



مکتب تفکیک .

۶



سال بیست و سوم / شماره ۱۰۰-۹۹ / تابستان و پاییز ۱۴۰۰

## مقدمه

در لزوم بهره‌گیری از عقل و تفکر عقلی در اثبات یا فهم معارف دینی - فی‌الجمله - در بین متفکران و عالمان اسلامی - به‌ویژه اصولیان و مجتهدان - اختلافی وجود ندارد. حتی اخباریان و نقل‌گرایان نیز استفاده از عقل فطری در دین‌شناسی را پذیرفته‌اند. طرفداران مکتب تفکیک نیز بر به‌کارگیری عقل فطری در شناخت معارف دینی از منابع وحیانی تأکید ورزیده‌اند، اما نسبت به بهره‌گیری از تفکر عقلی فلسفی هشدار داده و آن را سبب خدشه‌دار شدن فهم خالص و اصیل معارف دینی قلمداد کرده‌اند. در این نوشتار؛ پس از تعریف عقل، عقل فطری و عقل فلسفی، دیدگاه مکتب تفکیک در این باره را با محوریت آرای □□□□□□ □□□□□□، بررسی خواهیم کرد. روش بحث از نظر گردآوری مطلب، کتابخانه‌ای و از نظر تحقیق، توصیفی - تحلیلی و انتقادی است.

### ۱. تعریف عقل

عقل در لغت به معنای حفظ و نگهداری است (راغب اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۳۴۲) و از «عقال‌البعیر» یعنی ریسمانی که با آن پاهای شتر را می‌بندند، گرفته شده است (جرجانی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۹). به پارچه‌ای که دور سر می‌بندند نیز عقال گفته می‌شود. قلعه را نیز معقل می‌گویند؛ زیرا پناهگاهی است که انسان را حفظ می‌کند. به هر چیز ارزشمندی که بر حفظ و نگهداری آن اهتمام می‌شود، «عقیله» می‌گویند (خوری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۸۱۲/ راغب اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۳۴۲).

عقل در انسان، قوه‌ای است که به‌واسطه آن تفکر و استدلال می‌کند و

خوب را از بد بازمی‌شناسد (ابراهیم و همکاران، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۱۷) و بدان جهت عقل نامیده شده است که انسان را از منحرف شدن از راه راست و از خطر نابودی حفظ می‌کند (جرجانی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۹ / این منظور، ۲۰۰۰، ج ۱۰، ص ۲۳۳).

متکلمان اسلامی، عقل را در دو معنا به کار برده‌اند:

الف) قوه‌ای که انسان به واسطه آن حق و باطل و خوب و بد را تشخیص می‌دهد و اساس و شرط تکلیف است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۲ / کراچکی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱۸). به عبارت دیگر قوه‌ای برای نفس انسان است که به واسطه آن استعداد دستیابی به علوم و ادراکات را دارد (تفتازانی، ۱۳۶۴، ص ۱۰).  
 ب) علمی که هرگاه در مکلف حاصل شود، می‌تواند به واسطه آنها به تفکر و استدلال یا انجام تکلیف دینی اقدام کند (همدانی، ۱۳۸۲، ج ۱۱، ص ۳۷۵).

برای عقل، معانی یا کاربردهای دیگری نیز گفته شده است: قوه‌ای که انسان به واسطه آن مستعد قبول علوم نظری و تدبیر صناعات‌های خفی فکری است؛ علمی که طفل ممیز آنها را دارد، مانند علم به اینکه دو بیشتر از یک است؛ علمی که از تجربه حاصل می‌شود و شناخت عواقب امور، معانی‌ای است که □□□□□□ □□□□□□□□□□ برای عقل بیان کرده است (غزالی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۲۰).

صدر المتألهین برای عقل معانی شش‌گانه‌ای را بیان کرده که عبارت‌اند از: «تفکر خوب و تفتن سریع در استنباط آنچه باید انتخاب یا اجتناب شود»، «قوه‌ای که انسان را از حیوان متمایز می‌کند و به واسطه آن استعداد علوم نظری و صناعات‌های فکری را دارد»، «عقل در کتاب نفس که

دارای مراتب چهارگانه بالقوه، بالملکه، بالفعل و مستفاد است»، «رای مشهور نزد عموم یا اکثر عقلای بشر»، «آنچه از طریق تجربه در کارهای اخلاقی به دست می‌آید» و «موجود مجرد از ماده در ذات و فعل» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۷).

«قوه ادراک خیر و شر»، «حالت و ملکه‌ای در نفس که انسان را به برگزیدن خیرات و منافع و اجتناب از شرور و مضار برمی‌انگیزد»، «قوه‌ای که انسان در امور مربوط به معاش به کار می‌برد»، «مراتب نفس برای تحصیل نظریات که عبارت‌اند از: عمل ادراک، آنچه ادراک شده است و عقل هیولائی، بالملکه، بالعقل و مستفاد»، «نفس ناطقه انسانی» و «جوهر مجرد از ماده در ذات و فعل که فلاسفه اثبات کرده‌اند»، معانی اصطلاحی عقل است که علامه مجلسی بیان کرده است (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵-۲۷).

ملاصالح مازندرانی عقل را همان نفس ناطقه انسانی می‌داند که از حیث تعلق به بدن، «نفس» و از حیث تجرد از ماده و تحفظ از شرور و مفاسد ناشی از تعلق به بدن، «عقل» نامیده می‌شود و برای آن حالت‌های شش‌گانه‌ای را بیان کرده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۵-۶۶).

علامه طباطبایی برای عقل در اصطلاح سه معنا ذکر کرده است که عبارت‌اند از: یکی از قوای ادراکی انسان که به واسطه آن حق را از باطل و خوب را از بد تمییز می‌دهد و نقطه مقابل آن سفاهت، جنون و جهالت است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۴۷).

## ۲. عقل فطری

مقصود از عقل فطری، قوه‌ای ادراکی و خدادادی است که همه انسان‌هایی که از سلامت جسمی و روحی برخوردارند، واجد آن‌اند؛ یعنی قوه‌ای که به واسطه آن می‌تواند درباره هستی و نظام جهان اندیشه‌ورزی کند و در مورد حُسن و قبح افعال تفکر نماید و در پرتو آن درست را از نادرست و خوب را از بد تشخیص دهد. مقصود از عقل که در علم کلام و فقه از آن به‌عنوان شرط لازم تکلیف دینی یاد می‌شود، همین معناست. در عرف عقلا و حقوقدانان و نظام‌های اجتماعی و قوانین مدنی نیز همین معنای عقل مورد نظر و مبنای قراردادهای اجتماعی به‌شمار می‌رود.

عقل فطری که می‌توان آن را عقل عرفی نیز نامید، در برابر عقل اکتسابی است که از طریق به‌کارگیری عقل فطری بر اساس قواعد منطقی و معرفت‌شناسی در حوزه‌های گوناگون علوم و فنون مانند فلسفه، ریاضیات، طبیعیات و... و نیز در پرتو تجربیات عملی در متن زندگی فردی و اجتماعی به‌دست می‌آید. درحقیقت عقل فطری سرمایه‌ای خدادادی و غیراکتسابی (موهبتی) است که همگان از آن برخوردارند و با به‌کارگیری آن در حوزه نظر و عمل، عقل اکتسابی به‌دست می‌آید.

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود: آغاز، مبدأ، قوت و آبادانی امور و چیزی که بدون آن هیچ نفعی برای انسان حاصل نمی‌شود، عقل است که خداوند آن را زینت‌بخش خلق و نور برای آنان قرار داده است. بندگان خدا به‌واسطه عقل به این حقیقت دست یافته‌اند که آنان آفریدگانی‌اند که آفریدگاری دارند و تدبیرشدگانی‌اند که مدبری دارند. آنان فانی‌اند و او باقی است. با تفکر در نظام عالم - آسمان، زمین، خورشید، ماه، شب و

روز - به این نتیجه رسیده‌اند که برای جهان و آنان آفریدگار و پروردگاری ازلی و ابدی وجود دارد و به واسطه عقل، حُسن را از قبیح بازشناخته و دانستند که ظلمت و تاریکی در جهالت و نور و روشنایی در علم است. این آن چیزی است که عقل، بشر را به آن هدایت کرده است.

از آن حضرت پرسیده شد، آیا عقل برای هدایت انسان‌ها کافی است؟ امام علیه السلام فرمود: انسان عاقل در پرتو هدایت عقل خود که خداوند آن را سبب قوام، زینت و هدایت او قرار داده است، آفریده‌گار و پروردگار خود را می‌شناسد و می‌داند که آفریدگارش، چیزهایی را می‌پسندد و چیزهایی را نمی‌پسندد و کارهایی، اطاعت از او و کارهایی، نافرمانی اوست و از سویی عقل او همه این امور را نمی‌شناسد و نیز می‌داند که این امور جز از طریق علم به دست نمی‌آید؛ بنابراین بر عاقل واجب است در طلب علم و ادب برآید.<sup>۱</sup>

بخش اول کلام امام صادق علیه السلام - پیش از پرسش و پاسخ - مربوط به عقل فطری است و بخش پایانی مربوط به عقل اکتسابی می‌باشد.

راغب اصفهانی برای عقل دو معنا ذکر کرده است؛ نخست قوه‌ای در انسان که به واسطه آن می‌تواند کسب علم کند و دیگری علمی که به واسطه آن قوه به دست می‌آورد. سپس حدیث نبوی «مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَ الْعُقُلِ: خداوند آفریده‌ای گرامی‌تر از عقل نیافریده است» (غزالی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۹) را ناظر به معنای اول که همان عقل فطری و موهبتی است، می‌داند و حدیث نبوی «مَا كَسَبَ أَحَدٌ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنْ عَقْلٍ يَهْدِيهِ إِلَى هَدْيٍ أَوْ يَرُدُّهُ عَنِ

۱. کلینی، ۱۳۸۸، ص ۲۲، کتاب العقل والجهل، روایت ۳۵. گفتنی است این روایت در همه نسخه‌های کافی نیامده است.

ردی: احدی چیزی برتر از عقلی که او را به طریق هدایت، راهنمایی کند و از طریق ضلالت باز دارد، به دست نیاورده است» را ناظر به معنای دوم دانسته است و این همان عقلی است که خداوند می‌فرماید: «وَمَا يَعْزُبُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» (عنکبوت: ۴۳) و هر جا خداوند کافران را به نداشتن عقل نکوهش کرده است، همین معنا (معنای دوم) مد نظر است (راغب اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۳۴۱-۳۴۲، کلمه «عقل»).

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت عقل فطری دارای مصادیق ذیل است:

۱. قوه ادراک درست و نادرست و خوب و بد. این همان مرتبه‌ای از عقل است که در اصطلاح فلسفی به آن «عقل هیولانی» گفته می‌شود.
۲. ادراکات بدیهی در حوزه هست و نیست (جهان‌بینی) و باید و نباید (ایدئولوژی) مانند ادراک امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، اصل علیت (نیازمندی حادث و ممکن به علت)، امتناع اجتماع ضدین، بزرگ‌تر بودن کل از جزئش و حُسن عدل، صدق، وفای به وعده و قبح ظلم، کذب و خلف وعده و مانند آنها؛ این معنا همان است که در اصطلاح فلسفی به آن «عقل بالملکه» گفته می‌شود.
۳. ادراکاتی که با به‌کارگیری قوه عقل و بر اساس بدیهیات عقلی به دست می‌آید، در اصطلاح فلسفی به آن «عقل بالفعل» گفته می‌شود. البته مقصود آن ادراکات اکتسابی است که به دقت‌ها و موشکافی‌های متفکران در علوم و فنون مختلف نیاز ندارد، بلکه در دسترس همگان می‌باشد و می‌توان آن را «عقل عرفی» در مقابل «عقل فلسفی و کلامی و ریاضی» و مانند آن نامید.

گفتنی است عقل اکتسابی آن‌گاه عقل نامیده می‌شود که در مسیر خداشناسی و خداپرستی باشد؛ در غیر این صورت عقل نخواهد بود، بلکه وهم و خیال است که به نام عقل معرفی می‌شود. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان: عقل آن است که به واسطه آن خدا پرستش شده و بهشت به دست آید». اگر این‌گونه نباشد، شیطنت و نکراء است: «تِلْكَ النَّكَرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸). قرآن کریم نیز کسی را که از آیین /براهیم علیه السلام (آیین توحید) روی برگرداند، سفیه نامیده است: «وَ مَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (ابراهیم: ۱۳۰).

### ۳. عقل فلسفی

عقل فلسفی دو کاربرد عام و خاص دارد؛ کاربرد عام آن عبارت است از دقت و موشکافی در به‌کارگیری تفکر عقلی بر پایه قواعد منطقی و معرفت‌شناختی در کتاب «عقل و اعتقاد دینی» در این‌باره این‌گونه آمده است:

فلسفه به‌لحاظ تاریخی، چندین عامل اساسی را در بررسی تمام موضوعات مهم از جمله دین، مورد تأکید قرار داده است. نخستین عامل، تمایل به وضوح است که بیشتر فیلسوفان را وامی‌دارد طالب دقت معانی الفاظ و مفاهیم باشند. دومین عامل که عموماً مورد تأکید فیلسوفان است، ضرورت رویکرد نقدی است که سبب می‌شود مفروضات پنهان، آشکار و بررسی شوند و نیز شقوق بدیل و انتقادات وارد بر هر موضوع مورد ملاحظه قرار گیرند.

سوم اینکه فیلسوفان همیشه تأکید کرده‌اند که عقاید باید بر برهان مبتنی باشد، نه بر ترجیح شخصی یا تصدیق جمعی (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶، ص ۲۴-۲۵).

کاربرد خاص عقل یا تفکر فلسفی در عرف متفکران اسلامی عبارت است از اینکه مسائل هستی‌شناسی مورد پژوهش فیلسوفانه قرار گیرد؛ احکام کلی وجود و ماهیت بررسی شود، مباحث مربوط به علت و معلول، ممکن و واجب، حادث و قدیم، مجرد و مادی، قوه و فعل بررسی گردد. کاربرد واژه فلسفه و فیلسوف اگر قرینه‌ای وجود نداشته باشد، بیانگر همین معنا یا کاربرد است.

کاربرد دیگر عقل یا تفکر فلسفی مربوط به مباحث کلامی است. عده‌ای از متکلمان پیش از آنکه به مباحث کلامی (اعتقادات دینی) بپردازند، مباحث هستی‌شناسی و فلسفی را بررسی کرده‌اند و در مباحث کلامی خود نیز از مفاهیم و اصول فلسفی و آراییی که در مباحث فلسفی برگزیده‌اند، بهره برده‌اند. اصطلاح «کلام فلسفی» یا «عقل فلسفی در علم کلام» ناظر بدین معنا یا کاربرد است (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۹).

مقصود از عقل فلسفی در نوشتار حاضر، کاربرد خاص آن در حوزه مباحث کلامی و دین‌شناسی است. تفکر عقلی فلسفی در فهم معانی و مضامین آن دسته از آیات و روایات که مربوط به معارف توحیدی است، نقش بسزایی دارد، یعنی ذهن عالم دینی را بر فهم آنها توانمند می‌سازد. البته در این باره باید اصول و قواعد زبان‌شناسی و عقلایی مربوط به فهم متن کاملاً رعایت شود تا تحمل رأی بر قرآن و حدیث انجام نگیرد. این

روشی است که علامه طباطبایی در تفسیر گرانسنگ المیزان بکار گرفته است، برای آگاهی از نمونه‌هایی از کارایی عقل فلسفی در فهم مضامین و مدالیل عمیق آیات معارفی قرآن کریم ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ص ۹۳-۱۰۴).

در نقطه مقابل، طرفداران مکتب تفکیک، با بهره‌گیری از عقل فلسفی در فهم معارف قرآنی و روایی مخالفند و آن را آفت و آسیب فهم صحیح معارف دینی می‌دانند. همان معنایی که طرفداران مکتب تفکیک با آن مخالفاند و بهره‌گیری از آن را آفت و آسیب برای فهم صحیح معارف قرآنی و روایی می‌دانند.

اکنون به نقل و بررسی آرای محمدرضا حکیمی که از طرفداران بنام مکتب تفکیک به‌شمار می‌رود، می‌پردازیم.

#### ۴. عقل تفکیکی یا عقل دفائنی

آقای حکیمی عقل مورد قبول در مکتب تفکیک را با نام‌هایی چون «عقل دفائنی»، «عقل انواری» و «عقل خالص» معرفی کرده، این‌گونه گفته است:

تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی «مثیر دفائن عقول»، از عقل دفائنی استفاده و بهره می‌برند که «اعماق عقل» است و دیگران همه از سطوح عقل استفاده کرده‌اند و «عقل ابزاری» و فرق است میان «عقل ابزاری» و «عقل انواری». فهم درست خالص و غیرالتقاطی دین، فهم غیرفلسفی است. ما نمی‌گوییم سخنان این بزرگان را نخوانید و ندانید، ما می‌گوییم آنکه فطرت الهی بشر را به روح معرفت الوهی و قرب ولایی می‌رساند،

معالم قرآنی و تعالیم اوصیایی است، با فهم عقلی به عقل خالص و فطرت سلیم و حکم عقل نیز همین است که به علوم بی‌خطا رجوع کنیم، نه علوم خطا بردار (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۲).

۱. اصطلاح «عقل دفائنی» از کلام نورانی امیر مؤمنان علی علیه السلام گرفته شده است که یکی از اغراض بعثت پیامبران را اشاره عقول پنهان بشر دانسته است: «لیثروا لهم دفائن العقول» (نهج البلاغه، خ ۱). مقصود از «دفائن عقول» عقل استعدادی در افراد بشر است که شکوفایی آن انسان را به کمال مطلوب می‌رساند. یکی از اغراض بعثت پیامبران الهی شکوفا ساختن عقول استعدادی بشر بوده است. پیامبران الهی برای نیل به این مقصود، بشر را به تفکر و تعمق در آیات آفاقی و انفسی دعوت و تشویق کرده‌اند و افراد بشر را از موانع و آسیب‌های رشد عقلی یعنی تقلیدها و تعصب‌های بی‌منطق، شخصیت‌زدگی، پیروی از تمایلات نفسانی و... برحذر داشته‌اند؛ بنابراین تفکر فلسفی که بهره‌گیری از عقل در مسیر شناخت حقیقت است، یکی از راه‌های شکوفایی عقل دفائنی است، نه مقابل یا مخالف آن.

۲. اگر مقصود از «عقل انواری» همان «عقل دفائنی» باشد و صرفاً برای مسجع‌شدن سخن از اصطلاح «عقل انواری» در مقابل «عقل ابزاری» استفاده شده است، تحلیل درست درباره آن بیان گردید، ولی اگر مقصود، عقل خطاناپذیر و معصوم باشد، چنین عقلی - جز در بدیهیات - به پیامبران و امامان اختصاص دارد و در دسترس دیگران - اعم از فیلسوفان و غیرفیلسوفان - نیست. آنچه دیگران از آن بهره‌مندند، عقل عادی است که در غیر بدیهیات ممکن است خطا کند، اما اگر به‌روش معقول و مشروع



به‌کار گرفته شود، از حجیت و اعتبار دینی برخوردار است و در این‌باره میان عقل فیلسوف، متکلم، فقیه، مفسّر و دیگران تفاوتی وجود ندارد. عقل همه آنان با رعایت شرط پیشین، به‌عنوان ابزار فهم آیات تکوینی و تشریحی الهی اعتبار و حجیت شرعی دارد.

۳. در اینکه دستیابی به روح معرفت الوهی و قرب ولایی در گرو بهره‌گیری از معارف قرآنی و تعالیم وحیانی است، سخنی نیست، ولی طریق متعارف برای فهم تعالیم قرآنی و وحیانی تفکر و تدبر عقلی است. از سوی دیگر معارف قرآنی و وحیانی با مسائل و موضوعات گوناگونی ارتباط دارد. مسائل و موضوعات طبیعی، تاریخی، اخلاقی، حقوقی، عبادی، متافیزیکی و الهیاتی. بی‌شک کسی که از عقل ورزیده و توانمند در هریک از موضوعات و مسائل یادشده برخوردار باشد، معارف قرآنی و وحیانی مربوط به آن موضوع را بهتر از دیگران می‌فهمد؛ مشروط به اینکه اصول و قواعد صحیح فهم را رعایت کند و این‌شرط نیز همگانی است.

۴. اگر مقصود از عقل خالص، عقل نیالوده به اوهام، تخیلات و تمایلات نفسانی است، چنین عقلی در سطح عالی و کامل، مخصوص معصومان است و سخن ما در فهم کلام آنان می‌باشد و در سطح پایین‌تر نیز به صنف خاصی از عالمان دینی اختصاص ندارد و مرزبندی میان فیلسوفان و غیرفیلسوفان، فاقد معیار عقلی و شرعی است و اگر مقصود از عقل خالص، عقلی است که لباس اندوخته‌های بشری را بر تن نکرده باشد، چنین عقلی اولاً، وجود خارجی ندارد؛ ثانیاً، در این‌باره اندوخته‌های فلسفی و غیرفلسفی یکسان است؛ زیرا خط‌پذیری در همه اندوخته‌های بشر راه

دارد.

به عبارت دیگر عقل بشری یا کودکانه است یا عامیانه یا عالمانه و عقل عالمانه یا فقیهانه است یا متکلمانه یا فیلسوفانه یا مورّخانه یا طبیعت‌شناسانه. از عقل کودکانه در فهم معارف دینی کاری ساخته نیست. عقل عامیانه نیز بهره‌ای اندک دارد و خط‌پذیری آن نسبت به عقل عالمانه بیشتر است. در عقل عالمانه نیز تفکیک میان عقل‌های گوناگون غیرمنطقی است، مگر اینکه بر اساس قاعده تناسب حکم و موضوع بگوییم عقل عالمانه هر عالمی در فهم معارف و حیانی مربوط به موضوع خود بر عقل دیگری برتری دارد؛ در این صورت عقل فلسفی نیز در فهم معارف و حیانی در موضوعات فلسفی بر دیگران ترجیح خواهد داشت.

### ۵. مکتب تفکیک و فراگیری فلسفه

آقای حکیمی گفته است:

تفکیکیان با فلسفه هم مخالف نیستند تا چه رسد به عقل. مرحوم شیخ استاد [شیخ مجتبی قزوینی] چهل سال فلسفه تدریس کرد. تفکیکیان، بنا بر پیروی از روش علمی می‌گویند هر چیزی را در مرتبه و جای خود قرار دهیم و علوم و حقایق و اصطلاحات را مرزبندی کنیم. این روش، روشی علمی است و جز این هر چه باشد، عامیانه و فاقد ارزش است (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۱).

در جای دیگر گفته است:

ما با همه ارزشی که برای فلسفه قائل هستیم و به فلسفه‌دانان و فلسفه‌خوانان خود با چشم احترام می‌نگریم و از تألیفات فلسفی استقبال می‌کنیم و خودمان تألیفات فلسفی داریم و برای واجدان شرایط، خواندن

فلسفه را لازم می‌شماریم، اما فلسفه را مبنای نهایی شناخت حقایق نمی‌دانیم؛ زیرا به تصریح بزرگان فلسفه، همه حقایق نفس‌الامری با فلسفه شناخته نمی‌شود؛ پس شناخت حقایق باید از طریق علم وحیانی و با تعقل وحیانی حاصل شود؛ زیرا علم، به خودی خود از فهم همه حقایق ناتوان است (همان، ص ۲۸۳).

از فقیه فیلسوف آیت‌الله العظمی حاج سیدمحمد‌هادی میلانی پرسیدم: آقا نظرتان درباره فلسفه چیست؟ دو جمله در جواب فرمودند که فصل‌الخطاب است: «صناعات است، طلبه باید بداند». نظر مرحوم حاج شیخ استاد [شیخ مجتبی قزوینی] هم جز این چیزی نبود؛ فلسفه، صناعات است (نه معراج معارف) و طلبه مستعد و واجد شرایط باید بداند، نه اینکه آن اصطلاحات و مفاهیم را با حقایق آسمانی درآمیزد و به آن حقایق زیان برساند (همان، ص ۲۸۴-۲۸۵).

#### نقد

- در صورتی که آموختن فلسفه را مجاز یا واجب بدانیم، در ارتباط آن با فهم معارف دینی از متون وحیانی، چند فرض متصور است:
۱. آموخته‌های فلسفی در فهم معارف دینی از متون وحیانی هیچ‌گونه تأثیری ندارد.
  ۲. آموخته‌های فلسفی در فهم معارف دینی از متون وحیانی تأثیر جبری و قهری دارد و اجتناب‌ناپذیر است.
  ۳. آموخته‌های فلسفی در فهم معارف دینی از متون وحیانی تأثیرگذار است، ولی جبری و قهری نبوده و اجتناب‌پذیر است.
- در فرض اول، آموختن فلسفه هیچ‌گونه پیامد منفی در فهم معارف دینی

از متون وحیانی نخواهد داشت؛ در نتیجه خلط اصطلاحات و مفاهیم فلسفی با حقایق وحیانی رخ نخواهد داد و به آنها زیانی نخواهد رساند؛ بنابراین نگرانی تفکیکیان در این باره بدون وجه خواهد بود.

در فرض دوم، نگرانی آنان موجّه خواهد بود، ولی تجویز آموختن فلسفه یا واجب دانستن آن وجهی نخواهد داشت؛ یعنی این دو مقوله با یکدیگر سازگاری ندارند؛ در نتیجه منطق مکتب تفکیک در باب فلسفه تناقض‌آلود خواهد بود.

در فرض سوم، نگرانی طرفداران مکتب تفکیک از خلط مفاهیم دینی و فلسفی بجا خواهد بود، ولی چون خلط مفروض اجتناب‌پذیر است، باید راه و روشی را یافت و به‌کار بست که چنین خلطی رخ ندهد؛ یعنی اندیشه‌های فلسفی بر متون وحیانی تحمیل نشود. این راه و روش همان است که علامه طباطبایی<sup>۱</sup> در مقدمه تفسیر المیزان پیشنهاد داده است و در فلسفه‌های جدید از آن به‌عنوان پدیدارشناسی (فنومنولوژی) یاد می‌شود و آن اینکه مفسّر هر متنی - از جمله متون وحیانی - از پیش‌داوری پرهیزد و آرای خاص خود را در پرانتز بگذارد و اجازه دهد متن با او سخن بگوید و معانی و مدالیل خود را آشکار سازد.

بر این اساس نقش اندوخته‌های فلسفی نسبت به فهم مفاهیم وحیانی این خواهد بود که مفسر در مرحله تصور توانایی طرح احتمالات و فرض‌هایی را درباره متن وحیانی دارد، اما تصدیق آن را به فحص و بحث تفسیری بر پایه قواعد و اصول تفسیر واگذار می‌کند؛ یعنی قواعد ادبی و اصول و قواعد عقلایی حاکم بر محاوره را به‌کار می‌گیرد و آیات مربوط به موضوع مورد بحث را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد و از این طریق به

معنا و مدلول متن قرآنی پی می‌برد؛ در این صورت معرفت فلسفی - و هرگونه معرفت بشری دیگر - نه تنها مانع فهم معارف و حقایق و حیانی نخواهد بود، بلکه ابزار فهم و درک آن را مهیا می‌کند.

۵۱

## ۶. عقل فلسفی و برهان نبوت

یکی از نقدهای جدی بر مکتب تفکیک این است که اگر عقل فلسفی حجیت شرعی نداشته باشد، بنیاد ایمان دینی متزلزل و باب اثبات نبوت و وحی مسدود خواهد شد؛ زیرا مهم‌ترین راه اثبات صدق مدعی نبوت، معجزه است و دلالت معجزه بر این مطلب، بر اصول و قواعد عقلی فلسفی و کلامی مانند اصل حُسن و قبح عقلی و قاعده حکم‌الأمثال مبتنی است.

برهان معجزه با تعقل فلسفی تبیین می‌شود. اگر تعقل فلسفی را مردود بدانیم، این برهان مخدوش خواهد شد و اگر تعقل فلسفی در این باره پذیرفته است، در همه موارد مشابه نیز پذیرفته خواهد بود؛ در آن صورت دستاوردهای آن نیز معتبر و حجت خواهد بود و می‌توان آن را برای فهم معارف و حیانی نیز به‌کار گرفت. البته مشروط به اینکه همه قواعد و ضوابط فهم متون و حیانی رعایت شود.

افزون بر اینکه در آیات و روایات در باب معارف دینی، برهان‌هایی به‌کار رفته است که فهم آنها جز با تعقل فلسفی ممکن نیست. آشنایی با اصول و قواعد فلسفی در فهم و تبیین این‌گونه برهان‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. برهان تمناع و برهان فرجه نمونه‌هایی از این‌گونه براهین است.



### نکاتی دیگر

در مطالبی که از آقای حکیمی نقل شد، چند نکته دیگر نیز مطرح شده است که درخور تأمل و نقد می‌باشد:

الف) لزوم مرزبندی علوم، حقایق و اصطلاحات؛

ب) محدودیت معرفت فلسفی در کشف حقایق نفس‌الأمری؛

ج) شناخت کامل حقایق از طریق علم و حیانی.

در ارتباط با نکات مزبور باید یادآور شد:

۱. مرزبندی علوم، حقایق و اصطلاحات در جای خود کاری پسندیده و لازم است، اما از اصل تفاهم و ترابط علوم و حقایق - به صورت فی‌الجمله - نیز نباید غفلت ورزید. اصولاً مقوله‌های علوم، حقایق و اصطلاحات، حکم یکسانی ندارند؛ زیرا مرزبندی علوم که موضوعات گوناگونی دارند، امری اجتناب‌ناپذیر است، ولی مرزبندی حقایق این‌گونه نیست؛ زیرا حقایق - به حکم اینکه حقیقت دارند - با یکدیگر سازگار و همخوان‌اند، نه ناهمخوان و ناسازگار، اما امر در باب اصطلاحات سهل است. اصطلاحات در افهام حقایق و معانی نقش ابزاری دارند که برای آشنایان به آنها مفید و برای ناآشنایان بی‌فایده - و احیاناً - زیانبار خواهد بود.

۲. محدودیت معرفت فلسفی در کشف حقایق نفس‌الأمری از مقوله کمیت است نه کیفیت؛ بنابراین با شناخت حقایق نفس‌الأمری به صورت فی‌الجمله منافات ندارد و در آن موارد می‌تواند در فهم متون و حیانی راهگشا باشد. البته خطاهای احتمالی نیز مطرح خواهد بود که در این باره حکم خطاهای احتمالی هر فهم غیرمعصومی از متن و حیانی را خواهد داشت که شامل تفکیکیان نیز خواهد بود.

۳. در اینکه شناخت جامع و کامل حقایق جز از طریق وحی حاصل نخواهد شد و بشر همواره به معرفت‌ها و هدایت‌های وحیانی نیاز دارد، تردیدی وجود ندارد و این مطلبی است که فیلسوفان اسلامی نیز بر آن تأکید ورزیده‌اند و بر پایه آن بر ضرورت نبوت و وحی استدلال کرده‌اند، اما این مسئله از موضوع بحث کنونی (نقش تعقل فلسفی در فهم معارف وحیانی) بیرون است.

#### ۷. تفسیر نادرست از سخن علامه طباطبایی

آقای حکیمی برای اثبات مدعای تفکیکی خود در باب دین و فلسفه، به سخنی از علامه طباطبایی استتسهاد می‌کند و گفته است:

علامه طباطبایی کسانی را که درصدد جمع برآمده‌اند، به چهار دسته تقسیم می‌کنند: کسانی که می‌خواستند میان ظواهر دینی و عرفان جمع کنند، کسانی که می‌خواستند میان فلسفه و عرفان جمع کنند، کسانی که می‌خواستند میان همه (دین، فلسفه و عرفان) جمع کنند. سپس درباره حاصل تلاش این چهار دسته می‌فرماید: باوجود همه این تلاش‌ها، اختلاف ریشه‌ای میان این سه طریق (دین، فلسفه و عرفان) به حال خود باقی است و کوشش‌های فراوانی که برای ریشه‌کن کردن این اختلاف و خاموش کردن این آتش بعمل آمده است، نتیجه‌ای ندارد، جز ریشه‌ای‌تر شدن اختلاف و شعله‌ورتر شدن آتش ناسازگاری، به طوری که دیگر درمانی برای آن نمی‌شود یافت؛ مانند مرگ که درمانی ندارد.

این سخن صریح یکی از بزرگان و شارحان فلسفه اسلامی است و حجتی

است برای کسانی که به فلسفه‌نگاهی سطحی‌اندیشانه و تعصب‌آلود دارند، شاید که منتبّه شوند (همان، ص ۲۵۲-۲۵۴).

### نقد

آقای حکیمی در استشهداد به کلام علامه طباطبایی بر نظریه مورد قبول خود به‌خطا رفته است؛ زیرا سخن علامه در ناکامی تلاش‌هایی که در ایجاد توافق بین روش‌های سه‌گانه (ظواهر دینی، بحث عقلی و تصفیه نفس) به‌کار گرفته شده، ناظر به حل نزاع میان طوایف مختلف عالمان اسلامی در اتخاذ یکی از این روش‌های معرفتی است، نه ناظر به جمع میان روش‌های سه‌گانه. مرحوم علامه در این‌باره نکات ذیل را مطرح کرده است:

۱. برای شناخت حقایق، سه روش وجود دارد: ظواهر دینی، بحث عقلی و تصفیه نفس.
۲. مسلمانان برای شناخت حقایق، سه گروه شدند: گروهی روش ظواهر دینی را برگزیدند، گروهی روش عقلی را انتخاب کردند و گروهی دیگر روش تصفیه نفس را برگزیدند.
۳. میان آنان اختلافات عمیقی رخ داد؛ چونان زوایای مثلث که هر قدر به یکی از آنها افزوده شود، از دو زاویه دیگر کاسته خواهد شد و برعکس.
۴. بر اساس این اختلافات، روش‌های تفسیری مفسران نیز متفاوت گردید و غالباً نظر علمی خود را بر قرآن تحمیل می‌کردند و عکس آن یعنی تحمیل قرآن کریم بر نظر علمی نادرالوقوع بوده است.
۵. قرآن کریم آموزه‌های حق هر یک از این روش‌ها را تصدیق می‌کند؛ هرگز باطن حقی وجود ندارد که ظاهر با آن موافق نباشد و هرگز ظاهر یا

باطن حقی وجود ندارد که برهان حق آن را رد کند و با آن ناسازگار باشد.

۶. به‌خاطر این اختلافات بود که عده‌ای از عالمان اسلامی باتوجه به توانمندی‌های علمی خود بر آن شدند که میان ظواهر دینی و عرفان جمع کنند؛ گروهی دیگر بر آن شدند که میان فلسفه و عرفان توافق ایجاد کنند؛ گروهی دیگر بر آن شدند که میان فلسفه و عرفان توافق ایجاد نمایند و عده دیگری برای ایجاد توافق میان ظواهر دینی و فلسفه اقدام کردند و عده‌ای نیز خواستند همه آنها را با یکدیگر هماهنگ سازند.

۷. باوجود این‌گونه تلاش‌ها، اختلاف میان طرفداران روش‌های سه‌گانه (ظواهر دینی، بحث عقلی و تصفیه نفس) همچنان ادامه دارد و طرفداران هریک از این روش‌ها دیگری را به جهالت یا زندقه یا سفاهت در رأی متهم می‌سازد.

۸. منشأ پیدایش این اختلاف این است که امت اسلامی از آغاز به دعوت قرآن کریم به تفکر اجتماعی عمل: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» عمل نکرد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۳۸۳).

از دقت در کلام علامه طباطبایی به‌دست می‌آید که وی معتقد است روش‌های سه‌گانه کشف حقایق با یکدیگر سازگار و هماهنگ‌اند و ناسازگاری و ناهماهنگی مربوط به عده‌ای از عالمان اسلامی است که تفکر جامع‌نگر را که مورد توصیه و تأکید قرآن کریم است، نادیده گرفته‌اند؛ براین‌اساس اولاً، علامه طباطبایی روش خود را جامع روش‌های سه‌گانه می‌داند و به هیچ‌گونه تعارض میان آنها قائل نیست؛ ثانیاً، ایشان تلاش عده‌ای از متفکران اسلامی را در جمع میان این روش‌ها از منظر خود آنان، ناکام ندانسته است، بلکه ظاهر کلام ایشان این است که آنان در

هدف خود موفق شده‌اند، اگرچه روش آنان مورد قبول همگان قرار نگرفته و نزاع دیرینه میان طرفداران هر یک از روش‌های سه‌گانه همچنان ادامه دارد.

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که آقای حکیمی در تبیین کلام علامه طباطبایی دچار خطا شده و اختلاف میان طرفداران هر یک از روش‌های سه‌گانه بحث و کشف حقایق را به اختلاف میان روش‌های مزبور خلط کرده است. آنچه در کلام علامه آمده است، مطلب اول می‌باشد، نه مطلب دوم؛ یعنی ایشان گفته است تلاش‌های عده‌ای از متفکران نتوانست اختلاف میان طرفداران هر یک از روش‌های سه‌گانه معرفت را حل کند و آقای حکیمی آن را به عدم موفقیت آنان در ایجاد توافق میان روش‌های سه‌گانه معرفت ترجمه و تفسیر کرده است که نادرست می‌باشد.

### ۸. فهم عقلی دین بدون فلسفه

آقای حکیمی برای اثبات اینکه برای فهم عقلی دین به فلسفه نیازی نیست، به سخنان برخی فلاسفه اسلامی استشهاد می‌کند و گفته است:

همین‌که فارابی و ابن‌سینا فهم معاد را که از اصول دین است، به آیات و اخبار ارجاع می‌دهند (شرح رساله زنون کبیر، شفا) دلیل بر این است که فهم عقلی دین بدون فلسفه نه‌تنها ممکن، بلکه لازم است؛ زیرا اصول دین - از جمله معاد - را باید به فهم تعقلی فهمید، نه تعبدی و یکی از راه‌های فهم تعقلی دین، خود دین و فهم خالص خود دین است؛ چنان‌که این دو فیلسوف بزرگ بدان تصریح کرده‌اند (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱).

اینکه ایشان می‌گویند: «باید عقاید ما با عقائد ائمه طاهرين علیهم‌السلام منطبق

باشد»؛ یعنی حجیت ظواهر اخبار اعتقادی و صحت فهم دینی دین بر پایه رجوع به اخبار و به‌دور از فلسفه و اصطلاحات فلسفی.

اینکه علامه سیدابوالحسن رفیعی قزوینی درباره معاد مثالی افسار می‌گوید: «لیکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است؛ زیرا که به‌طور قطع مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است» (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۷۸) یعنی چه؟ از این سخنان یکی از بزرگان اهل فن چند نکته مهم استفاده می‌شود که به‌سود «مکتب تفکیک» بلکه عیناً مطابق مدعای تفکیکیان است:

۱. اگر مطلبی فلسفی مخالف ظواهر آیات بود، طرد می‌شود.
۲. اگر مطلبی فلسفی مخالف صریح اخبار معتبره بود، طرد می‌شود.
۳. حجیت ظواهر آیات و اخبار در اصول دین و معارف قطعی است.
۴. معاد مثالی، مخالف ظواهر آیات و اخبار است و از این‌رو مردود است.

#### نقد

الف) فلاسفه اسلامی مدعی نبوده و نیستند که فهم عقلی دین بدون فلسفه ممکن نیست تا برای ابطال آن به ذکر شواهدی از سخنان آنان یا دیگران نیازی باشد. مدعای آنان این است که فهم معارف فلسفی دین در گرو تعقل فلسفی است. روشن است که معارف فلسفی دین اخص از معارف عقلی دین است. بسیاری از معارف عقلی دین مربوط به مسائل تاریخی، اجتماعی و طبیعی می‌باشد که فهم آنها به تعقل فلسفی به‌معنای خاص آن نیاز ندارد، بلکه با تفکر عقلی متعارف قابل فهم است.

ب) سخن فارابی و ابن‌سینا ناظر به معاد جسمانی است، نه اصل معاد. به‌اعتقاد آنان معاد جسمانی از طریق عقل قابل فهم نیست؛ بنابراین اعتقاد به

آن را بر پایه وحی تبیین کرده و یادآور شده‌اند که چون عقل مستقل، نبوت پیامبر اکرم ﷺ و عصمت او را اثبات کرده است. آنچه پیامبر ﷺ درباره معاد جسمانی بیان کرده، به حکم عقل حجت و اعتقاد به آن واجب است. افزون‌براینکه آنچه در اصول دین باید با عقل مستقل اثبات شود، عقایدی است که اثبات وحی مبتنی بر آنهاست و معاد از این‌گونه عقاید نیست؛ بنابراین اعتقاد به اصل معاد و چگونگی آن را می‌توان از طریق وحی اثبات کرد.

ج) از هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی نقل نشده است که حجیت ظواهر اخبار اعتقادی را به قواعد یا اصطلاحات فلسفی مشروط کرده باشد تا به سخن آقاعلی حکیم بر نادرستی آن استشهاد شود.

د) نظریه ملاصدرا درباره معاد جسمانی مورد قبول همه فلاسفه اسلامی نیست، بلکه نظریه‌ای اجتهادی است که موافقان و مخالفانی دارد؛ همان‌گونه که در مباحث فقهی نیز آرای اجتهادی مختلف و احیاناً متعارضی وجود دارد. آیا عدم قبول رأی اجتهادی یک یا چند فقیه، دلیل بر نادرستی اصل روش اجتهاد در فقه است؟

نکته دیگر اینکه ملاصدرا نظریه خود در باب معاد جسمانی را مخالف با ظواهر همه آیات و مخالف با صریح اخبار نمی‌داند، بلکه معتقد است اگر دقت شود، نظریه او با آیات و روایات هماهنگ است؛ بنابراین اختلاف او در این باره با دیگران صغروی است، نه کبروی. در واقع او نیز بر این باور است که اگر نظریه‌ای با صریح آیات و روایات مخالف باشد، مردود است (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱-۲۸۲).

## ۹. تأویل ظواهر دینی

آقای حکیمی مدعی است تفکیکیان تأویل ظواهر دینی را در مواردی که به لزوم عقلی یا نقلی لازم باشد، مجاز می‌دانند؛ براین اساس فقط در صورتی می‌توان از ظاهر دینی دست برداشت که در برابر آن، برهانی بدیهی وجود داشته باشد، نه برهان نظری که با برهان نظری دیگری قابل مقابله است؛ مانند برهان‌های اصالت ماهیت و برهان‌های اصالت وجود (همان، ص ۱۶۳-۱۶۴).

### نقد

۱. در حجیت ظواهر و حیانی در معارف و احکام دینی سخنی نیست، سخن در این است که اگر ظاهری با حکم قطعی عقل مخالف باشد، آیا می‌توان آن را برگزید، یا باید تأویل کرد یا درباره آن سکوت نمود؟

۲. اینکه تأویل در صورتی مجاز است که آنچه از عقل به دست می‌آید از نظر صورت و ماده استدلال بدیهی باشد، دلیلی ندارد. ملاک حجیت در عقل، یقینی بودن استدلال و استنتاج است؛ خواه استدلال بدیهی یا غیر بدیهی باشد، مگر آنکه اجماعی بودن استدلال عقلی را شرط قبولی و حجیت آن بدانیم که آن نیز دلیل استواری ندارد؛ بدین جهت است که اجتهاد در دین معتبر است، خواه نتیجه آن مطابق با واقع باشد یا نباشد و خواه فتوای مجتهد مورد قبول مجتهد دیگری باشد یا نباشد. آنچه مهم است، حجت بودن روش اجتهاد می‌باشد. این سخن در باب اجتهاد در معارف دین نیز جاری است. در اینجا نیز آنچه مهم و شرط است اینکه روشی که به کار گرفته می‌شود، حجت باشد؛ خواه مقدمات استدلال عقلی بدیهی باشد یا

نظری و خواه نتیجه استدلال مورد توافق دیگران باشد یا نباشد.

### نتیجه

بهره‌گیری از عقل فلسفی اگر با رعایت ضوابط و قواعد زبان‌شناسی و عقلایی فهم متن انجام گیرد، نه تنها مانع فهم صحیح آیات و روایات نخواهد بود، بلکه نقش تعیین‌کننده و بی‌مانندی در فهم درست و دقیق آنها دارد، و دیدگاه طرفداران مکتب تفکیک به روایت محمد رضا حکیمی که از طرفداران بنام آن است - در مخالفت با استفاده از عقل فلسفی در فهم معارف توحیدی قرآن و روایات، استوار نمی‌باشد.

آنچه از نظر شارع حجت بوده، استدلال عقلی و برهانی است، نه استدلال عقلی بدیهی؛ زیرا بسیاری از استدلال‌های قرآن درباره توحید، نبوت، معاد و مسائل دیگر بدیهی نیستند. آری! نتیجه استدلال عقلی نباید برخلاف مسلمات عقلی و وحی باشد که اگر چنین باشد، نشانه خللی در استدلال عقلی خواهد بود.

براین اساس هرگاه نتیجه استدلال عقلی با مسلمات عقل و وحی هماهنگ است، ولی با ظاهر دینی سازگاری ندارد، آن نتیجه برای استدلال‌کننده حجت می‌باشد و او می‌تواند ظاهر دینی را بر اساس آن تأویل کند. نکته مهم اینکه بهره‌گیری از عقل برهانی در فهم معارف وحیانی همیشه از مقوله تأویل ظواهر دینی نیست، بلکه موارد بسیاری از آن از مقوله فهم معارف باطنی یا استلزامات عقلی آنهاست (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲).

## منابع

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه.
۱. ابراهیم، مصطفی و همکاران؛ المعجم الوسيط؛ استانبول: المكتبة الإسلامية، [بی تا].
  ۲. ابن نعمان، محمد؛ النکت الإعتقادیة؛ [بی جا]: المجمع الأهل البيت، ۱۳۴۱ق.
  ۳. پترسون، مایکل و همکاران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
  ۴. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح العقائد النسفیة؛ [بی جا]: مولوی محمد عارف، ۱۳۶۴.
  ۵. جرجانی، میرسیدشریف؛ التعریفات؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۹ق.
  ۶. حکیمی، محمدرضا؛ مقام عقل؛ قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۳.
  ۷. خوری، سعید؛ أقرب الموارد؛ قم: مکتبة آیت الله مرعشی، ۱۴۰۳ق.
  ۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تهران: المکتبة المرتضویة، [بی تا].
  ۹. ربانی گلپایگانی، علی؛ روش شناسی علم کلام؛ قم: انتشارات راند، ۱۳۹۹.
  ۱۰. —؛ عقل و دین؛ قم: انتشارات راند، ۱۳۹۲.
  ۱۱. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن؛ مجموعه رسائل و مقالات؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.
  ۱۲. زنوزی، آقاعلی حکیم؛ بدایع الحکم؛ [بی جا]: انتشارات الزهراء،

- ۱۳۷۶.
۱۳. شیرازی، ملاصدرا؛ شرح أصول الكافي؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۳ق.
۱۵. غزالی، ابوحامد؛ إحياء علوم الدين؛ بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۲۱ق.
۱۶. کراجکی، ابو الفتح؛ کنز الفوائد؛ قم: انتشارات دار الذخائر، [بی تا].
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ أصول الكافي؛ تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۸ق.
۱۸. مازندرانی، ملا صالح؛ شرح أصول الكافي؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
۱۹. مجلسی، محمدباقر؛ مرآة العقول؛ تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۰.
۲۰. مفید، محمد بن نعمان؛ النکت فی مقدمات الأصول؛ ج ۱۰، قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفیدؒ، ۱۴۱۳ق.
۲۱. همدانی، عبد الجبار؛ المغنی فی أبواب التوحید والعدل؛ بیروت: دار الکتب، ۱۳۸۲ق.