

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،

سال دوازدهم، شماره بیست و سوم (پائیز و زمستان ۹۹)

## Rationalism and Philosophy in Religious Knowledge of Allameh Tabataba'i and Professor Hakimi

Ali Mohammad Ghahremani<sup>1</sup> \ Ahmad Beheshti<sup>2</sup> \ Mohammad Saeedi Mehr<sup>3</sup>

### Abstract

Wisdom, and consequently, philosophy as the symbol of rationalism, is considered as one of the most crucial constituents of formation of the religious epistemology in the bilateral relationship of wisdom and religion. In this regard, enumerating revelation, wisdom, and heart intuition and discovery as meant to religious knowledge, and using these three, Allameh Tabataba'i attempted to create a unitary approach in the area of religious knowledge. Nevertheless, introducing separation and inventing terms like self-founded religious wisdom and treasured wisdom, professor Hakimi tries to imply independence of religious texts from philosophical understanding. It is attempted to study this issue through a library method and a comparison of the works of the two. Findings indicate a lack of correspondence between the two viewpoints and the approaches taken. Tabataba'i is found to be a philosopher and practitioner of philosophy in the area of religious teachings, while Hakimi is found to fight and avoid philosophy, in a way that Hakimi emphasizes on the self-efficacy and authority of the exoteric meaning of religious texts and rejects any philosophical inquiry in religious texts.

**Keywords:** Tabataba'i, Hakimi, wisdom, philosophy, self-founded wisdom

---

1 - Full Professor, philosophy and Islamic theology, Faculty of theology and Islamic knowledge, Oloom va Tahghighat Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran a.ghahremani59@yahoo.com

2 - Full Professor, philosophy and Islamic theology, Faculty of theology and Islamic knowledge, Oloom va Tahghighat Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Abeheshti5@yahoo.com

3 - Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tarbiat Modarres, Tehran, Iran saeedi@modares.ac.ir

### عقل‌گرایی و فلسفه در معرفت‌دینی علامه طباطبایی و استاد حکیمی

علی محمد قهرمانی<sup>۱</sup> / احمد بهشتی<sup>۲</sup> / محمد سعیدی مهر<sup>۳</sup>

#### چکیده

عقل و به‌تبع آن، فلسفه به‌عنوان نماد عقل‌گرایی یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های شکل‌گیری معرفت‌دینی در رابطه دوسویه عقل و نقل است. در این میان علامه طباطبایی با احصاء راه‌های معرفت‌دینی به وحی، عقل، کشف و شهود قلبی و به‌کارگیری آن‌ها سعی در ایجاد رویکردی اتحادی در حوزه معرفت‌دینی داشته است. لیک استاد حکیمی با طرح بحث تفکیک و همچنین ابداع اصطلاحاتی چون عقل خودبنیاد دینی و عقل دفائنی، در پی القای بی‌نیازی متون دینی از فهم فلسفی است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و مقایسه آثار این دو، عدم تناظر دو دیدگاه و روش اتخاذی آنان را نشان داده است. مطابق شواهد، طباطبایی فیلسوف و عامل به فلسفه در طریق معارف دینی است، اما حکیمی با اینکه خود را از مخالفت با فلسفه می‌بینیم، حکیمی را در حال ستیز و گریز از فلسفه می‌یابیم؛ به‌گونه‌ای که حکیمی با تأکید بر خودکفائی و حجیت ظواهر متون دینی، هیچ‌گونه جستجوی فلسفی در متون دینی را مقبول نمی‌داند.

**کلیدواژه‌ها:** طباطبایی، حکیمی، عقل، فلسفه، عقل خودبنیاد دینی

#### ۱- مقدمه

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
a.ghahremani59@yahoo.com
۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، «دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران»، تهران، ایران (نویسنده مسئول)  
Abeheshti5@yahoo.com
- ۳- استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران  
saeedi@modares.ac.ir

در زمینه روی‌آوری به فلسفه و استدلال‌ات رایج در آن و اقبال یا عدم اقبال آن نزد اندیشمندان دینی اسلام و موازنه بین آن با تعالیم وحیانی و تطبیق آن با آیات و روایات، همواره مباحثات گسترده در مجامع علمی جهان اسلام وجود داشته است و همواره عده‌ای در مواجهه عقل با دین بر استدلال‌ات عقلی و فلسفی تکیه کرده و هر جا باورهای دینی را متضاد با این عقل دیده‌اند، علم مخالفت برافراشته و نیز بوده‌اند کسانی که به یکباره عقل بشر و عقل فلسفی را تهی از فایده دانسته و آن را به پای دین و تعالیم وحیانی‌اش به قربانگاه برده‌اند. به‌هرروی با توجه به این مواجهه فلسفه و وحی پسندیده‌تر آن است که ابتدا عقل و عقل‌گرایی به لحاظ معنایی واری‌ش شود تا کارکرد عقل و فلسفه را در هندسه معرفت دینی دو تن از بزرگان علمی معاصر یعنی مرحوم علامه و استاد حکیمی به نظاره بنشینیم.

«عقل» در کتب لغت و دایره‌المعارف‌ها به معانی مختلفی ذکر شده است، لیکن آنچه از اکثر این آثار بر می‌آید این است که واژه عقل به‌عنوان مصدر فعل «عَقَلَ - يَعْقِلُ» بکار رفته است. در قاموس القرآن آمده است: «عقل: فهم. معرفت. درک.» در همان جا از طبرسی نقل شده که عقل، فهم، معرفت و لب‌ظیر هم هستند (قرشی بنابی، ۱۳۵۳: ج ۵، ۲۸). راغب گوید: «به نیرویی که آماده برای پذیرش علم است و نیز به علم و دانشی که با آن نیروی باطنی انسان از آن سود می‌برد «عقل» گفته می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۶۲۹). عقل در فارسی به معانی «دریافتن، دانستن، فهمیدن، قوه دریافت و ادراک حسن و قبح اعمال و تمیز نیک و بد امور و خرد» آمده است (عمید، ۱۳۷۸: ۹۱۴).

## ۲- رویکرد علامه طباطبایی به عقل

مرحوم علامه عقل را چنین تعریف نموده است: «کلمه (عقل) که مصدر برای (عقل یعقل) است، به معنای ادراک و فهمیدن چیزی است، البته ادراک و فهمیدن کامل و تمام و به همین سبب نام آن حقیقتی را که در آدمی است و آدمی به‌وسیله آن میان صلاح و فساد، و میان حق و باطل و میان راست و دروغ را فرق می‌گذارد، عقل نامیده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۶۱۰) و نیز گاهی به معنای تحت‌اللفظی آن استناد کرده و عقل را به معنای نیروی گره‌زننده و عاملی در جهت بستن پیمان قلبی و حفظ ادراکات و مکثات قلبی تلقی کرده‌اند: «کلمه (عقل) در لغت به معنای بستن و گره زدن است و به همین مناسبت ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل نامیده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۷۱). ایشان در یکی از آثارش طلوعه ورود مسلمانان به حوزه عقلانیت دینی را مساعی آنان در اثبات وحدانیت خداوندی دانسته‌اند: «تاریخ عقلانی اسلام را می‌توان آشکارسازی تدریجی روش‌هایی

دانست که نسل‌های پی‌درپی برای درک معنا و مفهوم اعتراف به وحدانیت خدا، به کار می‌گیرند.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۹) ایشان در تفسیر المیزان از اصطلاح عقل فطری نیز بارها استفاده نموده و آنرا منشئی برای عقل عملی دانسته است که از نظر ایشان عقل فطری آن‌گونه‌ای از عقل هست که خداوند در سرشت انسانها نهاده است و در وجود تمامی انسانها ساری و جاری است تا به‌وسیله آن هدایت یابد و با انتخاب مسیر درست به سرمنزل کمال برسد. ایشان وجود چنین قوه‌ای در وجود انسان را باعث تمایز انسان از سایر حیوانات دانسته، می‌گوید: «خدای سبحان انسان را فطرتاً این‌چنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل و در مسائل عملی خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۷۴)

درواقع از نظر علامه عقل فطری انسان متفاوت از عقل مکتسبی است که از رهگذر تحصیل علم و تجربه به‌دست می‌آید؛ چراکه به اعتقاد ایشان عقل بشر در مقام کسب معارف به کلیاتی از معارف الهی همچون توحید، نبوت و معاد و پاره‌ای از اخلاقیات دست‌یافته که صرف ادراک این حقایق بشر را به سعادت حقیقی‌اش نمی‌رساند؛ بلکه این معارف زمانی برای انسان مثمر ثمر خواهد بود که حق بودن و خیر بودن آنها برایش مسلم شود؛ لذا با وجود تفاوت بین عقل فطری و مکتسب، دستیابی به عواید عقل مکتسب منوط به ورزیدگی عقل فطری و ارتباط با آن است که از نظر ایشان شرط نائل شدن به آن تعقل، سلامت فطری انسان است: «در قرآن مراد از تعقل ادراک توأم با سلامت فطرت است، نه تعقل تحت تأثیر غرائز و امیال نفسانی.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۷۳)

با توجه به اینکه در اندیشه علامه عقل فطری به‌عنوان حقیقتی معرفی شده که به‌وسیله آن خیر از شر در امور عملی و حق از باطل در امور نظری تشخیص داده می‌شود، می‌توان دو گونه فعالیت برای عقل انسانی قائل شد: فعالیت ادراکی و فعالیت عملی و به اعتبار همین فعالیت‌های دوگانه، عقل به دو قسم نظری و عملی قابل تقسیم است. همچنین علامه طباطبایی با تقسیم ادراکات انسانی به ادراکات حقیقی و اعتباری، معتقد به وجود عقل عملی و عقل نظری در انسان است بر اساس نوع مدرکات خویش تقسیم‌شده‌اند. اگر بر هست‌ها و واقعیات بیرونی حکایت کنند در زمره عقل نظری و چنانچه بر پدیده‌ها و نیاید‌های اعتباری دلالت کنند عقل عملی به حساب می‌آیند (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ۶۵-۶۲). همچنین ایشان در اثر ارزشمند نه‌ایة الحکمة، مراتب عقل و تقسیم چهارگانه عقل به هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد را بیان نموده و بر این باور است که نوع تقسیم عقول در اینجا به لحاظ قوه ادراکی عقل صورت گرفته و به نوعی بیانگر هستی معقولات نزد عقل است. بنابراین می‌توان گفت این عقول نیز در

زمره عقل نظری به حساب می‌آیند (رک: طباطبایی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۹۵-۹۳).

### ۳- رویکرد حکیمی به عقل

حکیمی معتقد است که اعتبار عقل بر دو قسم است: عقل سطوحی و عقل دفائنی و در تعریف آنها آورده است: «عقل سطوحی - یعنی استفاده از سطح عقل نه عمق آن و این همان عقل عام بشری است که بشر در زندگی روزمره خود از آن استفاده می‌کند تا سطح علوم، فلسفه‌ها، ریاضیات و هنرها و اختراعات و اکتشاف‌ها و...، عقل دفائنی: یعنی استفاده از عمق عقل، نه فقط سطح آن.» (حکیمی، ۱۳۸۲: ب: ۳۲۶). ایشان معتقد است که عقل سطوحی یا ابزاری همان عقل فلسفی است و عقل دفائنی مربوط به اعماق و ودفائن عقل انسانی است و دستیابی به آن مرهون تأسی از تعالیم وحیانی است. ایشان همچنین با طرح بحث عقل خودبنیاد دینی و نقل‌هایی از بزرگان فلسفه و عرفان، سعی در توجیه مبانی اهل تفکیک و نمایاندن ضعف‌های تفکر فلسفی و عدم تکیه بر عقل فلسفی داشته‌اند و انگاره مخالفت تفکیکیان با عقل و فلسفه توسط عده‌ای را ناشی از جهل و عدم آگاهی آنان نسبت به مبانی و اصول مکتب تفکیک و به‌کارگیری مغالطه و جایگزینی عقل به جای فلسفه می‌داند و در این رابطه می‌گوید:

«کسانی که می‌گویند مکتب تفکیک با عقل مخالف است، یا از روی اندیشه و مطالعه سخن نمی‌گویند و از این مکتب و احوال استادان و دامنه معلومات و تعلقات و اسرار آنان اطلاعی ندارند، یا برای مغالطه، «عقل» را به جای «فلسفه» می‌گذارند. تفکیکیان هم با فلسفه مخالف نیستند تا چه رسد به عقل؛ بلکه خلط کردن و تأویل نمودن حقایق الهی را با داده‌های فلسفی - هر فلسفه‌ای که باشد - روا نمی‌دانند.» (حکیمی، ۱۳۸۰: ۲۱)

حکیمی معتقد است که عقل در مکتب تفکیک اهمیت بسیاری داشته و از آن تعبیر به عقل بنیادی می‌کند و دانستن مسائلی همچون معرفت عقل به عقل، تقدم عقل بر معقول، مغایرت عقل و نفس را برای نائل شدن به این نوع از عقل را ضروری می‌داند. ایشان همچنین در مورد عقاید و معارف اسلامی معتقد است که تأکید وافر قرآن بر تعقل و تدبر بیانگر این مطلب مهم است که عقل نیرویی است الهی که در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده است و بایستی از آن استفاده کرد (رک: حکیمی، ۱۳۸۲: الف: ۳۴۶-۳۴۳). البته حکیمی توان عقل را محدود دانسته و معتقد است که خیلی از بزرگان علمی و دینی عالم اسلام بدین قضیه واقف‌اند. به‌عنوان مثال می‌توان استناد ایشان به سخنان شیخ‌الرئیس را ذکر نمود، که آنرا شاهدهی در اعتقاد به محدودیت عقل و شجاعت ابن‌سینا در بیان آن می‌داند:

«این سینا نشان می‌دهد که قلمرو شناخت را محدود نمی‌داند، بلکه توان عقل بشری را محدود می‌داند و برای معرفت آنچه بیرون از محدوده عقل است راه و وسیله‌ای می‌یابد، و آن را (وحی و اخبار صدق و مصدق معصوم است).» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۷۶-۷۳ و همو، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۵ و همو، ۱۳۸۱: ۱۳۹)

حکیمی پافشاری مکتب تفکیک بر تطبیق عقل و نتایج آن بر منقولات شرعی را نه تنها مخالفت با عقل ندانسته که عین عقل ورزی دانسته است: «اصراری که این مکتب -به دلیل عقل و شرع- برای فراگرفتن حقایق از وحی و معصوم دارد به معنای تعطیلی عقل نیست -که حرکتی غیرعقلی و منحط است- بلکه به معنای «تحدید عقل» است، که حرکتی است عقلی و متعالی و عین واقع‌گرایی. اصحاب مکتب تفکیک بیش از دیگران بر بهره‌وری از عقل و تعقل راستین (نه تخیل به جای تعقل) و آزاد (نه تعبد در عقلیات و معارف عقلی) تأکید می‌ورزند.» (حکیمی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۴۷۱).

ایشان با تأکید بر نظریه عقل خود بنیاد دینی، آنرا چراغ راه بشر می‌داند:

«به هر حال، «عقل خود بنیاد دینی»، عقلی است که پس از ایمان اجمالی و ابتدایی به وحی، به دست وحی و اوصیاء(ع) پرورده شود. مربی واقعی عقل، شخص معصوم و تعالیم معصوم است. عقل بالاتر از آن است که به دست «انسان عادی» داده شود؛ بلکه باید در شعاع تعالیم «انسان‌هادی» پرورش یابد.» (حکیمی، ۱۳۹۵: ۶ و همو، ۱۳۸۱: ۳۱۳)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، گرچه هر دو اندیشمند در تعاریف و توضیحات تکمیلی در باب عقل هدف را تمیز دادن سره از ناسره و یا به تعبیری تمایز و انتخاب افعال حسن از قبیح عنوان کرده‌اند، لیک هم نوع تقسیم‌بندی آنها از مراتب عقل متفاوت است و هم نوع بیان و اعتقاد آنها به جنبه‌های نظری و عملی عقل متفاوت باشد؛ چراکه عدم التفات استاد حکیمی به بعد نظری عقل و توجه بیشتر به بعد عملیاتی عقل در تشخیص سره از ناسره و همچنین اذعان به بی‌نیازی از عقل فلسفی در پاره‌ای آثار خود چنان به نظر می‌رسد که عقل عملی بیشتر مدنظر ایشان بوده است؛ بخلاف علامه طباطبایی که دو قسم عقل نظری و عملی را به صورت توأمان مورد تأکید قرار داده است. دیگر اینکه تأکید اساسی بر عقل خود بنیاد دینی و الزام به پروراندن آن نزد اولیای دین و دسترسی به دفائن عقول و سطحی و ابزار خواندن عقل فلسفی در کلام حکیمی خود سرفصل دیگری را به روی ما می‌گشاید که اساساً در مواجهه با تفکر فلسفی موافقت یا مخالفت عملی این دو اندیشمند را مورد واریسی قرار دهیم.

## ۵- فلسفه‌ورزی یا فلسفه‌گریزی

### ۱-۵- جایگاه فلسفه نزد علامه طباطبایی

طباطبایی استفاده از عقل و علوم عقلی را برای فهم دین، لازم و ضروری می‌داند و براین باور است که اثبات خدا و واجب‌الوجود آن، و نیز اثبات صفات کمالیه خداوند مانند وحدانیت و احدیت و لوازم وجود او مانند نبوت و معاد نتیجه مباحث عقلی محضی است که در متن الهیات آمده است و در این مسائل عقل به تنهایی به در مورد آنها بحث و قضاوت می‌کند. ایشان در ابتدای تفسیر گران سنگ المیزان، به کارگیری بحث‌های علمی و فلسفی را از خصوصیات آن دانسته و آمدن بحث‌های فلسفی در آن، خود دلیلی بر اهتمام جدی علامه در به‌کارگیری فلسفه در تفهیم بهتر دین و آیات الهی است: «البته در خلال این کتاب بحث‌های مختلف فلسفی، علمی، تاریخی، اجتماعی و اخلاقی هست که در آنها نیز به مقدار وسعمان بحث کرده‌ایم.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۲۱) طباطبایی همچنین با صحنه گذاشتن بر حجیت استدلال برهانی، به‌کارگیری آن در شناخت جهان و اندیشه در موضوعاتی چون مبدأ آفرینش و سرانجام جهان و جهانیان را لازم و کاری فلسفی دانسته است و پرداختن به فلسفه را مورد تأیید قرآن می‌داند: «پس تفکر فلسفی نیز راهی است که رسانی آن را قرآن کریم تصدیق می‌نماید.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۳) ایشان علاوه بر نگارش متون فلسفی، در بسیاری از آثارش در چارچوب پاسخ به شبهات و سؤالات یا گریز به مسائل فلسفی همواره از فلسفه و حکمت دفاع کرده است؛ به‌گونه‌ای که فلسفه را غیرقابل قابل نفی و طرد حتی از جانب دین می‌شمارد:

«هیچ دین و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری از هیچ راهی نمی‌تواند حجت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغاء کند، زیرا در این صورت همان تیشه را اول به ریشه خود می‌زنند و حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود ابطال می‌نماید.» (طباطبایی، ۱۳۵۷: ۲۱۹)

بنابراین می‌توان طباطبایی را پرچم‌دار تفکر فلسفی بعد ملاحظه در حوزه جهان اسلام معرفی کرد که با ارائه و تقسیم نظریه ادراکات انسانی به ادراکات حقیقی و اعتباری و به‌کارگیری آن در نظریه حسن و قبح افعال و نیز گریزهای متعددی که در اثر تفسیری خویش به مباحث فلسفی زده است، این پندار را به وجود می‌آورد که ایشان سعی در معقول‌سازی مسائل و اعتقادات دینی و تطبیق آن با عقل فلسفی داشته است و سوای از اینکه یک مفسر و عارف چیره‌دست بوده است، فیلسوفی بسیار توانا و صاحب فن بوده که سعی در تعالی تفکر فلسفی و نمایاندن اشتراکات آن با مبانی دینی و هم‌پوشانی استدلال فلسفی با متون دینی داشته است. لذا می‌توان گفت ایشان نه تنها مخالفتی با به‌کارگیری فلسفه در امر دین ندارد که دیدگاهشان عین فلسفه ورزی در امر دین است.

## ۲-۵- انگاره استاد حکیمی در کاربرد فلسفه

حکیمی برای نخستین بار عنوان مکتب تفکیک را بر نحلّه فکری‌ای نهاد که پیشتر توسط میرزاهمدی اصفهانی در خطّه خراسان تأسیس شده بود. به اعتقاد وی مکتب تفکیک شامل جهان‌بینی‌ای است که نه تنها فهم راستین حقایق دین را، نیازمند مفاهیم و علوم بشری همچون فلسفه و عرفان و... نمی‌داند، که حتی معارف ناب الهی را مجزای از این علوم و مفاهیم می‌داند. آنان این دیدگاه را برگرفته از کتاب و سنت دانسته و در پی اثبات دیدگاه خود، علم مخالفت با فلسفه برافراشته‌اند؛ چراکه دین را در استفاده از روش‌های عقلانی خودکفا دانسته و اساساً شأن و منزلت دین را برتر از آن می‌دانند که برای تبیین آن دست به دامن معارف بیرونی همچون معارف یونانی و هندی و... که گاه آنرا نیم‌خورده کفار نیز معرفی می‌کنند- گردد؛ مثلاً میرزاهمدی اصفهانی از راه مذمت اهل فلسفه و عرفان درآمده و آنها را ناقض معارف دینی دانسته و می‌گوید:

«دانشمندان علوم بشری (حکمت، تصوف، فلسفه و عرفان) بنا بر نقل‌های تاریخی، خود را بی‌نیاز از انبیاء الهی (ع) می‌دانستند و علوم ایشان را تخفیف کرده آن را جهل می‌خواندند. در مقابل پیامبر اسلام (ص) که مقارن با بعثت خویش ترویج اندیشه‌های فلسفی و عرفانی یونانی را می‌دیدند. به‌عنوان برترین معلم الهی ناگزیر از بیان نادرستی راه بشر بوده است.» (اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۴۶).

در واقع نگرش دیگر متقدمین این مکتب نیز حول محور اندیشه بنیانگذار این مکتب چرخیده است که آوردن تمامی نظریات آنان در اینجا نه مقدور است نه ضروری؛ لیکن اکنون با علم به رویکرد متقدمین تفکیک به این مسئله، با آوردن رویکرد حکیمی نسبت به فلسفه و مشابهت و تفاوت آن با دیدگاه پیشینیان این مکتب به نظاره می‌نشینیم. حکیمی فلسفه را یک نظام فکری دانسته و آنرا چنین تعریف نموده است: «فلسفه یک نظام یا شبه‌نظام فکری و نظری است که یک یا چند متفکر و صاحب‌نظر آن را تنظیم و تدوین کرده، عرضه داشته‌اند به‌منظور تبیین یک سلسله موضوعات و پاسخ دادن به شماری از مسائل عالیه در انسجامی واحد و به این معنی، ما فلسفه‌ها و شبه‌فلسفه‌های چندی داریم، از قدیم و جدید و شرقی و غربی، و اسلامی و غیر اسلامی، که البته کامل‌ترین فلسفه‌ها - در الهیات - فلسفه اسلامی است.» (حکیمی، ۱۳۹۵: ۶ و همو، ۱۳۸۱: ۳۱۰)

ایشان در ادامه همان نوشتار با برشمردن شماری از تعاریف مرسوم فلسفه نزد بزرگان این علم، شناخت فلسفی را ناقص و ناتوان دانسته و با تأکید بر عقل‌دفائی و عقل‌خودبنیاد دینی درصدد اثبات بی‌نیازی به



فلسفه و عقل ابزاری فلسفی است که به‌زعم حکیمی راهی به کشف حقایق ندارد: «انحصار فهم حقایق به فلسفه و تعقل‌های صناعی فلسفی، هم مخالف اظهارات بزرگان فلسفه است و هم مخالف تجربه‌های هزاره‌های فلسفه.» (حکیمی، ۱۳۸۱: ۳۱۳ و همو، ۱۳۹۵: ۶)

حکیمی با انتساب «عقل خودبنیاد دینی» به شخص معصوم و تعلیم ایشان این نوع عقل را بالاتر از آن می‌داند که به دست «انسان عادی» داده شود. از نظر ایشان عقل فلسفی قادر به دسترسی به حقایق نیست؛ چراکه عقلی است ابزاری یا به تعبیر خود استاد «عقل یونانی‌بنیاد التقاطی» است که پذیرش آن مایه ننگ مسلمین است و ایشان خواستار برائت جستن از آن شده است. ایشان همچنین تأکیدات وافر قرآن بر کارگیری عقل و خرد در آموزه‌های دین را لازمهٔ پرورش مسلمان تراز مکتب قرآن دانسته؛ اما این را هم نشانه چنگ زدن به ریسمان فلسفه و استمداد از تفکر فلسفی نمی‌داند:

«... و معلوم است که مراد از این همه سخن درباره‌ی عقل، این نیست که همه‌ی آحاد مردم فلسفه بخوانند؛ آن هم این فلسفه‌ها؟! آیا از این همه تأکید قرآن و احادیث معتبر بر استفاده از عقل، مقصود آن است که چند قرن بعد، مسلمانان از راه فلسفه‌های عقلی - وهمی و اختلافی که به دست دشمنان اسلام وارد اسلام شد، به عقل و تعقل برسند؟ زهی غفلت، یالا تعهدی!!» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۲۳۵).

حکیمی با برشمردن احادیثی چند از ائمه بزرگوار(ع) و سخنان بزرگان و پیشینیان مکتب تفکیک درصد پاسخ گوئی به شبهات و سوالات مطروحه در زمینهٔ اعتقاد یا عدم اعتقاد خود به کارگیری تفکر فلسفی در امر دین است و می‌گوید: «... نمی‌توان «تفلسف» را «تعقل» انگاشت و ناقدان فلسفه را به مخالفت با عقل و خردورزی متهم کرد. این کار، «مثل آن است که «اقیانوس» را به‌جای «نهر» بگذاریم و اگر کسی نهر را کافی نداند، بگوییم اقیانوس را کافی نمی‌داند.» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۲۶۱)

ایشان همچنین تعقل خالص و به دور از هر گونه اختلاط مفهومی را شیوه صحیح تعقل و مورد تأیید قرآن می‌داند:

«... تعقلی که قرآن و حدیث بدان فرامی‌خوانند، تعقلی قرآنی و خالص است؛ بدون کمترین آمیختگی با دیگر مفاهیم و آرا و اصطلاحات و این تعقل - به طبع - از تعقل فلسفی صرف جدا است؛ همچنین از تعقل قرآنی التقاطی، یعنی آمیخته با آرا و نظریات فلسفی و عرفانی.» (حکیمی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۲۷۱)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود گرچه حکیمی کوشیده است تا خود و مکتب تفکیک را از ضدیت با فلسفه میرا کند، لیک در مقام عمل با وجود تعدیلی که ایشان در بیانات خویش نسبت به فلسفه و به کارگیری تعقل در قیاس با گفته‌های قدمای این مکتب ایجاد کرده است، باز هم نوعی از فلسفه ستیزی یا فلسفه

گریزی را در آن مشاهده می‌کنیم. این در حالی است که به گفته اندیشمندان این حوزه، ما شاهد یک سلسله پیش‌فرض‌ها در دین هستیم که نیازمند اثبات در فلسفه است: «در ادیان الهی پیش‌فرض‌هایی از این قبیل وجود دارد: «خدایی وجود دارد»، «خداوند حی است»، «عالم است» [...]، «خداوند با انسان ایجاد ارتباط می‌کند»، «نبوت در این عالم جریان دارد» [...] و ده‌ها سؤال دیگر همه سؤالاتی ماهیتاً «فلسفی» اند که اتخاذ موضع درباره آنها به‌طور کامل فهم محتوای درونی پیام ادیان و تفسیر آنها را سیراب می‌کند.» (گنجی، ۱۳۸۴: ۴۸)

دور از ذهن نیست اگر بگوییم در مکتب تفکیک روش و سلوکی اصالت دارد که تنها از قرآن نشأت‌گرفته باشد و کارهای شهودی و فلسفی در این میان جایی ندارند. آنان با تأکید بر وحی و روایات، به‌گونه‌ای در اصالت سایر منابع معرفتی تفکیک ایجاد می‌کنند و یکسره همه امورات را بر متن قرآن و حدیث عرضه داشته و انتظار پاسخ گوئی از آن دارند. حکیمی در بسیاری نظریات خویش می‌کوشد تا با آوردن سخنانی از بزرگان علمی و دینی بر یافته‌ها و نظریات خویش صحنه گذاشته و برای رنگ باختن فکر فلسفی در مواجهه با متن دین به گفتاری چند از فلاسفه استاد کرده که در اینجا به ذکر نمونه‌ای از آن بسنده می‌کنیم که عبارت است از نظر ایشان در مورد بخشی از مطالب خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات:

«سخنان بزرگان و اقطابی در تعقل، چونان خواجه نصیرالدین طوسی را هم دور می‌زنند که می‌فرماید: مطالب فلسفی، عقلی محض نیست، بلکه «عقلی - توهمی» است. از این جهت شناخت حق و باطل مسائل فلسفی امکان ندارد «و اختلافهای دائمی میان اهل فلسفه از همینجاست.» (نک: حکیمی، ۱۳۸۱: ۳۲۳)

شگفت آن است که اینجا، حکیمی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه جهان اسلام را که تلاش‌های وافری در حوزه فلسفه و نیز با ارائه کتاب تجرید الاعتقاد در عقلانی کردن مبانی دینی داشته را به‌عنوان نمونه‌ای برای طرد و تشکیک در مباحث فلسفی برگزیده است تا با اثبات توهم عقلانیت فلسفی از زبان ایشان بر کاربرد فلسفه در معارف دین خراش اندازد. به جهت تبیین بهتر مسئله، متن مورد اشاره حکیمی را از کتاب اشارات ابن‌سینا [شرح خواجه] می‌آوریم تا به بن‌مایه کلام خواجه دست‌یابیم:

«علم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية أعني الطبيعي و الإلهي لا يخلوان عن انغلاق شديد و اشتباه عظيم إذ الوهم يعارض العقل في مأخذهما و الباطل يشاكل الحق في مباحثهما و لذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفه و مصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجح أن يتطابق عليهما أهل زمان و لا يكاد يتصالح عليهما نوع الإنسان و الناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجرید للعقل و تمييز للذهن و تصفية للفكر

و تدقیق للنظر و انقطاع عن الشوائب الحسیة و انفصال عن الوسوس العادیة فإن من تیسر له الاستیصار فیهما فقد فاز فوزاً عظیماً و إلا فقد خسر خسراناً مبیناً لأن الفایز بهما مترق إلى مراتب الحکماء المحققین الذین هم أفاضل الناس و الخاسر بهما نازل فی منازل المتفلسفة المقلدین الذین هم أراذل الخلق.» (رک: ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۲، ۱)

ترجمه: بدان که این دو نوع از حکمت نظری یعنی حکمت طبیعی و الهی از دشواری زیاد و خطاهای بزرگ خالی نیستند؛ چراکه وهم در مآخذ این دو نوع حکمت معارض و مخالف عقل است و همچنین در بسیاری از مطالب، باطل هم‌شکل حق می‌شود. (این کلام به‌نوعی تعارض وهم و عقل را در جلب مآخذ نشان می‌دهد و این استنباط را فرا روی ما قرار می‌دهد که اساس و پایه این دو نوع از حکمت از استدلالات عقلی است که مغایر با وهم است و البته مراد از باطلی که در اینجا بکار رفته است می‌تواند همان وهمیات باشد که به‌اشتباه جایگزین عقلیات شده است) و به خاطر همین است که مسائل این دو نوع حکمت جولانگاه و معرکه‌ای شده است برای آراء متخالف و محلی برای تصادم خواسته‌هایی متقابل، که امیدی نیست (به‌خاطر اختلاف زیاد نظریات) که اهل یک‌زمان بر این مسائل اتفاق نظر داشته باشند و نوع انسان در این مسائل متفق گردند و کسی که بر این دو حکمت نظر داشته باشد احتیاج دارد به اینکه عقلش را کاملاً تجرید کند؛ ذهنش را تمییز کند؛ فکرش را تصفیه کند و فکرش را از شوائب و اخلاط حسیه جدا سازد و نیز خودش را از وسواس عادی جدا کند. (یعنی آن ابهامات حسی که گاهی باعث خلط مباحث حسی در مباحث عقلی می‌شود را تمییز داده و از خود دور سازد تا آمیختن آنها با دلایل عقلی باعث خطای در فکر نشود و نیز در اینجا انقطاع از وسوسه در قوای خیالی و وهمی که باعث تشویش در تفکر عقلی می‌شود، را می‌توان به مثابه وسوسه‌هایی که عادتاً برای افراد رخ می‌دهد نیز در نظر گرفت) و کسی که در این دو حکمت - طبیعی و الهی - به بصیرت و روشن‌بینی دست یابد به رستگاری بزرگی نائل شده است و در غیر این‌صورت به زیان بزرگ و آشکاری دچار شده است؛ زیرا کسی که به این دو حکمت فایز شده (منظور نائل شدن به این دو حکمت است) به درجه حکما محققین می‌رسد؛ همان کسانی که از افاضل مردم هستند و کسی که در این دو علم ضرر کرده (و بدانها نائل نشده است) در رده متفلسفه مقلدین تنزل کرده است (یعنی هم‌ردیف کسانی است که) اراذل خلق به‌شمار می‌آیند.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود کلام خواجه به دفاع از فلسفه و ارائه شیوه‌نامه دستیابی بدان تفکر شبیه‌تر است تا رد آن؛ اما حکیمی با نقل همین متن ترجمه دیگری از متن ارائه داده‌اند که جهت تنویر خاطر خواننده این سطور عین ترجمه استاد حکیمی از نقل قول خواجه را تا جایی که ارائه داده‌اند در اینجا

ذکر می‌کنیم.

«بدان، که این دو رشته از حکمت نظری - یعنی طبیعیات و الهیات - همواره آکنده‌اند از پیچیدگی‌های سخت و اشتباه‌های بزرگ. چرا؟ چون در فراگرفت این دو رشته، قوه‌واهمه با عقل می‌چالد و در بحث‌های این دو رشته باطل خود را مانند حق نشان می‌دهد و این است که مسائل این دو علم همیشه میدان کشاکش آراء متضاد و محل اصطکاک هواهای مخالف یکدیگر بوده است، تا بدانجا که امید نمی‌رود که زمانی متفکران بر آنرا توافق کنند و عملی به نظر نمی‌رسد که صاحب‌نظران در مورد آنها دارای یک رأی گردند. و هرکس به این دو رشته می‌پردازد نیاز شدید دارد به تجرید هرچه بیشتر عقل خویش و پاکسازی ذهن و شفاف کردن فکر و هرچه دقیق‌تر کردن نظر و بریدن امیال و شهوات حسی و دوری جستن از وسوسه‌های دنیا و... [حکیمی بنا به هر دلیلی از آوردن مابقی متن پرهیز نموده است].» (حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۴۷-۱۴۸)

به نظر می‌رسد در اینجا حکیمی با تقطیع کلام و حذف صدر و ذیل آن جهت استخراج نتیجه موردنظر خویش، نوعی از مغالطه «نقل قول ناقص»<sup>۲</sup> را انجام داده باشد؛ چراکه ایشان ادامه مطلب خواجه که در آن عنوان داشته‌اند چنانچه سالک طریق حکمت شرط و شروطی را که آورده است به‌خوبی طی نماید نه‌تنها پیروزی از آن اوست، که به بالاترین مرتبه، که از نظر ایشان مرتبه حکمای محقق است، راه یابد و می‌تواند در زمره افاضل و برترین مردم قرار گیرد که خود همین حذف ذیل کلام خواجه باعث شده تا نتیجه‌ای خلاف آنچه متن اصلی به‌دنبال آن است، به دست آید؛ زیرا خواجه در اینجا به‌صراحت شخص حکیم و فیلسوف را از متفلسفین و مقلدین مجزا ساخته و تنها کسانی را که نتوانند به شروط عمل نمایند و به آن دو حکمت طبیعی و الهی دست یابند را متفلسف خوانده است نه کل سالکان این طریق را. مشکل دیگری که در کلام حکیمی دیده می‌شود نوعی از وارونگی در ترجمه لغات کلیدی متن است و آن اینکه در حالیکه معنای متداول کلمه (لا یخلوان) در کتب لغت عربی به معنای پر و آکنده نیامده است:

«خَلَا - خُلُوًّا وَ خَلَاءً [خلو] الإِنَاءُ: ظرف خالی شد؛ «لَا يَخْلُو مِنْ جَمَالٍ»: کمی زیبایی دارد، از زیبایی بی‌بهره نیست؛ «لَا يَخْلُو مِنْ مِبَالَغَةٍ»: بی‌مبالغه نیست؛ «لَا يَخْلُو مِنْ فَائِدَةٍ»: بی‌فائده نیست، تاندازه‌ای سودمند است» (مهیار، ۱۳۷۵: ۳۷۰). «الْخَلَاءُ: مکانی که هیچ پناهگاه و ساختمان و بنایی در آنجا نباشد. خلو یعنی خالی که در زمان و مکان هر دو به کار می‌رود» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۶۳۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در نمونه‌هایی از این دست و به‌خصوص در حالت منفی آن و از آنجاکه «الف و نون» تشبیه بنا به‌ضرورت متن و اشاره به دو حکمت طبیعی و الهی به لغت «لا یخلو» چسبیده

است می‌توان گفت بخلاف اینکه حکیمی آنرا به معنای آکنده در نظر گرفته است، چنین معنائی - حتی بصورت ضمنی - هم در کتب لغت برای آن نیامده است و نیز با توجه به مفهوم کلی کلام خواجه به هیچ‌وجه نمی‌توان معنای مورد نظر استاد - که در پی القای معنای آکنده و ترتب اشتباه و پیچیدگی همیشگی بر این دو حکمت بوده - را از آن به دست آورد و این طرز معنایابی، بار کردن معنای تفسیری خود بر کلام خواجه باشد که برخلاف عرف علمی و لغت‌شناسی است؛ چراکه حداکثر معنایی که ما می‌توانیم از آن بدست آوریم این است که بگوییم: از آنجا که این دو (حکمت طبیعی و الهی) از اشتباه بزرگ و پیچیدگی شدید خالی نیستند. در واقع حکیمی با ابداع معنایی دور از ذهن و یا ایجاد نوعی از وارونگی در ترجمه این لغت در پی اثبات مدعای خویش بوده است.

## ۶- نتیجه‌گیری

در ارتباط دوسویه دین و عقل همان‌طور که نوع نگرش اندیشمندان به معنای دین در ترسیم این ارتباط مهم است، پرداختن به معنای عقل و تفسیری که از آن نزد مکاتب یا اشخاص پژوهشگر به‌کار گرفته می‌شود، در نوع نگاه و تبیین آنها از این رابطه نقش تعیین‌کننده‌ای می‌تواند داشته باشد. علامه طباطبایی با اعتقاد به مراتب چهارگانه عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل بالملکه و عقل مستفاد و نیز به تقسیم عقل به نظری و عملی پرداخته است و با توجه به اهمیتی که این دو قسم از عقل در منظومه فکری علامه دارند، ترسیم ارتباط بین دین و عقل را نیز در همین راستا بررسی نموده است. نکته دیگر اینکه به‌کارگیری مبانی و اصول فلسفی در توضیح مفاهیم دین بخصوص در تفسیر المیزان و همچنین وجود آثار فلسفی مختلفی که از طباطبایی به یادگار مانده است، مؤید اعتقاد راسخ ایشان به مبانی عقلی و فلسفی در مقام گفتار و عمل است. در حالی که اکثریت اصحاب تفکیک با پیروی از مؤسس مکتب، بر عقل عملی تکیه می‌کنند و برهان منطقی را که مظهر کامل عقل نظری است، مردود می‌شناسند؛ چراکه ارائه این تعداد از حدیث در کتب استاد حکیمی و نیز با توجه به اهداف معرفی‌شده از طرف مؤلفان کتاب الحیاء برای ارائه جهان‌بینی اسلامی به‌گونه‌ای که سعادت انسان را در عمل به فرامین آن جهان‌بینی بدانیم، چیزی سوای از تأکید بر قوه عامله عقلی یا همان عقل عملی به نظر نمی‌رسد.

از طرفی تلاش وافر اهل تفکیک و به‌ویژه محمدرضا حکیمی در جهت فهم دقیق و راستین حقایق دین و پیراسته کردن دامن دین از هرگونه ناخالصی در فهم معارف آن و نیز اعتقاد به خودکفائی دین از روش‌های عقلانی، باعث مخالفت شدید اهل تفکیک با به‌کارگیری عقل به شیوه فلاسفه در دفاع و تبیین آموزه‌های دین شد. بنابراین می‌توان گفت علیرغم تلاش‌های حکیمی برای برائت خویش و مکتبش از گریز از فلسفه، در مقام عمل خود نیز به‌مانند اسلاف خویش هر جا که فرصت یافته از مذمت فلسفه و سلوک آن فرو نگاهیده و به‌یک‌باره در دامن دین آویخته تا حتی در مباحث صرفاً فلسفی نیز شاهدهی از متن دین بر آن بجوید و به تعبیر خویش معنای برتر از عقل را همان «عقل خود بنیاد دینی» دانسته است و آنرا مافوق دستکاری و هم‌افزایی انسان‌های عادی دانسته، پرورش آنرا مرهون توجه به انسان هادی یا همان شخص معصوم می‌داند و هرچه علامه طباطبایی را شخصی فیلسوف و به‌کارگیرنده سلوک فلسفی در طریق معارف دینی می‌بینیم، استاد حکیمی را در نقطه مقابل و در حال ستیز و گریز از فلسفه می‌یابیم. درست است که ایشان در بیانات خویش نسبت به فلسفه و به‌کارگیری تعقل در قیاس با

گفته‌های قدمای این مکتب، تعدیل ایجاد کرده است؛ ولی باز درب خانه این مکتب در دوره کنونی و طبق نظریات ایشان، همچنان بر آن پاشنه چرخیده و نوعی از فلسفه ستیزی یا فلسفه گریزی را در آن مشاهده می‌کنیم. آنچه را به نظر نگارنده نمی‌توان از نظر دور داشت حضور نوعی مغالطه «مسموم کردن چاه» است که در کلام استاد حکیمی نهفته مانده یا به صورت خاصی آنرا در کلام خویش جای داده تا هرگونه مداخله و ورود فلسفه و حرکت برمدار عقل فلسفی را در طریق دین محکوم کرده باشد به گونه‌ای که با بکار بردن اصطلاحاتی چون «نیم‌خورده کفار» برای علوم بشری و فلسفی که مورد مراجعه اهل نظر است یا اینکه با وهمی و اختلافی خواندن تعالیم فلسفی در پی پیراستن دامن دین و ظواهر آن از هرگونه اظهار نظر فلسفی و دور نگه داشتن مخاطب از اظهارات فلسفی در این راستاست. و در این راه از هیچ کوششی فروگذار نبوده و لو اینکه آن تلاش‌ها مصادیقی از مغالطاتی چون نقل قول ناقص، تفسیر به رأی یا وارونگی در معنا باشد.

#### پی‌نوشت‌ها

- ۱- مقصود از «انسان تراز قرآن» و «انسان قرآنی»، انسانی (عالم، اندیشمند، صاحب شناخت، مؤمن و معتقد) است که هم در شناخت و معرفت، قرآنی باشد و قرآنی (مطابق حقایق و موازین قرآن) بفهمد و بشناسد و بیندیشد (نه غیر قرآنی، یا التقاطی) و هم در عمل و سلوک و اقدام (حکیمی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۲۷۱).
- ۲- «گاهی شخص نقل‌کننده دارای گرایش‌های شخصی و اهداف خاصی است که برای رسیدن به آنها گفتار دیگران را وسیله و ابزار قرار می‌دهد و آن را نقل می‌کند. در هریک از این حالات، اگر شخص ناقل از سخنان مرجع مورد استناد خود، عباراتی را برگزیند که محتوای آنها مغایر با نظر اصلی و واقعی آن مرجع باشد، مرتکب مغالطه نقل قول ناقص شده است.» (خندان، ۱۳۸۸: ۹۴)
- ۳- «مسموم کردن چاه» به‌عنوان یک مغالطه، چنین است که کسی ادعایی کند و برای جلوگیری از اعتراض و مخالفت دیگران، صفت مذمومی را به مخالفان آن ادعا نسبت دهد و به‌این ترتیب، همه آنها را قیل از اینکه سخنی گفته باشند در جای خود بنشانند؛ زیرا اگر کسی بخواهد سخنی در اعتراض به گوینده مطرح کند، گویا خود را به‌عنوان مصداقی برای آن صفت مذموم، معرفی کرده است (نک: خندان، ۱۳۸۰: ۱۲۶).

### منابع

#### قرآن کریم

- ۱- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبیهات*، شرح خواجه‌نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، جلد دوم، قم، نشر البلاغه.
- ۲- اصفهانی، مهدی، (۱۳۸۹)، *ابواب الهدی*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: حسین مفید، تهران، منیر.
- ۳- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۱)، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: دلیل ما.
- ۴- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲ الف)، *مکتب تفکیک*، قم، دلیل ما.
- ۵- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲ ب)، *پیام جاودانه: سخنی چند پیرامون قرآن کریم و آفاقی آن*، قم، دلیل ما.
- ۶- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲ پ)، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، قم، دلیل ما.
- ۷- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *مقام عقل*، قم، دلیل ما.
- ۸- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، *ترجمه الحیة*، ج ۱ و ۳، قم: دلیل ما.
- ۹- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵)، «ساختار فلسفه» *روزنامه اطلاعات*، چاپ ۸ خرداد، شماره ۲۶۴۴۹، ص ۶.
- ۱۰- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، «عقل خودیاددینی» *صلنامه بازتاب‌لدین*، شماره ۲۱، ص ۱۲۹.
- ۱۱- خندان، علی اصغر، (۱۳۸۸)، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب.
- ۱۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۳)، *مفردات الفاظ القرآن*، ترجمه و تحقیق: غلامرضا خسروی حسینی، تهران، المکتبة المرتضویة لاحیاء آثار الجعفریة.



۱۳- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۵۷)، شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین، توضیحات از علی احمدی، هادی خسروشاهی، قم، رسالت.

۱۴- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۲، ۸، قم، دارالکتب الاسلامیه.

۱۵- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح: علی شیروانی، جلد سوم، قم، بوستان کتاب.

۱۶- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، *شیعه در اسلام*، قم، بوستان کتاب.

۱۷- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، *گلچینی از معارف تشیع*، تنظیم: ویلیام چیتیگ، ترجمه: محمد تقی، قم، بوستان کتاب.

۱۸- عمید، حسن، (۱۳۷۸)، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، امیرکبیر.

۱۹- قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۳۵۳)، *قاموس قرآن*، ج ۵، تهران، دارالکتب الاسلامی.

۲۰- گنجی، محمدحسین، (۱۳۸۴)، *کلیات فلسفه*، تهران، سمت.

۲۱- مهیار، رضا، (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی عربی فارسی*، تهران، نشر اسلامی