

عقل، معرفت و منطق از منظر علامه طباطبایی

عزیزالله افشار کرمانی^۱

چکیده:

ظهور ادیان الهی و مجموعه معارفی که به این سبب از سوی خداوند بر بشر عرضه می‌شود بزرگترین حادثه‌ای است که در تاریخ بشر اتفاق افتاده است. این رویداد مبارک مبتنی بر استعداد خاصی در سرشت بشر و ساختار خاصی در ذهن و تفکر اوست که بدون آنها چنین حادثه‌ای ممکن نمی‌بود. به عبارت دیگر تناسب و سازگاری وحی و عقل و توانایی انسان برای اخذ وحی و درک آن و ساختار عقلانی جامعه بشری ویژگی‌های مهمی است که امکان وحی و بسط آن را فراهم آورده است. در این مقاله تناسب وحی و عقل و نحوه رابطه آنها از دیدگاه علامه طباطبایی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: وحی، عقل، عقل نظری، عقل عملی، حق، فطرت، منطق، علم، هدایت.

مقدمه

اولین ویژگی اساسی که مبنای حیات درونی و بیرونی آدمی است قدرت تفکر اوست. برخلاف حیوانات دیگر که زندگی آنها بر طبع و غریزه بنا شده است، زندگی آدمی بر افکار او بنا می‌شود و آدمیان تقریباً آنچنان که می‌اندیشند زندگی می‌کنند. هرچه فکر درست‌تر و

کاملتر باشد زندگی آدمی استوارتر و عمیق تر خواهد بود و به مقداری که فکر سطحی و سست باشد زندگی او بی محتوا و متزلزل خواهد بود. خداوند متعال به روش های مختلفی به این حقیقت اشاره کرده است از جمله: «و لا تقف ما لیس لک به علم» (الاسراء، ۳۶) یا «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» (الزمر، ۹) و نیز «یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات» (المجادله، ۱۱).

نه تنها علم مبنای هدایت معنوی انسان است که عبودیت آدمی نسبت به خداوند نیز با قدرت استماع و درک خیر از شر تلازم دارد. توجه به سخنان دیگران و توانایی تشخیص خوب تر از خوب نشانه هدایت و جزء لازم عقلانیت در آدمی است چنانکه خداوند می فرماید: «فبشّر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدینهم الله و اولئک هم اولوا الالباب» (الزمر، ۱۸).

اما تفکر، مبتنی بر روش است و منظور از روش راه حصول معرفت است.

عقل یا فطرت

انسان فاعل علمی است و علم او مقدمه فعل اوست به گونه ای که هیچ فعل ارادی از او سر نمی زند مگر اینکه قبلاً علم به آن فعل را کسب کرده باشد. پس افعال ارادی انسان در محدوده علم او روی می دهد و به مقداری که علم آدمی توسعه و عمق پیدا کند افعال اختیاری او گسترش و ژرفا می یابد. لذا می توان گفت که زندگی انسان مرهون فکر اوست اما فکر خود معلول عقل است. این قوه عاقله آدمی است که فکر را پدید می آورد و صحت و سقم آن را معین می کند و آن را به سوی کمال می برد.

کلمه عقل در لغت به معنای بستن و گره زدن است (راغب اصفهانی، ۵۷۸). این کاربرد لغوی به گونه ای با معنایی از عقل که در اصطلاح به کار می رود ارتباط دارد به این معنا که وقتی آدمی چیزی را می فهمد دل در گرو فهم خود می گذارد و وجود خود را به فهم خود گره می زند یا به عبارت دیگر به یافته های خود تعلق خاطر پیدا می کند و این تعلق خاطر او را از کارهایی منع می کند و به طرف کارهایی می کشاند. به عقیده صاحب المیزان: «لفظ عقل بر ادراک هم اطلاق می شود. لفظ عقل از این باب بر ادراک اطلاق می شود که

در ادراک عقد قلبی به تصدیق هست و انسان را به این جهت عاقل می‌گویند و به این خصیصه ممتاز از سایر جانداران می‌دانند که 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 می‌دهد». (طباطبایی، المیزان، ۲/۲۷۴)

اگرچه عقل کاربرد های بسیار متعددی دارد اما می‌توان دو معنای اساسی برای عقل بیان کرد که مبنای تمام کارکرد ها و فعالیت های عقلانی آدمی است. ثمره عقل در آدمی در دو حوزه اندیشه و عمل پدیدار می‌شود و چون عمل ریشه در تفکر آدمی دارد پس نمودار بنیادی فعالیت عقل در محتویات ذهن آدمی ظاهر می‌شود. تمام محتویات ذهن یا قضایا را می‌توان به دو دسته قضایای اخباری و انشایی تقسیم کرد. قضایای اخباری بیانگر واقع و دارای مطابق است اما قضایای انشایی بیانگر خواست و امیال آدمی است و مطابقی در خارج ندارد. به عبارت دیگر «اگر مدرک آدمی بیان چیزی باشد که شایسته دانستن است عقل نظری نامیده می‌شود و اگر بیانگر چیزی باشد که شایسته عمل کردن است عقل عملی نامیده می‌شود.» (مظفر، ۲۹۶)

پس می‌توان گفت عقل در آدمی دو گونه فعالیت دارد، فعالیت ادراکی و فعالیت عملی. علامه نیز عقل را به همین دو معنا به کار برده است. به این صورت که: «عقل نیرویی است که خداوند به طور فطری در درون همه انسان ها قرار داده است یعنی قوه ادراک موجودات و تعیین صدق و کذب ادراکات ناشی از آن ها و نیروی تشخیص خیر از شر، سود از زیان و سعادت از شقاوت و در یک کلام نیروی تمیز حق از باطل. البته درمقابل این عقل، جنون، سفاهت، حماقت و جهل قرار دارد که هر کدام به اعتباری کمبود عقل است. البته عقل یافته‌ها و کشفیات خود را در قالب تصدیقات کلی و احکام فراگیر بیان می‌کند یعنی عقل همان مبدا صدور احکام کلی است» (طباطبایی، المیزان، ۲/۳۷۱، ۲/۱).

اما فعالیت‌های ادراکی و عملی انسان در ابتدا به شکل استعداد و زمینه است و باید به مرور به فعلیت برسد علامه ضمن پذیرش این مسئله معتقد است که: «اولین مرتبه فعلیت عقل درک تصورات و تصدیقات بدیهی است که مبنای علوم نظری و هرگونه استنتاجی محسوب می‌شود. مراتب دیگر فعلیت عقل که قدرت آن بر استنتاج مسائل نظری از

بدیهیات و تحقق عقل مستفاد است مراتب بالاتر عقل است. البته مرتبه سوم در بسیاری از مردم تحقق می یابد و مرتبه چهارم مختص به آحادی از افراد بشر است». (همو، نه‌ایة الحکمه، ۳۰۶)

البته آدمی که در طول تاریخ خود قوه عقل را به کار گرفته است همواره به حقیقت دست نیافته و دچار خطاها و اشتباهات و ظلم و ستم های بسیاری شده است.

علّامه برای رفع سوء تفاهم و روشن کردن اینکه منظور از عقل تمام اندیشه های آدمیان نیست بلکه منظور یافته ها و معلومات یقینی و قطعی است چنین می گوید: «انسانها به اقتضای فکر خود و نهاد خدا دادشان همواره چیزهایی را درک می کنند که در میان آنها مجموعه ای از قضایاست که در آنها هیچ تردیدی نمی توان داشت و به ناچار باید آنها را پذیرفت مانند اینکه دو زوج است یا چهار بیش از دو است. این گونه ادراکات همان عقل قطعی است و حجیت آنها همان قبول اضطراری آنهاست». (همو، شیعه، ۲۲۷)

علّامه حجیت عقل و حقانیت احکام قطعی آن را مبنای حقانیت دین می داند به گونه ای که انکار عقل و سست کردن مبانی آن لامحاله به انکار دین و تضعیف مبانی آن منتهی می شود زیرا ماحقانیت دین را با عقل خود کشف می کنیم و اگر کشف های عقل بی بنیاد باشد به ناچار حقانیت دین هم مبنایی نخواهد داشت و ما راهی به کشف درستی و حقانیت وحی و دین هم نخواهیم داشت. علّامه در این مورد می گوید «اگر ما اعتبار عقل و استدلال عقلانی را نفی کنیم امکان اثبات حقانیت دین هم نفی می شود زیرا احتجاج و استدلال به حجیت کتاب و سنت از خود کتاب و سنت، احتجاجی است دوری و باطل. حتی مسائلی از اصول دین مانند وجود خدا، وحدانیت و ربوبیت وی که در کتاب و سنت آمده است برای همه آنها از راه عقل استدلال شده است». (همو، مجموعه مقالات، ۲۲۰/۲، حواشی بحار، ۲۴۸/۱)

حال اگر قوه عاقله انسان را به عنوان فاعل شناسا و متن وحی را به عنوان موضوع شناخت با هم مقایسه کنیم و به این مسئله توجه داشته باشیم که علم ما از متن وحی ضمن این که حاکی از متن وحی است مبتنی بر بدیهیات تصویری و تصدیقی ماست، ناچاریم بپذیریم که اگر قوه عاقله ما و ساختار ادراکی خاص آن نباشد هیچ ادراکی از وحی برای ما حاصل نخواهد شد پس وجود ما در حصول ادراک ما موثر است.

«از میان همه جانداران خداوند انسان را چنین آفریده است که از همان ابتدای پیدایش هستی خود را درک می‌کند و می‌داند که وجود دارد و سپس او را به حواس ظاهری مجهز کرده تا به وسیله آن ظواهر موجودات محسوس پیرامون خود را احساس کند و نیز او را به حواس باطنی چون اراده، حب، بغض، امید، ترس و امثال آن مجهز کرده تا معانی روحی را به وسیله آنها درک کند و به وسیله آن معانی، نفس او را با موجودات خارج از خودش مرتبط می‌سازد و پس از ارتباط، در آن موجودات دخل و تصرف می‌کند، آنها را مرتب می‌کند یا از هم جدا می‌کند، تخصیص یا تعمیم می‌دهد، در مسائل نظری نظر می‌دهد و به مسائل عملی عمل می‌کند و همه این کارهایی که می‌کند بر طبق سنجایی می‌کند که فطرت اصلی او آن را تشخیص می‌دهد و این همان عقل است» (طباطبایی، المیزان، ۲/۲۷۴).

عقل و ایمان

یکی از بنیادی‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی بیان نسبت میان عقل و دین یا عقل و وحی است که در بسیاری مواقع در قالب نسبت میان عقل و ایمان رائه شده است. در تاریخ تفکر مسیحی به ویژه در قرون وسطی متکلم‌هایی بوده‌اند که می‌گفتند «چون خدا با ما سخن گفته است دیگر حاجتی به تفکر نیست و هم و غم هر کس باید مصروف نیل به رستگاری گردد» (ژیلسون، ۲).

پس این سوء فهم که سخن خدا در مقابل تفکر است عاملی بود که موجب افول معرفت عقلانی، تجربی و رواج انجماد ذهنی مبتنی بر تعصبات دینی شد و کار به آن جا کشید که فهم و ایمان در مقابل هم قرار گرفتند و لازمه ایمان نفی فهم و تعقل به حساب آمد و این قاعده اگوستین در قرون وسطی مشهور بود که «فهم پاداش ایمان است لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان آوری بلکه ایمان بیاور تا بفهمی». (همانجا، ۱۰)

ولی سوالی که در برابر این تفکر مطرح است این است که آیا انسان به آن چه می‌داند باید ایمان بیاورد و یا به آنچه نمی‌شناسد و نمی‌فهمد. اگر راه حل اول را بپذیرند فهم بر ایمان مقدم است و اگر امر به راه دوم کنند ما را دعوت به امر محال کرده‌اند چون ایمان به عنوان فعل نفس تامتعلق آن معلوم نباشد امکان وقوع ندارد و اساساً طلب کردن مجهول مطلق محال است.

اما به نظر علامه میان عقل و دین تناسب کامل وجود دارد و دین نیامده است که چراغ عقل را خاموش کند بلکه مسیر بسط دین از راه بسط تعقل و تفکر می‌گذرد. وی در این باره چنین می‌گوید: «چون فطرت بشر با تفکر عقلانی آشناست قرآن کریم در بسیاری از آیات آدمی را به سوی حجت عقلی می‌خواند و مردم را به تعقل و تفکر و سیر در آفاق و انفس دعوت می‌نماید و خود نیز در موارد احقاق حقایق به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد و حقاً هیچ‌کتاب آسمانی‌علم و معرفت‌برهانی را برای انسان مانند قرآن کریم نمی‌شناسد. قرآن کریم با این بیانات اعتبار حجت عقلی و استدلال برهانی آزاد را مسلم می‌شمارد یعنی نمی‌گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید و سپس به احتجاج عقلی پرداخته معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می‌گوید به احتجاج عقلی پرداخته حقانیت معارف نامبرده را از آن دریابید و بپذیرید». (همو، شیعه در اسلام، ۷۹)

پس به نظر علامه میان ایمان و عقل رابطه بدانگونه نیست که ماناچار باشیم ایمان بیاوریم تا به قدرت درک و فهم حقایق نائل شویم. بلکه رابطه برعکس است آدمی بنا به فطرت انسانی و عقلانی خود به حقایقی دست می‌یابد و برای درک کاملتر و بهتر آن حقایق به ایمان متوسل می‌شود یعنی فهم مقدمه ایمان به ادیان الهی است و البته منع عقلی‌ای وجود ندارد که در پاره‌ای از مواضع هم ایمان زمینه فهم بهتر را فراهم کند یعنی در نسبت میان این دو باید گفت شناس و بفهم تا ایمان بیاوری و نه آنچه‌ان که بعضی اندیشمندان گفته اند ایمان بیاور تا بفهمی. پس به نظر علامه «حریت عقل بری از خرافات و اوهام می‌تواند به ایمان منتهی شود. بر همین اساس استدلال عقلانی در اسلام دلیل تراشی برای آنچه از قبل به آن اعتقاد پیدا کرده‌ایم نیست بلکه تعقل و استدلال بر اساس عقل آزاد است» (طباطبایی، مجموعه مقالات، ۳۷/۱).

اما اینکه آن تفکر فطری که عقل رها از اوهام به آن می‌رسد چگونه تفکری است قرآن آن را معرفی نکرده است چون آن را امری فطری و بدیهی می‌داند و قرآن کریم هم به همین راه فطری که راهی استوار است هدایت می‌کند. با این بیان که: «ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم» (الاسراء، ۹). یعنی راهی که قرآن بدان می‌خواند از هر نظر مستحکم و استوار

است و هیچ خلل و نقصانی ندارد. «قد جاء کم من الله نور و کتاب مبین یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم» (المائده، ۱۶).

این راه فطری همان صراط مستقیم است که اجمال آن را انسان به نحو فطری می‌شناسد و تفصیل آن را خداوند بیان کرده است. و چون راه فطرت ثابت و تغییر ناپذیر است و عین هویت انسانی آدمیان است بنابراین اختلاف ناپذیر است و همه آدمیان در درک عناوین کلی آن با هم یکسان‌اند و هرکس سالک این راه مستقیم باشد و با عقل آزاد و رها از اوهام میل به این راه کند این راه او را به هدف می‌رساند. این راه عین حقیقت است و با عقل واقع بین آدمی سازگاری کامل دارد و عقل فطری آدمی که در جستجوی حقیقت است در واقع در جستجوی دیانت است.

عقل و حقیقت

ادیان الهی همواره انسانها را به حق دعوت نموده‌اند و از انسانها خواسته‌اند که به مقتضای عقل و فطرت خود واقعیت را بپذیرند و از واقع بینی و عقل سلیم روی مگردانند و تن به اوهام و خرافات ندهند. اسلام در دعوت خود واقع بینی انسان یعنی شعور و ادراک انسان طبیعی و بی‌آلایش و به عبارت دیگر عقل سلیم را مخاطب قرار داده است. «اول چیزی که بر عقل واقع بین انسان پدیدار می‌شود همان حق و واقع است که قوه ادراک انسانی به نحو اضطراری صورت‌هایی از آن می‌سازد و هرگز نمی‌تواند خود را وادار به وارونه کردن آن نماید. همچنین اولین امر ضروری برای انسان این است که برای واقع بینی خود اعتبار قائل باشد و اثری را که واقع بینی در اعمال انسانی دارد نادیده نگیرد و به وظایفی که از واقع بینی حاصل می‌شود ملزم باشد و این مساله همان مساله پیروی از حقیقت و فروتنی در برابر آن است که قرآن شریف در آیات زیادی به آن دعوت نموده و وعده صریح داده است که هرکس نسبت به حق حالت انقیاد داشته و نافرمانی و استکبار نداشته باشد به هر وسیله است در شاهراه هدایت حقیقی قرار گرفته و روزی به سر منزل سعادت و کمال خواهد رسید» (طباطبایی، شیعه، ۱۱۱، ۱۱۲، المیزان، ۶۴/۱۹).

نه تنها انسان مسلمان در جستجوی حقیقت است بلکه هر حقیقتی ناشی از خداوند است. این حقیقت چه ناشی از تشریح باشد و چه ناشی از تکوین، چه حقایق حسی باشد چه عقلی. بر همین اساس است که خداوند می فرماید: «الحق من رُبک فلا تکوئن من الممترین» (البقره، ۱۴۷) لذا: پس حقیقت سرچشمه ای جز ذات حق ندارد (طباطبایی، میزان، ۳/۳۳۵) ولی راه شناخت حقیقت تفکر و تعقل است.

قرآن، تفکر یا تقلید.

انسان علم خود را از دو راه به دست می آورد، راه تفکر و راه تقلید. راه تفکر، راه رسیدن به یک معلوم است درحالی که ادله پذیرش معلوم برای عالم مشخص است. و چون علم مستدل است استحکام و ثبات خاصی دارد و تغییر و اصلاح علم با استدلال امکان دارد. البته انسان ها برای استحکام بخشیدن به علم خود انواع استدلال ها را به کار می گیرند و در فنون و رشته های مختلف انواع استدلال با هم فرق خواهند داشت. اما به هر حال راه استدلال دارای پویایی، کارایی و درجه بالایی از اقتناع است. اما راه تقلید راه پذیرش علم دیگری است بی هیچ استدلالی. چون پذیرش این علم پشتوانه معرفتی ندارد با کمترین تردید و شک دچار تزلزل می شود. و فرد مقلد تفکر، توانایی اتکاء به علم خود و دفاع از آن را ندارد و این تقلید به پرستش اشخاص، احزاب، آداب و رسوم و... منتهی می شود و همیشه بانوعی جمود و کهنگی و نگاه به گذشته همراه است و توانایی اقتناع حاملان خود را ندارد. یکی از بزرگترین موانع دعوت تمام انبیاء تقلید کورکورانه بوده است، چنانکه قرآن کریم این ادعا را به کرات مطرح می کند که مخالفان انبیاء مدعی بودند که «أنا وجدنا آباءنا علی أمه و انا علی آثارهم مقتدون» (الزخرف، ۲۳). در صورتی که: «قرآن کریم حتی در یک آیه هم بندگان خود را به بندگی کورکورانه امر نکرده و نخواست است که به چیزی کورکورانه ایمان بیاورند» (طباطبایی، میزان، ۵/۴۱۶).

قرآن کریم بیش از سیصد مورد آدمیان را به تفکر، تذکر و یا تعقل دعوت کرده است و آنان را که اهل تعقل و تفکر نیستند از حیوانات هم پست تر و بی ارزش تر دانسته است.

«ان شرالدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون» (الانفال، ۲۳). و حتی کسانی که قدرت تعقل ندارند را ناپاک و آلوده می‌داند. «و یجعل الرجس علی الذین لا یعقلون» (یونس، ۱۰۰). به نظر علامه قرآن کریم آدمیان را به تفکر در همه موجودات اعم از مادی و مجرد، دنیا و آخرت، محسوس و معقول فراخوانده است. همچنین از انسان‌ها اطاعت مطلق از خدا و رسول را خواسته است اما اطاعت توأم با تفکر و تعقل را خواسته است و نه اطاعت کورکورانه و بدون هیچ تفکر و تعقلی. چون انسان بدون تعقل در دیدگاه قرآن انسان نیست. بر همین اساس است که می‌گوید «قرآن کریم نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه معقول هم نیست که چنین کند به خاطر این که اعتبار قرآن و کلام خدا بودن آن و حتی وجود خدا به وسیله عقل برای ما ثابت شده است». (طباطبایی، میزان، ۹/۱). پس طبق سخن علامه کشف اینکه قرآن کریم سخن خداوند است مبتنی بر مقدمات عقلانی متعددی است که می‌بایست پیش از ارسال رسل بر بشر مکشوف شده باشد. اگر عقل بشری وجود خداوند و تکلم باری با بشر را ممکن و معقول نداند هرگز به دعوت انبیاء گوش فرا نمی‌دهد. پس پیش از اینکه پیامبری مبعوث شود ذهن بشر باید به حدی از بلوغ فکری و عقلی رسیده باشد تا بتواند مخاطب سخنان خداوند واقع شود پس حجت ظاهری خداوند (دین) مبتنی بر حجت باطنی (عقل) است. *پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

عقل و تعادل و وجودی انسان *رسال جامع علوم انسانی*

یکی از نشانه‌های عقل در وجود انسان، عبودیت خداوند و کسب معنویت است یعنی معنویت لازمه عقلانیت است و عقل‌نیرویی است که نه تنها باطن جهان هستی را برآدمی مکشوف می‌سازد بلکه موجب ارتقاء آدمی در سطوح باطنی جهان و سیر درعالم معناست. چنانکه در حدیث آمده است: «العقل ماعبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» (کلینی، ۱/۱۱۱). پس عقل در اندیشه دینی ادراکی است که با سلامت فطری و تعادل وجودی انسان تلازم دارد. در آیاتی از قرآن کریم روی گردانی از سخنان انبیاء، ناشی از سفاهت آدمی و بیماری روح و روان او قلمداد شده است چنانکه می‌فرماید: «و من یرغب عن ملة ابراهیم الا من سفه

بنابراین درست است که عقل نیرویی فطری است و آدمی به وسیله آن صحیح را از غلط و خیر را از شر تشخیص می دهد ولی شرط به فعلیت رسیدن این نیرو هماهنگی قوای نفسانی انسان و وجود تعادل در میان آن هاست به گونه ای که سلامت فطرت مورد تهدید قرار نگیرد و گرنه با وجود ناهماهنگی در نفس، عقل کارکرد خود را به درستی ایفاء نمی کند و نمی تواند حقیقت را آنچنان که هست کشف نماید و یا مصادیق خیر از شر را بازشناسی کند بنابراین «خدای سبحان بر این اساس مردم را به پیروی از عقل سفارش نموده و از چیزی که سلامت و حاکمیت عقل را مختل می سازد نهی کرده است. اموری مانند نهی از شراب، قمار، لهو، غش، غرر در معاملات، دروغ، افتراء، بهتان، خیانت و ترور از این گونه اند و هر عمل دیگری که سلامت عقل و حاکمیت آن را مختل سازد نهی شده است» (طباطبایی، المیزان، ۲/۲۸۲).

البته گستره عقل در تفکر دینی و تشخیص و کارکرد آن به کل قلمرو هستی مربوط می شود و محصور در زندگی دنیوی و امور مادی نیست و اگر عملکرد عقل به امور حسی و ظاهر امور دنیوی محدود شود دیگر تشخیص های آن کاملاً مقرون به صواب نخواهد بود چنانکه قرآن کریم به نقل از اهل جهنم روایت می کند که آنها عدم شنوایی و فقدان تعقل را عامل گمراهی خود می دانند. «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (الملک، ۱۰). در آیه مذکور متذکر می شود علت گمراهی اهل جهنم دو امر مهم است، یکی اینکه به تشخیص دیگران توجهی نمی کردند و دیگر اینکه خود اهل تشخیص و تمیز حق از باطل نبودند یعنی اعمالشان پشتوانه فکری و استدلالی نداشته است و در آیاتی دیگر برای اینکه در آدمیان قدرت تشخیص تقویت شود و بتوانند حقایق باطنی جهان را کشف کنند آنها را به سیر در زمین و مقایسه امور جوامع مختلف و پند آموزی از آنها دعوت کرده است. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَانْهَاهَا لِتَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (الحج، ۴۶).

پس گوش شنوا و قدرت تعقل نشانه سلامت فطرت و تعادل وجودی انسان است چون انسان از این دوره است که حقیقت را کشف می کند. خداوند وقتی به تشریح آیات خود

می‌پردازد سرانجام متذکر می‌شود که شاید آدمیان در آنها به تعقل بپردازند و از طرف دیگری اعلام می‌کند کسانی تعقل می‌کنند که به حدی از علم و معرفت رسیده باشند چنانکه آیات زیر بر این مطلب دلالت دارند. «كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون» (البقره، ۲۴۲) یا: «و تلک الامثال نضریها للناس و ما یعقلها الا العالمون» (العنکبوت، ۴۳).

عقل و تسخیر جهان

انسان به عنوان یک موجود متفکر دارای انواع روابط با موجودات عالم هستی است. به طور کلی می‌توان روابط او را در چهار محور اصلی طبقه بندی کرد، یعنی ارتباط با خود، خدا، انسان ها و طبیعت. نوع ارتباط، اهداف و ابزارهای ارتباطی در هر مورد با دیگری متفاوت است. اگر رابطه انسان با جهان طبیعت را مد نظر قرار دهیم خواهیم دید که قرآن کریم موضع خاصی درباره این رابطه دارد. خداوند می‌فرماید که همه آنچه در جهان طبیعت است برای انسان آفریده شده است و کل جهان طبیعت مسخرانسان است. «وخلق لكم ما فی الارض جمیعا» (البقره، ۲۹) و یا: «سخرلکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعا منه» (الجاثیه، ۱۲).

اگر انسان می‌تواند جهان طبیعت را مسخر خود سازد ناشی از دو عامل است. ۱- جهان ماده به گونه‌ای آفریده شده است که دارای نظم و قواعد مشخصی است و همواره بر اساس آن نظام خاص عمل می‌کند. ۲- انسان دارای قدرت تفکر و کشف حقایق است و می‌تواند برنظم و قواعد حاکم بر هستی دست یابد. این دو علت یعنی شناخت پذیر بودن جهان طبیعت و قدرت شناخت بشر به او امکان می‌دهند که جهان طبیعت را مسخر خود سازد. اما از طرف دیگر وجود میل به کمال و در نتیجه تلاش برای احاطه بر پدیده‌ها نیز عامل دیگری است که زمینه ساز تسخیر طبیعت است، پس ساختار خاص طبیعت و انسان بر روی هم موجب تسخیر طبیعت شده است. علامه وجود قدرت تفکر، میل به تسخیر و به وجود آوردن مجموعه‌ای از علوم و معارف را عامل احاطه انسان بر طبیعت می‌داند. «این دو موهبتی که خدا به انسان ارزانی داشته یعنی قدرت تفکر و نیروی تسخیر موجودات خود موجب موهبت سومی شده است و آن این است که انسان برای خود مجموعه‌ای

از علوم و معارف را تدوین کرده است تا برای تصرف در اشیاء و تاثیر در موجودات خارجی آنها را به کار گیرد و در نتیجه با صرف کمترین وقت و کسب بیشترین بهره از موجودات عالم برای بقای خود استفاده می‌کند.» طباطبایی، المیزان، ۱۷۲/۲).

عقل و تشریح

جامعه بشری برای تحقق و پیدایش خود نیازمند نوعی سیره عقلانی است. یعنی نیازمند مجموعه‌ای از قوانینی است که به طور آگاه و یا ناخود آگاه مورد پذیرش همه افراد باشد مثلاً برای اینکه جامعه‌ای به وجود آید باید انسان‌ها امور زیر را کشف کرده باشد.

- ◆ هر فرد به افراد دیگر نیازمند است.
- ◆ احتیاجات هر فرد را افراد دیگر می‌توانند رفع کنند.
- ◆ خوب و بدی وجود دارد.
- ◆ هر عملی دارای غرض و مصلحت عقلانی است.
- ◆ به ازای هر عمل خوب و یا بد، ثواب و عقاب متناسب باید وجود داشته باشد.
- ◆ امر و نهی ناظر به افراد مختار است.
- ◆ برای اداره جامعه باید قانون وضع کرد و...

بنابر این پیدایش جامعه مبتنی بر نوعی علل عقلانی است. به نظر علامه تشریح همه احکام شریعت مبتنی بر پذیرش این سیره عقلانی است و خداوند متعال در تشریح احکام خود را یکی از عقلاء به حساب آورده و بر اساس این سیره عقلانی احکام را تشریح نموده است. «خدای تعالی خود را در مقام تشریح و قانون‌گذاری قرار داده و خود را مانند یکی از عقلاء به حساب آورده که کارهای نیک را نیک می‌داند و برای آن مدح و شکر قائل است و کارهای زشت را زشت دانسته و بر آن مذمت می‌کند... و تمام قوانینی که تشریح کرده برای تامین مصالح انسان‌ها و دوری آن‌ها از مفاسد است... و این در حقیقت امضاء روش عقلاء در جامعه انسانی است. می‌خواهد بگوید این خوب و بد، مصلحت و مفسده، امر و نهی، ثواب و عقاب و مدح و ذم و امثال اینها که نزد عقلاء مطرح و معتبر است و اساس قوانین عقلانی است همچنین اساس احکام شرعی‌ای است که خداوند مقذن آنهاست.» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۷/۱).

تامل در این آیات نشانگر پذیرش سیره عقلانی از سوی خداوند است: «ان الله يامر بالعدل و الاحسان» (النحل، ۹۰)، «ان الله لا يأمر بالفحشاء» (الاعراف، ۲۸)، «ان الصلوه تنهى عن الفحشاء و المنكر و لذكر الله اكبر» (العنكبوت، ۴۵) و نیز «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج و لكن يريد ليظركم و ليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون» (المائدة، ۶).

پس خداوند در تشریح احکام دین خود عقل را به عنوان مبنای فکری جامعه بشری پذیرفته است و اگر عقل اصالت و حقیقت نداشت محصول عملی آن که جامعه بشری است هم مقبول واقع نمی‌شد. گرچه ادیان الهی کلیات جامعه بشری را پذیرفته اند اما در برابر محتوی، اهداف و روش‌های جامعه بشری راه حلهای نوینی ارائه داده‌اند.

روش عقلانی فلسفی شیعه

به عقیده علامه «اگر ما بخواهیم مجهولی از مجهولات مسئله مبداء و معاد و کلیات آفرینش را با معلومات بدیهی اضطراری حل نماییم اصطلاحاً این بحث را بحث فلسفی می‌نامند و هیچ مذهب و روش نظری دیگر نمی‌تواند حجیت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نماید زیرا در این صورت حقانیت خود را هم انکار نموده است و البته این به معنای تایید تمامی سخنان اهل فلسفه نیست و کسی صحت هر آنچه را که از گذشتگان در دست است تضمین نکرده است و این در باره سایر علوم نظری هم صدق می‌کند» (طباطبایی، شیعه، ۲۲۷).

پس باید میان فلسفه به معنای دانش قطعی و یقینی، افکار فیلسوفان و حتی خود فلاسفه تمایز قائل شد و هر کدام را در جای خود مورد ارزیابی قرار داد. هر فیلسوفی بهره‌ای از فلسفه قطعی دارد ولی هر چه فیلسوفان اندیشیده اند عین فلسفه درست نیست یعنی جزء مسائل قطعی و یقینی نیست. پس می‌توان گفت همه فیلسوفان در حال بنای فلسفه حقیقی‌اند ولی همه مصالحتی که یک فیلسوف برای این بنا فراهم می‌کند در این بنا به‌کار گرفته نمی‌شود.

علامه معتقد است که تفکر شیعی دارای مشی عقلانی فلسفی خاص خود است. این روش عقلانی کاملاً نظام مند و مبتنی بر مبانی معرفتی معینی است و موجب پویایی تفکر شیعی در طول تاریخ شده است و بر همین اساس است که تفکر شیعی در تمام حوزه‌های

دین شناسی دارای نوعی طراوت، تازگی و پویایی است. «طریقه تعقل غیر از وحی مجرد، پشتوانه دیگری است که تعلیمات اسلامی را برای همیشه و نسبت به همه کس زنده نگه می دارد و مقاصد این آیین پاک از دریچه چشم استدلال پیوسته تر و تازه است. روش فلسفی شیعه همان است که در کتاب و سنت نمونه های بارز و بسیاری از بحث های آن موجود است. البته بر خلاف توهمات جمعی مراد از بحث فلسفی این نیست که معتقدات امثال ارسطو، افلاطون و سقراط را جمع آوری کرده و بی چون و چرا و کورکورانه بپذیرند چنانکه در بحث های مذهبی در هر یک از مذاهب، نظر رجال آن مذهب را می پذیرند و حجت می گیرند زیرا این تفسیر در واقع بحث فلسفی را تبدیل به بحث کلامی می کند.

در بحث فلسفی ارزش از آن نظر است نه از آن رجال و صاحبان نظر، و هرگز در نظریه ای از نظریات فلسفی به شخصیت صاحب نظریه _ هر که می خواهد باشد _ و کثرت جمعیت طرفدار یک نظریه اگر چه به حد اجماع و اتفاق رسیده و همه جهانیان از گذشتگان و آیندگان در آن وحدت نظر داشته باشند وقعی گذاشته نمی شود. (طباطبایی، شیعه، ۶۶، رسالت تشیع در جهان امروز، ۴۰).

بنابراین درست است که اسلام مبتنی بر وحی است ولی در درون همین وحی و در مشی رهبران مذهبی اسلام روش ارائه عقاید دینی و نحوه برخورد با موافقان و مخالفان مبتنی بر نوعی روش عقلانی است که بنیان این روش عقلانی همان قضایای بدیهی است که همه آدمیان با عقل فطری خود آن را می فهمند و این عقل فطری به عنوان فصل ممیز انسان در همه افراد آدمی وجود دارد. «واقعی بودن نفس، علم به اشیاء، واقع نمایی علم و درک صدق و کذب و امثال آن از جمله این بدیهیات است» (طباطبایی، بدایه الحکمه، ۱۲).

عده ای گمان می کنند که پیدایش تفکر فلسفی در دنیای اسلام ناشی از ترجمه متون فلسفه یونانی است اما به نظر علّامه این تصور نادرست است زیرا قبل از اینکه متون فلسفه یونان به زبان عربی ترجمه شود احادیث و معارف منقول از پیامبر و اهل بیت وی به ویژه امام علی (ع) مملو از استدلال های عقلانی به روش فلسفی است. علّامه بخشی از این نوع استدلال را در رساله ای به نام علی و فلسفه الهی تدوین کرده است و نشان

داده است که فلسفه اسلامی ناشی از متن احادیث شیعی است گرچه متون فلسفی کلاسیک در فلسفه اسلامی متأثر از فلسفه یونان است ولی عین فلسفه یونان نیست. او می‌گوید: «در سنت، اخبار بی شماری در اقسام معارف اسلامی، از مبداء و معاد، از طرق شیعه، از پیغمبر اکرم (ص) و اهل بیت گرامی او، به سبک و روش فلسفی نقل شده است بلکه پیشوای اول شیعه نخستین کسی است که در اسلام این راه را باز کرده در حالی که از مجموع دوازده هزار صحابی که تاکنون نامشان ضبط شده حتی یک حدیث روشن با این روش نقل نشده است. بیانات زیادی از آن حضرت در خطب و احادیث ضبط شده که پاره‌ای از آنها به اندازه‌ای دقیق و عمیقند که با موجودی نظریات فلسفی گذشتگان حل نشده و پس از ده قرن که دست به دست می‌گردید در قرن یازدهم هجری حل شده است و در کلام پیشوای ششم و هفتم و هشتم شیعه نیز مطالب زیادی از این قبیل پیدا می‌شود و به بقیه علوم عقلی نیز در کتاب و سنت تحریض و ترغیب شده است» (همو، شیعه، ۶۷).

روش های کشف حقیقت

اگر ما مسئله علم را تحلیل کنیم خواهیم دید که هر علم انسانی محتاج به معلوم و عالم است زیرا تا رابطه ای میان عالم و معلوم برقرار نشود علم حاصل نمی‌شود اما عالم برای حصول علم از ابزارهای ادراکی خاصی استفاده می‌کند. انسان برای حصول علم نسبت به جهان هستی از ابزارهای حس، خیال و عقل استفاده می‌کند. به وسیله حس به سطوح ظاهری پدیده ها علم پیدا می‌کند و بعد به وسیله قدرت تفکر خود این صورت ها را با هم ترکیب می‌کند و از سطوح ظاهری به سطوح باطنی پی می‌برد. انسان به مقداری که صورت های ذهنی بیشتری از موجودات داشته باشد درک بهتری از موجودات خواهد داشت و به ژرفای بیشتری از آنها دست می‌یابد البته بنا به تصریح آیات قرآنی هرگونه علم و معرفتی نوعی هدایت از سوی خداوند است. حتی تشخیص هدف در ظلمات خشکی ها و دریاها هم نوعی از هدایت خداوند به حساب آمده است. آیات ذیل بر این مطالب دلالت دارد مانند: «الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه، ۵۰). یا: «علم الانسان ما لم یعلم» (العلق، ۵) و نیز «امن یتهدیکم فی ظلمات البر و البحر» (النمل، ۶۳).

اما فقط فهم جهان و ادراکات نظری نوعی هدایت به حساب نمی آید بلکه ادراکات عملی و تشخیص خیر از شر هم نوعی از هدایت خداوند محسوب می شود بنابراین خداوند از نظر معرفتی در سطوح مختلفی انسان را هدایت کرده است.

اولین مرتبه هدایت به وسیله ادراکات حسی است و مرتبه بعد هدایت به وسیله قدرت تفکر کلی و استدلال برای کشف مجهولات و ارتقاء به سطوح پنهان هستی، و مرتبه بعد هدایت آدمی به وسیله الهامات درونی برای تشخیص خیر از شر و سعادت از شقاوت است و بدیهی است که میان این سه سطح از هدایت نوعی ارتباط و هماهنگی وجود دارد به گونه ای که هر مرتبه مقدمه نیل به مرتبه بعدی است و به مقداری که مرتبه قبل کمال یابد امکان کمال مرتبه بعد فراهم تر است.

علامه در مورد هدایت علمی چنین می نویسد: «تمام علومى که برای انسان حاصل می شود به هدایت الهی است ولی نوع این علوم با هم فرق می کنند و علم به اوصاف اشیاء خارجی به وسیله حواس حاصل می شود. و علوم کلی بر اساس بدیهیات کسب می شود که خداوند به نحو فطری در انسان قرار داده است و قابل ابطال نیست. نوع سوم از هدایت به وسیله الهام الهی به انسان اعطاء شده است.» (همو، میزان، ۵/۵۰۸).

انواع واژه های معرفت شناختی که در قرآن به کار رفته است دال بر این است که قرآن کریم این سه دسته معارف را به رسمیت شناخته است و برای انسان سطوح مختلفی از شناسایی قائل است. تعبیری مانند «الم تر»، «افلا یرون»، «افرایتم» و «افلا تبصرون» دال بر ادراکات حسی است. تعبیری نظیر «لقوم یعقلون»، «لقوم یتفکرون»، «لقوم یتذکرون»، «لعلهم یفقهون» دال بر ادراکات کلی و عقلی است و تعبیری همانند «ذلکم خیر لکم»، «فانه اثم قلبه»، «فیها اثم»، و «الا ثم و البغی بغیر الحق» و «ان الله لایهدی» بر ادراکات عقل عملی دلالت دارد. «نحوه بیان قرآن در مورد معارف دینی و تعلیم آنها به مردم همین روش های سه گانه را رعایت نموده است» (طباطبایی، میزان، ۵/۵۰۹).

عقل نظری در جستجوی حقیقت

ادراکات آدمی را با نظر به ساختار و کارکرد آنها می توان به دو دسته تقسیم کرد: ادراکات

حقیقی و ادراکات اعتباری. ادراکات حقیقی که از قضایای خبری تشکیل می شود نشانگر موجودات خارجی اند یا به عبارت دیگر ادراکات و علوم می هستند که مناط و معیار آنها کاشف از ماوراء خود است و وجود موجودات خارجی، اوصاف آنها و رابطه و نسبت میان آنها را نشان می دهند و از جهان خارج استخراج می شوند. این ادراکات بر اساس واقع نمایی آنها و متصف شدنشان به صدق و کذب قبول و یا رد می شوند.

«عقل نظری در جستجوی کشف واقع است و انسان به طور فطری به گونه‌ای ساخته شده است که صورت ادراکی خود را آینه واقعیت می داند. یا به عبارت دیگر صورت ادراکی را همان واقعیت خارجی می داند و به حکم اضطرار و غریزه به علم اعتبار می دهد» (طباطبایی، المیزان، ۶۳/۸، اصول فلسفه، ۱۱۵). لذا انسان به واسطه عقل نظری جهان را در نزد خود حاضر می سازد و این حضور موجودات مبنای انسانیت و پیدایش علم و معرفت است.

عقل عملی در جستجوی خیر

دسته دوم از ادراکات انسان، ادراکات اعتباری است که در قالب قضایای انشائی بیان می شود مبنای پیدایش این ادراکات نیازها و خواسته های انسان و توانایی او در تغییر دادن جهان است یا به عبارت دیگر «این سلسله از علوم واسطه و رابطه میان انسان و عمل اوست» (طباطبایی، المیزان، ۱۷۵/۲).
بر همین اساس هر چیزی را که در طریق کمال او موثر باشد به کار می گیرد و در رویکرد خود نسبت به همه موجودات کمال خود را می طلبد. این میل به استخدام که در همه انسانها مشاهده می شود و مدار زندگی آنهاست به ناچار به آدمی می فهماند همانگونه که او میل به کمال خود دارد دیگران هم در جستجوی کمال خود هستند و این میل به استخدام متقابل برای کمال طرفین موجب همکاری متقابل و تشکیل جامعه می شود. بعد از تشکیل جامعه انسان پی می برد که دوام جامعه بر استیفای حقوق افراد جامعه مبتنی است. پس مناسبات و روابط باید متعادل باشد. یعنی برای دوام جامعه عدالت اجتماعی لازم است. «نیاز بشر به اجتماع مدنی و عدالت اجتماعی انسان را ملزم می سازد که اختیار و آزادی خود

را محدود کند» (طباطبایی، المیزان، ۱۷۴/۲) و مجموعه ای از قوانین و قراردادهای اجتماعی را بپذیرد تا بتواند به اهداف خود نائل شود.

پس ادراکات اعتباری زاییده عقل عملی است ولی معیار پذیرش ادراکات اعتباری مطابقت یا عدم مطابقت با واقع نیست زیرا آنها حکایتگر واقع نیستند بلکه زاییده اهداف و خواسته های انسان اند و به طور خلاصه بقای وجود انسان و رسیدن به مقاصد حقیقی مادی و روحی وی او را می دارد معانی اعتباری را معتبر بشمارد و اعمال خود را بر آنها منطبق نماید و به این وسیله به سعادت خود نائل شود. بنابراین می بینیم که این احکام بر حسب اختلافی که جوامع [بشری در عقاید و مقاصد خود دارند مختلف می شوند.

«البته در میان اعتباریات دسته ای هم هستند که هیچ یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند و آن احکامی است که عقل در باره مقاصد عمومی بشر دارد مانند وجوب تشکیل اجتماع، خوبی عدالت، بدی ظلم و امثال آن» (طباطبایی، المیزان، ۶۳/۸ و ۶۴).

البته باید متذکر شد که مقسم تقسیم علم به حقیقی و اعتباری علم حصولی است و بنیان علم حصولی بر وجود صوری است که در ذهن تحقق می یابد. حال یا این تصورات از خارج به ذهن می آیند و یا ذهن خود دست به ابداع آنها می زند و به مثابه ابزار آنها را در فعالیت های عملی و اجتماعی خود به کار می گیرد یعنی دسته ای از صور ذهنی از موجودات جهان اخذ می شود و دسته ای دیگر را ذهن می سازد تا زندگی خود را سامان دهد.

پس عقل در مقام نظر در جستجوی فهم بهتر و کمال نظری خود است اما در مقام عمل در جستجوی آن است که سعادت، خیر و نفع خود را کسب کند. یعنی انسان از جنبه نظر و عمل هر دو به وسیله عقل در جستجوی کاملتر شدن خود است پس می توان گفت که عقل ابزار و مسیر تکامل آدمی است.

منطق یا روش تعقل

تفکر که فطری انسان است بر اساس اسلوب و روش خاصی انجام می شود که کلیات آن اسلوب را آدمیان به نحو ارتکازی می دانند و به کار می برند فی المثل همه انسانها

می‌دانند که دریک آن نمی‌توان دو صفت متضاد را به یک شی نسبت داد و یا وجود و عدم یک چیز را با هم محقق دانست. بنابراین ما در تفکر خود با کمک بدیهیات عقلی و قضایای اولیه افکار خود را مرتب می‌سازیم و از آنچه می‌دانیم به آنچه نمی‌دانیم نائل می‌شویم. این روش سامان دادن معلومات برای نیل به مجهولات بر اساس قواعد منطوق انجام می‌شود به عبارت دیگر همان گونه که اشیاء جهان دارای نوعی نظم هستند تصورات و تصدیقات آدمی هم از نوعی نظم پیروی می‌کنند. این نظم حاکم بر ذهن همان قوانین منطقی است. بنابراین برخلاف پاره‌ای از متکلمین که منطوق را میراث ارسطو می‌دانند علامه آن را قواعد حاکم بر ذهن می‌داند که ارسطو به تدوین آن اقدام نموده است. البته حتی اگر ارسطو مبدع منطوق هم می‌بود می‌بایست میان صاحب علم و علم فرق گذاشت و حکم هر کدام را در جای خود صادر کرد و نه اینکه میان یک فن و صاحب فن مغالطه کنیم و حکم آنها را با هم بیامیزیم.

عده دیگری از متکلمین وجود اختلاف در میان اهل منطوق را دلیل بطلان منطوق دانسته‌اند. علامه در پاسخ این گروه می‌گوید صرف دانستن منطوق رافع خطا نیست بلکه به کار بردن منطوق مانع خطاست علاوه بر این خطا ممکن است ناشی از ماده استدلال باشد و نه صورت آن. گرچه خود اشکال هم در قالب قواعد منطقی ارائه شده است. به نظر علامه نفی منطوق هم با منطوق ممکن است و هیچ متفکری در تفکر خود گریزی از منطوق ندارد و حتی آنجا که گمان می‌کند در حال نفی منطوق است دقیقا در حال اثبات منطوق است پس نفی منطوق نوعی پارادوکس یا تناقض گویی است. «آدمی در تفکر خود چاره ای جز به کارگرفتن منطوق ندارد نه اینکه باید منطوق را به کارگیرد بلکه حتما منطوق را به کار می‌برد» (طباطبایی، المیزان، ۴۲۱/۵).

نتایج مقاله

از منظر علامه تفکر دینی با تعقل و به ویژه تفکر فلسفی و منطقی نه تنها ناسازگاری ندارد بلکه کاملا با هم سازگار و متناسب اند و هر کدام موجد دیگری است ولی البته تفکر استدلالی از راه عقل کسب می‌شود و دین از راه وحی. تفکر استدلالی نتیجه تلاش بشر است

ولی دین نتیجه هدایت تشریحی خداوند است. البته در یک نگاه کلان تر به هستی، هدایت تکوینی و هدایت تشریحی، عقل و وحی مکمل و موید یکدیگرند زیرا آفریده یک خالقند و خداوند ابتدا کتاب تکوین را پدید آورد و بعد کتاب تشریح را بر مبنای آن بر بشر نازل کرد.

کتابشناسی

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، دارالقلم، دمشق، ۱۴۱۶ ق.
- ۳- زلیسون، اتین، عقل و وحی در اسلام، شهرام پازوکی، تهران، موسسه مطالعات، ۱۳۷۱.
- ۴- همو، اصول فلسفه رئالیسم، مرکز بررسی های اسلامی، قم، ۱۳۹۷ ق.
- ۵- همو، بدایه الحکمه، دارالفکر، قم، ۱۳۸۲ ش.
- ۶- همو، رسالت تشیع در دنیای امروز، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- ۷- همو، شیعه در اسلام، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۹ ش.
- ۸- همو، شیعه، مجموعه مذاکرات باپروفیسور هانری کرین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- ۹- همو، مجموعه رسائل، رساله در علم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- ۱۰- همو، مجموعه مقالات، جلد دو، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۱- همو، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۸، ۱۹، رجاء، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۲- همو، نهاية الحکمه، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۳- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، طهران، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۴- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، حواشی علامه طباطبائی، داراحیاء التراث، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۵- مظفر، محمد رضا، المنطق، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۰ هـ.