

بررسی تطبیقی انتقادی چگونگی کاربست

عقل به مثابه منبع در عقاید دینی، در کلام

عقلی و تفکیکی

حمیدرضا شاکرین^۱

چکیده

عقل و خرد یکی از منابع مهم معرفت اعتقادی است و روش کاربست آن از اهمیت بسیاری برخوردار است. تاریخ علم کلام شاهد جریانات مختلفی در این زمینه بوده است. آنچه در این مقاله دنبال می‌شود نگاهی به رویکرد کلام دیرپای عقلی / فلسفی در سنت فکری تشیع، و دیگری جریان نوپای کلام تفکیکی و سنجش آن دو است. روش تحقیق در این بحث، اسنادی و تحلیلی است و ماحصل آن این است که فارغ از برخی اختلافات مصداقی، رویکرد تفکیکی، در صورت گریز از عقل استدلالی و ضوابط منطقی، تهی از هرگونه پشتوانه معتبری بوده و سرانجام به ندانم‌گویی و بن‌بست معرفتی خواهد انجامید.

واژه‌های کلیدی: عقل، عقل نوری، قیاس برهان، کلام عقلی، نگره تفکیک.

۱. دانشیار گروه علمی منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم در روش‌شناسی عقاید دینی شناخت منابع^۱ و به تعبیری ابزارها یا راه‌های کسب معرفت در این حوزه است. در این زمینه غالب اندیشمندان اسلامی عقل، کتاب و سنت را معتبر دانسته‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۸، ۹۰ و ۹۲). از این سه اگرچه وحی اصیل‌ترین و جامع‌ترین منبع است، اما عقل نخستین منبع و مفتاح دین است و بنیادی‌ترین عقاید دینی مانند توحید و نبوت عامه تنها از طریق عقلی قابل اثبات است. بنابراین در جایگاه رفیع عقل به‌مثابه یکی از منابع پر اهمیت اکتشاف عقاید دینی، جای هیچ‌گونه نقاش نیست؛ لیکن مساله اساسی این است که چگونه می‌توان از آن در جستجوهای اعتقادی سود جست؟ در یک نگاه کلی جایگاه و منزلت عقل در حوزه عقاید و الهیات به دوگونه تقسیم می‌شود: یکی عقل به‌مثابه منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت؛ دودیکر عقل به‌مثابه ابزاری برای فهم متون دینی که از آن به عقل استنباطی یاد می‌شود. آنچه در این مقاله دنبال می‌شود چگونگی کاربست عقل به‌مثابه منبع در کلام شیعی است و کاربست استنباطی آن مجال دیگری می‌طلبد. در این‌باره دیدگاه‌های مختلفی رخ نموده است. از جمله جریانات رویارو در آن، دو رویکرد کلام عقلی / فلسفی و کلام تفکیکی است. مقاله حاضر بر آن است تا این مساله را از نگاه دو جریان یاد شده رصد نموده و در بوته سنجش گذارد.

معنای عقل

عقل در لغت به معنای آگاهی (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۷۰ و ۷۴) و نقیض نادانی آمده

۱. واژه منبع در لغت به معنای مأخذ، مستند، اصل، منشأ و محل پیدایش چیزی است (بنگرید: دکتر حسن انوری، فرهنگ فشرده سخن، ج ۲، ص ۲۲۹۷). در رابطه با معرفت نیز این واژه کاربردهای مختلفی دارد از جمله: (۱) منبع به معنای متعلق معرفت؛ در این کاربرد اموری چون جهان، انسان، تاریخ، و ... به عنوان منابع معرفت معرفی می‌شوند. (۲) منبع به معنای قوا، راه‌ها و ابزارهای ادراکی که از طریق آن‌ها می‌توان به آگاهی‌هایی در رابطه با خدا، جهان، انسان، تاریخ، و ... دست یافت. در این کاربرد عقل، حس، شهود و ... به عنوان منابع معرفت قلمداد می‌شوند. آنچه در بالا ذکر شد با این کاربرد قرابت دارد (بنگرید: محمد حسین زاده، منابع معرفت، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۶). کاربردهای دیگری نیز در این باره قابل تصور است؛ از جمله اینکه مراد از منبع نه قوا و ابزارها، بلکه مخزن اصلی معرفت، یعنی حقیقتی باشد که همه معارف را در درون خود دارد و به عبارتی سرچشمه جوشان معرفت است. در این کاربرد از میان منابع یاد شده بالا تنها وحی را می‌توان منبع اصلی معرفت دانست.

است: «العقل: نقیض الجهل. عقل یعقل عقلا فهو عاقل. و المعقول: ما تعقله فی فؤادک...» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۱: ۱۶۰). ابن منظور (۱۴۰۸، ۱۱: ۴۵۹) عقل را به منع کردن و بازداشتن تعریف کرده، آن را ضد حماقت و نیز به معنای فهم و درک و وجه ممیز انسان از حیوان دانسته است. صاحب التحقیق نیز عقل را به معنای تشخیص صلاح و فساد مادی و معنوی در زندگی، و عمل بر اساس حق و مصالح، و ترک تمایلات مادی دانسته است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۸: ۱۹۷). بنابراین واژه عقل در لغت عربی ناظر به نوعی شعور، آگاهی و تمییز حق از باطل است و رایج‌ترین کاربرد عمومی این واژه به معنای نیروی تمیزدهنده نیک از بد است. افزون بر آن هرگاه استعمال آن در مسایل عملی باشد، متضمن عنصر منع و بازداری از کجروی است.

در اصطلاح نیز معانی و کاربردهای مختلفی برای این واژه ذکر شده است. صدرالمتالهین شیرازی شش معنا برای عقل برشمرده است (شیرازی، ۱۳۶۶، ۱: ۲۲۲-۲۲۷). در این میان آنچه با بحث حاضر تناسب دارد کاربرد آن به مثابه یکی از منابع معرفت در عرض حس، وحی و شهود است. این منبع ادراکی از قوای نفس انسانی است و افزون بر پاره‌ای ادراکات بدیهی، قادر به تجزیه و تحلیل، تجرید، ترکیب و ادراک کلیات است و بر تفکر و کشف مجهول و استنباط مسائل نظری از مقدمات بدیهی و معلوم تواناست (مطهری، ۱۳۷۴، ۱۳: ۳۵۸).

کاربرست روش برهانی در کلام عقلی

ادراکات عقلی به دوگونه بدیهی و نظری تقسیم‌پذیراند: بدیهیات، تصورات و تصدیقاتی هستند که در حصولشان نیازی به اکتساب، چینش مقدمات، تامل و واکاوی نباشد. در مقابل، نظریات تصورات و تصدیقاتی را گویند که از راه اکتساب یا تامل و استدلال به دست می‌آیند.

استوارترین روش عقلی در دریافت و اثبات عقاید دینی روش برهانی است. این روش در صورت، از قیاس که دارای انتاج ضروری است و در ماده نیز از یقینیات استفاده می‌کند. یقین منطقی دارای سه شرط است: (۱) جزم به حکم، (۲) مطابقت با واقع، (۳) ثبات و دوام جزم (شیرازی، ۱۳۶۰، ۵۸۲).

یقینیات به دو قسم اکتسابیات و ضروریات تقسیم پذیراند. ضروریات عبارتند از: اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات (همان، ۵۸۲-۵۸۳).

منطقیان ضروریات و به تعبیری یقینیات ششگانه را به دو قسم شخصی و نوعی تقسیم کرده‌اند. در این میان اعتبار مشاهدات، تجربیات و حدسیات به حس شخصی و عقل فردی بستگی داشته و خطا در آن امکان دارد. متواترات نیز با حفظ شرایط لازم تنها در آنچه از طریق حس - مانند دیدن و شنیدن - دریافت شده، اعتبار دارد و توافق بر یک امر عقلی یقین آور نیست. اما اولیات و فطریات اعتبار مطلق داشته و در همه حال می‌توان آنها را ماده قیاس قرار داد (همان، ۵۸۹ - ۵۹۱).

به هر روی کاربست قواعد منطقی و روش برهانی در این باره، بویژه در اصول اعتقادات اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. این ضرورت تا آنجا است که حتی مخالفان کاربست استدلال‌های منطقی و فلسفی نیز برای توجیه مخالفت خود به ناچار بر اساس همان روش‌ها و قواعد استدلال می‌کنند. بدین روی کلام فلسفی تنها روش برهانی را در اثبات عقاید دینی معتبر دانسته (جهت آگاهی بیشتر پیرامون عقاید خردبنیاد و عقاید شریعت پایه، ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۵، ۶۵ - ۶۶)، برای روش‌های جدلی و اقناعی اعتبار معرفتی قابل نیست. از این رو برهان‌گرایی در کتب کلامی فلسفی مانند آثار نوبختیان، خواجه طوسی، ابن میثم، محقق لاهیجی و... به خوبی آشکار است (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: ربانی گلپایگانی و اسماعیلی، ۱۳۹۶، ۲۷ - ۴۷).

از طرف دیگر مقدمات برهان یا باید بدیهی و بین باشد و یا اگر نظری و مبتنی بر مقدمات دیگر است باید به بدیهیات منتهی شود؛ زیرا نظریات بدون ابتنا بر بدیهیات، مفید یقین منطقی نبوده (طوسی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۱۳) و موجب دور یا تسلسل خواهد شد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۷۷. نیز ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۱۹).

نفی قیاس برهان در نگره تفکیک

رویکرد بنیادین روش تفکیکی، علیرغم شعار عقلگرایی، مخالفت با عقل استدلالی و قیاس برهان است. میرزا مهدی اصفهانی در این باره می‌نویسد: «و کشف الحقایق من الأقیسة عين الضلال المبين لأنه ليس إلا الاقتحام في الظلمات؛ جستجوی حقایق از طریق قیاسات عین ضلالت آشکار است، زیرا چنین چیزی جز فروافتادن در تاریکی‌ها نیست» (اصفهانی، مصباح الهدی، ۵). در این رویکرد قطع و یقین منطقی نه تنها فاقد نوریت و حجیت (همو، ۱۳۸۵، ۹۹)، که موجب انهدام شریعت است: «فلو كان الأساس علی ما توهموا عقلا لانهدم جميع الشرايع و لزم إفحام الأنبياء» (همو، اساس معارف قرآن، ۲۸).



اکنون باید دید در مخالفت با قیاس برهانی و یقین منطقی دقیقاً چه چیزی مورد مناقشه عالمان تفکیکی است. در این زمینه احتمالاتی قابل طرح است، از جمله اینکه: (۱) اشکال، مربوط به صورت قیاس و منتج نبودن آن است؛ (۲) محل نزاع مواد قیاس منطقی و فلسفی است؛ (۳) ماده و صورت استدلال‌های فلسفی و منطقی هر دو ناقص و ناتوان از کاشفیت و افاده معرفتند.

برخی از شارحان نگره تفکیکی برآنند که میرزای اصفهانی، صورت قیاس را، مورد اشکال قرار نداده است (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: رحیمیان، ۱۳۹۱، ۴۷-۵۲). اکنون با فرض اینکه اشکال پیشران تفکیک ناظر به مواد قیاس است، این پرسش رخ می‌نماید که حکم به ابطال قیاس‌های برهانی کلی و شامل همه این قیاسات است یا جزئی و شامل برخی از آنها؟

مواضع شخص میرزای اصفهانی ظهور- بلکه در مواردی صراحت- در نفی کلی قیاس منطقی دارد. برخی از بیانات او در این باره به شرح زیر است:

«فإنّ وضع الدین علی المقائیس و إثبات رب العزه تعالی شأنه بها إبطالٌ لكلّ ما جاء به الرسول الأکرم ﷺ؛ لأنّ أكبر المقائیس و أحسنها قیاس البرهان؛ و هی مؤسّس علی العلیّة و المعلولیه و هی مؤسّسة علی قیاس الواجب بالممكن و النور بالظلمة؛ و العلیّة من أصلها باطلة، فأحسن الأقیسة أقبیها (همان)؛ دین را در ترازوی قیاس نهادن و پروردگار متعالی را بدان اثبات کردن ابطال هر آن چیزی است که رسول اکرم ﷺ آورده است؛ زیرا برجسته‌ترین قیاس‌ها و برترینشان قیاس برهان است که مبتنی بر علیت و معلولیت است و آن نیز مبتنی بر قیاس واجب به ممکن و نور به ظلمت؛ علیت هم از اساس باطل است، پس نیکوترین قیاس‌ها زشت‌ترین آنها است.»

او همچنین در نقد برهان منطقی می‌نویسد: «فإنّ البرهان عندهم هو المركب من المقدمات الیقینیة، و ظاهر أنّ الیقین (لیس بعلم بالذات)؛ فإنّ الصورة (النفسیة)- و لو فرض مطابقتها للواقع- لیس حیث ذاتها الكشف، بل طریق للمماثلة، فلیس برهانا و حجة بالذات، و لا یجوز الاتکال علیه عقلاً؛ لعدم ممتازیه المطابق منه للواقع عن المخالف له (همو، ۱۳۹۶، ۱: ۱۷۵-۱۷۶)؛ برهان نزد ایشان همان چیزی است که مرکب از مقدمات یقینی است، و روشن است که یقین علم بالذات نیست و صورت حاصل نزد نفس- بر فرض مطابقت با واقع- از آن رو که ویژگی ذاتی‌اش کاشفیت

نبوده و در نهایت راهی برای مماثلت است، برهان و حجت بالذات نمی باشد، بنابراین تکیه بر آن عقلا جایز نیست؛ چرا که میزان و مایزی بین قطع مطابق واقع و مخالف آن وجود ندارد».

او در جای دیگر نیز آورده است: «... فهذه التصديقات ليست إلاً اليقينيات التي تصيب تارة و تخطيء أخرى، و لا ميز بين خطائها عن صوابها، و صدقها عن كذبها، و حقها عن باطلها (همو، ابواب الهدى، ۹۹)؛ این تصدیقات یقینیاتی هستند که گاه درستند و گاه نادرست. و ملاک تمایزی بین درست و نادرست، صدق و کذب و حق و باطل آنها نیست».

از دیگر تاکیدات او در این باره این است که قیاس مطلقاً در اصول و فروع جایز نیست: «العقل الذى هو ظاهر بذاته لكل عاقل ... و هذا هو الحجة التى وردت الأحاديث بأنّه الحجة الباطنية و هو الحجة، على أنّ القياس مطلقاً فى الأصول و الفروع فعل قبيح رجس من عمل الشيطان؛ لأنه لا أمان لخطأه» (همو، مصباح الهدى، ۵). شبیه سخنان میرزای اصفهانی در کلام نسل بعدی تفکیکیان چون مرحوم قزوینی (۱۳۸۹، ۱: ۴۰) و آیه الله ملکی میانجی (۱۳۹۵، ۶۳) نیز مشاهده می شود.

آنچه از مطالب ایشان به خوبی برمی آید این است که مخالفت با قیاس و برهان منطقی در نگره تفکیکی کلی و از این رو است که به نظر ایشان: (۱) قیاس برهانی بر مبانی ای چون اصل علیت و قیاس واجب به ممکن استوار است که در نگره تفکیک هر دو باطل است؛ (۲) قیاس برهانی - هر چند به طور فی الجمله - متشکل از یقینیات نیست؛ (۳) بر فرض ابتنا بر یقینیات، باز قطع منطقی خطاپذیر است؛ (۴) منطقی برای بازشناسی قطع‌های مطابق واقع از مخالف آن وجود ندارد؛ (۵) قطع منطقی حتی در صورت اصابت واقع، چیزی جز صورت نفسانی نبوده، علم بالذات نیست و کاشفیت ذاتی ندارد.

عقل نوری جایگزین عقل استدلالی

انکون این سوال پدید می آید که نگره تفکیک چه جایگزینی برای برهان منطقی و به تعبیری عقل برهانی و استدلالی یا عقل اصطلاحی دارد؟ در پاسخ به این سوال اصحاب تفکیک بر امر دیگری که از آن به عقل نوری، فطری یا عقل مستقل یاد می کنند، تاکید می ورزند. در این نگره، عقل از حقایق نوری مجرد، بسیط و خارج از

وجود انسانی است و رابطه آن با نفس همچون چراغ در خانه است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ۶۱. نیز ر.ک: همو، ۱۳۹۵، ۸۱). در نگاه میرزای اصفهانی در پرتو این عقل است که هر کسی پس از رسیدن به سن بلوغ و تمییز می‌تواند به تنهایی اموری چون حسن عدل، قبح ظلم، حسن شکر منعم و... را درک کند، اما بدون اخبار شرع درکی از حسن و قبح غیر ذاتی ندارد (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: بنی هاشمی، ۱۳۹۶، ۳۹۹-۴۴۱). این عقل از یکسری واجبات و محرمات ذاتیه پرده برمی‌دارد که عبارتند از: وجوب شکر منعم و رعایت تقوای او، ایمان به خداوند و تصدیق او، تسلیم و خضوع در پیشگاه پروردگار. اضرار این امور نیز مانند کفران نعمت، بی‌مبالاتی، جحد، انکار و استکبار از محرمات ذاتیه‌اند و عقل حکم به لزوم پرهیز از آنها می‌کند (اصفهانی، ۱۳۹۵، ۱۲۰). از توضیحات میرزا روشن می‌شود که داده‌های عقل نوری یا مستقلات عقلیه در اصطلاح وی عمدتاً ناظر به ادراکات عقل عملی است.

از ویژگی‌های مهم عقل نوری در نگره تفکیکی، عصمت آن از هرگونه خطا و لاجرم حجیت ذاتی آن است. به گمان وی همچنین عقلی که در متون دینی به عنوان حجت الهی قلمداد شده همان عقل نوری و فطری است و منشأ تردید در اعتبار و پنداشت خطا در احکام آن ناشی از عدم شناخت حقیقت عقل و خلط آن با خردورزی‌ها و قیاسات و استنتاجات منطقی و فلسفی است. آیه الله مروارید در این باره می‌نویسد: «التعبیر بآنه حجة الله، و سائر ما ورد فی تعظیمه ینافی التشکیک فی حجیته و احتمال الخطأ فی احکامه او التبعیض فیها بعد فرض ادراک العقل له، و لیس ذلک الا من جهة عدم عرفان حقیقة العقل و احکامه، و توهم أن کلّ ما یحصله الانسان و یستنتجه من المقدمات فهو حکم العقل» (مروارید، ۱۳۹۱، ۱۶-۱۷).

در عین حال برخی از مواضع عالمان تفکیکی موضع تعدیل یافته‌تری را نشان می‌دهد. برای مثال، آیه الله مروارید برهان به معنای لغوی یعنی آنچه مطلوب را روشن سازد کافی دانسته، بر آن است که برهان در نگاه قرآن نیز هر چیزی است که مسأله‌ای را واضح و روشن می‌سازد، اعم از اینکه مؤلف از قضایا باشد یا امور دیگری مانند علم، عقل، پیامبر، امام، اعجاز و آیات تکوینی و نیازی به حمل آن بر معنای اصطلاحی منطقی و تفصیل و شرایط پیچیده آن نیست (همان، ۱۲-۱۳).

آیه‌الله سیدان نیز استدلال مبتنی بر ضروریات را معتبر شمرده است. وی در تعلیقات خود بر «بیان الفرقان» قزوینی می‌نویسد: «شکی نیست که آنچه بالذات

حجت است درک صریح و روشن است، و هرگاه برای انسان چنین ادراکی به وجود آید و ابهامی - به هیچ وجه - در آن نباشد حجت خواهد بود. بر اساس این درک، نفی و اثبات انجام می‌گیرد، مانند امتناع اجتماع نقیضین» (قزوینی، ۱۳۸۹، ۱: ۸۰-۸۱، تعلیقه ۲). ایشان آنچه بر چنین ادراکاتی مبتنی باشد را نیز پذیرفتنی دانسته بر آن است که: «آنچه با عقل ضروری درک شود و یا نظری باشد که متکی بر عقل ضروری است، حجت است» (همان، ۸۱). او یکی از ویژگی چنین عقلی را وفاق همگانی بر پذیرش آن دانسته و آنچه مورد اختلاف عقلا است را از این جرگه خارج می‌داند (همان).

ارزیابی و نقد

۱. از آنچه گذشت روشن می‌شود که هرچند کلام عقلی/فلسفی و تفکیکی هر دو داعیه عقلگرایی دارند؛ لیکن تفاوت آن دو در این زمینه به‌گونه‌ای است که گویی لفظ عقل در میانشان مشترک لفظی است. در نگره نخست، عقل به مثابه یکی از قوای نفسانی لحاظ شده که افزون بر پاره‌ای ادراکات بدیهی، قادر به تعقل، تفکر و کشف و استنباط مسائل نظری از مقدمات بدیهی و معلوم است و در این زمینه از روش‌های منطقی، که قویم‌ترینشان قیاس است، بهره می‌گیرد. چنین چیزی در نگره تفکیکی عقل به معنای حقیقی نیست؛ بلکه عقل اساساً حقیقتی خارجی بوده که در پرتو آن تنها می‌توان حسن و قبح ذاتی افعال را درک نمود. با توجه به خارجیت عقل و اینکه ادراک یاد شده از افاضات آن حقیقت خارجی است، در این گمانه دیگر سخن از تعقل و روش و منطقی عقلی برای کشف مجهولات از طریق معلومات بی معنا می‌نماید. این در حالی است که چنین نگاهی به عقل نه وجدانی است، نه برهانی و نه درون دینی. کاربردهای متنوع عقل در قرآن و روایات و دعوت موکد به خردورزی در کتاب شریف آسمانی برخلاف پنداشت میرزای اصفهانی دلالت دارد. کلمه عقل ۴۹ بار در قرآن ذکر شده که همواره مشتقات فعلی آن به کار رفته است مانند: یعقلها (عنکبوت: ۴۳)، نعقل (ملک: ۱۰)، یعقلون (بقره: ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۱ و ...)، تعقلون (بقره: ۴۴، ۷۳، ۷۶، ۲۴۲؛ آل عمران: ۶۵ و ...)، عقلوه (بقره: ۷۵). از آنجا که مبدء فعل اختیاری انسان نفس او است؛ استناد تعقل به انسان بدون وجود مبدئی در نفس که کارکرد آن خردورزی است نادرست و غیر حقیقی است. بنابراین روشن می‌شود که اولاً در نگاه قرآن نفس انسان دارای عقل به معنای قوه تعقل است که کارکرد اصلی آن خردورزی است. ثانیاً

امر قرآن به تدبر و تعقل نشانگر اعتبار و حجیت آن نزد شارع است، و گرنه به جای تحریک و انگیزش به سوی آن، باید از آن پرهیز می‌داد. ثالثاً خردورزی بدون منطق و روشی بین‌الذهانی بی‌معنا می‌نماید.

۲. ابتدای قیاس برهان بر اصل علیت کاملاً درست است. تا کسی اصل علیت را نپذیرفته باشد، نمی‌تواند بر مطلوب خود استدلال کند و از مقدماتی که بیان می‌کند نتیجه‌ای دریافت کند؛ چرا که هر استدلالی مبتنی بر علیت مقدمات برای حصول نتیجه است. از طرف دیگر علیت اصلی بدیهی، انکار ناشدنی و اجتناب‌ناپذیر است و همه استدلال‌های میرزای اصفهانی و همفکران وی، حتی اگر برای نفی علیت باشد، مبتنی بر علیت مقدمات برای نتیجه است. همچنین ادعای میرزا مبنی بر اینکه اصل علیت مبتنی بر قیاس واجب به ممکن است کاملاً بی‌پایه و اساس است.^۱

۳. اینکه میرزا بر آن است که منطقی برای بازشناسی قطع‌های مطابق واقع از مخالف آن وجود ندارد، سخنی نادرست است. چنانکه گذشت اولیات و فطریات دارای اعتبار مطلق‌اند و نفی آنها به شکاکیت کامل می‌انجامد. از طرف دیگر چنانکه گذشت شماری از شارحان میرزا برآنند که وی با صورت قیاس مخالفت نکرده است (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۹۱، ۱۲۰-۱۲۲). بنابراین اگر اولیات و فطریات را دارای اعتبار مطلق دانسته و صورت قیاس را نیز معتبر بدانیم مبنای مستحکمی برای اعتبار سنجی گزاره‌ها و قیاس‌ها به دست آورده‌ایم و اگر آنها را بی اعتبار بیان‌گاریم همه راه‌ها را به روی خود بسته و جز شکاکیت ثمری عایدمان نخواهد شد.

۴. برخی از شارحان و حامیان دیدگاه میرزای اصفهانی برآنند که او مخالف قیاس به صورت مطلق نبوده، بلکه قیاس صحیح را می‌پذیرد و تنها از قیاس‌های مبتنی بر مقدمات باطل پرهیز داده است (ر.ک: همان). نویسنده کتاب مساله قیاس با استناد به کتاب منطق نوین از عدم قطعیت عقلی مشاهدات، مجربات، حدسیات برای شخص مشاهده کننده، تجربه‌گر و حدس زننده و نیز عدم قطعیت تواتر^۲ یاد کرده و می‌نویسد: «اگر قضایایی که منطقیین آنها را مواد قیاس برهانی می‌دانند، جزء یقینیات نیستند،

۱. برخی در توجیه این مطلب میرزا نکاتی را مطرح کرده که از نظر نویسنده در خور نقاش است (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۹۱، ۱۱۷-۱۳۰). در عین حال بر فرض بپذیریم که میرزا تصور خاصی از رابطه علی را باطل انگاشته، بیان او مطلق و خارج از روش بحث علمی است؛ لیکن رعایت اختصار و عدم تناسب با مقام ما را از تطویل بحث در آن باز می‌دارد.

۲. وی این مطلب را به صفحات ۵۸۸ - ۵۹۱ از کتاب منطق نوین ارجاع داده است؛ لیکن تنها مطلبی که در مرجع یاد شده یافت می‌شود خطاپذیری حدس منطقی است.

بنابراین قیاس‌هایی که از آنها تشکیل می‌شود، عنوان «برهان» پیدا نمی‌کنند. همه‌ی سخن میرزا این است که بسیاری قضایای دیگر هم که در فلسفه یقینی و قطعی تلقی شده مبتنی بر نظریه‌هایی هستند که به هیچ وجه، عقلی و بدیهی نمی‌باشند و لذا صلاحیت آن را ندارند که مقدمه برهان باشند... و هیچگاه ایشان اعتبار قیاس برهانی (که واجد شرایط برهان است) را نفی نکرده‌اند» (همان، ۱۲۲).

۵. اگر این سخن درست بوده و نظر میرزا و پیروانش مخالفت با برخی از قیاسات مشتمل بر مواد باطل است دیگر اختلاف روش‌شناختی مهمی بین کلام عقلی/فلسفی و تفکیکی وجود نداشته و اختلافات صرفاً مصداقی و گزاره‌ای خواهد شد؛ لیکن: اولاً این گمانه با تصریحات فراگیر و اطلاق سخنان میرزا در باب قیاس برهان، نیز با تعلیل‌های وی، مخالفت او با تعقل و نگاه هستی‌شناسانه او به عقل چندان تناسبی ندارد. ثانیاً بر فرض فوق لازم بود که اصحاب تفکیک ابتدا روشن کنند که ماده قیاس چگونه باید باشد تا نزد ایشان معتبر به حساب آید. برای مثال آیا اقسام ششگانه یقین؛ یعنی اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات همه بی اعتبارند و مواد قیاس باید چیز دیگری باشد؛ یا برخی از این مواد نزد ایشان معتبر است و برخی دیگر نامعتبر؟ در این زمینه متاسفانه هیچ بحث دقیق و مستوفایی از سوی اصحاب تفکیک مشاهده نمی‌شود؛ اما در خود تفکیکیان در قیاس‌های متعدد از همین مواد استفاده کرده‌اند.

اینکه قطع منطقی حتی در صورت اصابت واقع، چیزی جز صورت نفسانی نبوده، علم بالذات نیست و کاشفیت ذاتی ندارد، اشکالاتی دارد، از جمله اینکه:

۱/۵. این گمانه مبتنی بر مادی و مظلّم‌انگاری نفس و عدم کاشفیت و حجیت ادراکات آن است که از اختصاصات نگره تفکیکی است و در جای خود نقد شده است؛ لیکن بسط مقال در آن خارج از حوصله این مقاله است (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۶، ۳۳-۵۸).

۲/۵. همه دانش‌های بشری، حتی آنچه تفکیکیان معارف الهی می‌خوانند، در مقام انتقال و تعلیم و تعلم در قالب مفاهیم و گزاره‌ها و به تعبیری علم حصولی و صور نفسانی در آمده و بر اساس نگره بالا فاقد کاشفیت ذاتی می‌شوند.^۱

۱ در عین حال تفکیکیان از علم حصولی معنایی غیر از کاربرد اصطلاحی اراده کرده و همین امر موجب خلط و التباس‌هایی می‌شود. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ۳۴.

۳/۵. اگر گمانه فوق راست آید شامل استدلال‌های تفکیکیان، از جمله همین مدعا نیز می‌شود و کاشفیت آن را مخدوش می‌سازد.

۱. نفی قیاس منطقی فقط به قیاسات عقلی محدود نگشته و اعتبار منابع نقلی دینی را نیز آسیب می‌رساند. برای مثال اگر مشاهدات یا متواترات از اعتبار ساقط شود، ادله نقلی متواتر که از قطعیات دینی به حساب می‌آیند نیز نامعتبر شناخته خواهند شد. همچنین دلالت اعجاز قرآن بر صدق نبی متکی به اعتبار برخی از یقینیات منطقی مانند اولیات، فطریات یا حدسیات است و بی‌اعتبارانگاری آنها یعنی بی‌اعتبارانگاری هرآنچه بر اساس آنها اثبات می‌شود، البته اینکه دقیقاً دلالت اعجاز به کدامیک از ضروریات منطقی متکی است بر اساس مبانی مختلف متفاوت است (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۱، ۲۰۱-۲۴۴)؛ اما اصل ابتنا امری تردید ناپذیر است.

۲. اینکه شماری از قضایایی که در فلسفه یقینی و قطعی تلقی شده مبتنی بر نظریه‌هایی هستند که به هیچ وجه، عقلی و بدیهی نمی‌باشند و لذا صلاحیت آن را ندارند که مقدمه برهان باشند، اگر چه فی‌الجمله (نه نسبت به همه مصادیق مورد ادعای تفکیکیان) قابل قبول است؛ لیکن مطلب یاد شده مستلزم مخالفت با قیاس یا فلسفه نیست؛ چنانکه ادعای فیلسوفان نیز این نیست که همه استدلال‌های مرسوم در آثار فلسفی دارای همه‌ی شرایط معتبر هستند. به عبارت دیگر ابتدای فلسفه به روش قیاسی امری بایستنی است و انحراف از آن به منزله خروج از استانداردهای فلسفی است که حتماً باید مورد ارزیابی، نقد، اصلاح و پالایش قرار گیرد. این مساله در همه علوم جاری است و هیچیک از معارف بشری پیراسته از این مطلب نیستند، چنانکه هیچیک از تفکیکیان نیز نمی‌توانند ادعا کنند که دیدگاه‌ها و نظراتشان، همه صد در صد صائب و مبتنی بر مقدمات و استانداردهای روش‌شناختی خدشه‌ناپذیر است.

۳. در رابطه با دیدگاه آیه الله مروارید مبنی بر اینکه برهان یعنی آنچه مطلوب را روشن سازد و نیازی به تفصیل و شرایط پیچیده منطقی نیست، ملاحظاتی وجود دارد، از جمله اینکه:

۱/۸. نسبت این دیدگاه با آنچه پیشتر از مرحوم اصفهانی نقل شد چیست؟ در بادی امر چنین می‌نماید که این سخن با دیدگاه وی معارض است؛ چرا که او قیاسات منطقی را با همه قیود و شرایط پیچیده آن، حتی قطع‌های مصیب به واقع آنها و چه

بسا بدیهیات منطقی و فلسفی (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۶، ۳۶۴) را غیر حجت می‌انگاشت، ولی در اینجا با توسعه وسیعی بدون لحاظ آن شرایط معتبر شمرده می‌شود. لیکن ایشان نیز همچون دیگر اسلاف تفکیکی بر آن است که حجت ذاتی، که همه حجج و براهین به آن ختم می‌شوند، حقیقت علم و عقل است که امری مستقل و خارجی است: «الحججه الذاتیه التي لا بد ان ينتهی جمیع الحجج و البراهین الیها - بل بها قوامها- هی حقیقه العلم، و العقل الذی من حقیقه العلم...» (ر.ک: مروارید، ۱۳۹۱، ۱۲-۱۳)، بنابراین هیچیک از براهین و استدلال‌ها معرفت زایی و حجیت ذاتی نداشته و بدون ابتدا بر داده‌های عقل مستقل دارای اعتبار نیست.

۲/۸. اینکه برهان هر چیزی است که مساله‌ای را واضح و روشن می‌سازد، فی نفسه قابل قبول است؛ ولی حدود این مساله چیست، چگونه اتفاق می‌افتد و چگونه می‌توان آن را آزمود؟ اگر نیازی به شرایط پیچیده منطقی نیست، دقیقا چگونه و با چه شرایطی برهان تمام می‌شود و بر اساس چه میزان و معیاری می‌توان آن را به لحاظ ماده و صورت از خلط و مغالطات بازشناخته، از هرج و مرج و آناشسی در این زمینه پرهیخت و چگونه می‌توان آن را از شخصی بودن خارج ساخته و به اشتراک بین الاذهانی گذاشت؟

۴. در رابطه با دیدگاه آیه الله سیدان نیز پرسش‌هایی وجود دارد، از جمله اینکه:

۱/۹. مراد از وفاق عقلا چیست؟ اگر مراد وفاق نظری مصرح همه آدمیان از گذشته‌های دور تا کنون باشد، شاید نتوان برای آن مصداقی یافت! حتی اگر اینقدر هم دایره را وسیع نگرفته و وضع غالب را ملاک قرار دهیم، شماری از انگاشته‌های تفکیکیان مانند مادی بودن نفس، خارجی بودن عقل، و یا حتی آنچه مورد قبول ایشان و فیلسوفان مسلمان است مانند استقلال عقل در کشف حسن و قبح برخی افعال و استحاله برخی از اقسام تسلسل علل (ر.ک: همان، ۱۲)، و بسیاری از مسائل دیگر مانند دلالت معجزه بر اثبات نبوت و... از این دایره خارج شده و قابل استناد نخواهند بود.

۲/۹. اگر ضرورت و وفاق عقلا را اعم از اموری بدانیم که مورد التفات تفصیلی و تصریح بیانی و اموری است که در رفتار خودنمایی می‌کند؛ بر این اساس، برخی از آنچه مورد مخالفت تفکیکیان است مانند اصل علیت و ضرورت علی و معلولی در جرگه ضروریات است. استاد مطهری در این باره می‌نویسد: «اینکه علت ضرورت

دهنده به معلول است فطری و مورد قبول تمام اذهان بشری است و اگر کسی احیاناً در بحثهای علمی در مقام انکار آن برآید در مقام عمل به حسب فطرت ساده خویش از آن پیروی می کند» (مطهری، ۱۳۸۲، ۶: ۵۴۴). علامه طباطبائی نیز این قاعده را از ضروریات اولی دانسته که هر کس در عمل بر اساس آن رفتارهای خود را تنظیم می کند: «اگر به دری بسته فشار آوریم و باز نشد بر می گردیم و از گوشه و کنار به جستجو می پردازیم، یعنی می خواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت باز شدن در پیدا شده که در باز نمی شود؛ چه اگر چنین کم و کاستی نبود فشار دست با بقیه شرایط حتماً در را باز می کرد. و همچنین یک نفر مکانیسیسین ماشین را که به کار انداخته با مشاهده کوچکترین خللی در حرکت ماشین فوراً به کنجکاو در پیکره ماشین می پردازد. یعنی می خواهد بفهمد که کدام شرط از شرایط علی حرکت ماشین مفقود می باشد؛ چه اگر چنین واقعه ای در کار نبود هرگز در حرکت خود لنگ نمی شد. یعنی اگر علت تامه حرکت موجود بود حرکت ضروری بود» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ۳: ۱۰۷-۱۰۸). جهت آگاهی بیشتر ر.ک: شاکرین، ۱۳۸۵، ۱۵۴-۱۵۷).

۳/۹. امور ضروری، صریح و روشن چیست و گستره آن کدام است؟ آیا منحصر به داده‌های عقل مستقل فرا بشری بوده و اساساً خرد و معارف بشری ظلمانی و فاقد ارزش معرفتی است، یا شامل اموری چون بدیهیات اولیه و ثانویه در منطق و ضروریات فلسفی نیز می شود؟ آیا ضروریات، افزون بر استحاله تناقض که در کلام آیه الله سیدان بدان تصریح شده، همان اموری است که بنابه نظر میرزای اصفهانی از طریق نور علم می توان دریافت به علاوه مستقلات عقلیه، مانند لزوم ایمان به خداوند و تصدیق او، وجوب تسلیم و خضوع در پیشگاه پروردگار، لزوم شکر منعم، رعایت تقوای الهی و اجتناب از محرمات ذاتیه مانند کفران نعمت، بی مبالاتی، جحد، انکار و استکبار (اصفهانی، ۱۳۹۵، ۱۲۰)، یا امور دیگری نیز در این زمینه قابل طرح است؟ به هر روی در این زمینه اموری شایسته توجه است از جمله:

(۱/۳/۹) لزوم تعیین ضابطه‌ای دقیق برای بازشناسی این موارد یا استقرای تام و تعیین دقیق همه مصادیق آن.

(۲/۳/۹) روشن ساختن چگونگی اعتبار، حجیت ذاتی و ارزش معرفتی آنها همراه با توجیهات کافی.

(۳/۳/۹) تبیین نسبت این دیدگاه با قواعد منطقی و مبنایابی مورد قبول

فیلسوفان مسلمان و ابتدای معارف بشری بر بدیهیات اولیه.

(۴/۳/۹) اگر قیاس برهان و یقین منطقی را از گردونه خارج سازیم بر اساس کدامین منطق و تا چه اندازه می‌توان داده‌های عقل نظری را بر ضروریات مورد نظر نگره تفکیکی استوار ساخت و میزان بهره‌مندی انسان از عقل نظری چه اندازه خواهد بود؟

(۵/۳/۹) ابتدای مفاد عقل نظری بر ضروریات باید مستقیم و بی‌واسطه باشد، یا می‌تواند غیر مستقیم و باواسطه نیز صورت پذیرد؟

در مجموع به نظر می‌رسد، اگر مراد از ضروریات همان بدیهیات اولیه در معرفت شناسی و منطق باشد که نمونه بارز آن اصل استحاله تناقض است؛ و نیز اگر منظور از ابتدا پیوند مستقیم نبوده، بلکه ابتدای باواسطه را هم شامل شود؛ در این صورت به لحاظ معیاری تفاوت اساسی بین منطق تفکیکی به قرائت آیه الله سیدان و منطق فیلسوفان و متکلمان عقلگرا یافت نمی‌شود و همه به یکسان می‌توانند از قیاس منطقی استفاده کنند. پس اگر تفاوتی هست در پاره‌ای از مواد اقیسه، یعنی مصداقی و بر سر پاره‌ای گزاره‌ها مانند اصل ضرورت علی و معلولی و... است. بنابراین آن همه شعارهای تند و تیز در رد قیاس برهان رنگ باخته و ماحصل آن پرهیز از اعتماد و اتکا به برخی گزاره‌های عقلی مورد مخالفت اصحاب تفکیک است.

در مقابل اگر مراد از ضروریات، غیر از بدیهیات منطقی بوده، یا همان بدیهیات بوده و تشکیل قیاس از بدیهیات اولیه یا ابتدای مقدمات قیاس بر آنها به صورت مستقیم و بی‌واسطه باشد، تنگنای معرفتی و روش شناختی شدیدی حاکم خواهد شد و هر گزاره غیر بدیهی یا آنچه مستقیماً از طریق ضروریات عقل مستقل حمایت نشود، در معرض تردید قرار خواهد گرفت؛ مگر آنکه از طریق نقل معتبر حمایت شود. بنابراین گستره کاربست و اعتبار عقل در اندیشه دینی بسیار محدود شده و عقلگرایی تفکیکی به نقلگرایی تحویل برده خواهد شد.

خلاصه و نتیجه گیری

۱. در اینکه عقل یکی از منابع معرفت اعتقادی است تردیدی روا نیست. نیز اینکه استوارترین روش عقلی در دریافت و اثبات عقاید دینی برهان است که در صورت از قیاس و در ماده از یقینات استفاده می‌کند و کاربست آن در اصول اعتقادات اجتناب ناپذیر می‌نماید.

۲. در مکتب تفکیک، عقل مستقل نوری، که مدرک حسن و قبح ذاتی افعال و واجبات و محرمات ذاتیه است، حجت می‌باشد؛ اما عقل استدلالی و یقین منطقی فاقد نوریت و حجیت است؛ چنین نگاهی به عقل نه وجدانی است، نه برهانی و نه درون دینی؛ بلکه منابع معتبر دینی بر اعتبار عقل استدلالی دلالت دارند.

۳. در رابطه با نفی قیاس برهانی نکات زیر درخور توجه است: (۱) ابتدای قیاس بر اصل علیت درست؛ اما ابتدای علیت بر قیاس واجب به ممکن نادرست است. (۲) اعتبار مطلق اولیات و فطریات مبنای مستحکمی برای اعتبار سنجی قیاس‌های عقلی است و بدون آن جز شکاکیت ثمری عاید نخواهد شد. (۳) عدم کاشفیت ذاتی قطع منطقی، اگر راست آید، شامل خود این مدعا نیز می‌شود. (۴) نفی برهان منطقی اعتبار منابع نقلی دینی را نیز آسیب می‌رساند.

۴. کنار نهادن ضوابط منطقی زمینه‌ساز آناارشی معرفتی، نبودن میزان و معیاری برای پرهیز از خلط و مغالطات و بازشناسی آنها و اشتراک بین الازدهانی معرفت، بویژه در مسائل غامض و پیچیده است. از طرف دیگر نگره تفکیکی ضوابط و معیارهای مقبول و معتبر دیگری ارایه نکرده است. ماحصل اینکه راهی جز پذیرش عقل استدلالی و قواعد منطقی برهان نبوده و پشت‌پا زدن به آن جز بن بست معرفتی و ندانم‌گویی ره‌آوردی نخواهد داشت..

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (البرهان)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۴، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ج ۱۱، بیروت، دار صادر.
۵. اصفهانی، میرزا مهدی، ۱۳۸۵ش، *ابواب الهدی*، تحقیق: حسن جمشیدی، قم، موسسه بوستان کتاب.
۶. اصفهانی، میرزا مهدی، *اساس معارف قرآن*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۰۹۴.
۷. اصفهانی، میرزا مهدی، ۱۳۹۵ش، *انوار الهدایه*، القضاء، القدر و البداء، تحقیق و نشر: قم، موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۸. اصفهانی، میرزا مهدی، *مصباح الهدی*، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.
۹. اصفهانی، میرزا مهدی، ۱۳۹۶ش، *معارف القرآن*، ج ۱، تحقیق و تدوین و نشر: قم، موسسه معارف اهل البيت علیهم السلام.
۱۰. انوری، حسن، ۱۳۸۱ش، *فرهنگ بزرگ سخن*، ج ۵، تهران، انتشارات سخن.
۱۱. برنجکار، رضا، ۱۳۹۶ش، «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، چاپ شده در: جستارهای اعتقادی (عقل)، صص ۳۵۱-۳۹۸، به کوشش: مهدی باغبان خطیبی، قم، موسسه معارف اهل البيت علیهم السلام.
۱۲. بنی هاشمی، سید محمد، ۱۳۹۶ش، *عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی*، چاپ شده در: «جستارهای اعتقادی- عقل»، صص ۳۹۹-۴۴۱، قم، موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۱۳. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۶ش، *منابع معرفت*، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، محمد علی اسماعیلی، ۱۳۹۶ش، *روش شناسی عقلگرایی فلسفی در کلام اسلامی*، فصلنامه علمی- پژوهشی کلام اسلامی، شماره ۱۰۴، زمستان ۱۳۹۶، صص ۲۷-۴۷.
۱۵. رحیمیان، علیرضا، ۱۳۹۱ش، *مساله قیاس*، ویراست ۲، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.

۱۶. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۵ش، *براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۷. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۵ش، *روش شناسی عقاید دینی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۶ش، *مادیت نفس در نگره تفکیکی*، بررسی و نقد، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۱۰۱، بهار ۱۳۹۶، صص ۳۳-۵۸.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (صدرالمآلهین)، ۱۳۶۶ش، *شرح أصول الکافی*، ۴ جلد، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (صدرالمآلهین)، ۱۳۶۰ش، *منطق نوین*، ترجمه و شرح دکتر عبدالمحسن مشکوه الدینی، تهران، آگاه.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین و مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴ش، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱ و ۲ و ۳، قم و تهران، صدرا.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۸ق، *الشیعة، نص الحوار مع المستشرق کوریان*، ترجمه جواد علی کسار، [قم]، مؤسسه أم القرى.
۲۳. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۷۵ش، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ج ۱، قم، نشر البلاغة.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، ج ۱ و ۸ و ص ۱۶۰، قم، هجرت.
۲۵. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۱ش، *معجزه در قلمرو عقل و دین*، قم، بوستان کتاب قم.
۲۶. فزوینی، مجتبی، ۱۳۸۹ش، *بیان الفرقان فی توحید القرآن* (با تعلیقات آیت الله سید جعفر سیدان)، ج ۱، قم، دلیل ما.
۲۷. مروارید، میرزا حسنعلی، ۱۳۹۱ش، *تنبیهات حول المبدأ و المعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی.
۲۸. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰ش، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۸، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴ش، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، انتشارات صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲ش، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا.
۳۱. ملکی میانجی، محمدباقر، ۱۳۹۵ش، *توحید الامامیه*، تحقیق موسسه معارف اهل البيت (علیهم السلام)، قم، نشر معارف اهل البيت (علیهم السلام).