

## بررسی و نقد رویکرد «تفکیک» با تأکید بر آراء میرزا مهدی اصفهانی در باب «حقیقت عقل و حوزه اعتبار و کارکردهای آن»

mjafari125@gmail.com  
mahdiqasemi@chmail.ir

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
مهدی قاسمی فیروزآبادی / دکتری کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۰

### چکیده

رویکرد موسوم به «تفکیک» در موضوع حقیقت عقل و دامنه اعتبار و کارکردهای آن، با رویکرد مشهور شیعی اختلاف نظر دارد. بر اساس رویکرد «تفکیک»، عقل انسان در تغایر ذاتی با روح اوست. عقل قابل تکامل است، ولی روح انسان همواره تاریک است. این رویکرد کارکرد عقل را در استعمالات دینی، منحصر به درک امور عملی، و کارکرد علم را منحصر به درک امور نظری می‌داند. میرزا مهدی اصفهانی یقین حاصل از حس و کتاب و سنت را مطابق با واقع می‌داند، اما یقین حاصل از هرگونه استدلالی را معتبر نمی‌شمرد. پیروان رویکرد «تفکیک»، قیاس نهی شده در دین را به براهین فلسفی تعمیم داده، با هرگونه تعقل عمیق مخالفت می‌ورزند. میرزا مهدی اصفهانی ارجاع نظری به بدیه را در مقابل روش «تعلیم دینی» می‌داند که صرفاً تذکر به فطرت است و نه استدلال. با روش پژوهش «درون دینی»، در نقد این باورها می‌گوییم: بر اساس آیات و روایات، عقل انسان مرتبه‌ای از روح اوست و می‌تواند با استدلالات متکی به مقدمات روشن، به درک صحیحی از امور نظری و عملی برسد. در قرآن و روایات، به وفور، از استدلالات عقلی، برای اثبات حقایق نظری و عملی استفاده شده است.

کلید واژه‌ها: رویکرد «تفکیک»، عقل، مبنای گروهی، قیاس.

بر اساس یک دیدگاه، عقل از مراتب یا قوای نفس انسانی است و وظیفهٔ ادراک هست‌ها، نیست‌ها، بایدها و نبایدها (برای مشاهدهٔ دیدگاه ارسطو، ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷۵؛ و برای مطالعهٔ دیدگاه فارابی، ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۱۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۱؛ مظفر، ۱۴۱۶، ص ۲۲۲؛ مطهری، ۱۳۷۱، ص ۶۴؛ حائری، ۱۳۶۱، ص ۲۰۲؛ مظاهری، ۱۴۱۳، ص ۲۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۴۷؛ همو، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۴ و ۱۷۱) و بنا بر قول دیگر، علاوه بر آن، وظیفهٔ تحریک و تحذیر را به عهده دارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲؛ طوسی، ۱۳۸۳، ذیل سخن ابن‌سینا در این بخش؛ رازی، ۱۳۷۵، ذیل سخن ابن‌سینا در این بخش؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۸، ۱۹۸، ۳۳۷ و ۴۱۰؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷، ۱۶۱ و ۲۴۷؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۲ و ۱۵۳؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۱۵، ۳۷ و ۷۶؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۷۶). عقل قادر است با استدلال و ترتیب مقدمات معتبر، حقایق با ارزشی در باب خداوند و انسان و جهان کسب کند.

در نقطهٔ مقابل، رویکرد «تفکیک» بر این باور است که عقل انسان هیچ سنخیتی با نفس و روح او ندارد. عقل فقط مُدرک بایدها و نبایدها است و استدلالات عقلی توان اثبات حقایق وجودی و از جمله، اثبات وجود و صفات خداوند را ندارد. از آن‌رو که رویکرد «تفکیک»، خود را متعهد و ملتزم به معارف دینی می‌داند، نزاع مشهور با این رویکرد، با مراجعه به متون و معارف درون‌دینی و تحلیل آن قابل حل است. نوشتار حاضر در پی آن است که با بررسی آیات و روایات، در باب رابطهٔ عقل و روح انسان، کارکردهای عقل، توان اثبات عقلی حقایق، و نیز مسئلهٔ اعتبار یا عدم اعتبار استدلالات عقلی، میان رویکرد مشهور و رویکرد «تفکیک» به داوری بپردازد.

البته تاکنون در بررسی و نقد مکتب «تفکیک»، آثار قابل توجهی منتشر شده است (مانند: ارشادی‌نیا، *از مدرسهٔ معارف تا مکتب تفکیک* محمد حسن و کیلی، *صراط مستقیم*؛ محمد جعفری، مقالهٔ «چپستی و حجیت عقل از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی»، *ابین حکمت*، ش ۳۴)، اما آنچه این نوشتار را از مکتوبات دیگر ممتاز می‌کند این است که غالب نقدها در اینجا، بر اساس تفحصی که در منابع درون دینی شده، مبتنی بر نکات قرآنی و روایی است و این حد از بهره‌برداری از متون دینی برای نقد رویکرد «تفکیک»، در جایی دیگر مشاهده نمی‌شود. علاوه بر آن، در برخی نقدها یک تحلیل عقلی جدید و نو به دلایل قرآنی و روایی ضمیمه شده است، و در برخی دیگر، با استفاده از نکات دقیق بزرگان در مقاصد دیگر، با تخطی جدید و نو، ایراد سخنان تفکیکی برملا شده است. و سرانجام، در برخی دیگر از نقدها، به تحلیل و ردّ جدید عقلی پرداخته شده است.

مراد از رویکرد «تفکیک»، رویکردی فکری است که توسط میرزا مهدی اصفهانی در سدهٔ اخیر، در شهر مشهد پایه‌گذاری شده و بر اکتفا به معارف اهل بیت علیهم‌السلام تأکید می‌ورزد و مخالف فلسفه و عرفان قلمداد می‌شود. با این حال، محمد رضا حکیمی، از پیروان این رویکرد، با گزینش نام «تفکیک» و ترقیق مدعیات نخستین وابسته به این رویکرد، مدّعی اصلی آن را نه مخالفت مطلق با فلسفه و عرفان، بلکه لزوم جداسازی و تفکیک فهم کتاب و سنت از فلسفه و عرفان می‌داند. لازم به ذکر است که فعالیت‌های علمی و تبلیغاتی خلاف مشهور و در عین حال، گستردهٔ این گروه

در سالیان اخیر و شهرت نسبی آن در برخی مجامع علمی، ما را موظف به رصد و نقد و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های خلاف مشهور این گروه در ارتباط با مسائل مورد بحث در این رساله می‌سازد. با توجه به گستره این مدرسه، که دست کم - تا سه نسل فکری و سنی ادامه یافته است، نمی‌توان در این نوشتار به همه شخصیت‌های این مدرسه و اندیشه‌های آنها که تا حد زیادی هم با تطور همراه است، پرداخت. از این رو، ما در غالب مواضع اختلاف، بررسی و نقد را بر روی اندیشه‌ها و آراء میرزا مهدی اصفهانی، به مثابه پایه‌گذار و مؤسس اولیه این مدرسه متمرکز می‌نماییم، و گاه نیز به سخنان آقای محمد رضا حکیمی استناد می‌کنیم.

## ۱. حقیقت عقل و اتحاد یا تغایر آن با نفس و روح انسان

بر خلاف غالب متفکران مسلمان، که میان حقیقت عقل در آیات و روایات و حقیقت آن در علوم رایج بشری تفاوتی قایل نیستند، پیروان رویکرد «تفکیک» یا «مدرسه معارفی خراسان»، حقیقت عقل در علوم الهی را مغایر با حقیقت آن در علوم بشری، نظیر فلسفه و کلام می‌دانند. اینان معتقدند «عقل» در اصطلاح علوم الهی، نوری خارجی و عارض بر نفس انسان و قابل کم و زیاد شدن و انقطاع و انفکاک است، در حالی که مراد از «عقل»، در کاربردهای علوم بشری، جنبه فعلیت نفس با استخراج نظریات از ضروریات است. پیروان رویکرد «تفکیک»، عقل انسان را در تغایر ذاتی با نفس و روح او دانسته، بر این باورند که هرچند عقل متصل انسان با کسب فیض از عقل منفصل نوری تکامل می‌یابد، اما نفس و روح انسان، که ذاتاً ظلمانی است، تا ابد در تاریکی باقی خواهد ماند.

میرزا مهدی اصفهانی می‌گوید:

«عقل» در اصطلاح علوم الهی، نور است که برای واجدان آن ذاتاً ظاهر است، و به وسیله آن، حسن و قبح افعال برای انسان ظاهر می‌شود و جزئیات نیز به وسیله آن معلوم می‌گردد. اما در علوم بشری، «عقل» عبارت است از: فعلیت نفس با استخراج نظریات از ضروریات، و به همین سبب مقولات را محصور در کلیات می‌دانند (اصفهانی، ۱۳۸۷، الف، ص ۶۲).

محمد رضا حکیمی، در این باره می‌نویسد:

نفس و روح آدمی جوهری غیر مجرد و ذاتاً مغایر با علم و عقل است. نفس آدمی تاریکی و جهل محض است و در هر مرتبه‌ای که باشد، فاقد نور علم و عقل خواهد بود. نفس انسان در جریان ادراک محسوسات و مقولات، حتی در علم حضوری به خودش، زمانی عالم و عاقل می‌شود که با نور علم و عقل، که از حقایق مجرد هستند ارتباط می‌یابد. بدون آنکه نفس داخل عقل شود یا عقل تنزل یابد و از مراتب نفس گردد. هنگام حصول علم، نه نفس متحول به عقل و داخل آن می‌شود و نه علم و عقل در نفس حلول کرده یا با آن متحد می‌شوند، بلکه نفس، واجد و حامل عقل و علم می‌شود. همچنین فعالیت‌های علمی و فکری در حد معدلت هستند، نه مولد علم. البته عادت و سنت الهی بر آن است که به دنبال تفکر و تأمل، معارف علمی و عقلی را به نفس اضافه می‌کند (حکیمی، ۱۳۸۶، مدخل، ص ۱۳۷).

## نقد و بررسی

جای این سؤال باقی است که اگر علم از خارج، بدون دخالت وسایط، بر نفس اضافه می‌شود و نیاز به هیچ تناسبی بین نفس و علم نیست و نفس مادی ظلمانی پذیرای علم نورانی و مجرد است، چگونه می‌توان به مبنای قیام صدور

علم بر نفس معتقد گشت؟ صدور معلومات نورانی به هر معنای مفروض، با مادیت و ظلمانی بودن نفس ناسازگار است (ر.ک: ارشادی‌نیا، بی‌تا، فصل اول)، مگر اینکه دست از مبنای قیام صدور علم بر نفس بکشیم.

در قرآن و روایات، نیروها و مراتب گوناگون نفس و روح انسان، اعم از ادراک، احساس و اراده، به قلب نسبت داده شده است (مانند «فتکون لهم قلوب یعقلون بها» (حج: ۴۶)؛ «إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال: ۲)؛ «یُواخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (بقره: ۲۲۵)؛ ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲). پس «قلب»، در اصطلاح قرآن و روایات، عبارت است از: خود نفس و روح انسان، از آن نظر که دارای ادراک، احساس و اراده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۴۰۰ و ۴۰۱، با تصرّف نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۲، ص ۲۶۴). از سوی دیگر، در روایات، «قلب»، محل و مسکن عقل دانسته شده است (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق- الف، ص ۲۴۴؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۱۹۰، ح ۲۱۸). از این رو، می‌توان گفت: در قرآن و روایات، «عقل»، مرتبه یا قوه مدّره قلب یا همان نفس انسانی است. البته در تأملات عقلی و فلسفی نیز به اثبات رسیده که عقل از قوا یا مراتب نفس و روح انسانی است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۹، فصل ۲۰ و ۲۱).

همواره محلّ نزاع در میان نحله‌های مختلف فکری، اعم از متکلم، فیلسوف، عارف، اخباری و اصولی همین معنای متداول از «عقل»، که قوه ادراک انسانی است، بوده، ولی تفکیکیان معنای دیگری از «عقل» ارائه می‌دهند و منظور از «عقل» در قرآن و روایات را همان معنای مدّ نظر خود می‌دانند، و حال آنکه در روایات، «عقل» در هر دو معنا، یعنی «موجود مجرد» و «قوه ادراکی انسان» به کار برده شده و برداشت تفکیکیان از واژه «عقل» در متون دینی، با نگاه همه‌جانبه به تمام روایات همراه نبوده است (ر.ک: ارشادی‌نیا، بی‌تا، فصل اول).

باید از پیروان رویکرد «تفکیک» پرسید: معنای «عقل» در قرآن و روایات چیست؟ آیا عبارت «أفلا تعقلون» و تأکیداتی از این دست، که به سبب نمونه در قرآن کریم می‌رسد، تعقل را فعل انسان بما هو انسان، می‌داند یا تعقل را فعل وجودی ماورایی و مجرد که اگر خدا خواست نور علم را بر قلب هر کسی - ولو کافر - می‌تاباند؟ خطاب این آیات آیا انسان عاقل است یا انسان غیر عاقل؟ اگر «عاقل» به معنای مدّ نظر تفکیکیان باشد تحصیل حاصل است و دیگر انکار معنا ندارد و نیازی به بیان انبیا و اولیا هم نیست؛ زیرا آن عقل در نظر تفکیکی‌ها حق بالذات است و هیچ‌گاه در او خطا راه ندارد و نیز افق فهم او محدود نیست (همان).

بر اساس آیات و روایات، «عقل» نیرویی است روشن‌گر، نظیر نور، که توسط خداوند جزو مراتب استعدادی نفس انسان قرار داده شده و انسان می‌تواند در عین برخورداری از این نیرو، از آن استفاده صحیح نکند («أَلْهَمُ قُلُوبُ لَا یَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف: ۱۷۹)؛ «أَفَلَا یَعْقِلُونَ» (یس: ۶۸)؛ «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیاء: ۱۰)). از معارف اسلامی به دست می‌آید که بنی آدم از عقل بهره‌مندند، هر چند برخی از ایشان گاه تحت تأثیر شهوات، ضد عقل عمل می‌کنند. از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمودند: خداوند متعال عقل بدون شهوت را در فرشتگان، و شهوت بدون عقل را در حیوانات، و عقل با شهوت را در انسان قرار داده است. پس انسانی که عقلش بر شهوتش غالب شود، از فرشتگان بهتر است، و انسانی که شهوتش بر عقلش غلبه کند از حیوانات بدتر است (طبرسی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱). همچنین، در آیات و روایات، تقویت و تضعیف عقل، به اطاعت یا تمرد اختیاری از

روشنگری‌های عقل منوط شده است. البته ممکن است کار سرپیچی از هدایت‌های عقل و در نتیجه، تضعیف آن، به جایی برسد که خداوند، خود، چراغ عقل را خاموش کند و بدین وسیله، بر ضلالت کفران‌کننده آن بیفزاید؛ همان‌گونه که در آیات متعددی از قرآن کریم، به این فرایند نزولی در ادراک انسانی اشاره شده است (بقره: ۷: «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی أبصارهم غشاوه»).

## ۲. کارکردهای عقل

«مدرسه معارفی خراسان» میان کاربرد دینی عقل و علم تفاوت گذاشته و کارکرد عقل را در استعمالات دینی، منحصر به درک امور عملی، و کارکرد علم را منحصر به درک امور نظری می‌داند. میرزا مهدی اصفهانی می‌گوید:

تعدد علم و عقل به تفاوت مُدرک است؛ یعنی از حیث ظهور حُسن، قبح، لزوم و حرمت افعال به وسیله آن، «عقل» است، و از حیث اظهار غیر آن، «علم» است (اصفهانی، بی‌تا، نسخه خطی، ص ۷ و ۳۶؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۲ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۵۴).

محمد رضا حکیمی، در این باره چنین آورده است:

تفاوت عقل و علم به حسب متعلق، یعنی معقول و معلوم آنهاست. در عقل، بازدارندگی یا ترغیب و تشویق به انجام کارهای راجح یا مرجوح، مورد عنایت است، ولی متعلق علم حقیقی، مانند قاعده «استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین»، فاقد چنین عنایتی است (حکیمی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹).

در یک تقریر از «مدرسه معارفی خراسان» آمده است:

در این مدرسه، هرگاه عقل و علم در مقابل هم قرار گیرند، «علم» به معنای ادراک هست‌ها، و «عقل» به معنای ادراک بایدها و نبایدهاست؛ اما گاهی به جای هم به کار می‌روند (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۴).

## نقد و بررسی

این تقریر هرچند تفاوت این نگرش را با نگرش رایج کاهش می‌دهد، اما همچنان برخی از ایرادات وارد شده بر آن را بی‌پاسخ می‌گذارد. برای مثال، این‌گونه نیست که در روایات، عقل و علم در مقابل هم قرار گرفته و «علم» به معنای ادراک هست‌ها و «عقل» به معنای ادراک بایدها و نبایدها آمده باشد، بلکه دسته‌ای از روایات، دلالت بر این‌همانی عقل و علم دارد. قال رسول الله ﷺ: «إن الله - تبارک و تعالی - خلق العقل من نور مخزون مکنون فی سابق علمه الذی لم یطلع علیه نبی مرسل و لا ملک مقرب، فجعل العلم نفسه..» (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۳۱۳؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۲۷؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۲؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العلم). علاوه بر این، با نگاه به کاربردهای مصداقی عقل و علم در آیات و روایات، روشن می‌شود که هر کدام از این دو واژه و هم‌خانواده‌های آن بر درک امور نظری و عملی اطلاق شده است. آیات و روایات فراوانی که عمل کردن به علم را توصیه و تشویق می‌کند، به قرینه مناسبت حکم و موضوع، علم به امور عملی و حُسن و قبح افعال را مد نظر دارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العلم). در باب کارکرد ادراک نظری عقل نیز آیات و روایات فراوانی وجود دارد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «با عقول، خداوند تصدیق می‌شود» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۲). همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام به توانایی

عقل بر شناخت خالق، مدبر و سرپرست پایدار، بی آغاز و بی انتهای انسان، آسمان، زمین، خورشید و ماه اشاره شده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ح ۳۵). در روایتی دیگر آمده است: عقل وسیله شناخت حق و باطل و تشخیص پیامبر راستین و سخنگوی صادق، از پیامبر دروغین و سخنگوی کاذب، و تصدیق اولی و تکذیب دومی است (همان، ح ۲۰؛ صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳۳).

اساساً باید توجه داشت که در ساحت عقل، درک باید‌ها و نبایدها به درک هست‌ها و نیست‌ها پیوند خورده است. همان‌گونه که در مقام ثبوت، عمل تابع نظر است، در مقام اثبات و ادراک عقلی نیز این‌گونه است؛ مثلاً، چنانچه عقل درکی از مفاسد واقعی دروغ نداشته باشد درکی از قبح آن نیز نخواهد داشت. بدین روی، خود میرزا مهدی اصفهانی در موارد گوناگون تصریح کرده است که عقل مُدرکاتی نظری دارد؛ مثل اینکه درک می‌کند وجودش از خودش نیست و وجود امور ظلمانی و صفات آنها نیز از خودشان نیست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۵).

### ۳. قدرت و اعتبار درک و اثبات عقلی حقایق وجودی

میرزا مهدی اصفهانی، مؤسس «مدرسه معارفی خراسان»، با پذیرش امکان اثبات عقلی حقایق، مانند توحید الهی، اعتبار استدلالات برهانی اِنّی بر وجود خداوند را انکار کرده، دو ایراد را متوجه آن می‌داند:

اول. شما وقتی می‌خواهید درباره علت سخن بگویید باید ذات آن را تصور کنید؛ زیرا تصدیق بدون تصور محال است. باید معلولات را تصور کنید و علت آنها را هم تصور کنید و بعداً بگویید که معلول بدون علت محال است، و حال آنکه تصور علت کل، یعنی خداوند، محال است.

دوم. اصل معلول بودن اشیا، خودش از علوم نظری است که باید اثبات شود. از کجا می‌گویید که این اشیا معلول هستند. شاید اینها از همان موجود اول بوده‌اند که «لا اول قبله» بوده و واجب است و تغییر در ذات آن به اینجا منجر شده است. پس برای اثبات خدا، دچار چنین مشکلی از راه معلولات هستید (ر.ک: همان، ص ۶۶).

میرزا مهدی اصفهانی یقین حاصل از حس و کتاب و سنت را حجت و مطابق با واقع می‌داند، اما علم و یقین حاصل از هرگونه استدلال و قیاسی را واجد حجّیت و اعتبار قلمداد نمی‌کند. بلکه، میرزا، اساساً، مهدی اصفهانی نام آن را «علم» یا «عقل» نمی‌گذارد، هرچند در اصطلاحات رایج در علوم بشری، نام آن، «علم» یا «قطع» یا «یقین» باشد. در نتیجه، اگر براهین پیچیده فلسفی به علم هم منجر شود، حجّت نیست (ر.ک: همان، ص ۷۵).

میرزا مهدی اصفهانی، مؤسس مدرسه معارفی خراسان، در موارد متعدّد تصریح می‌کند که استدلالات مبتنی بر مبانی فلسفی که مردم با عقل خود درک نمی‌کنند و انواع اصطلاحاتی که مورد استناد قرار می‌گیرد، عقل حجّت و معتبر مورد اشاره علوم الهی نیست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷ ب، ص ۶۲).

### نقد و بررسی

بر فرض هم که بگوییم: داشتن مفهومی از خداوند متعال محال است، تصور با وصف مشیر اشکالی ندارد؛ زیرا در غیر این صورت، نمی‌توان درباره امور معنوی و خودِ خداوند متعال سخن گفت.

به جای معلول بودن، ممکن بودن را در نظر می‌گیریم و آن‌هم فرض امکان را، تا لازم نباشد وجود یک ممکن را ثابت کنیم. اگر ممکن در عالم باشد واجب ثابت است. بعد از آن، سراغ اثبات ویژگی‌های واجب می‌رویم (ر.ک: جعفری، بی‌تا).

بر اساس معارف اسلامی، انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام حجّت‌های بیرونی، و عقول حجّت‌های درونی پروردگار عالم هستند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲). عقل انسانی عامل تشخیص و درک حقیقت، معیار خطاب و امر و نهی خداوند و پیشوایان دین، مدار عقاب و پاداش الهی است (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۹؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۸۴). قرآن کریم شنیدن سخنان و پی‌روی از بهترین آن را ویژگی بندگان هدایت‌یافته و صاحبان عقول ناب دانسته و به ایشان بشارت داده است (زمر: ۱۷ و ۱۸). معرفت خداوند و تصدیق او و توسّل به او با عقول به دست می‌آید (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۲؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۳۵ و ۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰۰، ج ۲، ص ۳۹۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴). آیات متعددی از قرآن کریم بر این حقیقت دلالت دارد که پدیده‌های آفاقی و انفسی، نشانه‌هایی آشکار بر ذات و صفات و ربوبیت تکوینی خداوند است و صاحبان عقل، این حقیقت را درک می‌کنند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲؛ بقره: ۱۶۴؛ غافر: ۶۷؛ رعد: ۴؛ روم: ۲۴). عقل بشر قادر بر شناخت خالق، مدبّر و سرپرست پایدار، بی‌آغاز و بی‌انتهای انسان، آسمان، زمین، خورشید و ماه و نیز تشخیص زشت و زیباست (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ح ۳۵). همچنین عقل وسیله شناخت حق و باطل و تشخیص پیامبر راستین و سخنگوی صادق، از پیامبر دروغین و سخنگوی کاذب، و تصدیق اولی و تکذیب دومی است (همان، ح ۲۰؛ صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳۲).

از آن‌رو که در بسیاری از استدلالات قرآنی و روایی، مخاطب قرآن کریم و حضرات معصوم علیهم‌السلام کسانی بوده‌اند که به کلام خداوند و اولیای الهی ایمان و تعبد نداشته‌اند، این استدلال‌ها تنها از این نظر که عقلی هستند، حجّت‌اند، نه چون از معصوم صادر شده‌اند. بنابراین، حجیت عقل از منظر قرآن کریم و روایات شریف، ذاتی و مطلق است. این حقیقت قرآنی و روایی پاسخی درون‌دینی به پیروان رویکرد «تفکیک» و امثال ایشان است که به عناوین گوناگون، استدلالات عقلی منطقی را برای اثبات معارف اعتقادی ناکارآمد و نامعتبر می‌شمرند.

#### ۴. قیاس

پیروان رویکرد «تفکیک» قیاس نهی‌شده در دین را به براهین دقیق و پیچیده فلسفی تعمیم داده، با هرگونه تعقل عمیق مخالفت می‌ورزند. ایشان استدلال‌های برهانی را برآمده از عقل معتبر در دین ندانسته، بلکه، آن را مصداق قیاس ممنوع، و مشمول روایات ناهی از قیاس تلقی کرده‌اند. میرزا مهدی اصفهانی، روایات نهی‌کننده از قیاس را اعم از تمثیل در احکام، و شامل برهان منطقی نیز می‌داند؛ یعنی تمام معارف اگر با هر برهان عقلی به دست آید مشمول نهی در روایات می‌شود؛ زیرا این روایات از امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سایر اهل بیت علیهم‌السلام است و صرفاً مرتبط با زمان امام صادق علیه‌السلام و تقابل با قیاس ابوحنیفه نمی‌شود. میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

در باب قبح قیاس و وعده عذاب برای کسی که دینش را بر مبنای قیاس قرار دهد یا در دین به قیاس عمل کند، روایات فراوانی وارد شده است. پس پی‌ریزی دین بر قیاسات باطل است، و وجه‌ترین قیاس عبارت است از: برهان، که بر علیت و معلولیت بنا شده و آن نیز بر مقایسه واجب با ممکن و نور با ظلمت استوار است، در حالی که علیت از اساس، باطل است. پس وجه‌ترین قیاسات، قبیح‌ترین آنهاست. اینکه در روایات فرموده‌اند: «در دین قیاس نکنید» و فرموده‌اند در احکام فقه قیاس نکنید، ظهور در نهی از تعقل اصطلاحی دارد، نه خصوص قیاس فقهی (اصفهانی، ۱۳۸۷، ب، ص ۶۳).

### نقد و بررسی

این مطلب که بطالن قیاس مخصوص احکام نیست، درست است؛ زیرا بسیاری از روایات مربوط به قیاس در خصوص کار شیطان است که نتیجه قیاس‌اش، برتری او بر آدم بود. اما این مطلب که مراد از قیاس شامل برهان هم می‌شود، ناتمام است؛ زیرا معنای «قیاس» در عرف اهل عرب این است که چیزی را با چیز دیگری مقایسه کنند و برای آن چیز حکمی صادر کنند، و «قیاس برهان» که از اصطلاحات منطقی است، در زمان روایات اولیه مطرح نبوده؛ بلکه از روایات به دست می‌آید که اگر قیاس، با کشف علت حقیقی و شناخت درست همراه باشد، به برهان بازگشت می‌کند و مورد تأیید است. امام صادق علیه السلام به ابوحنیفه می‌فرمایند: اگر شیطان درست شناخته بود، می‌فهمید که در این قیاس، از انسان پایین‌تر است. او خاک را با آتش مقایسه کرد، در حالی که باید روح انسانی را با روح شیطانی مقایسه می‌کرد (ر.ک: صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۷؛ نیز ر.ک: جعفری، ۱۳۹۶).

اگر همه مقدمات تمثیل، و از جمله، مقدمه‌ای که مدعی مماثلت موضوع اول با موضوع دوم است، در همه جهات مربوط به حکم، صادق و مطابق با واقع باشد، نتیجه تمثیل نیز صادق و معتبر خواهد بود، هرچند درک مماثلت کامل دو یا چند موضوع در همه جهات مرتبط با حکم، به ویژه احکام فراعقلی دین، خارج از توان عقل بشری است. بدین روی، بر اساس رهنمودهای پیشوایان دین، چنانچه علت و مناط حکم فراعقلی، منصوص از طرف شارع باشد، و یا اگر حکم عقلی بوده، عقل به همه جهات مؤثر در حکم توجه کرده باشد، در این دو صورت، نسبت و تعمیم این حکم عقلی به موضوعات مماثل، و نیز آن قیاس منصوص العله و نسبت آن حکم فراعقلی به همه موارد واجد علت و مناط منصوص، دارای اعتبار و حجیت دینی است. اما اگر علت احکام فراعقلی، توسط عقل استنباط گردیده و یا با صرف مماثلت در برخی جهات، حکم یک موضوع به موضوع دیگر نسبت داده شده باشد، این نسبت و آن قیاس مستنبط العله، که برآمده از ظن بدون پشتوانه است، مردود، نامعتبر و فاقد حجیت دینی خواهد بود. روایات فراوان، قیاس نوع دوم، یعنی قیاس مستنبط العله را مذمت کرده، آن را دروغ بر خداوند، اتهام به صادقین در دین، تأویل و تعبیر کتاب خدا و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و موجب دوری از حق، تحیر در دین، لعنت الهی و هلاکت دانسته‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۳، باب «النهی عن القول بغیر علم» و ص ۵۶، باب «البدع و الرأی و المقایس»؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۱، باب «المقایس و الرأی»؛ مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۵۱ و ۵۲؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵۷).

### ۵. مبنای گروهی

میرزا مهدی اصفهانی، ارجاع نظری به بدیهی را به صورت مطلق، در مقابل روش تعلیم دینی می‌داند که صرفاً تذکر



به فطرت است و نه استدلال. وی در این باره می‌گوید:

تعلیم در علوم بشری عبارت است از: تصوّرات و تصدیقات نظری که مبتنی بر ضروریات شده تا بعد از اسقاط حدّ وسط در نتیجه، یقین و قطع به ثبوت محمول برای موضوع حاصل شود. این قطع، گاهی مصیب و مطابق واقع است و گاه، خطا و مخالف واقع (اصفهانی، ۱۳۸۷ - الف، ص ۶۵).

از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی، عقل و علم عین کشف بوده و حجیت آنها ذاتی است؛ یعنی خودشان خودشان را آشکار می‌کنند و چیز دیگری آنها را آشکار نمی‌کند. ایشان یقین را تقسیم‌بندی می‌کند و یقین حاصل از حس و کتاب و سنت را حجّت می‌داند و می‌گوید که عقل مطابقت این یقین‌ها را با واقع احراز می‌کند، لیکن یقین حاصل از هرگونه استدلال و قیاسی را حجّت نمی‌داند (اصفهانی، بی‌تا، نسخه خطی، ص ۶). میرزا مهدی اصفهانی، یقینی را می‌پذیرد که اصابت آن به واقع با نور علم و عقل احراز شده است و روایات بر کمیاب بودن آن دلالت دارد. ایشان همچنین یقین حاصل از حواس ظاهری و نیز یقین حاصل از اخبار خداوند و پیامبر و امامان علیهم‌السلام را معتبر می‌داند. ایشان معتقد است: این سه نوع یقین، که اصابت آنها به واقع احراز شده، حجّت هستند، ولی اگر یقین از این طرق نباشد، بلکه صرفاً جزم و اطمینان قلبی به ثبوت محمول برای موضوعی باشد، این یقین حجّت نیست. وی حتی حجیت یقین منطقی را نپذیرفته و با توجه به خطاهای بسیاری که در خود این یقین رخ داده است، پذیرش آن را به اثبات حجیت آن در شرع منوط می‌داند (اصفهانی، ۱۳۸۷ ب، ص ۷۶-۷۷). البته از نظر ایشان، در شریعت هم این نوع یقین نفی شده است. بدین روی از اساس، نمی‌توان آن را قابل اعتماد دانست. از این‌رو، ایشان، یقین منطقی را نه در اعتقادات و نه در احکام حجّت نمی‌داند، بلکه فقط آن را در حوزه موضوعات می‌پذیرد (همان، ص ۸۰).

## نقد و بررسی

میرزا مهدی اصفهانی معرفت حسّی را معرفتی یقینی تلقی می‌نماید، آن هم یقینی که قابل اعتماد است؛ اما معرفت یقینی قطعی راه، حتی با منشأ عقلایی، قابل اعتماد نمی‌داند. ایشان، نه در اعتقادات و نه در احکام، معرفت یقینی با منشأ عقلانی را نمی‌پذیرد و صرفاً در موضوعات آن را معتبر می‌داند. حال، سؤال اینجاست که آیا معرفت حسّی دارای ارزش معرفتی بیشتری نسبت به معرفت عقلی است؟ و آیا اشکال ایشان، که معرفت یقینی با منشأ عقلایی در معرض خطاست، در معرفت حسّی ایجاد خدشه نمی‌کند؟ چطور عقل فطری حجیت یقین ناشی از حس را درک می‌کند، اما حجیت یقین ناشی از عقل منطقی را درک نمی‌کند؟ مضاف بر آن، اساساً حجیت حس هم به وابسته به عقل منطقی است.

بحث دیگر آن است که ایشان معتقد است: قطع و یقین جز در آن سه موضوعی که بیان کرده، حجیت فی ذاته ندارد و بدین روی، باید در سایر موضوعات، غیر از آن سه موضوع، سراغ کتاب و سنت برویم و ببینیم آنها چه یقین و قطع‌هایی را حجّت دانسته‌اند. سؤال اینجاست که با فرض قبول این ادعا، اگر کسی اندک تفحصی در آیات و روایات داشته باشد، آیا شواهد و دلایل بسیاری بر تأیید حجیت عقل و استدلال‌های عقلی نخواهد یافت؟

سؤال دیگری مطرح است که ما اساساً برای تولید علم و معرفت، باید چه مسیری را دنبال کنیم تا بتوانیم از علوم بدیهی به علوم نظری دست پیدا کنیم؟ قطعاً آنچه تحت عنوان عقل فطری و بدیهی در این مدرسه مطرح می‌شود،

نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای علمی ما باشد و ما چاره‌ای جز جهش معرفتی از بدیهیات به نظریات نداریم. حال، سخن این است که چرا نتوان روش قیاسی را - دست کم - در صورت برهانی و شکل اول آن، روشی بدیهی و فطری برای این استنباط و احراز اصابت به واقع دانست؟ میرزا مهدی اصفهانی مدعی است که در روش الهی، معلم، فقط مُدکّر و مُنبّه است و نیازی به روش استدلالی ندارد، ولی در علوم بشری، استخراج علوم نظری از ضروری صورت می‌گیرد که البته، گاهی مطابق با واقع است و گاهی نیست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷ - الف، ص ۶۴ و ۶۵). ایشان روش منطقی ارجاع نظریات به بدیهیات را تختئه می‌کند و حتی تصریح می‌نماید که این کار از طریق اسقاط حدّ وسط صورت می‌گیرد. روشن است که بحث ایشان روشی است و مدعی است روشی که در علوم بشری استفاده می‌شود، غلط است.

یکی از محققان در مقابله با این دیدگاه آورده است:

رویکرد «تفکیک» مدعی است که یقینات منطقی برخاسته از ظلمت و جهالت است و اثبات مطابقت آنها با واقع محال است، حال، سؤال این است که مگر شما راه دیگری پیمودید؟ مگر برای مدعیات خود به استدلال نپرداختید و مقدماتی را ترتیب ندادید؟ آیا شما طرح جای‌گزینی ارائه دادید؟ شما به سلب واقع‌نمایی وجود ذهنی روی آوردید. سؤال این است که مگر شما از چه طریق به عالم خارج علم پیدا کردید؟ آیا شما در ذهنتان هیچ مفهومی و هیچ تصوّر و تصدیقی ندارید؟...طریقه پیدایش معرفت در رویکرد «تفکیک» تا چه اندازه حقیقت و واقعیت را به خود اختصاص می‌دهد؟ آیا عقل فلسفی در هیچ‌یک از گزاره‌های به دست آورده‌اش به واقع نرسیده است؟ آیا سلوک طریق برهان حرمت عقلی و شرعی دارد؟ حرمت عقلی برهان به چه معناست و خود با کدام دلیل اثبات شده است؟ مگر خود قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام از طریق قیاس به استدلال نپرداخته‌اند؟ آیا مقدمات قیاسات قرآنی یقینی نیست؟ اگر هست - که هست - این همان تعریف «برهان» است. چرا نتوان برهان تمناع قرآن را «برهان» نامید؟ شما با مخالفان دین و ایمان چگونه احتجاج می‌کنید؟ اگر آنها را دعوت به مطالبی که قبول ندارند و منکر آن هستند، می‌کنید این مجادله راه به جایی نخواهد برد (ر.ک: ارشادی‌نیا، بی‌تا، فصل اول - با تصرّف)

«مبناگروی» یعنی: بنا کردن نظریات بر بدیهیات یا علوم حضوری، و ارجاع امور مشکوک به امور مقطوع، و استنباط حکم هر امر نوظهور از آن امور مقطوع. یکی از کارکردهای عقل، تنظیم قضایای مقدّمی، و استدلال و استنتاج مبتنی بر آن است. صحّت و اعتبار عقلی این فرایند، منوط به صحّت و اعتبار واقعی معلومات مقدّمی است. از نظر شرع و دین نیز فرایند استدلالی و استنتاجی صحیح و معتبر عبارت است از: ارجاع امور مشکوک به امور روشن و قطعی نقلی و عقلی (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸؛ حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۷). در زبان آیات و روایات، مقدمات معتبر نقلی، که اعتبار آن، با براهین عقلی و شواهد سندی و دلالتی به اثبات رسیده، «حجّت روشن قرآنی» و «سنت قاطع پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم» نامیده شده است. امام کاظم علیه‌السلام همه امور دین و دنیا، از عالی‌ترین اصول، مانند «توحید» گرفته تا کوچک‌ترین فروع نظیر «ارش خدش» را داخل در چهار دسته دانسته‌اند. دسته اول عبارت است از: حجج آشکار قرآنی، که در معنای آن اختلافی نیست. دسته دوم سنت روشن و قاطع پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: دسته سوم قیاس درست و متقن عقلی؛ و دسته چهارم شبهات و امور مشکوک. در این روایت، امام کاظم علیه‌السلام حل شبهات و پاسخ به امور مشکوک و مجهول را در گرو مراجعه به سه دسته نخست دانسته‌اند. ایشان از این سه دسته مقدّمه، به برهان و حجّت بالغه، تعبیر نموده، آن

را بر آیه شریفه «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام: ۱۴۹) تطبیق کرده‌اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۷).

قطع حاصل از مبنای‌گرایی و ارجاع نظریات به بدیهیات، از معتبرترین روش‌های کسب معرفت است و همان است که در اصول فقه به عنوان کاشف ذاتی از آن یاد می‌شود، و اگر از این قطع دست برداشته شود، در حقیقت، احاله به مجهول و نوعی نسبی‌گرایی رخ داده است (ر.ک: جعفری، بی‌تا). از اینجا، بطلان سخن کسانی که در اعتبار مبنای‌گرایی تردید کرده و قطع حاصل از آن راه، گاهی مطابق واقع و گاهی مخالف آن می‌دانند، روشن می‌شود (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷ - الف، ص ۶۵). یکی از مصادیق مبنای‌گرایی، که در معارف دین مطرح شده، عبارت است از: تفریع فروع شریعت از اصول آن. امامان معصوم علیهم‌السلام خطاب به راویان و شاگردان خویش فرموده‌اند: وظیفه ما بیان اصول، و وظیفه شما تفریع از این اصول است. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأَصُولَ، وَ عَلَيْكُمْ التَّفْرَعُ» (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۷۵). در روایتی، امام صادق علیه‌السلام شیوه مباحثات کلامی هشام را از او می‌پرسند، و او در جواب امام، به شیوه تألیف و تلیف اصول مأخوذ از امام علیه‌السلام و تحصیل نتیجه جدید اشاره می‌کند. امام علیه‌السلام نیز این شیوه را تأیید می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۰).

### نتیجه‌گیری

پیروان رویکرد «تفکیک» عقل انسان را در تغایر ذاتی با نفس و روح او دانسته، بر این باورند که هرچند عقل متصل انسان با کسب فیض از عقل منفصل نوری تکامل می‌یابد، اما نفس و روح انسان، که ذاتاً ظلمانی است، تا ابد در تاریکی باقی خواهد ماند.

نقد: از قرآن و روایات استفاده می‌شود که عقل مرتبه یا قوه مدبرکه قلب یا همان نفس انسانی است. البته این حقیقت در تأملات عقلی و فلسفی نیز به اثبات رسیده است. علاوه بر آن، صدور معلومات نورانی به هر معنای مفروض، با مادیت و ظلمانی بودن نفس ناسازگار است.

«مدرسه معارف خراسان»، میان کاربرد دینی عقل و علم تفاوت گذاشته و کارکرد عقل را در استعمالات دینی، منحصر به درک امور عملی، و کارکرد علم را منحصر به درک امور نظری می‌داند.

نقد: این گونه نیست که در روایات، عقل و علم در مقابل هم قرار گرفته و «علم» به معنای ادراک هست‌ها و «عقل» به معنای ادراک بیدها و نبایدها آمده باشد، بلکه دسته‌ای از روایات بر این همانی عقل و علم دلالت دارد، و دسته‌ای دیگر علم را از اجزای عقل و نه در مقابل آن دانسته است.

میرزا مهدی اصفهانی یقین حاصل از حس و کتاب و سنت را حجت و مطابق با واقع می‌داند، اما علم و یقین حاصل از هرگونه استدلال و قیاسی را واجد حجیت و اعتبار قلمداد نمی‌کند. در نتیجه، اگر براهین پیچیده فلسفی به علم هم منجر شود، حجت نیست.

نقد: از آن‌رو که در بسیاری از استدلال‌ات قرآنی و روایی، مخاطب قرآن کریم و حضرات معصومین علیهم‌السلام کسانی بوده‌اند که به کلام خداوند و اولیای الهی ایمان و تعبد نداشته‌اند، این استدلال‌ها تنها از این نظر که عقلی هستند، حجت‌اند، نه چون از معصوم صادر شده‌اند. بنابراین، حجیت عقل از منظر قرآن کریم و روایات شریف، ذاتی و مطلق است.

پیروان رویکرد «تفکیک»، قیاس نهی‌شده در دین را به براهین دقیق و پیچیده فلسفی تعمیم داده، با هرگونه تعقل عمیق مخالفت می‌ورزند.

نقد: از روایات به دست می‌آید که اگر قیاس با کشف علت حقیقی و شناخت درست همراه باشد، به برهان بازگشت می‌کند و مورد تأیید است. امام معصوم علیه‌السلام می‌فرمایند: اگر شیطان درست شناخته بود، می‌فهمید که در این قیاس، از انسان پایین‌تر است. او خاک را با آتش مقایسه کرد، در حالی که باید روح انسانی را با روح شیطانی مقایسه می‌کرد.

میرزا مهدی اصفهانی ارجاع نظری به بدیهی را به صورت مطلق، در مقابل روش تعلیم دینی می‌داند که صرفاً تذکر به فطرت است و نه استدلال.

نقد: ما اساساً برای تولید علم و معرفت، باید چه مسیری را دنبال کنیم تا بتوانیم از علوم بدیهی به علوم نظری دست پیدا کنیم. قطعاً آنچه تحت عنوان عقل فطری و بدیهی در این مدرسه مطرح می‌شود، نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای علمی ما باشد و ما چاره‌ای جز جهش معرفتی از بدیهیات به نظریات نداریم. علاوه بر آن، از نظر شرع و دین نیز فرایند استدلالی و استنتاجی صحیح و معتبر عبارت است از: ارجاع امور مشکوک به امور روشن و قطعی نقلی و عقلی.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- ابن شعبه حرانی، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *تُحَفُ القُولِ عن آل الرسول*، قم، جامعه مدرسین.
- برنجکار، رضا و محمد جعفری، ۱۳۹۴، مناظره هم‌اندیشی عقل و دین از منظر مدرسه معارفی خراسان.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا، بی‌تا، *از مدرسه معارف تا مکتب تفکیک*، بی‌جا.
- اصفهانی، میرزامهدی، ۱۳۸۷الف، *ابواب الهدی*، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۷ب، *مصباح الهدی*، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_، بی‌تا، *معارف القرآن*، نسخه خطی آقای صدرزاده.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دار الکتب الإسلامیه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامیه.
- جعفری، محمد، ۱۳۹۶، «مقاله چپستی و حجیت عقل از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی»، *آیین حکمت*، ش ۳۴، ص ۷-۳۲.
- \_\_\_\_، بی‌تا، «عقل و دین از منظر اخباری‌ها و مکتب تفکیک». (چاپ نشده)
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۶، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۵، *رحیق مختم*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۷، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
- حائری، مهدی، ۱۳۶۱ق، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۶، *الهیات الهی و الهیات بشری*، قم، دلیل ما.
- حلی، ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، *السرائر الطوی* *لتحریر الفتاوی*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل‌البتیة.
- دیلمی، حسن بن ابی‌حسن، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب إلى الصواب*، قم، شریف رضی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۷۵، *شرح الإشارات و التنبیها*، قم، بلاغت.
- سبزواری، هادی، ۱۳۶۹، *شرح منظومه*، چ ششم، قم، علامه.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۱، *معانی الأخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_، بی‌تا، *علل الشرایع*، قم، مکتبه الداوری.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه علمی.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۳، *شرح الإشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، قم، دار الثقافة.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۷۹، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، قم، دار الثقلمین.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳ (انسان‌شناسی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم، شریف رضی.

- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، اسلامیة.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۴، *دروس فلسفه اخلاق*، چ پنجم، تهران، اطلاعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *اخلاق در قرآن*، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، *فلسفه اخلاق*، چ دهم، تهران، صدرا.
- مظاهری، حسین، ۱۴۱۳ق، *دراسات فی الأخلاق*، قم، دار شفق.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۶ق، *اصول الفقه*، چ هفتم، قم، اسماعیلیان.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *الإختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق - ب، *الأمالی*، قم، کنگره شیخ مفید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی