

تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی

آیه الله جوادی آملی

اشاره

نسبت میان «عقل و ایمان» یا «علم و دین» موضوعی است که از گذشته‌های دور ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته و دیدگاه‌های متنوع و مختلفی از سوی صاحب‌نظران در این باب ارائه شده است. یکی از نظریات مهم و بدیع در این باب، از آن حضرت استاد آیه الله جوادی آملی رحمته الله علیه است که در کتاب *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* بازتاب یافته است. پس از نشر این اثر، مقاله‌ای با عنوان «جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری» در فصلنامه *معرفت فلسفی*، شماره ۲۴ منتشر گردید که در آن تأملات و پرسش‌هایی در خصوص این کتاب مطرح شده بود. مقاله حاضر حاوی نکات و توضیحاتی ناظر به آن تأملات و پرسش‌ها است.

سردبیر

یکم. بعد از تعریف دین و ذکر تفاوت آن با تدین و بعد از بیان منبع هستی‌شناسی دین، نوبت به ارائه منبع معرفت‌شناسی دین می‌رسد. آنچه در این مقطع سوم راه دارد، معرفتی است که میزان و ترازوی معارف مقاطع بعدی است و آن وحی معصومانه است که شهودی است نه حصولی، و عین الیقین است نه علم الیقین؛ زیرا مسئول تلقی دین خدا که ضامن سعادت ابدی است، باید از آسیب علم حصولی مصون و از گزند خطا معصوم باشد تا معرفت وی، معیار صحت و سقم معارف دیگران باشد و اگر درباره چنین معرفتی گفته شد: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (سوره فصلت، آیه ۴۲) برای آن است که متکلم یعنی خدای سبحان، متن واقع را ارائه می‌دهد و مخاطب یعنی پیامبر نیز عین واقع را معصومانه مشاهده می‌کند: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (سوره نجم، آیه ۱۱) و آنچه به جامعه بشری می‌رسد عین الفاظ وحی است که کمترین تردید در وحی بودن آن نیست و همین الفاظ، مَعْبَرٍ ورود به معانی آنها است. عابران کوی معنا، یکسان نیستند. ممکن است دو سالک هر دو معنای واقعی الفاظ و حیانی را بفهمند با تفاوت درجه؛ یا هر دو به خطا بروند با تفاوت درک؛ یا یکی به صواب و دیگری به خطا برود در صورت تناقض دو مطلب استخراج شده. چنان‌که دو عارف نیز ممکن است با تجربه‌های عرفانی و علم حضوری نه حصولی، هر دو در صد کشف مقصود آیه‌ای از قرآن حکیم باشند و پایان شهود این دو عارف محکوم به تثلیث یاد شده دو حکیم عقل‌مدار یا فقیه نقل‌محور - هر دو صواب؛ هر دو خطا؛ یکی صواب و دیگری خطا - باشد. به هر تقدیر:

۱. رسیدن به معنای واقعی وحی ممکن است؛

۲. رسیدن به آن به صورت مفهوم حصولی حکیم و فقیه میسر است؛

۳. نیل شهودی برخی از عارفان متشرع و سالکان متعبد به زوایای ره‌آورد وحی نه ممتنع است و نه ممنوع؛ لیکن هیچ‌یک از اینها عین وحی نخواهد بود؛ زیرا اصحاب عقل صائب با برهان عقلی، مقصود وحی را فهمیدند و صحابه نقل معتبر با دلیل تأسیسی یا امضایی شارع مقدس، منظور او را ادراک کرده‌اند و هر کدام از این دو دانش صحیح، حجت دینی‌اند؛ ولی این دانش‌ها علم الیقین‌اند که باید با عین الیقین هماهنگ باشند؛ چنان‌که فرض آن است که کاملاً با آن هماهنگ‌اند.

معنای صواب و صدق و حق بودن علم الیقین، آن است که با عین الیقین مطابق است و این دانش یعنی عین الیقین، میزان ارزیابی علوم دیگر است و هرگز علم الیقین که موزون

است، قسیم عین الیقین که میزان و وزن است، نخواهد بود. لذا وحی و عقل یا وحی و نقل، مقابل یکدیگر و قسیم هم نیستند. اما کشفِ سالکِ واصل که از عقل حکیم و نقل محدث به میزان وحی نزدیکتر است، نظیر آنچه از ابن‌طاووس و علامه بحر العلوم مأثور است - چون از جدول مثال متصل، به مثال مطلق می‌نگرد اولاً، و هنوز از بند وصل به خود نرهید و جوی متصل به بحر منفصل را نیمود ثانیاً، و دلمایه شهودی خویش را از صاحبان کرسی مثال مطلق دریافت می‌نمایند ثالثاً و بدین رو در برابر وحی و قسیم آن قرار نخواهد گرفت رابعاً. پس همه علوم صائب در رتبه بعد از وحی الهی‌اند و هرگز علم الیقین، قسیم عین الیقین نیست؛ چنان‌که هیچ‌گاه مثال متصل به مثال منفصل، قسیم آن نخواهد بود. و معنای گفتار برخی از مدعیان وصول به واقع بر فرض صحت دعوا که چنین سروده‌اند:

یک حمله مردانه مستانه بکردیم تا علم بدادیم و به معلوم رسیدیم

(کلیات دیوان شمس تبریزی، ش ۶۷۴)

بیش از شنا در جدول متصل به مثال منفصل نیست. برخی در جوی مثال متصل به درون خود شنا می‌کنند و شهود نفسانی را موجود عینی می‌پندارند و بعضی با هجرت از درون، فقط وارد جدول متصل به بحر می‌شوند و متبحر می‌گردند و به بحر العلوم ملقب می‌شوند؛ لیکن همه آنها در جوی متصل به بحرند نه خود بحر، و جوی، قسیم بحر نیست.

گوشه‌ای از میزان بودن قرآن و حدیث برای سنجش کشف صائب را می‌توان در فصل ششم از فصول مقدمات شرح داود قیصری بر فصوص الحکم یافت. (شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۲۴) بنابراین، وحی، اولین منبع معرفت دینی است و دلیل عقلی و نقلی در رتبه بعد قرار دارند و موزون‌هایی هستند که با میزان و وزن و حیانی سنجیده می‌شوند. در بین معارف دینی، وحی خصیصه عینی دارد که: لم یکن له کفواً شیء من العلوم. همان‌طور که حقیقت عینی، میزان ارزیابی علوم حصولی اندیشوران است و هرگز میزان با موزون هم‌تا نیست، حقیقت وحی معیار ارزش علوم حصولی دانشمندان مستنبط از قرآن و کلمات نورانی عترت اطهار علیهم‌السلام است. و همان‌طور که مفاهیم ذهنی، حجاب بین عالم و معلوم خارجی است، معانی مستخرج از تقلین حاجب بین مجتهد و حقیقت وحی است. آنچه عین وحی است، همانا الفاظ قرآن کریم است که خود حجاب مفهوم و آن مفهوم نیز حاجب خارج و فهم نیز حجاب شهود است؛ یعنی حکیم و فقیه در حجاب چند لایه‌اند؛ در حالی که صاحب وحی نه در حجاب لفظ و نه در پرده مفهوم و نه در حجاب مثال متصل قرار دارد.

البته بالاتر از مرتبه عین الیقین جریان حق الیقین است که سالک واصل به حق مخلوق^{۲۰} به، به آن می‌رسد، نه به حق محض که آن هویت محض نه معقول حکیم و نه مشهود عارف واقع می‌شود و آنچه صدر و ساقه جهان امکان را پر کرده است، وجه خدا و فیض منبسط او است که از آن به «حق مخلوق^{۲۱} به» یاد می‌شود؛ تا مبدا اشتراک لفظی راه زند و ناآشنا را از راه برد؛ زیرا بسیط محض و نامتناهی عنقای مغرب و دست‌نیافتنی است.

دوم. واژه وحی مانند الفاظ واقع، عین، حقیقت و خارج، دارای مفهوم است، نه ماهیت و با بررسی آن و پی بردن به لوازم، ملزومات و ملازمات آن هرگز حقیقت وحی بهره‌پژوهنده نمی‌شود؛ زیرا آنچه حقیقت وحی است، همانا مصداق او است و آنچه در ذهن محقق وحی شناس استقرار می‌یابد، مفهوم آن است و مفهوم وحی، وحی به حمل اولی ذاتی است، و معنای ذهنی است به حمل شایع صناعی؛ مانند معنای خارج که خارج به حمل اولی و مفهوم ذهنی به حمل شایع است؛ چنان‌که معنای عین، واقع، حقیقت و نظایر آن از همین سنخ است. پس پژوهش درباره وحی و استنباط معنا و لوازم آن با دلیل عقلی و نیز با رهنمود علمی دلیل نقلی، نه تمسک تعبّدی به آن، قبل از اثبات اصل وحی و حجّیت آن، همگی از قبیل اطلاع از وحی به حمل اولی ذاتی است، نه وحی به حمل شایع. با عنایت به این مطلب نه شهود و حیانی با علم حصولی مستفاد از دلیل عقلی یا نقلی بهره حکیم و محدث می‌شود و نه مشهود آن که محتوای وحی است؛ زیرا ره‌آورد آن عینی است نه ذهنی و دریافت آن حضوری است نه حصولی.

در شهود و حیانی علم عین معلوم عینی است. بنابراین اگر معقول حکیم یا منقول فقیه، مطابق با علم و حیانی شد، حتما صادق است؛ زیرا مطابق با عین خارجی خواهد بود و هرچه مطابق با متن عینی بود، به حتم حق و صادق است. ولی شهود عرفانی، دارای دو مرحله حضور و حصول است: یکی بعد از انتقال از حضور عینی به حصول ذهنی و ترجمه مشهود خارجی به مفهوم ذهنی است که در این حال وزان ارزیابی آن همسان نسبت‌سنجی معقول حکیم و منقول فقیه است و این توزین، میسور است، و دیگری قبل از انتقال از شهود به حصول و ارتحال از عین به ذهن است که در این حال وزان سنجش آن صعب، بلکه مستصعب است. بدین رو کمتر مطرح شده و راه حل آن سنجش با خود وحی مشهود است که اگر متعذّر نباشد، به حتم متعسر است و اگر کسی از آن نصیبی داشته باشد، به قطع دارای مقام ولایت است و حوزه آن نیز محدود به غیر شریعت است؛ زیرا

هیچ کس غیر از پیامبر در شهود تشریحی سهمی ندارد. البته چنین توزین دشواری در صورت تحقق فقط برای خود شاهد معتبر است، اگر بخواهد برای دیگران حجّت باشد، باید به مفهوم ذهنی ترجمه گردد اولاً، و با معانی مستنبط از ظواهر متون نقلی و یا برهان متقن عقلی هماهنگ شود ثانیاً.

بنابراین تحلیل معنای وحی و لوازم آن مستلزم دستیابی به خود وحی نیست. سوم. عقل استدلالی با تجربه‌های حسی شکوفا می‌شود و با تجرید و تعبیر و گذار از مرز حس و خیال و وهم و رهایی به بارگاه منیع تجرّد عقلی، نبوغ استنباطی خود را می‌یابد و پیامبران الهی نیز در برانگیختن گنجینه‌های معقول بشر نیز سهم بسزایی دارند: وَ يُشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ. (نهج البلاغه، خطبه ۱) همین شکوفایی با تجربه‌های درونی و مشاهدات و حیانی حاصل می‌شود. انسان‌های کامل معصوم که با تلقی و حیانی و تجربه‌های شهودی ناب، نگاران به مکتب نرفته‌اند، علوم دینی را از صراط مستقیم وحی دریافت می‌نمایند و با آن دفائن فطری خود را شکوفا می‌کنند و از عقل شکوفا شده در تفسیر وحی، تبیین الهام، تشریح حدیث قدسی و مانند آن کمک می‌گیرند و معارف برین را به جامعه بشری ارائه می‌کنند. فرق اساسی براهین عقلی مآثور از معصومان علیهم‌السلام با ادله عقلی منقول از حکیمان این است که معصومان، برهان عقلی خویش را از تجربه شهودی به دست می‌آورند و لذا از گزند هر گونه خطا مصون است، و حکیمان ادله عقلی خود را از تجربه‌های حسی و تجرید آنها می‌فهمند و لذا ممکن است به آفت خطا و آفت خطیئه دچار گردند. انسان‌های معصوم، مطالب دینی خود را با اجتهاد بشری به دست نمی‌آورند؛ هرچند یافته‌های معصومان و حیانی خویش را ممکن است با اجتهاد عقل‌مدارانه خود برای دیگران تبیین فرمایند.

فرق این دو منظر آن است که اگر برهان مآثور از معصوم، واجد اضلاع سه‌گانه یعنی صدور قطعی، جهت صدور حتمی (مصون از تقیّه) و دلالت قطعی بود، هرگز قابل نقد منطقی به هیچ ضلعی از اضلاع سه‌گانه مثلث معروف ۱. منع ۲. نقض ۳. معارضه، نخواهد بود بلکه حد وسط برهان یقینی قرار می‌گیرد؛ چنان‌که صدر المتألهین علیه‌السلام قول قطعی معصوم را سبب تشکیل برهان می‌داند. (ر.ک: المظاهر الالهية في أسرار العلوم الكمالية، ص ۷۳؛ «إذا كان نفس النبي برهاناً بالكلية فيكون كل عضو من أعضائه الظاهرة و الباطنة برهاناً») ولی اگر پشتوانه براهین معصومان علیهم‌السلام تجربه شهودی و وحیانی آنان نباشد، بلکه تجربه‌های حسی و اجتهادهای

معمول بشری باشد، ادله آنان کاملاً قابل نقد منطقی به یکی از راه‌های سه‌گانه یاد شده، می‌باشد و هیچ‌گونه اعتبار ذاتی ندارد.

لازم است عنایت شود که قول معصوم اگر همراه با برهان یقین‌بخش بود، از دو جهت معتبر است: یکی برهانی بودن مطلب و دیگری عصمت گوینده. اگر مشتمل بر برهان یقین‌آور نباشد، فقط از جهت عصمت وی معتبر است. احتجاج‌های منقول از معصومان برای معتقدان به عصمت اینان از دو ناحیه یقین‌آور است و برای منکران آن فقط از جهت برهانی بودن. البته قبول یا نکول جاحدان عصمت بعد از تبیین حق از باطل و تمیز رشد از غی در اختیار خود آنها است.

چهارم. عقل (دلیل عقلی) و نقل (دلیل معتبر نقلی) سراج منیر و چراغ روشنگر راه الهی‌اند؛ یعنی در مقطع چهارم قرار دارند؛ زیرا در مقطع اول دین (قواعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی...) و تفاوت آن با تدین واقع است و در مقطع دوم منبع هستی‌شناسی دین (اراده و علم ازلی خدا) قرار دارد و در مقطع سوم منبع معرفت‌شناسی سرّه و اصیل (وحی معصوم) واقع است و در مقطع چهارم منبع معرفت‌شناسی بشر عادی (عقل و نقل) قرار دارد. دین، هم صراط مستقیم عابدان به سوی معبود سرمدی است و هم حجیت چراغ را به رسمیت می‌شناسد. بنابراین معنای دینی بودن دلیل عقلی و دلیل نقلی، حجیت مقبول آنها است و مدرکات آنها در صورت صواب جزء صراط مستقیم است و در صورت خطا خارج از آن می‌باشد. هر چند بهره‌وران از این دو چراغ - در صورت خطا - به مقصد نمی‌رسند؛ اگرچه معذورند. بنابراین:

۱. حجیت دلیل عقلی و دلیل نقلی جزء دین است؛ یعنی طبق دستور دین نباید بی‌چراغ حرکت کرد و باید کژراهه نرفت و فقط از یکی از این دو چراغ به نحو (منفصله مانعة الخلو) استفاده کرد؛

۲. حجیت عقل (دلیل عقلی) قسیم دین نیست؛ بلکه قسیم حجیت نقل (دلیل نقلی) است؛ چنان‌که هیچ‌کدام از این دو دلیل حصولی خطاپذیر، قسیم حجیت وحی که شاه‌چراغ و سلطان سراج‌ها است، نخواهند بود؛

۳. مدرکات عقل و نقل جزء دین به معنای عام است که توضیح داده می‌شود.
پنجم. موجود یا حقیقی است، یا اعتباری. همین تقسیم سبب انقسام حکمت به نظری و عملی است. عقل (دلیل عقلی) و نقل (دلیل معتبر نقلی) منبع معرفت این دو رشته از

حکمت‌اند؛ هرچند هر کدام از این دو چراغ محدودیتی دارند؛ زیرا در برخی از موارد عقل اصلاً راهنمایی ندارد؛ چون آن بخش محدود را نمی‌بیند تا نشان دهد؛ مانند تعبّدیات محض. و در برخی از مواضع نقل اصلاً حضور ندارد؛ مانند اصل اثبات مبدأ هستی‌بخش. تقسیم کار خداوند به معنای جامع به تکوین و تشریح بی‌ارتباط با انقسام یادشده نیست. مفتاح و مصباح بودن عقل همانند نقل دینی است و معنای دینی بودن حجّیت چیزی، تأسیسی یا تعبّدی بودن آن نیست؛ همانند صحت وضعی داشتن یک پیمان خاص تجاری که به معنای تأسیسی بودن آن نمی‌باشد؛ بلکه اگر حجّیت چیزی از منابع معرفتی و صحت چیزی از مسائل اقتصادی را، شارع مقدّس امضا کرد، هم آن حجّیت دینی است و هم این صحت. و اگر تشریح در قبال تکوین قرار گیرد، معنای آن این است که گرچه خداوند کارهای فراوانی داشته و دارد، ولی التزام عملی بندگان وی باید طبق قول تشریحی او باشد که از آن اصطلاحاً به دین یاد می‌شود؛ وگرنه دین به معنای جامع، شامل تکوین هم خواهد بود. لذا دین گذشته از امور یاد شده (قواعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی) علوم را نیز در بر دارد که جریان اسلامی بودن علوم نیز در همین راستا است. لازم است عنایت شود که معنای ذاتی بودن حجّیت یقین که محصول برهان عقلی است، این نیست که به هیچ وجه نیازی به جاعل حجّیت ندارد و غنی بالذات است؛ بلکه منظور آن است که لازم ضروری و قطعی چیزی مانند حجّیت یقین، نیازی به جعل بسیط جداگانه به جعل تألیفی ندارد؛ بلکه تنها نیاز وی به همان جعل بسیط ملزوم است که با افاضه جاعل تأمین می‌شود. بنابراین:

۱. یقین موجودی است ممکن؛

۲. محتاج به جاعل؛

۳. لازم ضروری او، یعنی حجّیت مجعول، بالتبع یا بالعرض است.

و این مجموع از صنع پروردگار به شمار می‌رود و معرفت این امور عقلی با عقل محیط و عقل برتر نیز در حوزه صنع خداوند است.

ششم. معنای تقابل عقل و نقل و قسیم یکدیگر بودن آنها، تساوی آن دو با یکدیگر نیست؛ زیرا تقابل اعم از تساوی دو متقابل و تفاضل یکی بر دیگری است؛ مثلاً در تقسیم موجود به واجب و ممکن و توزیع ممکن به جوهر و عرض و تقسیم جوهر به مجرد و مادی و توزیع مجرد به عقل و نفس و توزیع عرض به نفسی و نسبی و مانند آن هرگز دو قسیم همتای هم نیستند، اگرچه مقابل یکدیگر قرار دارند. چنانچه در منطق، حجّت به

قیاس و استقرا و تمثیل منقسم می‌شود و هر کدام قسیم دیگری است (البته با دو منفصله حقیقیه نه یک منفصله)، در فن اصول فقه نیز منبع استدلال، گذشته از عقل (دلیل عقلی) نقل (دلیل نقلی) نیز خواهد بود و مهم‌ترین دلیل نقلی آن، قرآن و حدیث است؛ در حالی که هرگز حدیث همتای قرآن کریم نیست. آنچه در حدیث معروف و معتبر ثقلین آمده است، همتایی عترت اطهار علیهم‌السلام با قرآن حکیم است که البته انسان کامل معصوم، دوده‌طاها و اُسره یاسین کاملاً همتای قرآن کریم است و جریان تَقَلُّ اکبر بودن قرآن، منافی با همسانی آن دو نیست؛ چون اکبر بودن معنای خاص خود را دارد. به هر تقدیر، اگر گفته می‌شود منبع معرفت دینی برای غیر پیامبر عقل و نقل است و این دو قسیم یکدیگرند، مستلزم تساوی این دو متقابل در درجه اعتبار و حوزه حجیت و قلمرو نفوذ و ادراک نخواهد بود.

جای یادآوری است که مقصود از تقابل عقل و نقل، همانا قسیم بودن دلیل عقلی با دلیل نقلی است؛ وگرنه عقل به معنای نیروی ادراک‌کننده، گاهی در مقابل احساس، تخیل و توهم قرار می‌گیرد و زمانی در مقابل عقل عملی واقع می‌شود؛ زیرا عقل به معنای ادراک‌کننده، عهده‌دار جزم علمی است و عقل عملی (ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان) (الکافی، ج ۱، ص ۱۱) عهده‌دار عزم علمی است و در تقابل عقل و نقل یادشده، ادراک در هر دو حال به عهده عقل است و تقابلی در کار نیست. آنچه بالاواله قسیم یکدیگر است، دلیل‌های معقول و منقول است، و آنچه بالتبع مقابل یکدیگر - نه به معنای منازع و منافی - واقع می‌شوند، همانا مدلول‌های آن ادله‌اند. ادراک‌کننده دلیل عقلی و دلیل نقلی، فقط عقل است؛ با این تفاوت که عقل در طرح دلیل عقلی اول می‌فهمد آنگاه استدلال می‌کند و در گزارش دلیل نقلی اول می‌شنود، آنگاه می‌فهمد و می‌پذیرد. در یکی هم متکلم است و هم مستمع، و در دیگری فقط مستمع فهیم است.

هفتم. علوم منطقی، طبیعی، ریاضی و اخلاقی، دانش‌های تجربی محض، تجربیدی صرف و مَلْفُوق از تجربه و تجرید، همگی یا الهی‌اند یا الحادی، و هرگز علم، سکولار به معنای بی‌تفاوت نخواهد بود و فقط فلسفه مطلق - نه مضاف - در آغاز مباحث خود سرگردان و بی‌تفاوت است و در پایان خویش، یا الهی خواهد شد یا الحادی. اگر جهان‌بینی علمی از علوم یاد شده یا فلسفه مضاف از فلسفه‌هایی با پسوند اضافی، الهی بود تمام آن علوم و همه آن فلسفه‌های مضاف، الهی و دینی خواهد بود و اگر جهان‌بینی دانشی از دانش‌های مزبور یا فلسفه مضاف از فلسفه‌های اضافی، الحادی بود، تمام آن دانش‌ها و همه آن

فلسفه‌های مضاف الحادی خواهد بود. در این ارزیابی قبول و نکول عالمان علوم یادشده یا فیلسوفان فلسفه‌های مضاف، مطرح نیست؛ مگر در صورتی که عالم هر رشته، عقیده‌ای هماهنگ با مبنای آن فن خاص داشته باشد که در این فرض عالم و علم هر دو دارای حکم واحدند. و در این جهت که الهی یا الحادی بودن علوم و فلسفه‌های مضاف را، الهی یا الحادی بودن جهان‌بینی جامع و کلی تأمین می‌کند، فرقی بین علوم انسانی و فلسفه‌های مضاف آن و بین علوم دیگر و فلسفه‌های مضاف آن نیست. سنت اصحاب حکمت مشاء، صحابه حکمت اشراق و ارباب حکمت متعالی، بر این استوار بوده است که همه علوم یادشده را بر الهیات مبتنی می‌کردند. یعنی قانون علیت و معلولیت فراگیر و ضرورت انتهای سلسله علل فاعلی و غایی به مبدئی که عین هستی است تا هست‌آفرین باشد، و عین کمال نامحدود است تا غایت بالذات جهان امکان باشد، و وحدت و بی‌همتایی و بساطت آن مبدأ و منتها از اصلی‌ترین مسائل فلسفه مطلق و از مهم‌ترین مبادی تصدیقی تمام دانش‌های مزبور به شمار می‌رود و در هیچ علم یا فلسفه مضافی جریان اثبات واجب الوجود و یکتایی و یگانگی وی به عنوان مسئله علمی یا فلسفی مضاف مطرح نیست؛ بلکه فقط به عنوان مبدأ تصدیقی طرح می‌شود که اثبات آن برعهده فلسفه مطلق است.

گاهی برخی از مسائل علوم یاد شده مبدأ تصدیقی فلسفه مطلق قرار می‌گیرد؛ مانند اثبات واجب الوجود به وسیله قانون حرکت که هر متحرک محتاج به محرک است. اگر گفته می‌شود علم طبیعی واجب الوجود را از راه حرکت ثابت می‌کند، مقصود آن است که در فلسفه الهی از راه نیاز حرکت به محرک که مسئله طبیعی و مبدأ تصدیقی فلسفی است، اثبات می‌شود. آنچه در فضای گفت‌وگو بر سه حکمت یادشده بین معلّم و متعلّم و بین متعلّمان ارائه می‌شود، فقط از منظر الهی و توحیدی است و معنای اسلامی بودن مبحث جواهر و اعراض در حکمت متعالی، غیر از این نیست.

هشتم. هر چند دین مصطلح، مجموع عقاید، اخلاق، فقه و حقوق است و نامی از علوم در فهرست دین اصطلاحی نیست، اما دین توحیدی و مکتب الهی فراتر از اصطلاح مزبور است. بررسی وجود خداوند و ارزیابی اسمای حسناوی وی و پژوهش مظاهر آن اسما، همگی در حوزه دین قرار دارد؛ گرچه برخی از آنها ارشادی است نه مولوی و بعضی از آنها امضایی است نه تأسیسی و شماری از آنها توصلی است نه تعبّدی. تحصیل بعضی از علوم واجب عینی، و فراگیری برخی از آنها واجب کفایی و ممکن است یادگیری برخی از

دانش‌ها حرام یا مکروه و بعضی دیگر مستحب باشد. در دین برای یادگیری علوم، روش خاصی تعیین تأسیسی یا تعبّدی نشد؛ بلکه غالب راه‌های پژوهش، تحقیق، تعلیم و تعلّم در اسلام، امضایی و توصّلی است. اما معنای امضایی بودن، آن نیست که بشر ذاتا مبتکر آن روش بود و شارع مقدس همان را پسندید و ردّ نکرد؛ بلکه معنای صحیح آن، این است که خداوند با اعطای عقل و فطرت برخی از دلمایه‌های علمی، اعم از مسائل، مبادی تصویری و تصدیقی و از روش پی بردن از معلوم به مجهول را، در نهان بشر نهادینه کرد و همان دینه‌ها را به وسیله رهبران معصوم خود اثاره و شکوفا نمود آنگاه همان معیارها را امضا فرمود. و در این جهت تمایز مهمّی، بین روش دلیل عقلی و نقلی نیست؛ مثلاً در حجّیت دلیل نقلی گفته می‌شود باید پیشتر سه رکن اساسی احراز گردد تا بتوان به یک حدیث استدلال کرد:

۱. اطمینان به صدور آن از معصوم علیه السلام؛ ۲. طمأنینه به اینکه صدور مزبور در حال هراس و سلب حرّیت و مانند آن نبوده است؛ ۳. اطمینان به دلالت آن قول یا فعل یا تقریر که منسوب به معصوم علیه السلام است. این روش معقول و مقبول هرگز تعبّدی نبوده و توصّلی است، و تأسیسی نبوده و امضایی است؛ زیرا پژوهش روشمند و مورد اعتماد نزد محققان گزارش‌های نقلی قبل از اسلام، چنین بود و بعد از آن نیز همین‌طور است و نیز بعد از اسلام، پژوهندگان مسلمان همین روش را دارند که پژوهشگران غیر اسلامی از آن بهره‌مند می‌شوند.

بنابراین روش اسلامی، حجّیت ره‌آورد پژوهش روشمند اعم از تأسیسی و امضایی است؛ چنان‌که عقود اسلامی، اقتصاد اسلامی و مانند آن اعم از دو طریق یادشده می‌باشد. امضای شارع نیز گاهی با اعلام رسمیت آن روش است و گاهی رفتار، گفتار و نوشتار روشمندانه است. اگر وی در گفتارش که به صورت کتاب در اختیار جامعه بشری قرار دارد، از همان روش استفاده کرد، مستلزم تصحیح و امضای آن است؛ چنان‌که وقتی با ادبیات عرب سخن می‌گوید چنین محاوره‌ای را برای نقل و انتقال مطالب ذهنی کافی می‌داند در حالی که قانونی بودن چنین ادبیاتی نه تعبّدی است و نه تأسیسی، بلکه توصّلی و امضایی است و در اسلامی بودن ادبیات، صرف امضای آن کافی است. اسلامی بودن روش دلیل عقلی (تجربی، تجربیدی، ملّفق) نیز در همین جهت بوده و حجّیت آن نیز بیش از امضایی و توصّلی نخواهد بود. البته هر روشی بعد از امضای شارع، حجّت بالغ وی محسوب

می‌شود و در پاداش‌دهی یا کیفرگیری، سهم تعیین‌کننده‌ای خواهد داشت. تحریر دین به سَمْت تأمین سعادت دنیا و آخرت اعمّ از مبادی، مبانی، مسائل، نتایج و اعمال برابر آنها است. البته هدف والای دین، تأمین سعادت ابد، روح و ریحان شدن و لقای پروردگار می‌باشد. و وجوب مقدمات واجب اگر عقلی است و نتیجه جداگانه ندارد، مستلزم خروج آن از قلمرو دین نیست؛ بلکه معنای آن این است که در حوزه اسلام طبق دلیل تام عقلی، تحصیل مقدمه واجب، لازم است و ترک آن عقاب ندارد؛ ولی ترک ذی المقدمه که از ترک مقدمه پیدا می‌شود، عقاب‌آور است. بنابراین وجوب مقدمه، واجب دینی است؛ هرچند وجوب مقدمه و غیره دارد، نه وجوب اصلی و نفسی. بنابراین هرگاه به فعلی از افعال پروردگار پی بردیم، چنین کار روشمندان و موحّدانه که با بینش توحیدی سامان می‌پذیرد، می‌تواند عمل دینی باشد. مثلاً درختی که پیش روی قرار دارد، جزء عقائد دینی نیست؛ زیرا نه از اصول دین به شمار می‌رود و نه اثر عملی دارد تا از فروع دین محسوب گردد؛ ولی اگر همین مطلب از یک موضوع جزئی فراتر رود و به صورت اصل درخت مطرح گردد، آیات فراوانی درباره آفرینش آن به وسیله خدا، آفرینش چشم به وسیله پروردگار و اعطای بینایی به چشم به افاضه الهی، نازل شد است؛ مانند: ﴿أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَمْ نَعْلَمْ مَعَ اللَّهِ﴾. (سوره نمل، آیه ۶۰) ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ﴾. (سوره بلد، آیه ۸) ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾. (سوره انسان، آیه ۲)

بررسی این‌گونه مطالب، جزء علوم دینی خواهد بود، هر چند نه جزء عقایدند و نه اثر فقهی خاصی بر آنها مترتب است.

نهم: روش پژوهش و تحقیق در همه علوم یکسان نیست؛ زیرا روش بررسی مسائل حکمت نظری مانند طبیعی، ریاضی و فلسفی، عقلی و منطقی است که شرایط مواد قضایای آن در برهان و شرایط صور اشکال آن در قیاس به خوبی بیان شده است تا از لحاظ ماده یقین‌آور و از جهت صورت، دارای انتاج قطعی باشد. روش ارزیابی مسائل حکمت عملی نیز مانند فقه، اخلاق و حقوق عقلایی است؛ هرچند حتماً باید به عقلانیت منطقی برگردد، وگرنه اعتباری نخواهد داشت. فنّ شریف اصول فقه، عهده‌دار تبیین روش اجتهاد در حکمت عملی است. فحوص و بررسی مباحث الفاظ آن از جریان وضع الفاظ تا پایان مطلق و مقید و مجمل و مبین، همگی مبتنی بر روش عقلی و بنای آنان در محاورات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و مانند آن است که مثلاً امر (دستور فعل) مفید و وجوب، نهی

(دستور ترک) مفید منع لزومی و نیز لزوم تحصیل مقدمات واجب - نه مقدمات وجوب - و همچنین انعقاد مفهوم برای برخی از تعبیرها و نیز لزوم تخصیص عام، تقیید مطلق، تبیین مجمل به مبین و رفع ید از منسوخ به وسیله ناسخ و نظایر آن، همگی به کمک عقل و استناد به غرایز و ارتکازها و بنای عقلا، به ضمیمه عدم ردع شارع مقدس به عنوان روش مشروع و مقبول تلقی شده و مدار احتجاج خداوند با بندگان خود در معاش و معاد خواهد بود. اگر دلیل نقلی نیز در این باره طرح گردد، بیش از امضا (نه تأسیس) و بیش از توصلی (نه تعبلی) سهمی نخواهد داشت.

اکنون که روشن شد روش پژوهش اسلامی، یا عقلائی است و یا عقلایی، یا منطقی است و یا بنای عقلا به کمک عدم ردع شارع، و روش تأسیسی یا تعبلی صرف رایج نیست و قرآن حکیم و خطبه‌های معصومان و ادعیه آنان بسیاری از مطالب علمی را در بر دارد که نه جزء عقایدند و نه جزء فروع عملی، نمی‌توان گفت که تعلیم مسائل علمی جزء برنامه‌های دینی آنان نبوده و دین کاری به این مطالب ندارد؛ بلکه باید گفت:

۱. اسلام که از یک سو در قرآن و عترت متجلی است و از سوی دیگر عقل‌مدار و برهان‌محور است، درصدد تعلیم علوم هم هست؛

۲. روش اسلام در تعلیم علوم همانند روش وی در تعلیم احکام فقهی، اخلاق و حقوق، امضایی نه تأسیسی و توصلی نه تعبلی، یعنی عقلائی و عقلایی است که در فن اصول فقه مورد ارزیابی واقع می‌شود استنباط فروع علمی از اصول آن، حمل عام بر خاص، مطلق بر مقید و سایر روش‌های دارج در استدلال‌ها در بررسی آیات علمی و روایات پژوهشی که به عقاید، فقه، اخلاق و حقوق برنمی‌گردد، حاکم خواهد بود. لازم است عنایت شود که در مسائل حکمت نظری و علوم عقلی محض، هرگز جریان روش عقلایی مانند تخصیص عام، تقیید مطلق و مانند آن راه ندارد؛ یعنی در روش منطقی و عقلائی بازگشت ایجاب کلی و سلب جزئی به تناقض و بطلان قطعی یکی از آن دو است، بر خلاف روش عقلایی که در آن هر دو صحیح‌اند و یکی مخصص یا مقید دیگری خواهد بود. تفکیک روش‌های مزبور برپایه و به دلیل همین نکته بوده است. توجه به این مطلب ضروری است که چون منبع معرفت علوم دینی، بعد از وحی که ویژه پیامبران علیهم‌السلام است، عقل برهانی و نقل معتبر از معصومان علیهم‌السلام می‌باشد، برای پی‌بردن به نظر پروردگار درباره موجود امکانی لازم است از هیچ منبع معرفتی غفلت نشود تا اگر دلیل دیگر مؤید بود از

تأیید آن استفاده گردد و اگر معارض بود در صدد رفع تعارض سطحی و ابتدایی بین دو دلیل برآمد تا هیچ‌کدام از صحنه پژوهش خارج نشوند و تعاضد و تعاون آنها به مخالفت و سپس به محاربت نینجامد و این کار نیازی به بررسی صد جلد بحار را در هر مسئله‌ای ندارد. چون بسیاری از قواعد علمی با ترتیب موضوعات قرآنی و روایی تبویب شده است. اهتمام به فلسفه مطلق و جهان‌بینی الهی تنها برای تأمین هستی موضوعات سایر علوم نبوده و منحصر به تأمین مهم‌ترین مبادی تصدیقی دانش‌های استدلالی نیست؛ بلکه سرشت علوم اسلامی و سرنوشت آنها مرهون فلسفه مطلق است؛ زیرا برجسته‌ترین خدمتی که فلسفه الهی به علوم استدلالی می‌کند این است که اسلامی بودن آنها را تضمین و الهی بودن آنها را تأمین می‌نماید و این علوم استدلالی با اتکا بر مبادی تصدیقی خود که مسائل فلسفه مطلق محسوب می‌شود، از خطر الحاد می‌رهند و تهمت سکولار را بر نمی‌تابند و به زیور الهی بودن مزین می‌گردند و صبغه دینی می‌یابند.

نکته فخری که باید بدان عنایت تامّ کرد این است که فقه اصغر هرگز عهده‌دار اسلامی بودن و الهی شدن علمی که تعلّم آن را واجب می‌داند، نیست؛ بلکه فقه اکبر است که با تأمین مبادی تصدیقی آن، به ویژه تبیین نظام علّی و معلولی و اثبات مبدأ یگانه و یکتا و مانند آن، تأمین‌کننده الهی بودن علوم است؛ زیرا صرف وجود فراگیری دانش معین که عصاره فتوای فقه اصغر است، عناصر محوری آن دانش و مبادی و مبانی اساسی آن را تضمین نخواهد کرد و تا مبنای یک دانش الهی نشد، آن دانش اسلامی نمی‌شود. از این رو ریاست عالی فلسفه مطلق و جهان‌بینی الهی بر همه علوم دیگر واضح خواهد شد و منظور از این ریاست همان امامت برتر و قدوه والا و اسوه قدسی است و این جامه مبارک فقط بر اندام کلی‌ترین علم و جامع‌ترین دانش توحیدی برانزده است و لا غیر. در پرتو این امامت عالی، حکیمان متألّه و موحد توفیق می‌یابند که با تدریس، تألیف، تحقیق و فن‌آوری و شبه‌زدایی، معارف الهی را برهانی کرده، توحید ذات، صفات، افعال و آثار او را تشریح کنند و صدر و ساقه جهان امکان را آیات، علائم مرایا و مرایی خداوند سبوح از هر نقص و قدوس از هر عیب و منزّه از حلول و میرای از اتحاد دانسته و روشن نمایند؛ زیرا نه هیچ کلمه‌ای مانند لا اله الا الله است و نه هیچ دژی همتای حصن توحید که دژبان آن، خدای بی‌ندید است که کسی مانند وی را ندید و نخواهد دید: لا اله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی. (التوحید، ص ۲۵)

دهم. اسلامی بودن فقه به این است که احکام اشیا و محمولات موضوعها را خداوند معین کرده است. اسلامی بودن علوم تجربی، ریاضی و مانند آن، به این است که عوارض ذاتی و غیر ذاتی موضوعات مسائل را مانند خود موضوعات خدا آفریده است؛ یعنی اصل هستی اشیا (کان تام) عوارض اشیا (کان ناقص) همگی مخلوق پروردگارند و غایت خلقت جهان نیز همان مبدأ جهان‌آفرین است. این معنا نه آمیختن فلسفه مطلق الهی به فلسفه مضاف یا علم است و آویختن به طناب تکرار است که در آغاز هر مسئله‌ای گفته شود خداوند چنان کرد و چنین نمود؛ چنان‌که در تفریع فروع فراوان فقهی، نه آن آمیختن مذموم مطرح است و نه این آویختن ملال آور؛ لیکن حضور ذهنی تفکر الهی برای استاد و شاگرد در فضای تعلیم و تعلم، باعث می‌شود که اسلامی بودن متن علوم و الهی بودن عین دانش از یاد نرود، نه آنکه فقط معلّم و متعلّم مسلمان باشند، ولی ندانند که ترتب آثار اشیا بر آنها و عروض عوارض ذاتی و غیر ذاتی بر موضوعات در قضایای ایجابی و سلب امور بیگانه از موضوعات در قضایای سلبی همگی به اراده حکیمانه خداوند است. البته اگر استاد و شاگرد مسلمان فلسفی باشند و نگرش توحیدی به جهان، انسان، پیوند انسان و جهان و نیز پیوند اشیای جهان با یکدیگر، داشته باشند و در تدوین کتابهای درسی آنان این مطلب سامی محور قرار گیرد، آنگاه هم اسلامی بودن علوم و هم مسلمان بودن مؤلف، مدرّس و شاگرد تأمین خواهد شد. لازم است عنایت شود که اسلامی نمودن علوم مستلزم تحول در روش و تغییر در روابط عوارض موضوع، و دگرگونی قضایای ایجابی به سلبی و به عکس نیست تا پرسیده شود که اسلامی شدن چه تأثیری در علوم دارد؛ بلکه آنچه هم‌اکنون مصادره شد، به صاحب اصلی آن برمی‌گردد و این ارجاع میمون مسئولیت‌های فراوانی به همراه دارد که بیشتر وجود نداشت، و سعادت ابدی را تضمین می‌نماید که سابقه نداشت. در فلسفه مطلق نیز چنین است؛ یعنی اگر جهان‌بینی الحادی به الهی مبدل شد، ساختار جهان عوض نمی‌شود؛ لیکن جهانی که در غصب و غارت الحاد است، به صاحب اصلی و توحیدی خود باز می‌گردد و به همراه آن مسئولیت‌ها معلوم و سعادت‌ها تأمین می‌شود.

شاید ابهام مطلب در اسلامی شدن علوم مایه انکار یا تحاشی از آن می‌شد یا می‌شود و شاید عقل را که در برابر نقل است، مقابل شرع قرار دادن، زمینه چنین نگرانی و دغدغهای را فراهم کرده باشد و شاید دلیل عقلی را بشری تلقی کردن و تفکر اصالت انسانی و مانند

آن، دسیسه چنین غائله‌ای را به پا کرده است و شاید... .

مهم‌ترین عنصر حل مسئله (اسلامی نمودن علوم) داشتن تصویر صحیح از آن است. ارزیابی موجودات جهان بدون اطلاع از آغاز و انجام آن سرنوشتی جز علم سکولار نخواهد داشت؛ حتی اگر - معاذ الله - قرآن حکیم که کتاب تدوینی پروردگار است، آیات مربوط به انزال و تنزیل آن حذف شود، آنگاه به تفسیر مطالب ادبی، تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی آن پرداخته شود، نتیجه‌ای جز این نخواهد داشت که: ۱. تفسیر قرآن اسلامی نیست؛ ۲. ادبیات الهی نیست؛ ۳. علم جامعه‌شناسی... که همگی از آموزه‌های قرآنی‌اند، هیچ‌کدام اسلامی نخواهند بود. عده‌ای کتاب تکوینی خداوند، یعنی جهان آفرینش را چنین مثله کرده‌اند؛ آنگاه در الهی بودن پاره‌های آن تردید می‌کنند.

یازدهم. روش اجتهاد اسلامی همان است که در فن اصول فقه بیان شد و حجیت منابع معرفتی آن عقلی و نقلی است و اعتبار آن ادله گاهی امضایی و زمانی تأسیسی است، به لحاظ اختلاف همان ادله، همین روش در علوم تجربی و غیر تجربی مطرح است. مثلاً آنچه درباره آفرینش آسمان‌ها و زمین و مطالب فراوانی که در پیرامون آن مطرح است - و زاویه کوچکی هم اکنون ارائه می‌شود - در همین راستا است: ۱. آسمان‌ها و زمین بدیع و نوظهورند ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (سوره بقره، آیه ۱۱۷؛ سوره انعام، آیه ۱۰۱) ۲. آسمان‌ها و زمین در آغاز پیدایش و آفرینش خود به هم بسته و رتق بودند و خداوندی که اول آنها را به هم بسته پدید آورد، آنها را از هم جدا و فتق کرد: ﴿أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾. (سوره انبیاء، آیه ۳۰) ۳. آسمان‌ها و زمین را در شش روز (مرحله، تطور،...) آفرید. (سوره ق، آیه ۳۸) ۴. آسمان‌ها را در دو روز آفرید. (سوره فصلت، آیه ۱۲) ۵. زمین را در دو روز خلق کرد. (سوره فصلت، آیه ۹) ۶. و دو روز (به همان معنا) دیگر، درباره آفرینش موجودات بین آسمان و زمین است یا درباره چیز دیگری که به همین مجموع برمی‌گردد. ۷. آسمان‌ها بعد از نوظهوری و فتق از زمین به صورت دخان (دود، گاز،...) بودند و خداوند دخان را به صورت آسمان‌های هفت‌گانه و مزین به آفتاب و ماه و راه شیری و... درآورد: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ... فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ﴾. (سوره فصلت، آیات ۱۱ - ۱۲) ۸. گسترش زمین بعد از جریان آسمان‌ها: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾. (سوره نازعات، آیه ۳۰) ۹. تحقیق پیرامون تقدم مرتبه‌ای از آفرینش و تنظیم آسمان بر مرتبه‌ای از آفرینش و تنظیم زمین. ۱۰. نگهداری آسمان‌ها بدون ستون یا

بدون ستون مرئی، یعنی با ستون غیر مرئی، مانند جاذبه و... ۱۱. تأثیر سلسله جبال در استواری کره زمین از اضطراب و لرزش: «وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا» (سوره نازعات، آیه ۳۲) ۱۲. استقرار تمام ستاره‌های ثابت و سیار در آسمان اول. (سوره فصلت، آیات ۱۱ - ۱۲) ۱۳. درهای آسمان بر روی کفار گشوده نمی‌شود با اینکه آنان سفرهای آسمانی دارند: «لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ». (سوره اعراف، آیه ۴۰) ۱۴. گسترش آسمان: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ». (سوره ذاریات، آیه ۴۷) همه مطالب قرآنی درباره آفرینش نظام سپهری و تمام آنچه در احادیث معصومان علیهم‌السلام به ویژه حضرت امیرمؤمنان علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در این زمینه آمده - به ویژه اولین خطبه نهج‌البلاغه - قابل تحقیق و تحلیل علمی است و هرگز صرفاً برای آیت حق بودن بیان نشدند. همچنین آنچه درباره خلقت انسان با تبیین مراحل چندگانه آن و نیز نفخ روح منسوب به خداوند در او، همگی نشان اهتمام دین به تعلیم علوم انسانی و غیر انسانی به جامعه بشری است.

بنابراین لازم است در تدوین متون درسی، اولاً آیه یا حدیث مناسب در آن موضوع عنوان شود؛ ثانیاً تفسیر کوتاهی از مجموع آیات مناسب و احادیث مرتبط ارائه گردد؛ ثالثاً تمام ره‌آورد تجربی در صورت رسیدن آن به نصاب لازم علمی به عنوان حجت دینی بازگو شود؛ رابعاً فضای محاوره علمی دانشگاه همانند فضای علمی حوزه به عنوان تبیین آیات الهی معطر گردد؛ خامساً معنای حجت دینی بودن عقل تجربی و غیر تجربی روشن شود که باید نضد سپهری و نظم زمینی همگی به اراده الهی مستند باشد - نه تکراری و ترجیح‌بند - و وجوب عمل طبق آن و حرمت کار بر خلاف جهت علم و تحقیق پذیرفته شود. در این حال، هم دانش دینی خواهد بود و هم دانشمند متدین می‌باشد.

دوازدهم. هرچند هدف نهایی علوم، معرفت پروردگار، محبت او و بندگی ساحت قدس ربوبی است، اما همه علوم مانند تمام اعمال می‌توانند صبغه دینی نیز داشته باشند و این مطلب مهم اختصاص به فقه و اصول ندارد؛ چنان‌که روش‌های عقلانی و عقلایی آن نیز مختص به آن دو رشته نیست. البته تعبدیات حکم خاص خود را دارند؛ یعنی اصل اجتهاد روشمندان، تفریع فروع از اصول و ارجاع فروع به آنها و در نتیجه زندگی روزمره را دینی نمودن، هم میسور است و مأمور به.

اما جریان اجتهاد. آیاتی که جامعه بشری را به نظر دادن درباره آسمان‌ها و زمین و تعمق در ملکوت آنها دعوت می‌کند هم هدف آن را الهی می‌کند و هم ره‌آورد علمی آن را اسلامی

می‌داند؛ مانند ﴿وَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾. (سوره اعراف، آیه ۱۸۵) ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾. (سوره ق، آیات ۶ - ۷) استخراج فروع علمی فراوان درباره کیفیت ساختار نظام سپهری و مصونیت آن از شکاف بنیان ریز و درباره چین و شکن که از آن به حُبک در: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ (سوره ذاریات، آیه ۷) تعبیر شد، همگی صبغه دینی دارد؛ چنان‌که تأمل مجتهدانه درباره ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعَبَاً وَقَضْبًا * وَزَيَّنَّاهَا وَنَخَلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ (سوره عبس، آیات ۲۴ - ۳۱) نیز چنین است. اگر در سنجش آیات و روایات ناظر به یک مطلب، عموم و خصوص، اطلاق و تقيید و مانند آن یافت شد، برابر قواعد فن اصول فقه عمل می‌شود، و اگر قطع تجربی یا غیر تجربی بر خلاف عموم یا اطلاق دلیل نقلی اقامه شد، به عنوان مُخَصِّص یا مُقَيِّد لُبِّي - متصل یا منفصل - تعارض پدید آمده علاج خواهد شد. آنچه درباره طب و درمان و خواص اشیا و گیاهان وارد شد نیز از این قانون بیرون نیست؛ مثلاً اگر درباره نفع حجامت و سود نمک، سرکه، سیر و مانند آن دلیل نقلی رسید، آنچه از این ارشادهای دینی که نه تأسیسی است و نه تعبیدی به دست آید، هم قابل تخریح فروع است و هم با معیار فن اصول تعارضات آنها برطرف می‌شود؛ زیرا غالب آن راه‌ها امضایی است نه تأسیسی، و توصلی است نه تعبیدی نیز آنچه درباره نفی عدوی (سرایت بیماری و واگیری) وارد شد (لا عدوی ولا هامة ولا صفر) (النهاية في غريب الحديث والاثار، ج ۳، ص ۳۵ و ۱۹۲) بر بیماری‌های خاص حمل می‌شود، نه هر بیماری؛ چنان‌که بر نفی واگیری خود به خود به لحاظ مبدأ فاعلی آن نیز حمل شده است که خود بیماری ذاتا و بدون اراده پروردگار واگیر نیست؛ بلکه سرایت آن احتیاج به مبدأ فاعلی و نهایی دارد و آنچه ابن‌اثیر جزری و دیگران در توجیه این حدیث گفته‌اند که رأی مستقر در جاهلیت را اسلام با این بیان ابطال نمود، نمی‌تواند به طور مطلق صحیح باشد.

به هر تقدیر: ۱. ادله نقلی در زمینه علوم تجربی و مانند آن کم نیست؛ ۲. ادله مزبور اختلاف داخلی دارند؛ ۳. ادله یادشده با علوم تجربی یا غیر تجربی ثابت شده، اختلاف خارجی دارند؛ ۴. هرگز جنگ میان علم و دین نیست؛ بلکه با رعایت قواعد اصول فقه و جمع بین متعارض‌های نقلی با یکدیگر و عقلی با نقلی، تعارض ابتدایی قابل حل است؛ ۵. طرح یادشده هم علوم را اسلامی می‌نماید و هم تعارض عقل و نقل را برطرف می‌کند و

هرگز معنای اعمال قواعد فن اصول حصر معیارهای علمی یا منحصر نمودن روش‌های ویژه آنان در معیار و روش دانش‌های نقلی نیست.

سیزدهم. تنظیم روابط بین علوم و فلسفه‌های مضاف و فلسفه مطلق، بحث خاص خود را دارد و ترتیب تعلّم آنها نیز حکم مخصوص خود را. در ترتیب فراگیری دانش‌ها، برخی تعلّم علم طبیعی را مقدم داشتند؛ چون به احساس نزدیک‌تر و فهم آن آسان‌تر است. بعضی فراگیری علم ماورای طبیعی را مقدم می‌دارند؛ چون موضوع و مبنای علوم دیگر را تأمین می‌کند. آنچه مناسب اسلامی نمودن علوم و نیز پرورش معلّمان و متعلّمان اسلامی است، تقدم متافیزیک و جهان‌بینی کلی است که خطوط رسمی هستی را بر صراط مستقیم توحید تعلیم می‌دهد. البته با تدوین متن متقن و قابل ادراک که به تعبیر محقق طوسی در شرح *اشارات و تنبیهات ابن سینا* واجد دو عنصر محوری باشد: یکی آنکه فهم مطالب آن برای افراد عادی دشوار نباشد و دیگری آنکه مورد پذیرش خواص باشد؛ یعنی متعلّم آن را بفهمد و محقق نقد نکند. به همین مناسبت پیشگامان فلسفه الهی در خاورمیانه که رهنمود انبیای خداوند را الگوی خود قرار می‌دادند، باور داشتند که در ترتیب تعلّم علوم رایج باید فراگیری اخلاق را مقدم داشت. ابن سینا رساله‌ای به نام *رسالة الطیر* در تهذیب نفس مرقوم داشتند و عمرین سهلان ساوی آن را شرح کرد. وی در شرح رساله مزبور می‌نویسد:

معلم اول گوید که علم اخلاق باید خواند آنکه میزان یعنی علم منطق، آنکه طبیعی، آنکه ریاضی و آنکه علم الهی. خواجه هم به این نظم اشارت کرد.
(شرح رسالة الطیر، ص ۵۷)

همچنین محمود بن مسعود کازرونی معروف به قطب‌الدین شیرازی در مقدمه شرح *حکمة الاشراق* می‌گوید: منطق بعد تهذیب اخلاق فراگرفته شود. (شرح حکمة الاشراق، ص ۳۲) این ترتیب می‌تواند در اسلامی شدن علوم کمک کند؛ چنان‌که در تهذیب نفوس استاد و شاگرد سهم تعیین‌کننده‌ای دارد؛ زیرا بعد از احراز مبادی و مبانی توحیدی قضایای نظری علوم تجربی و ریاضی به استناد آن مبادی توحیدی و مبانی الهی تحلیل می‌شود. در این حال چیزی غیر از تمدنی که عین تدین است، پدید نخواهد آمد.

چهاردهم. منبع معرفت دینی منحصر در دلیل عقلی و دلیل نقلی است و دلیل نقلی منحصر در قرآن و حدیث است. هر کدام از این ادله سه‌گانه به نحوی مورد بی‌مهری قرار گرفتند و با افراط یا تفریط، افزایش یافتند یا کاهش دیدند. درباره قرآن منزه از هر گونه

تحریف، گروهی از کزراهه تفريط، آن را از حجیت ساقط کردند و بر اساس تفکر باطل تحریف از استدلال به آن اعراض و به روایت بسنده نمودند. درباره حدیث نیز عده‌ای با نفی حجیت خبر واحد، برخی از منابع معرفت دینی را از قلمرو آن بیرون بردند، چنان‌که عده‌ای با جعل احادیث، بر رقم روایات افزودند و غیر حجّت را با افراط حجّت کردند. لذا روایات از دو جهت ریزش، و رویش آسیب دیدند. عده‌ای نیز درباره عقل افراط کردند و شبیه عقل را به مثابه دلیل عقلی تلقی کردند و آن را حجّت شرعی شمردند؛ یعنی قیاس فقهی و اصولی را که همان تمثیل منطقی و فاقد اعتبار عقلی است، به منزله دلیل معتبر عقلی پنداشتند و آن را در حوزه منبع معرفت دینی قرار دادند. گروهی نیز با تفکر اخباری‌گری یا مکتب تفکیک، حجیت عقل برهانی را از قلمرو منبع معرفت دینی بیرون راندند، و آن را همتای دلیل معتبر نقلی، حجّت شرعی و الهی ندانستند. این صعود و سقوط فراگیر، معرفت دینی را از گزند مصون نگذاشت، چنان‌که خلقت را طبیعت انگاشتن و طبیعت را در حد صنعت پنداشتن، مایه طنزآلود شدن مطلب سامی در اسلامی نمودن علوم شد و گفتند: نه دوچرخه اسلامی و غیر اسلامی داریم و نه دوچرخه‌سواری اسلامی و غیر اسلامی؛ هرچند دوچرخه سوار یا مسلمان است یا غیر مسلمان. این طنز که سرپل برخی از آرا درباره نفی اسلامی شدن علوم شد، محصول مصادره خلقت الهی و تسمیه آن به طبیعت از یک سو، و شبیه‌سازی صنعت به جای طبیعت از سوی دیگر است. اگر آن طنزپرداز توجه می‌کرد که ساخت اتومبیل و مانند آن چیزی جز آشنایی به آثار اشیای مخلوق پروردگار و دریافت درست از تأثیر و تأثر متقابل آنها نخواهد بود، هرگز بحث طبیعی را با بحث صناعی خلط نمی‌کرد اولاً، و هیچ‌گاه خلقت را طبیعت نمی‌پنداشت ثانیاً.^۱ گرچه دوچرخه اسلامی و غیر اسلامی نداریم اما زمین، آسمان و... غیر از مخلوق الهی چیز دیگری نیست و شناخت آنها فقط اسلامی است.

پانزدهم. حکمای اسلامی، علوم طبیعی، ریاضی، منطقی و اخلاقی را از منظرهای متفاوت به عنوان دانش‌های اسلامی مطرح و آن را تدوین و گسترش داده‌اند. مبنای حکمای مشاء و اشراق، هرچند در روش جهان‌بینی یکسان نبود، لیکن در کیفیت ارائه علوم اسلامی همسان بوده است. مبنای حکمای حکمت متعالی نه تنها در روش با حکمت مشاء همسان

۱. در صورت بحث از صنعت به خلقت و گرنه اشتباه اول و دوم متعکس خواهد بود.

نبود، بلکه در کیفیت ارائه علوم اسلامی با آن هماهنگ نبود، چنان‌که با حکمت اشراق نیز با اشتراک در برخی روش‌ها، همسان نبوده و نیست؛ زیرا در حکمت مشاء و همچنین حکمت اشراق، طرح مسائل دانش طبیعی و مانند آن مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی است؛ یعنی علوم یادشده مهم‌ترین مبادی تصدیقی خود را که نظام علت و معلول و اثبات علت العلل است، از بخش الهیات در حکمت مزبور برمی‌گیرند. اما حکمت متعالی، گرچه بخش الهیات آن عهده‌دار مبادی یادشده است، لیکن ساختار حکمت متعالی در این است که در سه سفر از اسفار چهارگانه معهود نگاه به اشیای جهان از مجرد و مادی صبغه الهی دارد؛ زیرا سالک کوی توحید در سفر اول که از خلق به حق سیر می‌کند، جهان امکان را به عنوان معبر برای مقصد الهی می‌نگرد و در سفر سوم و چهارم نیز که از حق به جهان سفر می‌کند و نیز با حق در جهان سیر می‌نماید، در تمام حالات نگاه توحیدی به جهان او را همراهی می‌کند و فقط در سفر دوم که الهی محض است، جریان نگاه اسلامی به جهان از باب سالبه به انتفای موضوع مطرح نیست. شاید به همین جهت باشد که صدرالمتألهین رحمته در تعلیقه بر الهیات شفا فرمود: کتاب کبیر ما به نام اسفار چهار مجلد است و همه آنها در الهیات (فلسفه اولی و فن مفارقات) است (الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص ۲۵۶)، و شاید آنچه شیخ اشراق رحمته در مطارحات فرمود، مبدأ چنین فکری برای صدرالمتألهین رحمته شد. مؤلف مطارحات گفته است:

اگر کسی اقسام موجود را در علم کلی (فلسفه مطلق) به درستی بیان کند، می‌تواند جمیع قواعد طبیعی و الهی را در تقاسیم علم کلی بیاورد، به طوری که همه آنها یک علم شوند؛ هرچند تفصیل و جداسازی شایسته‌تر است. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۷۶)

چکیده و خلاصه

۱. مقصود از عقل نه نیروی ادراک‌کننده (قوه عاقله) است و نه خود ادراک (تعقل)؛ بلکه منظور از عقل در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی دلیل عقلی یعنی معقول است، مانند خلق به معنای مخلوق. هدف از اصطلاح نقل نیز گزارش نمودن که فعل ناقل است، نیست؛ بلکه دلیل نقلی یعنی منقول است؛ هرچند استدلال از متن منقول ممکن است به وسیله عقل یعنی نیروی ادراک‌کننده باشد.

۲. عقل (دلیل عقلی)، در قبال دین و شرع نیست تا گفته شود فلان مطلب عقلی است

یا شرعی؛ زیرا دین مصطلح مجموع عقاید، اخلاق، احکام و حقوق است و دین جامع گذشته از عناوین چهارگانه، علوم را هم دربردارد. دلیل عقلی چراغ است و دین به معنای مصطلح یا به معنای جامع، صراط مستقیم و هرگز چراغ، قسیم صراط نخواهد بود. عقل در قبال وحی هم قرار نمی‌گیرد؛ زیرا دلیل عقلی مفهوم حصولی خطاپذیر است و در صورت صواب از مرز علم الیقین نمی‌گذرد، اما وحی حقیقت حضوری خطاناپذیر و عین الیقین است و هرگز این دو روبه‌روی هم نیستند. البته مفهوم جامع علم شامل همه اقسام ادراک حصولی و حضوری می‌شود و به آن اعتبار قسیم یکدیگرند.

۳. مدرکات عقلی در صورت درست بودن، جزء دین به معنای جامع است؛ چنان‌که مدالیل دلیل نقلی در صورت صدق بودن، جزء دین جامع است؛ زیرا در جهان هستی غیر از خدا و اسمای حسنا و مظاهر آن اسما از عرش تا فرش چیز دیگری نیست و همه موجودهای امکانی مخلوق پروردگارند و معرفت فعل خدا نظیر معرفت قول خدا تفسیر دینی است و نمی‌تواند الحادی یا سکولار باشد؛ بلکه حتما دینی است (فرقی بین اسلامی و دینی نیست چون دین الهی همان اسلام است).

۴. معارف دین، شرع و مانند آن محصور در متون نقلی نیست؛ گرچه تمام آنچه به زبان قرآن و روایت نقل شده دینی است. تمام آنچه دینی است و دسترسی به آن با علم فطری و خداداد بشری میسر است و تصریح به آن به زبان نقل لازم نبود، در متون نقلی که مقدر افراد عادی باشد، وجود ندارد؛ گرچه مقدر معصومان الهی علیهم‌السلام باشد.

۵. هرچند علوم صائب بیش از یک قسم نیست و آن فقط دینی است، لیکن در اثر محاصره دین در چهار دیواری نقل و در اثر بیرون راندن عقل از معرفت دینی، و مصادره نمودن آن، علوم را به هر سمتی که خواستند بردند. عده‌ای آن را غارت کرده و الحادی قلمداد نمودند و گروهی آن را مصادره کرده سکولار خواندند. همه این غرامت‌های دینی، غنیمت‌های جنگی مهاجمان به دین و تعضیه آن است با همانند گروهی که «جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (سوره حجر، آیه ۹۱)؛ زیرا با تجزیه معرفت عقلی از حوزه منابع معرفتی دین و تمثیل شرع به صورت دینستان و شرعستان نقل مثله شده از عقل و عقل پاره شده از نقل غنیمتی را عائد دین‌گریزان کرده است؛ به طوری که راهزنان معارف اسلامی و غارتگران منابع معرفتی دین، خود را صاحب آن مطالب و مالک این روش می‌پندارند و خویش را چونان صهیونیست توانگر و خداوند را تهی دست می‌پندارند: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ

فَقَبِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ﴿۱۸۱﴾. (سوره آل عمران، آیه ۱۸۱)

۶. تعارض بین دلیل عقلی (تجربی و غیر تجربی) و دلیل نقلی، یک معارضه آشنا است، نه کارزار بیگانه، و هیچ تفاوتی بین تعارض مزبور و تعارض دو دلیل عقلی با هم و نیز دو دلیل نقلی با یکدیگر نیست؛ زیرا: ۱. همگی منبع معرفت فعل یا قول خداوندند؛ ۲. معروفها با هم هماهنگاند؛ ۳. راه معرفت آن معروفها، یکی است یا اگر متعدد است، با هم موازیاند نه مزاحم و نه درهم و نه در جهت خلاف هم؛ ۴. راه معرفت چه واحد باشد و چه متعدد، معصوم است و هیچ اختلاف یا تخلف در صراط مستقیم بین معلوم و مجهول نیست؛ بلکه با پی بردن به مبادی معلوم به قطع می‌توان به مجهول نظری رسید و آن را به وسیله مبدأ بین، مبین نمود.

۷. روندگان راه معرفت‌اند که گاهی به صواب و زمانی به خطا می‌روند، وگرنه حقیقت عینی که مخلوق خدا است مصون از اُمت و معصوم از عوج است و راه حقیقت‌یابی نیز مخلوق الهی است و آن نیز غیر از استوا و استقامت وصف دیگری ندارد: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾. (سوره ملک، آیه ۳) قرآن مخلوق خدا است: ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. (سوره نساء، آیه ۸۲) جهان عینی مخلوق پروردگار است. مجموع قرآن و جهان، اجزای خلق واحدند که هم درباره اضلاع آن و هم درباره مجموع آن می‌توان گفت: در صدر و ساقه این نظام عینی و علمی، ذره‌ای ناسازگاری نیست؛ به شرط آنکه غائله ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (سوره جاثیه، آیه ۲۳) دامنگیر متفکری نشود و راه‌های الهی الهام نموده را به نام خود ثبت نکند و بکوشد مانند معروف، حق گردد و نظیر راه معرفت صدق شود و نقص خود را که گاهی کژراهه می‌رود، نه به معروف اسناد دهد و نه به راه معرفت که هر دو حق و صدق‌اند و از گزند فطور، شقاق و تعارض مصون‌اند.

از دیرزمان از زبان حکیمان نقل می‌کردند که آغاز و انجام جهان امکان به قدری هماهنگ است که اگر به صورت آهنگ درآید، جذاب‌ترین نغمه موسیقی خواهد شد و فن موسیقی نیز از رشته‌های مربوط به فن دقیق ریاضی است و ابن سینا آن را در پایان بخش ریاضی از کتاب نجات یادآور شده است. (النجاه من الفرق فی بحر الضلالت، ص ۴) این مطلب می‌تواند مصداق قول خدای سبحان باشد که فرمود: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾. (سوره قمر، آیه ۴۹) این عموم که آبی از هرگونه تخصیص لفظی و لبی است، شامل هر معروف و هر راه معرفتی است، و عهده‌دار صیانت تکوین از گزند اختلاف. تمام روش‌های صحیح مخلوق

او است و تمام روش‌های صحیح مخلوق خداوند، معصوم است. اما رونده گاهی در اثر جهل، سهو و نسیان، گرفتار خطا و مبتلا به خطیئه می‌شود.

۸. دینی کردن کتاب‌های درسی در گرو اسلامی دانستن موضوع مسئله و محمول آن و عروض محمول بر موضوع به لحاظ واقع و اسلامی دانستن روش کشف راز هستی در شناخت اضلاع سه‌گانه قضایای علمی است؛ چه اینکه غیر از این نبوده و نخواهد بود. البته تبرک دیباچه کتاب به نام خدا و علائم دیگر زینت دینی را به همراه خواهد داشت؛ ولی سهم تعیین‌کننده در اسلامی نمودن دانشگاه، همان تثلیث مبارک دینی است. چون دانش دینی تأثیر بسزایی در پرورش دانشمند متدین دارد.

۹. در تمام این مباحث علم روانشناختی خارج از قلمرو تأیید یا تعارض است. این پدیده ناکارآمد روانی همان است که در فن اصول فقه از آن به قطع قطع یاد می‌شود و از گذشته دور مورد نقد ناقدان بصیر و معرفت‌شناس بوده است. مبتلایان به چنین آفتی گرفتار دو سبب از اسباب انصراف از مسیر صواب‌اند: یکی آنکه معرفت روانی را معرفت منطقی می‌پندارند؛ دوم آنکه معرفت منطقی را روش بشری می‌دانند و ارتباط آن را به خداوند و حجیت شرعی آن را مصادره کرده، در اختیار خود می‌پندارند. نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُبَاتِ الْعَقْلِ وَ قُبْحِ الزَّلَلِ. (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۴)

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. ابن سینا، (۱۳۷۹ش)، النجاة من الفرق فی بحر الضلالت، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
 ۲. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۵ش)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (المشارع و المطارحات)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
 ۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷ش)، المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران: بنیاد صدرا، چاپ اول.
 ۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
 ۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بابویه قمی، (۱۳۵۷ش)، التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
 ۶. عمر بن سهلان ساوی، (۱۳۷۰ش)، شرح رساله الطیر، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول.
 ۷. قطب الدین شیرازی، (۱۳۸۳ش)، شرح حکمة الاشراق، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
 ۸. قیصری، محمد داود، (۱۳۸۲ش)، شرح فصوص الحکم، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم، چاپ اول.
 ۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 ۱۰. مولوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، کلیات دیوان شمس تبریزی، تهران: نشر طلوع.