

الاهیات الاهی و الاهیات بشری: نقدی روش‌شناختی*

دکتر سیدحسن اسلامی

درآمد

برای پژوهشگران عرصه دین‌پژوهی آموختن روش‌های درست استدلال به سود مدعای خود و هم‌زمان، شناخت روش‌های نادرست و پرهیز از آن لازم است. هدف این نوشته نیز ارزیابی نقدی روش‌شناختی از کتابی است که سالیانی وعده نشر آن داده می‌شد. مقصود از نقد روش‌شناختی، در این مقاله، آن است که در پی نقد ادعاهای این کتاب، مخالفت با مکتب تفکیک، یا دفاع از فلسفه اسلامی نیستم؛ بلکه تنها می‌کوشم قوت نویسنده را در اثبات مدعیات خود بسنجم و کارآیی دلایل اقامه‌شده به سود آن‌ها را بررسی کنم.

مکتبی که امروزه به نام مکتب تفکیک شناخته می‌شود، با دغدغه پیراستن دین از مدعیات فلسفی و عرفانی، و با ادعای بیان معارف ناب و حیانی شکل گرفت و بر آن بود که دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: نخست تفکیک جریان‌های معرفتی سه‌گانه در میان متدینان و جداسازی وحی از عقل و کشف، یا دین از فلسفه و عرفان؛ و دوم بیان معارف ناب و سره قرآنی (حکیمی، ۱۳۷۵: ۴۷). با این نگرش، استاد حکیمی اصول کلی مکتب تفکیک را این‌گونه برشمرد: ۱. «جدایی فلسفه، عرفان و دین»؛ ۲. «برتری و اصالت شناخت دینی»؛ ۳. «استناد شناخت دینی به قرآن و حدیث»؛ ۴. «اتکا بر ظاهر آیات و روایات»؛ و ۵. «رد هرگونه تأویل» (۱۳۸۰: ۳۹-۴۲). لیکن آنچه در عمل رخ داد عمدتاً نقد فلسفه اسلامی به دلیل خاستگاه یونانی آن، مبتنی بر طبیعیات کهن بودن آن، اختلاف نظر میان فلاسفه و مانند آن‌ها بود که نگارنده آن‌ها

* هفت آسمان؛ ش ۴۵؛ بهار ۱۳۸۹. این مقاله، نقدی است بر کتاب *الاهیات الاهی و الاهیات بشری*؛ محمدرضا حکیمی؛ تهران: دلیل ما، ۱۳۸۸.

را به تفصیل کاویده و تحلیل کرده است (اسلامی، ۱۳۸۶). مدافعان این مکتب بر آن بودند که پس از بیان هر مسئله «فلسفی و عرفانی، به دقیق‌ترین صورت» نقدی «کاملاً روشمند (متدیك) و علمی، و به دور از هر مغالطه و بی‌انصافی و مَجْهَله‌گویی، و روشن کردن تار و پود اشکالات فلسفی» آن به دست می‌دهند (رحیمیان فردوسی، ۱۳۸۲، مقدمه حکیمی: ۶۰).

طی دو دهه اخیر بارها سخن از آن بود که در آینده کتاب *الاهیات الاهی و الاهیات بشری* منتشر، و در آن دلایلی استوار و ارزیابی‌هایی خردمندانه بر ضد فلسفه نقل خواهد شد و ناکارآمدی آن و حقانیت مکتب تفکیک اثبات خواهد گشت. این کتاب در دو جلد منتشر شد. در جلد اول کتاب (۱۳۸۶، قم، دلیل ما) که «مدخل» بحث به شمار می‌رود، استاد طی ۴۴۲ صفحه به نقل سخنان متنوع و مباحث متعددی می‌پردازد تا بحث اصلی خود را آماده سازد و سرانجام در جلد دوم (۱۳۸۸، قم، دلیل ما)، که ۹۴۲ صفحه دارد و احتمالاً مفصل‌ترین اثر ایشان به شمار می‌رود، «نظرها»ی مخالفان فلسفه را نقل و آن‌ها را دلیل نادرستی فلسفه می‌شمارد. در این کتاب، استاد حکیمی دو گام اصلی برمی‌دارد: نخست تلاش می‌کند که نشان دهد فلسفه باطل است و در گام دوم عمدتاً به همین دلیل، مکتب تفکیک را حق می‌داند؛ یعنی ایشان برای اثبات مدعیات مکتب تفکیک و امکان جداسازی وحی از عقل و کشف، کافی می‌داند که نشان دهد فلسفه باطل است. البته در کنار این مدعای اصلی، نقد عرفان و نشان‌دادن بی‌اعتباری آن و هم‌چنین علمی که از یونان و هند آمده‌اند، مغفول نمانده است.

در این نوشته کاری به گام دوم و برابرنگاری بطلان فلسفه با اثبات تفکیک ندارم و تنها به تحلیل گام اول بسنده می‌کنم. اگر بخواهیم کل مدعیات این کتاب را، که در واقع همان گام اول را تشکیل می‌دهد، در قالب یک استدلال ساده بریزیم، می‌توانیم آن را به این صورت درآوریم:

مقدمه اول: شخصیت‌های بزرگی، عمدتاً فلاسفه، به بطلان فلسفه فتوا داده‌اند.

مقدمه دوم: فتوای این بزرگان در باب بطلان فلسفه درست است.

نتیجه: پس فلسفه باطل است.

برای اثبات مقدمه اول، در این کتاب نام و اظهارات بیش از چهل تن آمده است که برخی از آنان مشخصاً فیلسوفان حرفه‌ای هستند، مانند ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، آقا علی حکیم، و علامه طباطبایی. برای اثبات مقدمه دوم تلاش چندانی صورت نگرفته است، لیکن گاه به تلویح و

گاه به تصریح تأکید شده است که بی‌توجهی به سخنان این بزرگان خلاف عقلانیت است. در این نوشتار، در پی به چالش گرفتن این دو مقدمه و اثبات ناکارآمدی آن‌ها هستم. نخستین ادعای من آن است که صغرای این استدلال عمدتاً کاذب است. دومین ادعای من آن است که به فرض صدق مقدمه نخست، دلیلی بر قبول ادعای این بزرگان در این مورد خاص وجود ندارد. افزون بر آن، قبول سخنان آنان در باب ابطال فلسفه خودشکن و نادرست است. سرانجام بر آنم تا نشان دهم که در این کتاب، دلیلی قانع‌کننده بر اثبات صحت و امکان مکتب تفکیک یا بطلان فلسفه به دست داده نشده و حکایت اثبات تفکیک هم چنان باقی است.

۱. حکم فلاسفه به بطلان فلسفه

مدعای عمده این کتاب مفصل، آن است که چهل و دو تن از شخصیت‌های برجسته فلسفه، عرفان و فقه، به صراحت و به زبان خویش اعتراف کرده‌اند که فلسفه چنین و چنان است. این چنین و چنان گاه «مزخرفات الفلاسفه» یا مزخرفات فیلسوفان (۲۵۹)، گاه «بافته‌های فلاسفه» (۵۵۶)، گاه مطالب «عقلی- وهمی» (۴۳۷) و زمانی «خزعبلات و ترهات» (۵۰، ۱۰۳، ۱۹۲، ۵۵۶، ۸۳۸ و ۹۰۳) نام می‌گیرد. بخش وسیعی از این کتاب نقل‌قول‌های مکرر و گاه بسیار طولانی است، مثلاً ^۱ صفحه تمام به صورت پی در پی به نقل سخنانی از علامه جعفری اختصاص یافته است (۸۶۰-۸۶۹). این سخنان عمدتاً یک مضمون مکرر دارد که ترجیح‌وار تکرار می‌شود: بی‌اعتباری فلسفه. سبک نویسنده آن است که نخست قطعاتی را به عنوان «نظر» از این یا آن فیلسوف نقل می‌کند. سپس طی صفحاتی در عظمت آن «صاحب‌نظر» سخن می‌گوید و سرانجام «حاصل‌نظر» را به خوانندگان بازمی‌گوید و با زبانی خطابی نتیجه می‌گیرد که فلسفه بی‌اعتبار است. برای نمونه ۱۲۷ صفحه، به نقل نظر ملاصدرا در نقد فلسفه و تحلیل آن اختصاص یافته است.

لیکن اگر اندکی به این نقل‌قول‌ها بی‌اعتماد باشیم و به منابع اصلی‌ای که این سخنان از آن‌ها نقل شده‌اند مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که کمتر نقل‌قولی از آزمون صحت سرفراز بیرون می‌آید. این نقل‌قول‌ها عمدتاً یک یا چند عیب دارند:

۲-۱. گسستن سخن از بستر اصلی آن؛

۳-۱. بی توجهی به دیگر سخنان گوینده؛

۴-۱. انتساب بدون دلیل؛

۵-۱. و نقل کاذب.

به همین دلیل این نقل‌ها قابل اعتماد نیستند و نمی‌توان مقدمه نخست را پذیرفت. در این‌جا نمونه‌هایی از این خطاها را نشان می‌دهم.

۱-۱. نقل ناقص

بسیاری از اقوال نقل شده در این کتاب ناقص هستند و اگر به منبع اصلی آن‌ها رجوع کنیم و صدر و ذیل آن‌ها را بنگریم، متوجه می‌شویم که درست خلاف مدعای کتاب *الاهیات/الاهی* از آن به دست می‌آید. برای اثبات این ادعا تنها سه مثال را نقل می‌کنم: سخنان خواجه نصیر، طباطبایی، و آشتیانی.

الف) حکم خواجه نصیر به وهمی بودن فلسفه

در این کتاب سخنانی مفصل از خواجه نصیرالدین طوسی بر ضد فلسفه نقل شده است. در این سخنان که استاد آن‌ها را از آغاز شرح/شارات آورده است تأکید می‌شود که این دو رشته از حکمت نظری - یعنی طبیعیات و الاهیات - از پیچیدگی‌هایی سخت و اشتباه‌هایی بزرگ مصون نیستند، چرا؟ چون در فراگرفت این دو رشته قوه واهمه با عقل در چالش است و در بحث‌های آن‌ها باطل خود را به صورت حق نشان می‌دهد. این است که مسائل این رشته، همیشه میدان کشاکش آراء متضاد و محل اصطکاک تمایلات مخالف یکدیگر بوده است، تا بدان‌جا که امید نمی‌رود که زمانی متفکران بر سر آن‌ها به توافق رسند و عملی و قابل تحقق به نظر نمی‌رسد که صاحب نظران در مورد آن‌ها یک رأی شوند. در ضمن، هر کس به تحصیل این دو رشته می‌پردازد نیاز شدید به این شش شرط دارد: ۱. تجرید (پالایش) هرچه بیشتر عقل خویش، ۲. پاکسازی ذهن، ۳. شفاف کردن فکر، ۴. هرچه دقیق‌تر کردن نظر، ۵. بریدن از امیال و شهوات جنسی، ۶. و دوری جستن از وسوسه‌های دنیا (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۴۰-۱۴۱).

آن‌گاه استاد بر اساس این نقل، نتایجی استوار می‌کند و «وهمی - عقلی بودن مطالب

فلسفه» را نتیجه می‌گیرد (۱۷۰)، نیز مقایسه شود با ۲۹۰ و (۴۳۷). استاد این مدعا را در آثار دیگر خود بارها تکرار کرده است که خواجه نصیر طوسی نیز اعتراف می‌کند که فلسفه عقلی نیست، بلکه «عقلی‌وهمی» است (حکیمی، ۱۳۸۲ الف: ۱۱۷ و ۲۷۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۱، ۱۳۵، ۱۷۳، ۴۱۲). سرانجام استاد نتیجه می‌گیرد که حاصل نظر خواجه آن است که «مطالب فلسفه مخلوطی از مقداری مفاهیم عقلی و مشتق اوهام است» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۶۰).

لیکن هنگامی که به اصل منبع مراجعه کنیم، متوجه می‌شویم که خواجه در مدح فلسفه داد سخن می‌دهد و ما را به اهمیت آن واقف می‌سازد. ابن‌سینا در آغاز کتاب *طبیعیات* خود خاطر نشان می‌کند که فلسفه را باید از نااهلان پنهان داشت و خواجه طوسی در توضیح این سخن، همان مطالبی را می‌آورد که استاد تا میانه آن را نقل کرده و حاصل اش آن است که در فلسفه احتمال خطا وجود دارد؛ زیرا در آن وهم با عقل درگیر می‌شود. لیکن خواجه در ادامه این مطلب، سخنی می‌گوید که استاد از نقل آن صرف‌نظر کرده است. حال آن‌که موضع خواجه درباره اهمیت و اعتبار فلسفه همین است. در این جا ترجمه متن کامل سخن خواجه، با مشخص ساختن قسمت حذف‌شده، آورده می‌شود تا امکان داوری بهتر فراهم گردد:

بدان که این دو نوع حکمت نظری، یعنی طبیعی و الاهی، خالی از پیچیدگی شدید و اشتباه عظیم نیست؛ زیرا در سرچشمه‌هایشان وَهْم به معارضه با عقل می‌پردازد و در مباحثشان باطل با حق مشارکت می‌کند. بدین سبب مسائلشان معرکه آرای ناساز و برخوردارگاه نظرهای مخالف بوده است تا آن‌جا که امید نمی‌رود مردم زمانه بر آن‌ها اتفاق نظر پیدا کنند و نوع بشر بر آن‌ها مصالحه نمایند. و کسی که در این دو می‌نگرد نیازمند تجرید بیشتر عقل و تمییز ذهن و تصفیة فکر و تدقیق نظر و انقطاع از شوائب حسی و انفصال از وسوسه‌های عادی است. چه آن‌که توان بصیرت در آن‌ها را پیدا کند، به رستگاری بزرگی دست یافته و گرنه به زیانی آشکار دچار شده است؛ زیرا آن‌که بر این دو دست یابد، به کمک آن‌ها به مراتب حکیمان محقق که برترین مردمان اند بالا می‌رود و آن‌که در آن‌ها زیان کند، به جایگاه متفلسفان مقلد که پست‌ترین خلق هستند، فرود می‌آید. به همین سبب بود که بر نگهداشت این قسمت از کتابش چنین تأکید کرد و به بخل شدید در آن فرمان داد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱/۲، شرح خواجه نصیر).

هم‌چنین خواجه نصیر در مقدمه جلد اول همین کتاب، فلسفه را عالی‌ترین دانش و فراگیری آن

را مایهٔ سعادت انسان معرفی می‌کند (همان: ۱/۱). لیکن استاد با حذف بخش محوری سخن خواجه، آن را ناقص نقل می‌کند و نتایجی بر آن مترتب می‌کند که پذیرفتنی نیست.

ب) آشتیانی و تخطئه ملاصدرا

در این کتاب هنگام بحث از کاستی دیدگاه و آثار ملاصدرا، این نقل قول از مقدمهٔ کتاب الشواهد الربوبیه نقل می‌شود:

اول کسی که خواست ملاصدرا را تخطئه نماید، و به طور مستقیم درصدد قح [عیب‌جویی، خرده‌گیری]^۱ بر آخوند برآمد، مرحوم آقا میرزا ابوالحسن جلوه است که در مجلس درس مآخذ اقوال آخوند را نشان می‌داده است (حکیمی، ۱۳۸۸: ۵۴۰).

اما هنگامی که به متن اصلی مراجعه می‌کنیم نه تنها متوجه ناقص بودن این نقل می‌شویم، بلکه درمی‌یابیم نویسندهٔ این سخن، یعنی آشتیانی، درصدد انتقاد از میرزای جلوه است، نه تأیید موضع او؛ اصل سخن چنین است:

اول کسی که تلویحاً^۲ خواست ملاصدرا را تخطئه نماید و به طور مستقیم درصدد قح آخوند برآمد، مرحوم آقامیرزا ابوالحسن جلوه ۱۳۱۲ هـ.ق، است که گاهی^۳ در مجلس درس مآخذ اقوال آخوند را نشان می‌داده است. در عصر ما هم مرحوم آقا ضیاءالدین ڈری (ره) و یکی دو نفر از فضلاء معاصر که گمان نکنم مدعی فلسفه‌دانی باشند با کمال بی‌انصافی از روی جهل و نادانی درصدد نشان‌دادن مواضع سرقت علمی ملاصدرا برآمدند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، مقدمه: ۶۷-۶۸).

در این جا کاری به داوری آشتیانی و تخطئهٔ جلوه نداریم. مسئله آن است که آشتیانی نخست با آوردن دو قید «تلویحاً» و «گاهی» در پی آن بوده که نشان دهد کار جلوه همیشه نبوده است. دوم آن‌که اساساً می‌خواهد بگوید نقد جلوه زادهٔ بدفهمی و ناتوانی او در دریافت فلسفهٔ صدرایی است. لیکن در کتاب *الاهیات الاهی*، نقل فوق به گونه‌ای مطلق آمده و گویی ناقل نیز با این موضع جلوه موافق بوده است. این نوع نقل هم ناقص است و هم سخن را از سیاق اصلی‌اش گسسته است. بسیاری از نقل‌قول‌های این کتاب را اگر به دقت با منابع اصلی مقایسه کنیم، شاهد رخ‌دادن این خطا در آن‌ها خواهیم بود.

ج) داوری طباطبایی درباره انگیزه ترجمه فلسفه

سومین مثال ناظر به نقل ناقص سخنان علامه طباطبایی است. استاد حکیمی بارها با شیفتگی سخنی از علامه طباطبایی را نقل کرده است و آن را نشانه «آزادگی علمی» (حکیمی، ۱۳۷۸: ۲۰۲) ایشان می‌شمارد و از آن بی‌اعتباری فلسفه را نتیجه می‌گیرد. استاد ۶۰ صفحه از کتاب *الاهیات الاهی* را نیز به طباطبایی اختصاص می‌دهند و از ایشان سخنانی بر ضد فلسفه نقل می‌کنند. به نقل ایشان، طباطبایی معتقد است که می‌توان گفت که ترجمه الاهیات به منظور بستن در خانه اهل بیت بوده است (حکیمی، ۱۳۸۸، ۷۰۹ و ۷۳۵).

این مضمون و این نقل قول در آثار متعدد استاد نقل می‌شود و از آن برای نشان‌دادن خواسته شوم خلفا بر ضد اهل بیت استفاده می‌گردد (حکیمی، ۱۳۷۵: ۳۳۲؛ ۱۳۷۸، ۲۱۴؛ ۱۳۸۰: ۴۳؛ رحیمیان فردوسی، ۱۳۸۲، مقدمه حکیمی: ۴۰-۴۱). با این حال هنگامی که به نوشته علامه طباطبایی مراجعه می‌کنیم، شاهد تفاوت عمیق اصل و نقل می‌شویم. شخصی طی نامه‌ای از علامه طباطبایی شش سؤال می‌کند. نخستین پرسش این است:

آیا فلسفه یونان (الاهیات) که چند قرن بعد از بعثت نبی اکرم (ص) بر اثر ترجمه کتب یونانی به عربی وارد جامعه مسلمان شد، تنها برای این منظور بود که مسلمین با علوم خارج از کشور خود آشنا شوند، و یا این که بهانه‌ای بود تا مردم را از رجوع به اهل بیت بازدارند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۱).

علامه به این پرسش‌ها به تفصیل پاسخ می‌دهد. لیکن استاد حکیمی تنها نیمی از آن را نقل می‌کند و ادامه سخن را که در واقع بیانگر دیدگاه علامه است فرومی‌گذارد. به جای نقل همه سخنان علامه تنها مورد استشهاد و ادامه آن را نقل می‌کنیم تا ادعای نگارنده روشن گردد:

می‌توان گفت که ترجمه الاهیات به منظور بستن در خانه اهل بیت بوده است. ولی، آیا این منظور ناموجه حکومت‌های وقت و سوءاستفاده‌شان از ترجمه و ترویج الاهیات، ما را از بحث‌های الاهیات مستغنی می‌کند؟ و موجب این می‌شود که از اشتغال به آن‌ها اجتناب و خودداری کنیم؟ متن الاهیات مجموعه بحث‌هایی است عقلی محض که نتیجه آن‌ها اثبات صانع و اثبات وجوب وجود، وحدانیت و سایر صفات کمال و لوازم وجود او از نبوت و معاد می‌باشد. و این‌ها مسائلی هستند که به نام اصول دین که در ابتدا باید از راه عقل اثبات شوند تا

ثبوت و حجیت کتاب و سنت تأمین شود و گرنه استدلال، دَوْری است و دوری باطل، حتی در مسائلی که از اصول دین مانند وجود خدا و وحدانیت و ربوبیت وی در کتاب و سنت وارد است، به همه آن‌ها از راه عقل استدلال شده است (همان: ۱۷۳-۱۷۴).

با این حال استاد این سخن ناقص را بارها در آثار خود تکرار کرده و از آن بر ضد فلسفه سود جسته است. آقای حسین استادولی، بی‌آن‌که بخواهد وارد منازعات مکتب تفکیک شود، بر این روش خرده گرفت و نوشت که ایشان «قسمتی از سخن علامه را که بویی از آن برای دفاع از مکتب تفکیک به مشام می‌رسیده آورده و ادامه آن را که رد برداشت فوق است، نادیده انگاشته و از نقل آن چشم پوشیده‌اند» (۱۳۸۳: ۱۰۹). سپس متن ناقص استاد و متن کامل سخن علامه را نقل کرد و به مقایسه میان آن‌ها پرداخت و گفت: «کاری به درستی یا نادرستی مکتب تفکیک و صحت و سقم روش فلسفی و خلط معارف فلسفی و امثال آن با معارف قرآنی ندارم، سخنم این است که بر فرض درستی آن مکتب، برای دفاع از آن، نقل قول ناقص سخن بزرگان فلسفه چرا؟ آیا این شیوه، مخالف روش اهل بیت (ع) در بیان حقایق نیست؟» (همان: ۱۱۰). نگارنده نیز به تفصیل این نقل را بررسی کرد و خطاهای آن، به خصوص تقطیع سخنان علامه، را نشان داد (اسلامی، ۱۳۸۷: ۲۱۸-۲۲۸). محمدحسن وکیلی نیز به این نقل قول‌های ناقص اعتراض کرده و آثار استاد را سرشار از آن‌ها دانسته و مدعی شده است: «حجم بسیار انبوهی از این مطالب تاریخی خلاف واقع است و ایشان — به عللی که خود می‌دانند — با تقطیع عبارات و ترجمه‌های غلط و گزارش‌های خلاف واقع کاملاً جریان تاریخ را منحرف نموده و همه را به سود مکتب تفکیک به حرکت درمی‌آورند» (وکیلی، ۱۳۸۸: ۴۷-۴۸).

استاد خود نیز بارها نقل قول ناقص و به تعبیر خودشان «تقطیعی» را نادرست شمرده و به پرهیز از آن فراخوانده است. ایشان یکی از ویژگی‌های علامه امینی، نویسنده *الغدیر*، را امانت می‌شمارد و تأکید می‌کند:

«در تألیفاتی که پایه آن‌ها بر نقل استوار است، تنها جوهر اصلی و مایه وثوق، امانت است. اگر در چنین کتاب‌ها امانت رعایت نشود، هیچ است. و دریغا که چه بسیاری از آنان که به‌عنوان محقق و مورخ و عقایدنویس معرفی شده‌اند، از این صفت که جوهر کار و الفبای مکتب است، بی‌بهره بوده‌اند و هستند» (حکیمی [۱۳۵۵]: ۲۱۵).

سپس یکی از امتیازات امینی را «همین مچ‌گرفتن‌ها» و روشن کردن «نقل‌های تقطیعی یا مکذوب» معرفی می‌کند و در تعریف نقل تقطیعی، می‌نویسد:

«نقل تقطیعی، یعنی نقل یک مقدار از حدیث، یا متن تاریخی، یا متن فلسفی یا... [نشانه حذف از متن اصلی است] و حذف مقداری دیگر، در جایی که مطلب پیوسته و مرتبط است و نقل همه مطلب چیز دیگری را می‌رساند. یا ممکن است خواننده از نقل همه مطلب، استنباط دیگری بکند» (همان).

آن‌گاه مؤلفان و محققان را به درس امانت‌گرفتن از صاحب‌الغدیر در تألیف و نقل، به‌ویژه در کتاب‌هایی که پایه آن‌ها نقل و تاریخ و فقه و تاریخ است، دعوت می‌کند؛ زیرا در این‌گونه کتاب‌ها نقل نامعتبر، خیانت در نقل، عدم دقت نقل، اعتماد بر نسخه‌های نامعتبر، استناد به نسخه‌های مغشوش و مخدوش، یا نقل تقطیعی، حقایق را دگرگون می‌کند، و شالوده را ویران می‌سازد، و معرفت را عقیم می‌گذارد، و علم را ضایع می‌کند و خواننده را گمراه می‌نماید و تاریخ را تباه می‌دارد، و پژوهشی را سر در گم می‌کند (همان: ۲۱۵-۲۱۶).

بیشتر این خطاها در آثار متأخر استاد، به‌ویژه همین کتاب *الاهیات الاهی*، صورت گرفته است. ایشان می‌پذیرند که سخن علامه را درباره خاستگاه یونانی فلسفه کامل نیاورده‌اند، اما این کار را «تقطیع» نمی‌شمارند؛ زیرا سخن علامه دو بخش دارد و هر بخشی برای منظوری است (حکیمی، ۱۳۸۸: ۷۳۵). حق این است که پاسخ استاد ناموجه است. سخن علامه یک مقصود بیشتر ندارد و تنها با نقل همه آن، این مقصود منتقل می‌گردد. در واقع، گویی پرسشگر تصور کرده است که «فلسفه با توجه به انگیزه نادرست خلفا برای ترجمه آن، نادرست است»، حال آن‌که علامه پاسخ می‌دهد «فلسفه به رغم انگیزه نادرست در ترجمه آن، باز هم درست است». بزرگ‌ترین دلیل بر تقطیع این سخن آن است که درست پس از سخنی که استاد همواره نقل می‌کنند، علامه عباراتی را می‌آورد که با قید «ولی» آغاز می‌شود و سپس به تفصیل از کلیت فلسفه و مباحث عقلی دفاع می‌کند. تعبیر «ولی» یا «لیکن» به اصطلاح ادیبان برای «استدراک» است و گویای آن‌که سخن گوینده تمام نشده است. این تعبیر و تعبیری از این دست، «برای رفع توهّم از قسمت نخست سخن به کار می‌روند» (انوری و عالی عباس‌آباد، ۱۳۸۵: ۳۳). گویی هنگامی که نویسنده مطلبی را می‌نویسد و احساس می‌کند که ممکن است

مایهٔ بدفهمی شود، با این تعبیر مانع از آن می‌گردد. از این رو لازم است که در این موارد کل سخن نقل شود، نه فقط آنچه قبل از «ولی» آمده است. در نتیجه نقل سخنی که تعبیر «ولی» و مانند آن در پی دارد، مصداق روشن تقطیع است.

۲-۱. گسستن سخن از بستر اصلی آن

برخی از سخنانی که استاد بر ضد فلسفه و فلاسفه نقل می‌کنند از بستر اصلی‌شان گسسته شده‌اند و اگر آن‌ها را در همان بستر قرار دهیم، معنا و مقصود دیگری خواهند یافت. در این مورد نیز تنها به دو مثال بسنده می‌کنیم.

الف) میرفندرسکی و فلسفهٔ خطا بردار

استاد از میرفندرسکی، «این نادرهٔ روزگار و فیلسوف و زاهد»، نقل می‌کند که گفته است: فلاسفه در علم و عمل گاه‌گاه خطا کنند و انبیاء در علم و عمل خطا نکنند (حکیمی، ۱۳۸۸: ۳۱۳ و ۳۱۴).

ایشان به استناد این سخن بارها مصرانه می‌گویند که میرفندرسکی بر فلاسفه می‌تاخت و فلسفه را خطا بردار می‌دانست. با نقل این سخن، ایشان می‌پرسند حال که به گفتهٔ میرفندرسکی فلاسفه خطا می‌کنند و پیامبران چنین نیستند، پس «چرا حقایق را از قرآن نگیریم» (همان: ۳۱۴). سپس سخن میرفندرسکی را اصلاح می‌کند که این تعبیر «گاه‌گاه، از باب ملاحظه است و گرنه این همه مکتب‌های فلسفی و نحله‌های فکری (از قدیم و جدید و در شرق و غرب)، همه حاکی از تضاد و خطای بسیار و مستمر است» (همان: ۳۱۷).

واقع آن است که این سخن که به صورت مستقیم نقل شده است، از آن میرفندرسکی نیست و اگر به متن اصلی سخن وی رجوع می‌کنیم متوجه می‌شویم که میرفندرسکی نمی‌خواهد بگوید که فلاسفه خطا می‌کنند، بلکه درصدد بیان تفاوت بین فیلسوفان و پیامبران و سرچشمهٔ معرفت آنان است. وی در مقام بیان تفاوت میان این دو می‌گوید:

«حکایت کنند که ارسطوطالیس را عمرو عاص پیش پیغمبر علیه السلام، به بدی نام برد. پیغمبر برآشفت و گفت: «مهٔ یا عمرو، ان ارسطوطالیس کان نبیاً فجعله قومه». و با این همه، ایشان را نبی حقیقی نشاید خواندن. آن فرق‌ها را که گفتیم و خواهیم گفت، و رسول، نبوت را

به مجاز در لغت بر ارسطوطالیس اطلاق کرد که در علم به این مرتبه رسید، اما طریق، مختلف است که آن به فکر است و این بی‌فکر، آن از خطا مصون نیست و این بی‌خطا است. و فرق‌های دیگر هست که بیان کنیم، ان شاء الله تعالی وحده» (فندرسکی، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

در واقع ایشان با توجه به سرچشمه معرفت این دو صنف در پی آن است که نشان دهد منبع معرفت بشری منطقاً امکان خطا دارد، نه آن‌که عملاً فلاسفه خطا کرده‌اند. لیکن استاد سخن وی را دگرگون می‌کند و بر آن نتایجی مترتب می‌سازد که با نگرش میرفندرسکی سازگار نیست.

ب) دکان‌گشودن فلاسفه

استاد پس از نقل سخن طباطبایی، از یکی از شاگردان ایشان و «استادان فعلی فلسفه در قم»، آیت الله مصباح یزدی، مطلبی بلند نقل می‌کنند که ایشان نیز به پیروی از استاد خود حقیقت‌طلبانه معتقد است که دستگاه ستمگر بنی‌امیه و بنی‌عباس کوشیدند «در برابر پیشوایان اهل بیت - علیهم السلام - دکانی بگشایند» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۷۴۹).

اما با مراجعه به متن اصلی متوجه می‌شویم که این استاد در واقع در پی بیان عوامل متعددی است که به رشد و شکوفایی علوم اسلامی، از جمله فلسفه، کمک کردند و یکی از این عوامل خلفا بودند که خواسته یا ناخواسته به این هدف یاری رساندند. در آغاز، نویسنده می‌گوید: «مسلمانان در سایه تشویق‌های رسول اکرم (ص) و جانشینان معصومش به فراگیری انواع علوم پرداختند و موارث علمی یونان و روم و ایران را به زبان عربی ترجمه کردند و عناصر مفید آن‌ها را جذب و با تحقیقات خودشان تکمیل نمودند و در بسیاری از رشته‌های علوم مانند جبر، مثلثات، هیأت، مناظر و مریا و فیزیک و شیمی به اکتشافات و اختراعاتی نائل گردیدند» (مصباح: ۱۳۷۰: ۲۹/۱). آن‌گاه به عامل دیگری اشاره می‌کند که همان نقش خلفاست و سپس این جمله را - که استاد حکیمی بدان استناد کرده‌اند - می‌آورد و در پی آن می‌گوید: «بدین ترتیب، افکار مختلف فلسفی و انواع دانش‌ها و فنون با انگیزه‌های گوناگون و به وسیله دوست و دشمن وارد محیط اسلامی گردید و مسلمانان به کاوش و پژوهش و اقتباس و نقد آن‌ها پرداختند و چهره‌های درخشانی در عالم علم و فلسفه در محیط اسلامی رخ نمودند و هر کدام با تلاش‌های پیگیر خود شاخه‌ای از علوم و معارف را پرورش دادند و فرهنگ

اسلامی را بارور ساختند» (همان: ۲۹-۳۰).

۱-۳. بی توجهی به دیگر سخنان گوینده

در این کتاب گاه بخش‌هایی از سخنان شخصیت‌ها، بی توجه به مشرب فکری آنان و بدون در نظر گرفتن دیگر سخنانشان، به گونه‌ای نقل شده‌اند که گویی گویندگان مشخصاً درباره فلسفه و فلاسفه چنین دیدگاهی دارند؛ لیکن با مراجعه به متن اصلی خلاف آن به دست می‌آید. برای مثال، استاد از شیخ بهایی، که او را «یکی از نوادر روزگار» می‌داند، اشعار متعددی بر ضد فلسفه، بوعلی سینا و برابر نهادن حکمت یونانیان با حکمت ایمانیان نقل و تأکید می‌کند که ایشان «کتاب *شفها* را «کاسه زهر» می‌داند» (حکیمی، ۱۳۸۰: ۴۳). ایشان از دیوان شیخ بهایی اشعاری از این دست نقل می‌کند:

تا چند، چو نکبتیان مانی

بر سفره چرکن یونانی؟ (حکیمی، ۱۳۸۸: ۲۶۹)

از هیولا تا به کی این گفتگوی

رو به معنی آر و از صورت مگوی

دل که فارغ شد ز مهر آن نگار

سنگ استتجای شیطانش شمار (همان: ۲۷۵)

چند و چند از حکمت یونانیان

حکمت ایمانیان را هم بدان (همان)

بدین ترتیب ایشان با دقت، سی و پنج بیت شعر را از بخش‌های مختلف کلیات اشعار شیخ بهایی برمی‌گزینند تا موضع فلسفه‌ستیزانه او را نشان دهد، بی آن‌که به کلیت دیدگاه وی درباره علوم اسلامی، از جمله فلسفه توجه کند یا توجه دهد. با همین منطقی کسانی که مخالف فقه و اصول و تفسیر و حدیث و حتی مکتب تفکیک هستند، می‌توانند با تلاشی اندک، اشعاری از شیخ بهایی به سود خود نقل کنند. در این جا صرفاً برای نشان دادن این منطقی نادرست نمونه‌هایی از این قبیل اشعار، از همان کتابی که استاد به آن استناد کرده است، نقل می‌شود. شیخ بهایی در مثنوی نان و حلوا به نقد علوم رسمی، حتی فقه و تفسیر، دست می‌زند و همه را این‌گونه به تیغ بی‌اعتباری می‌سپارد:

علم رسمی سر به سر قیل است و قال
نه از او کیفیتی حاصل نه حال
طبع را افسردگی بخشد مدام
مولوی باور ندارد این کلام
وه، چه خوش می‌گفت در راه حجاز
آن عرب، شعری به آهنگ حجاز:
کل من لم یعشق الوجه الحسن
قرب الجل الیه و الرسن
یعنی «آن کس را که نبود عشق یار
بهر او پالان و افساری بیار»
گر کسی گوید که: از عمرت همین
هفت روزی مانده، وان گردد یقین
تو در این یک هفته، مشغول کدام
علم خواهی گشت، ای مرد تمام؟
فلسفه یا نحو یا طب یا نجوم
هندسه یا رمل یا اعداد شوم؟
علم نبود، غیر علم عاشقی

مابقی تلبیس ابلیس شقی (بهایی، [بی تا]: ۱۵۴)

هم‌چنین اشعاری بر ضد علوم اسلامی از جمله تفسیر، فقه و اصول و اتلاف وقت در
آموختن آن‌ها دارد و می‌گوید:

علم فقه و علم تفسیر و حدیث
هست از تلبیس ابلیس خبیث (همان)
یا:

چند زین فقه و کلام بی اصول
مغز را خالی کنی، ای بوالفضول؟ (همان: ۱۵۵)

باز کل علوم رسمی را بی‌ارج شمرده می‌گوید:

علم رسمی همه خسران است

در عشق آویز، که علم آن است (همان: ۱۸۵)

اگر مدافعان فلسفه و کلام بخواهند از منطق استاد استفاده کنند، می‌توانند از اشعار شیخ بهایی

این‌گونه بر ضد مبانی مکتب تفکیک سود بگیرند و این شعر او را شاهد بیاورند:

بر ظواهر گشته قائل، چون عوام

گاه ذم حکمت و گاهی کلام

گه تنیدن بر ارسطاليس، گاه

بر فلاطون، طعن کردن بی‌گناه (همان: ۱۹۲)

واقع آن است که نمی‌توان به استاد این اشعار دقیقاً روشن کرد که موضع شیخ چه بوده است؛ زیرا که مقام شعر، مقام استدلال نیست و بدون توجه به مبانی گوینده، این‌گونه میراث او را به سود خود مصادره‌کردن، صحیح نیست. البته استاد متوجه برخی اشعار فلسفه‌دوستانه شیخ گشته، می‌کوشد آن‌ها را توجیه کند. از این رو می‌گوید که مقصود از فلسفه در این اشعار، مواردی است که «بدون تأویل منطبق با مرادات و حیانی باشد» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۲۸۱). لیکن به چه دلیل چنین مبانی را باید پذیرفت؟ وانگهی با اشعاری که در آن‌ها به کل فقه و تفسیر و حدیث حمله می‌شود و یا اشعاری که مشخصاً مبانی مکتب تفکیک، یعنی ظاهرگرایی را آماج حمله خود ساخته است، چه باید کرد؟

علت مخالفت بهایی با فلسفه را باید در جای دیگر جست. آقای جويا جهان‌بخش بحثی درباره‌ی موضع مناقشه‌انگیز شیخ بهایی در قبال فلسفه دارد و بر آن است که دیدگاه وی دو آبشخور دارد. نخست زاده‌ی منازعات دیرین بین «متصوفان و متفلسفان بوده است» و از این موضع مانند هر صوفی و عارفی با فلسفه می‌ستیزد و «به مانند بسیاری از سلف عرفان‌گرایی خویش، حکمت یونانی را تا حدودی رهن ایمان و ایمانیان می‌دید». دوم مذاق عرفان‌گرایی وی است که طبق آن با همه علوم رسمی یا ظاهری که «حتی شامل فقه و اصول و تفسیر و حدیث نیز می‌شود» درمی‌افتد و بر آن است که همه علوم «خواه یونانی و خواه ایرانی، خواه مکی و خواه مدنی، مادام که متکی به عوالم عاشقانه و ذوق‌ورزانه عارفانه نباشد، جز

صورت‌های ملال‌انگیز در شمار نمی‌آید که اسباب قیل و قال اهل دنیا است و بس» (بهایی، ۱۳۸۷: ۱۰۰). به تعبیر دیگر، وی در مقام عارف، گاه مشخصاً با فلاسفه دعوای صنفی دارد و عرفان را برتر از فلسفه می‌نشانند و گاه نیز با همه علوم و داعیه‌داران آن‌ها، از جمله فلاسفه، مخالفت می‌کند و راه دل را از راه علوم رسمی، حتی فقه و تفسیر و نص‌گرایی، جدا می‌کند. از این منظر، مخالفت شیخ با فلسفه دامن مکتب تفکیک را نیز می‌گیرد. در نتیجه، پای او را به منازعه فلسفه‌ستیزی گشودن به سود مدعیان نیست.

هم‌چنین تعریض شیخ بهایی به ابن‌سینا، ریشه در جای دیگری دارد. به نوشته معلم حبیب‌آبادی، برخی عالمان، مانند مجلسی در *بحار الانوار* ابوعلی سینا را سنی دانسته و به همین سبب بر او تاخته‌اند، «و مخصوصاً شیخ بهایی – اعلی الله مقامه – بسی در طعن و انکار او کوشش کرده و از کلمات خود تعریضاتی چند بر او آورده، چنان‌چه در مثنوی نان و حلوا و شیر و شکر بسیار مذمت از او و مؤلفاتش کرده» (معلم حبیب‌آبادی، ۱۳۸۴: ۳۴۴). البته در *بحار الانوار* اشاره‌ای روشن به سنی بودن شیخ نمی‌شود، لیکن علامه مجلسی از آن فراتر رفته برخی از مدعیات شیخ را مغایر ادیان و شرایع الاهی معرفی می‌کند و پاره‌ای از اظهارات دیندارانه او را زاده ترس از مردم زمانه‌اش می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲۸/۸).

مقصود تأیید این تحلیل یا توجیه دیدگاه شیخ بهایی نیست، هدف آن است که نشان دهیم استاد به سخن کسی بدون توجه به دیدگاه کلی وی چه مخاطراتی دارد.

۴-۱. انتساب بدون دلیل

در این کتاب انتظار می‌رود که هر جا استاد «نظر» کسی را نقل می‌کند، به استاد سخن آن شخص و آثارش باشد. لیکن گاه نسبتی به شخصی داده می‌شود، بی‌آن‌که مشخصاً سخنی از آن شخص که مؤید این نسبت باشد نقل شود یا به آثار وی استناد گردد. این خطا، در انتساب سخنانی به شهید صدر رخ داده است. استاد نخست سه نقل قول را به عنوان «نظر» شهید صدر نقل می‌کند، در پی آن «صاحب نظر» را معرفی می‌نماید و سرانجام «حاصل نظر» ایشان را این‌گونه ارزیابی می‌کند: «بی‌اعتنایی کامل شهید صدر – این نابغه مُسَلَّم – به مقولات عرفانی» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۶۹۹) و مانند آن دلیل بی‌اعتباری فلسفه و منطق ارسطو قلمداد می‌شود. لیکن هنگامی که به منابع نقل قول‌ها مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که هیچ‌یک از شهید صدر نیست. اولین نقل قول این‌گونه است:

شهید صدر، منطق صوری را بسنده ندانست و سخنان ارسطو را مورد نقد قرار داد (همان، ۶۹۸).

لیکن منبع این ادعا کتابی است به نام *عقل سرخ*، که از قضا مجموعه مقالات خود استاد است؛ یعنی استاد در آن کتاب ادعایی پیش کشیده‌اند مبنی بر مخالفت شهید صدر با منطق ارسطویی، و بی‌آن‌که دلیلی به دست دهند از آن گذشته‌اند (حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۹). آن‌گاه آن ادعا را، دلیلی بر ادعای بعدی خود قرار داده‌اند.

حاصل نقل قول‌های دوم و سوم آن است که شهید صدر «به روش عرفانی برای تحصیل معرفت مطلقاً توجهی نکرده است» (همو: ۱۳۸۸: ۶۹۸) و این‌که ایشان در صدد تأسیس فلسفه جدیدی بوده است (همان: ۶۹۹). اما مستند این دو قول مقاله‌ای است به نام «لمحات من الفكر الفلسفی للشهید محمد باقر الصدر»، نوشته شخصی به نام «ج. الف. ح.». این شخص ناشناس نیز ادعای خود را به مقاله‌ای از سید عمار ابورغیف، به نام «نظریه المعرفه بین الشهدین المطهری و الصدر» (*الفکر الاسلامی*، ۱۹۹۱، ش ۱) مستند کرده است (ج. الف. ح.، ۱۴۲۱: ۳۰۵).

در این انتساب دو مشکل وجود دارد. نخست آن‌که در واقع نویسنده این مقاله ناشناخته است. دوم آن‌که ادعایی که پیش می‌کشد مستند به نوشته‌های خود صدر نیست، بلکه ادعای کس دیگری است. اگر قرار است که نظر شهید صدر درباره فلسفه یا هر مسئله دیگری بیان شود، لازم است که به آثار خود ایشان ارجاع داده شود، نه آن‌که به دو واسطه، سخنی به ایشان نسبت و به آن ترتیب اثر داده شود.

مراجعه به نوشته‌های خود صدر نشان می‌دهد که نه تنها وی در پی نقد ارسطو نیست، بلکه در واقع می‌کوشد تا سوءتفسیرهایی را که از منطق ارسطو به‌ویژه بحث استقرا شده است، برطرف کند. صدر با گزارش خطایی که در فهم بحث استقرای ارسطویی رخ داده است، می‌نویسد:

در پرتو این بحث، خطای بسیاری از پژوهشگران معاصر و جز آنان را درمی‌یابیم که پنداشته‌اند منطق ارسطویی تعمیمات استقرایی را منکر می‌شود و قضایای برآمده از استقرای ناقص را به رسمیت نمی‌شناسد و بر این باور است که استقرا اگر تام نباشد، از اثبات تعمیم ناتوان است. در واقع، همان‌گونه که گذشت، منطق ارسطویی به امکان رسیدن به تعمیم از استقرای ناقص ایمان دارد. لیکن نه بر اساس گردآوری عددی نمونه‌ها، بلکه بر اساس اصل

عقلی پیشین (صدر، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۷).

در ادامه بحث، صدر تأکید می‌کند که ارسطو، بر خلاف تصور مخالفانش، برای تجربه ارزش قائل است و در پی اصلاح این دیدگاه خطا برمی‌آید و همسویی خود را این گونه با منطق ارسطویی نشان می‌دهد:

و ما همسوی با ارسطو، به معرفت عقلی پیشین ایمان داریم (همان، ۳۹).

در این کتاب شاهد تلاشی در جهت اعتبار مجدد بخشیدن به استقرایی هستیم که از هیوم به بعد زیر آتشبار حملات مخالفان آن بوده و هنوز نیز تصور بر آن است که نمی‌توان حجیت استقرا را بدون افتادن در دام دَوْر و مصادره به مطلوب، اثبات کرد. با این حال صدر می‌کوشد تا این مهم را انجام دهد و مترجم کتاب نیز به این تلاش این گونه اشاره می‌کند: «در این کتاب مؤلف می‌خواهد دلیل استقرا را به‌عنوان یک دلیل منطقی که صد در صد نتیجه قطعی دارد معرفی کند و ظفره از خاص به عام را که در دلیل استقراء ارسطو وجود دارد از میان بردارد» (صدر، [بی تا]، مقدمه مترجم: ط-ی). در واقع، سخن از ایضاح و تکمیل است نه نقد و انکار. صدر در همان نظام ارسطویی می‌اندیشد و می‌کوشد تا مشکلات این منطق و فلسفه را برطرف سازد. یحیی محمد در تحلیلی که بر این کتاب نوشته است به خوبی این نکته را می‌نمایاند. وی هنگام تحلیل کتاب *فلسفتنا*، این گونه نظر می‌دهد: «*فلسفتنا* چیزی جز پژوهشی فلسفی به سود مکتب متافیزیکی ارسطویی نیست» (محمد، ۱۴۰۵: ۵۲).

شهید صدر در کتاب *فلسفتنا* از تقسیم ارسطویی ادراک به تصور و تصدیق دفاع می‌کند؛ مکتب عقلی را که به اصول عقلی و کلی پیشین و قضایای بدیهی و بی‌نیاز از اثبات، مانند اصل نقیضین و اعظم بودن کل از جزء، معتقد است در برابر مکتب تجربی قرار می‌دهد، و بر آن است که مکتب عقلی «همان است که فلسفه اسلامی بر آن استوار است و طریقت عمومی تفکر اسلامی به شمار می‌رود» (صدر، ۱۴۰۲: ۷۰). البته ایشان می‌پذیرد که چه بسا این نظریه با شهود ما که هنگام تولد نه چیزی می‌دانیم و نه باوری داریم و هم‌چنین با این آیه ناسازگار است که «خداوند شما را از شکم‌های مادرانتان بیرون آورد، در حالی که چیزی نمی‌دانستید و برایتان گوش و چشم قرار داد تا سپاسگزاری کنید» (نحل: ۷۸)، لیکن معتقد است که می‌توان تقریری از آن به دست داد که با قرآن و شهود ما سازگار افتد (صدر، ۱۴۰۲: ۶۳) و سرانجام آن که دفاعی شورمندانه از منطق ارسطو می‌کند

و بر آن است که با حاکمیت منطق ارسطو، «اخگر شک برای قرن‌هایی پژمرد» تا آن‌که موج تازه شک‌گرایی از قرن شانزدهم به بعد اوج گرفت (همان: ۱۱۰). ندیدن این همه سخن صریح و استناد به نویسنده‌ای مجهول و معیار قراردادن داوری او با روش علمی راست نمی‌آید.

۵-۱. نقل کاذب

اصل بر آن است که سخنانی که را که در متنی از این و آن نقل می‌شود، صادق بدانیم و سپس درباره محتوا و دلالت آن‌ها بحث کنیم. لیکن درباره برخی از نقل قول‌های این کتاب باید بیشتر تأمل کرد؛ زیرا با ردگیری منابع متوجه می‌شویم که در آن‌ها «نه بهرام است و نه گورش». در این جا تنها به دو مورد اشاره می‌شود.

الف) امام خمینی بر ضد معاد صدرایی

استاد در این کتاب هنگام اشاره به دیدگاه صدرا درباره معاد، با ترجمه نادرست نقد امام خمینی بر صدرا مدعی می‌شود که امام خمینی برای رد ملاصدرا «به عقاید عوام استناد کرده‌اند؛ چون عقاید مردم مسلمان همین‌گونه از سلف اسلام به آنان رسیده است» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۸۱۲). در این جا بهتر است که پاسخ ایشان را به خود امام واگذاریم که می‌گوید:

اثبات صانع و توحید، و تقدیس و اثبات معاد و نبوت، بلکه مطلق معارف، حق طلق عقول و از مختصات آن است. و اگر در کلام بعضی محدثین عالی مقام وارد شده است که در اثبات توحید اعتماد بر دلیل نقلی است، از غرائب امور، بلکه از مصیباتی است که باید به خدای تعالی از آن پناه برد. و این کلام محتاج تهجین و توهین نیست. و الی الله المشتکی (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۰۰-۲۰۱).

ایشان مدعی می‌شود که امام خمینی، با همه «فلسفه‌دانی و عرفان‌شناسی»، با معاد صدرایی مخالفت می‌کند و آن را «مخالف عقاید شناخته شده مسلمین» می‌شمارد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۶۲)؛ لیکن هنگامی که به متن اصلی رجوع می‌کنیم، سخن از مخالفت و انکار نیست (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۷۸/۱). نمونه‌ای از این قبیل ادعاها را پیش‌تر به تفصیل بررسی کرده‌ام (اسلامی، ۱۳۸۷: ۲۷۵)؛ لذا در این جا، به دلیل محدودیت صفحات، از آن می‌گذرم. لیکن لازم است که همواره مدنظر داشته باشیم که از نظر امام خمینی:

فرق بین مآثورات از انبیا و کتب حکما فقط در اصطلاحات و اجمال و تفصیل است؛ چنان‌چه فرق بین فقه و اخبار مراجعه به فقه در اصطلاحات و اجمال و تفصیل است، نه در معنی (۱۳۷۱: ۱۹۳).

ب) طباطبایی و ناسازگاری دین و فلسفه

استاد سالیان درازی است که بارها این مضمون را به علامه طباطبایی نسبت می‌دهد که ایشان به صراحت گفته است:

جمع میان قرآن و فلسفه و عرفان، از محالات ابدی است، مانند محالات ریاضی و مانند علاج مرگ (حکیمی، ۱۳۸۸: ۴۵۲).

ایشان این مضمون را با عبارات گوناگونی نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد: «این سه راه، به هیچ روی، قابل جمع نیست و جمع کردن میان آن‌ها مانند ممتنعات ریاضی غیرممکن است، یا مانند ممتنعات طبیعی (علاج مرگ) محال است، محال ابدی» (همان: ۷۲۳). استاد در آثار دیگرش نیز تأکید می‌کند که علامه «جمع بین قرآن و فلسفه و عرفان را به صراحت از محالات قطعی می‌داند، مانند محالات ریاضی و تغییر زوایای مثلث». (رحیمیان فردوسی، ۱۳۸۲: ۱۳۲، نیز نک: ۳۳؛ حکیمی، ۱۳۸۰: ۴۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۱؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۸۰، ۸۵).

اما این ادعا با هر شکلی و با هر شدتی که تکرار شود، از آن علامه نیست. هنگامی که به تفسیر *المیزان*، یعنی همان جایی که استاد ارجاع می‌دهند، مراجعه می‌کنیم، نشانی از این سخن نمی‌یابیم؛ بلکه درست عکس آن است و علامه در آن‌جا سرسختانه بر وحدت ماهوی این سه روش تأکید می‌کند. آن‌چه علامه در آن‌جا نوشته‌اند آن است که فلاسفه، عرفا و متشرعه با هم ستیز دائم داشته‌اند و گویی هرگز به آشتی تن نمی‌دهند. اختلاف میان فلاسفه با عرفا یا متشرعه، غیر از اختلاف میان فلسفه و عرفان است و به تعبیر خود علامه:

«همه حرف ما این است که اشتباه یک فیلسوف و لغزش او را نباید به گردن فنّ فلسفه انداخت» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴۲۶/۵).

بنیای علامه آن است که می‌توان و باید علم را از متعاطیان و اهل آن علم جدا کرد و مستقلاً درباره‌ی خوب و بد آن داوری نمود. به همین سبب هنگامی که از ایشان درباره‌ی روایاتی

که در نکوهش فلاسفه صادر شده است می‌پرسند، پاسخ می‌دهد:

«دو سه روایتی که در ذم اهل فلسفه در آخرالزمان نقل شده، بر فرض تقدیر صحت، متضمن ذم اهل فلسفه است، نه خود فلسفه؛ چنان‌که روایاتی نیز در ذم فقهاء آخرالزمان وارد شده و متضمن ذم «فقهاء» است، نه فقه اسلامی و هم‌چنین روایاتی نیز در ذم اهل اسلام و اهل قرآن در آخرالزمان وارد شده (لایقی من الاسلام الا اسمه و من القرآن الا رسمه) و متوجه ذم خود اسلام و خود قرآن نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۵؛ نیز نک: اسلامی، ۱۳۸۷: ۱۹۴).

حاصل آن‌که نقل قول‌هایی که استاد از این و آن فیلسوف بر ضد فلسفه آورده‌اند، عمدتاً قابل استناد نیستند و «کشته از بس که فزون است، کفن نتواند کرد». با توجه به خطاهایی که در آن‌ها رخ داده است، می‌توان در مقدمه نخست استدلال تردیدکرد و آن را کاذب شمرد. تا این جا می‌توانیم مدعی شویم که فلاسفه نگفته‌اند که فلسفه بی‌اعتبار است.

۲. اعتبار فلاسفه برای بی‌اعتبارسازی فلسفه

به فرض که همه منقولات بر ضد فلسفه در این کتاب درست باشد و ما مقدمه نخست را پذیرفته باشیم، باز جای این تردید جدی است که آیا فتوای فلاسفه بر ضد فلسفه اعتباری دارد یا خیر؟ در این بخش می‌کوشم به دلایل زیر نشان دهم که منطقاً نباید حکم فلاسفه را در این مورد خاص پذیرفت:

۱-۲. فلاسفه مقلدند؛

۲-۲. در عقلیات جایی برای تقلید نیست؛

۳-۲. فلاسفه خطا کرده‌اند؛

۴-۲. و حکم بر ضد فلسفه خودشکن است.

۱-۲. فلاسفه مقلدند

استاد حکیمی یکجا و قاطعانه قلم بطلانی بر فلاسفه کشیده و آنان را افرادی مقلد، فاقد نظر و دهان‌بین معرفی کرده است. به گفته ایشان:

اهل فلسفه — از حوزه و دانشگاه — مقلدین محض‌اند و اجتهادشان از قبیل اجتهاد «غالب فقهای حنفی» است که ادله‌ای که جناب ابوحنیفه بر مسائل اقامه کرده است، همان‌ها را

می‌دانند، خودشان اهل نظر استقلالی نیستند (حکیمی، ۱۳۸۸: ۵۵۷؛ نیز نک: ۱۶۵ و ۵۲۴). این حکم مطلق که تاب اصلاحات محتمل را ندارد، اگر راست باشد، چنان فلاسفه را بی‌ارج می‌سازد که دیگر نمی‌توان از آنان در مورد اعتبار یا عدم اعتبار فلسفه نظر خواست. بدین ترتیب، سخن مشتئی مقلد محض بر ضد فلسفه اعتباری نخواهد داشت.

۲-۲. در عقلیات جایی برای تقلید نیست

یکی از اشکالات جدی استاد بر فلاسفه آن است که آنان «مقلدانی برای بزرگان بیش نیستند» (همان: ۱۶۵). به همین سبب توصیه می‌کنند «در فلسفه، چشم و گوش بسته» بار نیاییم و «مرعوب هیچ شخصیتی از بزرگان تاریخ فلسفه» نشویم. به فرمان ایشان، «در معارف و عقلیات، دنباله‌رو نباشید و مقلد نباشید، خودتان باشید، و فکر کنید تا بیابید» (حکیمی، ۱۳۸۲ الف: ۸۹). باز به تعبیر ایشان «لا تعبد فی العقلیات» (همو، ۱۳۸۱: ۹۳). بدین ترتیب، حتی اگر همه فلاسفه عالم حکم به بطلان فلسفه دهند، طبق مبنای استاد، باز هم می‌توانیم در برابر این حکم نظر خود را داشته باشیم و از پذیرش آن تن بزنیم.

۲-۳. فلاسفه خطا کرده‌اند

اگر واقعاً فلسفه فعالیت بی‌هوده یا حتی بر خلاف دین باشد، در این صورت شنیدن و به گوش گرفتن حکم کسانی که عمر خود را صرف کاری عبث یا خلاف شرع کرده‌اند، خطا است. به گفته استاد حکیمی، طباطبایی جمع بین قرآن و فلسفه را محال ابدی می‌شمرد. با این حال تا آخر عمر به فلسفه‌ورزی اشتغال داشت. در این صورت هم عمر خود را به عبث گذرانده و هم به قرآن پشت کرده است. اگر هم به گفته میرفندرسکی فلاسفه گاه‌گاه خطا می‌کنند، و طبق اصلاحیه استاد عمدتاً خطا می‌کنند، به چه دلیل باید برای این افراد خطاکار حسابی خاص گشود. شاید همین حکم بر بی‌اعتباری فلسفه نیز یکی از آن خطاها باشد.

۲-۴. حکم بر ضد فلسفه خودشکن است

اعتبار حکم و نظر فلاسفه به دلیل فلسفه‌دانی و به اعتبار آن است. حال اگر کسی فلسفه را بی‌ارزش بداند، منطقاً نمی‌توان او را به دلیل فلسفه‌دانی معتبر شمرد و برای سخن او حجیتی خاص قائل شد. در چنین حالی نظر او مانند افراد غیرفیلسوف است. در واقع حکم فلاسفه هنگامی معتبر است که فلسفه را معتبر بدانیم. در این صورت اگر فیلسوفی، در مقام فیلسوف،

بگوید فلسفه بی اعتبار است، خود را بی اعتبار ساخته است و سخنش هم چون متناقض نمای «همه سخنانم دروغ است» خواهد بود که از صدق آن کذبش و از کذبش صدق به دست می آید.^۴ همان گونه که فقیه نمی تواند فقه را بی اعتبار کند، فیلسوف قادر به اعلام بی اعتباری فلسفه نیست. البته ممکن است فیلسوفی این یا آن گزاره فلسفی را بی اعتبار بداند، لیکن امکان ابطال همه فلسفه را ندارد.

راه حل ممکن آن است که بگوییم این فلاسفه پس از پیمودن راه ضلالت متوجه خطای خود شده و اینک از آن بازگشته و از این کژراهه خبر می دهند و ما را از سلوک آن باز می دارند. اگر چنین باشد، باید احراز شود که گویندگان سخنان بالا همه از فلسفی بودن پشیمان گشته و اینک تائب شده اند. اما در این صورت می توان از این منطوق بر ضد متدینان نیز سود جست و به جای استدلال، مدعی شد که ده ها نفر از تشیع یا از دین اسلام خارج شده اند، پس دین اسلام باطل است. مرحوم طباطبایی در برابر مدعیان توبه فلاسفه به همین سبک استدلال می کند و از آنان می پرسد:

آیا در عصر حاضر ما که هزارها مردم از دین و آیین بیرون رفته، از معارف پاک مذهب تبری می جویند، این توبه ها نیز دلیل کافی بر بطلان دین و آیین است؟ (طباطبایی، [۱۳۸۷]: ۲۲۱)

واقع آن است که استاد در این کتاب و دیگر آثار خود تکلیف خود را با فلسفه و فلاسفه روشن نمی کند. از سوی آنان را با تندترین تعبیر می نوازد و آنان را کاسه لیسان یونانیان و گدایانی کاسه به دست می شمارد و از سوی دیگر، از تعبیر شکوهمند «فیلسوف» هر جا بخواهد استفاده می کند و آن را به مثابه نشان افتخار به سینه این و آن شخص می آویزد. حاصل کارش آن است که میرداماد را «فیلسوف بزرگ» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۲۸۶، ۲۸۷ و ۲۹۱) می نامد؛ با سرافرازی کسانی مانند ابن سینا و ملاصدرا را از «فلاسفه سבעه اسلام» (همان: ۲۸۶) برمی شمارد؛ استاد محمدتقی شریعتی را «سقراط خراسان» (همان: ۲۵۴) می داند و از «این "سقراط خراسان"» (اسعدی، ۱۳۷۷: ۴۳) با عظمت یاد می کند؛ به سیدجمال الدین اسدآبادی، لقب «فیلسوف ترقی طلب» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۵۶۰) می دهد و از او به مثابه «فلسفه پوی مستقل اندیش» (همان: ۵۶۲) یاد می کند؛ آیت الله بروجردی را «فقیه فیلسوف» (همان: ۵۶۸، نیز نک: ص ۶۰۵ و ۶۰۸) می نامد؛ محقق حلی را «از رده بالای "فقیهان فیلسوف"» (همان: ۱۷۷) معرفی می کند؛ با سوتیتری پرننگ، از «فیلسوف نوبختی در حضور مهدی»

نام می‌برد و او را یکی از اصحاب امام حسن عسکری (ع) بر می‌شمارد (حکیمی، ۱۳۸۲: ب: ۲۳)؛ شهید صدر را «فیلسوف» قلمداد می‌کند (حکیمی، ۱۳۸۸: ۶۹۹)؛ از شیخ مفید «هم‌چون یک فیلسوف صاحب‌نظر» نام می‌برد و خواستار آن می‌شود تا کسانی چون «هشام بن حکم، ابواسحاق و ابوسهل و دیگر نوبختیان، سید مرتضی، علامه حلی» را فیلسوف بنامیم (حکیمی، ۱۳۵۹: ۶۱)؛ و از همه طرفه‌تر، عبدالجواد فلاطوری را «فیلسوف تفکیکی» (حکیمی، ۱۳۸۲: الف: ۲۷۶) لقب می‌نهد. اما اگر فلسفه مجموعه‌ای از اوهام و خیالات باشد، فیلسوف نامیدن تفکیکیان بزرگ یا فقیهان برجسته چه ارجی دارد؟

۳. منطق شاخ و بُن

آن‌چه خواننده جدی را نگران می‌کند، نه توهین‌هایی است که در این کتاب بی‌دریغ نثار فلاسفه می‌شود، نه دستکاری سخنان شخصیت‌های معتبر است و نه هم‌زمانی تحقیر فلاسفه و تجلیل از عنوان «فیلسوف»؛ دشواری اصلی این کتاب آن است که استاد از منطقی سود می‌جوید که اگر دیگران نیز بخواهند از آن استفاده کنند، نه از «تاک‌نشان خواهد ماند نه از تاک‌نشان». استاد برای کوبیدن فلاسفه از هر حربه‌ای بهره می‌گیرد، غافل از آن‌که برخی از این حربه‌ها سخت خطرناک‌اند و چون تیغ دو دم به خود ایشان بیشتر آسیب خواهد زد و دفاع از دینداری را دشوارتر خواهد کرد. یکی از این حربه‌ها استفاده از علم و تأکید بر یافته‌های علمی است. استاد بارها بر فلاسفه به دلیل برخی باورهای کهن در عرصه طبیعیات می‌تازد، غافل از آن‌که این باور اختصاص به آنان ندارد و دیگر مسلمانان نیز در آن شریک هستند؛ برای مثال استاد بر کیهان‌شناسی ابن سینا و ملاصدرا می‌تازد و آنان را به سخره می‌گیرد که اعتقاد دارند «إن السماء حیوان مطیع لله عز وجل» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۸۳۹) و احتجاج‌کنان می‌پرسند:

آیا امروز فلکی این چنین وجود دارد که حیوانی باشد مطیع خداوند متعال؟! آیا سزاوار است مخالفت با این اوهام را مخالفت با عقل قلمداد کنیم؟! (همان: ۸۳۹).

غافل از آن‌که این تیغی است که گردن مدعیان را بهتر خواهد برید و مخالفان آنان می‌توانند به استناد احادیثی که شهاب، رعد، برق و آتش را دارای جان و فهم می‌دانند، باورهای دینی را با همین منطق کنار بگذارند یا حتی مدعی شوند که در قرآن آمده است که به آتش فرمان دادیم که بر

ابراهیم(ع) سرد شو و سپس با همان منطق فوق بگویند: «آیا سزاوار است که...». این جاست که این ضرب‌المثل به دردمان می‌خورد: «آتش را برای حریف آن قدر گرم نکن که خودت را بسوزاند».

معلوم نیست چرا اگر ابن‌سینا، به دلایلی که خارج از بحث فعلی است، آسمان را آفریده‌ای مطیع خداوند بداند، آن را باید «اوهام» شمرد، اما تعبیراتی صریح‌تر از آن را در روایات متعدد نادیده گرفت؛ برای مثال امام سجاده(ع) با دیدن ماه نو، می‌فرمود:

ایها الخلق المطیع، الدائب سریع، المتردد فی منازل التقدير، المتصرف فی فلک التدبیر؛ ای موجود فرمانبردار، ای کوشنده گرمپوی، ای آینده و رونده در منزلی که خداوندت مقرر داشته، ای کارگزار خداوندی بر سپهر (صحیفه سجادیه، دعای چهل و سوم).

این تعبیر به صراحت ماه را موجودی دارای فهم و شعور و اراده می‌داند. حال اگر این مطلب با علوم جدید ناسازگار است، نباید تنها یقه ابن‌سینا را گرفت. بلکه شیخ بهایی — که به نظر استاد ضد فلسفه است — نیز از جاندار بودن افلاک دفاع نموده و، به نوشته خواجهی، استدلال می‌کند که اگر موجوداتی چون پشه و مورچه جاندار باشند، چه مانعی دارد که آن اجرام شریف نیز جاندار باشند (خواجوی، ۱۳۷۸: ۲۵۲/۴). بنابراین منطقاً او را نیز باید با این الطاف نواخت. اگر هم سازگار است، چرا اوهام به شمار می‌رود؟ اگر هم پای تأویل را به میان کشیدیم، خلاف مبنای مکتب تفکیک است و اگر هم مقبول باشد با همان سنجه می‌توان سخن ابن‌سینا را تأویل کرد. هم‌چنین در داستان نوح(ع) که قرآن کریم آن را گزارش کرده است می‌خوانیم که به آسمان فرمان داده شد که از باریدن بازایستد و به زمین فرمان داده شد که آب را در خود فروبرد. حال اگر ابن‌سینا به استناد ظاهر این‌گونه آیات نتیجه بگیرد که آسمان و زمین جاندار و مطیع خداوند هستند، در این صورت، طبق ادعای بالا، دچار اوهام شده است. اگر هم از ظاهر عدول کند و دست به تأویل بزند، دچار یونانی‌زدگی یا کنار نهادن قرآن می‌شود؛ بنابراین بهتر است که اصحاب تفکیک نخست تکلیف خود را با این قبیل آیات روشن کنند تا فلاسفه نیز نسخه آنان را برای خود بیچند.

سخن کوتاه، در این کتاب مفصل که نزدیک هزار صفحه است، به جای به دست دادن دلایلی مقبول در دفاع از امکان تفکیک و پاسخ به نقدهایی که متوجه این دیدگاه شده است، شاهد تکرار همان سخنان نامدلل پیشین هستیم. افزون بر آن، رویه‌ای در آن در پیش گرفته

شده است که نه به سود مدافعان تفکیک است و نه قاطبه دینداران.

پی‌نوشت‌ها

۱. افزوده داخل قلاب از استاد حکیمی است.
۲. این قید در نقل استاد حکیمی نیامده است.
۳. این قید نیز در نقل استاد نیامده است.
۴. در این باره نک: دوازده رساله در پارادوکس دروغگو، صدرالدین دشتکی [و دیگران]، تصحیح احد فرامرز قراملکی و طیبه عارف‌نیا، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.

منابع و مآخذ

۱. آیتی، عبدالمحمد (مترجم)، (۱۳۷۵)، صحیفه سجادیه، تهران: سروش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبیها، شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین محمد بن محمد رازی، [بی‌جا] دفتر نشر کتاب.
۳. استادولی، حسین (۱۳۸۳)، نگاهی به مقاله «نقد تفکیک و تفکیک نقد»، بیانات، شماره ۴۳.
۴. اسعدی، محمود (به اهتمام)، (۱۳۷۷)، سقراط خراسان: نگاهی به شخصیت، فضایل، مجاهدات و آثار استاد محمدتقی شریعتی مزینانی، با مقدمه محمدرضا حکیمی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۶)، «مکتب معارفی خراسان و تفکر فلسفی»، ققیه ربانی، مجموعه مقالات بزرگداشت آیت‌الله میرزا علی فلسفی، به کوشش جمعی از فضلالی خراسان، قم: مؤسسه معارف امام رضا(ع).
۶. _____ (۱۳۸۷)، رؤیای خلوص: بازخوانی مکتب تفکیک، قم: بوستان کتاب.
۷. امام خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۰)، آداب الصلاه: آداب نماز، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. _____ (۱۳۷۱)، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. _____ (۱۳۷۳)، مناہج الوصول الی علم الاصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. انوری، حسن و یوسف عالی عباس آباد (۱۳۸۵)، فرهنگ درست نویسی سخن، تهران: سخن.

۱۱. بهایی، شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی (۱۳۸۷)، *اعتقادات شیخ بهایی: متن عربی رساله الاعتقادات* به همراه سه ترجمه و شرح فارسی آن، به کوشش جویا جهان‌بخش، تهران: اساطیر.
۱۲. _____ (بی‌تا)، *کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهائی*، به کوشش علی کاتبی، تهران: چکامه.
- ج. الف. ح. (۱۴۲۱ق)، «لمحات من الفكر الفلسفی للشهید محمد باقر الصدر»، در *الفکر الاسلامی*، شماره ۲۴-۲۵.
۱۳. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰)، «عقل خودبنیاد دینی»، همشهری ماه، شماره ۹.
۱۴. _____ (۱۳۵۵)، *حماسه غدیر*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. _____ (۱۳۵۹)، *میرحامد حسین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. _____ (۱۳۷۵)، *مکتب تفکیک*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. _____ (۱۳۷۸)، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۸۱)، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: دلیل ما.
۱۹. _____ (۱۳۸۲الف)، *پیام جاودانه: سخنی چند پیرامون قرآن کریم و آفاق آن*، قم: دلیل ما.
۲۰. _____ (۱۳۸۲ب)، *خورشید مغرب*، قم: دلیل ما.
۲۱. _____ (۱۳۸۳)، *عقل سرخ: بیست مقاله*، گردآورندگان محمد کاظم حیدری و محمد اسفندیاری، قم: دلیل ما.
۲۲. _____ (۱۳۸۶)، *الاهیات الاهی و الاهیات بشری (مدخل)*، قم: دلیل ما.
۲۳. _____ (۱۳۸۸)، *الاهیات الاهی و الاهیات بشری (نظرها)*، قم: دلیل ما.
۲۴. خواجه‌سوی، ملا اسماعیل (۱۳۷۸)، *ثمره الفؤاد فی نبذ من مسائل المعاد، منتخباتی از آثار حکمای الاهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۵. رحیمیان فردوسی، محمدعلی (۱۳۸۲)، *متأله قرآنی: شیخ مجتبی قزوینی خراسانی*، با مقدمه استاد محمدرضا حکیمی، قم: دلیل ما.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۱ق)، *الاسس المنطقیه للاستقراء: درسه جدیده للاستقراء تستهدف اكتشاف الاساس المنطقی المشترك للعلوم الطبیعیه و للایمان بالله*، بیروت: دار التعارف.
۲۷. _____ (بی‌تا)، *مبانی منطقی استقراء*، ترجمه سید احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
۲۸. _____ (۱۴۰۲ق)، *فلسفتنا: درسه موضوعیه فی معترك الصراع الفکری القائم بین مختلف التيارات الفلسفیه و خاصه الفلسفه الاسلامیه و المادیه الدیالکتیکیه (المارکسیه)*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین ([۱۳۹۷ق؟])، *شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کوربن*، قم: رسالت.
۳۱. _____ (۱۳۶۳)، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. _____ (۱۳۸۷)، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، جلد ۲، قم: بوستان کتاب.
۳۳. فندرسکی، میرزا ابوالقاسم استرآبادی (۱۳۸۷)، *رساله صناعیه*، تحقیق حسن جمشیدی، قم: بوستان کتاب.
۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: الوفاء.
۳۵. محمد، یحیی (۱۴۰۵ق)، *الاسس المنطقیه للاستقراء: بحث و تعلیق*، [قم: بی‌نا].
۳۶. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۰)، *آموزش فلسفه*، [تهران: سازمان تبلیغات اسلامی].
۳۷. معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۴)، «مکارم الآثار: زندگی‌نامه شیخ رئیس»، تصحیح مجید هادی‌زاده، *میراث حوزه اصفهان*، دفتر دوم، به اهتمام سیداحمد سجادی و مجید هادی‌زاده، پژوهش مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهرا.
۳۸. وکیلی، محمدحسن (۱۳۸۸)، «مکتب تفکیک در بوته نقد»، گفتگوکننده منیژه پنج‌تنی، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۴۳.

