



جهانگیر مسعودی^۱

محمدجواد اخگری^۲

گفتگوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیت

و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا*

چکیده

یکی از ویژگی‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر، ارائه رویکردی جدید در قرائت متون با تکیه بر گفتگوی توافقی میان مفسر و متن است. اگرچه این رویکرد به نام گادامر ثبت شده است، اما می‌توان چنین رویکردی را از قرآن و روایات نیز به دست آورد. بر اساس این رویکرد، نقش متن و مفسر در فرآیند معنایابی و فهم، کاملاً برابر است به گونه‌ای که هر دو به یک اندازه در حصول آن نقش دارند. بر این اساس می‌توان از موضع برابر میان عقل و دین به تحلیل و تبیین آراء اندیشمندان مختلف از جمله ملاصدرا پرداخت و این پرسش را مطرح کرد که «آیا ملاصدرا در آراء ویژه خود، رویکرد گفتگوی توافقی میان عقل و دین را اتخاذ نموده است؟» با بررسی آراء ویژه ملاصدرا به ویژه در سه مسئله «حقیقت علم»، «حقیقت علیت» و «حرکت جوهری» می‌توان به این نتیجه دست یافت که وی چنین رویکردی داشته است، بنابراین فیلسوفی ترکیبی و گفتگویی به شمار می‌آید. نویسنده در این مقاله با روش پژوهشی «تحلیل عقلی» و همچنین روش «نقلی» به بررسی و اثبات این مسئله می‌پردازد.

واژگان کلیدی: حقیقت علم، حقیقت علیت، حرکت جوهری، گفتگوی توافقی، ملاصدرا.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰

masoudi-g@um.ac.ir

۱. استاد دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) mj.akhgari1983@gmail.com



مقدمه

هرمنوتیک فلسفی^۱ به معنی «رهیافتی باواسطه^۲» است که بر اساس آن، فهم در قالب مکالمه با متنها و کارهای دیگران حاصل می‌شود. مفهوم گفتگو^۳ در این رهیافت به معنی پرسش و پاسخ بوده و این مفهوم برگرفته از افلاطون است. این گونه فهم هرگز به شناخت مطلق تبدیل نمی‌شود، بلکه متناهی و کرانمند است؛ زیرا فهم ما مقید به موقعیت تاریخی ما و به صورت جزئی است، زیرا علاقه ما به حقیقتی است که فهم می‌خواهد به آن برسد. (Kathleen Wright, 1988: p.827)

در مباحث هرمنوتیک، دیدگاه‌های مختلفی درباره معنا و فهم وجود دارد که مهمترین آنها عبارتند از: «نظریه‌های مؤلف‌محور، نظریه‌های متن‌محور، نظریه‌های مفسر‌محور»، نظریه‌های مفسر‌محور». گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود، با اتکا بر نظریه گفتگوی دیالکتیکی میان مفسر و متن، از سه نظریه «مؤلف‌محوری، متن‌محوری و مفسر‌محوری» عبور کرده و دیدگاه جدیدی را ارائه می‌نماید که بر اساس آن در فرآیند معنایابی و فهم، نقش متن و مفسر کاملاً برابر است و هر دو به یک اندازه در این فرآیند نقش دارند. در این شیوه، نه خواننده متن - که او را «فاعل شناسا» می‌نامیم - و نه متن - که آن را «موضوع شناسایی» می‌دانیم - بدون نقش نیستند و هر دو در طرفین گفتگو حضور دارند. این منطق از نظر گادامر «دیالکتیک» نام دارد که از زمان فیلسوفان یونان به ویژه افلاطون چنین رویکرد و منطقی وجود داشته است. (Gadamer, 1975: 421) بنابراین از نظر گادامر، فهم اساساً توافقی با دیگری است و بر اساس سازوکار و فرآیند گفتگویی و دیالکتیکی شکل می‌گیرد. (Ibid: 158)

گادامر برای تأیید نظر خود، به مفهوم «ساختار^۴» در اندیشه «ویلهم دیلتای^۵» اشاره می‌کند که بر اساس آن ساختار بدین معنی است که غیر از تحقیق در علل شیوه دیگری نیز برای فهم حقیقت وجود دارد؛ «ساختار» بر نوعی پیوستگی یا اتصال میان بخش‌ها دلالت می‌کند که در آن هیچ بخشی دارای اولویت تصور نمی‌شود. وی اشاره می‌کند که این معنا بر حکم «غایت‌شناسانه» منطبق کانت است که بر اساس آن، در هیچ موجود اندام‌وار زنده، هیچ بخشی دارای مقام اول نیست، به نحوی که کارکرد اجرایی یگانه‌ای داشته باشد و همه بخش‌های دیگر در مقام ثانوی باشند، بلکه تمام بخش‌های چنین موجودی با هم متحد و در خدمت آن هستند. (گادامر، ۱۳۸۲: ۲۲)

بر اساس دیدگاه گادامر، می‌توان گفت رویکرد گفتگوگرایی به معنای پذیرش «نقش برابر و مکمل عقل و نقل»



در تبیین‌های عقلانی و فلسفی است و فیلسوفی که این رویکرد را اتخاذ می‌کند به چنین نقشِ برابری قائل است. بنابراین در صورت تعارض میان برخی گزاره‌های عقلی با معارف دینی باید از طریق برقراری تعامل و گفتگوی این دو منبع به دستاوردهای ترکیبی در فهم حقیقت دینی دست یابیم و این‌گونه تعارض را بر طرف نماییم. از بررسی رویکرد توافقی و گفتگویی در تاریخ اندیشه اسلامی، این نتیجه به دست می‌آید که چنین رویکردی در تاریخ هزار ساله فلسفه اسلامی وجود داشته و پیوسته پررنگ‌تر شده است تا آنجا که در حکمت متعالیه ملاصدرا به اوج خود می‌رسد، اگرچه وی و پیروان حکمت متعالیه خود بر این امر تصریح نکرده‌اند. (مسعودی، ۱۳۹۴: ۱۸۴-۱۸۵) بر اساس این روش، گزاره‌های ناشی از متون دینی و تفاسیر علمی و فلسفی آنها نقش داده‌هایی را بازی می‌کنند که باید مرجع سنجش و صدق نظریات الهیاتی و کلامی قرار گیرند. ویژگی خاص ملاصدرا در این بررسی از این جهت است که ما با تغییر دیدگاه فلسفی در یک فیلسوف مواجه هستیم و می‌توانیم علل و زمینه‌ها و نتایج آن را بررسی کنیم. (مسعودی و سهیلی، ۱۳۸۹: ۱۲۱)

البته تأکید بر این نکته ضروری است که اگر چه مشهور است که چنین رویکردی را گادامر ابداع کرده است و وی نیز ریشه دیدگاه خود را در اندیشه بزرگانی چون افلاطون جستجو می‌نماید، از مراجعه به متون دینی و روایی اسلام این حقیقت آشکار می‌شود که چنین روش و رویکردی قرن‌ها پیش از گادامر در متون دینی اسلامی وجود داشته و به احتمال زیاد در درجه نخست همین منابع نیز الهام‌بخش ملاصدرا در اتخاذ این رویکرد بوده است. به عنوان مثال می‌توان به روایتی در شرح کافی استناد نمود که بر اساس آن اولین مخلوق خداوند «عقل» است: «أول ما خلق الله العقل» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ۱۲: ۱۲)، و یا روایاتی چون: «إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ، خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعِزَّتُهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ» (کلینی، ۱۴۲۹، ۲: ۴۴۳) که بر اساس آن اول مخلوق خداوند «پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم‌السلام» هستند. اگر این دو روایت را در کنار هم قرار دهیم، این نکته مهم از آن برداشت می‌شود که اولاً در نظام آفرینش تفاوتی میان آفرینش تکوینی و تشریحی نیست و این دو مکمل یکدیگر هستند؛ ثانیاً در خلقت الهی هیچ یک از عقل و نقل (شرع) بر یکدیگر تقدم ندارند و هر دو از شرافت و برتری یکسان در نظام هستی برخوردارند. البته اگرچه این استدلال به توافق وجودشناختی عقل و نقل اشاره دارد، همین استدلال را می‌توان درباره توافق معرفت‌شناختی عقل و نقل نیز مطرح نمود.



گفتگوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیّت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا

به هر حال، با توجه به توفیق ملاصدرا در برقراری تعادل میان عقل و دین، می توان گفت روش وی به طور عمده روش «گفتگوی هرمنوتیکال» در جهت تعامل موضوعات الهیات (شرع) و فلسفه است. از این رو می توان وی را یک فیلسوف ترکیبی و گفتگویی به شمار آورد که با این روش به دنبال «امتزاج افق^۶» یا «تکمیل» مسائل فلسفی خویش بوده است. (مسعودی، ۱۳۹۴: ۱۹۶) بر این اساس، همان طور که کلام (الهیات) در طول تاریخ تطور خویش سبب رشد و بالندگی فلسفه شده و در نهایت در آن هضم گردید (رک: مطهری، ۱۳۷۴: ۲۱۵)، عقل فلسفی نیز به مرور زمان، جایگاه رفیع خویش را در نظام کلامی جدید می یابد و در روند بالندگی خود - به ویژه در نظام حکمت متعالیه - با سیراب شدن از آبشخور متون دینی و اندیشه های کلامی جدید، ساختاری منطقی و علمی به خود می گیرد. (مسعودی و استادی، ۱۳۸۹: ۴۸)

با این توضیحات می توانیم مسئله اصلی این پژوهش را چنین طرح کنیم که «آیا می توان آراء و ویژه ملاصدرا به ویژه سه مسئله حقیقت علم، علیّت و حرکت جوهری را در چارچوب گفتگوی توافقی (دیالوگی) میان عقل و دین تبیین نمود؟» ادعای ما رسیدن به پاسخ مثبت این پرسش است. روش تحقیق در این مقاله نیز - با توجه به رویکرد توافق میان عقل و دین - اتخاذ هر دو روش «نقلی» و «تحلیل عقلی» خواهد بود. گردآوری مطالب با استناد به کتاب ها و مقالاتی که در این باره وجود داشته، افزون بر به کارگیری شیوه تحلیلی و تطبیقی در منابع مرتبط با این پژوهش بوده است.

در باره پیشینه این پژوهش تنها می توان به مقاله ای تقریباً مرتبط با عنوان: «گفتگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین؛ دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین» اشاره نمود، که در این پژوهش نیز به عنوان یکی از منابع استفاده شده است. اما نوآوری این پژوهش را در وجه می توان برشمرد: نخست، رویکرد انتقادی به روش گادامری و دیگر، تحلیل موارد و نمونه هایی از آراء و ویژه صدرایی یا نوآوری های ملاصدرا با روش مذکور.

۲. گفتگوی توافقی در باب حقیقت علم

یکی از آراء و ویژه ملاصدرا مسئله «حقیقت علم» است؛ وی علم را یک حقیقت وجودی و از سنخ هستی می داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۲۷۸) از نظر وی همان طور که حقیقت وجود یک حقیقت واحد است، حقیقت علم نیز واحد است. وی بر این اساس نتیجه می گیرد که با توجه به اینکه علم از حقیقت واحدی برخوردار است، به همه چیز تعلق



می‌گیرد و همچون وجود، از متعلّق خود طرد عدم (جهل) می‌کند. ملاصدرا بر این اساس، به تبیین علم باری تعالی می‌پردازد و علم الهی را عین حقیقت علم - که حقیقتی واحد است - می‌داند. وی نتیجه می‌گیرد علم خداوند متعال، حقیقتی واحد است که با وحدتش به همه چیز تعلق می‌یابد و همه جزئیات را دربر می‌گیرد، همان‌طور که در آیه شریفه «لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» (کهف/ ۴۹) استشهاد می‌کند. بر اساس این آیه خداوند متعال به همه چیز (جزئیات) علم دارد، بنابراین اگر خداوند متعال به چیزی علم نداشته باشد، مستلزم آن است که علم او «حقیقت علم (صرف علم)» نباشد، در حالی که بر اساس بازگشت علم الهی به وجود (ذات) الهی و با توجه به «صرف الوجود» بودن حق تعالی، علم او صرف بوده و همه چیز را دربر می‌گیرد و چیزی از علم او خارج نخواهد بود. عبارت وی در این باره چنین است: «و قد مر أن علمه سبحانه راجع إلى وجوده، فكما أن وجوده لا يشوب بعدم و نقص، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته، لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵)

ملاصدرا بر این اساس، اصل «تساوق وجود و علم» را به اثبات می‌رساند. این اصل از طریق گفتگوی توافقی عقل و شرع در این مسئله به دست آمده است. ملاصدرا بر مبنای این اصل، ایجاد کردن و علم داشتن خداوند را به یک معنا دانسته و در نتیجه علم خداوند به جزئیات را همچون فاعلیت حق می‌داند: «علمه بالجزئیات المادّیة علی وزن فاعلیة لها فإنَّ جهة الایجاد للأشیاء و العالمیه بها فیه تعالی واحده، کما برهن علیه، فوجود الأشیاء عین علمه تعالی بها.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۱) از نظر ملاصدرا، علم حقیقی، علمی حضوری است. به اعتقاد او، ادراک حقیقت وجود فقط از طریق مشاهده صریح و حضور در محضر آن میسر است: «پس علم به آن یا از طریق مشاهده حضوری است یا از طریق استدلال کردن بر آن به وسیله آثار و لوازمش، ولی از این طریق، تنها معرفت ضعیفی حاصل می‌گردد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۵۳) بر این اساس، ملاصدرا، اصالت را به علم حضوری می‌دهد و به این ترتیب، علم را از سنخ وجود (حضور) می‌داند. وی تصریح می‌کند سخن کسانی که علم را صورت منطبعه نزد عاقل می‌دانند، باطل است. (همان، ۳: ۲۸۸)

یکی از مباحث مرتبط با حقیقت علم در اندیشه صدرایی بحث از «اتحاد عقل و عاقل و معقول» است. ملاصدرا در این بحث به تبیین دیدگاه‌های رقیب به ویژه دیدگاه ابن سینا در مقاله هشتم الهیات شفاء در این خصوص پرداخته و



گفتگوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا

آن را در راستای دیدگاه خود تحلیل می نماید. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۳۴۹-۳۴۸) وی همین روش را در فهم متون دینی (آیات و روایات) نیز به کار گرفته و با این رویکرد سراغ این متون می رود. ملاصدرا در ادامه و در نقد سخن فخررازی درباره «اضافه بودن» ماهیت علم، در ابتدا با طرح این اشکال که مفهوم علم، غیر از حقیقت علم است، از این نکته در الهیات بهره می گیرد که بر اساس اعتقادات اسلامی، ذات و صفات واجب تعالی یک حقیقت واحد است و بر اساس توحید صفاتی، صفات کثیر عین ذات واحد حق هستند. وی سپس در پاسخ به فخر رازی، با استناد به برخی از آیات قرآن و روایت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حقیقت علم را از قبیل «نور» دانسته که عامل کمال و فضیلت در هر موجود زنده و در هر موجود دارای فضیلت است. وی سپس این پرسش را مطرح می کند که چگونه حقیقتی که در قرآن و روایات، «نور» خوانده شده است و به سبب آن انسان به مبدأ و معاد خود هدایت می یابد نزد فخر رازی از ضعیف ترین امور عرضی و ناقص ترین موجودات - که هیچ استقلالی در وجود خود ندارد - به شمار آمده است؟ وی در نهایت این علم حقیقی را همان «ایمانی» می داند که طبق روایت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، خداوند متعال در قلب انسان مؤمن می اندازد. (همان: ۳۵۲)

همان طور که مشاهده می شود روش گفتگویی ملاصدرا در این بحث یک روش طرفینی است که از یک طرف با تحلیل دیدگاه عقلی خود به تبیین آیات قرآن و وضوح بیشتر آن می پردازد و از طرف دیگر در پرتوی منابع دینی (آیات و روایات)، استحکام برهان عقلی دیدگاه خویش را در مسئله حقیقت علم بیش از پیش نمایان می سازد. این روش، همان رویکرد گفتگویی است که در این مسئله اتخاذ شده است.

۳. گفتگوی توافقی در باب حقیقت علیت (تشان)

یکی از مهم ترین دیدگاه های فلسفی ملاصدرا که از دیدگاه های منحصر به فرد وی محسوب می شود، نظریه وحدت شخصی وجود است. اگرچه ملاصدرا در نظام هستی شناختی خود، ابتدا بر اساس رای غالب حکما به طرح دیدگاه تشکیک در وجود می پردازد، در نهایت نظریه وحدت شخصی وجود را به عنوان نقطه اوج و غایت حکمت خویش مطرح می کند.

ملاصدرا در اثبات وحدت شخصی وجود اگر چه به گفتگوی توافقی با دیدگاه عرفا در این مسئله پرداخته است، اما در عین حال به این امر اکتفا ننموده و به سراغ آیات قرآن نیز می رود و در تأیید نظر خویش به تبیین آیات قرآنی



می‌پردازد و آنها را با مؤیدات فلسفی و برهانی خویش وضوح می‌بخشد.

ملاصدرا در این مسئله ابتدا بر اساس نظر عرفا، نسبت غیر خداوند به خداوند را همچون نسبت سایه به صاحب سایه می‌داند: «فالمقول علیه سوی الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظلّ للشخص فهو ظلّ الله» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۲۹۲) اما وی در این باره به دیدگاه عرفا بسنده ننموده و در تأیید این نظریه -که آن را مبنای استدلال خویش در نظریه «تشان» قرار می‌دهد- به آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (فرقان/ ۴۵)؛ استناد می‌نماید. ملاصدرا، «ساکن بودن» در این آیه را به معنی «عدم گسترده‌گی فیض وجود و ظل وجود» تفسیر می‌نماید. وی در تفسیر آیه بعدی: «ثُمَّ قَبَضْنَا إِلَيْنَا قَبْضًا سِيرًا» (فرقان/ ۴۶) می‌گوید: «وإنما قبضه إليه لأنه ظله فمنه ظهر و إليه يرجع الأمر كله فكل ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعيان الممكنات» (همان: ۲۹۴-۲۹۳) منظور، قبض شدن ممکنات توسط حق تعالی است؛ زیرا غیر او ظل و سایه اوست و بازگشت همه چیز به سوی اوست، پس هر آنچه را درک می‌کنیم، همان وجود حق است که بر هیاکل و اعیان ممکنات تابیده شده است.

ملاصدرا درباره اهمیت نظریه وحدت شخصی وجود تصریح می‌کند که این نظریه را اولاً پروردگار متعال با عنایت ازلی خویش به من اعطا فرمود و ثانیاً به واسطه آن توانسته‌ام به تکمیل فلسفه و اتمام حکمت پردازم. (همان، ۲: ۲۹۱) وی بر اساس این نظریه به حقیقت علیت دست یافته و از آن به «تشان» تعبیر می‌کند. ملاصدرا با تحلیل رابطه وجودی علت و معلول -بر اساس اصالت وجود- به این نکته اشاره می‌کند که علیت و فاعلیت، عین ذات و حقیقت فاعل است، نه امری عارض بر آن، و معلولیت معلول نیز این گونه است:

أنه كما أنّ الموجد لشيءٍ بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضاً بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقته ما هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليته، فيكون فاعلاً بحتاً لأنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل، فكذلك المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً ومفاضاً لا شيء آخر غير المسمى معلولاً يكون هو بالذات أثراً ... (همان، ۲: ۲۹۹)

بنابراین علت و معلول دو حقیقت مابین از یکدیگر نیستند، بلکه یک حقیقت است که به دو اعتبار لحاظ می‌شود:

... حتی يكون هناك أمران و لو بحسب تحليل العقل و اعتباره أحدهما شيء و الآخر أثر، فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثاني ... ظهر لنا أن كل علة بذاتها و حقیقتها و كل معلول معلول



گفتگوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیّت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا

بذاته و حقیقته. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۲۹۹)

ملاصدرا بعد از این تحلیل نتیجه می‌گیرد که معلول، حقیقتی مابین و جدا از علتّ موجدّه خویش ندارد:

فإذا كان هذا هكذا يتبين و يتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علة المفيضه إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدتها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداهما مفيضاً و الآخر مفاضاً... (همان)

بر این اساس، ضابطه قبلی اصل علیّت از بین می‌رود و رابطه تشّان به جای آن قرار می‌گیرد:

فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً و لاحقاً، ولا معنى له غير كونه أثراً و تابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، كما أن العلة المفيضه على الإطلاق إنّما كونها أصلاً و مبدأً و مصموداً إليه و ملحوقاً به و متبوعاً هو عين ذاته... (همان: ۳۰۰)

در نتیجه تحلیل فوق، و اینکه سلسله موجودات به حق تعالی منتهی می‌شود و حق تعالی، ذات فیاض و موجد تمام موجودات است، ملاصدرا به اثبات اصل وحدت شخصی وجود می‌رسد به این معنا که تمام موجودات یک اصل واحد دارند که آن اصل، حقیقت آن‌هاست و آن موجودات شئون و اسماء و صفات او هستند:

فإذا ثبت تاهي سلسلة الوجودات من العلة و المعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية... و ثبت أنه بذاته فياض و بحقيقته ساطع و بهويته منور للسموات و الأرض، و به وجوده منشأ لعالم الخلق و الأمر، تبين و تحقق أنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً و سنخاً فardاً، هو الحقيقة و الباقي شئونه، وهو الذات و غيره أسماؤه و نعوته، وهو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه، وهو الموجود و ما وراه جهاته و حيثياته. (همان)

ملاصدرا این نتیجه مهم فلسفی، یعنی ارجاع علیّت به تشّان را بر اساس نگرش عمیق به منابع دینی به ویژه آیات قرآن به دست می‌آورد، هم‌چنان‌که به روایات نیز نظر داشته است. وی بر اساس روایت مشهور «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف» (همان: ۲۸۵) خداوند متعال را غایت هر موجودی به‌شمار آورده و به یکی از نتایج مهم باور به وحدت شخصی وجود اشاره می‌نماید که بر اساس آن، تشکیک در وجود به معنی تشکیک در ظهورات و شئون وجود است: «التكثر في الظهورات و التفاوت في الشئونات». از نظر ملاصدرا هر چه هستی صرفاً بیشتری داشته باشد، ظهور بیشتری دارد و هر چه تنزل بیشتری داشته باشد، ظهورش نیز ضعیف‌تر خواهد بود. البته این



معنا از شدت و ضعف، با بساطت و صرافت حقیقت وجود منافاتی نخواهد داشت. ملاصدرا در اینجا به روایت معروف «کنز خفی» - که عرفا در مباحث خود مورد استفاده قرار می‌دهند- نظر دارد؛ زیرا می‌گوید: «فداته يظهر بذاته علی ذاته فی مرتبة الأحادیة الصرفة المعبر عنه بالکنز المخفی فی الحدیث المشهور.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۳۴۷)

این دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت علیت (تشان) نتایج معرفت‌شناختی و وجودشناختی متعددی دارد که از جمله نتایج وجود شناختی آن، تبیین صحیح مسئله «جبر و اختیار» است. ملاصدرا در این باره با اشاره به روایت مشهور «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین»، معانی شش‌گانه‌ای را که در نفی جبر و نفی تفویض وجود دارد، برشمرده و با تحلیل هر یک، تمام آن معانی را ابطال می‌نماید، سپس می‌گوید: «معنای این سخن آن است که انسان از آن جهت که مجبور است، مختار است و از همان جهت که مختار است، مجبور است و اختیار انسان به همان معنای اضطرار اوست» (همان، ۶: ۳۷۶-۳۷۵) این دیدگاه ملاصدرا، دیدگاهی است که از آن با عنوان دیدگاه «جامع‌گرایانه» تعبیر شده است. این دیدگاه بر خلاف دیدگاهی است که به اعتدال میان جبر و تفویض معتقد بوده و به دیدگاه «اعتدال‌گرایانه» معروف است. تفاوت عمده دیدگاه اعتدال‌گرایانه و جامع‌گرایانه (تقریر ملاصدرا از «امر بین الامرین») این است که اولی موهیم نوعی سبب‌سازی و وساطت است و نوعی مغایرت میان اراده خدا و فعل بنده را به دنبال دارد که در نتیجه بندگان را به نوعی در ذات و صفات و فعل از خداوند مستقل در نظر می‌گیرد، در حالی که تفسیر دوم، بیان‌گر نوعی سبب‌سوزی و نفی سبب و وساطت میان خدا و فعل بنده می‌باشد و نشان‌دهنده مظهریت بنده در ظهور فعل خود از جانب خداوند است. (محمدی شیخی و ارژنگ، ۱۳۹۳: ۱۰۴-۱۰۵)

با توجه به این تحلیل عقلی در رابطه میان حق تعالی و ممکنات، ملاصدرا به تفسیر برخی آیات قرآن از جمله دو آیه

زیر می‌پردازد:

۱. «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/ ۲۹)؛

۲. «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» (مجادله/ ۷)

ملاصدرا معتقد است از طریق این دو آیه می‌توان مقصود حقیقی این آیه را دریافت نمود که خداوند می‌فرماید: «وَمَا رَمِيَتْ إِذْ رَمِيَتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/ ۱۷) زیرا در این آیه سلب و ایجاب از یک جهت است و در عین حال که پرتاب کرد را از آن حضرت ﷺ سلب می‌نماید، به آن حضرت نسبت می‌دهد. وی سپس نتیجه می‌گیرد که مسئله



گفتگوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیّت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا

خلق اعمال را این‌گونه می‌توان توجیه نمود که عمل بندگان از همان جهت که به ایشان منسوب است به خداوند متعال نسبت دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۳۷۷) این تفسیر همان تفسیر «جامع‌گرایانه» از روایت مشهور «لا جبر و لا تفویض...» است که بر اساس آن از نظر ملاصدرا، موجودات با همه تفاوت و ترتیبی که از حیث شرافت و جود و اختلافی که در ذات و افعال و تباینی که در صفات و آثار خود دارند، در یک حقیقت الهی جمع هستند و این حقیقت با وجود اینکه در نهایت احدیت و بساطت است، بر تمام موجودات، محیط است. بر این اساس، درست است که همه اعیان و افعال، فعل خداوند است، اما فعل و ایجاد بنده، همان‌گونه به خداوند منسوب است، به وجود و شخص بنده منسوب می‌باشد. پس همان‌گونه که یک انسان، امری واقعی و متحقق در خارج و شأنی از شئون حق تعالی است، همین‌گونه فعل یک انسان نیز امری واقعی و متحقق در خارج است و در عین منسوب بودن به انسان، به خداوند نیز منسوب می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۷۵)

در همین چارچوب می‌توان اعتقاد شیعه در باب «بداء» را تبیین نمود. بر طبق باور به «بداء»، علم و حکم خدا بر اساس اراده و عمل انسان قابل تغییر است و نظام سفلی می‌تواند سبب تغییرات در عالم علوی شود و به تعبیر استاد مطهری، این عالی‌ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت خویش است. این مطلب اگرچه شگفت‌آور است، اما این حقیقت، همان مسئله عالی و شامخ «بداء» است که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است. (مطهری، ۱۳۹۴: ۶۵)

تحلیل و توضیح فوق نشان می‌دهد که ملاصدرا در این مسئله نیز از روش گفتگوی مساوی میان عقل و شرع بهره گرفته است و از طریق تطبیق دادن سه رویکرد فلسفی، عرفانی و دینی به حقیقت مسئله علیّت (تشان) دست یافته است.

۴. گفتگوی توافقی در باب حرکت جوهری

آن‌گونه که برخی تحقیقات نشان می‌دهد ظاهراً تا قبل از ظهور نظریه حرکت جوهری توسط ملاصدرا، عموماً حکما بر اینکه حرکت در جوهر امکان‌ناپذیر است، متفق القول بوده‌اند. (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۴۹؛ اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۳۶) دلیل اصلی انکار حرکت در جوهر این بوده که حکما و به‌ویژه ابن‌سینا در حرکت، به وجود موضوع اعتقاد داشته‌اند و با توجه به اینکه حرکت در جوهر، مستلزم عدم بقای موضوع است به انکار آن می‌پرداختند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹۸-۹۹) دلیل دیگر و مهم‌تر انکار حرکت در جوهر آن است که بیشتر حکما قبل از ملاصدرا اصالت ماهوی بوده‌اند. اگرچه مسئله



اصالت وجود یا ماهیت از زمان میرداماد مطرح شده است، اما بررسی رویکرد فلسفی حکمای پیش از ملاصدرا نشان می‌دهد که ایشان مباحث فلسفی خود را در چارچوب اصالت ماهیت ارائه می‌کرده‌اند، در حالی که پذیرش حرکت در جوهر تنها بر اساس اصالت وجود امکان‌پذیر است. حتی از نظر اندیشمندانی چون استاد مطهری نه تنها حرکت جوهری، بلکه اساساً توجیه حرکت تنها بر اساس اصالت وجود امکان‌پذیر است، یعنی اگر ماهیت، اصیل باشد، حرکت قابل توجیه نیست. بر اساس اصالت وجود می‌توان از تشکیک در وجود و اینکه وجود دارای مراتب اشتدادی شدید و ضعیف است، سخن گفت و حرکت را توجیه نمود. (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۶۷؛ همو، ۱۳۷۴: ۲۵۶)

بنابراین ابتکار ملاصدرا در بحث از حرکت این است که آن را از ذیل مباحث طبیعیات خارج نموده و ذیل مباحث متافیزیک قرار می‌دهد و از آن ضمن یکی از تقسیمات وجود - تقسیم وجود به ثابت و سیال - سخن می‌گوید: «موجود یا ثابت مطلق است و یا متغیّر مطلق است، مجردات مساوی با ثبات هستند و مادیات مساوی با حرکت و تغییر تدریجی. و اساساً نحوه وجود دو گونه است: وجود ثابت (مجرد) و وجود سیال (مادی)». (همان: ۲۵۰)

ملاصدرا درباره حقیقت حرکت معتقد می‌شود که حرکت به معنای «وجود تجدید یک چیز» است نه چیزی که دارای تجدید و سیلان است: «بل الحق أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد - كما أن السكون قرار الشيء لا الشيء القار» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۷۴) بر این اساس حرکت و شدن، نقطه مقابل بودن و هستی به شمار نمی‌آید، بلکه حرکت و شدن خود نوعی از هستی و بودن است. (اکبریان، ۱۳۸۶، ۱۴۲)

ملاصدرا برای اثبات حرکت جوهری، ادله‌ای اقامه نموده است که مهمترین آنها تابع بودن عرض نسبت به جوهر در تغییر و ثبات است. وی از طریق معلول بودن عوارض نسبت به جوهر و اینکه اعراض از مراتب و شئون وجود جوهرند، اثبات می‌کند که حرکت در اعراض، تابع حرکت در جوهر است و بدون حرکت در جوهر امکان‌پذیر نیست. ملاصدرا در یک «برهان مشرقی» عوارض اشیاء را از نشانه‌ها و امارات تشخیص اشیاء به‌شمار آورده و بر اساس آن نتیجه می‌گیرد که تغییر و تبدل در این عوارض مانند زمان، کم، وضع و ... تابع تبدل در وجودی است که مستلزم آن عوارض می‌باشد، بلکه عین آن تبدل و تغییر است. به عبارت دیگر تغییر و تبدل در عوارض، سبب تبدل وجود شخصی جوهری جسمانی است و این، همان حرکت جوهری است؛ زیرا وجود جوهر، همان حقیقت جوهر است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۱۰۴-۱۰۳) بر این اساس تبدل و نوشدن اعراض جز از طریق تبدل و نوشدن جوهر آنها



گفتگوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا

امکان‌پذیر نیست. این تبدیل و نوشدن به صورت پیوسته و متصل همراه با حفظ شخصیت شیء است و این همان حرکت در جوهر می‌باشد. (رک: اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۴۹-۱۴۸)

ملاصدرا در بحث از حقیقت حرکت و نسبت آن با مسافت (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۱۸۱-۱۸۰) با توجه به اینکه حرکت از عوارض تحلیلی وجود است، حیثیت حرکت را عین حیثیت وجود شیء به‌شمار آورده، معتقد می‌شود که آنچه در خارج موجود است، در حقیقت یک وجود بی‌قرار و ذاتی نا آرام است و این دو تنها در تحلیل عقلی از یکدیگر جدا هستند، چنان‌که در همه مفاهیم متافیزیکی که از انحاء گوناگون وجود حکایت می‌کند، امر بدین منوال است. بنابراین، از نظر ملاصدرا در حرکت جوهری به موضوع خارجی نیاز نیست، زیرا خود شیء در هر لحظه غیر از خود آن در لحظه سابق و لاحق است. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۴۳)

دو چیز در این بحث اهمیت دارد: نخست؛ تفسیری که ملاصدرا از برخی آیات قرآنی در پرتو آن ارائه می‌دهد و دوم؛ نتایج بسیار مهم اعتقادی-دینی که از این نظریه حاصل می‌شود. ملاصدرا پس از استدلال بر حرکت جوهری در مقام پاسخ به ابن سینا -که معتقد شده بود قول به حرکت جوهری، اظهار بدعتی است که تاکنون کسی بدان قائل نشده است- به کلام الهی در این باب اشاره نموده و خداوند متعال را نخستین حکیمی می‌داند که حرکت جوهری را در کلام خود آورده است. وی دو آیه زیر در کلام الهی را دلیل بر حرکت جوهری می‌داند:

۱. «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ^{۱۳}» (نمل/ ۸۸)

۲. «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ^{۱۴}» (ق/ ۱۵)

وی همچنین آیات: «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ^{۱۵}» (ابراهیم/ ۴۸) و «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتِنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ^{۱۶}» (فصلت/ ۱۱) را دلیل بر وجود تبدیل و تغییر و نوشدن دائمی کل طبیعت به نحو «لبس بعد لبس» به‌شمار می‌آورد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۱۱۱) بنابراین، ملاصدرا در پرتوی استدلال فلسفی خود بر حرکت جوهری به گفتگوی با قرآن رفته و ضمن پاسخ به مخالفین خود، تفسیر و تبیین تازه‌ای از این آیات ارائه می‌دهد. وی با این کار، نظریه خود را مستند به قرآن می‌کند، همان‌طور که در تأیید نظریه خویش به سخن «صاحب کتاب اثولوجیا» نیز اشاره می‌نماید. (همان: ۱۱۲)

اگر چه حرکت جوهری ملاصدرا نتایج زیاد فلسفی به دنبال داشته است، اما آنچه که در ارتباط با تطبیق نظریه وی با



مباحث دینی اهمیت دارد، این است که در پرتوی حرکت جوهری می‌توان یکی از مبانی مهم فلسفی را که در فلسفه اسلامی از آن با عنوان «اصل تضاد» یاد می‌شود و در متون دینی به ویژه قرآن کریم ریشه دارد، تبیین نمود. بر اساس اصل مذکور، فیض وجود در اثر تضادها و تصادمها و اختلافها جاری می‌شود و تکاپوی طبیعت، معلول این تضادهاست. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۴۴) با اثبات حرکت جوهری این نتیجه به دست می‌آید که نظام طبیعت یک وجود سیال، پویا و متکامل است به گونه‌ای که در هر «آن»، متفاوت با «آن» قبلی است. در نتیجه وجود و بقای نظام طبیعت مستلزم وجود دائمی تضادها و تصادمهاست و بدین سبب جود خداوند دائمی بوده و محال است فیض الهی انقطاع یابد.

بر این اساس، ملاصدرا آیه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِی سُنَّانٍ» (الرحمن/ ۲۹) را در چارچوب همین اصل تحلیل می‌نماید. از نظر وی منظور از «سُنَّان» در این آیه، افعال و تجلیات اسماء الهی است. ملاصدرا با استدلال به اینکه حدوث فعل از مبدأ تام و ارتباط متغیر به ثابت جز از طریق تجدد و تدرج در حدوث و بقاء و اتصال و تصرّم در وجود امکان‌پذیر نیست، جریان اصل تضاد را در نظام طبیعت نتیجه می‌گیرد. ملاصدرا دیدگاه مشهور حکما درباره حرکت را وجود همین هویت تدریجی موجود در خارج می‌داند. بنابراین در پرتو حرکت جوهری، اعتقاد حکما به وجود تجدد، تصرّم و تضاد در جهان طبیعت، معنای حقیقی خود را باز می‌یابد. بر این اساس، هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون‌شونده است و وجود آن در هر لحظه، غیر از وجود آن در لحظه دیگر است و خلق از سوی ذات مطلق الهی پیوسته افزاینده می‌شود.

با توجه به این مطلب، از کنار هم قرار گرفتن مفهوم فقر وجودی موجودات ممکن نسبت به واجب‌الوجود و مفهوم افزاینده دائم حق تعالی است که مفهوم عرفانی «خلق جدید» و «خلق مدام» معنا می‌یابد. بنابراین معنای حقیقی «در کار بودن هر روزه خداوند» همان معنای حقیقی حرکت جوهری است و این همان معنای خاص فلسفی «خلق جدید» است. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۵۴-۱۵۵)

نتیجه حاصل از این بحث آن است که ملاصدرا در تبیین نظریه حرکت جوهری خود بر اساس الگوی گفتگویی و از طریق تطبیق مباحث فلسفی با متن دینی (قرآن کریم) عمل نموده و به نتایج ارزشمندی دست یافته و گره بسیاری از معضلات فلسفی-کلامی را گشوده است، همان‌طور که به تفسیر متقن و جدیدی از آیات قرآن در این خصوص نیز دست یافته است.



گفتگوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیّت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا

نتیجه‌گیری

آنچه که از تحلیل تطبیقی آراء ملاصدرا به ویژه آنجا که در صدد تبیین دیدگاه ویژه خویش است، به دست می‌آید، این است که وی از منابع عقلی و استدلالی به همان میزان استفاده نموده که از منابع دینی و نقلی بهره برده است. در نتیجه می‌توان رویکرد وی را رویکرد گفتگوی توافقی میان عقل و شرع (دین) دانست؛ رویکردی که اساساً از منابع دینی مستفاد می‌شود، اگرچه گادامر نخستین نظریه پرداز آن شناخته می‌شود. ملاصدرا بر اساس این رویکرد از یک طرف به تبیین دینی بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی خود پرداخته و ادلّه دینی (نقلی) را در آن مواضع ارائه می‌دهد و از طرف دیگر با تحلیل عقلانی آیات قرآن در پرتو دیدگاه خود به تفسیری تازه از آیات قرآن پرداخته و نتایج مورد نظر خویش را در خصوص آراء ویژه فلسفی-عرفانی از متون دینی به دست می‌آورد.

در این پژوهش نشان دادیم که ملاصدرا چگونه با این رویکرد، سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیّت و حرکت جوهری را تحلیل تطبیقی نموده و از گفتگوی میان عقل و دین در این مسائل به نتایج مطلوب خود دست یافته است، به گونه‌ای که در مسئله حقیقت علم به تبیین نتیجه مهم کلامی یعنی علم خداوند متعال به جزئیات، در مسئله حقیقت علیّت به تبیین مسئله مهم کلامی «جبر و اختیار» پرداخته و با اعمال رویکرد مذکور در بحث از حرکت جوهری و ارائه تفسیری فلسفی-عرفانی از آیات قرآن، «اصل تضاد» در فلسفه اسلامی را بر نظریه عرفا در باب «خلق مدام» تطبیق می‌دهد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پی‌نوشت‌ها

1. Philosophical Hermeneutics
2. Mediated Approach
3. Dialogue Theory
4. Structure
5. W. Dilthey
6. Fusion of Horizons

۷. هیچ کوچک و بزرگی نیست مگر اینکه آن را برشمرده‌اند.
۸. آیا ندیدی که پروردگار چگونه سایه را می‌گستراند و اگر اراده می‌فرمود آن را ساکن قرار می‌داد.
۹. سپس آن را به آرامی به سوی خود جمع می‌کنیم.
۱۰. او هر روز در کاری است.
۱۱. هیچ سخن پنهانی در میان سه نفر نیست مگر اینکه خداوند چهارمی آنهاست و میان پنج نفر جز این او ششمین آنهاست.
۱۲. آن زمان که تیر پرتاب کردی در حقیقت پرتاب نکردی، بلکه این خدا بود که پرتاب نمود.
۱۳. کوه‌ها را می‌بینی در حالی که آنها را ثابت می‌پنداری در حالی که آنها همچون ابرها در حرکت هستند.
۱۴. بلکه ایشان در پوششی از آفرینش جدید قرار دارند.
۱۵. روزی که زمین به غیر زمین تبدیل شود.
۱۶. پس به آسمان و زمین گفته شود که از روی اطاعت یا به اجبار بیاید که می‌گویند ما از روی اطاعت آمدیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



گفتگوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (طبیعیات)، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، چاپ اول، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر.
۴. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲)، آغاز فلسفه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: نشر هرمس.
۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، چاپ اول، تهران: المکتبه الإسلامیه.
۶. محمدی شیخی، قباد و اردوان ارژنگ (۱۳۹۳)، «علم پیشی عن خداوند و نقش آن در خلق اعمال و سرنوشت بندگان در حکمت متعالیه»، اندیشه نوین دینی، سال دهم، شماره ۳۷، صص ۱۱۸-۱۰۱.
۷. مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۹)، «تحلیلی از برخی مبانی و پیش فرض های معرفتی موافقان و مخالفان علم دینی»، روش شناسی علوم انسانی، شماره ۶۴-۶۵، صص ۶۶-۴۳.
۸. _____؛ هوشنگ استادی (۱۳۸۹)، «تأثیرات عقل فلسفی بر کلام شیعه»، شیعه شناسی، سال هشتم، شماره ۲۹، صص ۶۱-۳۳.
۹. _____؛ محمد سهیلی (۱۳۸۹)، «روش شناسی مواجهه صدرالمتهلین با کلام شیعی»، پژوهش نامه فلسفه دین، سال هشتم، شماره دوم، صص ۱۲۶-۱۰۷.
۱۰. _____، (۱۳۹۴)، «گفتگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین؛ دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین»، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۲۶، (صص ۱۹۸-۱۷۷).
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، انسان و سرنوشت، چاپ چهل و هفتم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۲. _____، (۱۳۸۵)، مجموعه آثار (درس های الهیات شفاء)، ج ۷، چاپ نهم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۳. _____، (۱۳۷۴)، مقالات فلسفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. _____، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. _____، (۱۳۶۳)، المشاعر، تصحیح: هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.
18. Gadamer, Hans-Georg (1975), *Truth and Method*, U. K., Sheed and Ward Ltd.
19. Wright, Kathleen, (1998) "Gadamer, Hans Georg", *Routledge Encyclopedia of philosophy*, III, ed. Edward Craig, London and New York: Routledge, pp. 827-831.