

## مرجعیت علمی قرآن کریم و تأثیر آن در روش فلسفه اسلامی

علیرضا اسعدی<sup>۱</sup>

### چکیده

از جمله معانی و تفسیرهای مطرح برای مرجعیت علمی قرآن، اثرگذاری معنادار آن در یک حوزه دانشی است که شامل عرصه برون‌علمی (نظیر مبادی و روش آن علم) و نیز عرصه درون‌علمی (نظیر مسائل و نظریات مطرح در آن علم) می‌شود. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی اثرگذاری تعالیم قرآنی و وحیانی بر روش فلسفی می‌پردازد و ضمن تبیین شاخصه‌های روش فلسفی، در صدد است تا نشان دهد که هر چند روش فلسفی (یعنی روش برهانی و یقینی) مورد تأیید قرآن است، اما یگانه راه کشف حقیقت نیست از این رو فلاسفه مسلمان با الهام از تعالیم قرآن کریم، به نقادی عقل و تعیین حد و حدود آن پرداخته و از اعتبار معرفت‌شناختی وحی و کشف و شهود در کنار آن سخن گفته‌اند و عقل منطقی و روش ارسطویی را یگانه راه کشف حقیقت نمی‌دانند.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، مرجعیت علمی قرآن، فلسفه اسلامی، روش فلسفی، روش عقلی.



## مقدمه

مرجعیت علمی قرآن از مفاهیم نوپدید است که تعریف واحدی از آن ارائه نشده است. در این مقاله، مرجعیت علمی به معنای «اثرگذاری معنادار قرآن کریم بر فلسفه» است که بر مبانی مهمی چون جامعیت، جاودانگی و پاسخ‌گو بودن قرآن کریم به نیازهای اساسی انسان و ... استوار است. مرجعیت علمی یا اثرگذاری می‌تواند به گونه‌های مختلفی نظیر منبع بودن، الهام‌بخشی، کمال‌بخشی، داوری و تغییر رویکرد و نگرش تصویر شود و شامل مباحث درون‌علمی و برون‌علمی هر دانش می‌شود. مباحث درون‌علمی به مطالعات و محتوای درون هر یک از علوم، نظیر مفاهیم، مسائل و اصول و قواعد هر علم نظر دارد و مباحث برون‌علمی به آن دسته از مباحث [اطلاق می‌شود] که در خود آن علم مورد بررسی قرار نمی‌گیرد و مسأله آن علم به‌شمار نمی‌آید. این مباحث به‌طور کلی در مورد هر علم و از جمله فلسفه عبارتند از: «مبادی تصویری و تصدیقی»، «روش‌شناسی» و «راهبری و مدیریت علم».

در این مقاله به بررسی مرجعیت علمی قرآن در عرصه روش فلسفه می‌پردازیم که از جمله مسائل مهم برون‌علمی فلسفه است. برای این منظور به ترتیب سه مسأله را واکاوی خواهیم کرد: نخست از آنجاکه روش فلسفه، روش عقلی است و قرآن کریم از عقل بسیار سخن گفته و به آن اهتمام زیادی دارد، به این پرسش پاسخ می‌دهیم که آیا روش عقلی همان روش فلسفی است و این دو در حقیقت یک روشند یا آنکه روش فلسفی دارای ویژگی‌های خاصی است که آن را از روش عقلی جدا می‌کند. آنگاه چه روش عقلی و فلسفی واحد باشد و چه باهم تفاوت داشته باشند، سؤال دوم مطرح می‌شود که آیا قرآن کریم روش فلسفی را تأیید می‌کند یا خیر.

در نهایت نیز از تأثیر آموزه‌های قرآنی بر روش فلسفه‌ورزی مسلمانان سخن خواهیم گفت و به این سؤال پاسخ می‌دهیم که تعالیم قرآنی چه تأثیری بر روش فلسفه داشته‌اند و چگونه به اصلاح و تکمیل آن انجامیده‌اند. از این طریق، مرجعیت علمی قرآن را در عرصه روش فلسفه اثبات می‌کنیم. به منظور تبیین دقیق این مسأله، مباحث در سه محور اصلی تنظیم می‌شود: «چیستی و

ویژگی‌های روش فلسفی»، تأیید یا عدم تأیید روش فلسفی در قرآن»، «تأثیر آموزه‌های قرآنی بر روش فلسفه‌ورزی مسلمانان».

### ۱. چیستی و شاخصه‌های روش فلسفی

در میان فلاسفه اسلامی گویا این امر که فلسفه بر پایه مبادی عقلی و یقینی استوار است، امری مسلم بوده و چندان به چند و چون این بحث نپرداخته‌اند. چنان‌که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا پس از تقسیم حکمت به اقسام سه‌گانه طبیعی، ریاضی و اولی، تصریح می‌کند که مبادی اقسام سه‌گانه فلسفه نظری به‌وسیله قوه عاقله و از طریق اقامه حجت و دلیل حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۱).

صدرالمتألهین شیرازی نیز در تعریف فلسفه بر عنصر محوری تفکر عقلی تأکید دارد. از دیدگاه او، فلسفه استکمال نفس انسانی از طریق شناخت حقایق موجودات و نیز حکم قطعی به وجود موجودات به‌وسیله براهین (نه دنباله‌روی ظن و تقلید)، به اندازه توان انسان است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰). او از میان نقل و عقل، اصالت را به عقل می‌دهد و تأکید می‌کند: «العقل اصل النقل، فالقدح فی العقل، لأجل تصحیح النقل، یقتضی القدح فی العقل و النقل معا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۲۵؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۷۶). از این‌رو اگر به منظور تصحیح نقل، به عقل و معرفت عقلی خدشه‌ای وارد سازیم، در حقیقت به عقل و نقل ش (هر دو) خدشه وارد ساخته‌ایم. از فلاسفه عصر حاضر نیز علامه طباطبایی به‌خوبی جایگاه تفکر عقلی را در فلسفه ترسیم کرده است. از دیدگاه ایشان، فلسفه علمی عقلی و متکی بر روش برهانی، و آن هم برهان انی متلازمین است و مقدمات براهین فلسفی قضایای بدیهی عقلی یا قضایای اثبات شده فلسفی است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۴-۶).

البته ناگفته نماند که پس از حملات سهمگین غزالی به روش عقلی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی بر روش شهود و اشراق باطنی در ادراک حقایق کلی هستی تأکید ورزید. ولی این هرگز به معنای ناکارآمد دانستن روش عقلی در پژوهش‌های فلسفی نیست. در حقیقت، فلسفه اشراق دائر مدار شهود و کشف باطنی و نیز قیاس صحیح است و شیخ اشراق در عین تأکید بر روش شهودی، از قواعد منطقی و برهان عقلی دست برنداشته است (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۶).

بنابراین بی‌هیچ تردیدی روش فلسفه، روش عقلی است. اما نمی‌توان روش عقلی را منحصر در روش فلسفی دانست و هر گونه تأمل عقلانی و خردورزی را فلسفی به‌شمار آورد. شاهد این سخن، نوعی فاصله زمانی میان «حیات تعقلی» و «حیات فلسفی» مسلمانان است که برخی دانشمندان معاصر (همچون استاد مطهری) بدان اشاره کرده‌اند. حیات تعقلی مسلمانان همزاد و همراه با وحی

است، ولی حیات فلسفی حدود دو قرن به درازا کشیده است. قبل از هر چیز، قرآن کریم و روایات معصومین بر خردورزی تأکیدی ویژه دارند و پاره‌ای از استدلال‌های قیاسی و منطقی را به‌کار برده‌اند. بنابراین باید حیات عقلی مسلمانان را همزاد با ظهور اسلام دانست که بیش از چهارده قرن سابقه دارد. همچنین در احادیثی از رسول خدا ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام، به‌ویژه در احادیث امام علی علیه‌السلام بحث‌های عقلی دقیق و ژرفی وجود دارد و متکلمان اسلامی نیز قبل از نهضت ترجمه و پیدایش حیات فلسفی، به یک‌سری بحث‌های عقلی و استدلالی پرداخته‌اند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۳؛ ج ۵، ص ۲۱).

اگر حیات عقلی مسلمانان از حیات فلسفی آنان جداست، پس می‌توانیم از دو نوع تفکر عقلی سخن بگوییم: فلسفی و غیر فلسفی. در این صورت باید به این مهم پردازیم که روش فلسفی چه مؤلفه‌هایی دارد و با چه شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی از روش عقلی غیر فلسفی متمایز می‌شود.

### شاخصه‌های روش فلسفی

مهم‌ترین شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی که با آنها می‌توان روش عقلی فلسفی را از روش عقلی غیر فلسفی جدا کرد، عبارتند از:

یک) مبتنی بودن بر منطق فطری: روش فلسفی بر منطق فطری استوار است. یعنی آن منطقی که در نهاد بشر به‌صورت خدادادی موجود است و انسان درستی یا نادرستی افکار خود را با آن می‌سنجد. انسان با تطبیق نظریات خود بر بدیهیات، مجهول خود را به معلوم تبدیل می‌نماید. برای مثال، هر انسانی می‌داند عددی که به دو جزء متساوی قسمت شود «زوج» است. از این‌رو وقتی در عدد بیست این ویژگی را می‌یابد، حکم می‌کند که عدد بیست زوج است. همچنین همه ما از راه تجربه تدریجی می‌دانیم که انسان قلب و ریه دارد. از این‌رو همین‌که فردی از انسان را می‌بینیم، درباره او این حکم را صادر می‌کنیم (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۶).

دو) یقینی بودن: مهم‌ترین شاخصه روش فلسفی، یقین منطقی است. یقین منطقی در مقابل یقین معرفت‌شناختی به معنای اعتقاد جزمی مطابق با واقع به قضیه‌ای است به‌همراه تصدیق به عدم امکان نقیض آن و نیز عدم امکان زوال آن اعتقاد. از این‌رو ویژگی‌ها و ارکان یقین منطقی یا ریاضی عبارتند از: اعتقاد جزمی به مفاد قضیه، اعتقاد جزمی به امتناع نقیض آن، ثبات و عدم امکان زوال اعتقاد دوم و صدق و مطابقت با واقع (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۵۰ و ۲۶۷). بنابراین قضیه معینی همچون «الف ب است» زمانی یقینی است که نخست به آن علم جزمی داشته باشیم، دوم اینکه علم جزمی داشته باشیم که «الف ب نیست» محال است و سوم اینکه این اعتقاد زوال‌ناپذیر باشد و در مرحله چهارم نیز قضیه «الف ب است» مطلق با واقع باشد. قضایای فلسفی از این نوع قضایا به‌شمار می‌روند.

سه) برهانی بودن: از آنجاکه یقین منطقی تنها از راه برهان به دست می آید، در فلسفه تنها برهان کاربرد دارد؛ چنان که صدرالدین شیرازی در موارد متعددی بر برهان تأکید کرده و می نویسد: «البرهان طریق موثوق به، موصل إلى الوقوف على الحق» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۱)؛ «إنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۹۱)؛ «و الحق لا يعرف الا بالبرهان» (همان، ج ۳، ص ۴۷۵). بنابراین از دیدگاه فلسفی، برهان راهی است که قابل اطمینان بوده و ما را به حق می رساند و در احکام عقلی از برهان پیروی می شود و تنها راه شناخت حق برهان است.

صدرالدین شیرازی با آنکه در فلسفه خود از کشف و شهود نیز سخن گفته است، اما بر این باور است که تنها زمانی می توان حاصل کشفی عرفانی را مستند احکام فلسفی قرار داد که استدلالی عقلی را به سود خود الهام کند. به این عبارت او دقت کنید: «لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف، و الكشف التام ايضا لا يمكن الوصول إليه في العقلیات الصرفة إلا من طریق البرهان و التحدس، لكن بإعانة من الرياضات الشرعية و الحكمية و المجاهدات العلمية و العملية» (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۶). صدرالدین شیرازی در اینجا پس از تأکید بر اینکه تنها برهان و کشف می توانند برای نیل به حقیقت به ما یاری رسانند، تصریح دارد که به کشف تام و صریح در امور عقلی تنها از طریق برهان و حدس می توان رسید. به عقیده او حدس نیز باید محصول ریاضت های عقلی و شرعی و نتیجه مجاهدت های علمی و عملی باشد.

بنابراین در فلسفه، برهانی بودن شرط استدلال است. مقدمات برهان نیز بر دو گونه است: یا بدیهی و بین هستند و یا نظریاتی هستند که به بدیهیات منطقی باز می گردند. از این رو برای حصول یقین منطقی باید نظریات به بدیهیات منتهی شوند.

چهار) پرداختن به مسائل فلسفی: چنان که می دانید، فلسفه موضوع خاص و معینی دارد و از احکام کلی وجود بحث می کند و تفکر فلسفی معطوف به همین سنخ مباحث است. از این رو روش برهانی یقینی اگر بخواهد فلسفی تلقی شود باید در حوزه چنین مباحثی به کار گرفته شود.

علامه طباطبایی در تمایز روش عقلی فلسفی با روش عقلی غیر فلسفی می نویسد: حجت های عقلی که انسان با فطرت خدادادی نظریات خود را با آنها اثبات می کند دو قسم است؛ برهان و جدل. برهان حجتی است که مواد آن، مقدماتی حق (واقعی) باشند؛ اگرچه مشهور یا مسلم نباشند. به عبارت دیگر، قضایایی باشند که انسان با شعور خدادادی خود اضطراراً آنها را درک و تصدیق می کند؛ چنان که می دانیم "عدد سه از چهار کوچک تر است". این گونه تفکر، تفکر عقلی است و در صورتی که در کلیات جهان هستی انجام گیرد، مانند تفکر در مبدأ آفرینش و سرانجام جهان و جهانیان، تفکر فلسفی نامیده می شود. جدل حجتی است که همه یا برخی از مواد آن از مشهورات و

مسلمات گرفته شود؛ چنان‌که در میان گروندگان ادیان و مذاهب معمول است که در داخل مذهب خود نظریات مذهبی را با اصول مسلمه آن مذهب اثبات می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۹-۹۰؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۴۹-۱۵۰).

با توجه به معیارهای چهارگانه فوق می‌توان گفت که معرف یک بحث عقلی فلسفی این است که انسان با استمداد از یک سلسله قضایای بدیهی یا نظری - که مولود همان بدیهیات است - و با منطق فطری، به بحث در کلیات جهان هستی پردازد و به این وسیله به مبدأ آفرینش جهان و کیفیت پیدایش جهان و آغاز و انجام آن پی ببرد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۶).

## ۲. تأیید روش فلسفی در قرآن

فلاسفه اسلامی بر این باورند که قرآن کریم روش فلسفی را تأیید می‌کند. حتی کسانی همچون ابن رشد بر این باورند که نه تنها قرآن کریم روش فلسفی را تأیید می‌کند، بلکه آن را واجب می‌شمارد و به‌کار برده است. در مقابل، برخی نه تنها بر این باورند که قرآن کریم روش فلسفی را تأیید نمی‌کند و آن را به‌کار نگرفته است، بلکه روش فلسفی را به دلیل خط‌آمیز بودن باطل می‌دانند؛ چنان‌که پیروان مکتب تفکیک نیز ضمن مخالفت با به‌کارگیری روش فلسفی در تعالیم دینی بر این باورند که افراد بسیاری بی‌آنکه چیزی از فلسفه به گوششان رسیده باشد، به قله‌های معارف و شناخت‌های دینی و قرآنی رسیده‌اند.

پیش از این در تبیین روش فلسفی روشن شد که روش فلسفی همان روش عقلی است که بر محور برهان و یقین منطقی استوار است و به مسائل و موضوعات عام و جهان‌شمول می‌پردازد. براساس چنین برداشتی از روش فلسفی با استناد به شواهد و دلایل بسیاری می‌توان نشان داد که قرآن کریم این روش را تأیید می‌کند. در زیر به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

### یک) اهتمام قرآن به معرفت عقلی و تفکر فلسفی

از شواهد مهم در تأیید روش فلسفی در قرآن کریم، تأکید فراوان بر شناخت عقلی است؛ به‌گونه‌ای که شناخت عقلی فلسفی را نیز در بر می‌گیرد. شناخت عقلی در قرآن با تعابیر متعددی از جمله عقل، لب، نهی و حلم مطرح شده است. واژه عقل که مهم‌ترین این واژه‌هاست به‌همراه مشتقاتش ۴۹ بار در قرآن به‌کار رفته است. خداوند در موارد بسیاری، انسان را به تأمل عقلانی و تفکر در آیات و نشانه‌های خود فرا می‌خواند و این فراخوان عام و گسترده، راه فلسفی را نیز در بر می‌گیرد. برای نمونه، در تفسیر آیه شریفه «سُئِرَ بِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقْصَاءِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت (۴۱)، ۵۳) وجوه مختلفی گفته شده است. براساس یکی از آن‌ها در این آیه، با اشاره به «شناخت آیه‌ای»، راه‌های شناخت خداوند به آفاقی و

انفسی تقسیم شده و ضمیر در «انه الحق» به خداوند بر می‌گردد. «آفاق» جمع «افق» و به معنای نواحی و کرانه‌های جهان است. در این صورت مراد از شناخت آفاقی، شناخت خداوند از طریق مطالعه و تأمل و تفکر عقلی در خلقت موجودات جهان، نظیر خورشید، ماه، ستارگان، گیاهان، حیوانات و... است؛ چنان‌که مراد از شناخت انفسی، شناخت خداوند از طریق مطالعه در نفس انسانی و حالات آن است که خود یکی از آیات بزرگ الهی است.

قرآن کریم در این آیه بدون آنکه به موجود خاصی اشاره کند، به تدبیر در پدیده‌های الهی دعوت کرده است. ولی در بسیاری از آیات به پدیده‌های خاصی نظیر رعد و برق، باران (روم ۳۰)، ۲۰-۲۵)، نظام زوجی عالم (ذاریات ۵۱، ۴۹)، آفرینش پرندگان (سوره نحل ۱۶، ۷۹)، رویش گیاهان (انعام ۱۶، ۹۹) و... اشاره دارد و به تدبیر در آنها فرا می‌خواند.

هدف از تبیین این آیات و پدیده‌ها در قرآن، واداشتن انسان به تعقل و تفکر و در نتیجه هدایت اوست. این آیات فطرت انسان را بیدار کرده و او را متوجه خداوند می‌سازد.

فراتر از این دعوت فراگیر به تعقل و تفکر، قرآن کریم از استدلال عقلی نیز با تعبیری همچون حجت، بینه، برهان و سلطان یاد کرده است. از میان این واژه‌ها، برهان دلالتی روشن‌تر و اهمیتی ویژه دارد. واژه برهان که هشت بار در قرآن کریم آمده است، از «بره» به معنای بیان حجت و واضح ساختن آن است (فراهِدِی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۴۹؛ ابن درید الأزدی، ۱۹۸۸م، ص ۳۲۵؛ الأزهري، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۲۲۷؛ فیومی، ۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۲۷). طریحی برهان را به معنای حجت و بیان دانسته است و تصریح می‌کند که حجت به دلیل وضوح برهان نامیده می‌شود (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۴۲). واژه برهان در بیشتر موارد کاربرد در قرآن به معنای حجت و دلیل واضح است: «أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْهَ مَعَّ اللَّهُ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (نمل ۲۷، ۶۴)؛ آیا کسی که آفرینش را آغاز کرد و سپس آن را تجدید می‌کند، و کسی که شما را از آسمان و زمین روزی می‌دهد، آیا معبودی با خداست؟ بگو «برهان‌تان را بیاورید اگر راست می‌گویید». در آیه دیگری نیز می‌فرماید: «أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ»؛ و [یوسف نیز] اگر برهان پروردگارش را ندیده بود» (یوسف ۱۲، ۲۴).

ممکن است در اینجا این سؤال مطرح شود که در این موارد قرآن کریم به عقل طبیعی و فطری اهتمام ورزیده است و نه عقل فلسفی. لذا عقل فطری حجت است و نه عقل فلسفی. به چه دلیل از این تأکیدات قرآنی تأیید عقل فلسفی برداشت شده است.

پاسخ به این اشکال از تأمل و دقت در مطالب پیش گفته روشن می‌شود. پیش از این گفته شد که عقل قطعی ادراکات و تصدیقاتی دارد که انسان بدون هیچ تردیدی و به مقتضای شعور انسانی خود



و به صورت فطری آنها را می‌پذیرد. اگر از چنین اداراکاتی برای حل مجهولات خود در حوزه مسائل مبدأ و معاد و کلیات آفرینش بهره بگیریم، به چنین بحثی بحث فلسفی گفته می‌شود. بنابراین چنان‌که ملاحظه می‌شود، عقل فلسفی همان عقل قطعی است که در حوزه مسائل فلسفی به کار گرفته شود. از این رو قرآن کریم که ما را به تعقل در مسائل مبدأ و معاد فرا می‌خواند، در حقیقت بر روش فلسفی تأکید می‌کند (شیعه، ۱۳۸۷، ص ۱۹۶-۱۹۷).

### دو) وجوب قیاس عقلی در قرآن

همه شواهد قرآنی که بدان‌ها اشاره شد و موارد مشابه دیگر نشان می‌دهد که قرآن کریم تا چه حد به معرفت عقلی اهتمام ورزیده و عقل را در معرفت مبدأ و معاد کارساز می‌داند. اما فراتر از این، فلاسفه‌ای همچون ابن رشد به تبیین وجوب قیاس عقلی از منظر قرآن پرداخته‌اند. او «فصل المقال» خود را با پژوهش و بررسی همین مطلب آغاز می‌کند که آیا تأمل و تفکر عقلی و فلسفی و نیز پرداختن به علوم منطقی از نظر شرع جایز است یا خیر. در صورت جواز، آیا امری به آن تعلق گرفته است؟ و اگر آری، آن امر استحبابی است یا وجوبی؟

ابن رشد با این باور که بین دین و فلسفه پیوندی عمیق برقرار است و شناخت استدلالی و برهانی عقلی متعلق امر ایجابی قرار گرفته است، بر وجوب تفکر عقلی و فلسفه‌ورزی چنین استدلال می‌کند:

الف) کار فلسفه چیزی بیش از تأمل و بررسی موجودات عالم، از آن جهت که آفریده خداوند هستند، نیست.

ب) شرع مقدس ما را به تأمل و بررسی موجودات عالم فراخوانده و بر آن تشویق کرده است؛ زیرا این کار موجب افزایش شناخت انسان نسبت به خداوند می‌شود. ابن رشد برای اثبات این مقدمه به برخی آیات قرآن کریم، از جمله آیات شریفه «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر ۵۹، ۲) و «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف ۷، ۱۸۵) و آیه «يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران ۳، ۱۹۱) استشهاد کرده است.

ج) در نتیجه شریعت ما را به تفکر عقلی و فلسفه‌ورزی دعوت کرده و آن را بر ما واجب گردانیده است. دلیل این امر آن است که آیات مذکور به عقیده او نص بر استعمال قیاس عقلی یا هم عقلی و هم شرعی است. وقتی از نظر شرع مقدس، تأمل و نظر عقلی واجب شد، این امر چیزی جز رسیدن از مجهول به معلوم و استنباط مجهول از معلوم نیست و این یا خود قیاس است و یا به وسیله قیاس حاصل می‌شود. در نتیجه قیاس عقلی واجب است.

د) این نحو از نظر کردن و تأمل عقلی که شرع ما را به آن فراخوانده، کامل‌ترین انواع نظر و با

کامل ترین انواع قیاس است. از این رو این قیاس فقط قیاس برهانی است. حال که خداوند ما را به شناخت برهانی خود فراخوانده است، شناخت انواع قیاس و براهین نیز ضرورت می‌یابد تا بتوان قیاس برهانی را از قیاس‌های جدلی، خطابی و مغالطی بازشناخت (ابن رشد، بی تا، ص ۲۲-۲۴). این استدلال تبیین می‌کند که از منظر قرآن کریم، قیاس عقلی واجب است. قرآن کریم خود نیز از چنین قیاس‌هایی در مسائلی مهمی همچون توحید و معاد بهره گرفته است که در این نوشتار مجال آن نیست که به طرح و بررسی آنها بپردازیم.

### ۳. تأثیر آموزه‌های قرآنی بر روش فلسفه‌ورزی مسلمانان

به منظور بررسی این مسأله، در آغاز به این نکته می‌پردازیم که فضای فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با فضای فلسفه‌ورزی در یونان تفاوت جدی داشته است. این تفاوت که ناشی از تعالیم قرآنی و به برکت حضور قرآن در جامعه اسلامی است، موجب تغییراتی در نحوه فلسفه‌ورزی مسلمانان شده است.

از تفاوت‌های مهم فضای فلسفی جهان اسلام با فلسفه یونان، مسأله‌ای است که فلاسفه با آن مواجه‌اند. چنان‌که می‌دانید سقراط، افلاطون و ارسطو با سوفسطائیان روبه‌رو بوده‌اند و بنای فلسفه یونانی بر تقابل با آنها استوار شده است. در تفکر سوفسطایی حقیقت یا امکان شناخت آن انکار می‌شود. از این رو پرسش و مسأله‌محوری در فلسفه یونان، بود و نبود حقیقت است و فیلسوف تمام همتش اثبات حقیقت و امکان شناخت آن است. رویارویی با چنین پرسشی، فیلسوف را وا می‌دارد تا بر معرفت عقلی و توانمندی عقل بر ادراک و حجیت آن تمرکز کند.

اما بستر و شرایط پیدایی فلسفه اسلامی با آن عصر و زمانه یونان مشابهتی ندارد. فیلسوف مسلمان در عصری زندگی می‌کند که این مکتب تقریباً به کلی اعتبار خود را از دست داده است و در عرصه علم و دانش توجه چندانی به آن نمی‌شود. بلکه بر عکس - چنان‌که اشاره شد - اسلام و تعالیم اسلامی رواج دارد که جایگاه رفیعی برای عقل و اندیشه قایل است. قرآن کریم معجزه جاوید پیامبر ﷺ خود منبع بزرگی از معارف است و همگان نسبت به آن خاشع و خاضع بوده و تعالیم آن را به مثابه وحی الهی پذیرفته‌اند و به آنها ایمان آورده‌اند. علوم متعدد اسلامی رواج یافته که بسیاری از آنها حول وحش و وحی الهی و قرآن کریم شکل گرفته‌اند. در چنین شرایطی، طبیعی است که مسأله فیلسوف، اثبات واقع و یا امکان علم به آن نیست. بلکه او با مسائل جدیدتری روبه‌روست و باید به حل و فصل آنها بپردازد. فیلسوف مسلمان با بارش نوری فراعقلی (یعنی وحی و قرآن کریم) مواجه است و حکمرانی مطلق عقل و اقتدار آن، جای خود را به کندوکاو پیرامون رابطه میان عقل بشری و آن نور فراعقلی می‌دهد. از این رو مهم‌ترین پرسش فیلسوف مسلمان، مسأله وحی الهی قرآن کریم و

تعالیم آسمانی و تبیین ربط و نسبت آنها با عقل است (حکمت، ۱۳۹۹، ص ۸۵-۱۰۱).

تمرکز بر این مسأله مقتضی بازنگری در روش فلسفه‌ورزی بود و از این طریق به تحولی ژرف در فلسفه و نتایج حاصل از آن منتهی شد و آن را به کلی از فلسفه یونان متمایز ساخت. در زیر به برخی نگرش‌های نو و ملاحظات جدی و مؤثر در تحول فلسفه اسلامی می‌پردازیم:

**تعیین حد و حدود عقل:** با توجه به فضای حاکم بر عالم اسلام و تمایز جدی آن با فضای فلسفه یونان، که در نتیجه تأثیر و تعالیم قرآنی حاصل شده بود، تقریباً تمامی فلاسفه مسلمان به بحث از قلمرو عقل پرداخته‌اند و کوشیده‌اند موضع خود را در این زمینه روشن سازند. فلاسفه اسلامی برخلاف فلاسفه یونان که می‌کوشیدند توانایی و قدرت هرچه بیشتر عقل را اثبات کنند، بر تعیین حد و مرز توانایی عقل و ربط و نسبت آن با تعالیم و حیانی تمرکز کرده‌اند و از این رو به نقادی عقل پرداخته‌اند. آیا عقل و دین باهم سازگارند یا خیر؟ آیا همه تعالیم دینی باید خردپذیر باشند یا آنکه تعالیمی نیز وجود دارند که خردگریزند؟ آیا در دین تعالیم خردستیز نیز داریم؟ در مورد هریک از تعالیم خردپذیر، خردگریز و خردستیز تکلیف ما چیست و چه باید بکنیم؟ فلاسفه اسلامی کاملاً به این امر توجه داشته‌اند که در متون دینی آنچه در مورد عقل آمده، بر دو بخش است: بخشی در راستای تأیید و حجیت عقل است و به جایگاه رفیع آن تأکید دارد و بخشی دیگر که از نصوص دینی و قرآنی نقادی عقل و بیان حد و مرز آن است. از این رو فلاسفه اسلامی در مباحث فلسفی خود به این مهم توجه کرده‌اند. برای نمونه، ابن سینا با تقسیم معاد به «معاد وارد در شرع» و «معاد مدرک به عقل» اثبات جسمانی بودن معاد را در محدوده شرع دانسته است: «إن المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لاسبیل الی اثباته إلا من طریق الشریعه و تصدیق خبر النبوه ... و منه ما هو مدرک بالعقل و القیاس البرهانی»؛ برخی از مسائل معاد، اموری است که از شرع نقل شده و اثبات آن جز از طریق شریعت و تصدیق خبر پیامبر میسر نیست... و برخی دیگر از مسائل معاد آنهایی هستند که به وسیله عقل و قیاس برهانی ادراک می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۱-۴۶۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۱-۶۸۲).

اساس این تقسیم این است که وی اصولاً ادراکات عقلی و فلسفی را محدود می‌داند؛ چنان‌که تصریح می‌کند: «الوقوف علی حقائق الاشیاء لیس فی قدره البشر و نحن لانعرف من الاشیاء الا الخواص و اللوازم و الاعراض»؛ دست‌یابی به حقایق اشیا در قدرت بشر نیست، و از اشیا تنها خواص و لوازم و اعراض آنها را می‌شناسیم (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴-۳۵). صدرالدین شیرازی نیز در این مبنا با ابن سینا شریک است و تصریح می‌کند که: «اعلم أن أفاضل البشر قاصرون عن ادراک حقائق الامور السماویه و الارضیه علی وجهها...»؛ بدان که بزرگان و دانشمندان بشر از ادراک حقایق امور آسمانی و زمینی آن‌گونه که هست ناتوانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۱۸-۱۱۹).

بنابراین چنان‌که ملاحظه می‌شود، فلاسفه اسلامی بر نقادی عقل و تبیین حد و حدود آن همت گماشته‌اند و سعی کرده‌اند در مواردی که آموزه‌های دینی با فلسفی ناسازگار می‌نماید، تعیین نمایند که کدام جانب را باید ترجیح داد. چنان‌که ابن سینا با پایبندی به آموزه معاد جسمانی که براساس مبانی فلسفی او اثبات عقلی را نمی‌پذیرد، نشان می‌دهد که تکلیف در چنین مواردی تبعیت از تعالیم دینی است.

باید توجه داشت که حاصل نقادی عقل در فلسفه اسلامی اکتفا به حواس نیست، بلکه با نقد عقل و تعیین حدود مرز برای معرفت عقلی، پای وحی و شهود و بهره‌گیری از آن دو به میان می‌آید؛ چنان‌که ابن سینا در فلسفه خود از مفهوم خاصی به نام عقل قدسی یاد کرده است. وی در مباحث قوای نفس، پس از تبیین عقل نظری و عقل عملی می‌نویسد: «و قد تستعد القوة النطقية في بعض الناس من اليقظة والاتصال بالعقل الكلي بما ينزهها عن الفزع عند التعرف إلى القياس والروية بل يكفيها مئونها الإلهام والوحي، و تسمى خاصيتها هذه تقديسا، و تسمى بحسبه روحاً مقدسا. و لن يحظى بهذه الرتبة إلا الأنبياء و الرسل عليهم السلام و الصلاة» (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۷۱).

گاهی قوه ناطقه برخی انسان‌ها به برکت یقظه (بیداری) و اتصال به عقل کلی به چیزی دست می‌یابد که در راه شناختن، او را از پناه بردن به قیاس بی‌نیاز کرده و بلکه الهام و وحی او را کفایت می‌کند. این ویژگی قوه ناطقه را تقدیس و آن قوه را به حسب این تقدیس، روح مقدس می‌نامند. به عقیده ابن سینا کسی جز پیامبران و رسولان از این مرتبه بهره‌ای ندارد.

از این عبارت نکته دقیقی برداشت می‌شود و آن اینکه چنان‌که می‌دانیم وجه تمایز انسان از حیوان در فلسفه ارسطویی عقل انسان است و فلاسفه اسلامی نیز این وجه تمایز را می‌پذیرند. اما در فلسفه ارسطو عقل سقف انسان است، ولی در فلسفه اسلامی فلاسفه بر این باورند که انسان می‌تواند با عقول فراتر از خود و عالم ماده ارتباط حاصل کند. یعنی انسان در اوج عقل خود، در کف قرار گرفته است و تازه حرکت او آغاز می‌شود تا به عقول فراتر دست یازد. براساس این عبارت ابن سینا برخی انسان‌ها این توان را دارند که با عقول برتر اتصال و ارتباط یابند و عقل انسانی به‌تنهایی توان کشف پاره‌ای از حقایق را نداشته و الهام و وحی از جانب خداوند متعال و از مسیر عقول، به انسان یاری می‌رسانند و در رسیدن به حقایق مددکار اویند (حکمت، ۱۳۹۹، ص ۲۷۱-۲۷۵).

**پیوند عقل و وحی:** از تحولات مهم در حوزه روش فلسفی در جهان اسلام، پیوند و ارتباط عقل و وحی با یکدیگر است که در جهات متعددی تجلی و بروز کرده است. از جمله اینکه از یکسو حکمای اسلامی وحی را به‌عنوان منبعی برای شناخت پذیرفته‌اند و از سوی دیگر، قرآن کریم نیز عقل را به‌عنوان منبع معرفت به رسمیت شناخته است و عقل از منظر دینی، پیامبر درونی به‌شمار می‌آید. لذا آنچه عقل می‌یابد، از دین به‌شمار می‌رود.

جهت دیگری که پیوند عقل و وحی را در فلسفه اسلامی می‌توان مشاهده کرد این است که در فلسفه اسلامی، عقل از نور وحی بهره می‌گیرد و به برکت آن شکوفا شده و افق‌های جدیدی فراروی آن گشوده می‌شود و این توان را می‌یابد که به حقایق متعالی و بیشتری دست پیدا کند؛ چنان‌که با بهره‌مندی از عقل و حیانی است که صدرالدین شیرازی جهان هستی، اعم از مادی و مجرد را عین نیاز و فقر دانسته و قوام‌یافتگی همه اینها را به خداوند اثبات کرده است.

در نسبت عقل به تعالیم و حیانی و قرآن کریم می‌توان عقل را به چشم تشبیه کرد. همان‌گونه که چشم بدون نور، کارایی لازم را ندارد و برای درست دیدن و دریافت حقیقت نیازمند نور است، عقل نیز اگر بخواهد در همه حوزه‌ها و عرصه‌ها به حقیقت دست یابد به نور قرآن و وحی الهی محتاج است. قرآن کریم بر این محدودیت تأکید دارد؛ از جمله می‌فرماید: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَصْرِيبِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» (عنکبوت (۲۹)، ۴۳)؛ و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم و [لی] جز دانشوران آنها را درنیابند. این آیه شریفه از این حقیقت حکایت دارد که مثل‌های قرآنی در عین اینکه از عمومیت برخوردارند و همه کس از آنها مطلبی به فراخور فهم خود دریافت می‌کند، ولی حقیقت معنای آنها را افراد خاصی که جمودی بر ظواهر ندارند می‌فهمند. برخی تنها مفاهیم ساده آنها را بدون هیچ عمقی دریافت می‌کنند. ولی برخی پس از شنیدن آنها و تصور معنای ظاهری در مقاصد عمیق آنها تأمل و غور می‌کنند و به حقایق بلندی دست می‌یابند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۶، ص ۱۳۲). بنابراین چنین نیست که با صرف برخوردارگی از عقل، دست‌یابی به همه حقایق امکان‌پذیر باشد. برخی حقایق نیازمند تأملات بیشتر است و برخی دیگر حتی با تأملات بیشتر قابل دست‌یابی نیست، بلکه حتماً باید برای فهم درست آنها از وحی کمک گرفت.

از سوی دیگر، عقل از منظر قرآن کریم همانند هر مخلوق دیگری مشمول هدایت الهی می‌شود. براساس آیه شریفه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه (۲۰)، ۵۰). حضرت موسی علیه السلام گفت: «پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور اوست داده و سپس آن را هدایت فرموده است». خداوند همه چیز را پس از آفرینش هدایت کرده است و تعبیر «کل شیء»، عقل را نیز در بر می‌گیرد. لذا عقل براساس این آیه، مشمول هدایت الهی است و این هدایت از طریق نور وحی و قرآن کریم تحقق می‌یابد و عقل بدون آن به غایت خود نمی‌رسد (طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۸)؛ زیرا اصولاً اگر امکان داشت عقل بدون وحی به غایت مطلوب خود دست یابد، ارسال رسل و جهی نداشت. فلاسفه اسلامی نیز به این مهم توجه داشته و به صراحت بر آن تأکید کرده‌اند. اگر ملاحظه کردیم می‌کند که «تبا لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه؛ نابود باد فلسفه‌ای که قوانین و اصول آن مطابق با کتاب و سنت نباشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳)، بر همین مناسبت که قرآن و سنت را نه در مقابل عقل،

بلکه راهنما و کمال بخش عقل می‌داند و برای آنها نقش هدایت‌گری باور دارد. تعیین حدود منطق: فلاسفه مسلمان هرچند روش منطقی ارسطویی را پذیرفته‌اند و بر آن تأکید دارند و حتی برخی مخالفان فلاسفه (همچون غزالی در القسطاس المستقیم) کوشیده‌اند تا اصول و اشکال منطقی را از قرآن استخراج کنند و نشان دهند که منطق ریشه‌ای قرآنی دارد، اما در عین حال، چنین نیست که عقل منطقی را یگانه راه کشف حقیقت بدانند و این امر متأثر از تعالیم قرآن کریم است که عقل را یگانه راه کشف حقیقت نمی‌داند. به نمونه‌هایی از عبارات ابن سینا، فیلسوف و منطق‌دان بزرگ اسلامی توجه کنید:

الف) ابن سینا در ابتدای بخش منطق اشارات می‌نویسد: «احمد الله علی حسن توفیقه و اسأل الله هدایه طریقه و الهام الحق بتحقیقه» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳).

براساس منطق ارسطویی، مقدمات استدلال ما را به نتیجه می‌رساند و امر دیگری در آن دخیل نیست. اما این عبارت ابن سینا به ما می‌آموزد که در مواردی برای انتقال از صغری به کبری نیازمند یاری و الهام خداوند هستیم و این دقیقاً در راستای تعالیم قرآنی است. قرآن کریم با توصیه‌های عملی، یعنی توصیه به تهذیب و تذکیه نفس این توان را در شخص ایجاد کند. به این آیات دقت کنید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (بقره (۲)، ۲۵۷)؛ «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال (۸)، ۲۹)؛ «اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» (بقره (۲)، ۲۸).

براساس این آیات، انسان مؤمن با نور الهی و با توفیقی از جانب او به نتیجه دست می‌یابد. فرقان در فهم حقیقت نیز دخیل و اثرگذار است و همواره چنین نیست که تفکر از طریق منطق صوری صرف به نتیجه منتهی شود.

ب) ابن سینا درباره ضرورت منطق بسیار سخن گفته و فواید آن را بر شمرده است. او پس از بحث تفصیلی درباره آن می‌نویسد: کسی که در پی رسیدن به حقیقت است و می‌کوشد علوم بشری را بیاموزد، در گام نخست می‌بایست با چگونگی و قوانین استدلال آشنا شود و سپس به‌کارگیری و ممارست با آنها را به‌گونه‌ای تمرین کند که ملکه او گردند. در این صورت است که می‌تواند مجهولات خود را بیابد، بی‌آنکه دچار لغزش و اشتباه گردد. اما جالب اینجاست که او استكمال نفس از طریق علوم را در همین راه منحصر نکرده است و طریق حدس و کشف را نیز معتبر می‌داند. از این رو به عقیده او کسانی نیز هستند که با تأیید الهی و از طریق حدس به حقایق دست می‌یابند و از آموختن و ممارست قوانین منطقی بی‌نیازند: «اما هذه الصناعات فلاغنی عنها للانسان المكتسب للعلم بالنظر و الرویه الا ان یكون انسان مویداً من عندالله» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۰). ابن سینا همچنین در کتاب «منطق نجات»، آنجا که فواید علم منطق را بر شمرده است می‌نویسد: «و لیس



شیء من الفطر الانسانية، بمستغن فی استعمال الرویة ... الا ان یکون انسانا مؤیدا من عند اللّٰه تعالیٰ» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۹). بنابراین او هر چند منطق ارسطویی را می‌پذیرد، اما کسانی را نیز در مسیر نیل به حقیقت از آن بی‌نیاز می‌داند.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روش فلسفی، روش عقلی برهانی و یقینی است که منطبق بر منطق فطری انسان است. تأکید فراوان قرآن کریم بر خردورزی، بهره‌گیری از این روش را نیز در بر می‌گیرد و به‌کارگیری این روش در شناخت هستی - که حوزه مسائل فلسفی است - از سوی قرآن تأیید می‌گردد. در عین حال از منظر قرآن کریم، عقل از قلمرو خاصی برخوردار است. از این‌رو فلاسفه مسلمان بر خلاف فیلسوفان یونان به نقادی عقل پرداخته و در تعیین حد و حدود آن کوشیده‌اند. از دیدگاه ایشان، در حوزه فراعقلی از وحی و شهود می‌توان بهره گرفت. لذا وحی و شهود را به‌مثابه منابع معرفت بشر معتبر دانسته‌اند. افزون بر این، به باور فلاسفه اسلامی وحی و شهود می‌تواند به تعمیق و توسعه معرفت عقلانی بینجامد و افق‌های جدیدی را فراروی آن بگشاید و این همه حاصل اثرگذاری مستقیم تعالیم قرآنی است. از این‌رو می‌توان مرجعیت علمی قرآن کریم را به معنای اثرگذاری معنادار آن بر روش فلسفه‌ورزی مسلمانان اثبات کرد.

## کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن درید الأزدی، محمد بن حسن (۱۹۸۸م). جمهره اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد (بی تا). فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال. چاپ سوم. به تحقیق محمد عماره. قاهره: دار المعارف.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷م). أحوال النفس. به تحقیق احمد فواد اهوان. پاریس: دار بیلیون.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفا. به تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا (کتاب عیون الحکمة). قم: بیدار.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها (ج ۲). شرح خواجه نصیرالدین طوسی. قم: نشر البلاغه.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). التعليقات. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). الشفاء، «المنطق». قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۰. الأزهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. حکمت، نصرالله (۱۳۹۹). درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی. چاپ دوم. تهران: انتشارات الهام.
۱۲. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الإشراف. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۱). چاپ دوم. قم: بیدار، قم.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا (ج ۱). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی (ج ۳). تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. (ج ۱، ۵، ۷، ۸). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). شیعه (مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن). به کوشش سید هادی خسروشاهی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). شیعه در اسلام. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۴، ۱۶). چاپ دوم. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۲. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق). مجمع البحرین. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۳. فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۸ق). کتاب البرهان خمسة فصول (ج ۱). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق). العین. قم: دارالهجرة.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير الرافعی. قم: دارالهجرة.
۲۶. قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ق). شرح الإشارات و التنبیهاة للطوسی (ج ۲). قم: دفتر نشر الكتاب.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۳، ۵). چاپ هشتم. تهران: انتشارات صدرا.