



Kalam-e-Imamiyya

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

تبیین بر منابع معرفت از دیدگاه شیخ طوسی رحمۃ اللہ علیہ

امیر خرسندیان*

چکیده

از میان مباحث معرفت‌شناسی که نقشی اساسی در این علم داشته و همچنین نقشی زیربنایی برای شناخت انسان و معارف دارد، بحث از «منابع معرفت» است. هدف این مقاله آن است که با روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه شیخ طوسی رحمۃ اللہ علیہ در رابطه با منابع معرفت را با توجه به آثار به‌جامانده از ایشان بیان کند. برای فهم دقیق‌تر دیدگاه شیخ، با استفاده از اندک‌داده‌های معرفت‌شناسی به‌جامانده در آثار ایشان، به بیان منابع، تعاریف، حجیت و قلمرو هر یک پرداخته و ذیل بعضی از موضوع‌ها به نقد و بررسی دیدگاه شیخ پرداخته شده است. براین‌د این پژوهش بیان پنج منبع معرفتی (حس، عقل، وحی، نقل و فطرت) با توجه به آثار شیخ طوسی است که وحی در میان آنان، مختص به نبی مرسل می‌باشد. همچنین «خاطر»، انگیزه‌ای برای استفاده از منابع معرفت بوده که نمی‌توان آن را منبعی در کنار منابع دیگر شمرد.

واژگان کلیدی: حس، عقل، وحی، نقل، فطرت

* سطح ۳ کلام امامیه. مرکز تخصصی معارف اهل بیت | Amirkhorsandian92@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰



مقدمه

مدرسه بغداد یکی از شکوفاترین مدارس کلامی امامیه است که متکلمان آن، تمام دیدگاه‌های امامیه در کلام را تبیین کرده‌اند. در این مدرسه به وضوح عقل بر نقل حاکم شده و کلام امامیه و معتزله بر یکدیگر تأثیر متقابل گذاشته است. شیخ طوسی که از بزرگان مدرسه بغداد و شاگرد یکی از عقل‌گراترین متکلمان امامیه، سید مرتضی، بوده وارث همین اندیشه کلامی و همین مدرسه است. مدرسه بغداد نخستین مدرسه کلامی شیعه در دوران غیبت است؛ از این رو، آشنایی با اندیشه‌های این مدرسه کمک می‌کند تا دانسته شود شیعیان در دوران عدم دسترسی به امام معصوم چگونه نظام فکری خود را بازسازی کرده‌اند. شیخ طوسی مانند هر اندیشمند دیگری به مسائل شناخت توجه داشته است؛ اما در آن زمان، معرفت‌شناسی به عنوان دانشی مستقل یا نظریه مطرح نبود. این مقاله در پی کشف نظریه شیخ طوسی در مسئله معرفت است که ضمن آن، صرفاً به جمع‌آوری دیدگاه‌های شیخ طوسی بسنده نمی‌شود، بلکه با تحلیل داده‌های معرفتی در تراش شیخ طوسی، نظام معرفت‌شناسی وی کشف می‌شود.

منابع معرفت از مباحث مهم معرفت‌شناسی در میان اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی است و پژوهش‌های بسیاری پیرامون آن انجام شده است؛ اما در زمینه منابع معرفت از دیدگاه شیخ طوسی، پژوهشی در دست نیست. شناخت منابع معرفت از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا متکلم قبل از شناخت منابع معرفت، نمی‌تواند در دین استنباط کند و از فهم دقیق آموزه‌های دینی عاجز می‌ماند. از این رو، در این مقاله سعی شده تا با روش توصیفی-تحلیلی، اندیشه‌های شیخ در منابع معرفت تبیین شود تا به واسطه وی نسبت به دیدگاه‌های معرفت‌شناسی مدرسه بغداد در زمینه منابع معرفت، آگاهی حاصل شود.

مفاهیم

دو واژه علم و معرفت در معرفت‌شناسی، از اساسی‌ترین مفاهیم این علم هستند؛ به همین خاطر، باید روشن شود که این دو از نظر شیخ طوسی چه معنایی دارند؛ آیا دارای دو معنای جدا هستند یا اینکه در یک معنا به کار رفته‌اند و در اصطلاح می‌توان آنها را مترادف نامید؟

معرفت و علم

علم نزد شیخ طوسی به معنای «اعتقاد الشیء علی ما هو به مع سکون النفس الی ما اعتقده» (طوسی، ۱۴۰۶، ۱۵۵؛ همو، بی‌تا، ج ۴: ۳۳) است. بر این اساس، شیخ به دنبال این نبوده است که تعریف به جنس و فصل از علم ارائه دهد؛ زیرا در آن دوره تعریف به

جنس و فصل رایج نبوده است که علت آن، پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد. این تعریف دو قید دارد؛ نخست قید «اعتقاد الشیء علی ما هو به» که برای خارج کردن جهل است؛ زیرا جهل نیز اعتقاد است، ولی با واقع مطابق نیست. دوم قید «مع سکون النفس» که برای خارج کردن تقلید می‌باشد؛ زیرا تقلید اعتقادی است که سبب آرامش نفس نمی‌شود (طوسی، ۱۴۱۴، ۷۴). بنابراین، شیخ علم را به معنای اعتقاد و اذعان به معلومی می‌داند که آن، اعتقاد مطابق با واقع نیز باشد و همچنین اعتقاد برآمده از تقلید، از دایره علم خارج است؛ زیرا یکی از شروط آن، همراهی با سکون نفس و آرامش خاطر است؛ حال آنکه در تقلید - بنابر گفته شیخ طوسی - آرامش خاطر وجود ندارد.

شایان ذکر است که براساس تعریف شیخ طوسی، ایشان معرفت را به معنای معرفت منطقی و معرفت شناختی می‌داند و معرفت روان‌شناسی را علم نمی‌داند. شاهد بر این کلام، این است که وی در تعریف دو قید را ذکر کرده است؛ نخست قید «علی ما هو به» که به مطابقت اعتقاد با واقع اشاره دارد. دوم قید «سکون نفس» که بیانگر اعتقاد جازم است. از این رو از دیدگاه شیخ طوسی، اعتقادی را می‌توان علم نامید که - به تعبیر علمای منطق - یقین بالمعنی الاخص باشد؛ یقینی که با اعتقاد جازم و مطابق با واقع همراه باشد. درغیراین صورت، اگر یقین حاصل شده صرف اعتقاد جازم بوده و به تعبیر علمای منطق، یقین بالمعنی الاعم و به تعبیر دیگر، یقین روان‌شناختی باشد، به این اعتقاد علم گفته نمی‌شود.

شیخ طوسی برخلاف بعضی از صاحب‌نظران، معنای علم و معرفت را یکی می‌داند (طوسی، بی تا، ج ۹: ۴۷۵)؛ از این رو، نباید از واژه علم در تعریف معرفت و به عکس استفاده شود؛ زیرا تعریف شیء به خودش، مستلزم دور است. ایشان همچنین به نظرات دیگران التفات داشته و از قول رمانی نقل می‌کند که معرفت، یعنی علم تفصیلی و علم یعنی معرفت اجمالی؛ مثلاً اگر بدانم که زید مشخصاً فرد شماره هفت در میان این ده نفر است، این دانش را معرفت گویند، ولی در علم می‌دانم که زید یکی از این ده نفر است؛ حال کدام فرد دقیقاً زید است، مشخص نیست. شیخ در جواب رمانی می‌گوید که هیچ فرقی میان این دو نیست؛ زیرا معرفت نیز گاهی برای علم به شیء فی الجمله استفاده می‌شود و این فرق گذاشتن میان علم و معرفت صحیح نیست (همان، ۴۷۷). ایشان به صراحت بیان می‌کند که علم نزد متکلمان، همان معرفت است و به تفاوت علم و معرفت از دیدگاه بعضی از علمای نحو اشاره می‌نماید؛ ولی تفاوت مورد نظر آنها را نقد نمی‌کند. طبق باور برخی نحویون، متعلق معرفت مفرد، ولی متعلق علم جمله است؛ مانند «عرفت زیداً» و «علمت زیداً قائماً» (همان، ۴۷۵).



منبع و ابزار

در رابطه با مفهوم‌شناسی منبع، باید گفت که انسان با ابزار معرفت، معارفی را از منبع استنباط می‌کند و ابزار، وسیله‌ای است که با آن معرفت حاصل می‌شود (مطهری، بی‌تا، ج ۱۳: ۳۷۵-۳۸۶). باید گفت که میان ابزار و منابع فرق است. شیخ طوسی در آثار خود از آن به «طرق» تعبیر کرده است (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۵) که بر این اساس، منظور ایشان از شمارش قوایی مثل حس، عقل و خبر منبع بوده است. اگرچه انسان هرگاه از بدیهیات مرکوز در ذهن استفاده و با عقل استدلال می‌کند، ولی این مرکوزات را منبع قرار می‌دهد. شاید بتوان گفت که هیچ فرقی میان ابزار و منبع نیست؛ بلکه به نحوه نگاه انسان منوط بوده که چه چیزی را منبع و چه چیزی را ابزار ملاحظه کند.

منابع معرفت

شیخ الطائفه از چند منبع برای کسب معرفت در آثار خود نام می‌برد که به ترتیب می‌توان از آنان نام برد: ۱. حس، ۲. عقل (به معنای مجموعه‌ای از علوم بدیهی و عقل به معنای قوه نظر و استدلال)، ۳. وحی، ۴. نقل و ۵. فطرت.

الف) حس

شیخ طوسی حس را یکی از منابع معرفت می‌داند. در تاریخ اندیشه به جز سوفسطایی‌ها که با حس مخالفت می‌کردند، نمی‌توان از گروه دیگری به عنوان مخالف مدرکات حسی نام برد؛ زیرا اگر کسی با جمیع مدرکات حس مخالفت کند، به یقین زندگی او مختل می‌شود. البته گروه‌های دیگری بوده‌اند که در حجیت حس، راه افراط را پیموده و هرآنچه حس نتواند درک کند را بی‌معنا دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۰، ۴۸). شیخ حس را این چنین تعریف می‌کند:

الاحساس الإدراک بحاسة من الحواس الخمس؛ حس کردن امور به معنای

ادراک به واسطه یکی از قوای پنج‌گانه (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۳۴).

وی ذیل آیه «فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ» (انبیاء/۱۲) از پنج حس به عنوان «حواس انسان» نام می‌برد، که شامل السمع، البصر، الأنف، الفم و البشرة (شنیداری، بینایی، بویایی، چشایی و لامسه) می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۳۴). هرگاه یکی از این حواس در انسان با مشکلی مواجه شود، از محسوسات آن قوه حاسه محروم می‌شود. از این‌رو در کلمات علمای منطق آمده است: «من فقد حساً فقد علماً»؛ یعنی نفس آدمی با محسوسات صورت‌هایی در نفسش حاصل می‌شود و از آنها مفاهیم کلی را انتزاع می‌کند

که پایه و اساس استدلال و قیاس است (طوسی، بی تا، ۳۷۵).

شیخ در تعریف خود از حس، آن را به معنای ادراک محسوسات به واسطه یکی از قوای پنج‌گانه می‌داند (طوسی، بی تا، ج ۷: ۲۳۴). همین که ایشان حواس را وسیله ادراک می‌داند، نشان می‌دهد که وی قوای پنج‌گانه را منبع درک معرفت می‌داند. از آثار شیخ به صراحت می‌توان فهمید که ایشان همچون دیگر متکلمان به حجیت مدرکات حواس قائل بودند و در آثار خود هرگاه در مقام احصای منابع معرفت برآمده، به این منبع اشاره کرده است (طوسی، بی تا، ۹؛ همو، ۱۴۰۶، ۲۵). همچنین در ذیل آیه ﴿هُوَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (نحل/۷۸)، می‌فرماید بعد از آنکه خداوند انسان را خلق کرد، به او حواس صحیح و سالم اعطا کرد تا بتواند با آنها به مدرکات مختلف علم پیدا کند. وی به صراحت بیان می‌کند که حواس یکی از طرق علم به مدرکات است (طوسی، بی تا، ج ۶: ۴۱۱).

نکته‌ای که لازم است بیان شود، این است که چرا شیخ دلیلی برای مدرک بودن حواس نیاورده و دلیلی برای اینکه چرا باید مدرکات حواس را قبول کنیم، ذکر نکرده است؟ شاید به خاطر بدیهی بودن قبول مدرکات حواس است؛ زیرا در صورت عدم پذیرش آنها، زندگی مختل شده و سر از وادی شک و سفسطه درمی‌آورد؛ همان‌طور که سوفسیت‌ها به آن دچار شدند.

قلمرو و محدودیت حواس

هریک از حواس محدوده خاصی در حیطه مدرکات خود دارند؛ اما قوه‌ای که در حیطه مدرکات آن توسط شیخ طوسی و دیگر متکلمان به تفصیل بحث شده است، قوه بصر می‌باشد. شاید بتوان گفت مهم‌ترین علت آن بحث از رؤیت خداوند باشد؛ زیرا از دوره‌های نخستین مباحث کلامی، عده‌ای با توجه به ظاهر نصوص دینی، به رؤیت خداوند قائل بودند؛ درحالی‌که رؤیت حق تعالی با قواعد عقلی سازگار نیست. البته هر گروهی در این بحث با توجه به مرام کلامی‌اش نظراتی داده است. مهم‌ترین پرسش در این زمینه برای شیخ طوسی و متکلمان، این بوده است که آیا محدوده مدرکات بصر شامل خداوند می‌شود یا خیر؟ شیخ طوسی همانند تمام متکلمان امامیه، مدرکات بصر را در مرئیات، یعنی «جسم کثیف» منحصر می‌داند؛ لذا اموری که مرئی نیستند، نمی‌توانند مدرک بصر باشند. یکی دیگر از محدودیت‌هایی که حس با آن مواجه است، عدم درک بعضی اعراض می‌باشد؛ اعراضی مانند شهوت و غضب در دایره شناخت قلب هستند و حس هیچ راهی



برای درک آنان ندارد (طوسی، ۱۴۱۴، ۷۷).

بحث دربارهٔ رؤیت خداوند و بیان نظریه‌های گوناگون در این خصوص، از دیرباز در میان متکلمان اسلامی مطرح بوده است. برای آنکه چیزی قابل دیدن باشد، باید مقابل دیدگان بیننده قرار بگیرد و برای دیده‌شدن بین جوهر و عرض فرقی نیست؛ مگر اینکه محل عرض نیز باید در مقابل دیدگان قرار بگیرد؛ زیرا عرض بدون محل قابل تصور نیست (طوسی، بی تا، ۴۶). شرط آنکه چیزی دیده شود، این است که باید جسم کثیف باشد و به همین خاطر، اجسام لطیف مانند ملائکه دیده نمی‌شوند؛ زیرا نور چشم در اجسام لطیف نفوذ می‌کند و برای دیده‌شدن آن، نور چشم نباید در آن نفوذ کند (طوسی، ۱۴۱۴، ۹۵). در رابطه با خداوند باید گفت، اگر خدا دیدنی بود با وجود مقتضی که همان سلامت چشم است و فقدان مانع، باید دیده می‌شد؛ از این فقدان دیدن، متوجه می‌شویم که خداوند جسم کثیف نیست و نمی‌توان او را دید (طوسی، ۱۳۶۲، ۸۵).

نقد شیخ طوسی بر دیدگاه‌های مخالف

شیخ در آثار خود به دیدگاه‌های دیگر فرق التفات داشته و اقوال آنها را نقد و بررسی کرده است. ایشان ذیل آیه ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * اِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (قیامت/۲۲-۲۳) به کسانی که این آیه را دلیل برای رؤیت خداوند می‌دانند، پاسخ داده است. شیخ معتقد است که نظر مطلقاً به معنای رؤیت نیست (طوسی، بی تا، ج ۱۰: ۱۹۸)؛ زیرا در کلام عرب آمده است: «نظرت الی الهلال فلم أره» و اگر نظر به معنای رؤیت بود، آنگاه کلام متناقض می‌شد؛ زیرا نظر را غایت رؤیت قرار داده‌اند؛ همین دلالت دارد که نظر غیر از رؤیت است. شاهد دیگری که شیخ از کلام عرب می‌آورد، این است که نظر حتی اگر به وجه نسبت داده شود و با «الی» بیاید، به معنای رؤیت نیست؛ مثلاً جمیل بن معمر گوید: «وإذا نظرت الیک من ملک... و البحر دونک جرتني نعماء» که نظر در اینجا به معنای انتظار است (همان؛ طوسی، ۱۳۶۲، ۸۷). همچنین پاسخ دیگری که از آثار شیخ می‌توان برای این تفسیر غلط ارائه داد، این است که کلمه «الی» مفرد «اللاء» است و به معنای نعماتی مانند خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و... می‌باشد که اینان قابل رؤیت هستند و براساس آیه، چهره‌های شاداب به نعمت‌های پروردگار خود می‌نگرند (طوسی، بی تا، ج ۱۰: ۱۹۸؛ همو، ۱۳۶۲، ۸۸).

ب) عقل

عقل یکی دیگر از منابع کسب معرفت نزد بیشتر متفکران بوده که برای آن چندین تعریف بیان شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰). گروه‌هایی به مدرکات عقل خدشه وارد



کرده‌اند. از این گروه می‌توان به پوزیتیویست‌ها اشاره کرد؛ زیرا ایشان هرآنچه را که بشود با حس اثبات کرد، دارای ارزش می‌دانستند و هرآنچه قابل اثبات با حس نباشد، بی‌ارزش بلکه فاقد معنا می‌دانستند؛ مانند بحث از وجود خدا. در جواب این گروه می‌توان گفت که نظریه شما (هرآنچه با حس قابل اثبات باشد، دارای معناست) خودش ناقض خود است؛ یعنی نمی‌توان آن را با حس اثبات کرد (مصباح یزدی، ۱۴۰۰، ۴۸).

شیخ برای عقل بسیار ارزش قائل است؛ به گونه‌ای که آن را معیار حق از باطل می‌داند؛ اما دایره حجیت آن را در اعتقادات منحصر می‌داند. ایشان چندین تعریف از عقل ارائه می‌دهد که برخی از آنها را قریب‌المعنی می‌خواند (طوسی، بی‌تا، ج: ۱، ۲۰۰). وی عقل را مجموعه‌ای از علوم می‌داند که هرگاه در موجودی زنده جمع شود، عاقل می‌گردد و اگر همه آنها در موجودی نباشد، نمی‌توان آن را عاقل نامید. دانستی‌هایی که عقل نامیده می‌شوند، بر سه قسم‌اند:

۱. دانستی‌هایی که پایه و اساس ادله هستند، مانند علم به احوال اجسام که متحرک است یا ساکن و چرایی آن بدیهی است؛ زیرا یکی از اقسام بدیهیات، محال‌بودن اجتماع نقیضین است؛ بلکه به تعبیر بزرگان اندیشه، این قضیه ام‌القضایا است و اگر کسی به بدهت آن قائل نباشد و حتی بتوان گفت اصلاً آن را قبول نکند، هیچ‌یک از استدلال‌های او پایه عقلانی و بدیهی ندارند و در یک تسلسل محال گرفتار می‌شود. قضایای بدیهی پایه استدلال هستند؛ زیرا قضایای نظری هرکدام باید بر یک قضیه نظری مبتنی باشد تا آنکه به گزاره‌ای بدیهی برسد؛ وگرنه اگر گزاره‌ها دائماً بر گزاره‌ای نظری بنا شده باشد، به تسلسل منجر می‌شود و هیچ قضیه‌ای ثابت نمی‌گردد.

۲. چیزهایی که تا دانسته نشوند، ریشه‌های استدلال نخواهند بود؛ مانند علم به عادت‌های موجود در عالم. در این نوع، انسان به صرف مشاهده اکتفا نمی‌کند؛ بلکه از تکرار آن، مفاهیم عام‌تری را به عنوان عادت‌ها و قواعد استنتاج می‌کند؛ مثلاً می‌فهمد که آب در دمای ۱۰۰ درجه می‌جوشد یا گرما سبب انبساط می‌شود. انسان‌ها از عادت‌های مکرر پی می‌برند که باید رابطه‌ای میان این دو شیء باشد که به محض وقوع یک شیء، دیگری حاصل می‌شود. به تعبیر فلاسفه «الاتفاق لایکون اکثریا و لا دائمیا» (دینانی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۱۶۷). از همین اتفاق و باتوجه به این قاعده عقلی، مفاهیمی مانند علت و معلول، مقارنت و... استنباط می‌شوند و همین‌ها منابعی برای استدلال هستند.

۳. تعریف دیگر عقل نزد شیخ، چیزهایی است که انسان فقط با دانستن آنها به غایت مطلوب می‌رسد؛ مانند علم به حسن و قبح. حسن و قبح جزو عقل عملی است و با





ندانستن آن، هیچ‌گاه نمی‌توان به مطلوب رسید؛ زیرا انسان در وهله اول برای انجام کاری ابتدا سود و زیان و حسن و قبح آن را می‌سنجد و سپس به دنبال تحقق بخشیدن به آن فعل است (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۰؛ همو، ۱۴۱۴، ۸۳؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۳). بنابراین، مقصود از اینکه «اگر کسی معارفی مثل احکام ساده تجربی را نداند، عاقل نیست» یعنی انسان احکامی را بدون تحلیل و صرف مواجهه حسی از اجسام به دست می‌آورد؛ مثلاً انسان با حواس خود اجسام و احکام آن مثل حرکت، سکون، رنگ و... را متوجه می‌شود؛ لذا اگر کسی این امور را نفهمد، در جرگه عقلا قرار نمی‌گیرد.

همچنین ایشان در ذیل تفسیر آیه ﴿تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (بقره/۴۴) چند تعریف دیگر را برای عقل بیان کرده است؛ مانند اینکه عقل قوه‌ای است که به واسطه آن با استدلال بر شاهد به غایب می‌رسیم (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۰). ضمن آنکه ذیل همین آیه، عقل را معرفتی می‌داند که با آن میان حسن و قبح فی الجمله تمییز داده می‌شود و این، تعریفی است که «قربیه المعانی» می‌داند (همان).

بنابراین، باتوجه به مطالب مطرح‌شده و تعریف‌هایی که شیخ از عقل ارائه داده است و همه آنها را قریب‌المعانی می‌داند، می‌توان گفت که عقل مدرک حسن و قبح اشیا و بدیهیاتی همچون اجتماع نقیضین است و با همین بدیهیات به استدلال‌های عقل و نظری می‌پردازد.

عقل عملی و نظری از دیدگاه شیخ طوسی

فلاسفه و متکلمان عقل را - بنابر اعتبارات مختلف - به اقسامی تقسیم کرده‌اند. یکی از آنها، تقسیم به «عملی» و «علمی» است. عقل علمی یا نظری، قوه‌ای است که مراتب مختلفی دارد و وظیفه‌اش ادراک معلومات می‌باشد؛ معلوماتی که در حیطه عمل دخالتی ندارند. عقل عملی به معنای قوه است که مدرک حسن و قبح اعمال و مقدمات این اعمال می‌باشد (حلی، بی‌تا، ۲۳۵). شیخ الطائفه به صراحت از عقل عملی و نظری نام نبرده است؛ اما از آثار ایشان می‌توان فهمید که عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند. نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد، این است که عقل نزد ایشان بیشتر ناظر به «عقل عملی» می‌باشد؛ همان‌طور که از تعاریفی که از عقل ارائه داده است، می‌توان به این نکته دست یافت؛ هرچند عقل نظری را نیز قبول می‌کند، ولی محدوده آن را در استدلال منحصر می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۱).

حجیت عقل

از آثار کلامی شیخ به صراحت می‌توان فهمید که ایشان به حجیت عقل در کلام قائل بوده‌اند؛ بلکه عقل را هنگام تعارض با نقل، حاکم دانسته است. ایشان هرگاه در مقام احصای ابزارهای معرفت بوده، از عقل نیز یاد کرده است (طوسی، ۱۴۰۰، ۹؛ همو، ۱۴۰۶، ۲۵). همچنین شیخ هرآنچه را عقل ناپسند بشمارد، منکر می‌داند و هرچه را عقل مورد پسند قرار دهد، حسن می‌داند و به صراحت بیان می‌کند هرآنچه را عقل بپذیرد و به آن اقرار کند، حق است. از این رو، این عبارت آشکارا نظر شیخ طوسی را در رابطه با ارزش عقل بیان می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۶۱۰). همچنین ایشان به بیان کارکردهای عقل در آثار خود اشاره کرده است که این نیز نشانه‌ای بر حجیت عقل نزد ایشان می‌باشد. شیخ معتقد است که عقل طریق علم بوده و هرکه را خداوند مرشد (عقل) برایش قرار داده است، نباید از راه حق منحرف شود. عقل از بیان کلام بدون دلیل مانع می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۰). همچنین طبق دیدگاه وی، هرآنچه را عقل با آن مخالفت کند، منکر است (همان، ج ۳: ۶۱۰). از این کلمات می‌توان به راحتی به مکانت عقل نزد شیخ پی برد. واضح است که اگر چیزی دارای ارزش باشد، مانند عقل که معیار حق و باطل است، جایی برای شک در حجیت عقل باقی نمی‌ماند.

قلمرو و محدودیت عقل

در رابطه با محدوده نظر و استدلال، باید گفت هرآنچه در حیطه مدرکات عقل قرار بگیرد، در قلمرو عقل است. یکی از بارزترین مصادیق مدرکات عقل، اثبات وجود خدای یگانه می‌باشد. تنها راه معرفت به وجود خداوند نظر و استدلال است. شیخ برای اثبات محدوده نظر و استدلال عقل برای شناخت خدا، از راه «برهان سبر و تقسیم» استفاده می‌کند. خداوند از مرکوزات بدیهی ذهنی نیست تا با بدیهیات به او علم پیدا شود؛ زیرا اگر از بدیهیات بود، اختلاف در وجود او معنا نداشت. همچنین خداوند از محسوسات نیست تا با حس درک شود. همچنین نمی‌توان به واسطه خبر به خدا علم پیدا کرد؛ زیرا خبری مفید علم است که به مشاهده مستند باشد؛ پس تنها راه شناخت وجود خدا عقل است (طوسی، بی‌تا، ۹؛ همو، ۱۴۰۶، ۳۳). شیخ در پاسخ به دیدگاه براهمه که ارسال انبیای الهی را در صورتی که کلمات پیامبران با عقل چه موافقت و چه مخالفت کند، بی‌فایده می‌دانند، می‌گوید:

عقل اموری را به تفصیل درک می‌کند؛ حال اگر انبیا بخواهند همان‌ها را بیان کنند، کمترین فایده‌اش تأکید حکم عقل است؛ اما جمیع امور را عقل توانایی





درک ندارد و یا در خوش بینانه‌ترین حالت به شکل اجمال درک می‌کند و شرع مقدس بیان‌کننده مصادیق مدرکات عقل است. مثلاً عقل درک می‌کند که ظلم قبیح است، اما هیچ‌گاه جمیع مصادیق آن را نمی‌تواند تشخیص دهد. در این هنگام پیامبران الهی از جانب خداوند مصادیق قبیح را بیان می‌کنند (همان، ۲۴۸؛ طوسی، ۱۳۶۲، ۳۱۴).

از این کلام شیخ می‌توان برداشت کرد که عقل توانایی درک جمیع معلومات را ندارد؛ از این رو از این جهت دارای محدودیت است. شیخ عقل در علم فقه را جزو منابع ندانسته و حجت نمی‌داند:

فَأَمَّا الْأَدْلَةَ الْمَوْجِبَةَ لِلْعِلْمِ: فَبِالْعَقْلِ يَعْلَمُ كَوْنَهَا أَدْلَةً، وَلَا مَدْخَلَ لِلشَّرْعِ فِي ذَلِكَ؛ یکی از ادله‌ای که موجب علم می‌شود، عقل است؛ ولی حکم عقل هیچ نقش و جایگاهی در فروع فقهی ندارد (طوسی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۷۶۲).

ج) وحی

یکی دیگر از منابع معرفت، وحی است که برای برخی از انسان‌ها حاصل می‌شود. علت اختصاص آن به گروهی از انسان‌ها، مقام و منزلتی است که از سوی خداوند به عده خاصی داده شده است. وحی از نگاه شیخ «اللقاء معنا به نفس آدمی به نحوی که مخفیانه باشد» تعریف می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲۱) ایشان از قول ادبا بیان می‌کنند که وحی بر پنج معنا دلالت می‌کند؛ ۱. وحی به پیامبر از جانب خدا؛ ۲. الهام؛ ۳. اشاره؛ ۴. کتاب؛ ۵. اسرار (همان، ج ۶: ۴۰۳).

از پاسخ شیخ به قائلان عدم نسخ قرآن به روایات، می‌توان فهمید که ایشان وحی را در قرآن منحصر نمی‌دانند. شیخ طوسی در پاسخ به این گروه می‌گوید:

طبق آیه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (یونس/۱۵) تمامی کلمات و بیانات رسول خدا ص وحی است؛ پس اگر آیه‌ای با روایتی نسخ شود، می‌توان گفت نسخ وحی به وحی است (طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۳۵۱).

حال اگر قائلان به انحصار وحی در قرآن، به روایتی از ابن عباس استناد کنند که وحی در قرآن منحصر است، شیخ در جواب این گروه، از میرد نقل می‌کند که ابن عباس وقتی این جملات را بر زبان آورد که مختار ثقفی ادعای نزول وحی بر خود را داشت و با این جمله‌ها در صدد جلوگیری از توطئه او بوده است (همان، ج ۶: ۴۰۳).

بنابراین، باتوجه به اختصاصی بودن وحی، تنها راه اطلاع دیگران از محتوای آن، خبر

کسی است که به او از جانب خداوند وحی می‌شود. حال اگر این خبر مستقیم از خود اولیای خداوند شنیده شود، جای شکی در صحت محتوا نیست؛ ولی اگر با واسطه باشد، آن وقت مباحث حجیت اقسام خبر مطرح می‌شود.

د) نقل

نقل یکی از منابع کسب معرفت نزد شیخ است. ایشان این تعریف را بهترین تعاریف می‌داند و معتقد است:

الخبر ما صح فيه الصدق او الكذب (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۶۳).

گروهی از علما خبر را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

الخبر ما صح فيه الصدق والكذب (همان).

این تعریف از دیدگاه شیخ با دو اشکال روبه‌روست؛ زیرا او عطف در تعریف مستلزم تناقض است و یک خبر نمی‌تواند در آن واحد صادق و کاذب باشد. همچنین این خبر بر اخباری که احتمال کذب در آن وجود ندارد، صدق نمی‌کند؛ مانند: اخباری که درباره وجود خدا و صفات اوست؛ زیرا در هیچ‌کدام از آنها احتمال کذب وجود ندارد و طبق این تعریف، نباید بر این اخبار، خبر صدق کند که حتی خود گوینده نیز به این حرف ملتزم نیست (همان).

اخبار به دو قسم «خبر متواتر» و «خبر واحد» تقسیم می‌شود. همگان به حجیت خبر متواتر تصریح دارند؛ زیرا موجب علم است. علما پیرامون خبر واحد به تفصیل سخن گفته‌اند؛ زیرا درباره حجیت و محدوده حجیت آن بحث‌های بسیاری است. حال در رابطه با اینکه اخبار می‌توانند مفید علم باشند، هیچ اختلافی بین عقلا نیست؛ اما گروهی که به «السمنیه» معروفند، اکتساب علم را در حواس منحصر می‌دانستند. در جواب این گروه باید گفت که کلماتشان کاملاً برخلاف فطرت و بدیهیات است؛ زیرا انسان‌ها پس از شنیدن اخبار از شهرهایی که هیچ وقت ندیده‌اند به وجودشان علم پیدا می‌کنند (همان، ۶۹).

شیخ خبر مفید علم (خبر متواتر) را دارای سه شرط می‌داند؛ ۱. کثرت مخبران به حدی که امکان اجتماع و تبانی بر کذب نباشد؛ ۲. جامع مشترکی که موجب اجتماع بر کذب شود در بین نباشد؛ ۳. شبهه‌ای در آن خبر نباشد (همان، ۸۹-۹۰). شیخ طوسی به صراحت بیان می‌کند که خبر واحد عقلاً و شرعاً حجت است؛ اما چنانچه روای آن عادل امامی باشند و از پیامبر یا امام معصوم نقل کرده باشد؛ همچنین روایان مورد طعن قرار



نگرفته باشند. نکته دیگری که شیخ به آن اشاره می‌کند، این است که نباید در آن خبر قرینه‌ای وجود داشته باشد؛ زیرا علم به اعتبار قرینه حاصل می‌شود (همان، ۱۲۶)؛ البته کلام شیخ مطلق است و حجیت خبر واحد را در علم خاصی منحصر نمی‌کند:

الذی اذهب الیه: أن خبر الواحد لا یوجب العلم، وأنه کان یجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً، وقد ورد جواز العمل به فی الشرع، إلا أن ذلك موقوف علی طریق مخصوص و هو ما یرویه من کان من الطائفة المحقة، و یختص بروایتیه، و یكون علی صفة یجوز معها قبول خبره من العدالة و غیرها؛ آنچه به آن معتقدم این است که خبر واحد موجب علم نمی‌شود و همچنین عقل و نقل به تبعیت از خبر واحد حکم دارند. و عمل به خبر واحد در صورتی است که راوی از طایفه شیعه اثناعشری باشد و همچنین باقی صفات مانند عدالت را نیز دارا باشد (همان، ۱۰۰).

بنابراین، ایشان هیچ‌یک از ادله حجیت خبر واحد را نمی‌پذیرد و فقط اجماع را دلیل معتبری برای پذیرش آن می‌داند (همان، ۱۲۶). در نتیجه خبر واحد در اعتقادات قابل پذیرش نیست؛ زیرا آنها باید با یقین همراه باشند، در صورتی که خبر واحد موجب یقین نیست.

متکلمان دیدگاه‌های مختلفی پیرامون پذیرش خبر واحد در علم کلام دارند که البته بیشتر آنها، خبر واحد را در این علم حجت نمی‌دانند؛ زیرا اعتقادات باید با یقین همراه باشد و خبر واحد یقین‌آور نیست. ناگفته نماند که خبر واحد در امور اعتقادی مانند خداشناسی - چون موجب قطع نیست - حجت نیست، ولی در مباحثی مانند احوال برزخ که اصولاً یقین پیدا کردن در آن معنایی ندارد، حجت است.

ه) فطرت

فطرت در لغت به معنای خلق بدون هرگونه پیشینه است (طوسی، بی تا، ج ۸: ۲۴۷). شیخ طوسی منظور از فطرت در عباراتی همچون «ولدوا علی الفطرة» را دین حقی می‌داند که انسان به آن گرایش پیدا می‌کند (همان، ج ۵: ۲۰). ایشان به صراحت عالم ذر (مکانی که خداوند معرفت فطری را به انسان عطا کرده است) را رد می‌کند و از دیدگاه وی، اینکه ذریه آدم از کمر او خارج شده و خداوند آنان را بر وجود خود گواه گرفت، به تأویل نیازمند است؛ زیرا شایسته نیست که اطفال خطاب شده و متعلق تکلیف قرار بگیرند؛ پس به طریق اولی نمی‌توان ذریه را که مانند ذره است، خطاب قرار داد (همان، ۲۸). البته شیخ عالم ذر

به طور کامل نفی نمی‌کند و معتقد است که می‌توان با توجه به تعدادی از روایات، آن را پذیرفت؛ ولی به شکل محدود؛ به گونه‌ای که گروهی از انسان‌ها را خداوند برگزید، سپس عقل آنان را کامل گرداند و آنان را بر وجود خود گواه گرفت. اینان هیچ‌گاه میثاق گرفته‌شده و گواهی دادن را فراموش نمی‌کنند (همان، ۲۹). بر این اساس، قائلان به عالم ذر معتقدند که انسان‌ها بعد از آمدن به این دنیا، وقایع آن عالم را فراموش کرده‌اند. وی در جواب ایشان این‌گونه پاسخ می‌دهد که انسان‌ها هیچ‌گاه حوادث مهم را فراموش نمی‌کنند و این‌گونه مثال می‌زند، انسان‌ها در قیامت احوال مهم این دنیا را کاملاً به یاد می‌آورند؛ پس اگر عالم ذر همگانی بود، چنین وقایع مهمی که در آن عالم اتفاق افتاده است، باید به یاد همگان می‌آمد؛ حال که این چنین نیست، پس عالم ذر وجود نداشته است (همان). یکی دیگر از اشکال‌های شیخ طوسی به عالم ذر که لازمه‌اش نفی معرفت فطری است، این است که لازمه پذیرفتن عالم ذر قبول تناسخ است؛ چون تناسخ یعنی خداوند گروهی را مکلف کرده باشد؛ سپس همان گروه را درحالی که آن تکلیف را فراموش کرده باشند، برای پاداش و عقاب دوباره برگرداند. به نظر شیخ، تفسیری که دیگران از عالم ذر ارائه می‌دهند، دقیقاً همان تناسخ است (همان). دلیل دیگری وی بر نفی عالم ذر، این است که خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (نحل/۷۸). بنابراین، می‌توان به اشتباه بودن نظریه عالم ذر علم پیدا کرد؛ چون اگر خدا در آن عالم به انسان‌ها معرفت فطری خود را عطا کرده است، پس چرا می‌فرماید وقتی از شکم مادرتان خارج می‌شوید، هیچ علمی ندارید (همان، ۳۰)؟! ایشان همچنین به روایات عالم ذر اشاره می‌کند و آن را خبر واحدی بیش نمی‌داند که بعضی از روایان آن مجهول هستند (همان، ۲۹).

بنابراین، از دیدگاه شیخ طوسی هیچ‌گونه معرفت فطری وجود ندارد؛ بلکه جمیع معارف اکتسابی هستند. اما می‌توان گفت برای گروهی از انسان‌ها مانند انبیا معرفت فطری وجود دارد.

خاطر

اگر انسانی در پی کسب معرفت و شناخت خدا نباشد، در این صورت خداوند در نفس او حس ترس را به وجود می‌آورد. ترس از اینکه مبدا خالقی باشد و همین ترس، انگیزه کافی برای برانگیختن فطرت خداجویی است تا انسان به دنبال نظر و استدلال برای شناخت خدای یگانه برود (طوسی، ۱۳۶۲، ۲۰۰). با توجه به این تعریف می‌توان فهمید که تعبیر بهتر در این باره، این است که خاطر مقدمه‌ای برای کسب معرفت می‌باشد؛ یعنی هرگاه در





وجود انسان ترسی حاصل شود که مبدا خدایی باشد و اهمال نظر از شناخت آن مستوجب عذاب ابدی باشد، در این هنگام از ابزارهای کسب معرفت استفاده کرده و به دنبال خداشناسی می‌رود.

در باره علت‌های ایجاد خوف در وجود انسان، باید گفت که در موارد و اعمال خاصی منحصر نیست و ترس به هر شکلی در انسان حاصل شود و او را به شناخت خداوند دعوت کند، خاطر در وجودش شکل گرفته است. شیخ مواردی را در آثار خود به عنوان علل و سبب ایجاد خوف در وجود انسان نام برده است. مثلاً خداوند با «هوا» صوتی را در گوش او ایجاد می‌کند و به او می‌گوید که باید به دنبال خداشناسی بروی! یا اینکه فردی از جانب خداوند مبعوث می‌شود و او را به تفکر درباره خدا دعوت می‌کند تا وی را از اهمال نظر و کوتاهی درباره شناخت خداوند بترساند. همان‌طور که اشاره شد، علل ایجاد ترس از اهمال نظر در وجود انسان در علت‌های خاص و مشخصی منحصر نیست؛ زیرا ممکن است کسی بگوید اگر راه‌های ایجاد ترس در موارد فوق منحصر باشد، آن وقت کسی که ناشنوا و یا نابینا است نه می‌تواند صدای در هوا را که موجب خوف است بشنود و نه می‌تواند فردی که از جانب خدا مبعوث شده است را ببیند. شیخ در جواب این عده می‌فرماید:

اگر انسانی به درون خود بنگرد، یقیناً متوجه می‌شود که این نفس دارای خالقی بوده و همین سبب ترس در وجود او شده و انسان را به تفکر درباره خلقت عالم وا می‌دارد (طوسی، ۱۴۰۰، ۹۹).

گاهی ممکن است میان ذکر و خاطر فرقی گذاشته نشود و هردو از یک سنخ دانسته شوند؛ درحالی‌که میان این دو فرق است. ذکر حصول معنا در نفس آدمی است؛ یعنی انسان به مسئله‌ای علم پیدا می‌کند و نفس ظرف آن می‌شود. به عبارت دیگر، مفهومی قائم به نفس آدمی می‌شود. اما خاطر مرور معنا بر قلب است؛ به این بیان که وقتی خوفی در وجود آدمی حاصل شود، به دنبال کسب معرفت می‌رود. برخلاف ذکر، در خاطر علمی برای نفس حاصل نمی‌شود، بلکه محرکی برای علم‌آموزی درباره خالق متعال است (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۴۶۴).

نتیجه‌گیری

شیخ در مفاهیم مهم دستگاه معرفتی، میان علم و معرفت فرقی قائل نیست. علم در دستگاه معرفتی وی با معرفت مترادف و همین عاملی است که نمی‌توان در تعریف این دو واژه از دیگری استفاده کرد. شیخ طوسی علم را از سنخ اعتقاد به واقع می‌داند؛ به گونه‌ای که این اعتقاد موجب آرامش نفس بشود. یعنی شیخ طوسی در معرفت سه عنصر باور،

صدق و سکون نفس را دخیل می‌داند و مؤلفه توجیه ذیل آن قرار می‌گیرد. به نظر شیخ طوسی، برای سکون نفس الزاماً یقین لازم نیست؛ بلکه در مواردی مثل احکام خیر واحد که به گواهی شاهدان صادق است، کفایت می‌کند.

منابع معرفت از نظر شیخ طوسی عبارتند از حس، عقل، وحی، نقل و فطرت. در میان این منابع، وحی نسبت به دیگر منابع متفاوت است؛ زیرا وحی مختص به انبیای الهی می‌باشد، در حالی که منابع دیگر در میان انسان‌ها مشترک است. منبع اول حس است. ایشان در آثارشان حس را منبع کسب معرفت می‌دانند؛ اما دایرة شناخت آن را در محسوسات منحصر می‌دانند و نمی‌توان مدعی شد که امور غیر محسوسه همچون خداوند را با حس می‌توان شناخت و درک کرد. در حجت بودن حس، بهترین دلیل بدیهی بودن آن است. انکار حجیت حس با اختلال در زندگی و نظام اجتماعی انسان‌ها مساوی است. منبع دیگر از منظر شیخ، عقل است. ایشان عقل را مجموعه علوم بدیهی در ذهن مانند وجوب شکر منعم، دفع ضرر محتمل، قبح ظلم و حسن عدل می‌دانند که از مجموع آنها عقل حاصل می‌شود. مکان و جایگاه عقل نزد شیخ طوسی، مانند اینکه هر آنچه را عقل می‌پسندد و هر آنچه را عقل نکوهش کند، نکوهیده است، بهترین دلیل در حجیت عقل می‌باشد. محدوده عقل در چیزی منحصر است که با عقل قابل درک باشد؛ وگرنه نمی‌توان از آن انتظار داشت اموری را که نمی‌تواند درک کند را ادراک نماید. منبع دیگر برای کسب معرفت وحی است. فرق اساسی بین این منبع و منابع دیگر، اختصاص آن به انبیای الهی است. وحی در اصطلاح به معنای القای معنا از جانب خداوند به نفس نبی است. هرگاه وحی از جانب خداوند به نبی القا شود، آن وقت او معنا را در قالب الفاظ برای دیگران بیان می‌کند. منبع دیگر برای کسب معرفت نقل است. شیخ در پاسخ گروهی به نام السمینة که معتقد بودند حصول علم در احساس منحصر است و از خبر هیچ معرفتی حاصل نمی‌شود، می‌فرماید: «دانستن خبر به عنوان منبع معرفت، امری بدیهی است و تعجب‌آور است که عده‌ای با آن مخالفند». منبع دیگر معرفت فطرت است. شیخ طوسی معرفت فطری را معرفتی می‌داند که به گرایش به دین حق منجر شود؛ اگرچه که وی معتقد است این معرفت برای برخی انسان‌ها مانند انبیا حاصل شده است و خداوند در عالم ذر این معرفت را به آنان عطا کرده است.

خاطر، ترسی است که از سوی خداو یا به واسطه دقت در مصنوعات و نفس آدمی برای انسان حاصل می‌شود. این ترس انگیزه برای شناخت خالق عالم را موجب می‌شود. تعبیر بهتر درباره خاطر آن است که بگوییم، مقدمه‌ای برای استفاده از منابع معرفت برای شناخت خداوند می‌باشد.



فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (بی تا)، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب حوزة.
۴. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالجیل.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰م)، صحاح اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
۶. حلّی، یوسف بن مطهر (بی تا)، کشف المراد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۷. دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰ش)، قواعد کلی فلسفی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. طحاوی، احمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، شرح مشکل الآثار، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، العدة فی اصول الفقه، قم: تیزهوش.
۱۰. _____ (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالاضواء.
۱۱. _____ (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. _____ (۱۳۶۲ش)، تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. _____ (۱۴۱۴ق)، رسائل الشیخ الطوسی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۴. طوسی، محمد بن محمد (بی تا)، اساس الاقتباس، بی جا: بی نا.
۱۵. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۹۶ش)، فقه و عقل، قم: معهد ادیب الفقه الجواهری.
۱۶. علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق)، الذخیرة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۷. عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ق)، معجم الفروق اللغویة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، العین، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۰ق)، الکافی، قم: دارالحديث للطباعة و النشر.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۰ش)، آموزش فلسفه، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
۲۲. مطهری، مرتضی (بی تا)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: صدرا.
۲۳. شیرازی، ملاصدرا محمد، (۱۳۸۳ش)، شرح اصول کافی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی



۹۰