

## از «حکمت» تا «کارکردگرایی»

### تحلیلی نو از ماهیت پارادایم فکری صدرالمتألهین

حسن رهبر<sup>(۱)</sup>

حمید اسکندری<sup>(۲)</sup>

چکیده

مسائل و روش فکری او لحاظ شود. بر این مبنا، نویسندگان معتقدند با لحاظ نمودن سه نکته میتوان رویکردی بهینه به نظام فکری صدرایی داشت. این سه نکته عبارتند از: تمایز حقایق عقل از حقایق ایمان، حذف آنچه با روش فلسفی ناسازگار یا ناهمسوست و تعیین محدوده و قلمرو عقل در برابر نقل و عرفان. در این مقاله ضمن ارائه دیدگاه صدرالمتألهین درباره نظام فکریش، تلاش شده با تبیین اندیشه صدرایی از منظر محتوایی و شرایط بیرونی، تحلیلی نو درباره نظام فکری ملاصدرا ارائه گردد.

تبیین ماهیت پارادایم فکری ملاصدرا، بعنوان نظام فلسفی جامع در جهان اسلام، همواره مورد بررسی پژوهشگران بوده است. تاکنون هشت دیدگاه در اینباره مطرح شده است؛ بعضی نظام فکری ملاصدرا را فلسفه، گروهی عرفان و عده‌یی کلام دانسته‌اند اما گفته‌ها و نوشته‌های او نافی این دیدگاه‌هاست. او مایل است نظام اندیشه‌یی خود را «حکمت» نام نهد که عبارتست از علم به خدا و صفات و افعال او با روش توأمان برهانی و عرفانی. اما به اعتقاد نگارنده، حکمت هویتی مستقل از سه مشرب فکری فلسفه، کلام و عرفان ندارد و نمیتوان آن را مکتبی مستقل لحاظ نمود. از اینرو، برای تبیین دقیق نظام فکری او باید افزون بر بررسی‌های درونی و محتوایی، از منظر بیرونی نیز به زیست جهان ملاصدرا نگریست. با در نظر گرفتن این امر، میتوان مکتب صدرالمتألهین را از منظر درونی، «کارکردگرایی وفاق‌بخش» – بمعنای تلاش برای کاربردی نمودن آن و وحدت میان مشارب فکری سه‌گانه – دانست و از منظر بیرونی، «زمان‌شناسانه مردم‌نگر»؛ یعنی شرایط فکری، اجتماعی و سیاسی عصر وی باید در تبیین مباحث،

کلیدواژگان: حکمت، کارکردگرایی، روش زمان‌شناسانه، حکمت متعالیه، صدرالمتألهین.

۱. طرح مسئله

تبیین ماهیت پارادایم فکری ملاصدرا همواره موضوعی برای نظریه‌پردازی محققان و پژوهشگران حوزه فلسفه اسلامی بوده است. آنچه تاکنون در اینباره بیان شده، در هشت دیدگاه قابل عرضه است:

(۱) التقاط‌انگاری فلسفه ملاصدرا: این دیدگاه او را

\* تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۱۷ تاریخ تأیید: ۹۹/۲/۹

(۱). استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول)؛ h\_rahbar@theo.usb.ac.ir

(۲). استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان؛ dr.hamid.eskandari@theo.usb.ac.ir

متهم به التقاط اندیشه‌ها و تناقضگویی میکند.

(۲) نظریه ابن سینای اشراقی: در این نگاه، اندیشه فلسفی ملاصدرا آمیزه‌یی از حکمت مشاء ابن سینا و حکمت اشراق سهروردی تلقی می‌گردد.

(۳) فلسفه عرفانی بسبک ابن عربی: از این منظر، فلسفه ملاصدرا در موارد متعدد و فراوانی از منابع و آثار متعلق به عرفان نظری بویژه آثار ابن عربی، اخذ و اقتباس شده است.

(۴) تفکر کلامی - فلسفی: در این نظرگاه بر بنیان کلامی مدعیات فیلسوف تأکید می‌گردد و مراد از آن اینست که باورهای دینی بمنزله مقدمات ادله اخذ میشود.

(۵) تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری: در این نظریه چنین ادعا میشود که ملاصدرا صرفاً در مقام گردآوری از عرفان و دین بهره گرفته و در مقام داوری و تعیین صدق و کذب بر برهان تکیه دارد.

(۶) حکمت متعالیه برخوردار از زبان برتر: در این دیدگاه که نظریه مختار استاد مهدی حائری یزدی است، تأکید بر زبان برتر داشتن حکمت متعالیه است و با تفکیک فرا زبان و زبان موضوعی به تشریح زبان برتر داشتن فلسفه ملاصدرا می‌پردازد.

(۷) حکمت متعالیه بمثابه چهار راه اتصال سایر مکاتب: عده‌یی معتقدند حکمت متعالیه چهارراهی است که فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، طریقه عرفا و طریقه متشرعه را بهم متصل میکند.

(۸) میان رشته‌یی بودن روش ملاصدرا: مدعای این دیدگاه اینست که ملاصدرا چهار قرن پیش از آنکه پژوهشگران معاصر غربی به مطالعات میان رشته‌یی روی آورند، به ضرورت و اهمیت اخذ میان رشته‌یی در تحلیل مسائل الهیاتی توجه داشته و الگوهای خاص میان رشته‌یی را نیز بکار بسته است. با توجه به آراء ارائه

شده، پرسش اصلی نوشتار پیش رو اینست که برآستی ماهیت نظام فکری صدرالمتألهین چیست؟ آیا نوشته‌ها و آثار ملاصدرا نظریه‌های فوق را تأیید میکند؟ نگارندگان در این مقاله ضمن ارائه نظر صدرالمتألهین درباره نظام فکری خویش (که از لابلای آثار وی استخراج شده است)، دیدگاهی جدید را پیرامون نظام فکری او ارائه خواهند کرد و تلاش شده آن را از منظر محتوایی و نیز شرایط بیرونی تبیین نماییم.

## ۲. «حکمت» بمثابه ماهیت مکتب صدرالمتألهین

خلاصه دیدگاههای ارائه شده درباره نظام فکری ملاصدرا را میتوان اینگونه بیان کرد که گروهی نظام او را فلسفه، برخی عرفان و گروهی نیز کلام می‌پندارند. اما بنظر میرسد آثار و نوشته‌های او هیچکدام از این دیدگاهها را تأیید نمی‌کند. مکتب ملاصدرا و نظام فکری او را نمیتوان فلسفه - بمعنای علمی که برای یافتن حقیقت، صرفاً بر برهان و تعقل تکیه دارد - نام نهاد. فلسفه نامیدن یک مکتب لوازمی دارد که مهمترینش روش آن است؛ یعنی سیر استدلال آزادانه عقلی که از آن به روش برهانی یا تعقلی نیز یاد میشود. اما چنانکه در ادامه بیان خواهد شد، ملاصدرا نظام فکری خود را فلسفه - بمعنای اشاره شده - نمیداند. از طرفی، عنوان «کلام» نیز نمیتواند برای مکتب صدرالمتألهین عنوانی دقیق تلقی شود، زیرا کلام در باب اصول و عقاید دین سخن می‌گوید و غایتش دفاع از آن اصول است، درحالیکه ملاصدرا در نظام فکری خود اگرچه به مباحث الهیات بالمعنی الاخص پرداخته است اما مسائل و مباحث وی تنها محدود به آنها نیست و خود نیز این ادعا را ندارد که مکتب وی صرفاً دفاع از دین است. از سوی دیگر، مکتب وی را عرفان نیز نمیتوان نامید، زیرا خود او مدعی است که در بررسی مسائل صرفاً بر کشف و شهود عرفانی تکیه ندارد بلکه خود را

مقید بر اقامه برهان میدانند و مسائل و مباحث نظام فکری وی نیز محدود به مباحث عرفانی نیست.

بعقیده نویسندگان این مقاله، بر اساس مجموع ساختارهای محتوایی نظام فکری ملاصدرا، او مایل است مکتب فکری خود را «حکمت» نام نهد؛ به آن معنایی که خود وی افاده کرده است. ملاصدرا در آثارش معانی مختلفی برای حکمت ذکر میکند. تا آنجا که بررسیهای ما نشان میدهد، او چهارده معنا برای حکمت برشمرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۱۸ و ۱۳۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۸): موعظه؛ فهم؛ نبوت؛ قرآن؛ علم؛ علم نیکو و عمل صالح؛ نفس یک عمل؛ حکمتی که از جانب خداوند است (مانند خلق آنچه منفعت عامه یا رعایت مصالح آنهاست)؛ علم به حقایق اشیاء؛ پرداختن به عملی که دارای عاقبت نیکوست؛ اقتدا به خداوند در سیاست به اندازه توان بشری؛ تشبه به خداوند به اندازه توان بشری؛ (بدینگونه که تلاش کند علمش را از جهل و فعلش را از ظلم و بخششش را از بخل و صبرش را از حماقت منزه سازد)؛ نور؛ عقل بسیط.

آنچه بیان شد در واقع معانی مختلف و شرح الاسمی حکمت بود که ملاصدرا با توجه به آراء متفکران و دیدگاههای خود، آنها را احصاء نموده است. اما او در موارد متعددی به تعریف اصطلاحی حکمت در نظام فکری خود نیز اشاره کرده است. حاصل جمع میان همه تعاریف وی از حکمت عبارتست از: «علم به خداوند و صفات و افعال او». محتوای تمام تعاریفی که ملاصدرا از حکمت دارد، بر این تعریف استوار است، چنانکه در کتاب اسرار الآیات وقتی در صدد بیان قله سعادت و نیکبهاست، چنین میگوید:

أن رأس السعادات و رئیس الحسنات هو اكتساب الحكمة الحققة، أعنى: العلم بالله و صفاته و أفعاله و ملكه و ملكوته، و العلم باليوم

الآخر و منازل و مقاماته من البعث و الحشر و الكتاب و الميزان و الحساب و الجنة و النار و هی الإیمان الحقیقی (همو، ۱۳۸۹: ۵-۶). او این تعریف از حکمت را در دیگر آثار خود مانند المظاهر الالهية و المشاعر نیز تکرار کرده و میگوید: أن الحكمة ... هی معرفة ذات الحق الأول و مرتبة وجوده، و معرفة صفاته و أفعاله... (همو، ۱۳۷۸: ۷).

الحكمة ... هی بعینها العلم بالله من جهة ذاته... و العلم به من جهة العلم بالآفاق و الأنفس (همو، بیتا: ۳).

آنچه ملاصدرا در تعریف حکمت بیان نموده، در واقع تعریف به غایت است. بعبارت دیگر، تعریفی که او از حکمت ارائه میدهد، در واقع غایت و مقصود حکمت را تبیین میکند. این مسئله از تعریفی که وی از حکمت در دیگر آثار خود ارائه داده، روشن میگردد. او در اسفار در تعریف حکمت میگوید:

أن الحكمة غیر مخالفة للشرائع الحققة الإلهية، بل المقصود منهما شیء واحد هی معرفة الحق الأول و صفاته و أفعاله (همو، ۱۳۸۰: ۴۱۳/۷). از سوی دیگر، صدر المتألهین روش حکمت (یا بتعبیری روش رسیدن به حکمت) را نیز معرفی کرده و آن را سلوک عرفانی و تفکر عقلی بطور همزمان دانسته است:

هذه تحصل تارة بطریق الوحي و الرسالة فتسمى ب«النبوة»، تارة بطریق السلوك و الكسب فتسمى ب«الحكمة» (همانجا).

با این بیان، او وجه تمایز حکمت و فلسفه را نیز ذکر میکند. از نظر ملاصدرا، حکمت صرفاً مبتنی بر برهان نیست بلکه برای رسیدن به حکمت، کشف و شهود عرفانی نیز لازم است. بنابراین، حکمت بمعنای فلسفه

— معنای خاص آن — نیست. او این نکته را در آثار خود مورد تأکید قرار داده و میگوید:

ليس المراد منها الحكمة المشهورة عند المتعلّقين بالمتفلسفين [بالفلسفة] المجازية، المتشبهين بأذيال الأبحاث المقالية؛ بل المراد من الحكمة، الحكمة التي تستعدّ النفس بها للارتقاء إلى الملاء الأعلى و الغاية القصوى، و هي عناية ربّانية و موهبة إلهية لا يؤتى بها إلا من قبله تعالى (همو، ۱۳۷۸: ۷).

او در رساله سه اصل که به فارسی نگاشته است نیز این مسئله را تشریح کرده و معتقد است آنچه از حکمت قصد میشود بمعنای هیچیک از علوم فقه، معانی، طب، نجوم و فلسفه نیست (همو، ۱۳۸۱: ۷۹/۶).

تمایز میان فلسفه و حکمت در آراء برخی صاحب نظران نیز مورد تأکید قرار گرفته است. بعقیده برخی از آنها، حکیم با فیلسوف — بمعنای اصطلاحی آن — قابل مقایسه نیست. به اعتقاد این گروه، اگر فیلسوف جنبه حرفه‌یی نداشته و تحت تأثیر اصول پیش ساخته قرار نگیرد، نهایت کاری که انجام میدهد، شناخت نموده‌ها و روابط جهان و انسان در یک کل مجموعی است و معمولاً کاری با اعماق آن دو و ابعاد ارزشی و هدفی آن ندارد. از این منظر، تفکیک حکیم و فیلسوف از یکدیگر، به آن معنی نیست که هر کس فیلسوف نامیده میشود لزوماً حکیم نیست؛ چنانکه مقصود از حکیم، کسی نیست که با نموده‌ها و روابط جهان و انسان ارتباط علمی نداشته باشد. در این دیدگاه، حکمت یک نعمت بزرگ خدادادی است که در نتیجه تلاشهای مخلصانه در راه معرفت و عمل حاصل میشود و از الطاف و عنایات الهی محسوب میگردد (جعفری، ۱۳۸۸: ۱۰۹-۱۰۸).

اما روشن است که بعقیده ملاصدرا، حکمت نه از سنخ مجادلات کلامی، نه از سنخ فلسفه و نه از سنخ

خیالات عارفانه است، بلکه علمی الهی است که بواسطه تلاش توأمان عقلی و عرفانی بدست می‌آید. با وجود این، صدر المتألهین برای رسیدن به حکمت، شروط و اسبابی را برشمرده و معتقد است هر انسانی برای رسیدن به حکمت باید آنها را در خود داشته باشد. به اعتقاد وی شرایط و اسباب حکمت هفت مورد است که عبارتند از (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷/۶): شرح صدر؛ سلامت فطرت؛ حسن خلق؛ درستی رأی و نظر؛ تیز هوشی؛ سرعت فهم؛ ذوق کشفی.

ملاصدرا در کنار همه این شرایط و اسباب، به نکته مهم دیگری نیز اشاره کرده و معتقد است در کنار این شرایط هفتگانه، باید در قلب انسان نوری از جانب خداوند وجود داشته باشد تا بواسطه آن بتواند بسوی حکمت رهنمون گردد؛ همانگونه که چراغ برای دیدن آنچه در خانه وجود دارد، رهنماست. از دیدگاه ملاصدرا، با وجود فهم و ادراک، کسی که از حدس کشفی و نوری در قلب که مرشدش است، برخوردار نباشد، حکمت بمعنای واقعی را بدست نخواهد آورد:

يجب مع ذلك كله أن يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دائماً كالتنديل، وهو المرشد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت. و من لم يكن فيه هذه الأمور — فضلاً عن النور، فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة؛ و من كان له فهم و إدراك و لم يكن له حدس كشفی و لا في قلبه نور يسعی بين أیدیهم و بأیمانهم، فلا يتم له الحكمة أيضاً (همان: ۸-۷).

بنابراین، مکتب ملاصدرا را میتوان حکمت — بمعنایی که خود او افاده میکند — نامید. حکمت از منظر وی، نه فلسفه، نه کلام و نه عرفان صرف است، بلکه علمی است که غایتش معرفت به مبدأ اول و صفات و افعال و آثار اوست که در واقع تمام هستی و وجودات را شامل

فردا  
مصدر

میگردد. از نظر ملاصدرا حکیم کسی است که عقل، کشف و شرع را همزمان و در طول هم بکار گیرد. بزعم او، فرآورده حکمت مطابق با فرآورده شریعت است و اساساً میان آنها مطابقت و وحدت وجود دارد. وی معتقد است غایت هر دو یک چیز است و آن معرفت باری تعالی و صفات و افعال اوست (همو، ۱۳۸۱: ۷/۴۱۳).

حکمت‌انگاری نظام فکری ملاصدرا مورد تأکید برخی از متفکران معاصر مانند سید حسین نصر نیز قرار گرفته است. بعقیده وی، آموزه‌های ملاصدرا بیش از آنکه فلسفه (philosophy) باشند، حکمت (theosophy) هستند؛ چراکه از تفکر بحثی و استدلالی صرف نشئت نگرفته بلکه در نهایت ثمره شهودی از عالم ربوبی هستند (نصر، ۱۳۸۷: ۹۴). به اعتقاد نصر، واژه عربی حکمت، نه بمعنای فلسفه یا نوعی عقل‌گرایی است (که اخیراً در زبانهای اروپایی جدید به این معنی فهمیده میشود) و نه بمعنای کلام. اگر بخواهیم بدرستی بگوییم، این واژه معادل theosophy است؛ آنگونه که از معنای اصیل یونانی‌ش فهمیده میشود و بهیچ وجه رابطه‌یی با جریانهای روحانی کاذب این قرن ندارد. این واژه همچنین بمعنای sapiential (حکمت‌آمیز) است، زیرا ریشه یونانی آن به sapere معادل واژه عربی «ذوق» برمیگردد که بمعنای چشیدن است و وسیله‌یی برای شناخت حکمت است. علاوه بر این، میتوان آن را حکمت نظری (speculative wisdom) نامید، زیرا واژه speculum بمعنی آئینه است و این حکمت در صدد است که روح انسان را همچون آئینه‌یی سازد که علم الهی در آن منعکس گردد (همو، ۱۳۸۳: ۲۳۷).

در نتیجه، از دیدگاه نصر، آن صورت از معرفت که تا امروز با نام حکمت در عالم تشیع بر جای مانده است، نه عیناً همان است که معمولاً در غرب آن را فلسفه میخوانند، نه عرفان است که متأسفانه در دنیای انگلیسی زبان به

جنبه‌های شبه روحانی اطلاق میشود، و نه علم کلام. او بر این باور است که حکمت – که در روزگار صفویان روبه تکامل نهاده و تا عصر حاضر تداوم یافته – مشتمل بر چندین رشته است که در قالب تشیع بهم بافته شده‌اند. مهمترین این عناصر عبارتند از: تعالیم باطنی ائمه، حکمت اشراقی سهروردی که حاوی جنبه‌هایی از آموزه‌های ایران باستان و آراء هرمسی است، تعالیم صوفیان نخستین بویژه آراء عرفانی ابن عربی و میراث فیلسوفان یونانی (همان: ۳۶۴ – ۳۶۳).

اما با تمام این اوصاف، سؤال مهمی که در اینجا مطرح میشود اینست که آیا میتوان حکمت را بعنوان یک مکتب مستقل از فلسفه، عرفان و کلام در نظر گرفت؟

### ۳. امکان‌سنجی ماهیت استقلال حکمت بمشابه مکتب

همانگونه که تمایز علوم از همدیگر بواسطه تمایز در موضوع، روش و غایت حاصل میشود، اختلاف مکاتب و نظامهای فکری نیز میتواند بهمین نحو بررسی گردد. اکنون باید دید آیا حکمت نیز میتواند در عرض فلسفه، کلام و عرفان، مکتبی مستقل قلمداد گردد یا خیر؟

بنظر میرسد با تلفیقی از روشهای برهانی، عرفانی و قرآنی، نمیتوان مکتبی مستقل و متمایز از سه مکتب دیگر ایجاد نمود. استقلال هویتی یک نظام فکری باید از منظر موضوعی، روشی و غایتی یا دستکم یکی از آنها باشد که در اینجا منتفی است؛ به این دلیل که حکمت بعنوان نتیجه این تلفیق و آمیزش سه‌گانه، امری جدید و نوآورانه نسبت به سه مکتب دیگر نیست، پس بعنوان یک مکتب مستقل نمیتواند اصالت داشته باشد و هرچه سعی شود بعنوان مکتبی مستقل جلوه داده شود، در نهایت عنوان حکمت برای آن صرفاً یک لفظ و امری اعتباری خواهد بود.

از اینرو، باید اذعان نمود که برغم تلاش ملاصدرا برای تعریف و تبیین حکمت، بعنوان مکتبی مستقل، وی در اقناع این باور که حکمت میتواند مستقل از فلسفه، عرفان و کلام تلقی گردد، چندان موفق نبوده است؛ چنانکه شارحان و طرفداران مکتب وی نیز در تبیین نظام فکری او، به فلسفه‌انگاری، عرفان‌انگاری، کلام‌انگاری یا سرانجام تلفیقی از آن سه معتقد شده‌اند که در ابتدای این نوشتار به گزیده‌یی از آنها اشاره شد.

بهرحال، با توجه به آنچه در باب مکتب ملاصدرا گفته شد، برآستی مکتب و روش ملاصدرا را چه باید نامید؟ بعبارت دیگر، با توجه به ساختار کلی نظام فکری او و آنچه در مقام عمل و فلسفه‌ورزی انجام داده است، نظام فکری و روش وی را با چه عنوانی باید نامگذاری کرد؟ بنظر میرسد برای تحلیل صحیح مکتب و روش فکری ملاصدرا باید علاوه بر بررسی محتوای درونی مکتب او، از منظر بیرونی و شرایط فکری و عقیدتی روزگار او نیز به بحث نشست تا نتیجه‌گیری پیرامون نظام فکری وی دقیقتر حاصل شود.

**۴. پارادایم فکری – اعتقادی زیست جهان ملاصدرا**  
دغدغه صفویان برای مشروعیت بخشیدن به حکومتشان که منجر به میداناری علما و فقها – و بتعبیر ملاصدرا، علمای ظاهرین – شده بود (از یکسو) و فراغ‌بالی که صفویان از فضای این دوران بدست آورده بودند (از سوی دیگر)، منجر به ایجاد فضایی شد که علوم عقلی بویژه فلسفه بشدت در مظان اتهام و مورد تنگ‌نظری قرار گرفت؛ چنانکه بتعبیر برخی محققان (نصر و لیمن، ۱۳۸۹: ۱۲۳/۳ – ۱۲۱)، گرایش فلسفی ویژه‌یی را که در دوره صفوی شاهد پیدایش آن هستیم و با عنوان «مکتب اصفهان» از آن یاد میشود، عمدتاً باید ثمره فعالیت‌های فلسفی خستگی‌ناپذیر و بیوقفه تعداد محدودی از

شخصیتهای فلسفی بدانیم، تا نتیجه اوضاع اجتماعی مساعد و ثمربخش. از این منظر، قدرت نسبتاً نامتعارف فقها در دوره صفوی موجب میشد فلسفه را بیش از هر دوره دیگری بعنوان رشته‌یی شبه‌ناک در نظر بگیرند؛ چنانکه گزارشها حکایت از آن دارند که بر سر در برخی مدارس، متولیان بصورتی ویژه ممنوعیت تعلیم فلسفه را اعلام کرده بودند.

اساساً از منظر تاریخی مهمترین پدیده مرتبط با ساختار دینی عصر صفویه را بازگشت به اندیشه‌های سلفی یا پیدایی جریان اندیشه اخباری در این دوران دانسته‌اند. داعیه بنیادین این گرایش بازگشت به حجیت احادیث و اخبار و تأکید بر آنها بعنوان مهمترین منبع استنباط احکام شرعی بود که نماینده برجسته آن ملا محمد امین استرآبادی (ت. ۱۰۳۳ یا ۱۰۳۶) است. در این دیدگاه، مباحث فقهی ربطی به اجتهاد نداشت (صفت گل، ۱۳۸۱: ۱۷۵). تفکر اخباریگری همواره در زمان ملاصدرا و بعد از وی بوده است؛ چنانکه از لحن بسیاری از علمای آن دوره میتوان به این مدعا پی برد و بهمین دلیل برخی به ستایش فرزند ملاصدرا (میرزا ابراهیم) پرداخته و بعنوان مردی فاضل و عالم و متکلم و بزرگوار از وی یاد کرده‌اند و بنا به اکراهی که از اندیشه ملاصدرا داشتند، او را مصداق «یخرج الحی من المیت» دانسته‌اند (حقیقت، ۱۳۶۸: ۳۵۱/۴)؛ میتوان گفت این بدترین لقبی است که به ملاصدرا داده شده است. در این میان میتوان از محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷ – ۱۱۱۰ ه.ق) که در زمان وفات ملاصدرا در سنین نوجوانی بود نیز نام برد. او معتقدان به فلسفه ارسطو و افلاطون را پیروان یک یونانی بیدین قلمداد میکرد (لاکهارت، ۱۳۸۰: ۶۱). از همه مهمتر میتوان به شیخ بهایی که ملاصدرا خود از او کسب علم نموده است، اشاره کرد که از مخالفان سرسخت فلسفه محسوب میشد. اشعار زیر متعلق به اوست

(شریف، ۱۳۶۲: ۴۵۰):

دل منور کن به انوار جلی

چند باشی کاسه لیس بوعلی

سرور عالم شه دنیا و دین

سور مؤمن را شفا گفت ای حزین

سور رسطالیس و سور بوعلی

کی شفا گفته نبی منجلی

شرایط و جو نامساعد فکری، عقیدتی و اجتماعی

روزگار ملاصدرا بگونه‌یی بود که خود وی نیز در مقدمه

کتاب أسفار أربعه و برخی دیگر از آثارش، به انتقاد از

وضعیت زمانه، بویژه جمود فکری و عقیدتی پرداخته

است. او که انتقادات فراوانی نسبت به علما و متفکران

زمان خود دارد، با واژه‌هایی همچون «نادان»، «اراذل»،

«گمراه» و «رکیک» از آنها یاد میکند و مثل آنها را

همچون خفاش میدانده که از نور (نور معرفت) گریزان

است. بعقیده ملاصدرا علمای عصرش هرگونه تدبیر و

تعمق در آیات الهی و مسائل دینی را بدعت، و هر نوع

مخالفت و موضعگیری در برابر اعتقادات عوام را گمراهی

و خدعه میدانستند:

لما رأیت من معاداة الدهر بتریبة الجهلة والأردال

و شعشة نیران الجهالة والضلال و رثاة الحال

و رکاکة الرجال - و قد ابتلینا بجماعة عازبی

الفهم تعمش عیونهم عن أنوار الحکمة وأسرارها،

تکل بصائرهم كأبصار الخفافیش عن أضواء

المعرفة و آثارها بیرون التعمق فی الأمور الربانیة

و التدبیر فی الآیات السبحانیة بدعة، و مخالفة

أوضاع جماهیر الخلق من الهمج الرعاع ضلالة و

خدعة (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۹/۱).

وی در مقدمه کتاب مفاتیح الغیب علت این جمود را

کوتاه فکری دانسته و معتقد است تفکر چنین افرادی از

جسم مادی و هیكل جسمانی‌شان فراتر نمی‌رود و آنها را

مصدق آیه ۱۷۹ سوره اعراف «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا

وَأَلْهَمُوا أَعْيُنًا لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» میدانند.

شرایط نامساعد زمانه، ملاصدرا را به تصمیمی مهم واداشت تا

در روستایی کوچک در نزدیکی قم بنام کهک، عزلت

گزید. به اعتقاد برخی دلیل خودتبعیدی و انزوای ملاصدرا

سیاسی بود، زیرا شهرت او در اصفهان منجر به حسادت

گروهی از عالمان دینی گشت که بلحاظ سیاسی جاه طلب

بودند و سعی داشتند محوریت جامعه را بعنوان رأس و

ملجأ در دست بگیرند (kamal, 2006: pp.2-3).

بنابراین ملاصدرا مجبور بود یکی از دو راه - دفاع از

آراء و عقاید خود یا انزوا - را برگزیند که او دومی را

انتخاب کرد. در مقابل این دیدگاه، گروهی معتقدند عزلت

ملاصدرا صرفاً بدلیل سلبی نبوده است بلکه بمنظور

تزکیه درونی که شالوده‌یی ضروری برای نیل به حکمتی

است که کل مجموعه آموزه‌های وی براساس آن است،

از شلوغی زندگی اجتماعی کناره‌گیری کرده است (نصر،

۱۳۸۷: ۶۱).

بهر حال، گذشته از اینکه این خلوت‌گزینی اجباری

یا اختیاری بوده باشد - که با توجه به بازگشت ملاصدرا

به اجتماع و برعهده گرفتن استادی مدرسه خان در شیراز

بنظر میرسد این انتخاب اجباری بوده است - انزواگزینی

وی امری بدیهی است؛ چنانکه خودش نیز در مقدمه

أسفار بصراحت به آن اشاره کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳:

۱۰/۱). او بخشی از زندگی خود را در کهک گذرانده و

بهمین دلیل بررسی فضای فکری حاکم بر این منطقه نیز

ضروری بنظر میرسد.

در طول دوره‌یی که ملاصدرا در کهک اقامت گزید،

کشف و شهود خود را از طریق انضباط معنوی ذکر و فکر

بدست آورد. در طی این دوره که برخی منابع مدت آن را

هفت، برخی یازده و برخی دیگر پانزده سال نوشته‌اند، او

خود را وقف تأمل و تجربه معنوی کرد و از این بلیه بعنوان حکیم به اشراق رسیده‌بی بیرون آمد که برایش مابعدالطبیعه از درک عقلانی به شهود مستقیم تبدیل شده بود (نصر، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۲).

بعقیده محققان، در آن دوران کهک از مراکز اسماعیلیه محسوب می‌شده و احتمالاً ملاصدرا کتبی از اسماعیلیه که تا آن زمان آنها را ندیده بود، بدست آورده و مطالعه کرده است (قراگزلو، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۴). آراء و عقاید اسماعیلیه نشان‌دهنده اینست که تأکید اصلی آنها بر باطن و تأویل است و بهمین دلیل، در تاریخ با عناوین دیگری همچون اهل تأویل، باطنیه و تعلیمیه مشهورند (ر.ک: بهمن پور، ۱۳۸۷: ۱۶۶؛ گروه مذاهب اسلامی، ۱۳۸۱: ۲۵۲ به بعد؛ نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۲۶۳-۲۴۷). فلسفه اسماعیلی تلاش است در تأملات عقلی برای تشریح حقایقی که بنایش وحی است اما نزد عقل انسان معقول می‌باشد و آن را موهبتی الهی میدانند. بر همین اساس، استفاده درست از عقل را برای تفسیر، هم ضروری و هم مشروع می‌شمارند (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۱/۲۴۷).

ملاصدرا پس از طی دوره انزوا در کهک، سرانجام بار دیگر به زندگی دوباره در میان مردم تن داد و تدریس را در مدرسه‌بی که توسط الله‌وردی خان، در شیراز تأسیس شده بود و حمایت مالی میشد، آغاز کرد (همو، ۱۳۸۹: ۳/۱۸۰).

بهر تقدیر، ملاصدرا در حال و هوای حکومت صفویان که اجمالی از شرایط سیاسی، اجتماعی و فکری و عقیدتی آن بیان شد، تعلیم یافت و تألیف و تدریس کرد و سرانجام در همین دوران به دیار باقی شتافت. بررسی شرایط بیرونی اندیشه او نتایجی را بدنبال دارد که بحث و بررسی درباره آن و نتیجه‌گیری درباره مکتب او مبحث بعدی این نوشتار را شکل میدهد.

۵. از کارکردگرایی وفاق بخش تا زمان‌شناسی مردم‌نگر؛

## روش و نظام فکری ملاصدرا

به باور نگارندگان، مکتب و روش ملاصدرا از منظر محتوای درونی «کارکردگرایی وفاق بخش» است؛ به این معنی که ملاصدرا در تلاش بود روش مکتبش را بگونه‌بی طراحی کند که اولاً، کاربردی و در مقام عمل کارآمد باشد و ثانیاً، بتواند وفاق بیشتری را در میان روشها و مشربهای مختلف فکری ایجاد نماید. عمده تلاشهای وی نیز مبتنی بر پیشفرضهایی است که غالباً با نگاه پاسداشت دین و هماهنگ جلوه دادن آراء خود با آموزه‌های دینی انجام پذیرفته است. در واقع، ملاصدرا علاوه بر اینکه بدنبال دستیابی به حقیقت از طریق روش اختصاصی علوم است، در پی وحدت میان علوم بویژه فلسفه، عرفان و علوم دینی نیز هست؛ بهمین دلیل، روش مکتب خود را تلفیقی از روش عقلی، عرفانی و نقلی برمیگزیند. بر این اساس، او معتقد است حکمت گاهی از طریق وحی حاصل میشود، گاه از طریق کشف و سلوک و گاه از طریق تفکر عقلی؛

أن الحکمة...تحصل تارة بطریق الوحی و الرسالة... و تارة بطریق السلوک و الکسب (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷/۴۱۳).

از سویی، از منظر محیطی، اجتماعی و بیرونی، نظام فکری و روش صدرا المتألهین «زمان‌شناسانه مردم‌نگر» است. وضعیت سیاسی - اجتماعی و فکری - عقیدتی جامعه ملاصدرا بگونه‌بی بوده که خواسته یا ناخواسته او را بسمت و سوی لحاظ نمودن این واقعیتهای اجتماعی در روش فکری خود سوق میداد. روش ملاصدرا از این نظرگاه، علاوه بر واقعیات هستی، بر شرایط اجتماعی، سیاسی و فکری جامعه، مردم و حاکمیت نیز مبتنی است. بهمین دلیل، تلاش او برای کاستن از حساسیتهای و تنشهای احتمالی پیرامون آراء فلسفی خود، بر این امر استوار است که با تطبیق آنها با آموزه‌های دینی، پذیرش



دیدگاه‌های خود در میان جامعه و مردم را تسهیل نماید. در واقع ملاصدرا افزون بر اینکه شرایط زمانی عصر خود را در نظر می‌گیرد، نگاهی هم به اذهان عمومی مردم دارد. از اینرو، «مردم‌نگر بودن» بمعنای لحاظ نمودن شرایط فکری عقیدتی مردم زمانه در نظریه‌پردازی است.

همه ویژگی‌های روش شناختی ذکر شده، ریشه در این امر دارد که محیط و اجتماع و بتعبیر دیگر، شرایط بیرونی می‌تواند در فیلسوف تأثیرگذار باشد. امکان تأثیرگذاری بمعنای تأیید این تأثیرگذاری نیست، بلکه فیلسوف باید از ورای زمان و مکان به نظاره بنشیند و روش فکری خود را تنها بر اساس واقعیت‌های هستی هماهنگ سازد نه واقعیت‌های اجتماعی و محیطی.

بنابراین، روشی که صدرالمتألهین در پیش گرفته، بنحوی مکتب وی را نیز دچار چالش ساخته است؛ چنانکه علت عمده پدید آمدن گروه‌هایی مثل مکتب تفکیک و نگرش‌های موازی با آن از یکسو و التقاطی نامیدن مکتب وی از سوی دیگر را باید در روش اتخاذی از سوی ملاصدرا جستجو کرد. از اینرو، بنظر میرسد برای تهذیب حکمت متعالیه - که دارای ظرفیتهایی عظیم است - از نواقصی که در خود دارد (بویژه در حوزه روش شناختی)، باید بدنبال راهکار بود.

۶. راهکارها و پیشنهادهایی بمنظور تهذیب محتوا و روش نظام فکری ملاصدرا که در روزگار کنونی یکی از موضوعات اصلی پژوهشها و تحقیقات علاقمندان به حوزه فلسفه اسلامی است، می‌تواند با پیرایش محتوایی و روش شناختی خود، طرفدارانش را بیش از پیش افزایش دهد و این مهم در صورتی ممکن خواهد شد که این مکتب بویژه از منظر روش شناختی مورد بازنگری قرار گرفته و اصلاح گردد و اینکار می‌تواند بوسیله طرفداران و شارحان مکتب وی انجام شود.

نکته مهم در این مسئله، بحث کاربردی و عملیاتی بودن راهکارها و پیشنهادهاست. برای دست یافتن به تهذیب روش شناختی باید به ارائه پیشنهادها و راهکارهایی اقدام نمود که جنبه کاربردی داشته باشند و در مقام عمل بتواند گرهی از مشکلات روش شناختی نظام فکری ملاصدرا بگشاید؛ نه اینکه راهکارها صرفاً بصورت ذهنی و در حد بکارگیری چند لفظ باشد. بعقیده نگارندگان بطور کلی می‌توان سه پیشنهاد و راهکار کاربردی را برای تهذیب روش شناختی مکتب صدرالمتألهین ارائه نمود:

#### ۱) تمایز حقایق عقل از حقایق ایمان

یکی از انتقاداتی که به روش ملاصدرا وارد است، وحدتی است که میان عقل و ایمان یا فلسفه و دین قائل است. این مسئله، دستکم بلحاظ حجمی، از مواردی است که بیشترین انتقادات روش شناختی در فلسفه ملاصدرا را بخود اختصاص داده است. پیشنهاد ما از سنخ راهکاری است که توماس آکوئیناس در قرون وسطی ارائه داد؛ یعنی تمایز حقایق عقل از حقایق ایمان.

آکوئیناس معتقد بود ما دو دسته حقایق را باید از هم متمایز سازیم؛ حقایقی که عقل بنتهایی برای کسب و اثبات آنها کفایت میکند، مانند وجود خداوند، نظام آفرینش و ماهیت و غایت انسان؛ و حقایقی که صرفاً بواسطه اعتبار متون مقدس دینی می‌توان آنها را پذیرفت، مثل تثلیث، تجسد و برخی رسوم دینی مانند غسل تعمید یا عشای ربانی. این امور را صرفاً بر اساس اعتبار متون مقدس می‌توان پذیرفت، زیرا فراعقلی و از موضوعات حوزه ایمان محسوب میشوند (Craig, 2008:p.32).

شاید در نگاه اول چنین بنظر آید که از نظر آکوئیناس، حقایق ایمان اموری غیر عقلانی و غیر منطقیند اما در واقع چنین نیست. این امور از نظر وی جزو مسائلی نیستند که خارج از چارچوبهای

منطقی قلمداد شود بلکه مقصود اینست که این امور دارای آن حقایق تجربی بی نیستند که بواسطه آنها بتوان حقایق مورد نظر را درک یا استنباط نمود. بعنوان مثال، اگرچه وجود خدا را میتوان از طریق آثار و نشانه‌هایش اثبات نمود اما در اینجا، هیچ نشانه‌ی تجربی بی در مورد تثلیث وجود ندارد که بتوان آن را از آثارش دریافت یا مثلاً درباره‌ی رستاخیز مردگان در قیامت، هیچ دلیل تجربی بی برای اثبات حادثه‌ی بی که در آینده رخ خواهد داد، وجود ندارد (Ibid).

بنابراین، آکوئیناس با این تمایز، دو نکته‌ی مهم را مورد تأکید قرار میدهد: اول اینکه ما میتوانیم بسیاری از امور، از جمله وجود خداوند و خالقیت او را از طریق عقل حاصل و اثبات نماییم بدون اینکه از ایمان بهره ببریم (Milbank, 2001:p.18)، دیگر اینکه، یک مؤمن نمیتواند حقایق ایمان را بوسیله‌ی عقل اثبات نماید بلکه او تنها قادر است بواسطه وحی الهی به آنها باور پیدا کند (Jenkins, 1997:p.53). با این تمایز، آکوئیناس کار بسیار مهمی انجام داده و اختلافی را که از مهمترین چالشهای موجود در رابطه‌ی فلسفه و دین بود بنحوی برطرف میسازد؛ اختلافی که در آن روزگار یا به دین ضربه میرساند یا فلسفه را دچار چالش میکرد.

بر همین اساس، این روش را در باب نظام فکری صدرالمتألهین نیز میتوان بکار بست. در واقع میتوان با تفکیک میان مسائل فلسفی صرف – که عقل میتواند در باب آنها به تفکر پرداخته و به ارزیابی آنها نایل آید – و مسائلی که فراعقلانی و مربوط به حوزه‌ی ایمان هستند، هر یک از این مسائل را با روش و چارچوب روش شناختی خود مورد بررسی قرار داد.

۲) حذف هر آنچه با روش فلسفی ناسازگار یا ناهمسو است.

ارسطو معتقد بود جستجوی همزمان معرفت و روش

حصول آن، امری بیهوده است (ارسطو، ۱۳۶۶:۵۳). بعقیده‌ی او، برای کسب معرفت ابتدا باید روش را مشخص نمود و سپس بر اساس آن اقدام به تحصیل معرفت نمود. این رویکرد علاوه بر احترام به روش تخصصی علوم، از منظر روش شناختی نیز بسیار حائز اهمیت است؛ چنانکه در معرض ارزیابی و سنجش نهادن علم و آموزش و تعلیم آن بشیوهی که ممکن و سهل الوصول باشد، از جمله محاسن این نوع رویکرد محسوب میشود.

بنابراین، یکی از راهکارهایی که میتوان مکتب صدرالمتألهین را از جنبه‌ی روش شناختی اصلاح و بازنگری نمود، تأکید بر روش عقلی و برهانی بعنوان روش حقیقی و اصیل فلسفه است. بهمین منظور، حذف مطالبی که خارج از چارچوب روش فلسفی است – همچون آیات و روایاتی که ملاصدرا در آثارش بکار گرفته – میتواند در تهذیب روش شناختی مکتب وی و کاستن از انتقاداتی که در اینباره وجود دارد، مؤثر واقع شود. برآستی اگر تمام آیات و روایات و مباحثی که ملاصدرا مدعی است بواسطه کشف و شهود آنها را دریافت نموده، از آثار وی حذف گردد، از حجم آثار وی چه اندازه کاسته خواهد شد؟ پیشنهاد میگردد علاقمندان حکمت متعالیه این اقدام را در دستور کار قرار دهند تا بدینوسیله هم از منظر روش شناختی به مکتب وی کمک کرده باشند و هم پاسخ به این سؤال را بطور دقیق بیابند.

۳) تعیین محدوده و قلمرو عقل در برابر نقل و عرفان  
این انتظار نادرستی است که توقع داشته باشیم عقل بتواند به همه‌ی امور علم یابد. نادرستتر اینست که این امر را برای عقل، ضعف و نقص بیندازیم. دکارت که خود از مهمترین عقلگرایان محسوب میشود، معتقد است قلمرو شناخت عقل ما تا آنجایی است که فاهمه ما بتواند به یک شناخت شهودی [نه بمعنای شهود عرفانی] دست یابد (ر.ک:

رهبر و کاکایی، ۱۳۹۲: ۶۰-۵۹) و اگر به جایی برسیم که دیگر نتوانیم در مورد آن امر به یک شناخت صریح برسیم باید همانجا متوقف شویم. از نظر او، اینکه ما نتوانیم در مورد چیزی به شناخت شهودی و صریح برسیم، نشانه ضعف شخصی ما نیست بلکه یا بدلیل طبیعت خود مسئله است یا بعلت ضعف نوع انسان. به اعتقاد دکارت آگاهی یافتن از این مسئله، یعنی اینکه در مورد چیزی نمیتوانیم به شناخت صریحی برسیم، ارزش علمیش کمتر از پی بردن به ماهیت مسئله‌بی که نتوانسته‌ایم به آن شناخت پیدا کنیم، نیست (دکارت، ۱۳۷۲: ۴۴-۴۳). بنابراین، چنانکه دکارت نیز اشاره میکند، اولاً، توقع همه چیزدانی از عقل امری نادرست است و ثانیاً، نقص پنداشتن این مسئله برای عقل نیز امر نادرست دیگری است؛ عبارت دیگر، نقص در جایی معنا و مفهوم دارد که چیزی توانایی داشته باشد، اما نتواند یا نخواهد از این ظرفیت و توانایی بهره‌مند گردد؛ درحالیکه برخی امور اساساً در محدوده و قلمرو عقل نمیگنجد که بتواند در باب آنها نظریه پردازی کند، زیرا حدود آنها طوری و رای طور عقل است.

بر همین اساس، یک راهکار مهم و فوری برای تهذیب روش شناختی حکمت متعالیه، روشن ساختن حد و مرزهای روش عقلی بویژه در برابر عرفان و دین است. اگر این امر بروشنی در این مکتب بیان گردد، آنگاه نه انتظار پاسخ دادن به همه سؤالات امری عقلانی تلقی میشود و نه کسی چنین توقعی را از این نظام فکری خواهد داشت. بهمین دلیل برای پاسخ گفتن به همه سؤالات، ضرورتی وجود نخواهد داشت که هر امر غیر فلسفی‌یی را در این مکتب بگنجانیم.

#### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر بیانگر اینست که برخلاف نظریه‌های

مختلف هشتگانه درباره نظام فکری ملاصدرا، وی نظام فکری خود را «حکمت» میدانند. او حکمت را علم به خداوند و صفات و افعال او تلقی کرده و اکتساب آن را رأس سعادات و رئیس حسنات می‌شمارد. ملاصدرا روش حصول به حکمت را نیز سلوک عرفانی و تفکر عقلی بطور همزمان میدانند. او حکمت را نه از سنخ مجادلات کلامی، نه از سنخ فلسفه و نه از سنخ خیالات عارفانه، بلکه علمی الهی دانسته که بواسطه تلاش توأمان عقلی و عرفانی حاصل میشود. با وجود این، نگارندگان بر این باورند که با توجه به عدم استقلال حکمت در سه حوزه موضوعی، روشی و غایتی از فلسفه، کلام و عرفان، نمیتوان برای آن هویتی مستقل قائل شد. از اینرو، برای فهم ماهیت حقیقی نظام فکری ملاصدرا باید علاوه بر فهم محتوایی و درونی اندیشه وی، از منظر بیرونی نیز به پارادایم فکری اعتقادی عصر او اشراف یافت. از این منظر، نویسندگان مکتب فکری ملاصدرا را از منظر درونی «کارکردگرایی وفاق‌بخش» میدانند؛ به این معنی که او تلاش میکند از یکسو نظام اندیشه‌یی خود را بگونه‌یی سامان بخشد که کاربردی و در مقام عمل کارایی داشته باشد و از سوی دیگر، بتواند بواسطه آن وفاق بیشتری را در میان مشارب سه‌گانه برهانی، عرفانی و کلامی ایجاد کند. همچنین، از منظر پارادایم فکری اعتقادی روزگار ملاصدرا، نظام فکری و روش وی «زمان‌شناسانه مردم‌نگر» است. وضعیت سیاسی اجتماعی و فکری عقیدتی جامعه ملاصدرا بگونه‌یی بود که خواسته یا ناخواسته وی را بسمت و سوی لحاظ نمودن این واقعیتهای اجتماعی در روش فکری خود سوق داد.

البته از قوت دیدگاه رقیب نیز نباید غفلت کرد. اندک نیستند طرفداران و متخصصان فلسفه ملاصدرا که معتقدند ویژگی و ممیزه اندیشه ملاصدرا در همین جمع جنبه‌های چهارگانه اندیشه است. این جمع را نباید تنها

یک تلفیق ساده یا التقاط دانست بلکه اندیشه ملاصدرا سنتزی است که از این جمع، عنصری نوین پدید آورده است؛ همچنانکه از ترکیب ماده و صورت، جوهر جسم پدید می‌آید یا از ترکیب اکسیژن و هیدروژن، آب؛ که گرچه در عناصر جمع همان اجزاء هستند اما جوهر و عنصری کاملاً متفاوت، با خصایصی منحصر به خود پدید آورده‌اند. بر این اساس، هرگونه تلاش برای کنار نهادن عناصر اندیشه ملاصدرا، تخریب و نادیده انگاشتن واقعیت این مکتب فکری است. در این رویکرد، برای معرفی اندیشه ملاصدرا به جهانیان، باید راه ورود و درب خانه را به آنها نشان داد، نه اینکه دیوار خانه را برداشت، وگرنه دعوت میهمان به ویرانه خواهد بود!

### منابع

ارسطو (۱۳۶۶) متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: گفتار.

بهمن پور، محمدسعید (۱۳۸۷) اسماعیلیه از گذشته تا حال، تهران: فرهنگ مکتوب.

جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸) علم و دین در حیات معقول، تهران: مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.

حقیقت عبدالرفیع (۱۳۶۸) تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان، ج ۴، بخش یکم، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

دکارت، رنه (۱۳۷۲) قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

ذکاوتی قراقرلو، علیرضا (۱۳۸۶) سیر تاریخی نقد ملاصدرا، تهران: هستی نما.

رهر، حسن؛ کاکایی، قاسم (۱۳۹۲) «امکان معرفت و چیستی آن در معرفت‌شناسی فیلسوفان صدرایی و کارترین‌ها»، معرفت فلسفی، سال دهم، شماره چهارم، ص ۶۶-۳۹.

شریف، م.م (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صفت گل، منصور (۱۳۸۱) ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران: خدمات فرهنگی رسا.

گروه مذاهب اسلامی (۱۳۸۱) اسماعیلیه، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

لاکهارت، لارنس (۱۳۸۰) انقراض سلسله صفویه، ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی، تهران: علمی و فرهنگی.

ملاصدرا (۱۳۷۸) المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية، تصحیح و تحقیق آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة،

ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة،

ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة،

ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق

نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹) اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح

محمدعلی جاودان تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۰) رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق

سیدحسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (بی‌تا) المشاعر؛ ترجمه و شرح میرزا عمادالدوله،

اصفهان: مهدوی.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۳) سنت عقلانی اسلامی در ایران،

ترجمه سعید دهقانی، تهران: قصیده سرا.

----- (۱۳۸۷) صدرالمتألهین شیرازی و حکمت

متعالیه، ترجمه حسین سوزنچی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

نصر، سید حسین؛ لیمن، البور (۱۳۸۳) تاریخ فلسفه

اسلامی، ج ۱، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.

----- (۱۳۸۹) تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳، ترجمه

جمعی از مترجمین، تهران: حکمت.

نصیری، مهدی (۱۳۸۶) فلسفه از منظر قرآن و عترت، تهران:

کتاب صبح.

Craig, W. L. (2008). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Wheaton, Illinois: Crossway Books.

Jenkins, J. (1997). *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. New York: Cambridge University Press.

Kamal, Muhammad (2006). *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Ashgate Publishing Company.

Milbank, J. (2001). *Truth in Aquinas*. London and New York: Routledge.