



گامی دیگر به سوی فلسفه اسلامی

بهمن شریفزاده*

چکیده

باردیگر در پرتو بحث از امکان دینی شدن علوم بویژه علوم انسانی، اسلامی نامیدن برخی دانش‌ها از قبیل فلسفه و عرفان متعارف در جهان اسلام، مورد بحث، تحلیل و نقد قرار گرفته است. به نظر می‌رسد چگونگی رویکرد این علوم به منابع وحیانی دین، نقش مهمی در صحت اسلامی نامیدن آن‌ها دارد.

آنچه در این مقال می‌خوانید، ادامه بحث مقاله‌ای است که در شماره پیش با عنوان «گامی به سوی فلسفه اسلامی» آورده شد. نگارنده می‌کوشد تا در این مقاله، پیشنهادی روشن از معنای اسلامی بودن فلسفه در اختیار خواننده قرار دهد. واژگان کلیدی: رویکرد تطبیقی، رویکرد تصدیقی، رویکرد تکمیلی، رویکرد تفسیری، حجیت، اسلامیت.

پس از انتشار مقاله «گامی به سوی فلسفه اسلامی» در شماره ۳۳ کتاب نقد، نگارنده با اعتراضات و پرسش‌های یکی از اساتید معظم فلسفه روبه‌رو شد که مگر فلسفه ما تاکنون

*. عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

اسلامی نبوده است که اکنون باید گامی به سوی آن برداشت؟ مگر اعظم فلاسفه جهان اسلام با کتاب و سنت بیگانه بوده اند که برای اسلامی ساختن فلسفه، باید به سراغ کتاب و سنت رفت؟ آیا صدرالمآلهین (ره)، فیض کاشانی (ره)، حکیم سبزواری (ره) و... ارتباط وثیقی با کتاب و سنت نداشته اند؟ پس تفاسیر گوناگون ایشان بر آیات و روایات چیست؟ آیا عقل، حجت باهره الهی نیست که با دستیابی یقینی - برهانی بر حقایق، اسلامیت یافته ها تضمین شود؟ آیا رد پای همه علوم را می توان در کتاب و سنت جویا شد؟ آیا جوینده فلسفه در کتاب و سنت همانند جوینده ادبیات، ریاضیات، فیزیک، شیمی و... در کتاب و سنت نیست؟ آیا می توان فیزیک و شیمی را از قرآن و روایات به دست آورد؟ و...

این مقال برای روشن ساختن مقصود نگارنده از فلسفه اسلامی نگارش یافته و بر آن است تا با توضیح مراد به پرسش های مطروحه پاسخ دهد و گام دیگری در مسیر مورد ادعا بردارد.

رویکرد برهان با کتاب و سنت در اندیشه فیلسوفان مسلمان

چگونه فیلسوفان مسلمان با تعقل برهانی خویش با کتاب و سنت تعامل کرده اند؟ پاسخ به پرسش بالا، مقصود نگارنده از فلسفه اسلامی را آشکار می کند. برای دستیابی به این پاسخ باید گفت که رویکرد به قرآن و روایات به چهار شکل «تطبیقی»، «تصدیقی»، «تکمیلی» و «تفسیری» ممکن است.

رویکرد تطبیقی

مراد از رویکرد تطبیقی آن است که اندیشه را در فضایی باز و بیرون از هر محدوده ای به حرکت درآورد و به کشف حقایق و واقعیات پرداخت، آن گاه با مراجعه به کتاب و سنت در پی گواه و مؤیدی بر یافته های عقلانی خویش برآمد و آن چه منطبق با دریافت های عقلی - استدلالی به نظر می رسد، مورد استشهاد قرار داد و آن چه سازگار نبود، به تأویل برد و برخلاف ظاهر حملش کرد.

رویکرد تطبیقی در نهایت بر این توجیه استوار است که یافته های فلسفی، استدلالی بوده و بر عقل تکیه دارد و عقل، حجت الهی و نبی باطنی است که دین و حتی خداوند به آن شناخته می شود؛ پس ظاهر آیات و روایات را آن گاه که با یافته های عقلی - فلسفی در

تعارض قرارگیرد، باید به تأویل برد تا غیرمعقول ننماید و اگر در توافق باشد، شاهد متین بر یافته‌ها بوده و دلیلی بر صحت اسلامی نامیدن آن‌ها است؛ زیرا اسلامی نامیدن یک دانش به چیزی افزون بر انطباق منابع وحیانی بر آن نیاز ندارد؛ ولی این رویکرد با مخالفت جدی برخی اندیشمندان روبه‌رو است. علامه طباطبائی (ره) در مخالفت با این نوع رویکرد می‌گوید:

اما فلاسفه، آن‌ها نیز به همان سرنوشت خطرناک متکلمین مبتلا شدند و به جای تفسیر، درگرداب تطبیق افتادند و در نتیجه آنچه با مسلمات بحث‌های فلسفی آن‌ها، یعنی فلسفه به معنی اعم از ریاضیات و طبیعیات گرفته تا الهیات و حکمت عملی، سازش نداشت، تأویل کردند؛ مخصوصاً مشائی‌ها که بسیاری از آیات وارده درباره حقایق ماوراء طبیعت و آیات خلقت و پیدایش آسمان و زمین و آیات مربوط به برزخ و معاد و حتی آنچه با فرضیات بحث‌های طبیعی آنان در باب نظام و تعداد افلاک و عناصر اربعه تطبیق نمی‌کرد، تأویل کردند، با این‌که اعتراف داشتند آن‌ها فرضیاتی بیش نیست و هیچ‌گونه دلیل قاطعی بر آن وجود ندارد!^۱

علامه طباطبائی در مخالفت با تفاسیر متکلمان، فیلسوفان، صوفیان و دانشمندان علوم تجربی از قرآن، کوشش آن‌ها را تطبیق می‌داند، نه تفسیر و تطبیق آیات قرآن بر یافته‌های اندیشمندان را خطرناک به شمار می‌آورد؛ زیرا چنین تطبیقی است که انسان را به وادی مهلک «تفسیر به رأی» و «تأویل باطل» قرآن می‌کشاند؛ ولی به نظر می‌رسد تنها چیزی که در این تطبیق، جای اعتراض و اشکال دارد، آن است که انسان، یافته‌های عقلی غیریقینی خویش را پیش کشیده و کتاب و سنت را بر آن تطبیق کند. آن‌گاه آن‌چه را که سازگار است، شاهی بر یافته خویش گیرد و آن‌چه را که ناسازگار است، به تأویل برد؛ ولی اگر فقط یافته‌هایی در این تطبیق راه یابند که بر برهان تکیه دارند، دیگر اشکالی باقی نخواهد ماند؛ زیرا برهان، قیاس یقین‌آور است و حجیت یقین، غیرقابل انکار است و یافته‌های یک فیلسوف را نیز وقتی به حق می‌توان فلسفه نامید که بر برهان استوار شود. منابع وحیانی هم هرگز با معارف یقینی در تعارض قرار نمی‌گیرند؛ چنان‌که بزرگان حکمت هم بر همین معنا اذعان داشته‌اند. صدرالمتألهین (ره) با تأکید بر همین معنا می‌گوید:

«دورباد از شریعت حق‌الاهی و روشن که احکامش با معارف یقینی ضروری تصادم کند.»^۲

علامه طباطبائی، خود بر همین معنا تصریح دارد، آن‌جا که در تأیید و توضیح قاعده «ملازمت بین حکم عقل و شرع» می‌گوید:

«... اما حکم (عقل) نظری که برای آن، برهان وجود دارد، پس همچنین است (بین آن و حکم شرع، ملازم است) زیرا برهان که قیاس یقین آور است، هر جا که باشد از مقدمات بدیهی یا نظری منتهی به بدیهی (که سرانجام به بدیهیات، منحل می شود) تشکیل شده است و بدیهی است که در قبال هر چه از ترکیب بدیهیات، نتیجه شود (نتیجه برهان) جز امتناع نقیضش تصور نشود (نقیض نتایج برهانی، محال است) پس بدیهی است که شرع با آن (نتیجه برهان) منافاتی ندارد.»^۳

پس ظاهر آیات و روایات را آن گاه که با یافته های برهانی فلسفی در تعارض قرار گیرند، می توان به تأویل برد تا غیر معقول ننمایند و اگر هم در توافق باشند، شاهدی متین بر آن یافته ها خواهند بود و این نکته ای است که مورد قبول فقیهان اصولی ما نیز هست؛ چنان که شیخ اعظم، مرتضی انصاری (ره) می گوید:

هر زمان از دلیلی عقلی، قطع به دست آمد، پس دیگر ممکن نیست که دلیلی نقلی (کتاب و سنت) با آن معارض باشد و اگر دلیلی نقلی یافت شد که ظاهرش با دلیل قطعی عقلی معارض بود، باید آن را به تأویل برد اگر امکان کنار گذاشتنش (رد آن دلیل نقلی) وجود نداشته باشد.^۴ (و اگر امکان رد وجود داشت، باید دلیل نقلی را رد کرد.)

اکنون با توجه به این نکته نمی توان رویکرد تطبیقی برهان به کتاب و سنت را باطل دانست و آن را در شمار «تفسیر به رأی» و «تأویل باطل» قرارداد و به تأویلات یهودیت و مسیحیت شبیهش دانست؛ آن چنان که یکی از اندیشمندان و تحلیلگران بزرگ مکتب تفکیک، ضمن بیان راهیابی تأویل به تورات و انجیل می گوید:

چگونگی یادشده، سپس به همراه ترجمه کتب بیگانه و نفوذ ایادی یهودی و مسیحی در فرهنگ و زندگی مسلمین - از طریق مساعدت های نظام خلافت به دلیل احتیاجات خاص سیاسی - وارد حوزه اسلام شد و فیلسوفان و عارفان بزرگ مسلمان نیز به این وادی درافتادند و به «تأویل» دست یازیدند. واقع این است که اگر متفکران یهودی و مسیحی، تحت تأثیر فلاسفه قرار گرفتند و به مدد تأویل به تطبیق فلسفه و «متون دینی» پرداختند، لیکن جای آن نبود که متفکران مسلمان - با در دست داشتن قرآن و سنت گرانبار نبوی و تعالیم آسمانی اهل بیت (ع) - تحت تأثیر فیلسوفان قرار گیرند و در صدد تطبیق فلسفه با قرآن و قرآن با فلسفه برآیند؛ کاری که سرانجام به توفیق بزرگی نیز نرسید.^۵

قضاوت هایی از این دست، فقط درباره تطبیق های قطعی (و نه احتمالی) آیات و روایات بر یافته های غیربرهانی فیلسوفان روا است که به نظر، ساحت فیلسوفان بزرگ مسلمان از آن منزّه

است و ایشان در تطبیق‌های قطعی خود، جز به برهان اعتنا نکرده‌اند. ادعای یقینی نبودن مقدمات اغلب براهین فلسفی نیز بحثی صغروی است که به صرف ادعای اندیشمندان مکتب تفکیک، قابل قبول نیست اگرچه اخباری‌مسلکان نیز پیش از این با همین بهانه بر حریم فلسفه و فیلسوفان تاخته و یافته‌های ایشان را بی اعتبار شمرده بودند؛ لکن بازگشت نهایی هر نتیجه برهانی به مقدمات بدیهی، یقینی بودن آن را تضمین می‌کند. البته موارد ادعایی مخالفت برهان یک فیلسوف با دلیل قطعی نقلی - در صورت وجود مخالفت و قطعیت دلیل نقلی - بسیار نادر است و آنچه مورد بحث است، مخالفت برخی براهین فلسفی با برخی ظواهر آیات و روایات است که صحت تأویل این ظواهر از نظر شیخ انصاری (ره) گذشت. پس دور از انصاف است که آن را «تأویل باطل» نامید. چگونه می‌توان تأویل بی پایه را به مثل ملاصدرايي نسبت داد که بر فلسفه‌ای که قوانین آن، مطابق کتاب و سنت نباشد، نفرین می‌فرستد^۶ و کتاب و سنت را همچون برهان عقلی ریاضی برای هر چیزی که محال و ممتنع نباشد، می‌داند.^۷ پس رویکرد تطبیقی فیلسوفان بزرگ را تأویل باطل شمردن خطا است؛ اگرچه در اسلامی نامیدن آن، جای سخن باقی است که خواهد آمد.

رویکرد تصدیقی

اما مراد از رویکرد تصدیقی آن است که فیلسوف، همچون رویکرد پیشگفته بیندیشد، استدلال کند، برهان بجوید و آن‌گاه به کتاب و سنت مراجعه کند؛ ولی نه به صورتی که فقط در پی گواه باشد؛ بلکه یافته‌هایش را بر کتاب و سنت عرضه کند تا صحیحش را از سقیمش بازشناسد و البته در این بازشناسی از برهان تخلف نکند؛ چراکه تخلف از برهان، خروج از مرزهای فلسفه و ورود به مجال کلام است؛ ولی قرآن را به چشم اصلی که می‌تواند معیاری بر سنجش صحت و سقم افکار قرار گیرد، بنگرد و به آن به دیده مقدمه برهانی نظر کند؛ البته در این شیوه نیز به تأویل آیاتی که ظاهری معارض با براهین قطعی دارند، می‌پردازد؛ اما فرق است بین آن که به کتاب و سنت، فقط نگاه تأییدی داشت یا آن دو را، معیار تشخیص درست و نادرست انگاشت. صدر المتألهین (ره) چنان‌که گفته شد، کتاب و سنت را کبرای قیاس برهانی می‌داند؛ آن جا که می‌گوید:

هر چیزی که محال و ممتنع نباشد، کتاب الاهی و سنت نبوی - که صادر قطعی از گوینده معصوم و منزّه از مغالطه و دروغ است - همانند برهان عقلی ریاضی می‌تواند آن را ثابت کند.

حال آن‌که ابن‌سینا وقتی از حل مشکل معاد جسمانی ناتوان می‌شود، برهان و عقل را گویای معاد جسمانی ندانسته و اثبات معاد جسمانی از راه عقل را غیر ممکن می‌داند. اگرچه به حکم تعبد آن را می‌پذیرد. او در این باره می‌گوید:

«باید بدانی که نوعی از معاد، با تکیه بر شرع، بذیرفتنی است و برای اثباتش، راهی جز شریعت و تصدیق خبر پیامبری نیست و این همان معاد بدن (معاد جسمانی) است و خیر و شر جسم بر همگان روشن است و نیازی به توضیح ندارد و شریعت بر حقی که پیامبر ما حضرت محمد(ص) آورده است، درباره سعادت و شقاوتی که مربوط به این بدن است، سخن گفته است و نوع دیگر معاد، معادی است که بر اساس عقل و قیاس برهانی درک می‌شود و پیامبری هم آن را تصدیق کرده است و آن عبارت است از سعادت و شقاوتی که بر اساس برهان برای نفوس بشری به اثبات می‌رسد.»^۸

تفاوت بین این دو نظر به خوبی آشکار است. نگاه به قرآن به عنوان یک مقدمه برهانی و حدوسط عقلی غیر از جدا پنداشتن قرآن از عقل است. صدرالمতألهین با تأکیده‌های بسیار بر رفعت منزلت و شأن مسائل مربوط به معاد می‌گوید:

«کمتر کسی از بزرگان حکمای گذشته و معاصر و فاضلان معروف در قدیم و جدید به این معانی راه یافته‌اند. بیشتر فیلسوفان، اگرچه نهایت تلاش خویش را در احوال مربوط به مبدأ از قبیل توحید، تنزیه در ذات و صفات و نفی کاستی‌ها و دگرگونی‌ها در افعال و آثار کرده‌اند؛ ولی اندیشه ایشان از درک منازل آخرت و موقف‌های قیامت کوتاه است و این برای آن است که ایشان، انوار حکمت را از چراغ فروزنده نبوت این پیامبر خاتم - که بر او و آتش بزرگ‌ترین درود باد - اقتباس نکرده‌اند؛ حتی همانا رئیس حکما و فلاسفه (ابن‌سینا) به ناتوانی خویش از اثبات نوعی از معاد با دلیل عقلی، اعتراف کرده است.»^۹

گفتار صدرالمتألهین به خوبی حکایت از آن دارد که فیلسوفان در رویکرد تطبیقی فقط با اتکای به عقل خویش اندیشیده‌اند و توجه به کتاب و سنت از آغاز مطمح نظر نبوده است؛ در حالی که ملاصدرا خود با تأثیری بسیار از منابع و حیانی اندیشیده است.

البته آن‌چه را رویکرد تصدیقی می‌نامیم، شکل رشدیافته همان رویکرد تطبیقی است؛ زیرا صدرالمتألهین کوشید مانند گذشتگان از فیلسوفان مسلمان، بین عقل و شرع توفیق پدید آورد. اگر ابن‌رشد اندلسی با کتاب «فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال» و ناصر خسرو قبادیانی با کتاب «جامع‌الحکمتین» و ... کوشیدند دامان فلسفه و فیلسوفان بزرگی

همچون ابن‌سینا و فارابی را از اتهام کفری، که ظاهرینان و قشری مسلکان بر آنان وارد می‌کردند، پاک سازند، اما صدرالمتهلین با عنایت ویژه به کتاب و سنت نبوی (ص) و احادیث ولوی (ع) به چنان توفیقی دست یافت که گذشتگان دست نیافتند. توجه او به احادیث شیعی که خود منبعی بزرگ برای دریافت حقایق بود، چنان او را در دریافت‌های فلسفیش متأثر ساخت که برخی او را مبدع حکمت شیعی نامیده‌اند.

رویکرد تکمیلی

منظور از این نوع رویکرد، تکمیل یافته‌های فلسفی با مراجعه به کتاب و سنت است. باور به توانایی عقلی در وصول به بسیاری از حقایق از یک سو و نیاز به وحی برای دریافت سایر حقایق از سوی دیگر، اجزای ماهوی این نوع رویکرد را تشکیل می‌دهد. این رویکرد در تقابری شدید با رویکرد تصدیقی قرار دارد، از این رو طبیعی است که خصلت تطبیقی و تصدیقی در این نوع رویکرد دیده شود و چه بسا بتوان آن را شکل رشد یافته رویکرد قبلی به شمار آورد؛ زیرا وقتی از کتاب و سنت، به عنوان منابعی برای تکمیل یافته‌های عقلی، استفاده شود، از همان دو در رویکردی تطبیقی و تصدیقی نسبت به یافته‌های عقلی نیز استفاده خواهد شد؛ به همین جهت می‌توان رویکرد تکمیلی را در سیر تطور رویکرد فیلسوفان با کتاب و سنت، در جایگاهی بالاتر از دو رویکرد گذشته جای داد. فیض کاشانی (ره) که از شاگردان مکتب صدرالمتهلین و از محدثان به نام است، با حکمت و فلسفه‌ای که از صدرالمتهلین به ارث برده‌است، نیم قدمی فراتر گذارده و یکی از علل نگارش رساله اصول‌المعارف خود را چنین بر می‌شمرد:

«خواستام این بود که بین روش حکمای اول در حقایق و رموز و بین آن چه در شرایع از معارف و انوار وجود دارد، جمع کنم تا بر جوینده حقیقت روشن شود که بین یافته‌های عقلی خردمندان اهل مجاهده و خلوت نشین، که قلبشان در هنگام صفا و خلوص، آمادگی دریافت و ارادات عالم بالا را دارد، از یک سو و داده‌های شرعی و نبوی و اصول معارفی که سنت پیامبران بیان می‌کند از سوی دیگر، هیچ منافاتی وجود ندارد. با این همه در زمینه علم به خدا و روز باز پسین که فراتر از عقل همگانی است، برای خردمندان چیزهایی ناسناخته باقی می‌ماند که پیامبران برای آن‌ها کامل می‌کنند.»^{۱۱}

به گفته یکی از فیلسوفان معاصر:

«فیض مثل استاد خود معتقد است که سهم حکمای مشاء و اشراق در کثیری از مباحث عالیه بویژه مباحث مربوط به نشئات و عوالم نفوس بعد از موت و مبلغ علم آنان (حکمای مشاء و اشراق) در مسائل مربوط به خودشناسی و علم آغاز و انجام وجود انسانی و جهات مربوط به عوالم روح بعد از خلع جلیب بدن، چندان زیاد و با اهمیت نیست بر خلاف عرفای از علمای امت مرحومه که در بسیاری از مباحث عالیه مربوط به عوالم بعد از موت و جهات مختص نفس انسانی به واسطه حسن متابعت از مقام وحی و تنزیل، میدان، میدان آنها است.»^{۱۱}

البته چنانکه گذشت، رویکرد تکمیلی در تقارب شدید با رویکرد تصدیقی است و نیم‌گامی فراتر از آن است، از این رو جملاتی که ملهم این نوع رویکرد است، در کلمات صدرالمتألهین نیز دیده می‌شود.

رویکرد تفسیری

اما مراد از رویکرد تفسیری آن است که اندیشه را در فضای منابع و حیانی به حرکت درآورد و در جست‌وجوی برهان و مقدمات برهانی از کتاب و سنت برآمد و عقل را به تأمل در آیات و روایات واداشت و حکمت را از آن دو منبع دریافت، بدون آنکه از برهان و شیوه برهانی فاصله گرفته و به تقلید و تعبد به ظواهر بسنده کرد؛ بلکه همان برهانی را که از تلاش عقل در فضایی بیرون از کتاب و سنت، می‌طلبید از کوشش خرد در فهم آیات و روایات بطلبید؛ البته در صورتی که گفته نشود که اول باید فهمید و فلسفه آموخت، سپس به سراغ کتاب و سنت رفت تا آن دو را با کمک براهین فلسفی فهمید. گویی فهم حقایق را مقدم بر فهم کتاب و سنت پنداشته‌اند و معلوم نیست که پس از فهم حقایق، دیگر در پی فهم چه چیزی به سراغ کتاب و سنت می‌روند و اگر بتوان حقایق را پیش از مراجعه به کتاب و سنت فهمید، دیگر ما را چه نیاز به کتاب و سنت است؟

بهتر است پاسخ این پرسش را از امیرمؤمنان علی (ع) بطلبیم، چنانکه حضرتش فرمود:

«واعملوا نه لیس علی احد بعد القرآن من فاقه ولا لاحد قبل القرآن من غنی.»^{۱۲}

بدانید که هیچ کس را پس از قرآن (با وجود قرآن) نیازی نیست و هیچ کس پیش از قرآن، بی‌نیاز نیست.

فیلسوفی که با رویکرد تفسیری بیندیشد، با این باور به سراغ کتاب و سنت می‌رود که آن دو را، عالی‌ترین منابع شناخت مبدأ، معاد، جهان و انسان می‌داند. او بر این باور است که در

قرآن و روایات، نه فقط از چیزی در این باره فروگذار نشده، بلکه حقایقی در آن‌ها نهفته است که در هیچ گنجینه‌ای یافت نمی‌شود. او این را بی‌مهری و بلکه ستم می‌داند که کتاب و سنت را شامل و گویای مسائل جهان‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و معادشناسی ندانیم و یا اگر بدانیم آن دو را فقط مجموعه‌ای از خطابات شامل بر این معانی دانسته و از براهین عقلی، خالی و عاری ببنداریم و چنین داوری کنیم که همچنان که لازم نیست ریاضیات، فیزیک، شیمی و... در کتاب و سنت داشته باشیم، لازم نیست فلسفه‌ای هم در قرآن و روایات داشته باشیم و آن‌گاه نتیجه گیریم که اسلامیت فلسفه و هر دانش دیگری به اتخاذ آن‌ها از کتاب و سنت نیست؛ بلکه به آن است که در حوزه تمدن اسلامی، رشد یافته و با آموزه‌های کتاب و سنت در تعارض نباشند. آیا مگر می‌توان فلسفه را با برخی علوم همچون ریاضیات و فیزیک مقایسه کرد؟ مگر فلسفه، دانش شناخت موجود بماهو موجود نیست؟ مگر در فلسفه از شناخت مبدأ، معاد، هستی و نفس انسان بحث نمی‌شود؟ آیا در کتاب و سنت از این معانی خبری نیست؟ اگر هست، آیا به شکل ناقص و ناتمام است؟ یا فقط به زبان خطابه و جدل است؟ آیا در قرآن و روایات از دلایل یقین‌آور، خبری نیست؟ و آیا استدلال یقینی، فقط هنر فیلسوف است و کتاب و سنت را، کاری با آن نیست و فقط جدل و خطابه، شیوه خدا و پیام‌آوران او است؟

اکنون باید گفت که این معانی به شکل تمام و کامل، و با صورت یقین‌آور و برهانی، در کتاب و سنت وجود دارد؛ ولی برای دریافت آن باید متضلعانه در برابر قرآن و روایات قرار گرفت و با تأمل و تعمق در آن‌ها، جویای مقدمات برهانی شد.

مگر آیه کریمه: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن» (نحل: ۱۲۵) را این گونه تفسیر نکرده‌اند که در آیه به سه روش: برهان، جدل و خطابه اشاره شده است و مگر مخاطب اصلی آیه، رسول اکرم (ص) نیست که باید از این سه راه، مردم را (به اندازه ظرفیتشان) به راه پروردگارش فراخواند؟ و مگر دعوت برهانی رسول اکرم (ص)، از سنت او به شمار نمی‌رود؟ این برخلاف یافته و گفته معلم ثانی، فارابی است که با توجه به تمام عظمتش و حق بزرگی که برگردن فلسفه در جهان اسلام دارد؛ ولی حقایق دینی را مثال فلسفی می‌داند و چنان که از کلامش برداشت شده، فلسفه را مقدم بر دیانت می‌داند و به گفته یکی از فیلسوفان معاصر:

«در نظر او حقایق دینی، مثالاًت فلسفه است به عبارت دیگر دین و فلسفه دو وجه مختلف از یک امر واحد است. فلسفه مشتمل بر قواعد و احکام برهانی است و دین صورت خطابی همان قواعد و احکام است. از این بیان فارابی چنین مستفاد می‌شود که فلسفه مقدم بر دیانت است. اما فارابی تصریح نمی‌کند که این تقدم، تقدم شرفی باشد؛ بلکه می‌گوید فلسفه بر دیانت تقدم زمانی دارد. مع‌هذا بیان او در مورد نسبت دین و فلسفه را حمل بر این کرده‌اند که او فلسفه را برتر و بالاتر از دین دانسته است. متبعان جدید و مخصوصاً مستشرقان در بیان آراء فارابی این نکته را به تأکید بیان می‌کنند و بعضی از متقدمان از اهل نظر نیز، فارابی را از این بابت ملامت کرده‌اند که از بین آنها مخصوصاً باید فیلسوف اندلسی، ابن‌طفیل را نام برد. استنباط فیلسوف اندلس اینست که فارابی رتبه فیلسوف را از رتبه نبی، بالاتر دانسته است. اما فارابی وقتی می‌گوید دین مثالاًت فلسفه است متذکر می‌شود که نبی از آنجا که باید به زبان مردم سخن بگوید و عامه، احکام برهانی را در نمی‌یابند، ناگزیر صورت خطابی به حقایق برهانی می‌دهد و گرنه نبی هم فیلسوف است. و البته که این معنی نمی‌توانست مورد قبول و پسند همه اهل دیانت باشد.»^{۱۳}

اکنون جا دارد که از افسوس فقیه، فیلسوف و عارف معاصر، امام خمینی (ره) یاد شود که آیات و روایات را مملو از این‌گونه معارف می‌دانست و از توجه نداشتن به روایات عقلی - معرفتی با اندوه یاد می‌کرد و می‌گفت:

یکی علم به الله و ملائکه و کتب و رسل و یوم‌الآخره، که کتب سماویه و بالخصوص کتاب جامع الهی و قرآن کریم ربوبی، مشحون از آن است. بلکه می‌توان گفت تنها چیزی را که کتاب خدا از هر چیز بیشتر متکفل است، همین علم است و دعوت به مبدأ و معاد است به طریق برهان صحیح و تبیین کامل که محققین بیان آن را فرمودند... و احادیث ائمه هدی (ع) نیز در این مقصد فوق حد احصاء است... منتها پیش ما بیچاره‌ها و گرفتاران آمال و امانی، این کتب و این ابواب مهجور مانده و مورد اعتنا و اعتبار نیست و بیاید روزی که خدای تعالی از ما مؤاخذه فرماید و برما احتجاج نماید و ائمه اطهار (ع) نعوذ بالله از ما برائت جویند به واسطه برائت ما از احادیث و علوم آن‌ها.^{۱۴}

البته چنان که گذشت، فیلسوفانی همچون ملاصدرا، فیض، سبزواری، زنوزی و...، توجه بسیار به کتاب و سنت داشته‌اند؛ و از این رو تأثر ایشان از قرآن و روایات، بسیار بیشتر از گذشتگان‌شان بوده‌است و هم از این رو توفیق درکی عمیق از مسائل مربوط به معاد به دست آورده‌اند. ولی تأثر در مجال رویکرد تفسیری، بسیار متفاوت با تأثر در مجال رویکرد تطبیقی

و تصدیقی است؛ زیرا با رویکرد تفسیری در پی گرفتن حقایق از روایات هستیم؛ پس تأثیری بسزا و درخور از آن‌ها خواهیم گرفت؛ درحالی‌که با رویکرد تطبیقی، تأثیر اندکی از آیات و روایات نصیب ما خواهد شد؛ زیرا در این مجال، بدون انگیزه‌ای برای تحصیل و دریافت و فقط با انگیزه‌ای برای تأیید به روایات توجه کرده‌ایم و طبیعی است که در این حال، فقط گواهی بر اندک یافته‌های خود به دست آورده و از معانی بلند ذخیره شده در روایات محروم مانده‌ایم و این همان است که نگارنده در مقاله «گامی به سوی فلسفه اسلامی» این‌گونه آورد که:

آنچه موجب رشد قابل توجه فلسفه در جهان اسلام شد، تأثر به ظاهر ناخودآگاهانه‌ای بوده که فیلسوفان مسلمان در مشی فلسفی خویش از باورهای دینی خود داشته‌اند، پس با تزلزل آگاهانه می‌توان فلسفه را به کمال رساند و به راستی آن را فلسفه اسلامی نامید.^{۱۵}

همچنین در رویکرد تصدیقی هم با وجود ارتباط بیشتر با کتاب و سنت و تأثر بیشتر از آن دو، رشد و تعالی به اندازه‌ای که از رویکرد تفسیری انتظار می‌رود، حاصل نمی‌شود، اگرچه با این رویکرد، فلسفه از رشد ارزنده‌ای در نسبت با رویکرد تطبیقی برخوردار گشت و چنان‌که گذشت، به گفته برخی، حکمت شیعی ثمره میمون این رویکرد است.

اکنون جای این پرسش است که به راستی اگر انسان خود را در محضر قرآن و روایات دیده و از آن دو، حقایق برهانی را بجوید، به فلسفه‌ای گرانباتر از فلسفه کنونی دست نخواهد یافت؟ آیا طراحی فلسفه پیش از تعمق در کتاب و سنت، آدمی را از غالب تحفه‌های منابع وحی محروم نمی‌سازد؟ چراکه با شکل گرفتن خمیره ذهن آدمی، ساختن شکلی به مراتب زیباتر و برهم زدن شکل قبلی، کاری بس دشوار است؛ به عبارت دیگر حصار فلسفه ساخته و پرداخته شده به وسیله یک فیلسوف، چنان او را مقید و محصور می‌سازد که قدرت دیدن بیرون از حصار را از او گرفته یا به شدت کاهش می‌دهد. فیلسوف معاصر، شهید مطهری با وجود شدت علاقه‌ای که به صدرالمتألهین (ره) دارد، او را در بند چنین حصاری می‌بیند و می‌گوید:

من برای صدرالمتألهین فوق‌العاده عظمت قائل هستم. اصلاً من به اندازه‌ای که از کتاب‌های این مرد و از تدریس کتاب‌های او لذت می‌برم، از هیچ چیزی آن قدر لذت نمی‌برم. عالی‌ترین آرزوی من همیشه او است؛ ولی در عین حال حس می‌کنم که در محیط خودش غرق شده، یعنی در آن که فن خودش هست

غرق شده‌است و از آن دیگر نمی‌تواند بیرون بیاید. تفسیر قرآن هم که می‌نویسد، هیچ امکان ندارد که از آن پوست گردویی که در داخل آن پوست گردو قرار گرفته، بیرون بیاید.^{۱۶}

البته هر اندازه که انس فیلسوفی با کتاب و سنت بیشتر باشد، تأثرش از این دو منبع افزایش می‌یابد و در پی آن از ابهامات بیشتری گره گشایی می‌کند؛ چنان‌که انس و الفتی که صدر المتألهین (ره) با کتاب روایات معصومان (ع) داشته، در آن چه از ابن‌سینا به دست رسیده‌است، دیده نمی‌شود. نگارش تفسیر قرآن و شرح بر اصول کافی و توجه به روایات توحید صدوق و... همه گواهی صادق بر این معنا است؛ ولی این انس اگرچه ملاصدرا را در حل مشکلات ابن‌سینا موفق ساخته، ولی ماهیت تطبیقی - تصدیقی رویکرد او به کتاب و سنت را به رویکرد تفسیری تبدیل نکرده‌است و این اشکالی است که می‌توان بر روش صدرا با توجه به تمام عظمتش، داشت.

فلسفه صدر المتألهین (ره) به آن چه نگارنده، فلسفه اسلامی می‌نامد، نزدیک‌تر از فلسفه ابن‌سینا است؛ ولی هنوز در رویکرد تطبیقی با کتاب و سنت باقی مانده‌است، اگرچه هر اندازه این رویکرد فزونی یابد، فلسفه از رشد بیشتری برخوردار می‌شود و به رویکرد تفسیری نزدیک‌تر می‌شود؛ چنان‌که فزونی همین رویکرد تطبیقی است که سرانجام ملاصدرا را به شکل تکامل یافته آن، یعنی رویکرد تصدیقی رساند و در این مسیر پیش برد. چه بسا صدر المتألهین (ره) خود به این معنا نزدیک شده باشد، آن جا که با حالی زار، مواجهه خود با قرآن را گزارش داده، می‌گوید:

همانا من در گذشته اشتغال بسیار به گفت و گو و تکرار و مراجعه زیادی به کتاب‌های فیلسوفان داشتم تا آن جا که گمان کردم کسی هستم. پس وقتی چشم بصیرتم کمی باز شد و به حال خود توجه کردم - اگرچه چیزی از احوال مبدأ و تنزیه او از امکان و حدوث و چیزی از احکام بازگشت نفوس انسان هم تحصیل کردم - خود را از علوم حقیقی و حقایق آشکار و عینی، خالی یافتم، از آن اموری که جز با ذوق و دریافت و وجدانی درک نمی‌شود و آن امور همان‌ها هستند که در کتاب و سنت وارد شده است؛ از قبیل معرفت خدا و صفات و اسماء و کتب و پیامبران او و معرفت نفس و احوال نفس از قبر و برانگیختگی و حساب و میزان و صراط و بهشت و آتش و غیر آن از اموری که جز با تعلیم خداوند آموخته نشود و جز با نور پیامبری و ولایت، کشف نمی‌گردد.^{۱۷}

پس از این تأسف عمیق است که ملاصدرا دریافت این حقایق را در گرو تهذیب نفس و تأمل و تدبیر در آیات قرآن و روایات منقول از پیامبر(ص) و معصومان(ع) می بیند و می گوید: پس به یقین دانستم که این حقایق ایمانی جز با پاک ساختن قلب از هوا و تهذیب از خواهش های دنیا و کناره گیری از مصاحبت با مردم بویژه زیرکان (منظور کسانی که در امور دنیا غوطه ورنند و در کسب دنیا زیرکند) و تدبیر در آیات خدا (قرآن کریم) و حدیث رسول و خاندان او (ع) و گرویدن به روش صالحان در بقیه عمر کوتاه، قابل درک و فهم نیست.^{۱۸}

صدرا در این گزارش عجیب، روشنایی دید خود را مدیون احساس عجز و ناتوانی و ناچیز انگاشتن خود می بیند و می گوید:

من از روشنایی نور به سایه ای بسنده کرده بودم. فزونی بیچارگی به قوت شعله ورم ساخت و شدت اندوه، قلم را به روشنایی برافروخت؛ پس عنایت ازلی، بیچارگیم را با رحمت جبران کرد و مهربانی پروردگاری با درخشش های ملکوتی بر آن نظر افکند. پس او از دریای بخشش خود، چیزی از رازهای هستی را بر من افاضه کرد و آن آشکار کننده پنهان ها و روشن کننده ماهیات، بعضی از رازهای آیات و گواه های بینات را به من بخشید و من بر بعضی اسرار قرآن و حقایق تأویل آگاه شدم.^{۱۹}

نحوه گویش صدرالمتألهین (ره) و صراحت گفتار او، حکایت از آن دارد که او حقایقی بس گرانبهاتر از آن چه در کوشش فلسفی خود کسب کرده را از قرآن و روایات به دست آورده است و تازه با صراحت، همه آن ها را اندکی از ذخایر گرانبه های این دو منبع ارزشمند می داند. این حقیقت با وضوحی بیشتر در گفتاری از فیض کاشانی (ره) آمده است، آن جا که می گوید:

من مدت ها در مطالعه مجادلات متکلمان فرو رفتم و کوشش ها کردم، ولی همان بحث ها ابزار جهل من بود. مدت ها در راه فلسفه به تعلم و تفهم پرداختم و بلندپروازی هایی را در گفتارشان دیدم. مدت ها در گفت و گوهای این و آن بودم، کتاب ها و رساله ها نوشتم. گاهی میان سخنان فلاسفه و متصوفه و متکلمان جمع بندی می کردم و حرف ها را به هم پیوند می دادم (ولی همه را باور نداشتم) ولی در هیچ یک از علوم، دوائی برای دردم و آبی برای عطشم نیافتم، بر خودم ترسیدم و به سوی خدا فرار و انابه کردم تا خداوند مرا از طریق تعمق در قرآن و حدیث هدایت کرد.^{۲۰}

سخن فیض از آنجا وضوح بیشتری از کلام ملاصدرا دارد که او از شیوه جمع بیسن کلام فلاسفه، متصوفه و متکلمان که از ابتکارات استادش صدرالمتهلین است نیز حکایت کرده و آن را هم دواى دردش نمى داند.

بر خواننده این مقال روشن است که ملاصدرا کوشید تا بین چهار مکتب فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، عرفان یا تصوف و کلام، تلفیق کرده و آن‌ها را با هم آشتی دهد و با وجود این همه، فیض کاشانی خود را محروم از ذخایر نهفته در آیات و روایات می داند.

با توجه به گزارش‌های پیشگفته می‌توان نتیجه گرفت که صدرالمتهلین و نحله فکری او نگاهی ویژه و متفاوت با فیلسوفان گذشته به کتاب و سنت داشتند. اگرچه این ویژگی با همه رشد یافتگی‌ش در مرز بین رویکرد تصدیقی - تکمیلی و رویکرد تفسیری قرار داشت؛ ولی خدمتی بزرگ در توجه ویژه فیلسوفان به کتاب و سنت بود که این خود تمهیدی بر اسلامی شدن فلسفه به معنای مورد نظر این مقاله به شمار می‌رود. صدرالمتهلین با روند و رویه عرضه یافته‌های فلسفی خویش بر کتاب و سنت، توجه فیلسوفان پس از خود را به نقش اصالی منابع وحی در یافتن حقایق جلب کرد؛ اگرچه به نظر نگارنده به رویکرد تفسیری نرسید؛ ولی پس از او و شاگردانش، حرکت به سوی رویکرد تفسیری با قرآن و روایات، متوقف نشد و امروز شاهد شکوفایی این رویکرد در اندیشه برخی فیلسوفان معاصریم. یکی از فیلسوفان معاصر می‌گوید:

تدبر در قرآن حکیم، ضروری است تا چستی و چگونگی منطق قرآن در آموزش شیوه تحقیق روشن شود. سپس باید به سخن گویا کننده قرآن و انسان کامل معصوم (ع) گوش داد تا بیان آن حضرت نیز در چگونگی هدایت به سوی حق و رسیدن به حق روشن شود.^{۲۱}

همین فیلسوف در بخش دیگری از نوشتارش آورده است:

قرآن، بیشگام سالکان است و برای دعوای خود برهان بیان می‌کند و نیز بر مدعای خود، استدلال می‌آورد و شیوه و فن برهان را به پذیرای آن می‌آموزد و با نقل استناد کسانی که از حق دور شده‌اند، سستی دلیل آن‌ها را به جهت ضعف ماده یا صورت آن، روشن می‌سازد و انسان را از استدلالی که یقین‌آور نیست، به جهت سستی و بی‌پایگی آن، برحذر می‌دارد!^{۲۲}

اکنون ادعای نگارنده این است که فقط با رویکردی از نوع رویکرد تفسیری است که فلسفه، جهشی خارق‌العاده پیدا کرده و تعالی می‌یابد و بحق می‌توان آن را حکمت متعالیه

نامید. اگرچه فلسفه (یافته‌های برهانی) با رویکرد تکمیلی، تصدیقی و بلکه تطبیقی هم، حجت است و نمی‌توان آن را تفسیر به رأی نامید؛ ولی با رویکرد تفسیری، حقاً فلسفه اسلامی خواهد شد؛ چراکه فلسفه اسلامی به معنای واقعی کلمه، یعنی فلسفه‌ای که از منابع اسلام دریافت شود، نه فلسفه‌ای که فکر یک فیلسوف به آن رسیده و آن‌گاه بر کتاب و سنت عرضه کرده‌است و نه حتی فلسفه‌ای که فیلسوف مسلمان با تأثر کم یا زیاد، ولی ناخودآگاهانه از کتاب و سنت به آن دست یافته و آن‌گاه در پی تصدیق آن از سوی کتاب و سنت برآید؛ چراکه در هر دو حال، فیلسوف پس از دستیابی به مطلوب برهانی خویش است که در کتاب و سنت غور می‌کند. حال آن که شایسته آن است که پیش از رسیدن به هر نتیجه‌ای با غور در کتاب و سنت به نتیجه دست یابد. حجت بودن فلسفه‌ای (دریافته‌های برهانی) که کتاب و سنت بر آن تطبیق شده، لزوماً مقتضی اسلامی بودن آن فلسفه به معنای تام کلمه نیست؛ چراکه با وجود احتمال فلسفه‌ای متفاوت در ساختار، کیفیت آموزه‌ها و حتی روش - که از کتاب و سنت به دست آمده‌باشد - نمی‌توان فلسفه موجود را اسلامی نامید، اگرچه برآموزه‌های یقینی - برهانی آن می‌توان مهر حجیت و اعتبار زد و اگرچه می‌توان هر اندازه که فیلسوف مسلمان با کتاب و سنت مانوس‌تر بوده و بیشتر از آن دو متأثر شده‌است، فلسفه‌اش را به فلسفه اسلامی نزدیک‌تر دانست.

در پایان توجه خواننده محترم را به گفتاری از فیلسوف معاصر، امام خمینی (ره) جلب می‌کنم که فرمود:

اکنون که مقاصد و مطالب این صحیفه الهیه را دانستی، یک مطلب مهمی را باید در نظر بگیری که بسا توجه به آن، راه استفاده از کتاب شریف بر تو باز شود و ابواب معارف و حکم بر قلبت مفتوح گردد و آن، آن است که به کتاب شریف الهی نظر تعلیم داشته‌باشی و آن را کتاب تعلیم و افاده بدانی و خود را موظف به تعلّم و استفاده بدانی... ما باید مقصود از تنزیل این کتاب را قطع نظر از جهات عقلی برهانی، که خود به ما مقصد را می‌فهماند، از خود کتاب خدا اخذ کنیم. مصنف کتاب مقصد خود را بهتر می‌داند. اکنون اگر به فرموده‌های این مصنف راجع به شئون قرآن نظر کنیم، می‌بینیم خود می‌فرماید: ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی للمتقین. این کتاب را کتاب هدایت خوانده می‌بینیم در یک سوره کوچک چندین مرتبه می‌فرماید: و لقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر. می‌بینیم می‌فرماید: و انزلنا الیک الذکر

لتبين للناس ما نزل اليهم و لعلهم يتفكرون. می‌فرماید: کتاب انزلناه اليک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر
أولوالالباب. الی غیر ذلک از آیات شریفه که ذکرش به طول انجامد.^{۲۳}

نتیجه

۱. رویکرد فلسفه به منابع وحیانی به چهار شکل تطبیقی، تصدیقی، تکمیلی و تفسیری، ممکن است.
۲. رویکرد تطبیقی، همواره باطل نیست؛ بلکه فقط در صورت برهانی نبودن یافته فلسفی، مخدوش است.
۳. رویکرد تصدیقی، برتر از تطبیقی، و رویکرد تکمیلی، برتر از دو رویکرد پیشگفته است.
۴. فلسفه، فقط با رویکرد تفسیری جهشی چشمگیر و قابل توجه پیدا خواهد کرد.
۵. زمانی می‌توان فلسفه را به معنای تام و کامل، اسلامی نامید که رویکردی تفسیری به منابع وحیانی اسلام داشته باشد.
۶. بررسی تطور تاریخی فلسفه، حکایت از گذار فلسفه، از رویکرد تطبیقی به تصدیقی، و از تصدیقی به تکمیلی دارد و اکنون رویکرد تفسیری در حال شکوفایی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. طباطبائی، محمدحسین «تفسیر المیزان»، ج ۱، ص ۶.
۲. حاشی الشریعة الحقّة الالهیة البیضاء ان تكون احکامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة. «اسفار»، ج ۸، ص ۳۰۳.
۳. علامه طباطبائی: حاشیة الکفایة، ج ۲، ص ۱۸۸.
۴. كلما حصل القطع من دلیل عقلی فلا يجوز ان يعارضه دلیل نقلی، و ان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأویلہ ان لم یمكن طرحه. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۵۷.
۵. حکیمی، محمدرضا، «مکتب تفکیک»، صص ۳۴۰ و ۳۴۱.
۶. و تباً لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة. اسفار، ج ۸، ص ۳۰۳.
۷. همان، ج ۹، ص ۶۷ و ج ۷، ص ۳۲۷.

۸. يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع و لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، و هو الذى للبدن عند البعث. و خيرات البدن و شروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم و قد بسطت الشريعة الحققة التى اتانا بها نبينا المصطفى محمد(ص) حال السعادة و الشقاوة التى بحسب البدن و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للانفس. «نجات» (الهيئات) ص ۶۸۲؛ «شفا» (الهيئات) ص ۴۲۳.
۹. قل من اهتدى اليها من اكابر الحكماء السابقين و اللاحقين و مشاهير الفضلاء المتقدمين و المتأخرين، فاكثر الفلاسفة و ان بلغوا جهدهم فى احوال المبدأ من التوحيد و التنزيه فى الذات و الصفات، و سلب النقائص و التغيرات فى الافعال و الآثار، لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد و مواقف الاشهاد، لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم عليه و على آله الصلاة الكبرى، و التقديس الاشرف الاثم الاوفى، حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي. اسفار ج ۹، ص ۱۷۹.
۱۰. ارادنى ان اجمع بين طريقة الحكماء الاوائل فى الحقايق و الاسرار و بين ماورد فى الشرايع من المعارف و الانوار فيما وقع فيه الاشتراك، ليتبين لطالب الحق ان لا منافاة بين ما ادركته عقول العقلاء، ذوو المجاهدات و الخلوات، اولوا التهيؤ لوردات ما يأتهم فى قلوبهم عند صفائها من العالَم العلوى و بين ما اعطته الشرايع و النبوات، و نطقت به السنة الانبياء و الرسل صلوات الله عليهم من اصول المعارف. غير انه بقى لاولى العقول الصرفة من العلم بالله و اليوم الآخر مما هو وراء طور العقل الجمهورى امور تتمها لهم الرسل. اصول المعارف، به نقل از منتخباتى از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲، ص ۱۵۲.
۱۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، «منتخباتى از آثار حکمای الهی ایران»، ج ۲، ص ۱۲۲.
۱۲. صبحی صالح، «نهج البلاغه»، خطبه ۱۷۶.
۱۳. رضا داوورى اردکانی: فارابى مؤسس فلسفه اسلامى، ص ۱۱۶.
۱۴. جهل حديث (شرح حديث ۲۴)، ج ۱، ص ۳۸۹.
۱۵. کتاب نقد، شماره ۳۳، صص ۸۱ و ۸۲.
۱۶. توحيد (مباحث جلسات بحث و انتقاد انجمن اسلامى پزشکان)، ص ۵۲.
۱۷. تفسير القرآن کریم، ج ۷، ص ۱۰.
۱۸. همان، ص ۱۱.
۱۹. همان.

۲۰. رسالة الانصاف، صص ۱۹۰ و ۱۹۱.
۲۱. جوادى آملی « قرآن حکیم از منظر امام رضاع»، ص ۱۵۸.
۲۲. همان، ص ۱۶۰.
۲۳. آداب الصلوة، صص ۱۹۱-۱۹۳.