

## عقلانیت در روش کلامی ابن میثم و شواهد آن

احمد بهشتی<sup>۱</sup>

### چکیده

این نوشتار، نخست نگاهی گذرا دارد بر روشهای کلامی اشعری، معتزلی و شیعی. آنگاه با توجه به این که ابن میثم یکی از چهره های درخشان و ماندگار در حوزه کلام شیعی است، به بررسی روش کلامی او پرداخته و با مروری بر برخی از مهم ترین آثار و ارایه شواهد متعددی از آراء وی ثابت کرده است که روش کلامی او عقلی است.

از ویژگی های این نوشتار این است که علاوه بر تبیین روش کلامی ابن میثم، خواننده را با مواردی که وی در برابر فیلسوفان و متکلمان - به حکم عقلانیت روش - موضع گیری کرده، آشنا می سازد و از این رهگذر، معلوم می دارد که او همواره پیرو استدلال است و همین که به دلیلی عقل پسند دست یابد، از مخالفت با آراء دیگران پاک ندارد. بدیهی که است این نوشتار در پی نقد آراء وی نیست.

کلید واژه ها: روش، عقلی، جدلی، نقلی، کلام، فلسفه، تأویل

### ۱. طرح مسئله

در عالم اسلام و بر گستره فرهنگ اسلامی، به حکم ضرورت علمی ظهور کرد که هدف آن اثبات مسائل اعتقادی و دفاع از آنها و دفع شبهات بود (نک: لاهیجی، شوارق الالهام ۱/ ۷۴-۷۳). این علم را به همین دلیل، علم کلام نامیدند (نک: ولسفسن، فلسفه علم کلام، ۲ و ۳). در عظمت و اهمیت این علم، همین اندازه بس که آن را «فقه اکبر» و علم فروع دین را «فقه اصغر» نام نهادند و این در حالی است که «فقه» بدون قید و شرط، نام مطلق علوم دینی است (نک: لاهیجی، شوارق الالهام، ۱/ ۴۶).

اگر بخواهیم پیشینه علم کلام را در عالم اسلام مشخص کنیم، باید بگوییم، با نزول وحی نبوی - ولو به صورت غیر مدوّن - کار خود را آغاز کرده است؛ چرا که از همان زمان، منکرین نبوت خاصه و توحید و معاد جسمانی یا مطلق معاد و معراج و معجزه و وحی به تکاپو پرداختند و بنابراین، چاره ای جز دفاع از حق و ردّ شبهات منکران و بیان ادله ای در خور فهم مخاطبان نبود.

با پیشرفت و گسترش اسلام، علم کلام هم گسترش یافت و از صورت پراکنده و غیر مدوّن، به مرحله انسجام و تدوین رسید. در نتیجه افرادی متخصص و متبحّر در علم کلام پدید آمدند. امام صادق (ع) شاگردانی مخصوص تربیت کرده بود که آنها را متکلم می نامیدند (نک: بهشتی، صنع و ابداع، ۱۲۶).

تا زمانی که اختلافات مذهبی نمودی نیافته بود، علم کلام منحصر بود در کلام اسلامی و برای متکلم وظیفه ای جز دفاع از اسلام و اثبات عقاید اسلامی نبود. با ظهور و گسترش اختلافات مذهبی، عالمان هر مذهبی برای خود کلامی پدید آوردند که هم دفاع از اسلام - آنگونه که خود می فهمیدند - بر عهده داشت و هم دفاع از مذهب ویژه خود را. مذاهب کلامی تنها در محتوا با هم اختلاف نداشتند، بلکه در روش نیز با هم اختلاف داشتند.

در این میان سه مذهب کلامی عمده در خور توجه است: اشعری، معتزلی و شیعی. اختلاف این سه مذهب بسیار چشمگیر است. نه تنها در بسیاری از مسائل با هم اختلاف دارند، بلکه در روش نیز از یکدیگر ممتازند. روش اشاعره نقلی و روش شیعه و معتزله عقلی است. در عین حال، روش عقلی معتزله به روش جدلی گراییده و روش عقلی شیعه، از آن فاصله گرفته است (نک: لاهیجی، شوارق الالهام، ۱/ ۵۰ - ۴۹).

اشاعره دنباله رو اهل حدیث اند. هر چند به حکم ضرورت ناگزیر شدند به مباحث عقلی و فلسفی روی آورند. در نتیجه کتاب های کلامی اشاعره، مانند مواقف ایجی و شرح مواقف جرجانی و مقاصد و شرح مقاصد تفتازانی و شرح تجرید قوشچی از مباحث عقلی و فلسفی اشباع شد. ولی این کار به معنای کنار نهادن روش نبود (نک: همان، ۵۰).

معتزله هر چند عقلی مذهب‌اند، ولی اینان در کلام خود، بیشتر به حسن و قبح عقلی توجه کردند و مسائل مهمی از قبیل عدل الهی و نبوت و معاد و قاعده لطف و ثواب و عقاب و تکلیف را بر آن مبتنی ساختند و به همین جهت است که کلام آنها را کلام جدلی می‌نامیم. اینان خاستگاه تکلیف را پژوهش فلسفی نمی‌دانستند، بلکه به عنوان مسأله اخلاقی و فقهی به آن می‌نگریستند (نک: مارتین مک‌درموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ۷۹).

اگر کلام شیعی خط مشی شیخ صدوق را ادامه می‌داد، کلامش در روش نقلی باقی می‌ماند؛ ولی شیخ مفید با تصحیح «الاعتقادات» استاد خود شیخ صدوق، رویکرد عقلی و استدلالی پیدا کرد و کلام عقلی را بنیاد نهاد. شاگرد وی سید مرتضی روش عقلی را در علم کلام تقویت کرد و توسعه داد؛ به همین جهت است که مفید را حد وسط میان استاد و شاگردش شمرده‌اند (نک: همان، ۱۰). او از نقش کسانی پیروی می‌کرد که عقل و نظر را به کار می‌بستند و از طریق استدلال و برهان به دفع باطل می‌پرداختند. او معتقد بود که عقل برای دست یافتن به نتایج درست به یاری سمع برخاسته است. عقل به مدد وحی به نتایجی درباره عدل الهی می‌رسد. در عین حال، معتقد بود که ایمان باید مبتنی بر عقل و استدلال باشد (نک: همان ۷۴-۷۱).

اگر معتزله ضرورت وحی و امامت را از راه حسن و قبح عقلی پذیرا می‌شوند، مفید از این جهت ضرورت وحی و امامت را تصدیق می‌کند که برای عقل دستیار می‌جوید؛ چرا که عقل بدون دستیاری خضر نبوت و امامت، در ظلمات گمراهی گرفتار می‌شود (نک: همان، ۷۹).

اینها نشان این است که عقلانیت شیعی در مسائل کلامی به تدریج شفاف‌تر و پررنگ‌تر و عقلانیت معتزلی کم‌رنگ‌تر شده است. در عین حال، موضع عقلانی اعتزال در برابر اشعریّت در خور توجه جدی است. اشاعره به حکم ضرورت، به بحث‌های عقلی و فلسفی روی آوردند؛ در حالی که مخالف سرسخت این‌گونه بحث‌ها بودند؛ ولی معتزله هرگز مخالف نبودند؛ بلکه برای این‌گونه بحث‌ها انگیزه قوی داشتند. در عین حال که شیعه عقلانیت را به اوج رسانید، از آیات و روایات معتبر نیز بهره کامل گرفت و از شیوه جدال نیز استفاده کرد؛ چرا که قرآن کریم استفاده از جدال احسن را در کنار حکمت توصیه کرده بود (نک: النحل / ۱۲۵). استفاده از آیات و روایات و شیوه جدال به معنای کنار گذاشتن روش عقلی و رویکرد نقلی یا جدلی نیست.

## ۲. موضع ابن میثم

او یک شیعه دانشمند و فیلسوف و متکلم است. برخی گفته اند: روش او جدال است و او عهد کرده است که با این روش جز مذهب حق را یاری نکند و هرگز از روی هوای نفس مراعات حال آحاد خلق را در مد نظر قرار ندهد (نک: ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ط ۱)؛ اما این سخن دقیق نیست. کسی که خود را ملتزم می داند که مذهب حق را یاری کند، چگونه ممکن است که جدلی محض باشد؟ با توجه به این که قرآن استفاده از حکمت و موعظه نیکو و جدال احسن را در دعوت به راه خدا سفارش کرده است (النحل/۲۵)، چگونه ممکن است که شخصیت فرهیخته ای چون او حکمت را - که همان به کارگیری عقل و برهان است - کنار نهد و خود را در چارچوب جدال محدود و محصور سازد؟!

گفته اند: ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه با استفاده از روش عقلی چنان عمل می کند که گویی امامی مذهب است و ابن میثم چنان شرح نهج البلاغه اش را از تاویلات آکنده می سازد که گویی غیر امامی است؛ حال آن که نه آن، امامی و نه این، غیر امامی است (نک: همان). هیچ یک از این ها سبب نمی شود که روش ابن میثم را جدلی یا تأویلی بنامیم. چنان که استفاده او در مباحث کلامی از کتاب و سنت سبب نمی شود که کلام او را تقلی یا او را پیرو شیوه اهل حدیث یا اخباریان بدانیم.

با توجه به معاصرت او با خواجه طوسی و فاصله کمی که میان تاریخ وفات آنهاست<sup>۱</sup> و با توجه به این که برخی گفته اند: او از خواجه علوم عقلی و خواجه از وی فقه آموخته است (نک:

۱- وفات ابن میثم را ماحوذی ۶۷۹ گزارش کرده، ولی شیخ آقا بزرگ نهرانی معتقد است که به سال ۶۹۹ درگذشته است؛ چرا که شرح

صغیر نهج البلاغه را به سال ۶۸۱ و شرح کبیر را به سال ۶۷۷ به پایان برده و بنابراین، گزارش صاحب کشف الحجب - یعنی ۶۹۹ - صحیح

است. (نک: ابن میثم، قواعد المرام، ۱۳)

درباره وفات خواجه گفته اند:

یگانه ای که چو او مادر زمانه نژاد

نصیر ملت و دین پادشاه کشور فضل

به روز هیجدهمش درگذشت در بغداد

به سال ششصد و هفتاد و دو به ذی الحجه

امین، اعیان الشیعه، ۱۰/ ۱۹۷) و با توجه به مشابهت‌هایی که میان قواعد المرام ابن میثم و تجرید الاعتقاد خواجه وجود دارد، ناگزیریم که روش او را روش عقلی بنامیم؛ چرا که خواجه نیز کلام خود را با روش عقلی به نگارش درآورده و روش جدلی را کم رنگ کرده و روش نقلی را در پرتو عقل معتبر شناخته است.

در مورد تأویل باید توجه کنیم که هر تأویلی با عقلانیت ناسازگار نیست. قرآن کریم در تقسیم آیات به محکم و متشابه، به مسأله تأویل و بازگرداندن متشابهات به محکّمات توجه کرده است (نک: آل عمران / ۷)؛ پس اگر مفسر قرآن یا نهج البلاغه، کلمات متشابه را به محکّمات عقلی یا نقلی برگرداند و از تاویلات بارد و صوفیانه بپرهیزد و تا پشتوانه ای قوی و غیر قابل خدشه نیابد، تن به تأویل ندهد و از ظهور لفظ خارج نشود، نمی‌توان او را محکوم کرد که از روش عقلی به دور افتاده است.

اگر متکلمی معتقد باشد که برخی از اصول اسلام، مانند اعتقاد به خدا و نبوت خاصه و حیانیت قرآن کریم، تنها مستند به عقل است و برای اثبات آنها راهی جز برهان عقلی نداریم و اگر او معتقد باشد که پس از اثبات وجود خدا و نبوت خاصه پیامبر اسلام و حقانیت قرآن و امامت امامان معصوم می‌توانیم برای سایر مسائل اعتقادی از ادله عقلی و نقلی یا از یکی از آنها استفاده کنیم، نباید کلام او را نقلی بنامیم؛ چرا که استفاده او از نقل هم تنها با پشتوانه عقل است.

### ۳. شواهدی بر عقلانیت روش کلامی ابن میثم

#### ۳. ۱. اتکاء به عقل

با مروری بر برخی از آثار این اندیشمند بزرگ، می‌توانیم به شواهد متعددی دست یابیم که ثابت می‌کند که کلام او نه همچون کلام اهل حدیث و وارثان اشعری آنها نقلی و نه همچون

کلام معتزلی غوطه ور در جدال و نه همچون کلام اسماعیلی و صوفیانه، تاویلی است. بلکه کلام او عقلی و استفاده او از تاویل یا نقل یا جدل، تنها متکی به عقل است. واقعیت این است که عقلانیت روش، عقلا را از کارکرد نقلی و جدلی و تاویلی باز نمی‌دارد؛ مگر این‌که نقل یا جدل یا تاویل پشتوانه عقلی نداشته باشد. ابن میثم برای استفاده از هر یک از روش‌های نقلی و جدلی و تاویلی به بیان ضابطه پرداخته و از این رهگذر به تحکیم موضع عقلانیت خود پرداخته است:

### ۳. ۱. ۱. ضابطه تاویل

او معتقد است که تاویل در صورتی جایز است که حمل کلام بر ظاهر جایز نباشد و به علاوه احتمال آن معقول باشد. از آنجایی که حمل ظواهری که بر جسم بودن خداوند دلالت دارد، بر معنای ظاهری جایز نیست، ناگزیریم که آنها را تاویل ببریم. در اینجا هم احتمال تاویل معقول است و هم حمل کلام بر معنای ظاهری نارواست؛ اما در جایی که احتمال آن معقول نیست، گرایش به آن روا نیست. او به همین لحاظ است که کسانی که ادله متواتر معاد جسمانی را تاویل می‌برند، مورد انتقاد قرار می‌دهد (نک: ابن میثم، قواعد المرام، ۱۴۵).

### ۳. ۱. ۲. ضابطه استفاده از ادله نقلی

او با الهام از خطبه اول نهج البلاغه، مراتب معرفت را این‌گونه تقریر کرده است: ۱- آگاهی به این‌که عالم را صانع است ۲- تصدیق به وجود صانع ۳- توحید ۴- اخلاص ۵- نفی صفات زاید. آنگاه می‌گوید: پیامبران مردم را به دو مرتبه اول دعوت نکرده اند؛ بلکه دعوت آنها بر محور مراتب بعد متمرکز است. اگر فراهم شدن دو مرتبه اول معرفت، متوقف بر معرفت انبیا و صدق آنها باشد، با توجه به این‌که صدق آنان نیز متوقف است بر تصدیق به وجود صانع، دور لازم می‌آید (نک: ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ۱/ ۱۲۰ و قواعد المرام، ۳۰).

در عین حال او پس از اقامه برهان عقلی بر توحید می‌گوید: مانعی نیست که این مسئله را با آیاتی از قبیل: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (الاخلاص / ۱) «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (الکهف / ۱۱۰) و «لَوْ

كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»<sup>۱</sup> (الانبیاء / ۲۲) اثبات کنیم؛ چرا که مستلزم دور نیست (نک: همان، ۱۰۱).

### ۳. ۱. ۳. ضابطه جدال

درست است که جدال عبارت از گفتگویی است که توأم با نزاع و به منظور غلبه جویی بر خصم باشد (نک: راغب، مفردات الفاظ القرآن، ۱۸۹)؛ ولی پیروان مکتب قرآن مکلف شده اند که در کنار حکمت و موعظه نیکو از جدال نیکوتر استفاده کنند (النحل / ۱۲۵)؛ بنابراین، هرگز مجاز نیستند که به وسیله آن باطلی را بر کرسی نشانند، یا با پامال کردن حقی، حقی دیگر را احیا کنند (نک: بهشتی، وحيانیت، ۱۲۶).

تنها همان‌گونه که علمای منطق بیان کرده اند، می‌توانند از مسلمات خصم بهره گیرند و بدون اینکه در ورطه احیای باطل یا امانه حق قرار گیرند، به دفاع از حق بپردازند (نک: المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۴ / ۳۱۴ - ۳۱۰).

نقل کرده اند که شخصی از رمانی - استاد شیخ مفید - درباره قضیه غدیر و قضیه غار<sup>۲</sup> سؤال کرد. رمانی گفت: قضیه غدیر، روایت و قضیه غار درایت است و درایت بر روایت مقدم است. مفید از رمانی پرسید: آیا علی امام عادل بود؟ پاسخ داد: آری. مفید پرسید: حکم خروج بر امام عادل چیست؟ پاسخ داد: معصیت کبیره است. مفید پرسید: درباره طلحه و زبیر چه می‌گویید؟ گفت: آنها توبه کرده اند. مفید گفت: خروج آنها درایت و توبه آنها روایت است. رمانی از این شیوه جدال احسن، به عجز درآمد و به شاگرد خویش لقب مفید داد (نک: مارتین مکدرموت، اندیشه های کلامی، ۱۳).

۱. باید توجه داشت که خود این آیه یک استدلال عقلی است و پذیرش آن متوقف بر حجیت وحی نیست. ابن فرمایش امام علی (ع) نیز یک استدلال عقلی است: «وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَنَّكَ رُسُلُهُ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱) و بنابراین، نباید پنداشت که قبول آن بر اثبات حجیت قول معصوم متوقف است.

۲. إِذْ أَخْرَجْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا ثَلَاثِينَ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ (التوبه / ۵۰)

این میثم در مقدمه کتاب کلامی خود با یادی از عبدالعزیز بن جعفر - که مشوق او بوده - می‌گوید: او از من خواسته است که با نوشتن کتابی مختصر در علم کلام، میان تحقیق مسائل و ابطال مذهب خصم با واضح‌ترین ادله‌ای که ممیز میان حق و باطل است، جمع کنم (نک: ابن میثم، قواعد المرام، ۲۰).

او با همین اشاره مختصر معلوم کرده است که تنها از حکمت و جدال نیکوتر استفاده می‌کند و هرگز از جدال ناپسند بهره نمی‌گیرد و با بودن جدال نیکوتر به سراغ جدال نیکو نمی‌رود.

جدال ناپسند از پشتوانه حکمت و برهان بیگانه است. حاشا وکلا که شخصیت فرهیخته‌ای چون او جدال ناپسند را بر عقلانیت مقدم دارد.

### ۲.۳. آزاداندیشی

از ویژگی‌های ابن میثم آزاداندیشی اوست و به همین جهت است که به هنگام اظهار نظر درباره مسائل کلامی، گاهی موضع ضد کلامی به خود می‌گیرد و با فلاسفه هماهنگ می‌شود و گاهی موضع ضد فلسفی پیدا می‌کند و با متکلمان همراه می‌شود. همراهی او با متکلمان، تنها با متکلمان معتزلی است که از نظر روش به آنها نزدیک است، نه با اشاعره که با آنها به هیچ وجه، سنخیت در روش ندارد.

### ۱.۲.۳. هماهنگی با فلاسفه

#### ۱.۱.۲.۳. اصل علیت

یکی از مسائلی که میان کلام عقلی و غیر عقلی فاصله می‌اندازد، اصل علیت است. هم اشاعره اصل علیت را منکرند و هم معتزله، هر چند خواجه طوسی معتقد است، که هر دو گروه به لحاظ اعتقاد به صفات زاید یا احوال، به طور ناخودآگاه، اصل علیت را پذیرفته‌اند (نک: بهشتی، صنع و ابداع، ۸۳-۸۰).

ابن میثم در شرح اولین خطبه نهج البلاغه، احتمال می‌دهد که مراد امام علی (ع) از جمله «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» پایین‌ترین مراتب معرفت نباشد؛ بلکه مراد، معرفت تامی است که غایت



عارفان و نهایت مراتب سلوک است؛ بنابراین، مقصود از اول بودن آن، یعنی اول بودن در عقل، چرا که علت غایی در عقل، مقدم و در خارج، مؤخر است (اول الفکر آخر آمد در عمل). فلاسفه معتقدند که علت غائی به حسب ماهیت، علت فاعلی برای فاعلیت فاعل و به حسب وجود، معلول است (نک: سبزواری، شرح غررالقرائد، ۱۱۹).

چنین اظهار نظری شاهی گویا بر آزاداندیشی و طرفداری او از روش عقلی است. او در مسئله علیت، رأی متکلمان و عارفان را نپذیرفته است (نک: ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ۸/ ۱۲۰).

### ۳. ۲. ۱. ۲. مناط نیاز به مؤثر

از دیرباز این مسئله ذهن اندیشمندان را به خود مشغول کرده است که چرا ممکن نیازمند مؤثر است؟ فلاسفه مناط احتیاج را امکان و ابوهاشم معتزلی حدوث و ابوالحسن بصری معتزلی حدوث و امکان و اشاعره امکان به شرط حدوث دانستند؛ ولی ابن میثم از نظرات متکلمان عدول کرده و به تبع فلاسفه مناط احتیاج را امکان دانسته است.

او برای اثبات مدعای خود می گوید: به لحاظ تساوی طرفین وجود و عدم برای ممکن، عقل بدون ملاحظه هیچ امری از قبیل حدوث یا غیر آن، حکم به نیاز می کند. به علاوه حدوث کیفیتی است که در وجود متاخر از امکان است و بنابراین، به تنهایی یا با غیر، نمی تواند علت نیاز ممکن به مؤثر باشد؛ چرا که لازمه آن، تأخر شیء از ذات خود به چند مرتبه است (نک: ابن میثم، قواعد المرام، ۴۸).

### ۳. ۲. ۱. ۳. نیاز ممکن به مؤثر در حدوث و بقا

آنان که مناط نیاز ممکن به علت را صرف امکان می دانند، ناگزیرند معتقد شوند که ممکن در ذاتش هیچ گونه اقتضائی ندارد و به همین جهت است که میان حدوث و بقا در نیاز به علت فرقی نیست. ولی متکلمان با کنار گذاشتن عقلانیت، میان حدوث و بقا فرق گذاشتند و ممکن را

در بقا بی نیاز از مؤثر دانستند و برخی از آنها تا آنجا پیش رفتند که گفتند: اگر بر خداوند عدم جایز بود، عدم او لطمه ای به بقای عالم نمی زد(نک: خواجه و امام فخر، شرحی الاشارات ۱/ ۲۱۵).

اما ابن میثم معتقد است که ممکن حدوثاً و بقائاً نیازمند علت است. ممکن است گفته شود: نیاز ممکن در بقا به مؤثر، یا در همان وجود حادث است یا در امر جدید. در صورت اول، تحصیل حاصل است و در صورت دوم، تاثیر در بقا نیست. پاسخ وی این است که هیچ‌کدام؛ بلکه در استمرار وجود حادث است(نک: ابن میثم، قواعد المرام، ۴۹).

#### ۳. ۲. ۱. ۴. اولویت یا ضرورت

فلاسفه معتقدند که ممکن تا از ناحیه مؤثر به درجه وجوب و ضرورت نرسد، موجود نمی شود. متکلمان از بیم این که وجوب و ضرورت ممکن، از فاعل مؤثر سلب اختیار می کند، قائل شده اند به این که آنچه مؤثر به اثر می دهد، اولویت است، نه وجوب. غافل از این که خداوند فاعل موجب است و اگر او از ناحیه اثر، موجب گردد، مستلزم دور است.

ابن میثم معتقد است که اولویت یا کافی است یا غیرکافی. اگر غیرکافی است، ممکن موجود نمی شود. اگر کافی است، یا منع از نقیض می کند یا نمی کند. اگر منع از نقیض می کند، یک طرف، واجب و طرف دیگر، ممتنع است و اگر منع از نقیض نمی کند، اولویت برای موجود شدن ممکن کافی نیست؛ حال آن که فرض شد که کافی است(نک: همان، ۴۸-۴۷).

#### ۳. ۲. ۱. ۵. عدم امکان معرفت کنه ذات خداوند

فلاسفه و عرفا معتقدند که عالم شدن به کنه ذات خداوند نه به علم حصولی ممکن است و نه به علم حضوری. علم حصولی با مفاهیم - یعنی معقولات اول و ثانی - سر و کار دارد. چگونه می توان از طریق مفاهیم به کنه ذات خداوند پی برد؟ آنچه ممکن است معرفت بالوجه است نه معرفت بالکنه.

به عقل نازی حکیم تا کی، به فکرت این ره نمی‌شود طی

به کنه ذاتش خرد برد پی، اگر رسد خس به فقر دریا

با علم حضوری نیز نمی‌توان به کنه ذات خدا عالم شد؛ چرا که معلول هرگز نمی‌تواند به علت تامة خود احاطه تام پیدا کند.

عرفا معتقدند که اگر عارف، در مقام شهود، تمام حجاب‌ها را براندازد، باز هم یک حجاب باقی می‌ماند و آن، حجاب انیت خود اوست. حافظ می‌گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

(ذوالنور، در جستجوی حافظ، ۵۹۶)

و بایزد می‌گوید:

بَیْنِي وَ بَیْنِكَ اَنْتَ يٰ نَا زِعْنِي فَارْفَعْ بِطُفِكَ اَنْتَ مِنَ الْبَيْنِ

(نک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۱۱۶-۱۱۳ و همو، المبدأ و المعاد، ۶۷-۵۵)

با این همه، هم متکلمان اشعری و هم معتزلی، معرفت بالکنه را - آن هم از راه علم حصولی ممکن دانسته‌اند. ابن میثم می‌گوید: کنه ذات خداوند نه معلوم بدیهی است، نه معلوم نظری. این که بدیهی نیست، از بدیهیات است و این که نظری نیست، به این دلیل است که شناخت کنه شیئی یا بنفسه یا به اجزاء داخل یا به امور خارج است یا هر دو. قسم اول باطل است. تعریف به اجزاء - چه به تنهایی چه با امور خارج - محال است؛ چرا که او بسیط من جمیع الجهات است (نک: ابن میثم، قواعد المرام، ۳۱). باقی می‌ماند تعریف به امور خارج که آن هم یا تعریف به اسم است یا به رسم. این‌ها نمی‌توانند ما را به کنه ذات رهنمون شوند (نک: همان، ۷۶).

او در پاسخ خصم که می‌گوید: حقیقت خداوند همان وجود اوست و وجود، بدیهی و معلوم است، چنین گفته است: آن وجودی که معلوم است، مفهوم وجود است و آن وجودی که مجهول بالکنه است، حقیقت وجود است (نک: همان، ۷۶-۷۵).

۳. ۲. ۱. ۶. برهان توحید

او برای اثبات توحید، علاوه بر استناد به آیات، دو برهان فلسفی ذکر می‌کند: یکی از آنها برهان تعین است که شیخ الرئیس مطرح کرده است (نک: ابن سینا، الشفاء الالهیات، ۳۴۹-۳۵۰ و الالهیات من الشفاء، ۳۷۴ و خواجه و امام فخر، شرحی الاشارات، ۱/ ۲۰۸-۲۰۴) و دیگری برهان اشتراک دو واجب در وجوب وجود است. وجوب وجود یا عین ذات آنها یا جزء ذات آنها یا خارج از ذات آنهاست.

در صورت اول، ما به الامتیاز آنها امر عرضی است که یا معلول ذات آنهاست و مستلزم این است که ملزوم واحد دارای لوازم متعدد باشد و این محال است و یا معلول غیر است و مستلزم احتیاج دو واجب الوجود به غیر است. در صورت دوم، هر واجب الوجودی به یک فصل از دیگری تمیز می‌یابد و این، مستلزم ترکیب است. در صورت سوم، وجوب وجود- که امری خارجی است- یا معلول ذوات واجب الوجودهاست یا معلول غیر و این هم محال است. (نک: قواعد المرام، ۱۴۰۶ ه ق، ۱۰۰).

او متعرض شبهه ابن کمونه نشده است. همان‌گونه که شیخ الرئیس نیز متعرض نشده است و این به خاطر این است که شبهه را وارد نمی‌دیده‌اند.

۳. ۲. ۱. ۷. قدرت واجب

او در بحث قدرت واجب، از تعریف کلامی آن- یعنی صحت فعل و ترک- عدول کرده و تعریف فلسفی آن را ترجیح داده و گفته است: قدرت عبارت از این است که قادر اگر بخواهد، فعلی را انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد (نک: همان، ۸۳).

۳. ۲. ۱. ۸. صفات واجب

او که در اثبات واجب الوجود یا صانع موضع بی‌طرفی اتخاذ کرده و هم برهان فلسفی امکان و هم برهان کلامی حدوث را ارائه داده در صفات واجب، همان اعتقاد فلاسفه را برگزیده و گفته

است: صفات واجب، به حسب مصداق عین ذات و عین یکدیگر و به حسب مفهوم مغایر ذات و مغایر یکدیگرند. (نک: همان، ۶۸-۶۳ و ۱۰۲-۱۰۱).

### ۳. ۱. ۲. ۹. اعاده معدوم

فلاسفه اعاده معدوم را ممتنع و متکلمان جایز می‌شمارند. او در این مورد گرایش فلسفی یافته و برخی از ادله فلاسفه را ذکر کرده است (نک: همان، ۱۴۷).

### ۳. ۱. ۲. ۱۰. ضرورت نبوت

متکلمان اسلامی برای اثبات حسن و ضرورت نبوت از راه حسن و قبح عقلی (نک: حلی، کشف المراد، ۴۷۱-۴۶۷، تصحیح حسن زاده) و فیلسوفان از راه اجتماعی بودن انسان و نیاز جامعه به قانون الهی و مجری معصوم حرکت کرده اند (نک: ابن سینا، الالهیات من الشفا، ۴۹۰-۴۸۷، تصحیح حسن زاده).

ابن میثم در این مورد از استدلال فیلسوفان تبعیت کرده است. او همچون ابن سینا که حکمت و عنایت خداوند را ملاک ضرورت نبوت قرار داده، معتقد است که خدایی که بر مژه‌ها و ابروان موی رویانیده، چگونه ممکن است که از چنان مسأله مهمی غفلت کند و بشر را از وجود انبیاء محروم گرداند (نک: قواعد المرام، ۱۲۴-۱۲۲).

### ۳. ۲. ۲. مخالفت با فلاسفه

گرایش‌های متعدد فلسفی ابن میثم، مانع آزاد اندیشی و موضع‌گیری وی در برابر فلاسفه نشده است. در اینجا به ذکر نمونه‌هایی می‌پردازیم.

### ۳. ۲. ۲. ۱. علم باری

او خدا را عالم به همه چیز می‌داند و مدعی است که فلاسفه و بعض متکلمان این نظریه را قبول ندارند. او اقوال فلاسفه را ذکر کرده و به دست نقد سپرده است. از جمله اقوالی که مورد

نقد قرار داده، این است که خداوند علم به جزئیات ندارد (نک: همان، ۹۹-۹۸). گویا مقصودش شیخ الرئیس است؛ چرا که غزالی او- بلکه همه فلاسفه- را منکر علم به جزئیات می‌داند؛ ولی این نسبت نارواست (نک: خواجه طوسی و امام فخر، شرحی الاشارات، ۲/ ۷۷-۷۶).

### ۳.۲.۲. تناهی حوادث

او فلاسفه را به لحاظ این‌که در مورد حوادث عالم، قائل به تسلسل تعاقبی شده‌اند، مورد نقد قرار داده و ادله آنها را پاسخ داده است (نک: ابن میثم، قواعد المرام، ۵۶). اهمیت این بحث در نزد وی بدین لحاظ است که همچون متکلمان قائل به حدوث عالم است و اگر کسی تسلسل تعاقبی را ابطال نکند، نمی‌تواند حدوث عالم را ثابت کند.

فلاسفه نیز به خاطر اعتقاد به قدم عالم به این بحث اهمیت می‌دهند. هر چند شیخ الرئیس، تنازع درباره قدم و حدوث را سهل دانسته، ولی از تساهل درباره توحید بر حذر داشته است (نک: خواجه و امام فخر، شرحی الاشارات، ۱/ ۲۴۳-۲۴۱). ابن میثم در این مبحث همان استدلالات کلامی را مطرح کرده، و نقدهای فلاسفه را پاسخ گفته است.

### ۳.۲.۳. حدوث عالم

او برخلاف فلاسفه و هماهنگ با متکلمان، قائل به حدوث عالم است و ضمن استدلال کلامی بر حدوث عالم، به استدلالات فلاسفه بر قدم عالم پاسخ گفته است. او ضمن براهینی که بر حدوث عالم اقامه کرده، می‌گوید: کل جهان با همه اجزائی که دارد، موجودی ممکن است و هر موجود ممکنی حادث است. بنابراین، کل جهان با همه اجزائش حادث است.

او در عین این‌که برای اثبات مقدمات این برهان پافشاری کرده است، ولی از این نکته غافل است که لازم نیست هر موجود ممکنی حادث باشد (نک: ابن میثم، قواعد المرام، ۶۲-۶۱).

۳. ۲. ۲. ۴. تجرد نفس

او اقوال متعددی از متکلمان و فلاسفه درباره نفس ذکر کرده و گفته است که جمهور فلاسفه و معمر بن عباد معتزلی و شیخ مفید قائل شده اند به اینکه نفس نه جسم است و نه جسمانی. ولی خود او معتقد شده است که نفس همان اجزاء اصلیه بدن انسان است که از اول تا آخر عمر باقی است. او سپس برای اثبات نظریه خود به استدلال پرداخته و همین نظریه را مبنای معاد جسمانی قرار داده است. او برای دستیابی به مدعای خود به ذکر شقوق پرداخته و گفته است: اگر نفس جسم نباشد یا عرض است یا غیر عرض یا غیر جسم. آنگاه به ابطال این شقوق پرداخته تا به مدعای خود دست یابد.

او مدعی است که چون نفس حادث است، باید- طبق قاعده فلسفی- مسبوق به ماده باشد. غافل از این که مسبوق به ماده بودن، غیر از مادی بودن است، بلکه شیئی می تواند متعلق به ماده و در عین حال در ذات خود مجرد باشد (نک: همان، ۱۴۰-۱۳۸).

۳. ۲. ۵. معاد جسمانی

او می گوید: اکثر متکلمان معاد را جسمانی محض و کثیری از فلاسفه الهی معاد را روحانی محض و کثیری از محققان معاد را جسمانی و روحانی دانسته اند (نک: همان، ۱۴۰). او اثبات معاد جسمانی را مبتنی بر اثبات جوهر فرد و اثبات خلأ و قدرت و علم عمومی و فراگیر خداوند دانسته است و از همین جا معلوم می شود که او هم در مسأله جوهر فرد و هم در مسأله خلأ و هم در کیفیت معاد جسمانی با فلاسفه به مخالفت برخاسته است (نک: همان، ۱۴۴-۱۴۱).

در عین حال از وجود یک ابهام در نظریه او نمی توان غافل ماند. از این که او نفس را عبارت از اجزاء اصلیه بدن معرفی می کند و بر جوهر فرد، پای می فشارد، برمی آید که معاد را جسمانی محض می داند و از اینکه معاد جسمانی و روحانی را قول محققان می شمارد، برمی آید که به همین رأی تمایل دارد. البته احتمال اول قوی تر است.

### ۳. ۲. ۲. ۶. خرق و التیام افلاک

او برخلاف فلاسفه، خرق و التیام افلاک را جایز می‌شمارد و ادله‌ای بر اثبات آن اقامه می‌کند (نک: همان، ۱۴۸). او برخلاف فلاسفه می‌کوشد که حرکت دوری افلاک را انکار و حرکت آنها را حرکت مستقیم بداند، تا از این رهگذر، خرق و التیام را امری ممکن تلقی کند (نک: همان).

### ۳. ۲. ۳. مخالفت با اشاعره

ابن میثم به حکم عقلانیت روش، در مورد آراء ویژه اشاعره با آنها به مخالفت برخاسته است. در اینجا به ذکر آنها می‌پردازیم.

### ۳. ۲. ۳. ۱. وجوب عقلی معرفت خداوند

اشاعره بر وجوب شرعی معرفت الله پافشارده‌اند. ابن میثم با آنها به معارضه برخاسته و وجوب عقلی آن را اثبات کرده است. در اینجا با دو مسئله مواجهیم: یکی این‌که آیا معرفت الله واجب است یا نه و دیگری اینکه اگر واجب است، آیا شرط آن که تفکر و تحقیق است، واجب شرعی است یا عقلی؟

از نظر ابن میثم هر دو مسئله عقلی است. او از راه وجوب دفع ضرر مظنون و از راه وجوب شکر منعم بر وجوب معرفت الله استدلال کرده است. بدون شک، اگر وجوب معرفت الله عقلی است، شرط آن نیز که تفکر و تحقیق است، واجب عقلی است. اشاعره با توجه به روش خود ناگزیرند که وجوب هر دو را شرعی بدانند و این، مستلزم همان دوری است که ابن میثم لزوم آن را مطرح کرده است.

در مقام معارضه گفته‌اند: ممکن است به جای معرفت، به تقلید یا ظن اکتفا کرد. به فرض وجوب معرفت، ممکن است از قول معصوم یا الهام یا تهذیب نفس استفاده کرد. وانگهی از کجا که شرط واجب، واجب است. حتی تکلیف مالایطاق هم قبیح نیست.



ابن میثم معتقد است که اولاً، به همان دو دلیل معرفت واجب است و تقلید یا ظن جایگزین آن نیست؛ چراکه هم مقلد در معرض خطاست و هم ظن از ثبات و دوام برخوردار نیست. حال آنکه معرفت، یقینی است و قضایای یقینی از ثبات و کلیت و ضرورت برخوردارند.

ثانیاً، قول معصوم یا الهام یا تهذیب نفس جایگزین فکر و نظر نیست؛ چرا که حجیت قول معصوم توقف بر معرفت الله دارد و اگر معرفت الله متوقف بر قول معصوم باشد، مستلزم دور محال است. الهامات هم اطمینان بخش نیست؛ چرا که ممکن است وسوس شیطانی باشد. تهذیب نفس هم برای رفع موانع و حجب است. از کجا که انسان همه موانع و حجب را بردارد و به گونه ای در معرض افاضات ربانی قرار بگیرد که شیاطین در او تصرف نکنند.

ثالثاً، تکلیف مالا یطاق به حکم عقل محال است؛ چرا که اگر مکلف را بدون قدرت و تمیز و تمکن از شرایط، در معرض تکلیف قرار دهند، تکلیف به محال و قبیح است (نک: همان، ۳۰-۲۸).

۳. ۲. ۲. ۲. سمع و بصر

او علیرغم اشاعره که سمع و بصر خداوند را به معنای عرفی آن ارجاع می دهند، معتقد است که سمع و بصر واجب الوجود به معنای علم به مسموعات و مبصرات است. او در این مسئله از نظریه ابوالحسین بصری و کعبی - از سران مکتب اعتزال - تبعیت می کند و می گوید: مذهب فلاسفه اسلام نیز همین است (نک: همان، ۹۰).

۳. ۲. ۳. ۳. کلام نفسی

او کلام نفسی اشاعره را مردود می شمارد و معتقد است که: کلام همان عبارت است و متکلم بودن خداوند، یعنی خلق عبارت (نک: همان، ۹۲).

۳. ۲. ۳. ۴. اختیار آدمی

او همچون فلاسفه و معتزله قائل به اختیار انسان است. هر چند درباره تفویض معتزلی و «امر بین الامرین» شیعه اثناعشری توضیحی نداده است (نک: همان، ۱۱۰-۱۰۷).

### ۳. ۲. ۳. ۵. ترجیح بلامرجح

او همچون فلاسفه و معتزله، ترجیح بلامرجح را محال می‌داند و معتقد است که فعل خداوند، معلل به غرض است. لکن توضیح نداده است که منظور، غرض زاید بر ذات است، انسان که معتزله می‌گویند، یا غیر زاید بر ذات که معتقد فلاسفه و عرفاست (نک: همان، ۱۱۱-۱۱۰).

### ۳. ۲. ۳. ۶. عدم اراده معاصی

او برخلاف اشاعره که طاعات و معاصی، همه را متعلق اراده خداوند می‌دانند، معتقد است که طاعات، متعلق اراده خداوند و معاصی مورد کراهت اوست. او عالم به قبح معاصی است و علم او صارف است و همین یعنی کراهت (نک: همان، ۱۱۴-۱۱۲).

### ۴. آراء ویژه<sup>۱</sup>

در مبحث آزاداندیشی معلوم شد که ابن میثم گاهی با فلاسفه همراه می‌شود و گاهی با معتزله و گاهی، هم با معتزله و هم با اشاعره، ولی در جایی که اشاعره تکروی کرده و از فلاسفه و متکلمان فاصله گرفته‌اند، هرگز با آنها همراهی نکرده است.

اکنون می‌خواهیم به بیان آرائی بپردازیم که ویژه خود اوست و با هیچ‌یک از نحله‌های فلسفی و کلامی در آن آراء همراهی نکرده است و این استقلال رأی نیز شاهی بسیار گویا بر این است که او از «بناء الدلیل» است و هرگز - بدون ملاک و معیار - پیرو کسی نمی‌شود.

### ۴. ۱. رابطه دلیل و مدلول

در این که به دنبال دلیل، علم به مدلول پیدا می‌شود، گفتگویی نیست. گفتگو در نحوه حصول مدلول است. اشاعره معتقدند که عادت خداوند براین جاری شده است که به دنبال دلیل علم به

مدلول را ایجاد کند. چنان‌که از نظر آنان، آتش علت سوزندگی نیست، بلکه به طور عادی خداوند چیزی را که در مجاورت آتش قرار گرفته می‌سوزاند و البته خرق عادت ممکن است. معتزله به رابطه تولیدی قائل‌اند. آنها می‌گویند: همانطوری که زدن، مولد الم و بریدن رگهای گردن، مولد موت است، دلیل هم مولد مدلول است.

در این میان فلاسفه مشاء قائلند به اینکه با اتصال نفس به عقل فعال، صور حقایق به اندازه استعداد به او افاضه می‌شود و فلاسفه اشراق معتقدند به اینکه نوری از عقل فعال به نفس می‌تابد و سپس به او باز می‌گردد و نفس به اندازه استعداد و تقاضایش آنچه را که می‌خواهد در او می‌بیند. (نک: سبزواری، شرح اللآلی المنتظمة، ۷۴-۷۳).

ابن میثم به حکم عقلانیت زوش و استقلال موضع، معتقد شده است که رابطه دلیل و مدلول، رابطه تلازم است. هر جا دلیل باشد، لازمه آن حضور مدلول و هر جا مدلول باشد، ملزوم آن وجود دلیل است. او می‌گوید: از علم به حدوث عالم و نیاز حادث به مؤثر، بالضروره علم به اینکه عالم، نیازمند مؤثر است، پیدا می‌شود (نک: ابن میثم، قواعد المرام، ۲۷).



#### ۲.۴. تشکیکی بودن معرفت الله

از نظر ابن میثم، معرفت خداوند مقول به تشکیک است؛ چرا که تعبیر به کمال معرفت در خطبه اول نهج البلاغه، دلالت بر تشکیکی بودن آن دارد و بنا بر این قابل شدت و ضعف است. او معتقد است که خداوند از هرگونه ترکیبی منزّه است. بنابراین، معرفت او جز از راه رسوم ناقصه ای که مرکب از سلوب و اضافات است، ممکن نیست. این سلوب و اضافات از لوازم ذات مقدس اویند و چون سلوب و اضافات نامتناهی‌اند، نمی‌توان برای معرفت او حدی معین کرد (نک: ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ۱۰/۱۲۱).

#### ۳.۴. قیاس مفصول و مساوات

امام علی فرمود: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱). ابن

میشم معتقد است که امام علی در این عبارات هم از قیاس مفصول استفاده کرده و هم از قیاس مساوات؛ چرا که بدون ذکر نتایج و صغریات، تنها به ذکر کبریات اکتفا فرموده و از ذکر تمام حد وسط نیز خودداری کرده است.

این‌ها ویژگی‌های قیاس مفصول و قیاس مساوات است. در قیاس مساوات باید از یک مقدمه خارجی، یعنی: «مساوی المساوی مساوی» استفاده شود. در اینجا نیز از یک مقدمه خارجی یعنی «کمال الکمال کمال» استفاده شده است.

در قیاس مفصول، آخرین نتیجه مذکور نیست، بلکه مضر است. در اینجا نیز آخرین نتیجه به صراحت ذکر نشده و آن این است: «کمال معرفته نفی الصفات عنه» (نک: همان).

#### ۴. ۵. امکان حصول معرفت عقلی

او می‌گوید: برخی برآن‌اند که حصول معرفت عقلی مطلق ممکن نیست و برخی از ریاضی‌دانان امکان آن را در ریاضیات پذیرفته و در مسائل الهی منکر شده و گفته‌اند: جزم و قطع ممکن نیست و باید اکتفا به ظن کرد. آنان دشواری مسائل الهی و اشتباهات عقل را مستمسک قرار داده‌اند. ولی او معتقد است که اگر عقل در بعضی موارد اشتباه می‌کند، نباید تمام احکام آن را بی اعتبار دانست. بلکه باید بکشیم تا با ملاکات صحیح جلو اشتباهات عقل را بگیریم. دشواری مسائل علم الهی دلیل بر امتناع نیست. کار و تلاش بیشتری لازم است (نک: ابن میثم، قواعد المرام، ۲۶-۲۵).

#### ۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اکنون با توجه به ضوابطی که ابن میثم برای رویکرد نقلی و تأویلی و جدلی مطرح کرده و با توجه به استقلال رای و نظر او در برابر فلاسفه و اشاعره و معتزله و کوششی که وی از خود نشان داده تا ثابت کند که همواره در صف «ابناء الدلیل» است و بدون سرسپردگی در برابر نحله‌های فلسفی و کلامی آنچه با شیوه تفکر و استدلالش سازگار است، پذیرا شده و با توجه به آراء ویژه‌ای که وی ابراز کرده و در آن آراء تحت تأثیر هیچ‌یک از نحله‌های کلامی و

فلسفی قرار نگرفته است، این نتیجه به دست می‌آید که او فیلسوفی است عقل‌گرا و متکلمی است حکمت‌شعار و از این شیوه عقلانیت هم در اثر کلامی خود بهره گرفته و هم در اثر ماندگارش شرح نهج البلاغه که باید آن را- در برابر دو شرح دیگر که یکی صغیر و موجود و دیگری متوسط و مفقود است- شرح کبیر نامید.

در عین حال او می‌کوشد که میان قرآن و برهان جمع کند و عقل را مانع از این نمی‌بیند که از متون معتبر نقلی بهره گیرد. به عنوان نمونه، امام علی (ع) فرموده است: هر کس خدا را به خلق تشبیه کند، او را نشناخته و در مقام تنزیه او به یقین نرسیده است (نک: نهج البلاغه، خطبه ۸۹ یا ۹۱). ابن میثم معتقد است که این فرمایش هم قرآنی و هم برهانی است. شاهد قرآنی آن، این است که روز قیامت بت پرستان به بت‌ها می‌گویند: «به خدا، ما در گمراهی آشکار بودیم؛ زیرا شما را با پروردگار جهانیان برابر دانستیم»<sup>۱</sup> و شاهد عقلی و برهانی آن این است که: آنکه خدا را به خلق تشبیه کند، او را نشناخته و آنکه او را نشناخته، به تنزیه نرسیده و گمراه است. نتیجه این‌که: هر کس خدا را به خلق تشبیه کند، به تنزیه نرسیده و گمراه است.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابنامه

ابن سینا، الشفاء، الالهیات، تحقیق الاب فتواتی، سعید زاید، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق و

الالهیات من الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶ش

ابن میثم، شرح نهج البلاغه، مؤسسه نصر، ۱۳۷۸ق

همو، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی،

۱۴۰۶ق

امین، سید محسن، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق

بهشتی احمد، صنع و ابداع، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ش

همو، وحیانیت و عقلانیت عرفان از دیدگاه امام خمینی، بوستان کتاب قم، چاپ اول، ۱۳۸۴ش

۱- تَالَهُ إِنْ كُنَّا لَمْ ضَلَالٍ مُّبِينٍ إِذْ تُسْرِكُمْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (الشعراء ۹۸-۹۷)

- حلی، علامه، یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مکتبه مصطفوی قم، بی تا و تحقیق حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق
- خواجه نصیرالدین و امام فخر رازی، شرحی الاشارات، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق
- ذوالنور، ر، در جستجوی حافظ، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش
- راغب اصفهانی مفردات الفاظ القرآن تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق
- سبزواری حاجی ملاهادی، شرح غررالفرائد، معروف به شرح منظومه حکمت، کتابفروشی‌های ابن سینا، حافظ و....، ۱۳۶۷ق
- همو، شرح الآلی المنتظمه (مشهور به شرح منظومه منطق)، چاپخانه لواسانی، ۱۳۹۸ق
- همو، شرح غررالفرائد، قسمت جوهر و عرض، تصحیح مهدی محقق و ایزوتسو، سلسله دانش ایرانی، ۱۳۴۸ش
- صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱م
- همو، المبدأ والمعاد، تصحیح محمد ذبیحی و شاه نظری، بنیاد حکمت اسلامی ملامصدر، چاپ اول، ۱۳۸۱ش
- طباطبائی سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی، انتشارات محمدی، ۱۳۷۳ش
- لاهیجی عبدالرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، تحقیق اکبر اسد علی زاده، قم، مؤسسه امام صادق، چاپ اول، ۱۴۲۵ق
- مارتین مکدرموت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ش
- ولفسن هنری اومترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸ش