



The position of Revealed Teachings in Islamic Philosophy

✉ **Rasoul Naderi**  / A 4th grade student of jurisprudence and principles of fiqh, Qom Seminary and M. A. holder of Philosophy and Islamic Theology, Baqir-ul-Uloom University. rslnaderi@gmail.com

Abdul Hossein Khosropanah / A professor of philosophy Dept. Research Institute for Islamic Culture and Thought.

Received: 2024/05/31 - **Accepted:** 2024/11/30

khosropanahdezfuli@gmail.com

Abstract

The main issue of this paper, which has been analyzed and described using an analytical-descriptive method, is to identify the position of revealed teachings in Islamic philosophy, with an emphasis on the philosophical texts of the three major schools of philosophy. The findings of the research show that revealed teachings can be examined in philosophy from two perspectives: As the origin of an argument or as a function unrelated to the origin of an argument.

Sayings of the infallible cannot serve as the origin of an argument, because in addition to the issues related to their chain of transmission, they must have certain and clear meaning, that the circumstances of their issuance must be clear, and ultimately, their truth must be proven through a valid syllogism. Therefore, they require efforts to establish a sound argument. In the process of compiling philosophical issues, revealed teachings have assisted in formulating questions for philosophy, presenting an accurate picture of certain philosophical matters, and providing general guidance and orientation to Muslim philosophers. In the position of judgment, philosophers have made use of revealed teachings in discovering certain arguments or fallacies in philosophical reasoning that appeared to be sound or were used as supportive evidence for their own philosophical arguments.

Keywords: methodology of Islamic philosophy, revealed teachings, sayings of the Infallible, Avicenna, Suhrawardi, Mulla Sadra.

نوع مقاله: پژوهشی

جایگاه آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی

✉ رسول نادری /  / سطح چهار فقه و اصول حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم
 rslnaderi@gmail.com
 khosropanahdezfuli@gmail.com

عبدالحسین خسروپناه/ استاد گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰

چکیده

مسئله اصلی این تحقیق که با روش تحلیلی - توصیفی بررسی شده، شناخت جایگاه آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی با تأکید بر متون فلسفی سه مکتب اصلی فلسفه است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد آموزه‌های نقلی از دو جهت می‌تواند در فلسفه بررسی گردد: به‌عنوان مبدأ برهان یا کارکردی غیر مبدأ برهان. قول معصوم نمی‌تواند مبدأ برهان قرار گیرد؛ زیرا علاوه بر مباحث سندی، باید مدلول یقینی داشته باشد، جهت صدور روشن باشد و در نهایت، با یک قیاس واقع‌نمایی کلام معصوم اثبات شود. بنابراین نیازمند تلاش برای به دست آوردن استدلال است. آموزه‌های نقلی در مقام گردآوری در مسئله‌سازی برای فلسفه و ارائه تصویر صحیح از برخی مسائل فلسفی و ارائه جهت‌دهی‌های کلی به فیلسوفان مسلمان مدد رسانده است. در مقام داوری، فیلسوفان در کشف برخی برهان‌ها یا برخی مغالطات در استدلال‌های فلسفی که در ظاهر برهانی بوده‌اند یا به‌عنوان مؤید برهان‌های فلسفی خود، از آموزه‌های نقلی بهره برده‌اند.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی فلسفه اسلامی، آموزه‌های نقلی، قول معصوم، ابن‌سینا، شیخ اشراق، صدرالمآلهین.

مقدمه

یکی از مسائل مهم در روش‌شناسی فلسفه، این است که با توجه به یقینی بودن گزاره‌های فلسفی که در برخی تعاریف به آن تصریح شده (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰)، غیر از روش «عقلی برهانی»، آیا آموزه‌های نقلی نیز می‌توانند در آن کاربرد داشته باشند؟ استفاده از آموزه‌های نقلی با توجه به فضای اسلامی حاکم بر فلسفه، اهمیت ویژه‌ای یافته و فیلسوفان اصلی سه مکتب فلسفی (یعنی ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمতألهین) و پیروان آنها از این آموزه‌ها در فلسفه خود بهره برده‌اند.

سؤال اصلی این مقاله آن است که جایگاه آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی چیست؟ درباره این موضوع آثار اندکی منتشر گردیده و در هیچ‌کدام به‌صورت منسجم نحوه کاربست آموزه‌های نقلی تبیین نشده است. بدین‌روی ابتدا لازم است مراد از «نقل» روشن شود.

حقیقت نقل^۱ اخبار است (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۰۸)؛ اخبار از یک واقعیت یا یک اعتقاد یا هر چیز دیگر. منابع نقلی اقسام گوناگونی دارند. قرآن، روایات، تاریخ و علوم ادبی از منابع نقلی هستند که در فضای اسلامی محل بحث و توجه قرار گرفته‌اند. چون فلسفه اسلامی در این فضا رشد نموده است، لازم است کاربرد همه منابع پیش‌گفته بررسی و ارزیابی گردد. البته اینکه تاریخ و علوم ادبی در فلسفه کاربرد ندارند، روشن است؛ زیرا گزاره‌های حاصل از این دو منبع یقین‌آور نیستند.

از سوی دیگر، علوم ادبی بر اساس قرارداد بشری پایه‌ریزی شده‌اند و از سنخ علوم اعتباری به‌شمار می‌آیند، هرچند از طریق نقل به مخاطبان بعدی منتقل می‌شوند، درحالی‌که فلسفه از علوم حقیقی است. بنابراین گزاره‌های تولیدشده در دو علم از دو سنخ متفاوت‌اند.

با توجه به این موضوع، مراد از «بررسی جایگاه آموزه‌های نقلی در فلسفه» بررسی نحوه و میزان استفاده از آیات قرآن و روایات (شامل کلمات پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ) در دانش فلسفه است.

آموزه‌های نقلی از دو جهت می‌توانند در روش‌شناسی فلسفه بررسی گردند: به‌عنوان مبدأ برهان یا کارکردی غیرمبدأ برهان به‌صورت حد وسط، کشف مغالطه، پیشنهاد موضوع و مانند آن. مراد از «مبادی» در برهان چیزی است که برهان بر آن متوقف است.

مبادی به دو قسم «تصوری» و «تصدیقی» تقسیم می‌شود. به مبادی تصدیقی در برهان، «مقدمه» گفته می‌شود. مقدمه در برهان به قضایای تشکیل‌دهنده قیاس برهانی، یعنی صغرا و کبرا اطلاق می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۰).

وقتی تعبیر «مبادی» به‌تنهایی در برهان به کار می‌رود، مراد همان مقدمات است. مبادی برهان باید به قضایایی ختم شوند که نیاز به حد وسط ندارند؛ زیرا در غیر این صورت باید دو قضیه مقدم بر این قضیه باشند تا با میانجی‌گری حد وسط، قضیه محل بحث به دست آید و این کار در نهایت به دور یا تسلسل می‌رسد که نتیجه هر دو عدم کسب

یقین و باطل است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۱۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۹۴؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۰۸ و ۴۳۶). یا اینکه مبادی باید به قضایایی ختم شوند که برای استدلال نیاز به تلاش نداشته باشند.

۱. بهره‌مندی از قول معصوم به عنوان مبدأ برهان

یکی از مباحث در مبادی برهان این است که آیا مبادی برهان در موارد شش‌گانه مشهور منحصر می‌شود و مبدأ دیگری برای برهان نمی‌توان متصور شد؟

برای پاسخ به این سؤال، ابتدا مقومات برهان و سپس شرایط مبادی برهان بررسی می‌شوند تا بر اساس مقومات و شرایط مبادی، قول معصوم تحلیل گردد. برای به دست آوردن مقومات برهان لازم است تعریف «برهان» بازخوانی شود. ابن‌سینا در *الشفاء* تعریفی همانند تعریف ارسطو در منطق ارائه می‌دهد: «فالبرهان قیاس مؤتلف یقینی» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۷۸؛ برهان قیاسی تشکیل شده از مقدمات] و یقینی است. او معتقد است: «یقین» قید برای مقدمات برهان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۱۹۷). وی در کتاب *النجاة* (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶) و *الاشارات* نیز تعاریفی نظیر آن بیان می‌کند. در هر سه تعریف ارائه‌شده از سوی ابن‌سینا، بر دو نکته اصلی در برهان تأکید شده است: صورت برهان باید قیاسی باشد؛ ماده آن هم باید از یقینیات باشد.

در حقیقت نکته اصلی تعریف «برهان» این است که از جهت ماده و صورت یقینی باشد تا نتایج یقینی نیز به دست دهد. در تعاریف غالب فیلسوفان بعدی از هر سه مکتب نیز همین تعریف پذیرفته شده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۰؛ ج ۴، ص ۱۷۹؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲؛ ابن‌سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۴؛ فخر رازی، ۱۹۸۶، ص ۸۰؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۲ و ۳۶۰؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۴؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹؛ ابن‌کومنه، ۱۴۰۲ق، ص ۱۹۵؛ صدرالمألهین، ۱۳۶۲، ص ۳۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۳). به‌طور کلی، از تعاریف ارائه‌شده به دست می‌آید که مقوم برهان یقینی بودن مقدمات آن است. یقینی که در برهان مد نظر است از دو باور تشکیل شده: باور قطعی بر ثبوت محمول برای موضوع همراه با باور قطعی به محال بودن دائمی نقیض باور اول (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۷۸؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۰ و ۳۶۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۳). این معنا از یقین را یقین دائم و یقین حقیقی و یقین ضروری می‌خوانند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۸ و ۲۶۹) و مراد از «یقین» در تعریف «برهان» همین است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۱).

پس هرچه یقینی باشد، آن هم از نوع یقین منطقی که نقیض‌اش محال و یقین دائمی باشد، می‌تواند مبدأ برهان قرار گیرد. این یقین یا به‌سبب خود قضیه و از طریق تحلیل اجزای قضیه به دست می‌آید یا به‌سبب بیرونی و از طریق یک حد وسط و قیاس؛ اما یک قیاس خفی.

در حالت دوم عقل این واسطه را آن‌قدر به قضیه نزدیک می‌بیند که بی‌هیچ تلاشی برای به دست آوردن از آن استفاده می‌کند. به عبارت دیگر، عقل در این موارد تلاشی برای اثبات سبب داشتن آن نمی‌کند و به ضرورت نسبت بین موضوع و محمول حکم می‌کند.

حال دربارهٔ مبدأ بودن قول معصوم، باید بررسی نمود که آیا می‌توان به چنین حد وسطی دست یافت؟ به نظر می‌رسد در این باره باید دو موضوع را از هم تفکیک نمود: قول معصوم که مستقیماً شنیده شود و نقل قول معصوم که به دیگری برسد به دومی «روایت» گفته می‌شود. در حالت اول مسئلهٔ اصل صدور مطرح نیست؛ زیرا یقین به صدور کلام از معصوم وجود دارد. در اینجا به چند امر نیاز است: باید مدلول کلام معصوم یقینی باشد، جهت صدور هم روشن باشد و یقین به صدور آن به صورت غیر تنقیه‌ای و در شرایط کاملاً عادی و غیراجبار و اضطرار باشد. علاوه بر این، یقین به مطابقت قول معصوم با واقع هم لازم است. به عبارت دیگر، حد وسطی که موجب ضروری شدن رابطهٔ بین موضوع و محمول می‌شود، همین است. حصول یقین به قول معصوم، هم از سر تعبد و تقلید ممکن است و هم به طریق برهان. یقین حاصل از تعبد یک یقین روان‌شناختی است و ارزش برهانی ندارد، اما اگر این یقین به وسیلهٔ اقامهٔ برهان بر عصمت شخص پیام‌رسان حاصل گردد، می‌تواند واجد این ارزش شود. برای رسیدن به این یقین یک قیاس لازم است. حد وسط آن همان عصمت معصوم است. «عصمت» یعنی: بیان واقعیت بی‌اشتباه.

در برهان، واقع از طریق عقل کشف می‌شود. حال اگر این واقع توسط معصوم بیان شود، همان کارکرد عقل را دارد. علاوه بر آن، ضمانت صدق قول معصوم از عقل بیشتر است. قیاسی که در این باره به کار می‌رود، چنین است: اگر گزارهٔ «الف» کلام معصوم باشد، می‌گوییم:

الف قول معصوم است.

قول معصوم یقینی است.

پس الف یقینی است.

کبرای این قیاس از تحلیل عصمت به دست می‌آید و نیازمند تجشم استدلال نیست. البته در اینجا اثبات صغوری و تطبیقی معصوم بودن گوینده، نیازمند اقامهٔ استدلال و برهان است. به طور کلی، برای استفاده از قول بی‌واسطهٔ معصوم در برهان باید چند موضوع روشن شود: مدلول یقینی باشد؛ جهت صدور روشن باشد؛ معصوم بودن گوینده یقینی باشد و در نهایت، با قیاسی که بیان شد یقینی بودن کلام معصوم اثبات شود. از این چهار موضوع، تنها امر آخر بدون تجشم استدلال به دست می‌آید، اما سه امر دیگر نیازمند استدلال است.

تعابیری از برخی فلاسفه (همچون صدرالمآلهین) در اهمیت آموزه‌های دینی و قدسی بودن هستی‌شناسی دینی وجود دارد که ناظر به همین حالت است. برای نمونه، وی در جایی آیات قرآن و روایات نبوی را در مسائل فلسفی جانشین براهین هندسی در مسائل ریاضی و علم حساب می‌داند. وجه آن هم این است که همان‌گونه که در آن براهین خطایی رخ نمی‌دهد، آموزه‌های دینی نیز منزه از خطا هستند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۷ و ۱۶۸).

حالت دوم یعنی دستیابی به قول معصوم از طریق نقل و روایت، علاوه بر چهار امر پیش گفته، برای یقینی بودن نیازمند اثبات صدور کلام از معصوم است؛ یعنی بررسی اصل صدور از معصوم که همان مباحث سندی مربوط به

روایات است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی در معارف عقلی، تنها نقلی می‌تواند حجت باشد که سند آن قطعی و جهت صدورش واقعی و دلالت آن نص باشد. البته ایشان بیان می‌کند که در زمان غیبت معصوم، کمتر نقلی را می‌توانیم پیدا کنیم که ارکان سه‌گانه مزبور را برای افاده یقین دارا باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴).

در مجموع، آنچه درباره قول معصوم می‌توان گفت: این است که یقینی بودن قول معصوم در چند جهت نیازمند استدلال است و بدون تجسم استدلال به دست نمی‌آید. بنابراین قول معصوم نمی‌تواند مبدأ برهان به معنای پایه‌ای‌ترین گزاره در برهان قرار گیرد.

۲. بهره‌مندی از آموزه‌های نقلی در غیر مبدأ برهان

متون فلسفی هر سه مکتب فلسفی بیانگر آن است که آموزه‌های نقلی در آنها به کار رفته است. البته این بهره‌مندی از ابن‌سینا تا صدرالمتألهین سیر صعودی داشته است که در ادامه، گزارشی مختصر نسبت به این بهره‌مندی ارائه می‌گردد.

۲-۱. سیری در بهره‌مندی فیلسوفان مکاتب فلسفی از آموزه‌های نقلی

استفاده از آموزه‌های نقلی در عبارات ابن‌سینا بسیار کم‌رنگ است. به‌طور کلی، او در کتاب‌های فلسفی خود در موارد اندکی به آیات قرآن تمسک جسته است (برای نمونه، ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲). در موارد اندکی مضمون روایات نبوی در متون فلسفی او دیده می‌شود. معروف‌ترین مورد درباره معاد جسمانی است که او از منظر عقلی و برهانی این امر را قابل درک و اثبات نمی‌داند، اما چون شریعت حقه آن را از طریق روایت نبوی بیان نموده است، می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۲۳؛ ۱۳۷۹، ص ۶۸۲).

البته ابن‌سینا و تابعانش در موضوع‌یابی فلسفی از متون دینی بهره برده‌اند و برخی از مباحث فلسفی آنها درباره موضوعات دینی است؛ از جمله: ضرورت نبی (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۴۱؛ ۱۳۸۱، ص ۱۴۴)، ماهیت وحی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۷۲)، معاد روحانی (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۲۳؛ ۱۳۷۹، ص ۶۸۲؛ ۱۳۸۲، ص ۱۴۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۲۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۹)، قضا و قدر (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۷۳-۳۴۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۱۶) و مانند آن.

یکی از فعالیت‌های فلسفی ابن‌سینا تلاش برای تبیین عقلانی دین و احکام عبادی آن است. برای نمونه، او رساله‌ای در باب ماهیت نماز دارد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۱۱-۲۹۸). علاوه بر آن تفاسیری هم منسوب به وی وجود دارد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۳۶-۳۱۲). البته از این مسائل و یافته‌های فلسفی در امور دینی استفاده شده است. پس این موارد کاربرد روش «عقلی» در متون دینی است، نه کاربرد آموزه‌های نقلی در فلسفه.

پس از ابن‌سینا نوبت به شیخ اشراق و پیروانش می‌رسد. آیات قرآن در متون فلسفی او حضور پررنگ‌تری دارند و در موارد متعددی به آیات قرآن تمسک شده است (برای نمونه، ر.ک. سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۳ و ۲۲۱؛ ۲۲۱؛ ج ۲، ص ۲۲۹؛ ج ۳، ص ۱۷۰ و ۴۱۲ و ۴۶۲؛ ج ۴، ص ۴۰، ۵۳، ۹۰، ۹۵، ۱۱۰). همین رویکرد در پیروان ابن‌مکتب نیز

دیده می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۳۵، ۴۵۲؛ ج ۲، ص ۴۲۶؛ ج ۳، ص ۲۷۹، ۳۰۹، ۴۴۱، ۵۸۴، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۲۹، ۶۵۴، ۶۸۵). تمسک به روایات نبوی نیز به همین روال در متون فلسفی شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۶۴، ۲۶۷؛ ج ۳، ص ۱۴۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۹) و پیروان او (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۰۳؛ ج ۳، ص ۲۸۴، ۴۴۱، ۴۴۳) سیر صعودی به خود می‌گیرد. به‌طور کلی سهروردی در برخی مباحث فلسفی، مانند اثبات غفلت نفوس ناپاک، اثبات نفوس پاک، جاودانگی نفس، تجرد نفس، نظام احسن و احوال اهل سعادت و شقاوت به دلایل نقلی تمسک بسته است (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۷۳).

صدرالمتألهین در بهره‌گیری از آیات قرآن و روایات نسبت به پیشینیان خود، هم از نظر کمّی و هم کیفی، تفاوت چشم‌گیری دارد. او کوشیده است در هر ساختی که نوعی مباحث وجودشناختی در آیات و روایات وجود دارد از آنها بهره‌برد. برای نمونه، فقط در کتاب *الاسفار/الاربعه* به بیش از ۱۵۰ آیه استناد نموده است. علاوه بر این، او در کتب فلسفی خود در موارد متعددی از احادیث نبوی (برای نمونه، ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۰، ۳۲۷، ۳۰۳، ۲۰۲، ۱۹۸، ۱۵۵، ۳۳؛ ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ج ۶ ص ۱۴۲، ۲۸۵، ۳۰۴، ۳۷۰؛ ج ۷، ص ۲۲) و به تعدادی کمتر از روایات ائمه اطهار (ع) (برای نمونه، ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۸؛ ۱۳۶۳ الف، ص ۵۹؛ ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۰؛ ج ۸ ص ۳۱۷) بهره برده است. وی جایگاه روش نقلی را در فلسفه تحلیل کرده و به اهمیت این روش در فلسفه اشاره نموده است (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۸۴-۸۲؛ ۱۳۶۱، ص ۲۷۳؛ ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۱۲، ۲۸۷-۲۸۴؛ ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۹، ۲۰؛ ج ۸ ص ۳۰۳؛ ج ۹، ص ۵۳-۴۷).

۲-۲. ضرورت بهره‌مندی از آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی اقتضائاتی دارد که موجب می‌شود استفاده از آموزه‌های نقلی برای تولید گزاره‌های آن لازم باشد. در ادامه به دلایل این موضوع اشاره خواهد شد:

۱-۲-۲. هم‌افق بودن فلسفه اسلامی با آموزه‌های دینی

بخشی از آموزه‌های دینی به حقایق مربوط به هستی و مراتب آن می‌پردازد. مباحثی همچون توحید الهی، صفات الهی، ملائکه، عالم برزخ و قبر، ارواح و معاد از این قبیل هستند. در فضای فلسفی هم بخش مهمی از مباحث به موارد مذکور اختصاص دارد. البته پرداختن به این حقایق از فلسفه مشاء تا فلسفه صدر سیر صعودی دارد. گویا عقل خود را هرچه بیشتر به وحی و آموزه‌های آن نزدیک می‌بیند. پس فلسفه با دین ساحت‌های مشترک فراوانی دارد و مراد از هم‌افق بودن همین اشتراکات فراوان است.

البته این دو تفاوت‌هایی هم دارند. فلسفه با پای عقل گام برمی‌دارد و مسائل خود را به روش برهانی اثبات می‌کند و زبان فنی و اصطلاحات ویژه‌ای را نیز به کار می‌گیرد؛ یعنی از معقولات ثانی فلسفی استفاده می‌کند و هر مسئله تازه‌ای را نیز با همین زبان تحلیل می‌نماید. در مقابل، آموزه‌های دینی از راه وحی حاصل می‌شوند. این معارف با زبان عرفی

بیان می‌گردند. به عبارت دیگر، زبان دین زبان عرفی است؛ یعنی عموم مردم آن را درک می‌کنند، ولی در عین حال، در باطن همین زبان، معارف عمیقی برای خواص و اهل فهم دقیق وجود دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۸۰ و ۲۸۱). این سینا عبارتی دارد که هم‌افق بودن دین با فلسفه را از آن می‌توان برداشت نمود. او معتقد است: نبوت متمم عقل است و حقایقی که عقل به وجودش یقین نمی‌کند و نمی‌تواند با برهان ضرورت آن را اثبات نماید و فقط می‌تواند حکم به امکانش دهد، اما از طریق آموزه‌های دینی بیان و حکم به صدق آن داده شده، مقبول هستند (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۱۵ و ۱۱۶). شیخ اشراق تصریح می‌کند: هر ادعایی که کتاب و سنت بدان گواهی ندهند و آن را تأیید نکنند بیهوده و باطل است و کسی که به ریسمان قرآن چنگ نزند گمراه است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۰۲). شهرزوری نیز تبصره در فلسفه و آموزه‌های دینی را لازم می‌داند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۶۰).

صدرالمآلهین در همین باره بیان می‌کند که به این مطلب بارها اشاره کرده است که حکمت مخالف شرایع حقه الهی نیست، بلکه مقصود از هر دو یکی است و آن شناخت خداوند متعال و صفات و افعال اوست که این شناخت یک‌بار از طریق وحی و رسالت حاصل می‌شود که به آن «نبوت» می‌گویند و بار دیگر از طریق تلاش فکری به دست می‌آید که به آن «حکمت» می‌گویند. پس نتیجه هر دو هستی‌شناسی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶ و ۳۲۷).

وی در بحث تجرد نفس، پس از ذکر ادله عقلی، برای نشان دادن تطابق عقل و شرع، به بیان ادله نقلی می‌پردازد و معتقد است: هم در این مسئله و هم در سایر مباحث حکمی و فلسفی این تطابق وجود دارد و می‌نویسد: هرگز چنین نیست که احکام نورانی شریعت حق الهی با معارف یقینی ضروری مخالف باشند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳).

۲-۲-۲. برترین بودن هستی‌شناسی دینی

فیلسوف مسلمان معتقد است: هستی‌شناسی دینی برترین هستی‌شناسی است. این نتیجه‌گیری بر اساس مقدماتی حاصل می‌شود. وی ابتدا با برهان، مسائل مربوط به اصل دین، یعنی اصل وجود خداوند متعال، صفات او و ضرورت ارسال نبی از طرف خداوند متعال را اثبات می‌کند. بدین‌سان به ساحت دین راه می‌یابد. در مرحله بعد با تحلیل وحی و ویژگی‌های نبی به قدسی بودن آن می‌رسد. قدسی بودن یعنی: مبری از خطا و مطابق واقع. این تحلیل‌ها از نظر کمی و کیفی از مشاء تا حکمت متعالیه سیر صعودی دارد.

ابن سینا برای عالم جبروت تعبیر «قدس» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳) به کار می‌برد. همین تعبیر نشان از این دارد که او این هستی‌شناسی را که از طریق تأییدن نور حق حاصل می‌شود، برتر می‌داند. البته نگاه عقل‌محورانه او موجب می‌شود کمتر به این مسئله بپردازد، اما برخی مواجهه‌های او با متن دینی (از جمله درباره بحث معاد جسمانی که قبلاً گذشت) نشان از برتر دانستن هستی‌شناسی دینی نزد او دارد.

نگاه به مراتب عقل و تحلیل آن به مبنای برترین بودن هستی‌شناسی دینی هم کمک می‌کند. در نگاه فیلسوفان مسلمان، نفس برای ادراک خود مراتبی دارد. این مراتب را «عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد»

نامیده‌اند (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۴۲، ۴۳؛ ۱۳۸۱، ص ۸۶ و ۸۷؛ بی تا، ص ۸۹ و ۹۰؛ ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۴؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۰۷). هریک از این مراتب کارکرد ویژه‌ای دارد. در حقیقت اینها مراحل هستند که عقل در یک سیر صعودی برای فهم طی می‌کند. ابن سینا معتقد است: در نهایت، این مراتب در مرتبه عقل مستفاد با اتصال به عقل فعال تکمیل می‌گردد و فهم کامل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۸ و ۱۹۲؛ ۱۳۸۱، ص ۸۶ و ۸۷). به طور کلی در نظام اندیشه ابن سینا، کسب معرفت بدون در نظر گرفتن موجودی مفارق و قدسی که صور کلی و معقول را پس از مهیا شدن نفس به او اضافه می‌کند، ممکن نیست (رحیمیان و رهبری، ۱۳۹۰، ص ۹۰). مراجعه به متون فلسفی روشن می‌کند که عقل فعال را همان واسطه وحی می‌دانند. این مطلب از عبارات ابن سینا در تحلیل ماهیت نبی و وحی به دست می‌آید.

شیخ اشراق هم به این مطلب تصریح نموده که عقل فعال همان «روح القدس» است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۶۵؛ ج ۴، ص ۱۱۸ و ۱۱۹).

تحلیل «حدس» در نگاه ابن سینا نیز شاهد دیگری بر این ادعاست. وی بیان می‌کند که حدس مرتبه بالایی از فهم است و عقل در بالاترین مرتبه خود تبدیل به عقل قدسی می‌شود و این عقل قدسی با اتصال به عقل فعال بدون طی مراحل قبلی به علوم دست می‌یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۹). با این تحلیل عقل در بالاترین مرتبه خود با اتصال به عوالم بالا به علوم دست می‌یابد.

پس به طور خلاصه نظر ابن سینا چنین است که همه علوم بشری، چه از طریق فکر برای بشر عادی و چه از طریق حدس برای افراد خاص، با اتصال به منبع وحیانی به دست می‌آید. از این مطلب به روشنی برتری هستی‌شناسی دینی بر هستی‌شناسی عقلی و بلکه لزوم بهره‌مندی عقل از وحی به دست می‌آید.

شیخ اشراق در این باره نکته جدیدی ندارد و به جز آنچه از او نقل شد، در این باره همان مطالب ابن سینا را تکرار می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸).

صدرالمতألهین در این باره بر اساس مبانی خود، تحلیل‌های غنی‌تری ارائه می‌کند. او معتقد است: علوم در نفس ما به واسطه ملأئکه علمیه و عقول فعال حاصل می‌شود؛ یعنی همه علوم از طریق وحی یا الهام یا تعلیم از طرف نبی یا معلمی که از طریق الهام و حدس به علوم دست یافته است، به انسان‌ها اضافه می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۴ و ۴۸۵). وی با استفاده از بحث «اتحاد عالم و معلوم» به مثابه یک مبانی مهم بیان می‌کند: وحی مربوط به نفسی است که از آلودگی‌های طبیعت و چرک گناهان و رذایل اخلاقی پاک شده و به سوی باری تعالی روی آورده و بر افاضه خداوند متعال تکیه نموده است. خداوند متعال به چنین نفسی با حسن عنایت خود نظر می‌کند و به طور کامل به او روی می‌آورد.

او معتقد است: عقل کلی همانند معلم و نفس قدسی همانند متعلم می‌شود. در نتیجه، همه علوم برای نفس قدسی حاصل می‌گردد و حقایق را بدون تعلم ادراک می‌کند. وی چنین علمی را شریف‌ترین علوم بشر می‌داند

(صدرالمتألهین ۱۳۶۳ ب، ص ۱۴۵). پس با این توضیح، نفس قدسی حقیقت عقل کل را در خود متحقق نموده است. آن‌که با عقل کل متحد می‌شود، خود عقل کل می‌گردد. چنین کسی تمام حقایق هستی را دارد و همه حقایق از او تنزل می‌یابد. بنابراین هرچه بگوید حق و صدق محض است. کسی که چنین اندیشه‌ای در باب نبوت دارد، تمام بیانات نبی را حق محض و مطابق با متن واقع می‌داند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۸۶).

صدرالمتألهین بیان می‌کند که حکیم معرفت به هستی را از طریق استدلال به دست می‌آورد؛ اما نبی در ارتباط با عقل کل به این معرفت می‌رسد. با این توضیحات هر نبی حکیم است از نظر شناخت هستی، ولی عکس آن صادق نیست؛ زیرا نبی با متن واقعیت ارتباط برقرار می‌کند، اما حکیم به واسطه عقل خود به شناخت می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۹۳). او معتقد است: در صورت اتصال به عقل فعال، علوم حقه (یعنی علوم مطابق واقع) در قلب نقش می‌بندد. هرچه توجه به دنیا بیشتر باشد، این نقش‌ها کمتر در نفس جای می‌گیرند و بالعکس (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۴۲). در همین زمینه جایگاه علم حکیمان و عالمان را پایین‌تر از جایگاه انبیا و اولیا می‌داند. حتی این مقدار را هم مشروط به این می‌داند که علم آنها برگرفته از چراغ نبوت و ولایت باشد، وگرنه هیچ حکمت و علم حقیقی ندارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ج، ۴، ص ۱۲۸ و ۱۲۹). او در جای دیگر، مرتبه علم انبیا و جانشینان انبیا را نسبت به مرتبه علم امت‌های آنها به نسبت نور خورشید و نور ماه به نور سطح زمین تشبیه می‌کند؛ چنان‌که سطح زمین تنها با نور خورشید و ماه روشن می‌شود، حصول علم مردم هم به واسطه نبوت انبیاست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۵۵).

او همچنین بیان می‌کند: کسی که پیرو دین انبیا نباشد هیچ حکمتی ندارد و از حکما به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا حکیم کسی است که به احوال مبدأ و معاد و کیفیت خلق و آفرینش و صدور آگاه است و همه اینها در وحی الهی آمده و همان‌گونه که در قرآن آمده (بقره: ۲۶۹) حکمت موهبت و خیر کثیری است از طرف خداوند متعال (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۱۲ و ۴۱۳).

۳-۲-۲. نقایص کار عقلی

عقل هرچند به‌عنوان یک منبع مهم شناخت واقعیت مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما محدودیت و نقصان خود را از چند جهت درک می‌کند:

اول اینکه نمی‌تواند به همه لوازم یک اندیشه برسد. گاه فیلسوف به تعدادی از لوازم یک اندیشه توجه می‌کند، اما لوازم دورتر را درک نمی‌کند، درحالی‌که لوازم هر شیء تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد. البته هرچه کار فلسفی بیشتری انجام شود و فیلسوف توانمندتر گردد، لوازم بیشتری می‌تواند درک کند؛ اما فقط این عقل کل است که می‌تواند به تمام لوازم یک اندیشه احاطه داشته باشد.

دوم اینکه عقل بشری نمی‌تواند درک کند که اندیشه‌های متعدد در لوازم دور با هم سازگاری دارند یا نه؟ ریشه این امر اندک بودن توان بشری است.

سوم اینکه اندیشه بشری به صورت تدریجی به دسته‌ای از حقایق می‌رسد. درباره آن دسته از مباحث فلسفی که قرن‌ها درباره آنها بحث شده، مطالب فراوانی در دست داریم، اما درباره مسائلی که جدیدترند و کمتر درباره آنها بحث شده، این گونه نیست و عقل هنوز مقدمات لازم را برای چنین مسائلی به طور کامل فراهم نکرده است تا بتواند به خوبی پیش رود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۰۱ و ۳۰۲).

تاریخ تطور علوم و گسترش مسائل علوم در گذر زمان، به خوبی گویای این امر است. شاید در این باره مسئله معاد ابن سینا نمونه مناسبی باشد. بررسی فیلسوفانه و عقلی این مسئله در زمان او هنوز در آغاز راه خود بود و هنوز عقل نسبت به آن کار فلسفی چندانی انجام نداده بود. به همین خاطر می‌تواند بر معاد روحانی برهان اقامه کند. اما عقل فلسفی سینیوی در اثبات معاد جسمانی ناتوان است. البته به مرور زمان، با تطور مباحث فلسفی در این باره، صدرالمتهلین آن را برهانی ساخت.

صدرالمتهلین در بحث حدوث زمانی عالم ماده، پس از بیان براهین عقلی بر این مسئله و تأکید بر غامض بودن آن می‌نویسد: «به جانم سوگند، دستیابی به نهایت واقع در این مسئله و امثال آن برای کسی حاصل می‌شود که ملتزم به قواعد عقلی و محافظت بر توحید خداوند متعال است» (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ب، ص ۴۱۴). قسمت آخر کلام او بر دو معنا قابل حمل است:

اول اینکه دستیابی به کنه این گونه مسائل پیچیده فلسفی برای یک موحد و مؤمن واقعی به ذات الهی ممکن است. دوم اینکه دستیابی به کنه این گونه مسائل به توحید و بهره‌مندی از هدایت‌های الهی نیازمند است و بدون کمک گرفتن از آموزه‌های الهی پای عقل و برهان لنگ می‌زند. به عبارت دیگر، عقل خود به تنهایی توان دستیابی به نهایت واقع را ندارد. او در جای دیگر تصریح می‌کند که بحث پیامبر برای کامل کردن چیزهایی است که عقل درباره علم به خداوند متعال، روز قیامت، معرفت نفس و معرفت پروردگار به آنها رسیده است (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ب، ص ۴۹۱). این تعبیر نیز گویای آن است که عقل در مواردی به تنهایی نمی‌تواند به حقیقت دست یابد و باید از وحی و روش نقلی کمک بگیرد.

همه دلایلی که درباره ضرورت بهره‌مندی بیان شد، عقل را به این امر رهنمون می‌سازد که در کار فلسفی لازم است از حاصل آموزه‌های دینی بهره برده شود.

۳-۲. تأثیرات بهره‌مندی از آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی در مقام گردآوری

عنوان «مقام گردآوری» و در مقابل آن، «مقام داوری»، اصطلاحی است که توسط برخی فیلسوفان غربی مانند پوپر ارائه شده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲ و ۱۱۳). مراد از «مقام گردآوری» مرحله مواجهه محقق با مسئله و نحوه شکار مسئله (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸-۱۱۰) و به عبارت دیگر مرحله ماقبل استدلال است. در مقابل، مراد از «مقام داوری»، مرحله بررسی مسئله و اثبات مدعاست. در اینجا مقام داوری مربوط به مرحله استدلال و سنجش آن است.

در تبیین بیشتر این دو مقام در فلسفه باید گفت: به‌طور کلی فعالیت فلسفی دو مرحله دارد: مرحله شکل‌گیری و تدوین مسئله فلسفی (تبیین صورت مسئله) و مرحله استدلال و اقامه برهان برای به دست آوردن نتایج فلسفی از طریق پاسخ‌دهی مسئله و تبیین لوازم آن نتایج. مرحله اول جنبه مقدماتی برای مرحله دوم دارد.

مراد از «مقام گردآوری»، مرحله اول و «مقام داوری» مرحله دوم است. این اصطلاحات در تعبیر برخی محققان معاصر به‌کار رفته است (ر.ک. عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۳۲ و ۳۳). در ادامه این تأثیرات بیان می‌شود:

۱-۳-۲. مسئله‌سازی برای فلسفه

یکی از شیوه‌هایی که فلاسفه اسلامی از متون دینی کمک گرفته‌اند، استفاده از آن متون در طرح مسائل فلسفی و مسئله‌سازی بوده است. گاهی اصل مسئله در فلسفه وجود نداشته و از آموزه‌های دینی وارد مباحث فلسفی و واکاوی‌های فیلسوفانه شده است. البته این بهره‌مندی در فلسفه صدرالمতألهین و تابعان او نمود بیشتری دارد. به چند نمونه اشاره می‌شود:

الف) بحث «معاد جسمانی» در متون دینی به‌صراحت آمده است. صدرالمতألهین درباره این مسئله می‌نویسد: ما این مطلب را از قرآن و کلمات معصومان استفاده کردیم (صدرالمতألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰).

ب) درباره بحث «بدء»، صدرالمতألهین به‌صراحت بیان می‌کند که این مطلب در روایات ائمه اطهار (ع) نقل شده است. وی این مسئله را از متون دینی به دست می‌آورد و درباره آن و رابطه‌اش با قضا و قدر، تحلیل فلسفی ارائه می‌دهد (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۵-۴۱۳).

ج) در بحث «حرکت جوهری» صدرالمতألهین می‌گوید که با نور آیات قرآن، به‌خصوص آیه ۸۸ سوره نمل، به بحث تبدل دائمی اعیان عالم رسیده و آن را برهانی کرده است (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۴).

د) موارد دیگری نیز مانند حدوث زمانی عالم (صدرالمতألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۰)، عقول مفارق (صدرالمতألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۹۶ و ۴۱۸) و ملائکه مهیمه (صدرالمতألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۵۰) وجود دارد که صدرا اصل مسئله را از متون دینی الهام گرفته است.

۲-۳-۲. ارائه تصویر صحیح از مسئله فلسفی

گاهی اصل مسئله در فلسفه سابقه دارد، اما تقریری که از مطلب در متون دینی وجود دارد به گونه‌ای متفاوت از بیان مسئله در کلام فیلسوفان است. در این حالت نیز فیلسوف با بهره‌گیری از آموزه دینی، به تصویر صحیح دست می‌یابد که مسیرش را برای فهم واقع و اقامه برهان متناسب با واقع هموار می‌کند. اهمیت این بهره‌مندی از آموزه‌های دینی زمانی بیشتر رخ می‌نماید که به ویژگی پیچیدگی بسیاری از موضوعات فلسفی توجه نماییم؛ زیرا در فلسفه تصور صحیح بسیاری از مسائل از تصدیق آنها مهم‌تر است و تصور آنها مستلزم تصدیق آنهاست.

برای نمونه، می‌توان به حقیقت وجود و وجود واجب بالذات اشاره نمود. صدرالمتهالین به تحلیل حقیقت وجود واجب و رابطه‌اش با موجودات با نگاه فلسفی می‌پردازد و در این باره به آیات و روایاتی که از آنها در ایجاد تصویر صحیح از مسئله بهره برده است، اشاره می‌کند (صدرالمتهالین، ۱۳۶۳، ص ۳۲۲ و ۳۲۳).

۳-۲. جهت‌دهی‌های کلی

گاهی فیلسوف یک مسئله خاص را از متون دینی وارد فلسفه می‌کند و با روش فلسفی آن را بررسی می‌نماید. اما گاهی مجموعه‌ای از مسائل در متن دینی وجود دارد که وارد فلسفه می‌شود. به عبارت دیگر، در این حالت آموزه‌های نقلی مایه جهت‌دهی کلان به فلسفه می‌شود و فلسفه را وارد بحث در قلمروهایی جدید می‌کند. مراجعه به متون فلسفی و دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان ما را به این کارکرد رهنمون می‌سازد. مباحثی مانند توحید و لوازم و فروع آن، از جمله صفات و افعال الهی که بخش بزرگی از فلسفه اسلامی را به خود اختصاص داده، معاد و ابعاد آن، نبوت و ویژگی‌های آن، ماهیت وحی، قضا و قدر و جبر و اختیار، همه مباحثی است که در متون دینی بدان‌ها پرداخته شده و در مکاتب گوناگون فلسفه اسلامی مد نظر قرار گرفته‌اند. البته این توجه و جهت‌دهی در مکتب صدرایی بیشتر بوده و حجم قابل توجهی از مباحث فلسفی صدرا به بحث در این موارد اختصاص یافته است.

۴-۲. امکان‌سنجی بهره‌مندی از روش نقلی در مقام داوری

میان صاحب‌نظران اختلاف نظر وجود دارد که در فلسفه آیا در مقام داوری می‌توان از روش «نقلی»، یعنی همان کاربست آموزه‌های نقلی بهره برد؟ برخی با پاسخ منفی به این پرسش با به کارگیری اصطلاح «روش عام» و «روش خاص» کوشیده‌اند این مشکل را حل کنند؛ زیرا از یک سو با بهره‌مندی فیلسوفان اسلامی، به ویژه صدرالمتهالین از روش «نقلی» در مقام استدلال مواجه شده‌اند و از سوی دیگر، نیز بهره‌مندی از روش «نقلی» را در مقام داوری مغایر با روح فلسفی یافته‌اند.

مراد از «روش عام»، روش رسیدن به حقیقت و کشف آن است، یا به عبارت دیگر، مطلق روشی است که برای کشف حقیقت به کار گرفته می‌شود. «روش خاص» نیز روش ویژه‌ای است که علم را قوام می‌بخشد. روش خاص فلسفه، روش عقلی و بهره‌گیری از کنش‌های عقلی همگانی است. مطابق این نظر، فیلسوف برای کشف حقیقت، در عرصه استدلال، افزون بر روش خاص، از شیوه‌های دیگری نیز بهره می‌برد. البته پس از کشف حقیقت از راه‌های دیگر، باید از روش خاص فلسفه استفاده کند تا حقیقت کشف شده را فلسفی نماید.

پس روش «عام مستقیم» در فلسفه قابل استناد نیست و مقدمه برهان قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه برهانی شود. بدین سان حضور متون دینی و عرفانی در آثار فیلسوفانی مثل صدرالمتهالین به مثابه کشف حقیقت و پژوهش میان‌رشته‌ای و روش عام دانسته می‌شود، نه تحقیق خاص فلسفی. مطابق این نظر، روش عام در کار فیلسوفانی مانند صدرا، متمم و مکمل روش خاص بوده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۲۷-۳۲۳).

منظور از روش «خاص فلسفی» روشی است که در فلسفه به کار می‌رود و قوام فلسفه بدان است. گاهی فیلسوف از منابع دیگر نیز در کار خود بهره می‌برد، اما این منابع تأمین‌کنندهٔ بعد فلسفی او نیستند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۱۸ و ۲۱۹). در این تبیین، جایگاه روش عام به‌خوبی روشن نشده؛ این روش خارج از روش فلسفی و گویا در کنار آن دانسته شده است. به عبارت دیگر، استفاده از منابع غیر از عقل با هیچ تحلیلی داخل در فعالیت فلسفی قرار نمی‌گیرد. پس تحت اصطلاح ساخته‌شدهٔ روش «عام» قرار گرفته است تا از روش فلسفه خارج شود.

این در حالی است که می‌توان هم در مقام گردآوری و هم داوری از آموزه‌های نقلی بهره برد - که در ادامه موارد استفاده از آموزه‌های نقلی در مقام داوری بیان خواهد شد. علاوه بر آن، روش در علم مربوط به تولید گزاره‌های علم است و جایی که تعبیر «روش» به کار رود، ولی منجر به تولید گزاره‌های آن علم نشود این جعل اصطلاح جدید است و روش عام باعث تولید گزاره‌های فلسفی نمی‌شود. پس «روش عام» یک تعبیر ذوقی است که هیچ‌کدام از صاحب‌نظران در مباحث روش‌شناسی بدان اشاره نکرده‌اند.

این گونه جعل اصطلاح می‌تواند موجب اشتراکات لفظی و آشفتگی در مباحث علمی گردد و مناسب است از تحلیل دیگری در این زمینه استفاده شود تا چنین آسیبی نداشته باشد. (در ادامه تحلیل برگزیده تبیین خواهد شد) در مجموع، اگر این تحلیل خطا هم نباشد اما - دست کم - باعث بروز ابهام و چه‌بسا به خاطر اشتراک لفظی تعبیر روش با دو مضاف‌الیه متفاوت، زمینه‌ساز شکل‌گیری مغالطه شود.

برخی نیز کوشیده‌اند مسئله را از طریق مطالعات میان‌رشته‌ای - البته فقط در فلسفهٔ صدرایی - تحلیل نمایند. این رویکرد چند مبنای اساسی دارد؛ از جمله اینکه حقیقت واحد دارای ابعاد گوناگون است و برای کشف این ابعاد باید از روش‌های گوناگونی که می‌توانند به کشف حقیقت کمک کنند، استفاده شود. بنابراین برای حل یک مسئله از منابع و رهیافت‌های گوناگون بهره می‌شود (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۲). پس لازمهٔ این مبنا نفی حصرگرایی روش‌شناختی است.

چندین الگو برای مطالعات میان‌رشته‌ای وجود دارد که صدرالمتألهین از دوتای آنها بهره برده است: الگوی «تلفیقی» و الگوی «دیالکتیکی». در الگوی تلفیقی آراء مختلف در مسئله که هرکدام با روش‌ها و رهیافت‌های خاص خود به تحلیل مسئله پرداخته‌اند بررسی و هرکدام جداگانه نقد می‌شوند و از این طریق ابعاد غیرقابل دفاع هر نظریه از آن پیراسته یا گاهی اصلاح و بازسازی می‌شوند و بدین صورت آراء به‌ظاهر متعارض به هم نزدیک می‌شوند و در نهایت، به نحو منسجم با هم تلفیق و دیدگاهی جامع را شکل می‌دهند.

نظریهٔ «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت»، همچنین فرایند دستیابی صدرا به نظریهٔ «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن انسان و مفهوم‌سازی او از حرکت، حاصل به‌کارگیری این الگوی میان‌رشته‌ای است. در الگوی «دیالکتیکی» در بررسی آراء مختلف، سعی در مشارکت در طرز نگاه و رهیافت است؛ یعنی تلاش می‌شود آن رویکرد در فضای خودش و با مبانی مخصوص به خودش فهم و در همان فضا به چالش کشیده شود و با چالش رهیافت‌های

گوناگون در مسئله به رهیافتی فراتر از سایر رهیافت‌ها و به دنبال آن به نظریه‌ای جدید دست یازیده شود. در حقیقت در این الگو مسئله از زاویه دید رهیافت خاص بررسی و در یک فرایند گفت‌وگویی آن رهیافت را به دیدگاهی دیگر فراتر از آن می‌رساند. تلاش صدرالمآلهین در تفسیر علم به خود، بر اساس آزمایش «انسان معلق» ابن‌سینا بر این الگوی پژوهشی استوار است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۳-۲۷۴).

سؤالاتی دربارهٔ این تحلیل وجود دارد؛ از جمله اینکه فلسفهٔ مشاء و اشراق چگونه بر اساس آن تحلیل می‌شوند؟ این راهکار دربارهٔ فلسفهٔ صدر بیان شده است و ارائه‌دهندهٔ آن نیز بیش از این ادعایی ندارد. سؤال دیگر اینکه رابطهٔ روش‌های مختلف که در فلسفه قابلیت استفاده دارند (مانند روش برهانی، نقلی و شهودی) روشن نشده است. سرانجام نقش و جایگاه برهان در کار فلسفی چیست؟ روش نقلی در چه قلمروی می‌تواند در فلسفه استفاده شود؟ همچنین روش «شهودی» یا هر روش دیگری که قابلیت بررسی جهت استفاده در فضای فلسفی را دارد؟

در مواردی بیان شده است که صدرالمآلهین حقیقت را دارای لایه‌های گوناگون می‌داند و می‌کوشد هر نظریه را ناظر به بعدی از آن تلقی کند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴). سؤالی که در این قسمت وجود دارد این است که آیا صدرا دستیابی به مطلق واقعیت را فعالیت فلسفی می‌داند یا واقعیتهایی که از صافی عقل گذر کرده باشد؟ نمونه‌ای هم که در بحث علم باری تعالی به‌مثابهٔ مطالعهٔ موردی الگوی میان‌رشته‌ای او بیان شده است، بیشتر به نظریات مختلف در مسئله و نحوهٔ تعامل صدرالمآلهین با آن نظریات توجه دارد و به بحث‌های روشی مطالعهٔ میان‌رشته‌ای او در این بحث اشاره نمی‌شود. بهره‌مندی فعالیت فلسفی از روش «نقلی» و نیز روش «شهودی» را به گونهٔ دیگری نیز می‌توان تحلیل نمود. «بهرهمندی» دو معنا می‌تواند داشته باشد: استفاده از روش نقلی در مقام داوری، هم‌عرض برهان و در کنار روش «عقلی» به‌مثابهٔ جایگزین یا به‌معنای تأثیرپذیری روش «عقلی» از روش «نقلی» و «شهودی»؛ یعنی بازیگر اصلی در فعالیت فلسفی همان روش «عقلی» و برهان باشد، اما روش «نقلی» در آن اثرگذار باشد. این تأثیرگذاری به شیوه‌های گوناگون می‌تواند باشد. گاهی در اصل تکوین برهان اثر می‌گذارد و گاه پس از اقامهٔ برهان می‌تواند نشانه‌ای بر صدق و کذب یا همان تطابق و عدم تطابق آن باشد. این تحلیل بر آنچه در فضای فلسفهٔ اسلامی رخ داده قابل تطبیق است.

در ادامه، شیوه‌های مختلف تأثیرگذاری روش «نقلی» در فلسفه و روش «عقلی» با ذکر نمونه‌هایی از فعالیت‌های فیلسوفان بیان می‌شود:

۱-۴-۲. پیشنهاد برهان و به دست آوردن حد وسط

یکی از راه‌های بهره‌مندی فیلسوفان از آموزه‌های دینی استفاده از آنها در به دست آوردن برهان یا همان حد وسط برهان است. به دست آوردن حد وسط مایهٔ برقراری ارتباط میان دو مقدمهٔ برهان و در نتیجه، اقامهٔ برهان بر مدعای فلسفی است. برای نمونه، یکی از این موارد بحث «مرگ طبیعی» است. صدرالمآلهین با بررسی متون دینی دریافته که بحث اصلی در متون دینی توجه جلی نفس انسان به عالم آخرت و انتقال و صیورورت جلی همهٔ موجودات به سوی حق است.

وی حد وسط را از همین مسئله می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۵۶؛ ۱۳۶۳، ص ۵۴۰؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۳ و ۶۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۱۸). او در این باره به برخی آیات اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۴۲ و ۵۴۳).

۲-۴-۲. کشف مغالطه و بازسازی برهان و اصلاح نتیجه

گاهی فیلسوف در فرایند استدلال و تأملات عقلانی خود به نتایجی می‌رسد که یا اصل آن نتایج یا لوازم آنها با محتوای آموزه‌های دینی ناسازگاری دارد. در این صورت فیلسوف مسلمان درمی‌یابد که اصل آن نتایج یا لوازم آنها صحیح نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۱۸؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۵) و باید در مقدمات استدلال بازنگری شود و مجدداً برای چیش فرایند استدلال اقدام گردد.

البته در این باره دو نکته قابل توجه است:

نکته اول اینکه هر متن دینی مراد نیست و شرایط قطعی بودن آیات و روایات از حیث دلالت و سند و جهت باید وجود داشته باشد. چنین متنی می‌تواند بر فعالیت فلسفی فیلسوف تأثیر داشته باشد. البته متون ظنی نیز می‌توانند فیلسوف را به تأمل وادارند، هرچند فیلسوف را به مغالطه‌آمیز بودن استدلال وی رهنمون نمی‌شوند.

نکته دوم اینکه ناسازگاری عام است و از تعارض تا ناسازگاری نسبی را شامل می‌شود؛ خواه نتیجه به دست آمده کاملاً با متن دینی در تنافی باشد و یا بخشی از آن منافات داشته باشد. البته گاهی برخی نتایج می‌توانند نوعی تفسیر یا تأویل برای متن دینی به حساب آیند، به شرط آنکه مطابق با اصول فهم متن باشند. بحث‌های دامنه‌دار اختلاف بسیاری از مفسران با تفاسیر فلسفی و حتی عرفانی به همین امر بازمی‌گردد.

نمونه مشهور این بهره‌مندی بحث «معاد جسمانی» است. ابن‌سینا تعارض را درمی‌یابد و بر اساس مقدمات استدلال‌ها و مبانی خود، به محال بودن آن می‌رسد و در ادامه روند فلسفی‌اش، تنها نتیجه استدلال خود را به خاطر مخالفت با قول صادق مصدق نمی‌پذیرد؛ اما نمی‌تواند مقدمات استدلال خود را اصلاح کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲). لیکن صدرالمتألهین با بازنگری در استدلالات فلسفی پیشین، با بیانی برهانی معاد جسمانی را اثبات می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۷۳-۳۹۵).

برخی مباحث که در متون دینی آمده با تحلیل‌های کنونی فلسفی نمی‌توان آنها را تبیین نمود. عدم امکان تبیین این موارد، خود می‌تواند شاهی بر احتمال مغالطی بودن استدلال‌های فلسفی درباره آنها باشد و نیازمند بازنگری در این زمینه است.

برای نمونه، با توجه به بحث «حرکت جوهری» در قرآن، درباره غذای حضرت عزیر - علی نبینا و آله و علیه السلام - که سال‌ها بر آن گذشته بود، تعبیر «لم یتسنه» می‌آورد و بیان می‌دارد که هیچ تغییری نکرده بود (بقره: ۲۵۹). حال باید ابعاد گوناگون حرکت جوهری با دقت بیشتری بررسی شود و برای این عدم تغییر؛ تبیین مناسبی ارائه گردد؛ زیرا مطابق نظر صدرالمتألهین، حرکت جوهری در همه عالم مادی سریان دارد.

نمونه دیگر تفسیر چگونگی متمثل شدن جبرئیل - به عنوان موجودی که از نظر فلسفی مجرد است - به صورت انسان، که صریح آیات قرآن است، یا ملائکه دیگر که در روایات آمده و اینکه چگونه موجود مجرد فلسفی می‌تواند به ظاهر مادی درآید، از مسائل مهم و قابل توجه است.

۳-۴-۲. مؤید دلیل عقلی

یکی از بهره‌های مهم فیلسوفان اسلامی از آیات و روایت، استفاده از آنها به عنوان مؤید استدلال‌ها و مدعیات فلسفی‌شان بوده است. این مسئله در فلسفه مشاء و عبارات ابن سینا کمتر است.

اما در فلسفه اشراق و فلسفه صدرالمতألهین به وفور یافت می‌شود. شیخ اشراق معتقد است: هر ادعایی که کتاب و سنت آن را تأیید نکنند باطل است (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۸۲). وی در رساله/اعتقاد/الحکماء، بر جسمانی نبودن نفس از آیات و سنت مؤیداتی می‌آورد (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۲۶۷). در موارد دیگر نیز از آیات قرآنی یا روایت نبوی به عنوان مؤید استفاده می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۹، ۸۶ و ۸۸).

شهرزوری هم بیان می‌کند: صورت هر چه در عالم کون و فساد وجود دارد از ابتدای تحقق تا فانی آن، در فلک منقوش است. او در تأیید این مطلب آیاتی از قرآن را بیان می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۶۲۹).

این بهره‌مندی در فعالیت فلسفی فیلسوفان مسلمان استمرار می‌یابد تا به صدر می‌رسد. در فلسفه صدرایی بیان مؤید نقلی به اوج خود می‌رسد و به طور محسوس، این شیوه استفاده از آموزه‌های نقلی افزایش می‌یابد. برای نمونه وی در بحث «تجرد نفس»، یازده برهان عقلی برای اثبات آن ارائه می‌دهد و بیان می‌کند که شریعت با معارف یقینی بدیهی سازگار و همراه است و در ادامه، بر تأیید مجرد بودن نفس، آیات و روایات فراوانی ذکر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۸ و ۳۰۳).

در موارد متعدد دیگری نیز او در تأیید مطلب برهانی خود، به متون دینی تمسک جسته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴، ۲۲۱؛ ج ۲، ص ۸۱، ۲۸۳، ۲۸۵؛ ج ۴، ص ۴۷؛ ج ۵، ص ۱۶۵ و ۲۰۰ و ۲۴۶؛ ج ۶، ص ۱۴۲، ۳۰۴، ۳۵۵؛ ج ۹، ص ۸۵، ۱۸۲، ۱۳۵۴، ۳۲۶ و ۴۰۹ و ۴۴۸؛ ۱۳۶۳، ص ۳۳ و ۸۷ و ۹۵ و ۴۳۹؛ ۱۳۶۱، ص ۲۴۲ و ۲۶۷). حتی گاهی تعبیر «استشهاد تأییدی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸؛ ۱۳۶۳، ص ۴۱۳) یا «شواهد سمیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳؛ ۱۳۶۰، ص ۲۱۷) را به کار می‌برد.

نتیجه‌گیری

به طور کلی برای استفاده از قول معصوم در برهان، باید چند مسئله روشن شود: مدلول یقینی باشد؛ جهت صدور روشن باشد؛ معصوم بودن گوینده یقینی باشد؛ یقین به مطابقت قول معصوم با واقع هم لازم است. از این چهار مسئله، تنها آخری بدون تجشم استدلال به دست می‌آید، اما سه تای دیگر نیاز به استدلال دارد. علاوه بر چهار مسئله پیش گفته برای یقینی بودن، نیازمند اثبات صدور کلام از معصوم است؛ یعنی بررسی اصل صدور از معصوم که همان مباحث سندی مربوط به روایات است.

بنابراین قول معصوم نمی‌تواند مبدأ برهان به معنای پایه‌ای‌ترین گزاره در برهان قرار گیرد، اما در صورت اثبات یقینی بودن آن از طریق اثبات امور پیش گفته، می‌توان از قول معصوم در استدلال‌ها بهره برد؛ یعنی این کلام پس از بررسی و اثبات شرایط، می‌تواند به عنوان حد وسط در برهان قرار گیرد.

مهم‌ترین تأثیرات آموزه‌های نقلی در فلسفه در مقام گردآوری عبارت است از: مسئله‌سازی برای فلسفه، ارائه تصویری صحیح از مسئله فلسفی و جهت‌دهی‌های کلی در برخی مسائل فلسفی؛ و در مقام دوری عبارت است از: پیشنهاد برهان و به دست آوردن حد وسط، کشف مغالطه و بازسازی برهان و اصلاح نتیجه و تأیید دلیل عقلی.

البته این بحث نیاز به بررسی بیشتری دارد و می‌توان با بازخوانی تحلیلی استدلال‌های فلسفی چند کتاب معتبر از هر سه مکتب با این نگاه، فهرست‌واره‌ای از به کارگیری آموزه‌های نقلی در فعالیت فلسفی فیلسوفان تهیه و آن را دسته‌بندی نمود. بدین سان رابطه روش «نقلی» و فلسفه موجود بهتر روشن می‌گردد و این مقدمه‌ای می‌شود بر تبیین دقیق و جامع از تأثیرات روش «نقلی» بر فلسفه.

همان‌گونه که بیان شد، یکی از کارکردهای روش «نقلی» و آموزه‌های دینی در فلسفه، مسئله‌سازی برای فلسفه است. یکی از این مسائل، بحث «معاد» است بر اساس آنچه در متون دینی به ویژه قرآن کریم به آن اشاره شده است. این مسئله نیاز به تبیین و تحلیل‌های فلسفی دارد تا طور وجودی عالم آخرت هم به روش «فلسفی» تبیین شود. به عبارت دیگر، آیات قرآنی و سایر متون دینی موضوعات و مسائل متعددی را فراروی فیلسوف قرار می‌دهند که نیاز به بحث‌های وجودشناختی دارند. ضرورت این امر زمانی بیشتر نمایان می‌شود که در برخی موارد، آموزه‌های نقلی با قواعد فلسفی ناسازگار می‌نماید که برای رفع این تهافت نیاز به ارائه تحلیل است. برای نمونه، در احوال بهشت از نهرهایی از شیر نام برده می‌شود که طعم آنها تغییر نمی‌کند (محمد: ۱۵). اثبات یا نفی حرکت جوهری در عالم آخرت با توجه به این موارد نیاز به بررسی دارد.

منابع

- ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳). *البصائر النصیریة فی علم المنطق*. تحقیق حسن مراغی. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۶). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبیها*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الاضحویة فی المعاد*. تحقیق حسن عاصی. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). *عیون الحکمة*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸ق). *الشفاء*. قم: ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *رسائل*. قم: بیدار.
- ابن کمونه (۱۴۰۲ق). *الجدید فی الحکمة*. مقدمه، تحقیق و تعلیق حمید مرعید الکبیس. بغداد: جامعه بغداد.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمة*. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *تحریر تمهید القواعد*. قم: الزهراء.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۴). *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). *الجواهر النضید فی شرح التجرید*. تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲). *تبیین رویکردها و فرایند روش‌شناختی حکمت اشراق*. *جاودان خرد*، ۲۴، ۶۵-۸۰.
- رحیمیان، سعید و رهبری، مسعود (۱۳۹۰). *جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال در اندیشه ابن‌سینا*. *اندیشه نوین دینی*، ۳۸، ۷۱-۹۴.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: ناب.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۵). *اصول و قواعد برهان*. قم: حکمت اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۶). *سه رساله*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بی‌نا.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن و دیگران. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰الف). *اسرار الایات*. تصحیح محمد خواجه‌ای. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰ب). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۱). *العرشیه*. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۲). *اللمعات المشرقية فی الفنون المنطقیه*. تصحیح عبدالمحسن مشکاة‌الدینی. تهران: آگاه.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳الف). *المشاعر*. تصحیح هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳ب). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجه‌ای. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

- صدرالمتألهین (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
- صدرالمتألهین (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تحقیق و تصحیح حامد ناجی. تهران: حکمت.
- صدرالمتألهین (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة / لا یتیریه. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. بیروت: دار احیاء التراث.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: البلاغه.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲). آیا فلسفه اسلامی داریم؟ معرفت فلسفی، ۱ و ۲، ۴۲-۲۷.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. قم و تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سمت.
- فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸ق). المنطقیات. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶). لباب الاشارات و التنبیها. تحقیق احمد حجازی السقاء. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۸). روش شناسی فلسفه ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). شرح برهان شفا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۷). تأملاتی در فلسفه اسلامی. قم: کتاب فردا.