




Study and analysis of the religious identity of Hekmat Yamani Mir Damad

Hesamal'din Momeni Shahraki¹ 

1. Assistant Professor at the Institute of Islamic Culture and Education.

E-mail: hesamaldin.momeni@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2025/09/03

Received in revised form
2025/12/03

Accepted 2025/12/08

Published online

2025/12/22

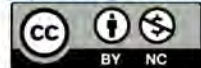
Keywords:

*Religious Identity,
Philosophical Innovations,
Yamani Wisdom, Islamic
Philosophy, Mir Damad.*

Some opponents of Islamic philosophy consider Islamic philosophers to be merely imitators, commentators, and annotators of Greek philosophies. This study seeks to examine this claim and, focusing on the opinions of Mir Damad, as one of the most prominent figures of Islamic wisdom, assesses the relationship between his philosophical views and the religion of Islam. Using documentary methods, logical analysis, and deductive analysis, the present study seeks to answer the question of whether Mir Damad's philosophical intellect also used the religion of Islam in addition to Greek philosophies, and whether his Yamani wisdom is distinct from Greek philosophies and has a religious identity or not? The result of the study is that Yamani wisdom has a religious identity and has transcended Greek philosophies. The role of Islam in philosophical developments from Mir Damad's perspective includes: introducing religious terms into Yamani philosophy; providing religious evidence and confirmation of the Argumentative method; problematizing the religion of Islam for Mir Damad's philosophical intellect; and theorizing Yamani wisdom influenced by religious knowledge. The rational-religious model of Yamani wisdom is also explained, the focus of which is "systematizing a rational-Shiite philosophy." This model has five components: using the epistemic source of religion (the contextual component); the fertility of the language of Islamic philosophy; using a religious approach in the form of a rational method; problematizing religion; and philosophical-religious theorizing.

Cite this article: Momeni Shahraki, H (2025). Study and analysis of the religious identity of Hekmat Yamani Mir Damad, *History of Islamic Philosophy*, 4 (4), 217-248.

<http://doi.org/10.22034/hpi.2025.551163.1177>



©The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <http://doi.org/10.22034/hpi.2025.551163.1177>

Extended Abstract

Introduction

One of the arguments put forward by some opponents of Islamic philosophy is that Islamic philosophy is not only a mere continuation of Greek philosophical traditions; it is also considered an intellectual system lacking originality and heavily influenced by the views of Greek philosophers, especially Plato, Aristotle, and the Neoplatonists and it can be seen more as a commentary on Greek philosophy than as an independent, self-contained philosophical system.

One way to examine the above claim is to evaluate the relationship between the philosophical views of the most prominent Islamic philosophers and the religion of Islam, as well as other intellectual and cultural sources, and to determine whether they were purely imitative of the Greeks in their philosophical opinions or whether, through their own philosophical reasoning, they also engaged in dialogue with other intellectual and cultural sources, resulting in innovations that transcended Greek philosophical schools.

Mir Damad is considered among the greatest Islamic philosophers, who lived during one of the periods of advancement and flourishing of the Islamic sciences. In his various philosophical works, he makes extensive use of Quranic verses and the narrations of the Infallibles (peace be upon them). The utilization of the Noble Quran is also found in the works of other philosophers, such as Suhrawardi; however, the extent of Mir Damad's use of Shiite Imams' narrations within the system of Yamani Wisdom is noteworthy. Thus, he involved the religion of Islam in the foundation of Yamani Wisdom.

Methods

In the present research, employing documentary, logical, and deductive analytical methods, we seek to answer the following question: Did Mir Damad's philosophical intellect, apart from drawing upon Greek philosophies, also utilize the religion of Islam? Consequently, is Yamani Wisdom distinct from Greek philosophies and does it possess a religious identity? Or is this not the case, and is his philosophy merely a direct copy of Greek thought? To address this central question, the following sub-questions must first be answered: When Mir Damad's philosophical intellect engaged in dialogue with revelatory and narrative religious knowledge, was it actually influenced by them? If Mir Damad's philosophical intellect was indeed influenced by Islam, what specific innovations did this lead to within Yamani Wisdom? What is the model or pattern of the dialogue between reason and religion in Mir Damad's philosophical practice? How does Mir Damad utilize religious teachings while simultaneously ensuring his philosophy avoids eclecticism and does not regress into mere theology (*kalam*)?

Results

The result of the study is that Yamani wisdom has a religious identity and has

transcended Greek philosophies. The role of Islam in philosophical developments from Mir Damad's perspective includes: introducing religious terms into Yamani philosophy; providing religious evidence and confirmation of the Argumentative method; problematizing the religion of Islam for Mir Damad's philosophical intellect; and theorizing Yamani wisdom influenced by religious knowledge. The rational-religious model of Yamani wisdom is also explained, the focus of which is "systematizing a rational-Shiite philosophy." This model has five components: using the epistemic source of religion (the contextual component); the fertility of the language of Islamic philosophy; using a religious approach in the form of a rational method; problematizing religion; and philosophical-religious theorizing.

Conclusion

This research was conducted with the aim of evaluating the claim made by opponents of Islamic philosophy that it is imitative and marginal, focusing on the philosophy of Mir Damad. The findings reveal that Yamani Wisdom is not merely an imitation of Greek philosophies but possesses an independent identity, specifically a religious one. This is because Mir Damad's philosophical intellect, through a structured dialogue with the religion of Islam, achieved innovations that contributed to its own growth and that of Islamic philosophy. This religious identity is not merely about the superficial inclusion of religious knowledge or the citation of religious texts; rather, it has permeated the deeper levels of the structure, methodology, and content of his philosophical system.

The role of Islam in shaping Mir Damad's philosophical innovations can be identified in four areas:

1. Enriching the language of Islamic philosophy by introducing religious terminology and concepts.
2. Strengthening the methodological foundation of Islamic philosophy by citing and seeking corroboration from religious texts to support demonstrative reasoning.
3. Expanding the research horizons of Islamic philosophy by introducing new issues and questions rooted in Islamic teachings.
4. Fortifying religious-philosophical theorizing within Islamic philosophy by proposing new religious-philosophical theories, such as the theory of "Hudoos-e dahri: Coming into Being through Perpetual Duration or Eternal Creation".

Mir Damad's philosophical intellect achieved numerous innovations through a constructive and structured dialogue with the religion of Islam. This dialogue between reason and religion was not incidental or unreflective; it was conscious and patterned. This interaction crystallized within the framework of a systematic intellectual-religious model centered on "constructing a system of rational-Shiite philosophy." The components of this model include: Utilizing religious

knowledge as a foundational source, Enriching the language of Islamic philosophy, employing a religious approach within a rational methodological framework, formulating research problems based on religious sources and engaging in religious-philosophical theorizing.

Furthermore, since Mir Damad's Yamani Wisdom possesses a coherent model, adheres to rational and demonstrative methods, and all innovations shaped by Islam within his philosophy were developed with his philosophical intellect at their core, its possession of a religious identity does not render his philosophy eclectic or cause it to exit the realm of philosophy and enter the domain of Islamic theology. Therefore, Yamani Wisdom stands as a prominent example of a self-sufficient Islamic philosophy that, while preserving its rational authenticity, draws from the wellspring of revelation to forge a distinct and original identity for itself.





بررسی و تحلیل هویت دینی حکمت یمانی میرداماد

حسام‌الدین مؤمنی شهرکی^۱

hesamaldin.momeni@gmail.com

۱. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

هویت دینی، زایش‌های فلسفی،

حکمت یمانی، فلسفه اسلامی،

میرداماد.

برخی از مخالفان فلسفه اسلامی، فلاسفه اسلامی را صرفاً مقلدان، مفسران و حاشیه‌نویسان فلسفه‌های یونانی می‌دانند. این پژوهش در پی بررسی این ادعا است و با تمرکز بر آراء میرداماد، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های حکمت اسلامی، نسبت میان دیدگاه‌های فلسفی او و دین اسلام را می‌سنجد. تحقیق حاضر با استفاده از روش‌های اسنادی، تحلیل منطقی و قیاسی به دنبال پاسخ به این مسئله است که آیا عقل فلسفی میرداماد علاوه بر فلسفه‌های یونانی از دین اسلام نیز استفاده کرده و حکمت یمانی او متمایز از فلسفه‌های یونانی است و دارای هویت دینی نیز هست یا خیر؟ نتیجه تحقیق این است که حکمت یمانی دارای هویت دینی بوده و از فلسفه‌های یونانی عبور کرده است. نقش دین اسلام در زایش‌های فلسفی از منظر میرداماد عبارت‌اند از: وارد کردن اصطلاحات دینی به فلسفه یمانی، ارائه استشهاد و تأییدیه دینی بر روش برهانی، مسئله‌سازی دین اسلام برای عقل فلسفی میرداماد و نظریه‌پردازی متأثر از معارف دینی در حکمت یمانی. همچنین الگوی عقلی-دینی حکمت یمانی تبیین شده که محور آن «نظام‌سازی یک فلسفه عقلی-شیعی» است. این الگو دارای پنج مؤلفه: استفاده از منبع معرفتی دین (مؤلفه زمینه‌ای)، باروری زبان فلسفه اسلامی، استفاده از رویکرد دینی در قالب روش عقلی، مسئله‌سازی دین و نظریه‌پردازی فلسفی-دینی است.

استناد: مؤمنی شهرکی، حسام‌الدین (۱۴۰۴). بررسی و تحلیل هویت دینی حکمت یمانی میرداماد، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۴)، ۲۴۸-۲۱۷.

<http://doi.org/10.22034/hpi.2025.551163.1177>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/hpi.2025.551163.1177>

© نویسندگان.



مقدمه

یکی از مباحثی که عده‌ای از مخالفان فلسفه اسلامی بیان می‌کنند این است که فلسفه اسلامی نه تنها ادامه‌دهنده صرف سنت‌های فلسفی یونان است، بلکه به‌عنوان یک دستگاہ فکری فاقد اصالت و به‌شدت متأثر از آراء فلاسفه یونانی به‌ویژه افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان محسوب می‌شود و آن را می‌توان بیشتر به‌عنوان حاشیه‌نویسی بر فلسفه یونان تلقی کرد تا یک سیستم فلسفی مستقل و خودبنیاد (دورانت، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۴۳۴؛ راسل، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۵۹۸-۵۹۹).

یکی از راه‌های بررسی ادعای فوق این است که نسبت دیدگاه‌های فلسفی فلاسفه برتر اسلامی را با دین اسلام و سایر منابع فکری و فرهنگی بسنجیم و ببینیم آیا آنان در آراء فلسفی‌شان مقلد محض یونانیان هستند یا این‌که با عقل فلسفی خود به‌گفت‌وگو با منابع فکری و فرهنگی دیگر نیز پرداخته‌اند و در اثر این گفت‌وگوها نوآوری‌هایی ایجاد نموده و از مکاتب فلسفی یونانی عبور کرده‌اند.

حکیم میرمحمدباقر استرآبادی از جمله بزرگ‌ترین فلاسفه اسلامی محسوب می‌شود که در یکی از ادوار ترقی و تعالی علوم اسلامی زندگی می‌کند. یکی از مکاتب مهم فلسفی موجود در جریان فلسفه اسلامی، حکمت یمانی میرداماد است که بقای فلسفه اسلامی به یک معنا مرهون خدمات شایان او به عالم حکمت و معرفت است، اما متأسفانه حکمت یمانی چندان مورد توجه قرار نگرفته و آثار اندکی در این زمینه نگاشته شده است. میرداماد فیلسوفی توانا به‌شمار می‌آید و جای هیچ شبهه‌ای نیست که اگر وی نبود، حوزه فلسفی اصفهان به این صورت که اکنون شناخته شده است، شکل نمی‌گرفت. حوزه فلسفی اصفهان نمایشگر نوعی از اندیشه می‌باشد که با روایات و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام بسیار نزدیک و هماهنگ است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۳۰۲-۳۰۶؛ کرین، ۱۳۸۴، ۵۴ و ۴۷۶-۴۷۹). او در آثار گوناگون فلسفی خویش به‌صورت بسیار فراوانی از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام استفاده کرده است. بهره‌گیری از قرآن کریم در آثار فلاسفه دیگر از جمله سهروردی وجود دارد، اما حجم استفاده میرداماد از روایات امامان شیعه در نظام حکمت یمانی امری قابل توجه است. بدین ترتیب وی دین اسلام را در شالوده‌ریزی حکمت یمانی دخیل کرده است.

پس ما در تحقیق پیش‌رو برای بررسی ادعای مذکور مخالفان فلسفه اسلامی می‌خواهیم نسبت دیدگاه‌های فلسفی میرداماد به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فلاسفه اسلامی را با دین اسلام بسنجیم؛ بر این اساس با استفاده از روش‌های اسنادی، تحلیل منطقی و قیاسی در پی پاسخ به این مسئله هستیم که آیا عقل فلسفی میرداماد علاوه بر فلسفه‌های یونانی از دین اسلام نیز استفاده نموده و حکمت یمانی متمایز از فلسفه‌های یونانی است و دارای هویت دینی نیز هست یا این‌گونه نیست و فلسفه او صرفاً گرده‌برداری محض از یونان است؟ برای پاسخگویی به این مسئله ابتدا باید به این پرسش‌ها جواب داد: وقتی عقل فلسفی میرداماد با معارف وحیانی و روایی وارد گفت‌وگو شده، آیا از آن‌ها تأثیر پذیرفته است یا خیر؟ چنانچه عقل فلسفی میرداماد از دین اسلام متأثر شده، چه نوآوری‌هایی در فلسفه یمانی به وجود آورده است؟ همچنین الگوی گفت‌وگوی عقل و دین در ساحت فلسفه‌ورزی میرداماد چگونه است؟ و این‌که میرداماد چگونه از آموزه‌های دینی استفاده می‌کند و درعین‌حال، فلسفه او به التقاط دچار نمی‌شود و به کلام تنزل نمی‌یابد؟

برخی از پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده و نزدیک به مسئله تحقیق حاضر هستند عبارت‌اند از:

- مقاله «میرداماد و تدوین فلسفه شیعی؛ از تهذیب فلسفه سینوی تا نظریه حدوث دهری» (نجفی و ناجی اصفهانی، پاییز ۱۴۰۳) به بررسی نقش میرداماد در تلفیق فلسفه اسلامی با آموزه‌های شیعی می‌پردازد. میرداماد با الهام از آیات و روایات، نظریه حدوث دهری را به‌عنوان جایگزینی برای نظریه حدوث زمانی مطرح کرد. این نظریه با حفظ اصول فلسفه ابن‌سینا، به تبیین رابطه خدا و جهان پرداخته و برخلاف دیدگاه متکلمان، حدوث را به دهر مرتبط می‌داند. این مقاله نشان می‌دهد که میرداماد در نظریه حدوث دهری با ترکیب عقل و نقل، گامی بلند در جهت هماهنگی فلسفه و شریعت برداشته است.
- مقاله «تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد» (میردامادی، ۱۴۰۰) به بررسی سیر تاریخی تفکر تأویلی در حکمای مسلمان می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه تأویل به‌عنوان روشی برای هماهنگی عقل و دین در فلسفه اسلامی تکامل یافته است.

- نویسنده کتاب *سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا* (امام جمعه، ۱۳۹۲) در فصلی مستقل به بررسی شخصیت فلسفی میرداماد و مختصات حکمت یمانی پرداخته است. میرداماد با بهره‌گیری از فلسفه مشاء و اشراق، عرفان ابن عربی و معارف دین اسلام، نظام فلسفی جدیدی به نام «حکمت یمانی اصلاح‌شده» را پایه‌گذاری کرد. او همچنین در حوزه‌های مختلفی مانند وجودشناسی، حرکت جوهری و رابطه عقل و عرفان نوآوری‌هایی داشت که تأثیر عمیقی بر فلسفه اسلامی گذاشت. وی با ترکیب عقلانیت فلسفی و معارف دینی، به‌ویژه با تأکید بر قرآن و احادیث، نظام فلسفی نوینی را پایه‌گذاری کرد. میرداماد نه تنها استاد ملاصدرا بود، بلکه اندیشه‌های او مسیر تحول فلسفه اسلامی را شکل داد و به‌عنوان حلقه واسطه بین سنت‌های پیشین و فلسفه متأخر عمل کرد.

- اکبریان در کتاب *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام* (اکبریان، ۱۳۸۶) درصدد معرفی مناسبات دین و فلسفه در تاریخ حکمت اسلامی است تا نشان دهد نه تنها ارتباط دین و فلسفه در تاریخ اسلامی امکان‌پذیر بوده است، بلکه این امر تحقق نیز یافته است. نویسنده رابطه فلسفه و دین را در مکاتب گوناگون فلسفه اسلامی از جمله دیدگاه‌های میرداماد مورد بررسی و کنکاش قرار داده است. پژوهشگر با بررسی مختصر آثار میرداماد، بر این باور است که میرداماد در تلاش برای اعطای صورت جدیدی به حکمت پیشینیان با تکیه بر تعالیم شیعی است.

براساس آنچه بیان شد برخی از تحقیقات پیشین به وجود تعامل و هماهنگی میان دین و فلسفه در نظام فلسفه میرداماد پرداخته و برخی گفت‌وگوهای عقل فلسفی وی با دین اسلام را نشان داده‌اند و تنها به نقش داشتن دین اسلام و مذهب تشیع در فلسفه میرداماد اشاره کرده‌اند، اما به‌طور دقیق وارد این مسئله نشده‌اند که از منظر فلسفه یمانی دین اسلام چه نقش‌هایی در تولیدهای فلسفی دارد و این نقش‌ها را تبیین و تحلیل نکرده‌اند و نیز به الگوی عقلی-دینی حکمت یمانی اشاره‌ای نداشته‌اند. ما در این تحقیق به دنبال تبیین و تحلیل هویت دینی حکمت یمانی و نقش‌های دین اسلام در ایجاد نوآوری‌های فلسفه میرداماد و ارائه الگوی عقلی-دینی حکمت یمانی هستیم.

۱. نقش‌های دین اسلام در ایجاد زایش‌های عقل فلسفی میرداماد

میرداماد در حکمت یمانی‌اش از معارف دینی به‌صورت گسترده و مشهود استفاده برده است و نه تنها دین اسلام را با فلسفه در تضاد نمی‌داند، بلکه آن را به‌عنوان عاملی پویا در ایجاد نوآوری و تکامل اندیشه‌های فلسفی مورد نظر دارد. برای پاسخ به مسئله مقاله ابتدا باید نقش‌هایی را که دین اسلام در ایجاد تولیدات عقل فلسفی میرداماد ایفا کرده استخراج کنیم. به باور ما نقش‌هایی که دین اسلام در ایجاد نوآوری عقل فلسفی میرداماد دارد، بدین‌قرار هستند:

۱-۱. وارد کردن اصطلاحات دینی به فلسفه یمانی

یکی از نقش‌های دین اسلام در تولیدهای فلسفه یمانی را باید باروری زبان فلسفه اسلامی از طریق وارد کردن اصطلاحات دینی به حکمت یمانی و ایجاد اصطلاحات جدید در فلسفه اسلامی برمبنای فلسفه و دین اسلام در این نظام حکمی دانست. در واقع میرداماد با وارد کردن واژگان و اصطلاحات مأخوذ از دین اسلام به فلسفه اسلامی به باروری زبان این فلسفه همت گماشته است.

نام بدیع «حکمت یمانی» که میرداماد آن را برای نظام فلسفی خویش به‌کار برده و این اصطلاح را در موارد متعددی در آثارش به‌کار برده را از حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اخذ کرده است. در خصوص علت این نام‌گذاری توسط میرداماد، صاحب‌نظران دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. می‌توان علت استفاده وی از تعبیر «حکمت یمانی» را برگرفته از حدیث نبوی *«الْإِيمَانُ يَمَانِيٌّ وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ»* (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۱۳۶) دانست و این‌که این تعبیر از ماجرای اویس قرنی و روایت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله الهام گرفته شده است. توضیح این‌که اویس قرن برای زیارت نبی اکرم صلی الله علیه و آله از جانب یمن به سوی مدینه می‌آید، اما حضرت رسول خارج از شهر هستند و اویس بدون زیارت مراد خویش مدینه را ترک می‌کند. پیامبر هنگامی که وارد شهر می‌شوند، می‌فرمایند: «من بوی بهشت را از جانب یمن استشمام می‌کنم». بر این اساس یمن در زبان اهل معرفت به‌عنوان منشأ عشق و محبت و مبدأ حکمت و عرفان است. طبق دیدگاه دیگر می‌توان مراد از حکمت یمانی را حکمتی دانست که خداوند توسط پیامبران و از راه وحی یا اشراق به بشر نازل کرده و براساس آن یمن، تمثیلی است از بخش راست یا مشرق دره‌ای که حضرت موسی علیه السلام پیام خداوند را از آنجا شنیده است. غرب تمثیلی از ظلمت و فروماندگی در ساحت فلسفه (اصالت عقل) است و

در مقابل آن شرق، منشأ انوار الهی و نقطه مقابل غرب (مرکز فلسفه مشائی) است (شریف، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۶۹).

طبق آنچه بیان گردید می‌توان گفت که نقطه اشتراک دیدگاه‌های گوناگون فوق درباره وجه استفاده تعبیر «حکمت یمانی» توسط میرداماد برای نظام فلسفی خویش عبارت است از توجه ویژه وی به رویکردهای دینی-عرفانی.

همچنین محقق داماد گاهی اصطلاحات دینی را وارد بحث‌های فلسفی‌اش کرده است؛ به‌عنوان نمونه او در یک تقسیمی که برای علم الهی انجام داده، علم الهی را شامل پنج مرتبه می‌داند که عناوین این پنج مرتبه را مستقیم و غیرمستقیم از آیات قرآنی و دین گرفته است:

۱. مرتبه نخست مرتبه «ذات الهی» یا براساس آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص، ۱) مرتبه «احد حق» نام دارد، ۲. مرتبه دوم مرتبه «عقل اول» یا براساس آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ؛ ن، سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند» (قلم، ۱) مرتبه «قلم» است، ۳. مرتبه سوم براساس آیه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ؛ بلکه آن، قرآنی با عظمت و بلندمرتبه است که در لوح محفوظ است» (بروج، ۲۱-۲۲) مرتبه «لوح محفوظ» است، ۴. براساس آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد، ۳۹) مرتبه چهارم مرتبه «لوح محو و اثبات» است، ۵. براساس آیه «وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ؛ هیچ پوشیده و پنهانی در آسمان و زمین وجود ندارد مگر آن‌که در کتابی روشن است» (نمل، ۷۵) مرتبه پنجم مرتبه «کتاب مبین» است (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ۱۹۸ و ۵۶۲؛ همان، ۱۳۶۷، ص ۴۰۹؛ همان، ۱۳۷۴، ص ۷۱).

نمونه دیگر این‌که به اعتقاد میرداماد عقل فعال که در جهان عنصری تصرف می‌کند، به اذن خداوند سبحان بر نفس‌های ناطقه انسانی معرفت افاضه می‌نماید. او بر این باور است که به جای اصطلاح «عقل فعال» می‌توان اصطلاحات قرآنی «جبرئیل» فرشته وحی، «شدید القوی»^۱، «روح القدس»^۲ و «روح الامین»^۳ را استفاده کرد. در واقع میرداماد با این کار

۱. «عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى؛ [فرشته] بسیار نیرومند به او تعلیم داده است» (نجم، ۵).

۲. «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ؛ بگو آن [آیات] را روح القدس از سوی پروردگارت به درستی و راستی نازل کرده تا کسانی را که ایمان آورده‌اند، ثابت قدم بدارد و برای تسلیم‌شدگان [به فرمان‌های حق] هدایت و مژده باشد» (نحل، ۱۰۲).

۳. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ؛ که روح الامین آن را نازل کرده است» (شعراء، ۱۹۳).

نشان می‌دهد که مراد از عقل فعال در فلسفه ارسطویی همان فرشته یا فرشته وحی در اسلام است که معارف را بر نفوس ناطقه انسانی افاضه می‌کند و می‌توان در فلسفه یمانی و فلسفه اسلامی به جای اصطلاح عقل فعال از این اصطلاحات قرآنی بهره برد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۱۴).

۲-۱. ارائه استشهاد و تأییدیه دینی بر روش برهانی

چنان‌که میرداماد به صراحت بیان کرده و در آثارش بدان پایبند بوده روش فلسفی وی برهانی و عقلی است (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۲، ۵؛ همان، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰). وی فیلسوفی مسئله‌محور، نقاد و صاحب مکتب است که ارزش فراوانی به روش استدلالی و برهانی می‌دهد و آثارش مملو از کاربردهای عقلی است. او روش فلسفه را منحصر در روش برهانی می‌داند و به‌طور کامل به آن پایبند است. حکیم استرآباد در برابر ورود مباحث فاقد استدلال و توجیه عقلی به حوزه فلسفه به‌شدت مقابله می‌کند؛ به‌عنوان نمونه وجود عالم برزخ و مثال که تعدادی از حکما برطبق آن، برخی امور وارد در آیات و روایات را تبیین کرده‌اند، امری خیالی، ذوقی و غیربرهانی می‌داند و به همین دلیل آن را نمی‌پذیرد (میرداماد، ۱۳۸۰: ۶۲-۶۶؛ موسوی بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۴)

«عالم مثالی و مثل معلقه خیالی اگرچه در مذاق ذوقیات و مشرب خطایات و قیاسات شعریه، شیرین و خوشگوار می‌آید، ولکن بر منهج فحص و مذهب برهان، مشکل‌الانطباق است... واسطه میان مجرد و مادی به حسب وجود، صورت برهانی ندارد» (میرداماد، ۱۳۸۰، صص ۶۵-۶۶).

میرداماد در حکمت یمانی از روش نقلی بهره نبرده است، اما پس از این‌که با استفاده از روش برهانی به پاسخ مسئله می‌رسد، برای استشهاد و تأیید این پاسخ به نقلیات دینی استناد می‌کند؛ بنابراین یکی از نقش‌هایی که دین اسلام در تولیدهای فلسفی میرداماد داشته را می‌توان تأیید کردن روش برهانی توسط آیات قرآن و روایات دانست که باعث افزایش درجه اعتماد و یقین به آن دیدگاه فلسفی می‌گردد. میرداماد در حکمت یمانی خویش در فرایند گفت‌وگوی عقل استدلال‌گر با وحی (آیات الهی و روایات معصومین) که در بستر روش عقلی صورت گرفته، به صورت فراوانی از نقل دینی برای تأیید، تطبیق و استشهاد

استفاده کرده است (همان، ۱۳۶۷، صص ۱۲۱-۱۴۲؛ همان، ۱۳۸۰، صص ۱۴-۱۶ و ۲۵-۳۰؛ همان، صص ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، صص ۲۰۸ و ۲۱۲-۲۱۳ و ۲۲۲-۲۵۵ و ۳۰۲-۳۰۵).

برای مثال وی در بحث «ازدواج و ترکیب در مراتب صدور در سلسله علیت» ابتدا بر مسلک مشائیان و یمانیان بیان می‌کند که حق تعالی این ترکیب وجود و ماهیت را در ذات صادر اول قرار می‌دهد که در سلسله علت و معلول به تمامی موجودات پایین‌تر از صادر اول منتقل می‌شود. بر این اساس هر موجود ممکن از جهت ماهیت خود، نیستی و بطلان ذاتی دارد، اما از جهت استناد به خداوند، واجد حقیقت وجود است. این ترکیب وجود و ماهیت، در سرشت تمام موجودات جاری است. ماهیت هر شیء به خودی خود فاقد اقتضای وجود است و تنها با اتکا به وجود حقیقی (خداوند) تحقق می‌یابد. سپس این مطلب را براساس مشرب اشراقی مسلکان تفسیر می‌کند و در انتها با استشهاد به آیه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»؛ و از هر چیزی جفت آفریدیم باشد که متذکر [این حقایق که نشانه‌هایی بر قدرت، حکمت و ربوبیت خداست] شوید» (ذاریات، ۴۹) به تأیید این دیدگاه می‌پردازد (میرداماد، ۱۳۸۰، ۵۸-۶۰).

۳-۱. مسئله‌سازی دین اسلام برای عقل فلسفی میرداماد

میرداماد یکی از مسئله‌محورترین فلاسفه اسلامی است^۱ که در مواردی، دین اسلام برای عقل فلسفی او مسئله‌سازی کرده است. می‌توان ترکیب مسئله‌محوری نظام فلسفی یمان با مسئله‌سازی دین برای عقل فلسفی او را در کتاب جذوات و مواقیت مشاهده کرد که وی بیان می‌کند این اثر را در پاسخ به این پرسش که چرا به هنگام تجلی خداوند بر کوه، کوه متلاشی شد، اما موسی عليه السلام آسیبی ندید،^۲ نگاشته است (میرداماد، ۱۳۸۰، ۵-۶).

۱. برای نمونه میرداماد در آغاز کتاب *القبسات* بیان می‌کند که این کتاب را در پاسخ به مسئله‌حدوث عالم نگاشته است. همچنین در *الافتق المبین* به دفاع از آن پرداخته و در *الایماضات* و دیگر آثار خویش، مبانی آن را استوار ساخته است.

۲. «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِن نُنظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف، ۱۴۳).

نمونه دیگری که می‌توان گفت این است که پس از شهادت شیخ شهاب‌الدین سهروردی، نقدهای تعارض فلسفه با دین توسط حدیث‌گرایی در اهل سنت و اخباری‌گری در تشیع و تعارض فلسفه با عرفان نظری که بعدها توسط ابن‌عربی تأسیس شد، چالش حکمت اسلامی را بیشتر کرد (نصر و لیمن، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۱۲۱-۱۲۶) و بر این اساس میرداماد در دورانی زندگی می‌کند که از جمود و جهالت موجود در فضای علوم و معارف اسلامی و عالمان مسلمان پیوسته باران تعارض، تکفیر و فتنه می‌بارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، صص ۷-۱۰، ۱۲ و ۱۴؛ همان، ۱۹۸۱، ج ۱، مقدمه مؤلف).

بر این اساس یکی از دغدغه‌ها و مسائل محقق داماد - که ناشی از نقش‌آفرینی دین در میدان فلسفه است - چگونگی رابطه میان فلسفه، دین و عرفان و چگونه پایان دادن به نزاع میان فلاسفه، فقها و عرفای زمان خویش است و او به دنبال یافتن راهی برای خنثی‌سازی انگاره‌های تعارضی فوق‌به‌ویژه تعارض فلسفه و دین است. رویکرد او در این مهم، داشتن نگاه تقریبی جهت ایجاد نزدیکی بین فلسفه، دین و عرفان است. وی با وارد کردن رویکردهای نقلی شیعی و شهودی به فلسفه خویش و برقراری گفت‌وگوی عمیق میان عقل استدلال‌گر با این‌ها، توانست در به وجود آوردن همگرایی و نزدیکی بین فلسفه، دین و عرفان گامی مهم بردارد. بر همین پایه است که او یکی از شرایط فهم اندیشه‌های خویش را تلاش جهت کسب سلامت و رشد عقل، دل و دین می‌داند. در واقع محقق داماد راه تعالی را در پررنگ‌تر کردن این گفت‌وگو و ایجاد نزدیکی بین فلسفه، دین و عرفان می‌داند و وجود هریک را به تنهایی، ناکافی دانسته است.^۱

۱. «لا تبيحوا النظر في مطالب كتابي هذا للجهلة أو المتفلسفة الذين لا يوثق لهم بقاء السرّ وسلامة الذوق وعلوّ الهمة وتوقّد الفطرة واستقامة الفطنة؛ ولا للهمج الرّاع من الذين انصرف همم نفوسهم عن صوب سلوك الطريقة العقلية ودخول المدينة الروحية وتطواف كعبة الملكوت مع المألّ الأعلى واستقبال شطر مسجد حرام الكمال، وهو الوجهة الكبرى، إلى تدبير مدن الأبدان المظلمة الفاسدة المستحيلة الهالكة واقتناء شهواتها و تحصيل آمالها ولذاتها و تسليط الناسوت على اللاهوت وتصيير النفوس أسارى الأجساد وعبودها وجعل الأجساد آكلة للنفوس، وحيل الأسر في جديها، لا مخففة عنها أو زار الطبيعة ولا مذهبة ظلمها بأنوار الشريعة، لا هم بمعزل عن تقية الموت ولا بمعزل عن محبة الباطل، لا نفوسهم صفّاحة للأحقاد ولا قلوبهم نساءة للأكياد، فاهجروهم، واصبروا صبرا جميلا، ولا تعدّوا الضانّ عليهم بخيلا، فكلّ ميسر لما خلق له، وإلى الله مرجعهم جميعا» (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۸).

پس با ظهور محقق داماد و مکتب اصفهان، جریان فلسفی سومی به وجود آمد؛ نسل جدیدی از فرهیختگانی که علمای ربانی نامیده می‌شدند و نظرات خویش را به صورت عمده بر جهان‌شناسی عرفانی مبتنی ساخته بودند. مکتب اصفهان را می‌توان واکنشی ترکیبی به انتقادات فقهی جزم‌گرایان از یک‌سو و اعمال نابخردانه صوفیه از سوی دیگر دانست. در این نگاه جدید حکمت، نماد وحدت‌بخشی بود که فلسفه، عرفان و کلام شیعی را شامل می‌شد (نصر و لیمن، ۱۳۸۹، ج ۳، ۱۵۷-۱۷۳).

نمونه دیگر را می‌توان مسئله اصالت وجود یا ماهیت دانست که یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح‌شده توسط فلاسفه اسلامی است و خود مبتنی بر چند مطلب دیگر از جمله مبحث اساسی و مهم زیادت وجود بر ماهیت است؛ یعنی آیا در هر یک از موجودات امکانی آنچه از وجود آن‌ها فهمیده می‌شود، غیر از آن چیزی است که از ماهیت‌شان می‌توان دریافت کرد یا این‌گونه نیست؟ در حقیقت باید از همان زمان که مسئله زیادت وجود بر ماهیت مورد بررسی قرار گرفت، مسئله اصالت وجود یا ماهیت نیز مطرح می‌شد، اما به عللی ناشناخته تا قرن ۱۱ ق این مسئله به‌طور صریح و آشکار عنوان نشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵ الف؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ۴۹۰-۴۹۲).

باید توجه کرد که طرح برخی از مسائل فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی پیامد مواضعی است که متکلمان اسلامی و فلاسفه اسلامی در برابر یکدیگر اتخاذ کرده‌اند؛ از این جمله مسئله تغایر وجود و ماهیت است^۱ که در مقابل اظهار نظر برخی از متکلمان مانند ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری مبنی بر یکی بودن وجود و ماهیت در ذهن و خارج ایجاد شده است (ایجی، بی‌تا، ص ۴۸). در حوزه مباحث کلامی، مسئله تفکیک وجود از ماهیت به دلیل ارتباط مستقیم با اعتقاد به علم سابق پروردگار دارای اهمیت فراوانی بود. مراد از علم سابق پروردگار این است که خداوند پیش از آن‌که اشیاء را به وجود آورد، به تمام آن‌ها عالم بوده و از روی علم و آگاهی اشیاء را آفریده است. بسیاری از متکلمان در مواجهه با این مسئله با این مشکل روبه‌رو شدند که شیء قبل از این‌که موجود شود، چگونه می‌تواند مورد تعلق علم قرار گیرد؟ در مقام پاسخ به این پرسش گروهی از متکلمان معدوم را شیء و ذات

۱. البته نباید نقش عارفان اسلامی را نیز در این مسئله نادیده انگاشت؛ چنان‌که موضوع وحدت وجود در آثار ابن عربی و پیروان او مورد تأمل و بررسی قرار گرفته است.

دانسته و گفته‌اند شیء و ذات می‌تواند مورد تعلق علم قرار گیرد. در مقابل این گروه، اشاعره بین وجود و ثبوت و شیئیت و ذات و عین هیچ‌گونه تفاوتی قائل نیستند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵ الف؛ شهرستانی، ۱۴۲۵، صص ۱۲۴-۱۲۶).

در برابر متکلمانی که قائل به عدم زیادت وجود بر ماهیت در ذهن بودند فارابی و به‌ویژه ابن‌سینا دیدگاه زیادت وجود بر ماهیت در ذهن را مطرح کردند. این دیدگاه شیخ‌الرئیس این پرسش را مطرح کرد که آیا تمایز مذکور در خارج نیز جریان دارد؟ اگر وجود و ماهیت در خارج متمایز نباشند، تنها یکی از آن‌ها می‌تواند خارج را پر کرده باشد (یا وجود یا ماهیت)؟ در پاسخ به این دو پرسش که گام‌های پایانی رسیدن به مسئله اصالت وجود یا ماهیت هستند، فلاسفه اسلامی دیدگاه‌های گوناگون و متعارض و گاه متشکلی ارائه داده‌اند و معرکه‌آرایی صورت گرفته (فارابی، ۱۳۲۵، ص ۹۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ۱۳-۱۴) تا این‌که میرداماد - به‌عنوان نخستین فرد - مسئله اصالت وجود یا ماهیت را دقیق متوجه می‌شود و آن را به‌درستی مطرح می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ۲۳۶-۲۳۷؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، صص ۷۷-۷۸ و ۱۱۳؛ فنایی اشکوری، ۱۳۹۴، ج ۳، صص ۲۴۰-۲۴۲).

میرداماد در رساله مفهوم الوجود و الماهیة مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یا اصالت ماهیت و اعتباریت وجود» را به شکل دورانی مطرح کرده و البته خود جانب اصالت ماهیت را می‌گیرد. وی بیان می‌کند که هر ممکن‌الوجودی محتاج به جاعل است و چون میان حقایق (ماهیت) خارجی و وجودات خارجی آن‌ها دوگانگی خارجی وجود ندارد - زیرا وجود خارجی امری انضمامی مانند سیاهی و سفیدی نیست - پس دو احتمال باقی می‌ماند: اول این‌که اثر جاعل همان حقایق خارجی باشد و وجود امری انتزاعی محسوب شود و زیادت وجود بر ماهیت تنها در ذهن باشد و دوم این‌که اثر جاعل، خود وجودات خارجی باشد و ماهیات امری انتزاعی محسوب شوند، برخلاف آنچه در واقع تحقق دارد. این احتمال باطل است؛ زیرا در این حالت فرض بر این است که ماهیت امری انتزاعی و وجود امری اصیل است.

«ولمّا لم یکن بین الحقائق الخارجیة و بین وجوداتها الخارجیة اثنیة خارجیة، لأنّ الوجود الخارجیّ لیس أمراً انضمامیاً، کالسّواد والبیاض، علی ما عرفت مشروحاً صحفنا الحکمیة، فبقی احتمالان:

أحدهما: أن يكون أثر الجاعل الحقائق الخارجيّة، والوجود يكون أمرا انتزاعياً وزيادة الوجود على الماهية في الذهن فقط، على ما قال المحقق الفريد في «التجريد»، بقوله: «وزيادته في التصوّر». وقد بسطنا تحقيق ذلك وحقّقنا الأمر في ذلك في مزبوراتنا حقّ التّحقيق والبسط. وثانيهما: أن يكون أثر الجاعل نفس الوجودات الخارجيّة، والماهيات تكون أمرا انتزاعياً، على عكس ما هو التّحقيق. وهذا الاحتمال باطل، لأنّ المفروض أن الماهية أمر انتزاعيّ والوجود الممكن أمر متأصل» (ميرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، صص ۵۰۴-۵۰۷).

۴-۱. نظریه پردازی متأثر از معارف دینی در حکمت یمانی

درباره مواجهه دین با عقل فلسفی در دو زمینه مسئله سازی و نظریه پردازی (Momeni & Chaichi, 2024)، دین می تواند سه نقش متمایز ایفا کند:

الف) دین به عنوان مسئله آفرین (مسئله ساز)

در این مواجهه، دین پرسش های جدیدی را پیش روی فیلسوف می نهد که عقل او، در نگاه اول، پاسخی برای آنها در اختیار ندارد. در چنین وضعیتی فیلسوف برای رسیدن به پاسخ از دین استفاده نمی کند یا این که از دین نمی تواند پاسخ مسئله را بیرون بکشد، بلکه برای پاسخ از مکاتب دیگر یا علوم دیگر یا عقل فلسفی خود بهره می گیرد. برای مثال میرداماد در رسیدن به خود مسئله «اصالت با وجود است یا ماهیت؟» تحت تأثیر دین بود و در این مسئله دین نقش مسئله سازی برای او دارد، اما در رسیدن به پاسخ مسئله - که «نظریه اصالت ماهیت» است - تحت تأثیر دین نبود و از عقل فلسفی و استدلال صرف بهره برده و نظریه پردازی اش متأثر از دین نیست.

ب) دین به عنوان پاسخ دهنده (نظریه پرداز)

در اینجا، دین نه یک پرسشگر، که در مقام یک پاسخگو و راهگشا ظاهر می شود. پرسش از جای دیگری (مانند فلسفه یونان یا تجربه زیسته انسان) برخاسته است و دین، پاسخ نهایی یا جهت دهنده به آن پرسش را ارائه می دهد.

ج) دین به عنوان مسئله آفرین و پاسخ دهنده (مسئله ساز نظریه پرداز)

این حالت، جامع ترین نقش را برای دین ترسیم می کند، هم مسئله را در ذهن فیلسوف می آفریند و هم مقدمات و جهت گیری های لازم برای نظریه پردازی و پاسخگویی به آن را

در اختیارش می‌گذارد.

نتیجه این که با در نظر گرفتن این سه نقش، روشن می‌شود رابطه «مسئله دینی» و «نظریه دینی» از نوع عموم و خصوص من وجه است. این بدان معنا است که ۱. گاهی یک مسئله، دینی است اما نظریه پاسخگو به مسئله، دینی نیست؛ ۲. گاهی یک نظریه دینی است، اما مسئله‌ای که این نظریه به آن پاسخ می‌دهد، ریشه دینی ندارد و ۳. در مواردی، هم مسئله و هم نظریه پاسخگو، از سرچشمه دین سیراب می‌شوند؛ بنابراین مسئله‌سازی و نظریه‌پردازی دو مقوله مجزا و متفاوتی هستند.

حال یکی از نقش‌هایی که دین اسلام در ایجاد نوآوری‌های حکمت یمانی اجرا می‌کند را می‌توان یاری‌رسانی او به عقل نظریه‌پرداز دانست؛ بدین صورت که عقل فلسفی میرداماد با تأثیرپذیری از منابع دینی به نظریه‌پردازی در حوزه فلسفه یمانی می‌پردازد. می‌توان این سنخ نظریات را نظریات فلسفی-دینی نامید.

به‌عنوان نمونه مسئله حدوث یا قدم عالم یکی از مسائل بنیادین در فلسفه میرداماد است که برای حل این مسئله در چارچوب فلسفه اسلامی و براساس عقل فلسفی و معارف دین اسلام به نظریه‌پردازی پرداخته است. او در این مسئله با دو دیدگاه رایج مواجه است: ۱. دیدگاه متکلمان اسلامی که قائل به حدوث زمانی عالم بودند (شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۹؛ جوینی، ۱۴۲۰، صص ۱۰۸-۱۱۵)؛ ۲. دیدگاه فلاسفه مشائی که به قدم زمانی و حدوث ذاتی عالم معتقد بودند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۱۰۹-۱۱۶).

میرداماد از سویی با روایاتی روبه‌رو است که ظهور آن‌ها در حدوث عالم است. به باور وی آنچه شرایع الهی - که از سوی معصومین بیان شده - بر آن دلالت دارد، تنها این است که جهان با تمام اجزایش حادث است (به این معنا که پیش از این معدوم بوده و سپس آفریدگار آن را از عدم به وجود آورده است)، نه این که هستی هر موجود ممکن مسبق به بخشی از زمان و حرکت باشد. این دیدگاه از جمله اموری است که حتی نباید به ذهن خطور کند؛ زیرا خود زمان و حرکت نیز از جمله ممکنات هستند؛ بنابراین میرداماد بر این دیدگاه است که حدوث زمانی عالم با عقل فلسفی و معارف دینی همخوانی ندارد و مورد قبول نیست.^۱

۱. «ما نطقت به ألسنة الشرائع المتلقاة من قبل السائين الشارعين المعصومين، صلوات الله عليهم أجمعين، ليس

محقق استرآبادی از جهت دیگر دیدگاه قدیم بودن جهان را نیز با معارف دینی مانند آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ شأن او این است که چون پدید آمدن چیزی را اراده کند، فقط به آن می‌گوید: باش، پس بی‌درنگ موجود می‌شود» (یس، ۸۲)، که آفرینش دفعی را می‌رساند، ناسازگار می‌داند.

میرداماد با استناد به روایات معصومین (علیهم‌السلام) مانند این حدیث حضرت کاظم (علیه‌السلام) «انَّ اللَّهَ، تَبَارَكَ وَتَعَالَى، لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَ لَا مَكَانٍ، وَ هُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ، لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ، وَ لَا يَشْتَغَلُ بِهِ مَكَانٌ، وَ لَا يَحِلُّ فِي مَكَانٍ» (صدوق، ۱۴۲۳، ص ۱۷۹) خداوند را منزّه از زمان و مکان می‌داند. او همچنین به حدیث «كَانَ اللَّهُ وَكَلِمَ يَكُنُ مَعَهُ شَيْءٌ، وَ الْآنَ كَمَا كَانَ؛ خدا بود و هیچ چیزی با او نبود، و اکنون نیز همان‌گونه است» استناد کرده و توضیح می‌دهد که «نبود چیزیها» به معنای عدم دهری و تأخر انفکاک است، نه عدم زمانی. این دیدگاه هم با عقل فلسفی (جلوگیری از تسلسل علل) و هم با نقل دینی (آفرینش مخلوقات توسط خدا) سازگار است (میرداماد، ۱۳۶۷، صص ۱۲۳-۱۲۴ و ۱۲۸-۱۲۹).

بنابراین میرداماد با استفاده از معارف دینی و عقل فلسفی‌اش به ارائه نظام وجودی سه‌گانه‌ای می‌پردازد و نظریه‌ای نوین برای پاسخگویی به این مسئله مطرح می‌کند. او موجودات را براساس رابطه‌شان با زمان به سه دسته موجودات زمانی (متغیر و اندازه‌پذیر)، دهری (فرازمانی و ثابت) و سرمدی (منزه از زمان و تغییر) تقسیم می‌کند که حق تعالی در مرتبه سرمد قرار دارد که مطلقاً قدیم و بی‌نیاز است. موجودات دهری مانند عقول مجرد اگرچه ثابت‌اند، اما به تبع حق تعالی وجود دارند؛ در حالی که موجودات زمانی، حادث و در حال تغییر هستند.

عقل فلسفی میرداماد با تأثیرپذیری و ایده‌گیری از دین اسلام به این نظریه می‌رسد که براساس آیاتی همچون «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ؛ و هیچ چیزی نیست مگر آن‌که خزانه‌هایش نزد ماست، و آن را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم» (حجر، ۲۱) و «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ؛ او هر روز در کاری است» (الرحمن، ۲۹) عالم امکان

إِلَّا أَنَّ الْعَالَمَ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ حَادِثٌ، بِمَعْنَى أَنَّهُ كَانَ مَعْدُومًا، وَقَدْ أُخْرِجَهُ مَبْدَعُهُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ، لَا أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ يَتَقَدَّمُ وَجُودَهُ شَطْرَ مِنَ الزَّمَانِ وَالْحَرَكَةِ. كَيْفَ وَ هَذَا مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يَسْبِقَ إِلَيْهِ وَهَمُ أَصْلًا، فَإِنَّ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ نَفْسَ الزَّمَانِ وَالْحَرَكَةَ» (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۶۵).

در هر لحظه از دهر (نه زمان) توسط خداوند تجدید می‌شود. از نگاه میرداماد عالم نه به صورت زمانی، بلکه در ساحت دهر به صورت دفعی و یکپارچه خلق شده است. حدوث دهری به این معنا است که عالم هر چند در ظرف زمان متکثر است، اما در مرتبه عقلی و فرازمانی خود، مسبوق به عدم صریح است. در واقع حدوث دهری، نه مانند حدوث متکلمین وابسته به زمان است و نه مانند قدم فلاسفه قدیم زمانی محسوب می‌شود.

در نظریه حدوث دهری، همه ممکنات در ساحت دهر مسبوق به «عدم صریح» هستند که نقیض واقعی وجود است. با افاضه الهی، این عدم به وجود تبدیل می‌شود، بدون آن‌که نیاز به زمان یا امتدادی باشد. این دیدگاه از یکسو با استناد به روایات معصومین (علیهم‌السلام) که خداوند را فرازمان می‌دانند، تقویت می‌شود و از سوی دیگر با ارائه براهین عقلی نشان می‌دهد که حدوث دهری هم از محذورات تسلسل زمانی رها است و هم نیازمندی ذاتی مخلوقات به خالق را به خوبی تبیین می‌کند. میرداماد برای اثبات این نظریه از استدلال‌های عقلی مانند برهان سبق ذاتی بهره برده و سپس از استشهادات قرآنی و روایی فراوانی برای استحکام بخشی به نظریه‌اش استفاده کرده است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۲۱-۱۴۲).

نظریه پردازی فلسفی-دینی دیگر میرداماد را می‌توان نظریه پردازی او در بحث بداء دانست که عقل فلسفی او براساس معارف دینی به نظریه پردازی در این زمینه پرداخته است. مسئله بداء یکی از مسائل پرچالش در علوم مختلف اسلامی است که باورمندان به آن معتقدند ریشه چنین اعتقادی در آیات و روایات (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، صص ۱۹۴-۲۰۰؛ صدوق، ۱۴۲۳، صص ۳۳۱-۳۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، صص ۹۲-۱۳۴) است. به عنوان مثال قرآن کریم می‌فرماید «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ؛ خدا هر چه را بخواهد محو می‌کند و هر چه را بخواهد ثابت و پایرجا می‌نماید، و «ام‌الکتاب» نزد اوست» (رعد، ۳۹) که نشان‌دهنده دو سطح از تقدیر الهی است؛ سطح قابل تغییر (محو و اثبات) و سطح ثابت (ام‌الکتاب) است و نیز از امام صادق (علیه‌السلام) روایت شده که «مَا عُجِبْتُ بِشَيْءٍ مِثْلِ الْبَدَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۰۷)؛ یعنی هیچ چیز مانند اعتقاد به بداء، باعث عبادت خداوند نشده است.

بداء به بحث تغییر در مشیت الهی و رابطه حادث (متغیر) با قدیم (ثابت) می‌پردازد که میرداماد در راستای پاسخگویی بدان، به بررسی متون دینی مربوط به بداء پرداخته و روایات

ناظر بر آن را متواتر می‌داند. وی در نظریه خود بر این باور است که بداء در حوزه امور تکوینی (نه تشریحی) رخ می‌دهد و به معنی انقطاع استمرار امر تکوینی و پایان اتصال افاضه به مجعول کونی و معلول زمانی است که به محدودیت زمان و تخصیص وقت افاضه برحسب اقتضاء شرایط وابسته است. او بداء را نه به معنای تغییر در ذات یا علم الهی، بلکه به عنوان «محدودیت زمانی در افاضه وجود» تعریف می‌کند (میرداماد، ۱۳۷۴، صص ۷-۸ و ۵۶-۵۷).

از منظر میرداماد بداء بیانگر این واقعیت است که علت تامه به دلیل شرایط خاص یا فقدان استعدادهای لازم، تنها در بازه زمانی مشخصی به معلول خود وجود می‌بخشد. او بداء را در چارچوب نظام علی و معلولی تحلیل می‌کند و آن را ناظر به حالتی می‌داند که وجود معلول بر اثر محدود بودن زمان افاضه از جانب علت از بین رفته باشد. از دیدگاه وی، بداء ناظر به تغییر در «قدر عینی» (عالم ماده) است، نه در «فضای الهی». این تغییرات ناشی از شرایط مادی و اختیارات انسانی است؛ درحالی که علم الهی ثابت و تغییرناپذیر باقی می‌ماند (میرداماد، ۱۳۷۴، صص ۵۶-۵۷).

۲. الگوی عقلی-دینی حکمت یمانی

به باور ما برای نشان دادن این که فلسفه میرداماد دارای هویت دینی است، باید روشن شود که استفاده وی از دین در فلسفه نه تنها اتفاقی و التقاطی نیست، بلکه آگاهانه و الگومند است. بر این اساس اکنون باید الگوی چگونگی رابطه و گفت‌وگوی عقل و دین در فلسفه‌ورزی میرداماد مشخص شود. پس با تحلیل نسبت میان عقل و دین در قاموس عقل فلسفه‌ورز میرداماد و نیز نقش‌هایی که دین اسلام در زایش‌های عقلی فلسفی او ایفاء کرده است، می‌توان الگوی عقلی-دینی فلسفه‌ورزی میرداماد با نام حکمت یمانی را ترسیم کرد:

۲-۱. محور الگو: تلاش برای نظام‌سازی یک فلسفه عقلی-شیعی (حکمت یمانی)

کانون و محور الگوی حکمت یمانی عبارت است از «تلاش برای نظام‌سازی یک فلسفه عقلی-شیعی». میرداماد با برقراری گفت‌وگو میان عقل فلسفی و دین اسلام و وارد کردن معارف اسلامی با خوانش ائمه شیعه به فلسفه به دنبال ساخت یک مکتب فلسفی عقلی-دینی

(شیعی) است. در واقع او از قرآن کریم و احادیث معصومین استفاده کرده است تا یک نظام فلسفی شیعی (حکمت یمانی) را پایه‌گذاری کند.

میرداماد در راستای تبیین نظام‌سازی خویش برای ساخت یک فلسفه عقلی-شیعی، عنوان می‌کند که حق تعالی با اعطای موهبت‌های ویژه‌ای، او را بر تمامی فلاسفه پیشین و پسین برتری بخشیده است. این امتیاز الهی موجب کسب دستاوردهای متعددی توسط وی شده که عبارت‌اند از تکامل بخشی و پختگی حکمت از طریق سامان بخشی به پریشانی‌های آن و ارائه نظام فلسفی منسجم و بدیع، استوار کردن مبانی حکمت ایمانی یمانی، اعتدال بخشی به فلسفه دینی با زدودن افراط و تفریط‌های رایج در مکاتب فلسفی، نقد و ابطال اندیشه‌های نادرست و جاهلیت‌گونه در فلسفه‌های پیشین و تکمیل روش عقل نظری و عقل فلسفی از طریق تأسیس ساختار جدید فلسفی و ارائه نظام فلسفی نوین - که بر مبنای آن، قوانین حکمت قدسی وضع می‌گردد و در الهامات غیبی و اشراقی ضوابط عقلی تحکیم می‌شود -^۱.

او نظام فلسفی خویش را در برابر فلسفه خام و تاریک یونانی دانسته است. او گاهی جریان‌های فلسفی پیشین را غیر حقیقی و تحریف‌گونه می‌داند و حکمت یمانی را پخته شده فلسفه یونانیان و دارای شأن قدسی، و جاهت ملکوتی، جایگاه عقلی و مقام روحانی عنوان می‌کند (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۳ و ج ۲، ۵ و ص ۱۵۶؛ همان، ۱۳۷۴، ص ۷۲؛ همان، ۱۳۶۷، صص ۱۲۸ و ۲۴۶-۲۴۷؛ همان، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰).

۲-۲. مؤلفه‌های الگو

الگوی عقلی-دینی حکمت یمانی دارای ۵ مؤلفه است که عبارت‌اند از:

۱. «إنّ من آیات الله الكبرى لدى وأنعمه العظمى على، حسبما شرح صدرى للإيمان وغبما جعل قسطى اصطیاد الحق بالبرهان، أن فضلنى على شركاء الصنّاعة ورؤسائها فى السّابقين والأحقين، بإنضاج نى الحكمة، ولمّ شعث العلم، وتقويم الحكمة الإيمانيّة اليمانيّة البهيجة وتسوية الفلسفة الدينيّة اليقينيّة النّضيجة وإبطال جاهليّة الأذهان فى الفلسفة الأولى وإكمال سنّة القوّة النظرية، باستحداث فطرة أخرى تتولّى تقنين قوانين حكميّة قدسيّة وترصين ضوابط عقلية فحصية، فى إلهامات غيبية ملكوتية، على أساليب نورية لاهوتية» (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، صص ۱۱۴-۱۱۵).

۱. استفاده از منبع معرفتی دین اسلام (مؤلفه زمینه‌ای): میرداماد در نظام حکمی یمانی، نمی‌خواهد محدود به منبع عقل شود و خویش را از سایر منابع معرفتی محروم کند و همچنین نمی‌خواهد به هیچ‌وجه از روش استدلال عقلی فاصله بگیرد؛ بنابراین برای هویت دینی بخشیدن به عقل فلسفی و استدلال‌گر خود و حکمت یمانی‌اش به برقراری گفت‌وگوی بین عقل و سایر منابع معرفتی از جمله منبع معرفتی دین اسلام در بستر روش استدلال عقلی می‌پردازد که در طی این فرایند، فعالیت عقل فلسفی او قوی‌تر و فعال‌تر می‌گردد و می‌تواند به تولیدات جدید برسد. او در نتیجه برگزاری گفت‌وگوی عقل استدلال‌گر با وحی که در بستر روش عقلی شکل گرفته است. نقلیات دینی، به‌خصوص روایات معصومین (علیهم‌السلام) را به‌نحو بسیار گسترده‌ای وارد حکمت اسلامی کرده و در پایه‌گذاری حکمت یمانی گام برداشته است.

بر این اساس وی با تفکر بر منابع دینی از دل آن‌ها معرفت استخراج می‌کند و البته معتقد است که معارف دینی آنچنان عمیق هستند که گاهی فلسفه و عقل فلسفی، تنها بخشی از این مطالب را می‌تواند فهم و تفسیر نماید (میرداماد، ۱۳۶۷، صص ۱۳۵-۱۳۷).

میرداماد سمعیات را الطاف الهی در عقلیات می‌داند؛ یعنی طاعات و عباداتی که در شریعت الهی مقرر شده برای این است که نفس ناطقه پاک و روشن شود و در نتیجه آمادگی و استعدادش جهت دریافت علوم حقیقی و معارف الهی بیشتر شود (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۸۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ب، ج ۲، ص ۶۴)؛ بنابراین معتقد است که حکیمان بزرگ یونانی نیز نور حکمتشان را از مشکات نبوت اقتباس کرده و از نظر زمانی متأخر از انبیا هستند (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲۹؛ علوی عاملی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۱).

با توجه به آنچه بیان شد، میرداماد به‌طور گسترده‌ای از قرآن کریم و احادیث امامان شیعه در آثار فلسفی‌اش استفاده کرده است. منبع معرفتی وحی معارف جدیدی برای انسان به ارمغان می‌آورد که در گام بعدی عقل فلسفی بر روی این معارف وحیانی به اندیشه و فلسفه‌ورزی می‌پردازد و به گسترش دامنه فلسفه یمانی منجر خواهد شد. در واقع این مؤلفه از الگوی عقلی-دینی حکمت یمانی مقدمه سایر نقش‌های دین در زایش‌های فلسفه محسوب می‌شود. استفاده از منبع معرفتی وحی به‌عنوان یک نقش معرفت‌شناسانه را می‌توان مقدمه و زمینه‌ساز سایر نقش‌ها دانست.

باروری زبان فلسفه اسلامی: میرداماد با وارد کردن اصطلاحات برگرفته از قرآن و حدیث در حکمت یمانی به دنبال باروری زبان فلسفه اسلامی است.

۲. استفاده از رویکرد دینی در قالب روش عقلی: یکی از مؤلفه‌های حکمت یمانی را می‌توان کارکرد روش‌شناسانه دین در آن دانست؛ بدین صورت که میرداماد از دین به عنوان روشی در کنار روش برهانی استفاده نکرده، اما برای ارائه استشهاد و تأییدیه بر روش برهانی از رویکرد دینی بهره گرفته که هدف، تقویت استدلال‌های فلسفی است.

۳. مسئله‌سازی دین: مسئله‌سازی یکی از مهم‌ترین عوامل سرزندگی و رشد مکاتب فلسفی است؛ زیرا تا مسئله نباشد تلاش عقلی و فلسفه‌ورزی برای دستیابی به پاسخ انجام نمی‌گیرد. یکی از مؤلفه‌ها و شاخصه‌های فلسفه میرداماد را می‌توان مسئله‌محوری او دانست که برخی از مهم‌ترین مسائل فلسفی وی در نتیجه گفت‌وگوی عقل فلسفی‌اش با دین برای او مطرح شده است. نقش مسئله‌سازی دین اسلام برای عقل فلسفی میرداماد که یکی از مصادیق آن مطرح شدن مسئله اصالت وجود یا ماهیت است، بر فلسفه پس از میرداماد اثری عظیم نهاده است و به یکی از مهم‌ترین و چالشی‌ترین مسائل فلاسفه پس از وی تبدیل شده است.

۴. نظریه‌پردازی فلسفی-دینی: مؤلفه «نظریه‌پردازی متأثر از دین اسلام» در فلسفه میرداماد بسیار بااهمیت است؛ زیرا نظریه حدود دهری و نظریه بداء از جمله نظریات مهم میرداماد هستند که در بخش‌های دیگر حکمت یمانی وی اثرگذاری کرده و او آن‌ها را تحت تأثیر معارف دین اسلام و سایر منابع معرفتی ارائه داده است.

بنابراین می‌توان الگوی عقلی-دینی حکمت یمانی میرداماد را به صورت زیر ترسیم کرد:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



۳. نسبت حکمت یمانی با فلسفه التقاطی و کلام

۳-۱. حکمت یمانی و فلسفه التقاطی

باید توجه داشت که زمانی می‌توان از تلفیق التقاط‌گونه در آثار یک فیلسوف سخن گفت که آن فیلسوف بدون هیچ‌الگویی و فارغ از عقل فلسفی خود به انتقال مباحث و معارف غیرفلسفی به گستره فلسفه دست بزند. این در حالی است که اگر او براساس نقشه و الگویی که براساس عقل فلسفی خویش آن را طراحی کرده و سپس براساس همین عقل فلسفی‌اش اجزای این الگو را پیاده‌سازی می‌کند، به دایره فلسفه‌اش بیفزاید، دیگر نمی‌توان

از التقاط و گردآوری حرفی به میان آورد.

آنچنان که بیان شد فلسفه یمانی الگومند و نظام‌مند است که هسته و محور مرکزی این الگو نیز عقل فلسفی و عقلانیت میرداماد است؛ در واقع مهم‌ترین و مبنایی‌ترین شاخصه الگوی حکمت یمانی اتکاء به عقل فلسفی است. این میرداماد است که مؤلفه‌های الگوی فوق را انتخاب کرده و براساس عقل فلسفی خویش الگوی عقلی-دینی خود را پیاده‌سازی کرده است؛ پس فلسفه او التقاطی و جمع‌آوری نیست.

نکته دیگر این که روش فلسفی میرداماد در الگوی عقلی-دینی حکمت یمانی عبارت است از روش قیاسی برهانی و او در هیچ جایی از روش عقلی تخطی نکرده است؛ پس هویت دینی فلسفه یمانی بر مبنای روش عقلی برهانی شکل گرفته و روش عقلی باب هر گونه التقاط و گردآوری را می‌بندد.

به تعبیر استاد دینانی آنچه در نظام فکری حکمت یمانی میرداماد رخ داد، تنها نوعی ادغام و ترکیب نبود، بلکه در واقع نگرشی جدید و مکتبی نوین بود که مهم‌ترین ویژگی آن را تعالیم امامان و پیشوایان معصوم (علیهم‌السلام) تشکیل می‌داد؛ تعالیمی که مذهب تشیع با تار و پود آن آمیخته شده بود. هر چند حکمای حوزه فلسفی اصفهان، اندیشه‌های خویش را در قالب سخنان ابن سینا و پیکر عبارات سهروردی ابراز داشته و از بیانات بدیع ابن عربی نیز غافل نبوده‌اند، اما آنچه در این حوزه فلسفی انجام گرفت، التقاط و تلفیق نبود، بلکه انس و الفت با روایات و آشنایی با معارف اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) بود که افقی از معرفت را در برابر چشم اندیشمندان این حوزه فلسفی گشود، آنچنان که توانستند بین ابن سینا و سهروردی نوعی هماهنگی مشاهده کنند. در چنین فضای فکری‌ای بود که حکمت معنوی تشیع مطرح و در آن، عقل با وحی سازگار شد و اختلاف میان حکمت و دین، جای خود را به نوعی صلح و هماهنگی داد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ۳۰۵-۳۰۶).

۲-۳. حکمت یمانی و کلام اسلامی

به باور ما حکمت یمانی میرداماد واقعاً فلسفه است و کلام نیست؛ زیرا:

- فلسفه میرداماد دارای روش قیاسی برهانی است و دارای روش نقل دینی نیست. او تنها دارای رویکرد دینی است؛ بدین معنی که از دین جهت تقویت و تأیید استدلال

عقلی و فلسفی بهره برده است. این در حالی است که روش علم کلام متشکل از روش‌های گوناگونی از جمله روش نقلی است و متکلم بسته به نوع مسئله و طرف گفت‌وگو می‌تواند تغییر روش بدهد، اما روش حکمت یمانی عقلی است و در مواردی برای تقویت روش عقلی از رویکرد دینی هم بهره برده است.

- میرداماد حکمت یمانی خویش را در راستای ارائه یک فلسفه عقلی-دینی معرفی کرده است؛ نه یک مکتب کلامی و آنچنان که بیان گردید بر فلسفه بودن حکمت یمانی‌اش اصرار می‌ورزد.
- تمام مسائل فلسفه یمانی را دین برای میرداماد مطرح نکرده، بلکه دین فقط برخی از مسائل را برای فلسفه یمانی عنوان کرده که برای پاسخگویی به آن‌ها، میرداماد هم از عقل فلسفی و روش قیاسی برهانی استفاده کرده است.
- در خصوص نظریه‌پردازی‌های متأثر از دین اسلام در حکمت یمانی نیز باید گفت که در این موارد عقل فلسفی میرداماد با تأثیرپذیری از منابع دینی به نظریه‌پردازی در حوزه فلسفه یمانی می‌پردازد و دین به عقل کمک می‌کند تا این عقل فلسفی به نظریه‌پردازی بپردازد. در واقع چارچوب و ساختار این نظریه‌ها عقلی فلسفی است و این‌ها نظریه‌پردازی‌های فلسفی-دینی محسوب می‌شوند.
- باید توجه داشت که ادعای ما این نبوده که تمام فلسفه میرداماد متأثر از دین اسلام و دارای هویت دینی است، بلکه ما معتقدیم تنها بخشی از آن از دین اسلام اثر پذیرفته است؛ بنابراین آن قسمت از فلسفه میرداماد که از دین تأثیر نپذیرفته است، از موضوع خارج است و نمی‌توان بر آن بخش اطلاق کلام کرد.

نتیجه

این پژوهش با هدف ارزیابی ادعای مخالفان فلسفه اسلامی مبنی بر تقلیدی و حاشیه‌نویسی بودن آن و با تمرکز بر فلسفه میرداماد انجام شد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که حکمت یمانی نه تنها تقلید صرف از فلسفه‌های یونانی نیست، بلکه دارای هویتی مستقل و به‌طور خاص، هویت دینی است؛ زیرا عقل فلسفی میرداماد در گفت‌وگویی الگومند با دین اسلام به نوآوری‌هایی دست یافته که باعث رشد خود و فلسفه اسلامی شده است. این هویت

دینی تنها به معنای ورود ظاهری معارف دینی به فلسفه یا استشهاد به متون دینی نیست، بلکه در سطحی عمیق‌تر در ساختار، روش‌شناسی و محتوای نظام فلسفی وی نیز رسوخ کرده است.

نقش دین اسلام در زایش‌های فلسفی میرداماد را می‌توان در چهار زمینه دانست:

۱. غنی‌سازی زبان فلسفه اسلامی با وارد کردن اصطلاحات و مفاهیم دینی به فلسفه.
۲. تقویت روش شناختی فلسفه اسلامی با آوردن استشهاد و تأییدیه‌هایی از متون دینی برای تقویت روش برهانی.
۳. گسترش افق‌های پژوهشی فلسفه اسلامی با طرح مسائل و پرسش‌های جدید که در معارف اسلامی ریشه دارند.
۴. تقویت نظریه‌پردازی فلسفی-دینی در فلسفه اسلامی با ارائه نظریات فلسفی-دینی جدید مانند نظریه «حدوث دهری».

عقل فلسفی میرداماد در یک گفت‌وگوی سازنده و الگومند با دین اسلام به نوآوری‌های متعددی دست یافته است. این گفت‌وگوی عقل و دین اتفاقی و بدون فکر نیست، بلکه آگاهانه و الگومند است. این تعامل، در قالب یک الگوی نظام‌مند عقلی-دینی با محوریت «نظام‌سازی یک فلسفه عقلی-شیعی» تبلور یافته است. مؤلفه‌های این الگو شامل استفاده از منبع معرفتی دین (به‌عنوان مؤلفه زمینه‌ای)، باروری زبان فلسفه اسلامی، به‌کارگیری رویکرد دینی در چارچوب روش عقلی، مسئله‌سازی مبتنی بر دین، و نظریه‌پردازی فلسفی-دینی هستند.

همچنین از آنجایی که حکمت یمانی میرداماد دارای الگوی منسجم بوده و از روش عقلی و استدلالی تخطی نکرده و همه نوآوری‌هایی که دین اسلام برای فلسفه میرداماد شکل داده با محوریت عقل فلسفی او ایجاد شده است، هویت دینی داشتند منجر به این نمی‌شود که فلسفه‌اش التقاطی باشد یا از قلمرو فلسفه خارج و وارد گستره کلام اسلامی شود؛ بنابراین حکمت یمانی نمونه‌ای بارز از یک فلسفه خودبنیاد اسلامی است که با حفظ اصالت عقلی، از سرچشمه وحی بهره برده و هویتی متمایز و اصیل برای خویش ساخته است.

منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵ الف). *اصالت وجود*، در محمدکاظم موسوی بروجردی (ویراستار)، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* (ج ۹)، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵ ب). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. طرح نو.
- ابن سینا (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیهاات* (با شرح نصیرالدین الطوسی)، نشر البلاغة.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶). *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- امام جمعه، سید مهدی (۱۳۹۲). *سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ایچی، عبدالرحمن (بی تا). *المواقف فی علم الکلام*، عالم الکتب.
- جوینی، عبدالملک (۱۴۲۰ ق). *الشامل فی اصول الدین*، دار الکتب العلمیة.
- دورانت، ویل (۱۳۷۳). *تاریخ تمدن*، ابوطالب صارمی و همکاران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، نجف دریابندری، کتاب پرواز.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۹). *تاریخ فلسفه در اسلام*، مترجم نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۲۵ ق). *نهایة الأقدام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فرید مزیدی، دارالکتب العلمیة.
- شیخ صدوق (۱۴۲۳ ق). *التوحید*، مصصح حسینی الطهرانی، جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، سمت، مؤسسه امام خمینی.
- علوی عاملی، محمد عبدالحسین (۱۳۹۰). *عرش الايقان فی شرح تقویم الايمان*، محقق علی اوجبی و اکبر ثقفیان، محققان، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- فارابی (۱۳۲۵ ق). *المجموع للمعلم الثانی: المسائل الفلسفیة و الاجویة عنها*، مطبعة السعادة.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۹۴). *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، سمت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرین، هانری (۱۳۸۴). *تاریخ فلسفه اسلامی*، مترجم سید جواد طباطبایی، کویر، انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۹ ق). *الکافی*، مصصح. محمدجعفر شمس‌الدین، دارالتعارف للمطبوعات.

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق). بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مقالات فلسفی، صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۱). کسر الاصنام الجاهلیة مصحح محسن جهانگیری، بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، دار احیاء التراث العربی.
- موسوی بهبهانی، علی موسوی (۱۳۷۷). حکیم استرآباد میرداماد، دانشگاه تهران.
- میرداماد (۱۳۶۷). القیسات، مصححان مهدی محقق و دیگران، دانشگاه تهران.
- میرداماد (۱۳۷۴). نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، محقق حامد ناجی اصفهانی، هجرت، میراث مکتوب.
- میرداماد (۱۳۸۱-۱۳۸۵). مصنفات میرداماد، ویراستار عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد (۱۳۸۰). جذوات و موافقت، مصحح علی اوجبی، میراث مکتوب.
- میردامادی، سید محمدحسین (۱۴۰۰). «تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد»، تاریخ فلسفه، ۱۲(۲)، صص ۱۴۷-۱۷۶.
- نجفی، حسین و ناجی اصفهانی، حامد (۱۴۰۳). «میرداماد و تدوین فلسفه شیعی؛ از تهذیب فلسفه سینوی تا نظریه حدوث دهری»، اندیشه فلسفی، (۱۷).
- نصر، سید حسین و لیمن، الیور (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه اسلامی، مترجمان ر. قاسمی و دیگران، حکمت.

Momeni, H & Chaichi, Z (2024). "Investigating the functions of intellect and their application in the births of Islamic philosophy", *History of Islamic Philosophy*, 3 (1), 87-113

References

- Akbarian, R. (2007). *The relationship between religious and philosophy in the Islamic world*. Institute for Islamic Culture and Thought. In Persian.
- Alavi Ameli, M. A. (2011). *'Arsh al-Iqan fi Sharh Taqwim al-Iman* (A. Owjabi & A. Saqqafian, Eds). Library of the Islamic Consultative Assembly. In Arabic.
- Corbin, H. (2005). *History of Islamic philosophy* (J. Tabatabai, Trans). Kavir; French Institute of Iranian Studies. In Persian.
- Durant, W. (1994). *The story of civilization* (A. Sarrami et al., Trans). Scientific and Cultural Publishing Company. In Persian.
- Ebrahimi Dinani, Gh. (2006a). The originality of existence. In M. K. Mousavi Boroujerdi (Ed), *The Great Islamic Encyclopedia* (Vol. 9). Center for the Great Islamic Encyclopedia. In Persian.
- Ebrahimi Dinani, Gh. (2006b). *The story of philosophical thought in the Islamic world*. Tarh-e No. In Persian.
- Emam Jomeh, M. (2013). *The evolution of the Isfahan philosophical school from Ibn Sina to Mulla Sadra*. Iranian Institute of Philosophy. In Persian.
- Fanaei Eshkevari, M. (2015). *An introduction to the history of Islamic philosophy*. SAMT & Imam Khomeini Educational and Research Institute. In Persian.
- Farabi. (1907). *Al-Majmu' lel-Mu'allem al-Thani: Al-Masa'il al-Falsafiyah wa al-Ajwabah 'Anha*. Matba'at al-Sa'adah. In Arabic.
- Ibn Sina. (1996). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (with commentary by Nasir al-Din al-Tusi). Al-Balaghah Publishing. In Arabic.
- Iji, A. (n.d). *Al-Mawaqif fi 'Ilm al-Kalam*. Alam al-Kotob. In Arabic.
- Juwayni, A. (2000). *Al-Shamel fi Usul al-Din*. Dar al-Kotob al-Elmiyyah. In Arabic.
- Koleyni, M. b. Y. (1998). *Al-Kafi* (M. J. Shams al-Din, Ed). Dar al-Ta'arof lel-Matbu'at. In Arabic.
- Majlesi, M. B. (1984). *Bahar al-Anwar*. Al-Wafa Foundation. In Arabic.
- Mir Damad. (1988). *Al-Qabasat* (M. Mohaghegh et al., Eds). University of Tehran. In Arabic.
- Mir Damad. (1995). *Nebras al-Ziya'* (H. Naji Isfahani, Ed). Hejrat & Written Heritage Research Center. In Arabic.
- Mir Damad. (2001). *Jazawat wa Mawaqit* (A. Owjabi, Ed). Written Heritage Research Center. In Arabic.
- Mir Damad. (2002-2006). *The works of Mir Damad* (A. Norani, Ed). Association of Cultural Works and Figures. In Arabic.
- Mirdamadi, S. (2021). "A Study of the Methodological Development of Interpretive Philosophy in Islam from Kindī to Mīr Dāmād". *History of Philosophy*, 12(2), 147–176. In Persian.
- Momeni, H & Chaichi, Z (2024). "Investigating the functions of intellect and their application in the births of Islamic philosophy", *History of Islamic Philosophy*, 3 (1), 87-113
- Motahhari, M. (1997). *Collection of works*. Sadra. In Persian.
- Motahhari, M. (2010). *Philosophical essays*. Sadra. In Persian.
- Mousavi Behbahani, S. A. (1998). *Hakim Astarabad: Mir Damad*. University of Tehran. In Persian.
- Mulla Sadra. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. In Arabic.
- Mulla Sadra. (2002). *Kasr al-Asnam al-Jahiliyyah* (M. Jahangiri, Ed). Sadra Islamic Philosophy Foundation. In Arabic.

- Najafi, H., & Naji Isfahani, H. (2024). "Mir Damad and the Formation of Shi'i Philosophy; from Refining Avicennian Philosophy to the Theory of Perpetual Creation". *Philosophical Thought*, (17). In Persian.
- Nasr, S. H., & Leaman, O. (2010). *History of Islamic philosophy* (M. R. Qasemi et al., Trans). Hekmat. In Persian.
- Obudiyat, A. (2013). *An introduction to Mulla Sadra's Theosophical system*. SAMT & Imam Khomeini Educational and Research Institute. In Persian.
- Russell, B. (1994). *A history of western philosophy* (N. Daryabandari, Trans). Parvaz Book. In Persian.
- Saduq, M. b. A. (2002). *Al-Tawhid* (Hosseini al-Tehrani, Ed). The Society of Seminary Teachers. In Arabic.
- Shahrestani, A. (2004). *Nihayat al-Eqdam fi Elm al-Kalam* (A. F. al-Mazidi, Ed). Dar al-Kotob al-Elmiyyah. In Arabic.
- Sharif, M. M. (1990). *A history of Muslim philosophy* (N. Pourjavadi, Trans). University Publishing Center. In Persian.

