



امام صادق (ع) و حکمت الهی

پدیدآورده (ها) : شاهجویی، محمد امین
فلسفه و کلام :: تأملات فلسفی :: تابستان 1388 - شماره 2 (ISC)
از 73 تا 92

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1106890>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان
تاریخ دانلود : 28/03/1396

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

امام صادق(ع) و حکمت الهی

محمد امین شاهجویی^۱

چکیده

هدف از نگارش این مقاله، توجه دادن به نقش مهم و تعیین کننده تعالیم گرانبهای پیشوایان شیعه در پیدایش و گسترش علوم عقلی، اعم از حکمت الهی و کلام اسلامی از رهگذر مطالعه در احادیث حکمی حضرت امام صادق(ع) و شرح آنهاست؛ احادیثی که با روش عقلی و استدلالی درباره کلیات جهان هستی و آغاز و انجام آن و توحید ذات خداوند و معرفت اسمای حسنا و صفات غلیبای او به دقیق ترین وجه بحث می کند و پایه آنها بر اباحت عامه حکمت الهی نهاده شده و توجیه و تبیین آنها جز در پرتو نتایج حاصل از مباحث عامه حکمت اسلامی امکان پذیر نیست.

در نتیجه این پژوهش، روشن خواهد شد که چرا اندیشه شیعی در مرتبه ای ممتاز در مجموعه آنچه «حکمت اسلامی» نامیده شده است، اهمیت دارد و چگونه ذخایر علمی تشیع، زمینه و ساختار حکمت الهی را فراهم کرده و موجب گردیده است تا فضای عقلانی و اجتماعی ای به وجود آید که حکمای اسلامی در آن به تفکر حکمی بپردازند. آنچه در این جا جلب نظر می کند، خلافت حکمی سخنان ائمه هدی(ع) به ویژه امام صادق(ع) و نقش آنها در تأملات و ژرف اندیشی حکمی دوره های بعد است.

واژه های کلیدی: امام صادق(ع)، حکمت الهی، شیعه، توحید، ملاصدرا

مقدمه

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهیدبهشتی، کارشناس ارشد پژوهشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



در توضیحات کلی مربوط به حکمت اسلامی، هرگز به نقش و اهمیت تعیین کننده اندیشه شیعی در پیشرفت اندیشه حکمی در اسلام، التفاتی نشده است (کرین، ۱۳۷۳، ۴۰). کلام و حکمت شیعی با احادیث امامان (ع) آغاز و تا تفسیرهای آن مآثورات در طی سده‌ها بسط پیدا می‌کند (همو، ۴۱).

روش حکمی شیعه، همان است که در کتاب و سنت، نمونه های بارز و بسیاری از بحث های آن موجود است. معرف یک بحث حکمی این است که با استمداد از یک سلسله قضایای بدیهی، یا نظری که مولود همان بدیهیات است (افکاری که شعور و درک انسانی نمی تواند در آن ها به خود، شک و تردیدی راه دهد) با منطق فطری، در کلیات جهان هستی بحث کرده و به این وسیله به مبدأ آفرینش جهان و کیفیت پیدایش و آغاز و انجام آن پی برده شود.

این گونه بحث را در کتاب و سنت به حد وفور می توان یافت. در سنت، اخبار بی شماری در اقسام معارف اسلامی از مبدأ و معاد، از طریق شیعه، از پیامبر اکرم و اهل بیت گرامی او (ع) به سبک و روش حکمی نقل شده است. از جمله در کلام پیشوای ششم شیعه، مطالب زیادی از این قبیل پیدا می شود و به بقیه علوم عقلی نیز در کتاب و سنت، تحریض و ترغیب شده است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۴۷-۴۸).

در حکمت، نظر به این که بحث شیعه در حقایق معارف با روش تحلیل و انتقاد و کنجکاوی عقلی آزاد بود و بحث های عمیق حکمی در کلام پیشوایان این طایفه به حد وفور وجود داشت، این طایفه نسبت به بقیه طوایف اسلامی، استعداد بیشتری نسبت به فراگرفتن حکمت داشتند، و از این رو، هنگامی که کتب فلسفی یونان و غیر آن به عربی ترجمه شد و کم و بیش در میان مسلمین رواج یافت (با این خصوصیت که مطالب حکمی در خور افهام همگانی نیست) در نفوس شیعه نسبت به دیگران، تأثیری عمیق تر داشته و نقشی روشن تر می بست (همو، ۵۰).

روایاتی که برای زندگی معنوی و تفکر حکمی دارای اهمیت اند، دو دسته اند: یک دسته، روایاتی که مراتب کمال انسانیت و درجات قرب و ولایت را وصف کرده و

توضیح می دهد، و دسته دیگر (که عدد آن بیشتر است) روایاتی که حقایق هستی را از توحید ذات حق، و وصف صفات شریفه او و پیدایش، آفرینش و نظام هستی و رجوع همه به سوی حق، به دقیق ترین وجهی وصف کرده و از راه استدلال عقلی ثابت می نماید (همو، ۶۳-۶۴).

کمیت قابل توجهی از بیانات ائمه اهل بیت (ع) در جوامع حدیث شیعه موجود است که با طرز تفکر و روش عقلی آزاد، به هر گوشه و کنار جهان هستی سر زده و از مبدأ آفرینش جهان و آغاز و انجام و کلیات عالم وجود با دقیق ترین وجهی بحث می کند. تنها شیعه است که این ذخایر گرانبها را دارد و شیعه ایران است که تا اندازه ای از فشار و تهدید اکثریت اهل تسنن و تا حدی از چهار میخ بن بست های افکار کلامی مخالف فلسفه، دور است. این است که محیط این کشور، خود را تا اندازه ای با رشد حکمت اسلامی بهتر از سایر کشورهای اسلامی وفق می دهد. از این رو افکار حکمی، حیات جدید خود را فقط در ایران یافته است (همو، ۶۸).

تعلیمات امامان شیعی (ع) که در مجموعه ای عظیم به دست ما رسیده است، امکان می دهد تا بفهمیم که چگونه و چرا در محیطی شیعی، یعنی در ایران عهد صفویان، حکمت، بار دیگر به طرز با شکوهی تجدید شد (کرین، ۱۳۷۳، ۱۰۶).

شیعه، چنان که در آغاز برای پیدایش تفکر حکمی، عاملی مؤثر بود، در پیشرفت این گونه تفکر و ترویج علوم عقلی نیز رکنی مهم بود و پیوسته بذل مساعی می کرد، و همه این علوم به ویژه حکمت الهی در اثر کوشش خستگی ناپذیر شیعه، پیشرفت زیادی کرد.

چنان که عامل مؤثر در پیدایش تفکر حکمی و عقلی در میان شیعه و به وسیله شیعه در میان دیگران، ذخایر علمی ای بوده که از پیشوایان شیعه (ع) به یادگار مانده است، عامل مؤثر در بقای این طرز تفکر در میان شیعه نیز همان ذخایر علمی است که پیوسته شیعه به آنها با نظر تقدیس و احترام نگاه می کند. برای روشن شدن این مطلب، کافی است ذخایر علمی اهل بیت (ع) را با کتب فلسفی که با مرور تاریخ نوشته شده است



بسنجیم؛ زیرا بالعیان خواهیم دید که روز به روز، فلسفه به ذخایر علمی نامبرده نزدیک تر می شد تا در قرن یازده هجری، تقریباً به همدیگر منطبق گشتند و فاصله ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰۴-۱۰۵).

بدون شک، نهج البلاغه پس از قرآن و احادیث نبوی، مهم ترین اثر حیات دینی شیعه به طور کلی و اندیشه حکمی اوست (کرین، ۱۳۷۳، ۵۶) و اندیشمندان شیعی با اعتقاد به این که این کتاب، دوره کاملی از حکمت را به وجود آورده است، الهیات کاملی را از آن استخراج کرده اند (ممو، ۵۷). اگر کتاب مزبور را به کلمات دیگر امامان (ع) پیوند دهیم، خواهیم فهمید که چرا اندیشه حکمی در جهان شیعی، در دوره ای که حکمت، مدت زمانی پیش از آن، دیگر مکتبی زنده در عالم اسلام سنی نبوده است، می بایستی جهش و بسطی جدید پیدا می کرد (ممو، ۵۸-۵۷). به همین سبب، قرار دادن اندیشه شیعی در مرتبه ای ممتاز در مجموعه آنچه که «حکمت اسلامی» نامیده شده است، اهمیت دارد (ممو، ۵۲).

با توجه به علاقه ایرانیان به تشیع، سخنان امامان شیعه (ع) به عنوان مکمل احادیث نبوی، نقش بسیار مهمی در فلسفه داشت به گونه ای که فلسفه از قرن هفتم با دنیای عقلانی شیعه، تلفیق و انسجام پیدا کرد. سخنان ائمه (ع) منشأ بسیاری از مسایلی بوده که مورد بحث حکمای اسلامی بعدی قرار گرفته است. قرآن همراه با احادیث و سخنان ائمه (ع)، در طول قرون، زمینه و ساختار حکمت اسلامی را فراهم کرده و موجب گردید تا فضای عقلانی و اجتماعی ای به وجود آید که حکمای اسلامی در آن به تفکر حکمی پردازند (نصر و لیمن، ۱۳۸۳، ۶۸). از آنجا که طبق توضیح داده شده، مبنای تأمل حکمی در تشیع، قرآن و مجموعه احادیث امامان (ع) است، از این رو هر کوششی در شرح و توضیح حکمت نبوی از این تأمل، بایستی از همان منبع سیراب شود.

روش صحیح برای درک حکمت نبوی، آن است که به عنوان پدیدارشناس عمل کنیم و توجه خود را به کلیت احادیث امامان (ع) که از سده های پیش به حیات خود ادامه داده اند و وجدان شیعی در آنها عینیت خارجی خود را نشان داده است، معطوف



داشته، کسانی را دنبال کنیم که آن مباحث را مورد شرح قرار داده‌اند (کربن، ۱۳۷۳، ۵۸).
نصوص امامان معصوم به خصوص امام ششم، حضرت امام جعفر صادق (ع) که در
این شرح‌ها مورد بحث قرار گرفته‌اند و اساسی‌ترین مباحث حکمت شیعی بر محور آنها
تدوین شده است (ممو، ۵۰)، به ما اجازه خواهند داد تا تصویری هرچند اجمالی از جوهر
حکمی تشیع داشته باشیم. به عنوان نمونه، وقتی شرح جاودانه، ولی ناتمام ملاصدرا بر
اصول کافی را مطالعه کنیم، می‌توانیم خلاقیت حکمی بسیاری از سخنان ائمه (ع) به
ویژه امام صادق (ع) و نقش آنها را در تأملات و ژرف اندیشی حکمی دوره بعد درک
کنیم (نصر و لیمن، ۱۳۸۳، ۶۸).

چنان که پیشتر بازگو شد، بیانات پیشوایان شیعه (ع) در زمینه تفکر حکمی، بسیار
است و هر متبعی به صدها حدیث از این قبیل می‌تواند دست یابد، ما در این مقاله، از
هر باب از ابواب کتاب شریف اصول کافی و توحید صدوق، تنها به احادیث امام جعفر
صادق (ع) به عنوان «مختار»، نظر خود را معطوف داشته، ضمن گزینش چهل مورد از
آنها، به این که روایات آن حضرت (ع) مربوط به کدام مسأله از مسایل ماورای طبیعی
است، اشاره و گزارشی از موضوعات حکمی مطرح شده در احادیث حضرتش را ارائه
کرده ایم. ابحاثی که در این احادیث مطرح شده، چنان که از تعمق و تدبیر در اطراف
آنها روشن خواهد شد، پایه عمومی آنها بر ابحاث عامه حکمت الهی گذاشته شده
است. این نظریات عمیق (حکمی) و مسایل (فلسفه) الهی را با طرز مخصوصی که بیان
شده‌اند، با صرف نظر از یک رشته نتایجی که از ابحاث عامه حکمت الهی استنتاج
می‌گردند نمی‌توان توجیه و تبیین نمود (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۳۷).

غرض راقم سطور در مقاله حاضر، استقصای تام و احصای کامل تمام احادیث
وارد از امام ششم (ع) در موضوعات حکمی و مباحث فلسفی نبوده است، چرا که تعداد
روایات مزبور، بسی بیش از آن است که در این و جیزه بدان اشاره رفته است و شمارش
آنها در حوصله یک مقاله نخواهد بود. هم چنین نویسنده، بحث مستوفی پیرامون یک
یا چند مورد از موضوعات فلسفی مطروحه در کلمات آن حضرت و داوری و استنتاج



نهایی را در نظر نداشته است، هرچند این گونه از بحث می تواند دارای موضوع واحد، نظم منطقی شایسته و واجد غنای خاص و ژرفای مخصوصی باشد. آنچه در نوشتار حاضر، به عنوان هدف متوسط، مطمح نظر بوده، آن است که در پرتو نقل پاره ای از سخنان منقول از امامان، به ویژه امام صادق(ع) در فقه اکبر (حکمت و معرفت)، به تحقیق میرهن گردد که ره آورد مکتب اهل بیت(ع) در علوم مزبور، بسی بیش از ارمغان آن ذوات نورانی در فقه اصغر (علم شریعت) بوده است. چنانچه این مدعا در مورد امام صادق(ع) (که هم چون والد بزرگوارش بیشتر به تعالیم فقهی، اصولی و حداکثر کلامی و اخلاقی مشهور است)، به نحو مستدل تبیین شود، دعوای یادشده در خصوص سایر ائمه معصومین(ع) که آموزه های آنان، اشتها فقهی کمتری دارد، به طریق اولی و با وضوح و بدهت بیشتری به اثبات خواهد رسید. و اما هدف نهایی نگارنده آن است که در سایه ارائه بخشی از کلمات امام صادق(ع) با مفاد حکمی و اشاره به شروح آنها، از ماهیت شیعی حکمت اسلامی و ظرفیت عظیم فلسفی موجود در آموزه های ولوی پرده برداشته، نقش ممتاز پیشوایان شیعه را در القای اصول علوم عقلی به نفوس مستعد و دعوت آنها به تفریع در ذیل اصول مذکور، و در یک کلام، پرورش شاگردان مبرز واجد ملکه اجتهاد در فقه اکبر و ایجاد و بسط یک مکتب غنی معرفتی و معنوی برجسته سازد؛ چیزی که هانری گربن از آن به «فلسفه معطوف به ائمه» یاد می کند (کربن، ۱۳۴۷، ۴۴)، و از رهگذر آن، ایران، حکمت و تشیع را با هم در پیوندی عمیق و ناگسستی می بیند.

۱- عقل گرایی

حضرت امام صادق(ع) در بخش معرفت شناسی حجت (ظاهری) خداوند بر بندگان را پیامبران و حجت (باطنی) بین بندگان و خداوند را «عقل» می داند (کلینی، ج ۱، ۲۹) و نور عقل را راهنمای مؤمن در همه شئون نظری و عملی می شمارد (همو) و بر ضرورت تصدیق و تکذیب یقینی و برهانی - به عنوان حق خداوند بر آفریدگانش که تأدیه آن

واجب است - تأکید می‌ورزد (همو، ۵۳).

۲- اثبات وجود خداوند

در بحث توحید، امام صادق(ع) حالات نفسانی متقابل انسان از قبیل پدید آمدن پس از نبودن و بزرگ شدن پس از کوچکی و نیرومندی پس از ناتوانی و سلامتی پس از بیماری و خشنودی پس از ناخشنودی و مانند آن را مظهر قدرت الهی و ورود آنها را از عالم غیب بر نفس از مقدرات الهی و دگرگونی ملکات و احوال نفسانی را گویاترین شاهد بر وجود خداوند به شمار می‌آورد (همو، ۹۵-۹۷؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۱۲۶-۱۲۷).

به بیان آن حضرت(ع)، جهان چونان شخصی واحد با اجزا و اعضای بی شمار است و می‌توان از راه وحدت طبیعی جهان بر یگانگی خداوند استدلال نمود. روش امام ششم(ع) در توحید، اثبات وجود خداوند پس از تحقیق در یگانگی اوست. اتخاذ این شیوه که معمول حکمای الهی است برای آن است که انسان می‌تواند با وجود علم به صفات و لوازم یک شیء در وجود آن چیز شک کند. حضرتش بر فاعل از فعل او و بر صانع از مصنوع او استدلال می‌کند؛ استدلالی که چون بازگشت آن به برهان لمّی است، از امتیاز خاص، برخوردار است. در بیانات ایشان، هم چنین به تفاوت خداوند با دیگر اشیاء تصریح شده و این که حقیقت خداوند، هستی اوست و همه نقایص از خدا سلب و به ماسوی منتسب می‌گردد (کلینی، ج ۱، ۱۰۸-۱۰۵ و ۱۱۰-۱۱۳ و ۱۴۷؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۲۴۳-۲۵۰). امام(ع) اشتراک خدا با مخلوقات در ذات و صفات را نفی و آن را در امور بیرون از ذات اثبات می‌کند؛ قهراً تمایز هستی صرف از غیر خود به نفس هویت و تمام ذات بسیط او خواهد بود.

۲-۱- تجرّد ذات الهی

امام ششم(ع) بر تجرّد خداوند از جسم و جسمانی به عنوان رکن بزرگ توحید تأکید ورزیده و بر نفی جسمیت و جسمانیت از خداوند با حد وسط قرار دادن محدودیت و تناهی جسم و صورت حال در آن که مستلزم نیازمندی به علت مفارق از جسم است،

برهانی اقامه می کند که به نظر صدر المتألهین (ره) برترین و بهترین برهانها بر این مطلب است. هم چنین آن حضرت (ع) از راه عدم تساوی علت و معلول در مرتبه هستی نیز بر نفی جسمیت خداوند استدلال فرموده است (کلینی، ج ۱، ۱۴۱-۱۴۲؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۹۹؛ ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۷۷، ۲۰۰-۲۰۴).

۳- امکان شناخت خداوند

در شریعت، تفکر در ذات و صفات خداوند و معانی اسمای او، جز برای عده ای اندک (صدیقین، مخلصین) ممنوع است (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۷۷، ۱۳۱-۱۳۳). خداوند در قرآن کریم از تفکر درباره ذات خود، تحذیر کرده (آل عمران/۳۰) و امام ششم (ع) نیز سخن گفتن درباره ذات خداوند را بیهوده دانسته است (کلینی، ج ۱، ۱۲۵)، زیرا بهره محجوبان از معرفت خدا، جز سلوب و تنزیهات نیست (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۷۷، ۱۲۹) و عقول ضعیف نسبت به ذات و صفات خدا حیثاً دچار توهم می شوند، چراکه معرفت آنها منحصر به خودشان و به چیزی است که در نوع صفات با آنها مساوی است. برای این عده، نظر به صفات الهی از طریق آثار تجویز شده است تا از اثر بر مؤثر استدلال کنند و صفات فاعل را در آینه افعال او مشاهده نمایند (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۷۷، ۱۳۱-۱۳۳). آن حضرت (ع) مقصود از بصر در آیاتی نظیر «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخیر» (انعام/۱۰۳) و «قد جاء کم بصائر من ربکم فمن ابصر فلنفسه و من عمی فلعلیها» (انعام/۱۰۴) را ادراک باطنی و مفاد این قبیل آیات را نفی احاطه اوهام و عقول به خداوند می داند (کلینی، ج ۱، ۱۳۲-۱۳۳؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۱۱۲؛ ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۷۷، ۱۷۰). در این صورت، این آیات به طریق اولویت بر نفی رؤیت حسی خداوند دلالت خواهند کرد (قاضی سعید قمی، ج ۲، ۱۳۷۴ و ۱۳۷۷، ۲۹۳-۲۹۴).

امام صادق (ع) در معرفت صفات خدا، امر به نفی تعطیل و تشبیه می کند؛ حضرتش هم عمل آنان را که با قصد تنزیه خداوند از شباهت با مخلوقات، در تعطیل و نفی هر گونه صفتی افتادند، نادرست می داند و هم کار آنها را که به انگیزه ستایش خداوند با



اسمای حسنا و صفات علیایش، برای او صفاتی زاید بر ذات اثبات کردند و او را با آفریدگانش همانند دانستند، ناروا می‌شمارد. ایشان بر هر فرد مسلمان لازم می‌داند که نه قائل به نفی صفات باشد و نه معتقد به اثبات آنها به نحو تشبیه، و در اثبات و نفی صفات از قرآن کریم - که طارد شبیه محض و تنزیه صرف است و طریق جمع را تصحیح می‌فرماید - تجاوز ننماید (کلینی، ج ۱، ۱۳۵؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۱۰۲؛ ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۷۷، ۱۷۹-۱۷۷).

از دیگر معارف توحیدی که در احادیث امام صادق(ع) بدان اشاره شده، معنای اطلاق اسم عظیم و رفیع بر خداوند، و نزاهت حضرتش از ستایش خلق و از ادراک با بینایی چشم و بینش عقل، و تجرد ذات الهی، و علم او به ذات خویش و سایر اشیاء، و استحاله توصیف خداوند به کیف، آئین و حیث، و تشریح کیفیت دخول خداوند در هر چیز و خروج وی از هر چیز می‌باشد (کلینی، ج ۱، ۱۳۸-۱۳۹؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۱۱۵).

۴- اسمای الهی

در باب اسمای الهی، از جمله اصول و مسائلی که در برخی از تفاسیر و غرر احادیث امام صادق(ع) مطرح شده است (کلینی، ج ۱، ۱۵۱-۱۵۲؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۱۹۰-۱۹۱)، تأخر اسماء از مقام اطلاق ذات، تجرد اسم مخلوق، علم اسماء، تنزل اسم از اسم و متفرع بودن خلق بر آن، کیفیت حقیقت اسماء و قیام حقایق بعضی از آنها به برخی دیگر به واسطه ظهور و بطون، کیفیت تکثر اسماء و تکثر اسمای خاص در ارتباط با اسمای عام، کیفیت احتیاج مخلوقات به اسماء (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۷ و ۵۳-۵۵ و ۱۲۵-۱۲۶)، وجوه سلبی و اثباتی صادر اول، امهات اسمای الهی، جامعیت خلیفه الله نسبت به معانی اسماء، مراتب اسمای الهی و سرایت اثر آنها در جهان، احتجاب اسم الله یا رحمن در پرده همه مراتب اسماء از جمله اسمای قهر و جلال، سبقت رحمت خداوند بر غضب او، بازگشت شرور (نسبی) به خیرات (نفسی) و معنای خلق و ایجاد اسماء و صفات توسط خداوند و مانند آن است (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷).



۱۳۷۷، ۲۳۴-۲۵۱). در مباحثات و مناظرات جابر با امام صادق(ع) از مسأله «وحدت وجود» نیز سخن به میان آمده است. آن حضرت، ضمن این که حضور خداوند را در همه اشیاء، تصدیق می کند، اعتقاد به وحدت خالق و مخلوق را باطل شمرده، فساد توالی و لوازم آن را یادآور می شود (حسینی طهرانی، ج ۱۸، ۱۳۰-۱۳۱).

۵- صفات خداوند

حضرت(ع) در عین این که هرگونه مماثلت، مجانست و مشابهت خدا را با غیر، نفی و او را تنزیه می کند، خداوند را به سمع و بصر، البته نه با عضو یا کیفیت نفسانی انفعالی متصف می کند (کلینی، ج ۱، ۱۱۰؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۱۰۵)، زیرا ذات خدا، سمع، بصر، علم، قدرت، حیات و اراده است و همه صفات کمالی به ذات احدی او باز می گردد، بدون زیادت آنها بر ذات. هرچند خداوند، تعریف حدی و رسمی ندارد، لیکن به بیان حضرت صادق(ع) شناخت او به واسطه آثار و افعال وی، امکان پذیر است. (برهان شبه لم) امام(ع)، اطلاق اسم بر خدا را به حمل معنا و مابازا(معنای اسم باز می گرداند و مدرکات و تمثالات انسان را به سبب آن که دارای شبیه و مانندند، مرکب و مخلوق محسوب می دارد. به نظر ایشان انسان را به وسیله معانی، راهی به معرفت خدا هست، ولی خداوند فراتر از ادراک اوست و ذات نامحدود الهی جز با تنزیهات، تقدیسات و اضافات خارج از آن شناخته نمی شود. خداوند به نحو خاصی از وجود (هستی مخصوص) موجود است، نه به مجرد امر اعم (مطلق وجود). امام ششم(ع) در معرفت توحیدی، بر ضرورت خروج از تعطیل و تشبیه تأکید می کند؛ زیرا لازمه تعطیل، کفر و لازمه تشبیه، شرک است. حضرت(ع) فاعلیت مباشر را از خداوند نفی می کند و کیفیت صدور اشیاء از خداوند را این گونه تشریح می کند که عالم امر از نفس ذات و مشیت و عالم خلق به واسطه آن از خداوند صادر می شود (کلینی، ج ۱، ۱۱۰-۱۱۳ و ۱۴۷؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۲۴۳-۲۵۰).

به نظر حضرت صادق(ع) هر کس را از اشراق معرفت الهی، نصیبی و به مقتضای

آن بر او تکلیفی است (کلینی، ج ۱، ۱۱۶). توحید صحیح، آن است که کسی با قرار دادن و واقع ساختن معانی و مدلولهای کلی اسماء بر حقیقت الهی، او را بپرستد و قلباً معتقد باشد که خداوند به معانی اسماء، متصف است، هر چند اکتناه ذات او محال است (کلینی، ج ۱، ۱۱۶-۱۱۷؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۲۲۰). مرحوم قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۳ ق) در ذیل برخی از غرر احادیث آن حضرت (ع) در باب اسماء (همو)، شقوق عبادت اسم و معنا و حکم حکمی و عرفانی آن را بازگو نموده (قاضی سعید قمی، ج ۳، ۱۳۷۴ و ۱۳۷۷، ۲۱۳-۲۱۶) و مرحوم فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۶۱ ق) به بیان اطلاقات اسم پرداخته (فیض کاشانی، ج ۱، ۱۳۵۸، ۹۷-۹۹) و مرحوم سلطان علی شاه گنابادی (۱۲۵۱-۱۳۲۷ ق) مطالب ارجمندی بیان نموده که اهم آنها بدین قرار است: همه اشیاء، اسمای معبود حقیقی اند و حکم از آن اوست... عبادت حق، منزّه از جمیع قیود و اسماء، عبادت حقیقی است... ادراک حق، تنها به واسطه اسماء میسر است... اسمای الهی را باید آن گونه که خود برای خویش ثابت کرده است، بر خداوند جاری کرد (سلطان علی شاه گنابادی، ۱۳۷۹، ۱۸۰-۱۸۴).

نتیجه سخن حضرت امام جعفر صادق (ع) درباره الفاظ اسمای الهی آن است که الفاظ، اسم اسم اند و مفاهیم اولیه آنها اسم اند و مفهوم اسم، غیر از مسمای وجودی است. اسماء و صفات به حسب مفهوم، غیر ذات اند و به حسب مصداق، عین آن (کلینی، ج ۱، ۱۱۷ و ۱۵۵؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۲۲۰-۲۲۱). حضرت (ع) سه اصل توحیدی را بر پایه وحدانیت حقه خداوند استوار می سازد: او حدّ وجودی (ماهیت) ندارد که او را مقهور ساخته و تحت ضبط بیاورد و او همه اشیاء را به واسطه حدودشان امساک و قبضه کرده است، او به هر مجهولی عارف و نسبت به هر جاهلی، معروف است، او از خلق خود جدا و از آنها بی نیاز است.

علوّ او، سبب نزدیکی او به اشیاء است و نهایت نزدیکی و ثبات او، موجب پوشیدگی اوست، او با تأثیر قدرت و توانایی، حامل اشیاء است، نه با مباشرت جسمانی (مانند نفس نسبت به بدن) و اتصاف او به صفات تنزیه و تقدیس، نقایصی چون



فراموشی، غفلت، اشتباه و بازیگری را اقتضا نمی کند، و چیزی مانع از اراده او نخواهد بود (کلینی، ج ۱، ۱۲۳؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۵۸-۵۷).

۵-۱- عینیت ذات و صفات

عینیت صفات حقیقی خداوند با ذات او و وجود آنها در ازل، پیش از وجود متعلّق آنها و مخلوقیت و حدوث کلام (متکلم بودن) خداوند نیز از جمله مسائلی است که صادق آل رسول (ص) در بیانات خود، متعرض آنها شده است (کلینی، ج ۱، ۱۴۳). حکیم صدرالدین شیرازی (ره) (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) در ذیل این فقرات، صفات را به سه قسم سلبی محض، اضافی صرف، و حقیقی تقسیم کرده و به زیادت سلب ها و اضافه ها بر ذات حکم نموده و همه سلب ها را به سلب امکان و جمله اضافه ها و نسبت ها را به هستی بخش بودن خداوند بازگردانده و معنای عینیت صفات با ذات و عدم زیادت آنها بر آن را تبیین کرده است. وی ضمن تصدیق دشواری درک وجود ازلی صفات حقیقی پیش از وجود متعلّق آنها، حل آن را در گرو حلّ مسأله ربط حادث به قدیم می داند و با تشریح وجود تجدیدی حرکت و زمان که ثبات آن عین تجدد و بقای آن عین دگرگونی و سپری شدن است و بیان تطرق حرکت در جوهر در جهت تحلیل کیفیت ربط حادث به قدیم و اثبات همراهی میان آن دو تلاش و کوشش می نماید (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۷۷، ۲۰۷-۲۱۱).

۵-۲- اراده خداوند

در میان سخنان صادق آل طه (ع)، احادیثی به چشم می خورد که به حسب ظاهر، بر حدوث اراده خداوند (و به تبع آن، حلول اراده های حادث در ذات الهی) دلالت می کند و اراده ذاتی و اجمالی را از صفات فعل به شمار می آورد (کلینی، ج ۱، ۱۴۸-۱۵۰). ملاصدرا (ره) این پندار را باطل و ظلم به ساحت ربوبی می داند. وی در مقام تحقیق مطلب، دو اطلاق را برای اراده برشمرده است: یکی ارادت در مقابل کراهت به عنوان صفت نفسانی که اطلاق آن درباره خداوند روا نیست و دوم اراده یا همان علم به



نظام اصلاح که به علم به ذات باز می گردد؛ ذاتی که هدف فعل صادر از آن، محبت همان ذات است. اراده به معنای دوم را می توان به خداوند نسبت داد. بر این مبنا، مبدأ فعل ارادی خداوند، علم جزمی ذاتی است. صدرالدین شیرازی (ره) آنگاه به این پرسش پاسخ می دهد که: چرا امام (ع) اراده را از صفات افعال و صفات اضافی متجدد قرار داده است؟ (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۷۷، ۲۲۲-۲۲۴ و ۲۳۰-۲۳۴).

امام ششم (ع) قایل به تغایر میان علم خدا و مشیت او و سبقت علم ازلی بر مشیت است (کلینی، ج ۱، ۱۴۸). مرحوم صدرالمألهین (ره) این تغیر را، در مفهوم آن دو یا در برخی از متعلقات و وجودهای تفصیلی آنها راه می دهد، نه در وجود سابق ازلی آنها. وی معتقد است که خداوند را مشیتی ازلی و اجمالی است که عین ذات او و عین علم ازلی و اجمالی اوست، و دخول شرور در مشیت، به نحو عرضی و تبعی است (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۲۲۴). ایشان آفرینش مشیت به نفس ذات خود و آفرینش اشیاء به واسطه آن را - که در احادیث امام صادق (ع) بدان تصریح شده است (کلینی، ج ۱، ۱۴۹؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۱۴۷-۱۴۸) به معنای آن می داند که اراده، مراد بالذات است و افعال ارادی، مراد بالعرض اند، هستی به ذات خود، مَشِیء (متعلق مشیت) است و اشیاء به واسطه آن، و اراده صرف و خیر محض و مراد حقیقی، وجود بحث خداست (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۲۲۷).

۵-۳- علم خداوند و معیت او با موجودات

از مهمترین معارف توحیدی که در برخی از کلمات امام ششم (ع) آمده است (کلینی، ج ۱، ۱۵۳-۱۵۴؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۱۹۲)، اثبات این نظریه بسیار دقیق است که خداوند خود بلاواسطه، خویشان را می شناساند؛ به حسب حقیقت، خداوند بالذات معلوم است و علم به اشیاء به واسطه علم به اوست، و چون به همه چیز محیط است، سایر اشیاء با روشن بودن او روشن و شناخته می شوند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۲۸-۱۳۰). هم چنین مسایل ربوبی متعددی در آن مطرح شده است؛ از قبیل تغایر حقیقت الهی با معانی اسماء و صفات بدون محذور تعطیل یا تشبیه، مخلوق بودن اسماء و صفات الهی، رد قدم قرآن



و عینیت کلام با متکلم، علامت بودن اسم الله برای خدا، استحاله ادراک خداوند توسط غیر او و برهان بر آن از راه لزوم اتحاد میان معرف و معرف و عینیت ظهور و ذات، برهان بر تغایر مفهومی اسماء و صفات با ذات، امر به جستجوی توحید خالص و تصدیق و تعلم آن و نزاهت خداوند از این که ماده ممکنات باشد (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۲۵۴-۲۵۸).

پندار بیشتر مردم آن است که موجود مجرد، از جهان ماده غایب، و حضور آن، ملازم با وابستگی به مکان است؛ زیرا حضور را در حضور جسمانی و معیت را در معیت حال با محل یا محل با حال منحصر می‌دانند. حضرت (ع) این باور جهل‌آمیز را نکوهش کرده و آگاهی می‌دهد که وقتی ذات یک شیء از او غایب نیست، چگونه ممکن است فاعل و موجدش از او غایب باشد؟ آنگاه معیت خدا با خلق و قرب او به آنها و حضور خداوند در هر مکان را تشریح کرده، به بیان لوازم حضور و جابجایی موجود مقید به مکان می‌پردازد و نسبت مکان‌ها و زمان‌ها به ذات خداوند را تبیین می‌نماید (کلینی، ج ۱، ۱۷۰-۱۷۱؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۲۵۳-۲۵۴؛ ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۳۰۴-۳۰۷).

درباره دلالت آیه «و ما یكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم...» (مجادله/۷) اشکالاتی به ذهن خطور می‌کند که به کمک حدیثی که در ذیل این آیه از امام صادق (ع) نقل شده است خود به خود رفع می‌گردد (کلینی، ج ۱، ۱۷۲؛ صدوق، ۱۴۱۶، ۱۳۱-۱۳۲).

مرحوم صدر المتألهین (ره) به چهار مورد از این اشکالات اشاره و همه آنها را با تحقیق در وحدت خداوند قابل حل می‌داند. وی وحدت خداوند را وحدت حقیقت وجود می‌داند، نه دیگر اقسام وحدتها، و بر مبنای آن، از اشکالات یاد شده پاسخ می‌دهد. او هم چنین معتقد است که مابینت میان خدا و خلق در نحوه وحدت و کمال و نقص است و احاطه خدا به خلق به حسب معنا و حقیقت است، مانند احاطه علم به معلوم و کامل به ناقص و قدرت به مقدور، و نظیر احاطه علم ما به اشیای فراوان از

جهت علم به علل و مبادی آنها (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۳۱۴-۳۱۸).

۵-۴- اول و آخر بودن خداوند

حضرت صادق (ع) در ذیل آیه «هو الاول و الآخر» (حدید/۳) همه دگرگونیهای طبیعی و قسری و کیفی و ذاتی و عرضی و استکمالی و انتقاصی را از خداوند نفی می‌کند. آن حضرت (ع) اولیت خداوند را عین آخریت او و آخریتش را عین اولیت او می‌داند (کلینی، ج ۱، ۱۵۶). حکمای اسلامی وجوه چهارگانه‌ای را برای اولیت خداوند و وجوه سه‌گانه‌ای را برای آخریت او بیان کرده‌اند که مرحوم صدرالمألهین (ره) در ذیل این حدیث از آنها یاد کرده است (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۲۶۴-۲۶۷). به بیان آن حضرت (ع) اولیت خداوند، بدون مبدأ و آخریتش بدون منتهاست، معنای عینیت اولیت و آخریت خداوند، برتری وجود او از زمان و عدم وقوع ذات و صفات حقیقی خدا در زمان است. به عبارت دیگر، خداوند بر زمان تقدم ذاتی (و نه زمانی) و با ازل و ابد معیت قیومی (و نه زمانی) دارد (کلینی، ج ۱، ۱۵۷؛ ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۲۶۷-۲۶۸). به نظر حضرت صادق (ع)، اطلاق صفت تفضیلی «بزرگتر» بر خداوند، به معنایی که مردم از ظاهر این کلمه می‌فهمند، جایز نیست، بلکه رواست گفته شود که او بزرگتر و برتر از آن است که توصیف شود؛ (کلینی، ج ۱، ۱۵۹) زیرا در مرتبه ذات و حقیقت او چیزی نیست که با او مقایسه و بر او برتری داده شود، بلکه در پیشگاه وجه کریم او، هر چیزی نابود و هر وجود و کمال وجودی، در هستی او فانی و مستهلک است، از این رو بین خداوند و ماسوی، هیچ گونه مقایسه و سنجسی روا نیست (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۲۷۵).

۵-۵- رضا و غضب الهی

به بیان صادق آل محمد (ص)، خشنودی و خشم خدا با خلق، کاملاً متفاوت است (کلینی، ج ۱، ۱۴۹-۱۵۰)، خشنودی خدا، یا وجود ذات اوست (رضای ازلی که مقابلی به نام سخط ندارد) و یا فعل او، مانند رضوان و بهشت، و یا اضافه ثواب و رحمت او



(رضای حادث که مقابل آن غضب است). اما خشنودی و خشم مخلوقات جسمانی، همراه با انفعال است که بازگشت آن به قوه استعدادی در آنهاست؛ زیرا آنها میان تهی، دگرگون‌شونده و مرکب‌اند (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۲۲۸-۲۳۰).

۶- تفسیر و تأویل

درباره مراتب چهارگانه قرآن کریم، هانری کُربن، حدیثی را از امام صادق (ع) نقل می‌کند با این مضمون که: کتاب خدا حاوی چهار امر است: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. عبارت، ناظر به عوام و اشارت، ناظر به خواص است. لطایف به اولیا و حقایق به انبیا تعلّق دارد. وی معتقد است که از مجرای چنین نصوصی است که می‌توان فهمید چگونه تأویل قرآن و تأمل فلسفی، مبین جوهر واحدی هستند. (کربن، ۱۳۷۳، ۱۷). در ذیل آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵) احادیثی از امام ششم (ع) نقل شده است (کلینی، ج ۱، ۱۷۳). این روایات به روشنی دلالت می‌کنند بر این که نسبت خداوند به همه اشیاء، یکسان است و تفاوت بین مخلوقات، ناشی از تفاوت قابلیت آنهاست، از جمله، نزدیکی مؤمنان به خدا و دوری کافران از او، از جانب خدا و مقتضی تفاوت در ذات او نیست. جناب ملاصدرا در ذیل این اخبار، ابراز علاقه مشبّه به آیه مزبور را نکوهش و به منظور تأکید بر نادرستی پندار آنان، دوازده دلیل بر نفی وابستگی خداوند به مکان از راه بطلان لوازم آن اقامه می‌کند. وی تعبیر استواء را در هفت سوره قرآن کریم برشمرده، با حمل استواء بر استیلاء، به تأویل آیه می‌پردازد و با تفسیر استیلاء به «اقتدار کامل» به اشکالات وارد بر آن پاسخ می‌دهد. قاعده‌ای که ایشان با تمسک بدان، آیه را تأویل می‌کند، آن است که تأویل نقل در صورت امتناع عقلی اخذ به ظاهر آن، ضروری است.

وی یکسان بودن نسبت خداوند به همه چیز را به یکی بودن نسبت نفس ناطقه به همه اعضاء تشبیه و معیت خداوند با مخلوقات را به معیت نفس با اجزای بدن تنظیم می‌کند و بر این اساس، اطلاق «استیلاء بر عرش» بر خداوند را حقیقی و نه استعاری،

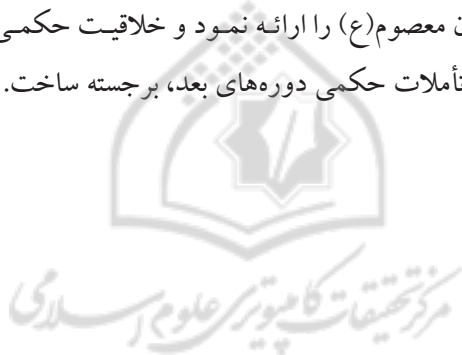
تخیلی و مجازی می‌داند و بر این باور است که گره‌گشایی از این قبیل متشابهات قرآنی (که تأویل آنها را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌داند (آل عمران/۷)) به کمک معرفت نفس میسر خواهد بود به بیان ایشان، راسخ در علم، کسی است که در معرفت، جامع بین تنزیه و تشبیه باشد؛ هم ذات الهی را در نهایت تقدیس و تنزیه بشناسد و هم این توحید او، وی را از ایمان و معرفت به آیات مفید تشبیه، پوشیده ندارد (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۱۳۲۸-۳۱۹).

از دیگر آیات متشابه که تفسیر آن از امام صادق (ع) سؤال شده، آیه «و کان عرشه علی الماء» (هود/۷) است. (کلینی، ج ۱، ۱۸۰-۱۸۱). به بیان آن حضرت (ع) منظور از آب در آیه، عنصر جسمانی نیست، بلکه یک امر قدسی و عقلی است (زیرا جسمانیت آن، مستلزم محمول بودن خداوند است که امری مستحیل است)، چه این که از رموز سخنان حکمای پیشین، نظیر تالیس ملطی، انکسیمانس و انبازقلس نیز این مطلب به خوبی استفاده می‌شود، و اصولاً در زبان شریعت و حکمت قدیم از علم، به آب تعبیر شده است. امام صادق (ع) در سخن خود، مقصود از عرش را علم خداوند و دین او دانسته، به نحوه وجود تفصیلی موجودات پس از وجود اجمالی عقلی آنها و نزول از عالم وحدت به کثرت اشاره و مراتب نفوس را در درجات کمال و سبقت انبیا و اولیا را در معرفت و عبودیت (که رهایی نفوس از دام طبیعت و قفس تن جز بدان میسر نیست) و نیز ورود به بهشت بازگو می‌کند. از جمله مطالبی که بزرگ شارح/اصول کافی، جناب صدرالدین شیرازی (ره) در ذیل این روایت، مطرح کرده است، قول ارباب علوم عقلی در تفسیر آیه اخذ میثاق از بنی آدم (اعراف/ ۱۷۲-۱۷۳)، تعدد مراتب وجودی، نشأت و مظاهر نفوس انسانی، مطابقت نظر افلاطون در خصوص وجود نفس انسانی پیش از ابدان با آیه اخذ میثاق، کیفیت اخذ میثاق از بنی آدم در نشأه ادراکی عقلی و اجابت آنها، نحوه اجابت سابقین، اصحاب یمین و اصحاب شمال، بازگشت تفاوت خلایق در کفر و ایمان و اطاعت و عصیان به تفاوت استعداد آنها، ابوت روحانی انبیا و اولیا نسبت به امت‌ها و بالأخره تأکید بر ولایت ائمه (ع) در هنگام اخذ میثاق از انسانها

می‌باشد (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷، ۳۶۵-۳۷۵).

نتیجه

به نظر می‌رسد که بررسی مضامین متن و شرح چهل حدیث با موضوع، ماهیت و صبغه حکمی از مجموعه روایات پرشمار امام صادق(ع) که در این مقاله به انجام رسید، کافی باشد تا در پرتو آن بتوان با نگاهی پدیدارشناسانه، اهمیت قرار گرفتن اندیشه شیعی در مرتبه ای ممتاز در مجموعه حکمت اسلامی را تبیین و چرایی جهش و بسط اندیشه حکمی در جهان شیعی را تشریح و کیفیت زمینه سازی و فراهم شدن ساختار حکمت الهی و ایجاد فضای عقلانی و اجتماعی برای تفکر حکمی حکمای اسلامی توسط سخنان امامان معصوم(ع) را ارائه نمود و خلاقیت حکمی آن کلمات و نقش بی‌بدیل آنها را در تأملات حکمی دوره‌های بعد، برجسته ساخت.



فهرست منابع:

- ۱- حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، /امام شناسی، ج ۱۸، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ اول.
- ۲- سلطان علی شاه گنابادی، ملاسلطان محمد، ۱۳۷۹ ش، مجمع السعادات، تهران، انتشارات حقیقت، چاپ اول.
- ۳- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۷۷ ش، شرح اصول الکافی، ج ۱ و ۲ و ۳، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ۴- صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، التوحید، تصحیح و تعلیق سید هاشم حسینی طهرانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۶ ق.
- ۵- طباطبائی، سید محمد حسین، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق، /الرسائل التوحیدیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۶- طباطبائی، سید محمد حسین، شیعه، تدوین و ویرایش محمد امین شاهجویی، ۱۳۸۲ ش، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ چهارم.
- ۷- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴ ق، شیعه در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دهم.
- ۸- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۵۸ ش، علم الیقین، ج ۱، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۹- قمی، قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۲ و ۳، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، ۱۳۷۴ و ۱۳۷۷ ش، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- ۱۰- کربن، هانری، ۱۳۷۳ ش، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، چاپ اول.
- ۱۱- کربن، هانری فروردین ۱۳۴۷، فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، مجله معارف اسلامی، شماره ۵، صص ۳۸-۴۷.
- ۱۲- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، ج ۱، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، چاپ اول، بی تاریخ.
- ۱۳- نصر، سید حسین و لیمن، الیور، ۱۳۸۳ ش، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.



