیم آن را معرفت محض بشری بنامیم که همان روش مشائیان است، اختصاص دهیم، نه به نقلیات محض و تسلیم بی‌چون و چرای آن‌ها و منزوی ساختن خرد و تعقل که روش متکلمان است و نه به یافته‌ها و تجربیات شخصی تأییدناشدنی توسط عقل و برهان که روش صوفیه است، بلکه حقایق الاهی را از مقدمات برهانی، مطالب کشفی و مواد قطعی دینی به دست آوریم. او برای پایبندی به این روش در بسیاری از مسائل فلسفی، پس از فراغت از تحقیق و بحث، از آیات قرآن و احادیث پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) گواه می‌آورد.^۱

بررسی

اگر تکمیل یافته‌های هر منبع با منبع دیگر به این معنا باشد که ادعای فلسفی نه با استدلال برهانی صرف، بلکه به ضمیمه نقل قابل اثبات است، نمی‌توان معرفت به دست آمده را معرفت فلسفی صرف نامید و اگر مقصود این باشد که ادعای فلسفی، هم با استدلال برهانی قابل اثبات است و هم می‌توان دلیل نقلی برای درستی‌اش ارائه کرد، هم به معرفت فلسفی دست یافته‌ایم و هم رابطه ایجابی میان معرفت فلسفی و معرفت دینی را نشان داده‌ایم که در جای خود، کمال شمرده می‌شود.

بررسی آثار فیلسوفی همچون صدرالمتألهین، که بیشترین بهره را از نقل آیات و روایات در خلال مباحث فلسفی برده است، نشان می‌دهد که حضور آیات و روایات در حکمت متعالیه در مقام تأیید نتیجه استدلال فلسفی و استشهاد به نقل است. عبارت «أكثر الناس انتفاعهم بالسمعیات أكثر من العقلیات... فلنذكر أدله سمعیه لهذا المطلب حتی يعلم أن الشرع و العقل متطابقان» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸) نشان می‌دهد که یکی از انگیزه‌های صدرا در استفاده از آیات و روایات، تأیید نتیجه برهان و رونمایی از موافقت عقل و نقل است. این رویه، به‌ویژه در طرح مسائل مشترك هستی‌شناسانه دین و فلسفه، می‌تواند پشتوانه‌ای برای مخاطبان دیندار باشد. چنین فیلسوفی را باید تجلیل کرد، نه اینکه با او مخالفت ورزید. باید توجه داشت که این رویه از ابتکارات صدرا نیست و پیش از او نیز فیلسوفان مسلمان چنین بهره‌هایی را از نصوص دینی می‌بردند. سهروردی در توصیف کتاب الألواح العمادیه می‌نویسد: «... برهنت فیه علی المبانی، ثم استشهدت بالسبع المثانی.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۴/۴)

۱. نک: ملاصدرا، ۱۳۹۱: بیست و پنج.

تأثیر معارف دین بر فلسفه به لحاظ مصداقی

مصداقیابی در مباحث خداشناسی

با توجه به آنچه گفته شد این پرسش مطرح می‌شود که برای بهره‌گیری فیلسوفان مسلمان از نصوص نقلی چه نمونه‌هایی وجود دارد. پاسخ این پرسش مطالعه گسترده‌ای را در آثار فیلسوفان مسلمان می‌طلبد تا معلوم شود نصوص دینی مورد استفاده در سنت‌های فلسفه اسلامی در چه ساحت‌هایی بوده است. از آنجا که صدرالمتألهین در نگارش آثار فلسفی از این نصوص بهره برده، نمونه‌های مزبور از میان آثار وی انتخاب شده است. در نقل نمونه‌ها، به منظور اجتناب از طولانی شدن بحث به آموزه‌های قرآنی بسنده می‌شود.

نمونه ۱: اثبات وجود خداوند

سخن گفتن درباره موجودی که در آغاز هستی قرار گرفته و در فلسفه از او به واجب الوجود تعبیر می‌شود، دارای پیشینه‌ای دراز در تفکر فلسفی است. اثبات وجود چنین موجودی مورد توجه هر فیلسوف الهی است و نمی‌توان طرح آن در فلسفه اسلامی را تحت تأثیر آموزه‌های دینی دانست؛ اما می‌توان نقش این آموزه‌ها را در ارائه نوع برهان نشان داد.

ساختار برهان صدیقین، از برهان‌های مهم فلسفی برای اثبات وجود خداوند، با نظر به تقریری که صدرالمتألهین ارائه می‌دهد در متون دین وجود ندارد؛ اما با الهام از برخی آیات، تفکر فلسفی او به ارائه چنین برهانی سوق یافته است. به گفته یکی از پژوهشگران، «تأثیر از نوع ابداع استدلال، شاخص‌ترین نمونه آن برهان صدیقین است.» (عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۹) صدرالمتألهین در کتاب مفاتیح الغیب از پنج طریق برای آگاهی از وجود خداوند سخن می‌گوید و طریق اول (الطریق المأخوذ من ذاته إلی ذاته) را طریق صدیقین می‌نامد که از او بر او گواه می‌آورند؛ زیرا او بر همه اشیا گواه است. وی پیش از تقریر این برهان، ابتدا سه آیه از قرآن را که به چنین طریقی اشاره دارند، یادآور می‌شود: «... أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت: ۵۳)؛ آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است»، «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... (آل عمران: ۱۸)؛ خدا... گواهی می‌دهد که جز او هیچ معبودی نیست» و «أَلَمْ تَرِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظُّلَّ... (فرقان: ۴۵)؛ آیا ندیده‌ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟». وی پس از اشاره به آیات، به این مطلب توجه می‌دهد که خداوند متعال برتر از آن است که چیزی از مخلوقات و

مصنوعاتش دلیل وجود او باشند، سپس مقداری این مطلب را توضیح می‌دهد و در ادامه، برهان فلسفی صدیقین را تقریر می‌کند.^۱ صدرا با الهام از این آیات می‌خواهد برهانی ارائه دهد که «بدون واسطه، انسان را به سوی خداوند رهنمود سازد و استدلال از ذات باری به خود باری باشد، نه از آثار حق؛ مثل برهان حدوث متکلمان که حدوث اثر ماده است و هکذا برهان ارسطو، برهان حرکت یا برهان امکان که امکان هم از آثار وجود ممکن است، بلکه روح و جوهر برهان صدیقین، استدلال از مطلق وجود است به وجود مطلق.» (قدردان قراملکی، ۱۳۹۴: ۱۲۰)^۲

صدرالمتألهین نه فقط در طریق اول (صدیقین)، بلکه در چهار طریق دیگر نیز استشهاد به آیات قرآن را فراموش نمی‌کند.^۳ طریق‌های چهارگانه استدلال بر وجود خداوند عبارتند از: استدلال به عقل، استدلال به نفس، استدلال به جسم و استدلال به احوال جسم.

نمونه ۲: تقسیم صفات خداوند به ایجابی و سلبی

پس از اثبات وجود خداوند، از صفات او سخن گفته می‌شود که دارای اقسامی است. اولین تقسیم، تقسیم صفات به ایجابی و سلبی است. صدرا با استشهاد به آیه‌ای از قرآن، درستی این تقسیم را نشان می‌دهد و می‌نویسد: «الصفة إما إيجابية ثبوتية وإما سلبية تقديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير و صفة الإكرام ما تكرمت ذاته بها و تجملت.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۸/۶)^۴

نمونه ۳: اثبات توحید ذاتی خداوند

توحید ذاتی واجب الوجود از مسائل مهم خداشناسی است که برهان‌های متعددی برای اثبات آن ارائه شده است. صدرالمتألهین که روش صدیقین را بهترین روش برای اثبات واجب الوجود می‌داند و آیه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...» (آل عمران: ۱۸) را ناظر به چنین روشی می‌فهمد، بر این باور است که وجوب وجود بر وحدت وجود نیز دلالت دارد و برای درستی این گفته به آیه یادشده توجه می‌دهد.^۵

۱. نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۳۹؛ ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۶۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۲۹.

۲. نک: لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۵۹.

۳. نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۱.

۴. نیز نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۵۳.

۵. نیز نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۹/۶؛ لاهیجی، ۱۳۷۶: ۲۰۸.

بررسی واکنش‌های نظری به بهره‌گیری فیلسوف از متون دین / کامران و منگنه‌چی ۱۵

برهان صدیقین که گویا از آیه مزبور الهام گرفته شده نه فقط وجود خداوند، بلکه توحید و شماری دیگر از صفات خداوند را نیز ثابت می‌کند.^۱

صدرا در کتاب المظاهر الإلهیه برهانی برای اثبات توحید خداوند در وجوب وجود ارائه می‌کند که کاملاً فلسفی است. وی پس از تقریر این برهان می‌نویسد: «و هذا البرهان هو معنی قوله تعالی: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». ^۲ چنین عبارتی گویای این مطلب است که رابطه فلسفه و معارف دین از نوع رابطه تعاملی است. در جایی معرفت دینی است که ذهن فیلسوف را به سمتی هدایت می‌کند (چنانکه در برهان صدیقین بیان شد) و در جایی دیگر، معرفت فلسفی است که معنای آیه را آشکار می‌سازد.

به گفته برخی، «آیه» (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) در حکم پیشنهاد استدلالی است بر توحید در الوهیت؛ چراکه این آیه کبرایی است که به ضمیمه صغرای «لكن لم تفسدا»، که مضمیر و مطوی است، بیان يك استدلال است، اما چون بر کبرای آن برهانی اقامه نشده است، فقط در حکم پیشنهاد استدلال بر توحید در الوهیت است. (عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۹)

در واکنش به این نظر، اگر این آیه را به تنهایی و با قطع نظر از آیات دیگر مورد توجه قرار دهیم یا فهم عمومی مخاطب را لحاظ نکنیم، گزاره‌ای شرطی است که حتا درباره ملازمه میان مقدم و تالی هم چیزی گفته نشده است؛ اما اگر آیاتی همچون «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوتٍ (ملک: ۳)؛ در آفرینش آن [خدای] بخشایشگر هیچ گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی‌بینی» را به آن ضمیمه کنیم یا فهم عمومی مخاطب مبنی بر نپذیرفتن فساد در آسمان‌ها و زمین را مقدمه محذوف در نظر بگیریم، بیانی استدلالی ارائه شده است، نه اینکه صرفاً پیشنهاد استدلال باشد. آری، ملازمه در گزاره شرطی و نیز صدق گزاره حملی به تبیین نیاز دارد.

این آیه را می‌توان شبیه آیه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (طور: ۳۵)؛ آیا از هیچ خلق شده‌اند یا آنکه خودشان خالق [خود] هستند» دانست که استدلالی عقلی است برای اثبات این مطلب که انسان بر اساس تضاد و اتفاق خلق نشده اس، بلکه آفریدگاری دارد. این استدلال عقلی بر گزاره‌های بدیهی عقل استوار شده، بدون آنکه در متن آیه به آن‌ها اشاره شده باشد. فیلسوفان مسلمان کوشیدند تا با آشکار ساختن آن قواعد، شکل کامل این استدلال را تبیین کنند. قانون علیت،

۱. نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴/۶.

۲. نک: ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷۵.

دوگانگی علت و معلول، منتهی شدن سلسله معلول‌ها به علتی که خود معلول نباشد و ابطال دور و تسلسل در ناحیه علت‌ها را می‌توان از قواعدی دانست که این آیه به آن‌ها توجه دارد.

نمونه ۴: نفی غرض زائد بر ذات از فعل خداوند

پس از پذیرش اینکه فعل الهی دارای غایت و غرض است، این پرسش مطرح می‌شود که هدفمند بودن فعل الهی به چه معنا است و غایت فعل خداوند چیست. پاسخ‌ها در این باره مختلف است. عموم متکلمان از طرفی فقدان غرض و غایت را با حکمت ناسازگار می‌دیدند و از سوی دیگر، غایت و غرضی که به ذات برگردد را نشانه نقص فاعل می‌دانستند. از این رو غرض خداوند از آفرینش را خیررسانی به مخلوقات و فراهم کردن زمینه استکمال آن‌ها معنا می‌کردند.^۱ در واقع به جای اینکه از بازگشت غرض به ذات فاعل سخن بگویند، از بازگشت آن به فعل فاعل سخن گفتند. فیلسوفان این دیدگاه را نقد کردند. آنان به طور کلی، غرض زائد بر ذات را، هرگونه که باشد، نشانه نقص فاعل می‌دانند و بر این باورند که نباید برای خداوند، هدفی بیرون از ذات مطرح کرد. اجمالاً فیلسوفانی چون ابن سینا و ملاصدرا معتقدند که درباره خداوند، فاعل فعل و غایت فعل، حقیقت یکسانی است که عبارت است از: ذات خداوند. آنچه در اینجا مهم به نظر می‌رسد جهت‌دهی آیات قرآن به منظور راهیابی به معنای مزبور است. صدرا در این باره که خداوند در فعل و جودش، قصد زائد بر ذات یا غرض یا شوق یا درخواست طاعت یا ثنا یا مدح ندارد، می‌نویسد:

اما ذات [خداوند] قیوم، جلّ ذکره، بزرگ‌تر از آن است که برخوردار از کثرت، انگیزه خارجی، انفعال و ابتهاج به چیزی بیرون از ذاتش باشد؛ زیرا او نهایت نیازها و درخواست‌ها است. نه شوقی برای او است، نه محبتی به آنچه غیر او است و نه قصدی برای به دست آوردن چیزی که ندارد؛ همان‌گونه که بارها این مطلب را دانسته‌ای. خداوند به ذات خود و برای ذات خود مبتهاج است و لازمه این ابتهاج و تراونده از آن، حصول سایر خیرات و ابتهاجات به گونه فعل و ابداع و افاضه است، نه به شکل انفعال و اتصاف و استحصال. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵۵/۶)

وی در ادامه، برای نشان دادن درستی این مطلب، آیاتی از قرآن را یادآور می‌شود و می‌نویسد:

آیات قرآن در این باب برای کسانی که در این آیات تدبر می‌کنند و در معانی

۱. نک: علامه حلی، ۱۴۲۲: ۴۲۲؛ علامه حلی، ۱۳۶۵: ۲۹؛ علامه حلی، ۱۹۸۲: ۸۹؛ شبر، ۱۴۲۴: ۸۶.

بررسی واکنش‌های نظری به بهره‌گیری فیلسوف از متون دین / کاملان و منگنه‌چی ۱۷

آن‌ها اهل تأملند، بسیار است؛ مانند این فرموده خداوند متعال: «وَاللَّهُ الْعَنِي وَآتَمَّ الْفُقَرَاءَ»). [با توجه به این آیه] او از هر جهتی بی‌نیاز از غیر است و غیر او از هر جهت، به حسب ذات و صفات و افعال، به خداوند نیاز دارد. اگر خداوند در فعل و جودش دارای قصد زائد یا غرض یا شوق یا طلب طاعت یا ثنا یا مدح باشد، نمی‌تواند از هر جهت بی‌نیاز از غیر خود گردد. نمونه‌های دیگر، این فرموده خداوند متعال: «وَاللَّهُ إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» و این فرموده: «إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» و آیات بسیاری شبیه این آیات است. این آیات بر این مطلب که خداوند غایت هر چیزی است، دلالت می‌کنند. بنابراین در فعل خداوند غایت و غرضی جز ذات مقدسش نیست. اگر خداوند دارای اراده زائد [بر ذات] یا انگیزه و مرجحی از خارج برای انجام فعلش باشد، ذات مقدسش غایت موجودات و پایان کار همه اشیا نخواهد بود. بنابراین از این آیات و نظایر آن دانسته می‌شود که اراده اشیا از ناحیه خداوند عین علمش به اشیا است و [نیز] اراده و علم عین ذات او است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۵۵)

مصادق‌یابی در سایر مباحث

در عنوان پیشین نمونه‌هایی از بهره‌گیری آموزه‌های قرآنی در بخش خداشناسی فلسفه بیان شد. در ادامه نمونه‌هایی از سایر مباحث ارائه می‌شود.

نمونه ۱: وجود رابط معلول
یکی از تقسیمات وجود، تقسیم به مستقل و رابط است که در حکمت متعالیه مطرح می‌شود. وجود رابط معلول یکی از مبانی مهم این سنت فلسفی است که تفاوت مهمی با دیدگاه پیشینیان دارد. به نظر صدرا، «معلول فاقد جنبه فی نفسه است و حیثیتی جز حیثیت لغیره - جز حیثیت لعله - ندارد و جز بستگی و قیام و ربط به واقعیتی دیگر، که علت نام دارد، نیست؛ جز صدور از علت نیست؛ همان ایجاد و کار و فعالیت علت است، نه اینکه واقعیتی است که در اثر ایجاد و کار و فعالیت علت موجود است.» (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱/۲۱۸) صدرا می‌نویسد:

نزد اهل حقیقت و حکمت الهی متعالی، همه موجودات، عقل باشد یا نفس

یا صورت نوعی، از مراتب روشنایی‌های نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی است و هنگامی که نور حق ساطع گردد، آنچه را که اوهام محجوبان پذیرفته مبنی بر اینکه ماهیات ممکن در ذات خود دارای وجودند، تاریک می‌کند و منهدم می‌سازد. [حقیقت مطلب این است که] احکام و لوازم این ماهیات از مراتب وجوداتی که اضواء و اظلال آن وجود حقیقی و نور احدی است، ظاهر می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۱)

صدرالمتألهین پس از آنکه برهان بر این اصل مهم هستی‌شناسی را عنایت خداوند متعال می‌داند و از دقت، پیچیدگی، دشواری و برخی ویژگی‌های دیگر آن سخن می‌گوید و به اینجا می‌رسد که موجود و وجود در حقیقت واحد شخصی منحصر است که شریکی در موجودیت حقیقی ندارد، برای تکمیل کلام خود عبارتی را از برخی عرفا نقل می‌کند که در آن عبارت، آیاتی از قرآن وجود دارد. در یکی از این آیات آمده است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا (فرقان: ۴۵)؛ آیا ندیده‌ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟ و اگر می‌خواست، آن را ساکن قرار می‌داد، آن‌گاه خورشید را بر آن دلیل گردانیدیم».

«قرآن کریم در این آیه نسبت ممکنات را با پروردگار متعال همانند نسبت سایه با صاحب سایه می‌داند که بیانگر این مسئله است که همان‌گونه که تمام هستی سایه از نور است و سایه هر چه دارد از نور دارد و اگر نور نباشد سایه نیز وجود نخواهد داشت و تصور سایه جز با تصور صاحب سایه میسر نیست و سایه کمال وابستگی و نیازمندی را به صاحب سایه دارد، نسبت ممکنات با واجب الوجود بالذات نیز چنین است که آن‌ها نهایت فقر وجودی و نیاز ذاتی به خداوند متعال دارند.» (کرجی، ۱۳۹۴: ۱۱۸)

نمونه ۲: حرکت جوهری

تا پیش از صدرا حرکت در برخی اعراض پذیرفته و حرکت در جوهر انکار می‌شد. وی افزون بر پذیرش حرکت در عرض، به صراحت، وجود حرکت در جوهر جسمانی را نیز مطرح و برای اثبات آن دلایلی ارائه می‌کند.^۱ به گفته صدرا، «هر جوهر جسمانی هم دارای طبیعت سیال متجدد است و هم دارای امر ثابت مستمر باقی.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۱۰۴) صدرالمتألهین سخن

۱. نک: عبودیت، ۱۳۹۲: ۱/۳۲۳-۳۲۷.

بررسی واکنش‌های نظری به بهره‌گیری فیلسوف از متون دین / کاملان و منگنه چی ۱۹

کسی که منکر حرکت در جوهر باشد و شاید بگوید: «حرکت در جوهر پدید آوردن مذهبی است که هیچ‌یک از حکما آن را نگفته است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۸/۳) را نمی‌پذیرد و در نقض آن به چهار مطلب توجه می‌دهد. وی در مطلب چهارم می‌نویسد: «این که می‌گویی: [حرکت در جوهر] مذهبی است که هیچ‌کس آن را نگفته» دروغ و ستم است؛ زیرا اولین حکیمی که در کتاب عزیزش این مطلب را فرمود خداوند سبحان است و او راست‌گوترین حکما است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۳) وی در ادامه، شماری از آیات مورد استشهاد را فهرست می‌کند که از این قرارند: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ»، «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»، «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ»، «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»، «كُلُّ أُنثَىٰ دَاخِرِينَ»، «عَلَىٰ أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالِكُمْ وَ تَتَشَبَّهُنَّ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ»، «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يُأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ»، «كُلُّ إِلَهٍ رَاغِبُونَ» و آیات دیگری که به این مطلب اشاره دارند.^۱

درباره عقیده صدرا به حرکت جوهری دو احتمال متصور است: ۱. صدرا با پیشینه صرفاً فلسفی به سراغ این موضوع رفته و در مواجهه با جواهر جسمانی این پرسش برایش پیش آمده که آیا اشیای طبیعی در ذات خود ثابتند یا غیر ثابت و سیال. آن‌گاه با عقل برهانی به دنبال پاسخ این پرسش رفته و پس از برهانی کردن مسئله، در جست‌وجوی آیات قرآن برای تأیید این نظریه و استشهاد برای درستی رهیافت عقل برآمده است. ۲. پیشینه فلسفی او همان نظریه مطرح در فلسفه مبنی بر نفی حرکت در جوهر بود؛ اما با دقت در آیات قرآن، ذهن فلسفی او به سمت حرکت جوهری و برهانی کردن آن سوق داده شد. نقش آیات در اینجا جهت‌دهی و الهام‌بخشی است. توجه داریم که این نقش به آموزه‌های قرآنی که حقایقی از جهان را بازگو می‌کنند، اختصاص ندارد و می‌تواند از هر منبعی (دینی و غیر دینی) چیزی درباره هستی مطرح شود که نقطه آغاز برای فلسفه‌ورزی باشد. آری، کلام خداوند برای فیلسوف مسلمان چنان اهمیت دارد که آن را بر گفته‌های بشری ترجیح می‌دهد؛ اما این به معنای ترك برهان و جایگزین کردن نقل به جای عقل نیست.

نمونه ۳: تجرد و بقای نفس ناطقه

پس از پذیرش این مطلب که انسان حقیقتی مرکب از دو جزء جوهری به نام نفس و بدن است، پرسش‌های گوناگونی مطرح می‌شود؛ از جمله اینکه نفس جوهری مجرد است یا مادی.

۱. نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۳.

فیلسوفان مسلمان نفس را مجرد دانسته و برای اثبات آن برهان‌های متعددی ارائه کرده‌اند.

ملاصدرا بابتی از کتاب اسفار را به این موضوع اختصاص می‌دهد^۱ و در فصل اول این باب، یازده دلیل عقلی برای اثبات تجرد نفس می‌آورد. فصل دوم این باب را «شواهد سمعی» می‌نامد و شماری از آیات و روایات را بیان می‌کند. وی در آغاز این فصل می‌نویسد:

انتفاع بیشتر مردم از امور سمعی (آموزه‌های نقلی) بیشتر از انتفاع آنان از امور عقلی است. امور را جز به سبب مواجهه با حس تصدیق نمی‌کنند و به عقلیات تا هنگامی که نقلشان به محسوس منتهی نشود، اذعان نمی‌کنند. حال که چنین است باید دلایل سمعی (نقلی) این مطلب را بیان کنیم تا دانسته شود شرع و عقل در این مسئله با هم موافقت دارند، همان‌گونه که در سایر امور حکمی موافقت دارند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸)

وی در ادامه، تعدادی از آیات قرآن را که از نظر وی به تجرد نفس اشاره دارند، نقل می‌کند و به دنبال آن تعدادی از احادیث نبوی را فهرست می‌کند. پژوهشگری می‌نویسد:

اگرچه ملاصدرا استدلال‌های متکی به وحی خود در مسئله تجرد نفس ناطقه را ذیل فصولی اقامه می‌کند که آن‌ها را شواهد سمعی مدعا می‌خواند، حقیقت امر این است که نام‌گذاری ادله اقامه شده به شواهد، آن‌ها را از حوزه بحث ما خارج نمی‌کند؛ زیرا برخی از آیات مورد نظر در واقع صغرا یا کبرای يك استدلال واقع شده‌اند و براساس آن‌ها يك نتیجه عقلی و فلسفی حاصل شده است. پس باز هم صحیح است اگر بگوییم: ملاصدرا از این آیات در مقام داوری و اثبات مدعا استفاده کرده است. (عاشورپور، ۱۳۹۲: ۱۳۰)

نقد این نظر آنکه روش بحثی صدرالمتهلین اقتضا می‌کند که پس از اثبات مسئله مورد نظر به شیوه فلسفی، در صورتی که آیات و روایاتی برای تأیید ادعا وجود داشته باشد، آن‌ها را ارائه کند. جالب اینکه صدرا پیش از آنکه چیزی از آیات و روایات بگوید، دلیل نقلشان را بیان می‌کند. افزون بر این، اینکه متن دینی قابلیت آن را داشته باشد که استدلالی عقلی ارائه دهد به معنای ارائه دلیل تعبدی به جای دلیل عقلی نیست.

بررسی واکنش‌های نظری به بهره‌گیری فیلسوف از متون دین / کاملان و منگنه‌چی ۲۱

صدرالمتألهین درباره بقای نفس ناطقه نیز همین روش را دنبال می‌کند. ابتدا درباره بقای نفس به روش فلسفی سخن می‌گوید و برهان عقلی ارائه می‌کند. سپس وجود آیات بسیاری را یادآور می‌شود و شماری از آن‌ها را نقل می‌کند و در صورت نیاز توضیح می‌دهد.^۱

نمونه ۴: معاد جسمانی

یکی از ابتکارات حکمت متعالیه اثبات معاد جسمانی است؛ مسئله‌ای که فیلسوفان پیش از او از اثبات عقلی آن ناتوان بودند، هرچند از باب تعبد می‌پذیرفتند. صدرالمتألهین تلاش کرده است معاد جسمانی را با مبانی فلسفی اثبات کند. وی برای این منظور ابتدا شش اصل بیان می‌کند و معرفت به معاد جسمانی را مبتنی بر اصول شش‌گانه می‌داند. او ضمن بیان اصل پنجم به یکی از آیات قرآن توجه می‌دهد. بر اساس این اصل، قوه خیال جوهری مجرد از بدن حسی عنصری است و با متلاشی شدن بدن از بین نمی‌رود و باقی می‌ماند. به گفته وی، آیه «وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ» (نمل: ۸۲) که نفس حیوانی فجار را جنبنده خوانده، اشاره‌ای است به این مطلب که آنان بر آن شکل و صورت برانگیخته می‌شوند.^۲

به گفته یک پژوهشگر، «نظری دقیق به این مطالب نشان می‌دهد که وی صحت و صدق این اصل را فقط و فقط به آیه ۸۲ سوره نمل متکی کرده است؛ پس می‌توان گفت که این آیه در جایگاه يك دليل نقلي مستقل برای اثبات مدعا قرار دارد ...» (عاشورپور، ۱۳۹۲: ۱۴۰) این نظر نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اولاً عبارت «إنك قد علمت ما ألهمني الله به ...» در آغاز سخن از این اصل نشان می‌دهد که صدرا پیش‌تر درباره آن مطالبی گفته است و در اینجا نمی‌خواهد آن را اثبات کند، بلکه قصد دارد از مقدمه‌ای اثبات‌شده بهره ببرد. ثانیاً با اندکی جست‌وجو در همین کتاب می‌توان دلیل عقلی صدرا بر اصل پنجم (تجرد قوه خیال) را به دست آورد.^۳ بنابراین چنین نیست که یکی از مقدمات صدرا برای اثبات معاد جسمانی (اصل پنجم) فقط آیه قرآن (دلیل نقلی) باشد. وی در کتاب الشواهد الربوبیه همین پنج اصل را مطرح می‌کند بدون اینکه در اصل پنجم از آیه یادشده چیزی بگوید و دلیل درستی آن را بیان کند.^۴ این به آن معنا

۱. نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳۷.

۲. نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۹۷.

۳. نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۹۴ و ۲۹۹.

۴. نک: ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۱۳.

نیست که وی دلیلی برای درستی آن ندارد، بلکه پیش‌تر دلیلش را بیان کرده است. وی در کتاب اسفار، به‌هنگام اثبات معاد جسمانی، فصل اول را به اصولی که برای اثبات این مسئله به آن‌ها نیاز است، اختصاص می‌دهد و یادآور می‌شود که این اصول پیش از این به‌طور کامل مطرح شده‌اند و غرض از گردآوری و بیانشان در این بحث‌هاست که از آن‌ها غفلت نشود.^۱

نمونه‌های یادشده و نمونه‌های فراوانی که در آثار فلسفی صدرای وجود دارد این معنا را نشان می‌دهند که تلاش این فیلسوف متأله آن است که به روش فلسفی به معرفت فلسفی دست یابد؛ همان‌گونه که در آغاز کتاب اسفار وعده داده است. از آنجا که وی میان برهان و قرآن جدایی نمی‌بیند، رهیافت‌های فلسفی را به معارف قرآنی و حدیثی پیوند می‌زند.

نتیجه

در این نوشتار چند واکنش به بهره‌گیری فیلسوف از نصوص دینی ارزیابی شد و نتایج زیر به دست آمد:

۱. هنگامی که موضوعی هستی‌شناسانه از نظرگاه فلسفی مطالعه می‌شود، باید هر ادعا به روش عقلی (قیاس برهانی) اثبات شود؛ یعنی در مقام داوری و قضاوت، چیزی جز استدلال برهانی قابل پذیرش نیست. آنچه فعالیت فلسفی را با چالش مواجه می‌سازد این است که برای اثبات ادعای فلسفی به چیزی جز استدلال برهانی تکیه شود.

۲. اگر فیلسوفی برای اثبات ادعای خود فقط به نص دینی هستی‌شناسانه‌ای استناد کند که قابلیت درک از ناحیه عقل را نداشته باشد، هرچند معرفتی که به دست می‌آید با توجه به مبانی مثبت این معرفت (نقلی) از ارزش و اعتبار برخوردار است، نمی‌توان آن را هستی‌شناسی فلسفی نامید، بلکه هستی‌شناسی دینی است و اعتبار ویژه خود را دارد.

۳. بهره‌گیری از نصوص دینی در غیر مقام داوری، نه تنها موجب بروز اختلال در کار فیلسوف نمی‌شود، بلکه شاهدهی بیرونی بر استحکام فعالیت فلسفی او است؛ زیرا معرفت فلسفی وابسته به این نیست که موضوع یا نتیجه‌اش مخالف با معرفت‌های غیرفلسفی باشد.

۴. با بررسی چند مسئله هستی‌شناسانه در حکمت متعالیه معلوم شد که سخن گفتن از نصوص دینی در خلال بحث فلسفی و حتا اندراج آن‌ها در ضمن مقدمات به معنای جایگزین کردن نقل به رهیافت عقلی نیست و می‌توان درستی این استفاده را به شکل ضابطه‌مند نشان داد.

کتاب‌نامه

الف- منابع فارسی

- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، دین‌شناسی، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- عاشورپور چمندانی، ریحانه (۱۳۹۲)، تحلیل و تبیین روش‌شناسی صدرالمتألهین در استفاده از آیات و روایات، چاپ اول، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲)، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، فصل‌نامه علمی پژوهشی معرفت فلسفی، شماره ۱ و ۲، صص ۲۷-۴۲.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی به نظام حکمت صدرانی، چاپ ششم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۴)، خدادار حکمت و شریعت، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کرجی، علی (۱۳۹۴)، شواهد قرآنی برخی مضامین حکمت متعالیه، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- میناگر، غلامرضا (۱۳۹۲)، روش‌شناسی صدرالمتألهین، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نصر، سید حسین، لیمن، الیور، (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.

ب- منابع عربی

- قرآن کریم، مترجم: فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۵)، چاپ اول، تهران: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- ابن یایویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، الطبعة الاولى، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- الرضی، السید الشریف (۱۴۱۷)، نهج البلاغه، الطبعة الخامسة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴)، حق الیقین فی معرفه أصول الدین، چاپ دوم، قم: أنوار الهدی.

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹)، المظاهر الالهیه، الطبعة الثانية، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، شرح الهدایه الأثریه، الطبعة الاولى، بی‌جا: مؤسسه التاریخ العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵)، أسرار الآیات، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، الطبعة الثالثه، بیروت: دار إحياء التراث.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، صححه و قدم له محمد خواجهی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: محمد خواجهی، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱)، الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، المبدأ و المعاد، قدمه و صححه السید جلال‌الدین الآشتیانی، الطبعة الثالثه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- علامه حلی (۱۴۲۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق: حسن حسن‌زاده الآملی، الطبعة التاسعه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علامه حلی (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- علامه حلی (۱۹۸۲)، نهج الحق و کشف الصدق، چاپ اول، بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- لاهیجی (۱۳۷۶)، شرح رساله المشاعر، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.