

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۲۱۹۹

نقد روش شناختی جایگاه عرفان در مقام داوری در روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا

حسن رهبر*
شمس‌الله سراج**
سیدیحیی یثربی***

چکیده

یکی از مهم‌ترین نظریه‌ها در باب روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا نظریه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری است. بر اساس این دیدگاه، ملاصدرا صرفاً در مقام گردآوری از کشف و شهود عرفانی بهره گرفته است و در مقام داوری صرفاً تکیه بر برهان به عنوان روش حقیقی فلسفه دارد. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که برخلاف ادعای معتقدان به نظریه مذکور، ملاصدرا در مقام داوری نیز از کشف و شهود عرفانی در عرض برهان استفاده کرده است. ملاصدرا علاوه بر اینکه به این امر اذعان می‌کند آن را نقطه قوت فلسفه خود به‌شمار می‌آورد. به عقیده نگارندگان استفاده از کشف و شهود عرفانی در مقام داوری مسائل و مباحث فلسفی دارای نقدها و آسیب‌های روش‌شناختی مهمی است که می‌توان آنها را در قالب سه مسئله بیان ناپذیری، عدم قابلیت انتقال و نقدناپذیری کشف و شهود عرفانی بحث و بررسی کرد.

کلیدواژه‌ها: نقد روش‌شناختی، مقام گردآوری، مقام داوری، جایگاه عرفان، ملاصدرا.

مقدمه

در باب روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا تاکنون نظرات مختلفی ارائه شده است. مجموع این نظرات را در هشت دیدگاه می‌توان از هم متمایز ساخت: ۱. التقاط‌انگاری فلسفه صدررا که ملاصدرا را متهم به التقاط‌اندیشه‌ها و تناقض‌گویی می‌کند؛ ۲. نظریه ابن‌سینای اشراقی که بر مبنای آن اندیشه

hassan_rahbar@yahoo.com
safar110@yahoo.com
yahyayasrebi@yahoo.com

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام
** عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه ایلام
*** عضو هیئت علمی دانشگاه علامه

تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۸ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۱۱

فلسفی ملاصدرا آمیزه‌ای از حکمت مشاء ابن سینا و حکمت اشراق سهروردی تلقی می‌شود؛ ۳. فلسفه عرفانی به سبک ابن عربی که در این دیدگاه فلسفه ملاصدرا از منابع و آثار متعلق به عرفان نظری به ویژه منابع ابن عربی اخذ و اقتباس فراوان دارد؛ ۴. تفکر کلامی - فلسفی که در این نظریه بر کلام بنیان بودن ادعاهای فیلسوف تأکید می‌شود که مراد از آن این است که باورهای دینی به منزله مقدمات ادله اخذ می‌شود؛ ۵. تنوع ابزار در مقام شکار که در این نظریه به تفکیک مقام گردآوری و مقام داوری تأکید می‌شود و چنین ادعا می‌شود که ملاصدرا صرفاً در مقام گردآوری از عرفان و نقل بهره گرفته و در مقام داوری و تعیین صدق و کذب تکیه بر برهان دارد؛ ۶. حکمت متعالیه برخوردار از زبان برتر که در این نظریه که نظریه مختار استاد مهدی حائری یزدی است تأکید بر زبان برتر داشتن حکمت متعالیه است و با تفکیک فرازبان و زبان موضوعی به تشریح زبان برتر داشتن فلسفه صدرا می‌پردازد؛ ۷. حکمت متعالیه به مثابه چهار راه اتصال سایر مکاتب که عده‌ای معتقدند حکمت متعالیه چهار راهی است که فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، طریقه عارفان و طریقه متشرعه را به هم متصل می‌کند؛ ۸. میان رشته‌ای بودن روش ملاصدرا. در این دیدگاه ملاصدرا چهار قرن پیش از آنکه پژوهشگران آمریکایی به مطالعات میان رشته‌ای روی آورند به ضرورت و اهمیت اخذ روی آورد میان رشته‌ای در تحلیل مسائل الهیاتی توجه داشته است و الگوهای خاص میان رشته‌ای را نیز به کار بسته است.^۱ اما دیدگاهی که به عقیده بسیاری نزدیک‌ترین نظر به روش ملاصدرا و در عین حال پرتعدادترین آنهاست، نظریه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری است. به عقیده باورمندان این دیدگاه، صدرالمتهلین در مقام داوری و تعیین صدق و کذب گزاره‌ها، صرفاً تکیه بر برهان، به عنوان مقوم فلسفه ورزی و روش حقیقی فلسفه دارد و از اضلاع دیگر نظام فلسفی خود مانند اشراق و شهود، گزاره‌های نقلی و وحیانی تنها در مقام گردآوری استفاده می‌کند.

به عقیده آنان در فلسفه ملاصدرا آنچه متفاوت است این است که دایره تأملات حکیمان نسبت به فلسفه مشاء شعاع بیشتری یافته و موضوعات مورد تحقیق، دارای تنوع و کثرات بیشتری است و دلیل این امر آن است که در حکمت اشراق و متعالیه فقط حس و عقل نیست که دام شکار حکیمان است بلکه فرآورده‌های معنوی و کشف‌های عرفانی و افاضات و الهامات و اشراقات و واردات قلبی و غیبی که به دام تهذیب و ریاضت شکار می‌شوند نیز مورد توجه و مذاقه حکیم واقع می‌شود (سروش، ص ۹۸-۱۰۱).

به عقیده قائلان به این دیدگاه، اگرچه ملاصدرا در حکمت متعالیه خود از کشف و نقل نیز بهره می‌برد اما این امر ناقض استفاده وی از برهان به عنوان قوام فلسفه ورزی نیست. به عقیده آنان، استفاده از کشف و نقل به طور مطلق در فلسفه ممنوع نیست بلکه به کار بردن آنها در مقام داوری و تعیین صدق و کذب مسائل ممنوع است و اتفاقاً ملاصدرا از غیر برهان صرفاً در مقام شکار و گردآوری و نه مقام داوری، استفاده کرده است (عبودیت، ص ۶۴).

به عقیده نگارندگان برخلاف نظر این گروه، ملاصدرا در مقام داوری نیز از کشف و شهود عرفانی بهره برده است و این امر علاوه بر اینکه نقضی بر ادعای مشهور است، با روح فلسفه‌ورزی نیز در تضاد است و به لحاظ روش شناختی هم نقص به‌شمار می‌آید. از این رو، در این نوشتار به بررسی جایگاه عرفان در مقام داوری فلسفه ملاصدرا و نقد آن خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که آیا ملاصدرا در مقام داوری نیز از عرفان بهره برده است یا نه و در صورت استفاده چه نقدها و آسیب‌هایی به آن وارد خواهد بود.

۱. جایگاه عرفان در مقام داوری در اندیشه صدرالمتألهین

یکی از ادعاهای طرفداران نظریه تفکیک مقام داوری از گردآوری این است که ملاصدرا با وجود اینکه از کشف و شهود و تفکر عرفانی در اندیشه خود بهره برده است، اما به هیچ وجه آن را در مقام داوری و ارزش‌گذاری موضوع‌ها و مسائل مورد بررسی به کار نگرفته است. از این رو، در این بخش به تبیین این مسئله خواهیم پرداخت و بر اساس نظرات ملاصدرا در آثارش، به بررسی این ادعا خواهیم پرداخت.

پیش از ورود به بحث، ذکر یک نکته ضروری می‌نماید و آن اینکه برای بررسی دقیق یک موضوع یا مسئله در اندیشه یک فیلسوف، باید معیار اصلی در بررسی و تحقیق پیرامون مسئله مورد بحث، آثار و نوشته‌های خود فیلسوف و نه شارحان، طرفداران یا حتی منتقدان وی باشد.

اگرچه طرفداران نظریه تفکیک مقام داوری از گردآوری، تلاش کرده‌اند با ذکر جملاتی از آثار ملاصدرا نشان دهند که وی در مقام داوری صرفاً به برهان و روش عقلی تکیه دارد،^۱ اما گزینش برخی جملات ملاصدرا و معیار قرار دادن آن، نمی‌تواند حقیقت را در این باره پنهان سازد؛ چرا که ملاصدرا خود، به تبعیتش از کشف و شهود عرفانی به عنوان یکی از معیارها در ارزش‌گذاری و داوری مسائل اذعان دارد. وی در موارد متعدد از برهان و کشف و شهود عرفانی به عنوان معیار تبعیت نام می‌برد:

أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۱).
 اعلم أن المتبع في المعارف الإلهية هو البرهان أو المكاشفة بالعيان (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸۶).
 ملاصدرا زمانی که از روش خود نام می‌برد، می‌گوید روش من بر اساس موعظه، شعر یا خطابه نیست بلکه روش من مبتنی بر برهان یا کشف است؛ و صرفاً به این دو اعتماد می‌کنم:
 ليس من دأبنا إيراد الكلمات الشعرية و الموعظة الخطابية مجردة عن البراهين، إذ لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۶).
 وی همچنین، علم و اعتقادی را که به واسطه‌ای غیر از برهان یا کشف عرفانی حاصل آید، اعتقادی تعصبی می‌داند:
 ...ان يغلب اعتقادات تعصبية غير حاصلة من طريق الكشف أو البرهان اليقيني الدائم (همو، ۱۳۸۱، ص ۹۹).

آنچه در عبارات صدرالمتهلین قابل ملاحظه و دارای اهمیت است، این نکته است که وی برهان را به همراه کشف و شهود، ملاک قرار نمی‌دهد بلکه با به کار بردن واژه «أو»، «یا»- در واقع برای هریک به طور اختصاصی جایگاه تبعیت قائل می‌شود. به عبارت دیگر، در دو کفه ترازوی داوری ملاصدرا، دو چیز وجود دارد که هر کدام به طور مساوی می‌تواند در مقام داوری و ارزش‌گذاری نقش ایفا کند. از نظر ملاصدرا، کشف و شهود عرفانی همان مقدار قابلیت تبعیت را داراست که برهان این ویژگی را در خود دارد. بنابراین، وقتی وی بیان می‌دارد آنچه باید از آن تبعیت کرد، یا برهان است یا عرفان، کاملاً بدیهی است که او همان ارزشی را برای کشف و شهود عرفانی قائل است که برای برهان قائل است و کاملاً آشکار است که تبعیت از چیزی، به معنی استفاده از آن در مقام گردآوری نیست بلکه هم‌معنایی که از واژه تبعیت افاده می‌گردد و هم سیاق جملات ملاصدرا بیانگر آن است که وی از مقام داوری سخن می‌گوید.
 بهترین نمونه برای اثبات جایگاه عرفان در مقام داوری در اندیشه ملاصدرا بحث معاد جسمانی است. ملاصدرا از سویی معتقد است که وجود، قابل تصور به واسطه حد و رسم یا برهان نیست بلکه صرفاً به واسطه مشاهده کشفی می‌توان آن را تصور کرد.

الوجود لا يمكن تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له إذ تصور الشيء العيني عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العين إلى حد الذهن فهذا يجري في غير الوجود و أما في الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة و عين العيان دون إشارة الحد و البرهان و تفهيم العبارة و البيان (همو، ۱۳۶۰، ص ۶).

از سوی دیگر، وی در بحث معاد جسمانی یازده مقدمه را به عنوان مقدمات اثبات معاد جسمانی مطرح می‌کند که اولین اصل آن مبتنی بر وجود و اصالت آن است و برخی دیگر از اصول نیز مستقیم یا غیرمستقیم مبتنی بر همین اصل است.

الأصل الأول أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجدية و الماهية تبع له.

الأصل الثاني أن تشخص كل شيء و ما يتميز به هو عين وجوده الخاص.

الأصل الثالث أن طبيعة الوجود قابلة للشدة و الضعف.

الأصل الرابع أن الوجود مما يقبل الأشتداد و التضعف (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۶).

چنانکه مشاهده می‌شود، ملاصدرا اگرچه وجود را قابل تصور به واسطه برهان نمی‌داند و با صراحت اعلام می‌دارد که باید به واسطه مشاهده شهودی آن را دریافت، با این وجود، برخی از اصول خود برای اثبات معاد جسمانی را مبتنی بر آن قرار می‌دهد و این امر خود مصداق بارزی بر به کارگیری کشف و شهود عرفانی در مسیر داوری است.

علاوه بر این، ملاصدرا قضاوت و حتی فهم برخی امور را اساساً کار کشف و شهود عرفانی می‌داند و معتقد است به واسطه برهان و روش عقلانی نمی‌توان برخی امور را دریافت. چنانکه مثلاً در باب کیفیت بقای انسان درحالی که در هر آن، ذاتش در حال دگرگونی است، معتقد است این امر را ابن سینا نیز با همه هوش و استعدادش نتوانسته حل کند. وی درک این مسئله و مسائلی از این دست را صرفاً به واسطه مکاشفات و مشاهدات عرفانی قابل حصول می‌داند:

اعلم أن هذه الدقیقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات

باطنية و مشاهدات سرية (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۸).

بنابر این، بهره‌گیری صدرالمتهلین از کشف و شهود عرفانی در مقام داوری، امری کاملاً آشکار است و چنانکه ملاحظه شد، گفتن اینکه وی صرفاً در مقام گردآوری از عرفان بهره برده، با واقعیات آثار و نوشته‌های او سازگار نیست. اما اکنون پرسش مهمی مطرح می‌شود و آن اینکه بهره‌ملاصدرا از عرفان به ویژه در مقام داوری، چه نتایج و تبعاتی را به دنبال خواهد داشت. پاسخ به این سؤال بحث بعدی ما را تشکیل می‌دهد.

۱.۱. همگرایی و جمع فلسفه و عرفان (برهان و شهود)

نخستین مسئله در پاسخ به پرسش مذکور این نکته است که ملاصدرا اولاً، به جمع میان عرفان و

برهان دست زده و به این امر اذعان دارد و به تعبیر خودش، زره برهان را بر تن کشف نموده است:

قد اندمجت... العلوم التألهية في الحكمة البحثية و تدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية (همان، ج ۱، ص ۹).

نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية (همان، ج ۶، ص ۲۶۳).
ثانياً، علاوه بر آن، نه تنها آن را با اکراه، بلکه با میل و رغبت و به عنوان نقطه عطف در اندیشه خود قلمداد می کند و معتقد است متصل نکردن برهان به عرفان یا عرفان به برهان، نقصانی عظیم محسوب می شود:

إن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير (همان، ج ۷، ص ۳۲۶).

از سویی، جمع میان فلسفه و عرفان امری است که دیگران نیز در مورد صدرالمتألهین تصدیق می کنند و به نوعی با تأیید و ارزش قائل شدن برای چنین دیدگاهی^۳، معتقدند که فلسفه و عرفان برای وی دو تکه از یک چیز واحدند (Edwards, p 5747). برخی (معلمی، ص ۲۱) نیز معتقدند که اساساً خواندن فلسفه برای ورود به عرفان امری ضروری است و فلسفه ملاصدرا برای عرفان مبانی سودمندی دارد و گروهی (مصباح، ص ۱۲۶). نیز برای جانداختن جمع فلسفه و عرفان، تلاش کرده اند به تشریح کمک های این دو به هم پردازند.

از طرفی، این درحالی است که اولاً اکثر محققان (کوربن، ص ۴۰۲ و ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰)، فلسفه و عرفان را دو چیز با کارکردهای متفاوت می دانند و ثانیاً خود عرفاء و علاقه مندان به عرفان نیز از اتصال فلسفه و عرفان اکراه داشته اند و آن را بی پایه و بیهوده می دانسته اند. چنانکه قیصری شارح معروف فصوص ابن عربی معتقد است ارائه دلیل و برهان در باب کشف و شهود عرفانی نه تنها کمکی نخواهد کرد بلکه بر خفاء و ابهام آن می افزاید و اساساً ارائه برهان نوعی جفاء در حق عرفان است:

فإن اهل الله انما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين، لا بالظن والتخمين و ما ذكر فيه مما يشبه الدليل والبرهان. انما جيء به تنبيهاً للمستعدين من الاخوان. اذ الدليل لا يزيد فيه الا خفاء و البرهان لا يوجب عليه الا جفاء (قيصری، ص ۱۹).

برخی (زرین کوب، ص ۵۸) نیز معتقدند که آمیزش بین عرفان و فلسفه، تصوف را به سوی افراط کشانید. چنانکه حدیث عشق و محبت منتهی شد به دعوی حلول، و عاقبت سخن از انالالحق هم رفت.

گروهی (یثربی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۳-۳۰۲) نیز با انتقاد از جمع فلسفه و عرفان، معتقدند این امر جزایجاد سرگرمی و اشتغال کاذب برای جویندگان این راه نتیجه‌ای نداشته و نخواهد داشت که «حرف عشق در فتر نباشد».

اما چنانکه پیشتر اشاره شد، برخی با تشریح کمک فلسفه و عرفان به هم، تلاش نموده‌اند جمع میان آنها را توجیه نم‌ایند. مهم‌ترین نکاتی که این گروه در این امر بیان داشته‌اند به قرار زیر است (مصباح، ص ۱۲۶-۱۲۵ و معلمی، ص ۵۰-۴۹).

الف. کمک‌های فلسفه به عرفان

۱. مقدمه‌ای برای شروع عرفان از راه شناخت خداوند به واسطه اصول فلسفی؛

۲. عرضه مکاشفات به عقل جهت تشخیص مکاشفات صحیح؛

۳. به دست آوردن اصطلاحات و الفاظ برای انتقال ادراکات باطنی.

ب. کمک‌های عرفان به فلسفه

۱. طرح مسائل جدید برای تحلیل‌های فلسفی؛

۲. عرضه مطالب فلسفی بر کشف و شهود عرفانی جهت تأیید آنها.

در نقد مواردی که این گروه پیرامون کمک فلسفه و عرفان به یکدیگر ابراز داشته‌اند دو نکته مهم را می‌توان برشمرد:

نخست آنکه، شناخت خداوند برای ورود به عرصه عرفان و قدم نهادن به وادی کشف و شهود، منحصر در اصول فلسفی نیست که مدعی باشیم برای شناخت خداوند نیازمند فلسفه هستیم. از طرفی، عمده تأکید عارفان در مسیر سیر و سلوک، هدایت از سوی پیر مرشدی است که در این راه آنها را هدایت می‌کند. همچنین وجود شریعت و مبانی دینی، راه دیگر و احتمالاً مطمئن تری است که می‌توان از آن طریق برای شناخت خداوند به عنوان مقصد راه، بهره گرفت. دوم اینکه، ادعای تشخیص صحت کشف توسط عقل و تأیید مبانی عقلی فلسفه توسط کشف، نوعی دور به‌شمار می‌آید. تأیید عقل توسط کشف و تأیید کشف توسط عقل، منطقی‌انسان را در عمل و نظر دچار دور می‌کند. بنابر این، تکیه بر این امر برای توجیه پیوند فلسفه و عرفان نمی‌تواند به لحاظ نظری و عملی مورد قبول واقع شود.

بنابر این، می‌توان جمع میان فلسفه و عرفان را که در اندیشه ملاصدرا به اوج خود رسید، اولاً نشدنی و ثانیاً نادرست نام نهاد. برخلاف نسبت فلسفه و دین که برای حل آن صرفاً تأکید بر مغایرت آن دو مدنظر بود، به نظر می‌رسد در رابطه فلسفه و عرفان علاوه بر مغایرت، باید در بسیاری موارد سخن از معاندت را به میان آورد.

از طرفی، ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۳-۳۲۲) و برخی دیگر (استیس و یوسفیان، ص ۵۳-۵۲) معتقد به فرا عقل بودن بعضی آموزه‌های عرفان هستند که در صورت تأیید چنین دیدگاهی، پیوند میان آن با فلسفه بیش از پیش دشوارتر و غیرمنطقی تر جلوه خواهد نمود؛ چراکه در این صورت پیوند فلسفه و عرفان نه ممکن و نه مطلوب خواهد بود.

حاصل اینکه، اگر رسیدن به حقیقت یا معرفت و یا هر چیز دیگری هدف است، برای رسیدن به این هدف نباید وسیله را توجیه کرد. هدف فلسفه به واسطه وسیله و ابزار خودش و هدف عرفان به وسیله ابزار و وسیله خودش باید حاصل آید. اگر عرفان مزیتی داشته باشد- که قطعاً برای بسیاری دارد- با پیوند آن با فلسفه و بحثی کردن آنچه اگر نگوییم در تضاد با عقل است، دست کم فراعقل یا مغایر آن است، همین مزیت را نیز برای علاقه‌مندان از دست خواهد داد. تکیه بر کشف و شهود عرفانی در مسیر فلسفه‌ورزی و پیوند برهان با عرفان به لحاظ روش‌شناختی دارای آسیب‌ها و اشکالاتی است که بحث در باب این امر موضوع بعدی ما را تشکیل می‌دهد. اما پیش از ورود به این بحث، باید در مورد یک مفهوم مهم در اندیشه ملاصدرا سخن بگوییم. ملاصدرا متعدد از واژه «برهان کشفی» یا «برهان عرشى» استفاده می‌کند. با توجه به بحثی که در باب پیوند فلسفه و عرفان از نظر گذشت منطقی‌تر پرسش در باب این واژه را در ادامه این بحث پی خواهیم گرفت.

۲.۱. مفهوم شناسی «برهان کشفی» و «برهان عرشى» در اندیشه ملاصدرا

معنا و مفهوم برهان کشفی و برهان عرشى در اندیشه ملاصدرا به دو طریق قابل بررسی است: مراجعه به آثار و نوشته‌های وی؛ استفاده از گفته‌ها و نوشته‌های پژوهشگران حوزه حکمت صدرایی. ملاصدرا اگرچه در آثارش از واژه «برهان کشفی» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۵ و ۱۳۸۱، ص ۴۳) و «برهان عرشى» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷ و ۱۳۵ و ج ۲، ص ۲۹۲، ۱۳۸۱، ص ۱۳) استفاده می‌کند اما در آثارش تعریف دقیق و صریحی از آن ارائه نکرده است و بنابر این نمی‌توان

تعریفی دقیق از آنچه مورد نظر وی بوده اراده نمود. اما مروری بر آثار وی می‌تواند تا حدی ابهام را از چهره این مفاهیم بزدايد.

ملاصدرا به طور کلی علوم کشفی را به دو بخش تقسیم می‌کند: وحی و الهام. از نظر وی، وحی بالاترین نوع علم در عالم هستی است زیرا بدون واسطه از جانب خداوند حاصل می‌شود و فرد جمیع علوم را دریافت و همه حقایق را ادراک می‌کند. ملاصدرا وجه دوم علوم کشفی را الهام می‌نامد. الهام عبارت است از استفاضه نفس به واسطه استعداد و پاکی و صفای خود از آنچه در لوح و عالم بالا وجود دارد؛ و در واقع الهام، اثر وحی است با این تفاوت که وحی قوی تر و صریح تر از الهام است. وحی را علم نبوی و الهام را علم لدنی می‌نامد. به عبارت دیگر، وحی، از افاضه عقل کلی و الهام، از اشراق نفس کلی به وجود می‌آید.

علوم کشفیه... علی وجهین الوجه الأول إلقاء الوحي... وهذا النحو من العلم أشرف من جميع علوم الخلائق لأن حصوله عن الله بلا واسطة و الوجه الثاني و هو الإلهام و هو استفاضة النفس بحسب صفاتها و استعدادها عما في اللوح و الإلهام أثر الوحي و الفرق بينهما بأن الوحي أصرح و أقوى من الإلهام و الأول يسمى علما نبويا و الثاني لدنيا ... فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي و من إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، ص ۱۴۵).

در این میان، ملاصدرا مواردی از برهان به عنوان برهانی که خداوند به او الهام نموده نام می‌برد «البرهان الذي ألهمني الله به...» (همو، ج ۳، ص ۳۳۴) و آنجا که مفهوم برهان در برخی آیات قرآن را واکاوی می‌کند، مقصود از برهان را نوری می‌داند که خداوند در قلب مؤمن می‌اندازد و به واسطه آن بصیرت را می‌افزاید و باعث می‌شود فرد اشیا را آنگونه که هستند مشاهده نماید:

هذا البرهان نور يقذفه الله في قلب المؤمن تنور به بصيرته فيرى الأشياء كما هي (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸۶).

او همچنین از برهان کشفی به عنوان آنچه کتاب، سنت و احادیث به صحت و درستی آن گواهی می‌دهند، یاد می‌کند (همو، ۱۳۶۳، المشاعر، ص ۵)، و اساساً مصداق علم بی عمل را علوم غیر کشفی می‌داند و با قلمداد کردن علم کشفی به عنوان علمی الهی، معتقد است این نوع علم از نقص و عیب میراست (همو، ۱۳۴۰، ص ۱۱۹).

از سویی، آنچه در آثار ملاصدرا در باب مفهوم برهان عرشی وجود دارد، نزدیک به مفهومی است که از برهان کشفی ارائه می‌دهد. به عقیده وی برهان عرشی بر قلوب صاف و متجلی به نور دین و اطاعت از شریعت می‌تابد که این برهان را کسی نمی‌تواند تکذیب یا انکار کند. وی در تمثیل بحث پیرامون برهان عرشی معتقد است برهانی که مؤید به تأیید الهی نباشد جز حیرت، غرور و طغیان، چیزی را به شخص نمی‌بخشد.

البرهان العرشی الذی یراه القلوب الصافیة المتجلیة بنور الدین و طاعة الشرع المبین فیعجزهم عن التکذیب و الإنکار... فإذا لم یکن مقارنا برؤية البرهان مؤیداً بالتأیید الإلهی و مؤكداً بالعناية الأزلیة، لم یزدهم إلا عجا و حساباً و غروراً و قساوة و طغیاناً (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

پژوهشگران حوزه حکمت صدرایی نیز با توجه به اینکه ملاصدرا تعریفی دقیق از مقصودش در باب این دو واژه ارائه نداده است، هر کدام به تفسیر مدنظر خود پرداخته است. برخی (نصر، ۱۳۸۷، ص ۹۳) منظور از مفهوم عرشی را حقیقتی می‌دانند که مستقیماً از الهامی سرچشمه گرفته که در آن حقایق عرفانی نازل شده از مافوق بر قلب حکیم به صورتی عریان رخ می‌نم‌ایند. برخی نیز سخن از مکاشفه و شهود عقلانی می‌گویند. به عقیده آنها آنچه ملاصدرا در باب برهان کشفی یا عرشی می‌گوید برگرفته از مکاشفه عقلانی اوست. در این تعبیر، مکاشفه عقلانی، رؤیت صورت عقل است و صورت عقل همان چیزی است که مفاد برهان است. صورت عقلانی همان مسئله برهانی است که بعضی اوقات اگر بخواهید، می‌توانید آن را به بیان منطقی و به صورت صغری و کبری بیان کنید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴).

در تعبیر دیگر، شهود عقلانی که منبعث از منبع دوگانه معرفت قدسی^۴ یعنی وحی و عقل است، شامل اشراقیت قلب و ذهن آدمی و شناخت حضوری او از ذات بی واسطه و حاضری است که تجربه و شناخته می‌شود (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷).

برخی (کربلایی لو، ص ۸۰) نیز معتقدند که آنچه بر ملاصدرا الهام می‌شود نه چیزی است که باید بر آن برهان اقامه کرد بلکه خود برهان است که بر وی الهام می‌شود. در این میان، برخی (پویان، ص ۸۸) دیگر نیز عرشی بودن برهان را در واقع به معنای شرعی بودن می‌دانند.

چنانکه پیشتر اشاره شد، اگرچه ملاصدرا صریحاً مقصود خود را درباره واژه برهان کشفی و عرشی بیان نکرده است اما به طور کلی می‌توان دو تفسیر را به بیان صدرا نزدیک دانست: نخست اینکه، مقصود از برهان کشفی این است که کشف، برهان مورد نظر را تأیید می‌کند و دوم اینکه، به نظر می‌رسد منظور این است که به واسطه کشف است که برهان در ذهن خطوط

می‌کند و برای شخص حاصل می‌شود. مقصود از عرشی بودن را نیز می‌توان برهانی نامید که از عالم مافوق الهام می‌شود.

به هر تقدیر، هر مقصودی که ملاصدرا از کاربرد این دو واژه در ذهن داشته، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که استفاده از این واژه‌ها و باب کردن نقش کشف شهود عرفانی در فلسفه که به خاطر آن به ملاصدرا انتقاد وارد می‌کنیم، در مسیر فلسفه‌ورزی چه معایب و آسیب‌هایی را به دنبال خواهد داشت؟ پاسخ به این پرسش بحث بعدی ما را تشکیل می‌دهد.

۳.۱. آسیب‌های روش‌شناختی تکیه بر کشف و شهود

کشف و شهود عرفانی اگر چه در جای خود ثمراتی عظیم برای سالکان این راه به ارمغان آورده و خواهد آورد، اما بهره‌گیری و تکیه بر آن به عنوان بخشی از مسیر فلسفه‌ورزی و تلاش برای پیوندش با فلسفه، به لحاظ روش‌شناختی مشکلات و آسیب‌هایی را به دنبال خواهد داشت.

راه عرفان مسیری صعب العبور و دشوار است که هرکسی نمی‌تواند قدم در این راه نهد و مبانی فکری و عملی خود را بر آن استوار سازد. تا آنجا که در این مسیر برخی (عبدالرزاق، ص ۷۸) محو علائق را تا حدی که به انکشاف معارف منتهی شود، دشوار بلکه نزدیک به ممتنع می‌دانند. ما اکنون در باب آداب عرفان یا راه رسیدن به معرفت از طریق کشف و شهود سخن نمی‌گوییم، بلکه به دنبال شناسایی و طرح مشکلات و معایبی هستیم که تکیه بر کشف و شهود عرفانی به ویژه در مسیر فلسفه‌ورزی در پی خواهد داشت.

آنچه تاکنون از مباحث پیشین به اثبات رسید این است که ملاصدرا برخلاف ادعای طرفداران نظریه تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری، در مقام داوری نیز از عرفان و آموزه‌های آن بهره گرفته است. از این منظر، به عقیده نگارنده سه نقد مهم و اصلی در بهره‌گیری از کشف و شهودات عرفانی در مسیر فلسفه‌ورزی و داوری مسائل فلسفی نهفته است: نخست بیان‌ناپذیری شهود عرفانی. دوم، عدم قابلیت انتقال و سوم، نقدناپذیری شهود عرفانی.

۳.۱. بیان‌ناپذیری شهود عرفانی

یکی از مهم‌ترین معایبی که شهود به دنبال دارد بیان‌ناپذیری^۵ آن است، طوری که بیان‌ناپذیری مراتب و مقامات عرفانی، هرگونه تلاش برای تحلیل‌های عقلانی را ناکام می‌گذارد (Edwards, p 5783). مسئله بیان‌ناپذیری که با واژه وصف‌ناپذیری^۶ مترادف دانسته می‌شود، در

حوزه معرفت بسیار مهم تلقی می‌شود چنانکه برخی بر این اساس، یکی از دشواری‌های شناخت خدا را به دلیل بیان‌ناپذیر بودن او تلقی می‌کنند (hoitenga, p 117).

در حوزه مطالعات عرفان، به طور کلی مطالعه عرفان با مطالعه تجربه عرفانی هويت می‌یابد و یکی دانسته می‌شود. در مورد تجربه عرفانی این رویکرد وجود دارد که با واژه‌هایی مثل بیان‌ناپذیری، وحدت و معرفت، شناخته و یکی دانسته شود. به عنوان مثال، درجات و مقامات عرفان به وسیله ارجاع به بیان‌ناپذیری، ناپایداری، گذرا بودن و منفعل بودنشان از هم متمایز می‌شوند (Taliaferro, p 702).

اما مسئله بیان‌ناپذیری، ملاحظاتی منفی و انتقادی را نیز به دنبال داشته است؛ زیرا این ادعا که تجربه عرفانی یا موضوع تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است، درحالی که با نوشته‌های عظیم عرفانی و سخن‌پراکنی‌های نویسندگان و نگارندگان عرفانی مواجه هستیم، منطقاً می‌تواند در این مسئله سردرگمی و پیچیدگی به بار آورد (ibid, p 703).

به هر تقدیر، این پرسش مهم مطرح می‌شود که چرا شهودات عرفانی بیان‌ناپذیرند؟ برخی از موانع چهارگانه سخن می‌گویند که عبارت‌اند از: موضوع، کلام، فاعل و مخاطب یا گوینده، شنونده، معنی و لفظ. (یثربی، ۱۳۷۹، ص ۲۳-۱۸ و فولادی، ص ۷۸-۷۲). این عوامل که در بحث زبان عوامل اصلی را تشکیل می‌دهند، در بیان تجربه عرفانی هر کدامشان با مشکل روبه‌رو هستند؛ چنانکه مثلاً رابطه فاعل یا گوینده با مخاطب یا شنونده در مورد بیان تجربه و شهود عرفانی مانند این است که برای یک فرد نابینا در مورد رنگ‌ها و زیبایی‌های آن سخن بگوییم. طبیعی است که کور مادرزاد چون هیچ تجربه و یا حتی ذهنیتی از رنگ ندارد بنابر این، انتظار درک آنچه برای وی گفته می‌شود انتظاری بیهوده است.

اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین مانع در مسئله بیان‌ناپذیری تجربه و شهود عرفانی عبارت است از منفک بودن حوزه تجربیات عرفانی از حوزه سخن و بیان. سخن مربوط به عالم عقل و سخن گویی نتیجه عقل است و صرفاً آنچه به تعقل درمی‌آید را می‌توان بیان کرد. الفاظ و عباراتی که در سخن گویی به کار می‌روند فقط معانی‌ای را که عقل در می‌یابد می‌توانند به بیان درآورند و برای ادای معانی‌ای که به واسطه درون بینی ادراک می‌شود، وافی نیستند. زیرا آنها حقایقی بسیط‌اند و مرکب نیستند که بتوان حد و رسمی برای آنها ترتیب داد (فروغی، ص ۲۷۱).

اگرچه بیان‌ناپذیری مورد اتفاق عرفای شرق و غرب است (استیس، ص ۲۹۰ و یثربی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۰ و جعفری، ص ۱۵۹)، با وجود این، برخی معتقدند که شهود می‌تواند به بیان درآید

(ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ص ۳۵). این گروه اگرچه نحوه بیان در آمدن و استدلال‌های مبتنی بر آن را ارائه نکرده‌اند، اما خود آنها در نوشته‌های دیگر (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ص ۸۹)، با بیان اینکه امور درونی و تجربه‌های باطنی همواره به شخص قائم بوده و امری مشترک به شمار نمی‌آید، به نوعی ادعای خود را دچار چالش کرده‌اند.

۱.۳.۲. عدم قابلیت انتقال به غیر

بیان ناپذیری شهود عرفانی لوازمی را به دنبال دارد. یکی از لوازم آن که نقد دیگری است بر تکیه به شهود در مسیر فلسفه‌ورزی، عدم قابلیت انتقال آن است که توسط محققان از جمله ویژگی‌های کشف و شهود عرفانی تلقی می‌شود.^۷ شهود عرفانی از سنخ اموری است که اساساً قابل انتقال نیست. کشف و شهود امری درونی و شخصی است که قابل تعمیم و عرضه به دیگران نیست. به نحوی که حتی ممکن است تلاش برای عرضه و انتقال به غیر تبعات و واکنش‌هایی منفی را در پی داشته باشد. چنانکه مثلاً درباره‌ی این گفته غزالی که «در هنگام عزلت به نوعی شاهد امور الهی شدم و از آنها ذوق زدگی بزرگی دریافت کردم»، ابن باجه پاسخ می‌دهد کل این مسائل از ظن و گمان غزالی به امور حق ناشی شده است و وضع این مرد معلوم و مسلم است. او فریب خیالات خود را خورده و درباره‌ی حق به خیال گرفتار شده است (عابد جابری، ص ۲۲۱). عدم قابلیت انتقال شهود عرفانی به این دلیل است که در مسئله انتقال چهار رکن مهم وجود دارد:

اول: زبان و بیان. بیان شأن عقل است. عقل برای به زبان جاری کردن یک چیز، ابتدا باید آن را بشناسد و آن را ادراک نماید. اما در باب شهود عرفانی و اموری که به این واسطه حاصل می‌شوند، عقل هیچ درکی از آنها ندارد که بتواند آن را به واسطه زبان بیان کند.

دوم: معنا و مفهوم. وقتی عقل درک درستی از چیزی نداشته باشد از ادراک معنا و مفهوم آن نیز عاجز خواهد بود؛ پس نداشتن علم به معنا و مفهوم موضوع مورد نظر، توسط عقل، آسیب مهم دیگری در مسئله انتقال است.

سوم: مخاطب. درک مخاطب از آنچه گوینده بیان می‌کند به سختی امکان پذیر است. با توجه به اینکه سنخ شهود عرفانی از جمله امور درونی و تجارب شخصی است، بنابر این، درک آنچه گوینده بیان می‌کند نیازمند آن است که شنونده خود آن را تجربه کند و این امری نیست که

سهل الوصول باشد. بنابر این، تا زمانی که مخاطب نتواند سخن گوینده را به درستی درک نماید، اساساً سخن گفتن از انتقال بی فایده خواهد بود. چهارم: گوینده. مشکل مهم دیگر در مسئله انتقال شهود عرفانی، بیان دقیق و مطابق با واقع از آن چیزی است که گوینده تجربه کرده است. چنانکه پیشتر اشاره شد، بیان کار عقل است و چیزی که عقل قادر به تصور آن نیست را نمی‌توان به بیان جاری نمود.

۱.۳.۳. نقد ناپذیری شهود عرفانی

شهود عرفانی به فرض اینکه از دو نقد پیشین رهایی یابد - که منطقاً نمی‌تواند - با نقد مهم دیگری مواجه خواهد شد که عبارت از نقد ناپذیری و عدم امکان سنجش و ارزیابی است. شهود عرفانی به عنوان یک امر درونی و شخصی، اولاً حجیتش برای خود شخص تجربه کننده است و ثانیاً در باب صحت و سقم آن نمی‌توان سنجش و ارزیابی انجام داد.

در مقوله معرفت شناسی در باب امور درونی انسان که تحت عنوان «درون نگری»^۸ می‌گنجد، دو ادعا وجود دارد که آن را از دیگر منابع معرفت متمایز می‌سازد (Audi, p 80- 81):

۱. خطاناپذیری^۹: بر اساس این ادعا که نوعی خطاناپذیری را درباره باورهای مبتنی بر درون نگری پیشنهاد می‌کند، هیچ کس نمی‌تواند درباره حالات درونی خود، مانند تخیل کردن که آنها را با مراجعه به خود می‌یابد، در اشتباه و خطا باشد.

۲. جهل ناپذیری^{۱۰}: این ادعا یک نوع جهل ناپذیری یا علم مطلق را مطرح می‌کند؛ یعنی اگر شخصی نسبت به چیزی حالت درونی یا ذهنی پیدا می‌کند، نمی‌تواند در شناختن و معرفت به آن، شکست بخورد. به عبارت دیگر، هرآنچه شخص با درون نگری به دست می‌آورد، واقعاً چنان است که شخص باور دارد.

با وجود این نوع ادعاها در باب امور درونی انسان که شهود نیز از جمله آن به شمار می‌رود و با فرض صحت همه آنها، که البته برخی آن را منکر شده‌اند (Edwards, p 1742)، نکته قابل تأمل این است که در باب هیچ یک از این نوع ادعاها نمی‌توان سنجش و ارزیابی واقع بینانه‌ای ارائه داد و به عبارت دیگر، چنین امور اساساً قابل نقد و ارزیابی نیستند زیرا سنخ وجودی آنها این امکان را که بتوان در باب درستی یا نادرستی آنها قضاوت کرد، فراهم نمی‌سازد.

از این گذشته، فیلسوفان، علم به حقایق اشیایی را که عموماً با آنها سر و کار داریم ناممکن می‌دانند چه رسد به درک حقایقی که به واسطه شهود عرفانی حاصل می‌شود:

الوقوف علی حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص
واللوازم و الأعراض (ابن سینا، ص ۳۴).

اگر عقل از ادراک حقیقت امور عینی و حسی عاجز است، از درک حقیقت شهود عرفانی و امور حاصل از آن به طریق اولی عاجز خواهد بود. بنابر این، چیزی را که عقل به آن علم ندارد، بدون شک از سنجش و ارزیابی آن نیز عاجز خواهد بود.

از این رو، تکیه بر کشف و شهود عرفانی که اولاً بیان ناپذیر، ثانیاً غیر قابل انتقال و ثالثاً نقدناپذیر است، به جز برای خود شخص نمی تواند کارگشا باشد. به همین جهت، تبعیت از امری که صرفاً حجیتش برای شخص تجربه کننده است، در روش شناسی علوم، به ویژه در روش فلسفه، منطقی و مورد قبول نیست و با انتقاداتی غیر قابل عبور مواجه خواهد بود.

نتیجه

نتایج پژوهش حاضر نشان می دهد که برخلاف طرفداران نظریه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری، ملاصدرا در مقام داوری نیز از کشف و شهود عرفانی بهره گرفته است و وی با صراحت در آثار خود به این مسئله اذعان می کند. از این رو، می توان گفت ترازوی داوری ملاصدرا دو کفه دارد که در یک طرف برهان و در طرف دیگر کشف و شهود عرفانی قرار گرفته است. نکته قابل توجه این است که عرفان در اندیشه ملاصدرا در عرض برهان به عنوان ملاک داوری قرار گرفته است نه در طول آن. به این معنی که برهان و عرفان هر کدام جداگانه در اندیشه وی قابل تبعیت و استناد هستند. بنابراین، اثبات این امر که ملاصدرا در مسیر داوری نیز از عرفان بهره گرفته است علاوه بر اینکه نقض ادعای طرفداران نظریه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری است، به لحاظ روش شناختی نیز نقص محسوب می گردد و صدر المتألهین به این نقص دچار شده است.

تکیه بر کشف و شهود عرفانی در مسیر داوری علاوه بر اینکه با روح فلسفه ورزی در تضاد است، آسیب های روش شناختی را نیز به دنبال خواهد داشت. بیان ناپذیری، عدم قابلیت انتقال و نقدناپذیری شهود عرفانی مهم ترین آسیب ها و نقدهایی است که می توان از آنها نام برد. به عقیده نگارندگان، ملاصدرا در مقام داوری، علاوه بر برهان و عرفان، از دین نیز بهره برده است که بحث در این مقوله را در نوشتاری دیگر بررسی کرده ایم.

یادداشت

۱. در تفصیل مطالب در باب این دیدگاه‌ها رجوع کنید به قراملکی، ۱۳۸۸.
۲. جملاتی همچون: البرهان طریق موثوق به موصل الی الوقوف علی الحق - انما البرهان هو المتبع فی الاحکام العقلية - الحق لا يعرف الا بالبرهان. که به نظر می رسد عمداً گزینش شده است درحالی که مواردی وجود دارد که ملاصدرا در کنار برهان از کشف عرفانی نیز به عنوان معیار تبعیت نام می برد. ر.ک: عبودیت، ص ۶۳-۶۲.
۳. برخی مطالعه این از دیدگاه‌ها ر.ک: فنائی اشکوری، ص ۱۲۷-۱۱۳، رضانی و دیگران، ص ۳۸۷-۳۴۷.
4. Scientia sacra
5. Ineffability
6. Indescribability
۷. برای آگاهی از این دیدگاه ر.ک. سیدیحیی یشربی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱ و همو، ۱۳۸۷، ص ۲۳۹ و عین القضاة، ص ۶۸-۶۷، به نقل از همان، ص ۸۴ و کدیور، ص ۲۲۵، صائنی، ص ۲۴.
8. Introspection
9. Infallibility
10. Omniscience

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین و عبدالله نصری، آینه‌های فیلسوف: گفتگوهایی در باب زندگی، آثار و دیدگاه‌های استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی، ج ۲، تهران، سروش، ۱۳۸۳.
- _____، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، چ ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- _____، دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- ابن سینا، محمدبن عبدالله، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زائد، قم، مکتب آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- احمدی سعدی، عباس، "شهود صدرایی: عقلانی یا عرفانی"، اندیشه دینی، شماره ۹۸، ۱۳۸۰.
- استیس، والتر نرنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۱.
- پویان، مرتضی، "نقد نقد: تأملی در تأملاتی در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه"، کتاب ماه فلسفه، شماره ۳۸، ۱۳۸۹.
- جعفری، علامه محمد تقی، عرفان اسلامی، چ ۸، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۸.

- رمضانی، حسن... {و دیگران}، "قرآن، عرفان و برهان/ (بررسی رابطه دین، فلسفه و عرفان اسلامی)"، کتاب نقد، شماره ۳۹، ۱۳۸۵.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چ ۱۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم، "حکمت در فرهنگ اسلامی"، دانشگاه انقلاب، دوره جدید، شماره ۹۸-۹۹.
- شیروانی، علی، "تأملی در ویژگی‌های روش شناختی مکتب فلسفی صدرالمتهلین"، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۵۶، ۱۳۸۷.
- صائنی، محمد اسماعیل... {و دیگران}، "حکمت متعالیه"، کیهان اندیشه، شماره ۴۸، ۱۳۷۲.
- صدرالمتهلین شیرازی، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۹ جلد، بیروت، دارالاحیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- _____، العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- _____، المبدأ و المعاد، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، کسر اصنام الجاهلیة، مقدمه و تصحیح و تعلیق از دکتر جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- _____، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، چ ۲، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- _____، رساله سه اصل، به تصحیح و اهتمام دکتر سیدحسین نصر، چ ۱، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰.
- _____، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چ ۲، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- عابد جابری، محمد، جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی، ترجمه رضا شیرازی، تهران، یادآوران، ۱۳۸۱.
- عبدالرزاق، مصطفی، زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر فتحعلی اکبری، چ ۲، اصفهان، پرسش، ۱۳۸۱.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، چ ۱، چ ۲، تهران، سمت، ۱۳۸۸.

- عين القضاة، زبدة الحقايق، تصحيح عفيف عسيان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ج ۳، تهران، زوار، ۱۳۴۴.
- فنائی اشکوری، محمد، "عرفان متعالی (دیدگاه و جایگاه عرفانی ملاصدرا)"، خردنامه صدرا، شماره ۶۲، ۱۳۸۹.
- فولادی، علیرضا، زبان عرفان، ج ۳، تهران، سخن، فراگفت، ۱۳۸۹.
- قراملکی، احد فرامرز، روش شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، چ ۶، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۰.
- _____، روش شناسی فلسفه ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۸.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ج ۱، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- کدیور، محسن، حکومت ولایی، چ ۲، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
- کربلایی لو، مرتضی، "تحریف ملاصدرا و حکمت متعالیه"، کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۰، ۱۳۸۸.
- کوربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، چ ۷، تهران، کویر، ۱۳۸۸.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۱، چ ۹، تهران، نشر بین الملل، ۱۳۸۸.
- معلمی، حسن، عرفان نظری، قم، مرکز نشرهاجر، ۱۳۸۸.
- نصر، سیدحسین، صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، چ ۲، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۷.
- _____، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۰.
- یثربی، سیدیحیی، از یقین تا یقین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- _____، عیار نقد ۲، چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.
- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، عقل و وحی، چ ۲، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

Audi, Robert; Epistemology; a contemporary introduction to the theory of knowledge. London and New york: routledge, 1998.

Edwards, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998.

hoitenga, Dewey j; *Faith and Reason From Plato to Plantinga : An Introduction to Reformed Epistemology*, State University of New York Press, 1991.

Taliaferro, Charles; Paul Draper, and Philip L. Quinn, *A Companion to Philosophy of Religion*, Second Edition, Blackwell Publishing Ltd, 2010.

Archive of SID