

# نحوه سازگاری عقل و نقل در حکمت متعالیه با تکیه بر آراء ملاصدرا و علامه طباطبایی

عزیز علی زاده سالطه\*

## چکیده

نشانده، سعی در تطبیق مباحث عقلی با آنها داشت. تفاوت این دو نه در هدف و جهتگیری، بلکه در نحوه بحثها، رعایت حدود و تمایز مباحث از یکدیگر است. نگاه به قرآن در تقریر برهان تمناع، برهان صدیقین، سازگاری رحمانیت خداوند با خلود در عذاب و بسیاری موارد دیگر، نمونه‌هایی از تلاش آنها در مطابقت فلسفه با دین است. نوشتار پیشرو درصدد است با روش توصیفی-تحلیلی، چگونگی سازگاری حکمت متعالیه با دین مقدس اسلام را با تکیه بر آراء این دو فیلسوف، با برشمردن نمونه‌هایی از تلاش آنان، نشان دهد.

کلیدواژگان: قرآن، حدیث، عقل، حکمت متعالیه، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

ملاصدرا با امعان نظر به عرفان اسلامی، بویژه مکتب ابن عربی و مکاتب پیشین، کوشید محور مباحث خود را در قالب تعالیم اسلام و تشیع تنظیم کرده، از حدود شرع خارج نشود و در صورت احساس تعارض مباحث عقلی با دین، درنهایت، دین را ترجیح داده و نظر شرع را بر کرسی نشاند. شرح اصول کافی، تلاش برای اثبات معاد جسمانی، تبیین نوعیتهای مختلف انسانی بعد از کسب ملکات نفسانی، استفاده از قاعده امکان اشرف برای اثبات وجوب نصب امام بعد از پیامبر اکرم (ص)، نمونه‌هایی از تلاش خستگی‌ناپذیر وی در اینباره هستند. علامه طباطبایی نیز قرآن و احادیث را در صدر

\* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران؛

alizadehsalteh@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۲۱ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.31.2.4.0

حکما قرار گرفتند و تمام تلاش حکمای اسلام نیز در نشان دادن عدم تعارض بین عقل و نقل بود؛ از ابن رشد گرفته تا ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ اشراق و... همگی سعی بر القاء عدم تعارض میکردند، اما کسی که در این راه موفقیتی بیشتر کسب کرد، صدرالمتهلین بود. بعد از او علمای دیگر به این تلاشها ادامه دادند و از سوی پیروان حکمت متعالیه مساعی خستگی ناپذیری صورت گرفت.

قبل از این نوشتار، تحقیقات و تأملاتی درباب موضوع مورد بحث صورت گرفته (از جمله بهشتی پور، ۱۳۹۰؛ رحمانپور و مرتضوی، ۱۳۹۶) اما آنچه این تحقیق را از موارد دیگر متمایز میسازد، بررسی نحوه سازگاری بین عقل و نقل است. همچنین در این میان، عملکرد دو فیلسوف که از نظر هدف وحدت داشته اما بلحاظ شیوه بحث، با هم متفاوتند، با ذکر مثال بررسی شده است؛ مسئله‌یی که تحقیقات دیگر به آن نپرداخته‌اند.

ابتدا با توجه به اینکه هر دو فیلسوف در حوزه حکمت متعالیه سخن میگویند و خود را پایبند به آن میدانند، باید از ویژگیهای حکمت متعالیه سخن گفت تا از این طریق محور مباحث این دو اندیشمند بصورت کلی مشخص شود.

در دین اسلام میان شریعت و یافته‌های صحیح عقلی و عملی هیچ تعارض و ناسازگاری‌یی وجود ندارد. اما برخی از متفکران بدلیل توجه بیش از حد به عقل و استدلال، از پذیرش بعضی آموزه‌های دینی که بنظر آنها معقول نمی‌نماید، سرباز زده‌اند. از سوی دیگر، علمای دین برای حفظ شریعت، با آنها درافتاده، آنان نیز سایرین را به کج‌فهمی یا بدفهمی متهم میکردند، بگونه‌یی که طی چندین قرن، در عالم اسلام جریانهای مختلف با هم تقابل داشتند؛ تا اینکه در قرن دهم هجری، صدرالمتهلین مکتب متعالیه را پی‌ریزی کرد و توانست بین جریانهای مختلف صلح برقرار کند. بعد از او نیز پیروانش در طول سالیان دراز، به ترویج تعالیم حکمت متعالیه پرداختند. در قرن معاصر نیز نمونه بارز فیلسوف صدرایی، علامه طباطبایی است که هم ابتکاراتی جدید داشته و هم روش بحث متفاوتی را در پیشبرد اهداف حکمت متعالیه بکار برده است.

از قرن دوم هجری که مسلمانان با جهان غرب تعامل پیدا کردند و پیروی از تعالیم دینی بدنبال کسب علم و حقیقت رفتند، کم‌کم با ترجمه متون علمی و فلسفی غرب، احساس تعارض میان دین و مسائل عقلی نضج گرفت و علمای دین و عرفا در برابر

## مهمترین منابع حکمت متعالیه (ملاصدرا)

منبع اول و بعبارتی مهمترین منبع، ارسطو و بعبارت دیگر، ترکیبی از ارسطو و افلوپین است. منبع دوم، ابن سیناست که پس از فارابی، بزرگترین شارح آثار ارسطو در فرهنگ اسلامی بشمار می‌آید. منبع سوم سهروردی است که بر ترکیب استدلال برهانی فلسفی با تجربه معنوی عارفانه تأکید داشت. منبع چهارم، ابن عربی است؛ در مقام نماینده ریان عرفانی که خدا را وجود محض میدانند. منبع پنجم، مآخذ مکتوب اسلامی شیعه از جمله قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم السلام) است. برخی معتقدند نبوغ و اهمیت واقعی ملاصدرا در تاریخ حکمت اسلامی، در تلفیق این منابع و امتزاج شرع و فلسفه، و استدلال و عرفان بود. از نظر آنها نحله فلسفی صدرالمآلهین آخرین مرحله سیر چند صد ساله تفکر اسلامی است که بزرگان آن درصدد تلفیق بین دین و فلسفه برآمدند و در این راه متحمل زحماتی بسیار شدند تا زمینه برای موفقیت نهایی ملاصدرا فراهم گردید (ملاصدرا، ۱۳۸۱ج: ۱۷-۱۸؛ ارنست، ۱۳۸۰: ۵۲-۵۳؛ عشرت اقبال، ۱۳۸۰: ۳۴۳).

## ویژگی حکمت متعالیه و تفاوت آن با حکمتهای پیشین

فلسفه ملاصدرا با هماهنگ‌سازی دیدگاههای اسلامی، فلسفه یونانی، اندیشه‌های متفکرانی

همچون ابن‌سینا، شیخ‌اشراق و ابن‌عربی، و روشهای تصوف، علم کلام، فلسفه قدیم و مهمتر از همه، اندیشه‌های شیعی امامیه، برای شیعیان یک اساس فکری-فلسفی خاص بوجود آورده است.

فلاسفه اسلامی در طول تاریخ- در عین تلاش فراوان، اغلب با شکست و ناکامی مواجه شدند و نتوانستند بین عقل و دین، جمع و توفیق واضحی ایجاد کنند. برخی از این ناکامیها در آثار بوعلی منعکس شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۲۵۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۴۶۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۴۳؛ عشرت اقبال، ۱۳۸۰: ۳۴۳). صدرالمآلهین با اشاره به برخی ناکامیهای فلاسفه پیشین از یکسو و توفیق خود در این زمینه از سوی دیگر، میگوید:

وجود حیات و شعور در همه موجودات که ما اثبات کردیم، حقیقت آن نه برای شیخ‌الرئیس و نه هیچکس دیگر تا امروز امکانپذیر نشد، مگر برای اهل کشف و عرفان در سایه نوعی دریافت درونی و بدنبال انوار کتاب و سنت، که همه اشیاء زنده و ناطق هستند و یاد خدا و تسبیح او میگویند؛ همانطور که قرآن کریم در اینباره میگوید: «... وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» (اسراء/ ۴۴). و ما به حمد الهی آن را هم از طریق برهان و همچنین ایمان فهمیدیم (ملاصدرا، ۱۳۸۰الف: ۲۰۳).

بر این اساس، اهم ویژگیهای حکمت متعالیه در مقایسه با حکمتهای پیش از خود عبارتند از: جامعیت، انسجام، استحکام، سلامت روانی مسائل فلسفی، وسعت نظام فکری، ترک اصول موضوعه علوم طبیعی قدیم و... (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۶-۱۷؛ معموری، ۱۳۸۰: ۴۷۸-۴۸۰، حیدری، ۱۴۲۰: ۱۰۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ج: هشت به بعد؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۹-۲۸؛ همو، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۴۱؛ علی‌زاده سالطه، ۱۳۸۶: ۲۴۵).

### اساس حکمت متعالیه

ملاصدرا در فلسفه خود، سه سنت و روش را در هم آمیخت: مکتب مشاء و استفاده از استدلال عقلی و منطق، مکتب اشراق و روش شهودی و دریافتهای باطنی، عرفان نظری و عملی و روش تجربه سیر و سلوک، تزکیه نفس و رسیدن به «حضور قلبی» در پرتو معرفت حضوری. حاصل این ترکیب، نظامی حکمی است که در عین استدلال منطقی و متقن، جایگاهی والا برای شهود و تجربه عرفانی قائل است. ملاصدرا فلسفه را نه صرفاً تلاش نظری برای دست‌بندی مفاهیم، بلکه «سلسله هستی-معرفت-سلوک» میداند که هر بخشش (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، عرفان) مکمل دیگری است و بدون آن کامل نمیشود. در نتیجه، اساس فلسفه او ترکیبی از

هستی‌شناسی و عرفان نظری است که با استدلالهای عقلی بهم آمیخته شده است. البته در این میان، به عرفان نظری و بویژه ابن عربی توجهی خاص داشت. این مسئله هم از سخنان وی و بیان اوصاف اکابر عرفا، از جمله محیی‌الدین، و نیز موضع‌گیری‌ش بعد از نقل و بیان عبارات آنها، و همچنین از اشارات و تصریحات بزرگان فلسفه و حکمت در اینباره بوضوح معلوم است (بعنوان نمونه: ملاصدرا، ۱۳۸۳ب: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۰الف: ۶۸ و ۷۱؛ همو، ۱۳۸۳ج: ۳۱۷؛ همو، ۱۳۸۱ب: ۲۷۴؛ همو، ۱۳۸۰ب: ۲/ ۳۴۶ که در آن کیفیت سریان حقیقت وجود در موجودات متعینه و سخن را به وجود منبسط میکشاند و مشخص است که وجود منبسط در مباحث عرفان نظری مطرح است).

نمونه‌های فراوانی از ایندست میتوان در آثار صدرالمتألهین یافت که نشان میدهد حکمت متعالیه او از عرفان تغذیه کرده و تعالیم عرفانی ابن عربی و پیروان او در اندیشه‌اش نقشی مؤثر داشته‌اند. حسن‌زاده آملی در اینباره مینویسد:

تمام مباحث رفیع و عرشی اسفار منقول از فصوص و فتوحات و دیگر صحف قیمه و پرورش‌یافتگان بلاواسطه یا با واسطه شیخ اکبر است و گاهی بندرت از دیگران همچون خواجه عبدالله انصاری و عین القضاة همدانی و جنید و دیگران نقل میکند

و عمده آن از صاحب فتوحات است. پس اگر کتاب اسفار را مدخل یا شرح فصوص و فتوحات مکیه بدانیم، ناطق به صواب هستیم، و هرگاه فرضاً تحقیقات و لطائف ذوقی و وجدانی این مکاشف بزرگ... از اسفار برداشته شود، دیگر اسفار، حکمت متعالیه نخواهد بود... (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۳: ۳۶-۳۵).

### محور اصلی حکمت متعالیه

میتوان گفت صدرالمتألهین هر چند اساس کار خود را با مبانی استدلالی-شهودی شروع کرده و ساختار حکمت متعالیه ساختاری فلسفی-عرفانی است، اما سیر حرکت فکری او در طول حیات عقلیش<sup>۱</sup> در چارچوب مباحث عرفانی و برهانی قرار نگرفت بلکه فراتر از آن، در مراحل دیگر، او میکوشید فلسفه خود را به تعالیم شیعی نزدیکتر کند و در این راستا تلاشی خستگی‌ناپذیر برای تطبیق فلسفه خود با اصول مسلم تعالیم اسلامی و شیعی آغاز نمود. اگر اغراق نباشد شاید بتوان گفت در این راه گاهی از اصول فلسفی، در صورت تعارض با آیات و روایات صحیح دست برداشته و به نقل و تأکید مضمون آیه و یا روایت پرداخته است.<sup>۲</sup> بنابراین، محور اصلی منابع ملاصدرا قرآن و روایات صحیح صادره از معصومین (علیهم السلام) است. وی سعی داشته فلسفه را با

اصول مذهب تشیع تطبیق دهد و این مهم را با شرح اصول کافی بشیوه‌ی عقلی و جدید انجام داد و تلاش کرد با ترکیب وحی، برهان عقلی و تهذیب نفس، آراء خود را با تعالیم اسلامی هماهنگ کرده و مشکلات اساسی‌یی را که حکمای مشاء در مقابل تعالیم قرآن با آن مواجه بودند و غزالی نیز بشدت به آنها ایراد گرفته بود، حل کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶؛ همو، ۱۳۷۷: ۳۴۵-۳۳۸؛ رامین، ۱۳۸۰: ۲۱۱).

او در شرح اصول کافی به توضیح سی و چهار حدیث معتبر پرداخته که اکثر این احادیث مربوط به عقل و نتایج آن هستند. او معتقد است کلمه «عقل» بنحو اشتراک لفظی به معانی مختلف اطلاق میگردد و البته گاهی در برخی موارد به نحو تشکیک و کمال و نقص است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱ / ۱۵۹). وی کمال عقل نظری را در ادراک معقولات و احاطه بر کلیات دانسته و کمال عقل عملی را تنزه از نقایص، بدیها و پاکی از آغشتگی به امور جسمانی و شهوانی معرفی میکند. همچنین عقل عملی را فرع بر عقل نظری و خادم آن دانسته و میگوید آنچه در مراحل عقل عملی انجام پذیرد، برای وصول به غایت عقل نظری بوده است. ملاصدرا در این ادعا به یک حدیث استناد جسته و آن را اساس سخن خود قرار داده است. مضمون آن حدیث چنین است:

«امام معصوم (ع) به هشام میفرماید: ای هشام از شخص عالم عمل قلیل مقبول است و مضاعف میگردد، ولی کسانی که اهل جهل و هوا هستند، عمل آنان مردود است اگرچه بسیار باشد» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۱۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱/۳۴۷).

از مجموع آنچه گذشت برمی آید که هماهنگی عقل و نقل در فلسفه صدرالمآلهین اهمیت بسیار دارد؛ وی برای تأیید استدلالهای خود همواره از احادیث اهل بیت (علیهم السلام) و آیات قرآن کمک گرفته و مینویسد: پیغمبران و رسولان الهی در عالم ترکیب بشری و جوامع انسانی همان حجیت و اعتباری را دارند که عقل در عالم بسیط روحانی خود داراست؛ زیرا نور ذاتی و درخشش باطنی آن بگونه‌یی است که ظاهرشان را نیز فرا گرفته و اشراق قلب موجب اشراق قالب گشته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱/۳۴۷).

### تلاش ملاصدرا برای هماهنگی فلسفه با تعالیم اسلام

در یک تقسیمبندی کلی، گزاره‌های وحیانی را در مقام سنجش عقلانی میتوان به سه دسته تقسیم نمود: گزاره‌های خردپذیر یا عقلی، گزاره‌های خردگریز یا فراعقلی، گزاره‌های خردستیز یا ضدعقلی. بعقیده ملاصدرا در وحی واقعی و پیام راستین الهی، هیچ گزاره‌یی از نوع

سوم یافت نخواهد شد؛ «حاشا که احکام دین نورانی خداوند، با معارف یقینی و ضروری ناسازگار باشد! و برقرار مباد فلسفه‌یی که قوانین آن با کتاب و سنت ناهماهنگ باشد» (همو، ۱۳۸۳ ب: ۳۵۷). او بر این باور است که حکمت راستین و فلسفه واقعی، فلسفه‌یی است که در خدمت وحی باشد و اصولاً فیلسوفانی را که سخنی خلاف دین داشتند، فیلسوف نمیدانست و معتقد بود فیلسوفی که دین او دین پیامبران نباشد، بهره‌یی از حکمت نبرده است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۴۲؛ همو، ۱۳۶۱ ب: ۱۲۴ / ۷). صدرالمآلهین بمنظور حفظ حرمت وحی و سخنان معصومین (علیهم السلام) و مقدم داشتن آنها بر آراء خود، میگوید:

این بنده ذلیل از هر سخن، فعل، اندیشه و نوشته‌یی که نسبت به درستی پیروی از شریعت اسلام، زیان برساند، یا بوی اهانت به دین دهد یا چنگ زدن به ریسمان محکم الهی را ضعیف نمایان کند، به پروردگار بزرگ پناه میبرم؛ چراکه به یقین میدانم کسی را امکان بندگی شایسته الهی نیست مگر بواسطه انسانی که از اسم اعظم الهی آگاه باشد و او کسی جز انسان کامل و خلیفه اکبر الهی نیست... (همو، ۱۳۶۱ الف: ۶۹).

ملاصدرا در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی کار قابل توجه و شایانی انجام

داده و در شرح اصول کافی، تفسیر قرآن کریم و اسرار الایات، آیات و اخبار مربوط به مبدأ و معاد و معارف حق را بنحو اعلی و اتم با براهین و مبانی عقلی وفق داده است و مضامین و حقایق نازل از طریق وحی را بصورت برهان درآورده و مطالب زیادی از تدبر و مراجعه به آیات و اخبار وارده از طریق ائمه (علیهم السلام) استفاده کرده است (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۸). درواقع اتحاد و هماهنگی بین علوم عقلی و نقلی یکی از دستاوردهای مهم ملاصدرا بوده و تمام نوشته‌های او، حتی نوشته‌های فلسفیش، سرشار از آیات قرآن کریم است که در تأیید نتیجه‌گیریهای خود آورده است (شریف، ۱۳۶۵: ۴۷۷/۲).

### ملاک حقایق از نظر صدرالمتألهین فقط قرآن کریم است.

صدرالمتألهین در اجوبة المسائل العویصة در پاسخ مسئله پنجم که درباره عظمت نفس آدمی و برتری آن بر نفس فلکی است، میگوید:

این مسئله از بزرگترین مسائل الهی و عالیترین آنهاست و تصورش بر قوه عاقله از دشوارترین مسائل است و جز اهل کشف و شهود که به مرتبه وصول رسیده‌اند، کسی به آن راه نیافت. من در تمام روی زمین کسی را نیافتم که از تحقیق در مسئله معاد و بازگشت نفوس آدمی

آگاهی و خبری یافته باشد. همچنین در خزانه سیم و زر اندیشه حکما و جواهر اسرار آنان به زر خالص از اندیشه و معرفت برخوردار نکرده‌ام که بر طرف‌کننده نیاز در حل مسائل یاد شده باشد... تا آنکه به کتاب خدا رجوع کردم و در آیات آن اندیشه کافی بکار بردم تا به جواهر درخشان آن دست یافتم... و سرانجام به این حقیقت آگاهی یافتم که در روی زمین هیچ نوری جز نور نبوت نیست که بتوان بدان روشنایی یافت (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۴-۴۵).

همچنین مینویسد: «غرض من بخود بالیدن نیست بلکه تشویق دیگران به مراجعه به قرآن کریم است تا آنچه من بدان دست یافتم، دست یابند و اعلام این حقیقت است که درک اسرار آخرت جز به نور نبوت امکان ندارد و اینکه عقول همه اندیشمندان در برابر نور نبوت چیزی نیست» (همان: ۴۵؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۱/ ۱۸۱؛ همو، ۱۳۸۹: ۵). در رساله سه اصل نیز مینویسد: «عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است... و جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش، ادراک نمیتوان کرد...» (همو، ۱۳۸۱ ج: ۵۵-۵۶).

با توجه به آنچه بیان شد روشن میشود که نه تنها صاحب حکمت متعالیه نظر خود را بر دین برتری نمیدهد بلکه در نهایت در صورت احساس تعارض عقل با دین، جانب دین را میگیرد و در بسیاری از مواقع نیز به عجز و

ناتوانی عقل فلسفی در اثبات و تحلیل مسائل اعتراف کرده و راهگشایی آن را به وحی و ولایت میسپارد. از اینرو اگر بخواهیم در میان نحله‌های مختلف فلسفی که در حوزه اسلام نشو و نمو یافته‌اند، قضاوت و داوری نماییم، باید اذعان کنیم که حکمتی که ویژگی «اسلامی» را در خود دارد، حکمت متعالیه ملاصدراست. مروری اجمالی بر اسفار، این مسئله را بیشتر روشن میکند، زیرا او در این کتاب نزدیک به هزار مورد از آیات قرآن کریم بهره برده است. در اینجا به چند نمونه از این موارد اشاره میشود:

۱. وقتی نظریه‌ی را از افلاطون درباب مجرد نفس نقل مینماید، اشاره میکند که این بیان با قرآن کریم برای مثال، «و طُبِعَ عَلٰی قُلُوبِهِمْ...» (توبه / ۸۷)؛ «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوبِهِمْ...» (مطففین / ۱۴) - موافق است (همو، ۱۳۸۳: ۳۶۲-۳۶۱).

۲. در بحث دربارهٔ اختلاف حالات موجودات مختلف در موضوع ترقی و تکامل نفسانی، با اشاره به اینکه طریق الی الله و الی ملکوت الله منحصر به یک باب نیست، به این آیات اشاره میکند: «وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیْهَا» (بقره / ۱۴۸)، «... مَا مِنْ دَابَّةٍ اِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِیَتِهَا اِنَّ رَبِّيْ عَلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ» (هود / ۵۶) و سپس صراط مستقیم را صراط انسانی معرفی میکند که سالک خود را به ربّ حضرت محمد(ص) و همهٔ پیامبران و

اهل بیت آنها رهنمون میشود (همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۷).

۳. در بحث پاسخ به قائلان به تناسخ، با اشاره به آیهٔ «... كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَیْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ...» (نساء / ۵۶)، یادآور میشود که این آیه اشاره به تبدیل بدنهای مثالی است نه تناسخ بمعنی انتقال نفوس در عالم استعدادات از مادهٔ بدنی به مادهٔ بدنی دیگر (همان: ۴۴).

### نمونه‌هایی از تلاش ملاصدرا برای مطابقت بحثهای فلسفی با دین اسلام

نوع واحد نبودن انسان بعد از کسب ملکات نفسانی: برحسب روایات اسلامی، انسان در عالم آخرت بر اساس خلق و ملکات مكتسبه محشور میشود و هریک از افراد انسان در حقیقت و باطن امر، همان چیزی است که در اندیشه‌ها و ملکات راسخهٔ او میتوان آن را مشاهده کرد و پذیرش تعدد و اختلاف انواع در انسان امکان‌پذیر است. ملاصدرا نیز با اذعان به این امر، برای اثبات این مدعا علاوه بر براهین منطقی، به آیهٔ شریفهٔ «قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ...» (کهف / ۱۱۰) نیز تمسک جسته است. ولی در اینجا به نکته‌ی اشاره میکند که اهمیت بسیار دارد. او دریافته که انسان با اینکه در آغاز و بحسب خلقت، دارای صورت نوعیه واحد است، در انجام و پایان امر، یک حقیقت

نوعی واحد بشمار نمی‌آید. بنابراین بر اساس اندیشه‌های فلسفی خود و تأمل در آیات شریفه، به این نتیجه رسیده که انسانها بحسب عاقبت و پایان امر به سه گروه تقسیم میشوند و هر گروه نیز دارای یک معنی جنسی هستند که مشتمل بر انواع مختلفند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۶۹-۷۰).

**اثبات وجوب نصب امام و خالی نبودن زمین از حجت خداوند با استفاده از قاعده امکان اشرف:** یکی از ویژگیهای صدرالمتهلین اذعان و ایمان راسخ به اصول و مبانی اعتقادی شیعه است. وی در آثار خود در مواضع متعدد، اصول معتقدات شیعه را تبیین نموده و به توجیه حکمی و عرفانی اصول مزبور پرداخته است. او با استفاده از قاعده امکان اشرف<sup>۳</sup> اثبات میکند که ترتیب وجودات صادره از خداوند همواره از اشرف به اخس<sup>۴</sup> و از اعلیٰ به ادنی است، و موجود اعلیٰ و اشرف هدف و غایت موجود اخس<sup>۵</sup> و ادنی است و نوع اشرف از جهت وجود مقدم بر وجود نوع اخس<sup>۶</sup> است. نحوه جریان این قاعده در مورد اثبات وجوب امام و ولی خدا، به این صورت است که نوع نبی (ع) و امام (ع) بر حسب نشئه دوم، نوعی عالی و اشرف از سایر انواع فلکی و عنصری است و نسبت حجت به سایر انبیا بشر در رتبه وجود بمانند نسبت انسان به سایر حیوانات و ... است. این همان معنای آیه شریفه است که

میفرماید: «...خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...» (بقره / ۲۹)؛ چراکه انسان اشرف موجودات زمینی و سبب وجود و غایت ذاتی خلقت موجودات ارضی است و چنانچه انسان از زمین مرتفع گردد، سایر موجودات نیز مرتفع میشوند. همچنین اگر در زمین از حجت خداوند خالی باشد، هیچیک از آدمیان نخواهند بود؛ اینست معنای حدیث شریف «لَوْلَمْ يَبْقَ فِي الْأَرْضِ إِلَّا اثْنَانِ لَكَانَ أَحَدُهُمَا الْحِجَّةَ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۷۹؛ محقق داماد، ۱۳۷۴: ۳۹-۳۸).

**تلاش برای اثبات عقلی معاد جسمانی:** تنها کسی که بجرئت به استدلال پرداخته و سعی کرد که معاد جسمانی را نیز اثبات عقلانی کند، ملاصدراست. او در اسفار، الشواهد الربوبية، المبدأ والمعاد و سایر آثار خود با اشاره به آیات مختلف قرآن کریم که برخی از آنها به معاد روحانی و برخی دیگر به معاد جسمانی مرتبطند، میگوید: چون ممکن نیست کلام خدا و پیشوایان دین مشتمل بر تناقض باشد، باید راهی صحیح برای حل این مشکل یافت. آنگاه سعی میکند راهی پیدا کند که هم با شریعت موافق باشد و هم مقتضای عقل باشد و در عین حال به تمام ایرادهای منکرین اصل معاد و معاد جسمانی پاسخ دهد. او برای این منظور اصول و مقدماتی را برمی‌شمارد که در فهم معاد جسمانی ضروریند (ملاصدرا، ۱۳۸۲الف: ۲۶۱ ببعده؛ همو، ۱۳۸۲ب: ۳۱۱ ببعده؛ همو، ۱۳۸۱:

۲ / ۶۳۸ بعد) و آنگاه نتیجه میگیرد که بعد از آنکه روح آدمی مراحل تکامل را در این دنیا پیمود و به فعلیت رسید، بر اثر بینایی از بدن، تعلق خود را از آن قطع میکند و حالت مرگ حاصل میشود. از آنجاکه روح در دنیا ملکات و مکتسباتی فراهم کرده است، بر اساس آنها پاداش و کیفر میبیند. گرچه شیئیت هر چیزی به صورت آن است و روح آدمی نیز صورت انسانیه اوست و آن هم در قیامت باقی است و نیازی به اینکه در جسمی باشد، ندارد، اما همواره بر اساس ادراکات و ملکاتی که در دنیا تحصیل کرده بود، در آخرت تنزل پیدا میکند و بشکل جسم مناسب ظاهر میشود. او در ادامه اضافه میکند که این معاد، معاد جسمانی است که با شرایع آسمانی و براهین عقلی سازگار است.<sup>۴</sup>

**تلاش برای تقریر عقلی برهان تمانع: یکی**  
از تقریرهای که در برهان تمانع آمده، مسئله وحدت عالم است که در فلسفه اسلامی مطرح شده و حکما از این طریق، وحدت الهی و ربّ عالم را نیز اثبات میکنند. صدرالمتألهین نیز این تقریر را در برخی آثار خود ذکر کرده (همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۵۲؛ همو، ۱۳۸۱ د: ۱/ ۱۰۳-۱۰۲) و به آیات «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...» (انبیاء/ ۲۲) و «إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» (مؤمنون/ ۹۱)، استشهاد جسته است. او کلمه «فساد» را بمعنی انتفاء

اصل هستی زمین و آسمان در نظر گرفته، نه اینکه نظامی باشد و در آن اختلال ایجاد شود. حالا اینکه منظور از فاسد شدن زمین و آسمان، از بین رفتن اصل هستی آنهاست یا اینکه ایجاد بینظمی و هرج و مرج در عالم و ...، بین علما و مفسران اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی به این تبیین صدرالمتألهین بطور مستقیم انتقاد وارد میکنند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۳۲)، گروهی بطور ضمنی بمعنای دیگری اشاره می‌نند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۴ / ۲۹۱؛ همو، بی تا ب: ۲۸۱-۲۷۹) و عده‌بی هم مقصود ملاصدرا را از فاسد شدن زمین و آسمان تأیید مینمایند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۴۵).

در این نمونه‌ها و چندین مورد دیگر، میتوان سعی وافر ملاصدرا برای تطبیق اصول فلسفه خود با تعالیم اسلام و تشیع را ملاحظه کرد.

### مقایسه شیوه علامه طباطبایی با ملاصدرا در مباحث مختلف

صدرالمتألهین و علامه طباطبایی هر دو متعلق به حوزه حکمت متعالیه هستند؛ یکی در مقام مؤسس و دیگری در مقام مروج حکمت متعالیه. از این جهت که هر دو به همسویی فلسفه، عرفان و دین معتقدند شکی نیست؛ و از طرف دیگر، هر دو به تمایز علوم باور دارند. البته علامه طباطبایی معتقد است علوم حقیقی تمایزشان با یکدیگر به موضوع

است ولی علوم اعتباری بجهت عدم شمول یک موضوع خاص نسبت به عوارض ذاتی آنها نمیتوانند مسائل آن علوم را دور خود جمع کنند. از اینرو در علوم اعتباری باید ملاک وحدت و تمایز را «هدف» و «غایت» قرار داد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱ / ۳۲، تعلیقه علامه طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۴).

اما نکته قابل توجه اینست که برغم تعلق خاطر این دو اندیشمند به حکمت متعالیه و عقیده به وحدت هدف در فلسفه، وحی و عرفان، هر کدام بشیوه‌ی خاص به بحث پرداخته‌اند. صدرالمتألهین در ضمن مباحث فلسفی ابایی از استشهاد به سخنان عرفا، آیات و روایات ندارد. همچنین در ضمن تفسیر آیات، ابایی از طرح مباحث عرفانی و فلسفی ندارد، اما علامه طباطبایی نه در مباحث فلسفی و نه در مباحث تفسیری، هیچکدام، بحثها را به یکدیگر در نمی‌آمیزد.

بگفته استاد داوری شاید راز این تفاوت در روش اینست که علامه طباطبایی در نحوه طرح مسائل و ورود در مباحث به فارابی نزدیکتر است، شاید از آن جهت که علامه نیز مثل فارابی، باید از فلسفه دفاع کند و هر دو، وضع کم‌وبیش مشابهی را در دفاع از فلسفه داشتند، روشی مشابه را نیز پیش گرفته باشند. فارابی در مقابل کسانی که به فلسفه میتاختند، به جدل نمیپرداخت بلکه هم خود را صرف تحکیم

مبانی فلسفه میکرد تا از آن بنیانی بسازد که حملات و اعتراضات مخالفان و معترضان در آن مؤثر نباشد. علامه طباطبایی نیز علاقه‌ی به جدال با مدعیان غیرفیلسوف خود نداشته و کوشیده است مراتب را معین کند و نشان دهد که مدعیان حفظ مراتب نمیکند و حکم یک مرتبه را بر مرتبه دیگر اطلاق میکنند؛ و این مغالطه و سفسطه است (داوری اردکانی، ۱۳۸۰: ۱۴۰-۱۳۹).

بنابراین میتوان گفت بین دو مقام اول و دوم تفاوت است؛ مقام اول همان ایده و طرز تفکری است که آنها دارند، و در این مقام هر دو فیلسوف به یک نحو می‌اندیشند و جدایی بین علوم فلسفی، عرفانی را برنمی‌تابند، اما در مقام دوم که مقام بحث و تقریر است، از هم جدا میشوند.

### وحدت عقل و نقل در اندیشه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی از جمله کسانی است که بین فلسفه و دین تباین و تنافی نمی‌بیند و استدلال عقلی را مقتضای فطرت آدمی دانسته است. او مینویسد:

دور از انصاف است که بین ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدایی بیفکنیم. آیا دین جز مجموعه‌ی از معارف اصیل الهی و یک سلسله مسائل فرعی اخلاقی و حقوقی چیز دیگری بشمار می‌آید؟ مگر نه اینست

که پیغمبران... اجتماعات بشری را بسوی سعادت حقیقی رهبری مینمودند؟ ... چگونه میتوان گفت ادیان آسمانی و سفرای الهی مردم را به راهی مخالف فطرت و طبیعت آنان دعوت میکنند و پذیرش بدون دلیل و حجّت را توصیه مینمایند؟ اصولاً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه انسان از طریق استدلال صحیح و منطقی به آن میرسد، تفاوتی وجود ندارد... (طباطبایی، بی تا الف: ۱۸، ۲۲ و ۱۱۶).

جوادی آملی میگوید:

استاد علامه چون فلسفه اسلامی را در پرتو وحی آسمانی دید و قوانین آن را مطابق با حقایق قرآنی یافت، به میزان بودن او یقین پیدا کرد و آنگاه با افکار فلسفی، فلاسفه دو بلوک شرق و غرب را با میزان فلسفه اسلامی سنجید و آنها را تحلیل و نقد نمود و هر چه مطابق با برهان و قرآن بود، پذیرفت و هر چه مطابق نبود، با معیارهای عقلی ابطال کرد (موسوی تبریزی، ۱۳۶۳: ۳۱۴).

جعفر سبحانی نیز میگوید:

او هرگز اجازه نمیداد که مفاهیم اسلامی با اندیشه‌های غربی و شرقی آمیخته شود و برای همین انگیزه بود که کتاب وحی یا شعور مرموز را نگاشت و این موقعی بود که یکی از متفکران هندی با ایشان پیرامون

وحی به بحث نشست و اصرار داشت که پیامبران را مصلحان بزرگ اجتماعی و وحی آنها را از طریق نبوغ توجیه کند (سبحانی، ۱۳۶۳: ۳۰۳-۳۰۲).

در عشق و محبت وی به اهل بیت (علیهم‌السلام) آمده است که محبت خاندان رسالت خمیره حضرت استاد بود. او نسبت به امام معصوم عشق میورزید و در مقابل سخنان آنان سراسر خضوع و تسلیم بود. حتی آنجا که خبر از نظر سند یا مضمون نارسا بود آن را بگونه‌ی ظریف کنار میگذاشت و هر نوع بیتوجهی را به سخنان معصومین (علیهم‌السلام)، هر چند کم‌رنگ، بشدت محکوم میکرد (همانجا).

بنابراین میتوان گفت خمیره اصلی تفکر علامه طباطبایی را قرآن و تعالیم معصومین (علیهم‌السلام) تشکیل میدهد و وی در عمق تفکر خود، قرآن را نشانه میگیرد و سیر بحثهای او نیز هماهنگ و همخوان با تعالیم الهی است. همانطور که ملاصدرا قرآن را میزان و ملاک نهایی قرار داده و محور نهایی مباحث او را تعالیم قرآنی تشکیل میدهد، علامه طباطبایی نیز جهت و سمت و سوی مباحث خود را بسوی وحی نشانه گرفته است؛ با این تفاوت که علامه طباطبایی در لابلای مباحث فلسفی از هرگونه اظهارنظر غیرتخصصی پرهیز کرده، فقط در محدوده بحث خاص باقی میماند، درحالی‌که

ملاصدرا در عین التزام به مباحث خاص، گاهی از حدود بحث خارج شده و به اطراف و اکناف هم سر میزند و گاهی هم از مطابقت سخنان خود با تعالیم دینی سخن گفته، آشکارا خرسندی خود را ابراز میدارد.

### تلاش علامه طباطبایی برای مطابقت بحثهای فلسفی با تعالیم دین اسلام

علامه طباطبایی در عین توجه به مسائل دینی و تعالیم مذهب تشیع از یکسو، و داشتن تعمق فلسفی در مباحث مختلف از سوی دیگر، از آنجاییکه حدود مباحث را از جهت شیوه طرح، حفظ میکرد و بطور مستقیم یا تعریض، از پرداختن به مباحث دیگر خودداری مینمود، شاید نتوان از بیانات خود او برای تطبیق مباحث فلسفی با دین بصراحت مطلبی بیان کرد، اما با نگاه به مجموعه فعالیت‌های علمی، فلسفی و قرآنی وی نمونه‌هایی بسیار را میتوان ذکر کرد که علامه در آن مباحث، قطعاً به رویکرد دین توجه داشته و مسائل فلسفی را در آن راستا پیش میبرد است.

**برهان تمنع:** علامه طباطبایی نیز همچون ملاصدرا در مکتب خویش تقریری از برهان تمنع بدست میدهد که با وجود عدم اشاره به تطبیق آن با آیات، دقیقاً همسو با آیات قرآن استدلال میکند و در آنجا استدلال مینماید که اگر چند پروردگار جدا از هم

تدبیر امور عالم را برعهده بگیرد، خواه همگی بر یک فعل جمع شوند خواه آنکه هر یک مستقل، تدبیر گوشه‌یی از نظام جهانی فراگیر را بعهده داشته باشند، نتیجه‌اش فساد نظام عالم و تدافع میان اجزاء آن خواهد بود، حال آنکه، نظام عالم نظامی واحد است و میان اجزاء آن بستگی و تلازم مستمر برقرار است (طباطبایی، بی تا ب: ۲۸۱-۲۷۹).  
بنظر میرسد این تقریر علامه طباطبایی نسبت به تقریرهای دیگران، به آیه شریفه و هدف آن نزدیکتر است و هم موافق احادیثی است که از عترت طاهره در اینباره رسیده است. بعنوان مثال، «از هشام بن حکم نقل شده است که از امام صادق (ع) سؤال کردم چه دلیلی بر یگانگی خداوند وجود دارد؟ فرمودند اتصال التدبیر و تمام الصنع. همانطورکه خداوند عزوجل فرموده است: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» (عروسی حویزی، بی تا: ۳/ ۴۱۷).

**برهان صدیقین:** نخستین بار ابن‌سینا این برهان را برای اثبات واجب‌الوجود، بدون نیاز به واسطه بکار رفت و سپس صدرالمتألهین با تعریض و کنایه به طریقه ابن‌سینا، خود بر اساس مقدماتی، تقریری متفاوت از آن بدست داد و بعد از او تقریرهایی مختلف از این برهان ارائه گردید؛ از جمله علامه طباطبایی در حاشیه اسفار و جلد پنجم اصول فلسفه برهانی را بر

اثبات واجب اقامه میکند که با نظر به ضرورت ازلی هستی مطلق، میتواند مصداق برهان صدیقین شمرده شود. در اینباره که آیا این دو تقریر با هم تفاوت دارند یا نه؟ کسی به جدایی آنها قائل نشده است و به اصطلاح بیان آنها متفاوت، ولی روح استدلالها در هر دو یکی است. همانطور که ابن سینا و دیگران با توجه به قسمت دوم آیه ۵۳ از سوره فصلت که میفرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»، سعی در تقریر برهانی با توجه به مقصود آیه داشتند، علامه طباطبایی نیز کوشیده با حذف مقدمات و با تکیه بر «اصل واقعیت»، نشان دهد که وجود خداوند بدیهی است و نیازی به دلیل ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۴/۶). بنابراین میتوان گفت علامه طباطبایی با توجه به قرآن کریم و التفات به این مسئله که وجود خداوند بدیهی و بیناز از دلیل است، سعی در تقریر برهانی دارد که بتواند به این مقصود کمک کند.<sup>۵</sup>

#### رابطه رحمت خدا با عذاب جاودانه:

علامه درباره خلود اهل جهنم و دوام عذاب آن مینویسد: «... از جهت ظواهر، کتاب خدا در خلود و جاودانگی نصّ است... و سنّت از طریق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به حدّ استفاضه رسیده است...» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲/۴۲۰-۴۱۹). او در اینباره به نحو عقلی نیز استدلال میکنند (همانجا). در ضمن استدلال به

اشکال رحمت واسعة خداوند و سازگاری آن با عذاب دائمی جهنم و اشکالات دیگر توجه داشته، درصدد پاسخگویی به آن اشکالات برمی آید (همان: ۲/ ۴۲۲-۴۲۱) و توضیح میدهد که عذاب جهنم برای مخلّدان در آن دائمی است و از آنان جدا نمیشود. این در حالی است که برخی با توجه به مبانی عقلی خود در فلسفه، وجود عذاب دائم برای اهل آن را جایز نمیدانند و نمیتوانند مباحث عقلی را با آیات قرآن، بنحو معقول تطبیق دهند. اما علامه طباطبایی در عین پابندی به فلسفه و مبانی عقلی خود، توانسته است آن را به نصوص دینی نیز تطبیق دهد.

نمونه‌های فوق و موارد متعدد دیگر نشان میدهند که علامه طباطبایی در مقام یک حکیم متأله و از مروجان حکمت متعالیه، کوشیده مباحث معقول را با منقول هماهنگ کرده و با هم پیش ببرد.

#### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فلسفه صدرالمتألهین در آغاز با عرفان شروع شده، با تطبیق مسائل عرفانی با برهان بکار خود ادامه میدهد و در نهایت، به محضر قرآن کریم و سنت معصومین (علیهم السلام) عرضه میشود. ملاصدرا با اینکه در پایه‌ریزی حکمت متعالیه از افکار ابن عربی و پیروان وی بهره گرفته اما مقلد

صرف نبوده و استقلال خود را حفظ کرده است. او حکمت متعالیه را تجلی هم‌آغوشی قرآن، عرفان و برهان میدانند و درنهایت ضمن پاسداری از حرمت عقل و عرفان، سخن وحی را بر صدر مینشانند. محور اصلی منابع صدرالمتألهین و مهمترین کار وی، تطبیق اصول مذهب شیعه با فلسفه است. علامه طباطبایی نیز خمیره اصلی تفکرش را مانند ملاصدرا، از قرآن و تعالیم معصومین (علیهم‌السلام) گرفته و در عمق تفکر خود، قرآن را نشانه میگیرد و سیر مباحثش نیز با تعالیم اسلامی و الهی هماهنگ است. تفاوتی که بین او و ملاصدرا وجود دارد اینست که وی در لابلای مباحث فلسفی خود از هرگونه اظهارنظر غیرمرتبط خودداری میکند و تنها در محدوده بحث خاص، گام برمیدارد، درحالیکه صدرالمتألهین گاهی از حدود بحث خارج شده و به حواشی نیز میپردازد و گاهی هم آشکارا از مطابقت سخن خود با تعالیم دینی سخن میگوید و خرسندی خود را از آن اظهار میکند. بدلیل همین ویژگیها و اینکه فلسفه را در پرتو آیات قرآن و تعالیم ائمه (علیهم‌السلام) پیش برده، شایسته عنوان مکتب فلسفی اسلامی است.

پی‌نوشتها

۱. درباره حیات معقول ملاصدرا و مراحل پنجگانه آن، بنگرید به جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۰-۲۵). او در آنجا ضمن اینکه بین ترجمه زندگی صدرالمتألهین و تفسیر حیات معقول وی تفاوت قائل میشوند، با اشاره به مراحل مختلف حیات معقول وی، تفاوت این مراحل را نیز متذکر شده است.

۲. برای نمونه، در بحث تعذیب شیطان و خلود وی در جهنم، به خلود اهل آن استدلال کرده و انقطاع عذاب را بعد از مدتی منافی با بقای در جهنم نمیداند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ب: ۳۷۰؛ علی‌زاده سالطه، ۱۳۷۵: ۳۰۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۲۷۱، تعلیقه یثربی). اما در رساله العرشیه که در اواخر عمر او نوشته شده است، مینویسد: «و اما آنچه به خود من در طی ریاضتهای علمی و عملی آشکار شده است، آنست که دار حجیم، دار نعیم نیست و دوزخ جای درد و عذاب است و عذاب آن دائمی است... و در آنجا جایی برای رحمت و راحت و آرامش نیست» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: الف: ۱۵۹؛ همو، ۱۳۸۲: ج: ۷۷۳، پاورقی آشتیانی). همچنین است توجه او به نصوص دینی در تقدم یا تأخر روح از بدن (خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۳۸۹؛ علی‌زاده سالطه، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

۳. برای اطلاع بیشتر از این تقریرها میتوان به این منابع مراجعه کرد: (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۱۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰: الف: ۳۲۰ بعد؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۴/۲).

۴. درباره تبیین صدرالمتألهین و همچنین نتیجه‌ی که وی از این مقدمات میگیرد، بنگرید به: (خمینی، ۱۳۷۳: ۱ / ۳۷۸-۳۷۷؛ حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۶۷-۳۵۶؛ طاهری، ۱۳۸۳: ۴۳۸).

۵. درباره برهان صدیقین و تقریر علامه آراء مختلف و  
احیاناً متعارضی وجود دارد؛ بنگرید به: (جوادی  
آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۱؛ طباطبایی، بی تا ج: ۱۱۶ پاورقی  
مطهری؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲ / ۳۶۹؛ علی زاده  
سالطه، ۱۳۸۶: ۱۱۲).

## منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری بر  
فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.

----- (۱۳۷۸) شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم:  
دفتر تبلیغات اسلامی.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰) قواعد کلی فلسفی  
در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و  
تحقیقات فرهنگی.

----- (۱۳۷۶) «حکمت متعالیه ملاصدرا در آینه  
احادیث»، خردنامه صدره شماره ۱۰، ص ۳۷-۴۱.

----- (۱۳۷۷) ماجرای فکر فلسفی، ج ۲، تهران: طرح  
نو.

----- (۱۳۷۹) ماجرای فکر فلسفی، ج ۳، تهران: طرح  
نو.

ابن سینا (۱۳۷۰) الهیات نجات، ترجمه و پژوهش  
سیدیحیی یشربی، تهران: فکر روز.

----- (۱۳۷۶) الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن  
حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ارنست، کارل (۱۳۸۰) «تصوف و فلسفه از نظر  
ملاصدرا»، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا،  
ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

بهشتی پور، روح‌الله (۱۳۹۰) «عقل و وحی از نظر علامه  
طباطبایی»، فلسفه دین، شماره ۹، ص ۲۴-۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد،  
قم: الزهرا.

----- (۱۳۷۵) رحیق مختوم، بخش یکم از جلد اول،  
قم: اسراء.

----- (۱۳۷۸) تبیین براهین اثبات خدا، قم: اسراء.

جوادی آملی، مرتضی (۱۳۸۱) «اسفار رابعه از دیدگاه  
عرفا و حکما»، حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان،  
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۳) «عرفان و حکمت  
متعالیه»، مجموعه مقالات دومین یادنامه علامه  
طباطبایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات  
فرهنگی.

حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳) «معاد جسمانی در حکمت  
متعالیه»، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا،  
ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

حیدری، سیدکمال (۱۴۲۰ق) دروس فی الحکمة المتعالیه،  
شرح کتاب بداية الحکمة، جزء اول، بیروت، دار  
الصادقین.

خامنه‌ای سیدمحمد (۱۳۸۰) «روح افلاطونی در فلسفه  
ملاصدرا»، از مجموعه مقالات همایش جهانی  
ملاصدرا، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳) مناهج الوصول الی علم الاصول،  
قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰) «ملاحظات در باب  
ادراکات اعتباری»، مجموعه مقالات همایش جهانی  
ملاصدرا، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

رامین، فرح (۱۳۸۰) «مبانی فلسفی صدرالمتألهین»،  
مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، ج ۲، تهران:  
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

رحمان پور، فرهاد؛ مرتضوی، مهدی (۱۳۹۶) «بررسی  
نسبت میان عقل و وحی در معرفت خداوند از

منظر اهل سنت»، حدیث اندیشه، شماره ۲۳، ص ۸۴-۶۲.

سبحانی، جعفر (۱۳۶۳) «جامعیت علامه طباطبایی»، مجموعه مقالات دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شریف، م میان (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

طاهری، سیدصدرالدین (۱۳۸۳) «گزارش و نقد معاد جسمانی در تفاسیر و آراء فلسفی صدرالمتألهین»، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، ج ۱۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۸) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، مقدمه و پاورقی استاد مطهری، تهران: صدرا.

----- (۱۳۷۲) المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

----- (بی تا الف) فلسفه چیست و فلسفه الهی کدام است؟ ترجمه سیدابراهیم علوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (بی تا ب) نهایت الحکمة، به‌اهتمام عبدالله نورانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

----- (بی تا ج) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: صدرا.

عروسی حویزی، علی بن جمعه (بی تا) تفسیر نورالثقلین، قم: مطبعه علمیه.

عشرت اقبال، وحید (۱۳۸۰) «نظریه اسلامی معرفت از دیدگاه ملاصدرا و اقبال»، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

علی‌زاده سالطه، عزیز (۱۳۷۵) «تبیین فلسفی کلامی حقیقت شیطان و مسائل مترتب بر آن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

----- (۱۳۸۶) «بررسی روش‌شناختی حکمت متعالیه و نقد آن با تکیه بر آراء صدرالمتألهین و علامه طباطبایی»، رساله دکتری فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳) الاصول من الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق (۱۳۸۶) شرح المشاعر ملاصدرا، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۴ تا) «امامت و ولایت از دیدگاه صدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۲، ص ۳۹-۳۳.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰) آموزش فلسفه، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

----- (۱۴۰۵ق) تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم: مؤسسه در راه حق.

معموری، علی (۱۳۸۰) «شاخصه‌های معماری حکمت متعالیه»، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا (۱۳۶۱ الف) العرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: مولی.

----- (۱۳۶۱ ب) تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.

- (۱۳۶۸) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية  
الأربعة، قم: مصطفوی.
- (۱۳۷۸) اجوبة المسائل (النصيرية، العويصة،  
جیلانیة)، تصحيح و تحقيق عبدالله شکیبا، تهران:  
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۰ الف) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،  
ج ۷، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران: بنیاد  
حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۰ ب) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،  
ج ۲، تصحيح و تحقيق و مقدمه مقصود محمدی،  
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ الف) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،  
ج ۵، تصحيح و تحقيق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد  
حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ ب) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،  
ج ۶، تصحيح و تحقيق احمد احمدی، تهران: بنیاد  
حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ ج) رساله سه اصل، تصحيح و تحقيق  
سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ د) المبدأ و المعاد، تصحيح و تحقيق  
محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران: بنیاد  
حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲ الف) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،  
ج ۹، تصحيح و تحقيق و مقدمه رضا اکبریان، تهران:  
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲ ب) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية،  
تصحيح و تحقيق سيدمصطفى محقق داماد، تهران:  
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲ ج) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية،  
تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتیانی، قم:  
بوستان کتاب.
- (۱۳۸۳ الف) شرح اصول کافی، ترجمه و تعليق  
محمد خواجهوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و  
مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۳ ب) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،  
ج ۸، تصحيح و تحقيق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد  
حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳ ج) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،  
ج ۱، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد  
حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹) تفسير سوره واقعه، ترجمه و تصحيح  
محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- موسوی تبریزی، سید محسن (۱۳۶۳) «نظريات فلسفی  
علامه در المیزان»، مجموعه مقالات دومین یادنامه  
علامه طباطبایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات  
فرهنگی.