

بررسی روش نقلی استنباط معارف کلامی علامه طباطبایی از قرآن با محوریت کاربرد (قاعده وضع) و (مجمل و مبین) در باب اوصاف و افعال الهی

ناهیده مهدوی^۱

محمد کاظم رضا زاده جودی^۲

سیدعلی پور منوچهر^۳

چکیده

از میان مباحث علم کلام، بحث‌های روش‌شناختی این دانش همانند سایر علوم بسیار حائز اهمیت است. در حالیکه روش‌های مختلف متکلمان در دو حوزه استنباط عقاید دینی و دفاع از آنها به عنوان رسالت اصلی این علم در کتابهای کلامی قدیم و جدید مورد مطالعه قرار گرفته ولی خلا مباحث روش‌شناختی متکلمین در حوزه‌ی استنباط‌های کلامی قابل ملاحظه هست. به نظر نگارنده این مسئله قابل توجه است که بسیاری از مباحث ادبی همچون وضع، استعمال، دلالت، حقیقت و مجاز، اصول لفظی و نیز مباحث مفاهیم «عام و خاص» «مطلق و مقید» «مجمل و مبین» که از مباحث الفاظ به شمار می‌آیند می‌تواند در بحث روش‌شناسی علم کلام بکار آید. ولیکن از میان مباحث مذکور، در این مقاله به علت رعایت اختصار و گنجایش این نوشتار سعی نموده‌ایم تنها، میزان و چگونگی بهره‌برداری علامه طباطبایی در استنباط‌های کلامی خویش از قاعده وضع و «مجمل و مبین» در باب اوصاف و افعال الهی را به روش تحلیلی مورد بررسی قرار داده و نتایج آن را بازگو می‌نماییم.

واژگان کلیدی

استنباط، روش نقلی، علم کلام، اصول فقه، علامه طباطبائی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Mahdavi6271@gmail.com
۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mkrjodi@yahoo.com (نویسنده مسئول)
۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوقی اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: ali.poormanuchehri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۵/۱۱

طرح مسأله

زبان دین در قلمرو عقاید، یعنی جهان‌شناسی، خداشناسی، غیب‌شناسی، معادشناسی و ... پیچیده و دشوار است و عمده مطالب و آموزه‌های دینی از متشابهات قرآنی و حدیثی می‌باشد. به همین دلیل این پرسش اساسی مطرح است که در این عرصه، زبان دین را چگونه باید فهمید و با چه روشی می‌توان از زبان پیچیده متشابهات به عمق معنای آن‌ها و مقصود و مراد خداوند دست یافت؟ برای پاسخ به این پرسش، ضروری می‌نماید روش‌های فهم استنباط متکلمین برجسته مورد مذاقه قرار گیرد تا طریقه‌ای باشد جهت حل مسائل کلامی و ارتقاء آنها. از جمله این روش‌ها می‌توان به روش نقلی اشاره داشت که در تمام علوم دینی دانشمندان بدان تمسک جسته و برای وصول به حقیقت از آن بهره جسته‌اند. از جمله این دانشمندان و پاسداران عقاید دینی علامه طباطبایی متکلم، فیلسوف و مفسر تاریخ معاصر می‌باشد که در این مقاله به بررسی روش نقلی استنباط ایشان از قرآن کریم در خصوص اوصاف و افعال الهی می‌پردازیم به این ترتیب که ابتدا مفاهیم را تعریف و سپس استنباط علامه را بیان می‌کنیم از آنجائیکه تمام اصول مورد استفاده ایشان وسیع و گسترده می‌باشد لذا جهت رعایت اختصار و گنجایش این نوشتار تنها به دو مورد از قواعد و اصول یعنی «قاعده وضع» و «مجمل و مبین» کفایت می‌کنیم.

مفاهیم

روش: عبارت است از فرآیند عقلی یا غیر عقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت یا توصیف واقعیت. در معنای دیگر روش به مجموعه‌ای طرقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند اطلاق می‌گردد (ساروخانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴)

روش عقلی: در این روش، عقل با استعانت از قیاس و استقراء، مجهولات را از مبادی معلوم استنتاج می‌نماید (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۱۹) قیاس ممکن است شکل برهانی (با مواد یقینی و بدیهی)

جدلی (با استفاده از مقبولات) خطابی (مشهورات) باشد. (جوارشکیان، ۱۳۷۰)

دیدگاه علامه پیرامون روش عقلی

متکلمان برجسته از جمله علامه طباطبایی در بحث نظر که پایه ثابت همه آثار کلامی ایشان بود، بر این نکته تاکید می کردند که یافته های عقل نظری که در قیاس منطقی، به کار می روند اگر از صحت مادی و صوری برخوردار باشند مفید علم و قطع خواهند بود. بنابراین عقل منطقی و قیاس برهانی در قلمرو کلامی از منظر او دو کاربرد اساسی داشت. اولاً بسیاری از آموزه های عقیدتی به کمک قیاس منطقی اثبات می شد. ثانیاً گزاره های عقل نظری که در حوزه علوم مختلف به مدد قیاس منطقی اثبات شده بود، می توانست به مثابه قرینه در فهم گزاره های دینی موثر باشد. تا آنجا که اگر متن دینی با نتیجه قطعی مقیاس منطقی در تعارض می افتاد به لزوم تاویل متون دینی حکم می کردند.

تعریف عقل: معنای اصلی عقل در لغت عربی، منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است (جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد، ۱۹۸۴، ص ۱۷۶۹) افلاطون عقل را قوه شهود و مثل و صور کلی می داند (افلاطون، ۱۳۹۸، ج ۲) ارسطو عقل را قوه انتزاع مفاهیم کلی از مفاهیم جزئی خیال می داند (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۲۲۳)

عقل اصطلاحی و اقسام آن: برای عقل به لحاظ های مختلف تقسیم های گوناگونی ذکر شده است.

مثل تقسیم به لحاظ وجود شناختی، تقسیم به لحاظ معقول آن تقسیم به لحاظ عرصه حضور و تقسیم به لحاظ کارکرد (نصرتیان، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱) اما عقل اصطلاح موضوع کلام به دو گونه کارکرد استقلالی و کارکرد عالی تقسیم شده است که برای رعایت تناسب با محتوای مقاله که در کارکرد استقلالی خود به کارکرد نظری عملی و ابزاری قابل تقسیم می باشد (برنجکار، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲) از توضیح آنها اجتناب می نمایم.

روش نقلی: روش نقلی به معنای خاص یکی از روش های دینی به حساب می آید و با مبنا قرار دادن منابع دینی (قرآن و روایات) سعی می شود مقصود شارع مقدس از متن کشف شود (ملکیان، مصطفی ۱۳۸۰)

منظور از نقل، آیات قرآن کریم و احادیث است قرآن منبع و حیانی الهی و احادیث تبیین کننده آیات قرآن هستند متکلم برای دستیابی به حقیقت در مقام استنباط به قرآن و

روایات که متقن‌ترین منابع هستند مراجعه می‌کند زیرا از منظر عقل نیز شرط دستیابی به بسیاری از معارف اعتقادی رجوع به وحی و سنت است (مکارم شیرازی ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۴۸)

با نگاهی به متون اسلامی در می‌یابیم که وحی در هدایت انسان‌ها نقش بی‌بدیل دارد قرآن مجید در معرفی خویش به صراحت خود را هدایت‌کننده مردم (بقره ۱۸۵) راهبر مومنان و هدایتگر نیکوکاران (اسراء ۹ و ۸۲) رهایی بخش انسان از تاریکی به نور (ابراهیم ۱۰) و برطرف‌کننده اختلاف‌ها می‌داند (شوری ۸)

کتابی که از اوصافش «برهان» نور» «حکمت» و «ذکر» بوده و تبیان همه چیز است (نساء)

در احادیث متعدد نیز قرآن به عنوان کتابی حاوی علم و اخبار هر آنچه در جهان رخ داده و خواهد داد مطرح می‌شود هر چند خرده‌های آدمیان قادر به درک همه‌ی این علوم نیست (کلینی ج ۱ ص ۵۹)

«باب الروالی الكتاب و السنه و انه ليس شيء من الحلال و الحرام...» و از این رو محتاج رجوع به پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت معصوم (ع) هستند. از همین جاست که حدیث ثقلین مورد پذیرش فریقین است، و راه نجات از گمراهی را تمسک به قرآن و عترت معرفی می‌کند و این دو راه را از هم جدا ناپذیری می‌داند و اعتماد اهل بیت (ع) را راه مطمئن وصول به حقایق قرآن اعلام می‌کند (ترمذی، ابوعیسی، ۱۴۱۹، ص ۶۶۱) شیخ مفید ۱۴۱۴ ص ۳۴۹ در احادیث بسیاری نیز تصریح شده است که علوم مورد نیاز انسان‌ها در نزد امامان معصوم (ع) است و برای دستیابی به این علوم باید به سخنان آنان رجوع کرده در آن دقت و تأمل نموده و سرانجام تسلیم فرمایش‌های آنها شد همچنین به صراحت آمده است که هر کس چنین نکند و هدایت را از جای دیگری بخواهد گمراه خواهد شد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۹۵-۹۰)

دیدگاه علامه پیرامون روش نقلی

علامه طباطبایی نیز با اشاره به اهمیت و ضرورت وحی و هدایت الهی معتقد است بشر مانند همه موجودات از هدایت عام الهی یا همان هدایت فطری برخوردار است و نیز بر همین اساس به طور طبیعی میل به کمال و سعادت دارد و لیکن از آنجاییکه فطرت انسانی با محدودیت هایی نیز مواجه است گاهی در مسیر سعادت دچار خطا می شود. چرا که ساختار وجودی او به گونه ای است که نمی تواند تمام جزئیات زندگی را سامان دهد. به همین دلیل انسان برای رسیدن به کمال و سعادت خود نیاز به اتصال به وحی و بهره گیری و تمتع از آن دارد. اما معتقد است کلام اهل بیت (ع) و پیامبر اکرم (ص) در توضیح آیات قرآن حجت است و این حجت بودن به بیان مشابهاًت و اسرار تاویل آیات اختصاص ندارد و در مورد نص و ظاهر آیات نیز حجت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۶۱)

اکنون جهت فهم روش استنباط علامه از وحی بنابر موضوع مقاله در دو مرحله:

۱- به بیان استعمال وضع ۲- قاعده مجمل و مبین در باب خداشناسی می پردازیم.

قاعده ی وضع

۱-۱- معنای لغوی وضع

وضع در لغت، قراردادن لفظ است در برابر معنی، و در اصطلاح تخصیص دادن چیزی است به چیز دیگر که هر گاه چیز اول اطلاق گردد یا حس شود چیز دوم فهمیده شود از آن و مراد از اطلاق، استعمال لفظ است و اراده ی معنی و مراد از حس و احساس نیز استعمال لفظ است اعم از اینکه با این استعمال اراده ی معنی شده باشد یا نشده باشد (دهخدا، تعریفات جرجانی)

۱-۲- **حقیقت وضع در علم اصول:** عبارت است از قراردادن لفظ در برابر معنی

و تخصیص لفظ به معنای مزبور (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵)

۱-۳- وضع از دیدگاه علامه

از منظر علامه طباطبایی وضع الفاظ گرچه در اصل برای اشیاء موجودات مادی بوده است اما این وضع نه به خاطر شکل ظاهری اشیاء و موجودات بلکه به خاطر غرض و هدفی که از آنها انتظار می رفته و آثاری که از آنها سر می زده صورت گرفته است و به همین

جهت به رغم تغییر شکل و صورت، تا هنگامی که غرض و اثر چیزی باقی باشد، اسم و لفظی که برای آن وضع شده بود نیز باقی است به عنوان مثال لفظ «چراغ» که در ابتدا برای چراغهای فتیله دار روغن سوز وضع شده بود اکنون در مورد چراغ الکتریکی به کار می‌رود، با اینکه میان این دو چراغ هیچگونه همانندی از نظر شکل و ظاهر نیست؛ به طوری که از خصوصیات شکلی و ظاهری موضوع له (واژه چراغ) هیچ چیز باقی نمانده است. اما در عین حال به خاطر یکی بودن هدف و اثر مشترک میان آن دو که همان «روشنی بخش» است واژه چراغ همچنان به کار می‌رود. به این ترتیب معیار نامگذاری اشیاء و ملاک وضع لغات، غایت و اثر مطلوب در اشیاء است. در خصوص اسماء و اوصاف الهی نیز به همین ترتیب ایشان معتقدند اسماء حسنی علاوه بر اینکه برای نامیدن خداوند دلالت می‌کنند هدف و غایتی نیز دارند که عبارت است از معنای وصفی ای که افاده می‌نمایند بنابراین هر اسمی که در قرآن کریم جهت نامیدن و مورد خطاب قرار دادن ذات اقدس الهی آمده است علاوه بر مقصود مذکور دلالت بر توصیف و وصفی از صفات باری تعالی نیز دارد.

مساله صفات از دیدگاه علامه

باب ورود ایشان به مساله خدا شناسی اسماء الله است که در آیاتی چند مورد تاکید قرار گرفته است. مقصود از اسم یا اسماء خداوند در آیاتی مثل «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»^۱، «أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ»^۲، «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا»^۳ و نظایر آن چیست؟ از آن جا که قرآن در قامت یک متن و به زبان قوم عرضه شده روش علامه آن است که برای استنباط از آن از همه دانش‌های زبانی کمک می‌گیرد و در گام اول تلاش می‌کند. متن قرآن را به کمک قواعد و اسلوب‌های زبان عرب فهم کند. و در گام‌های بعد، آن جا که متن به این شیوه‌ها قابل تفسیر و فهم نباشد و یا تعارضی آشکار شود، از مبانی عقلی، کلامی، و فلسفی برای گشودن مشکل استمداد می‌گیرد.

در موضوع مورد بحث نخست علامه به قاعده وضع تمسک می‌کند. و براساس

۱- سوره اعلی، آیه ۱.

۲- سوره علق، آیه ۱.

۳- سوره اعراف، آیه ۷۱.

تصریح لغت شناسان که کلمه «اسم» برای نامیدن اسماء وضع شده است و تا زمانی که قرینه ای خلاف این را ثابت نکند، در باب خداوند نیز برای نامیده شدن به کار رفته است. تعبیر «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» مبین آن است که در باب خداوند سخن از اسم نیست، بلکه سخن از اسماء است. تعدد اسماء در صورتی معقول است که هر اسم علاوه بر دلالت بر نامیدن خداوند، وصفی را نیز افاده کند. تقریر علامه در این باره چنین است. (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۵۱۰)

«توصیف اسماء خدا به وصف (حسنی) - که مونث حسن است - دلالت می کند بر اینکه اسم در رابطه با ذات خداوند علاوه بر نامیدن، معنای وصفی ای هم افاده می کند پس مراد از اسماء نه تنها دلالت بر هر اسم دارای معنای وصفی بلکه اسمی که در معنای وصفیش حسنی هم داشته باشد دارد، باز هم نه هر اسمی که در معنای وصفیش حسن و کمال خوابیده باشد بلکه آن اسمائی که معنای وصفیش وقتی با ذات خدای تعالی اعتبار شود به غیر خود احسن هم باشد، بنابراین شجاع و عفیف هر چند از اسمائی هستند که دارای معنی وصفیند و هر چند در معنای وصفی آن ها حسن خوابیده لکن لایق به ساحت قدس خداوند نیستند زیرا چنین صفاتی از یک خصوصیت جسمانی حکایت می کنند و به هیچ طریقی نمی توان خصوصیات جسمانی را از آن ها سلب کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸)

پس اسماء خداوند بر خلاف اسامی مرتجل، تنها دلالت بر ذات ندارد بلکه هر کدام مفید یک توصیف هستند؛ اما نه هر توصیفی بلکه وصف کمالی. آشکار است که در اینجا به لحاظ روش شناسی به نحو مضمّر کلام خود را به این مبنای کلامی فلسفی متکی کرده اند که حق تعالی متصف به همه کمالات و پیراسته از هر گونه نقصی است. و این استنباط بر مبنای ۲ مقیاس صورت گرفته است: مقیاس اول که متأثر از مبانی حکمت متعالیه است که همان مبنای برهان صدیقین بر اثبات وحدت واجب است که گفته اند: هنگامی که ثابت شد اصالت از آن وجود است و حق تعالی وجود محض و واقعیت محض بوده و عدم و ماهیت در او راه ندارد و نیز مستدل شد که کمال مساوی وجود است و عدم و ماهیت منشا نقص است. ثابت می شود که ذات حق تعالی کمال واقعی را داراست، زیرا کمال واقعی آن است که به وجود و واقعیت برگردد و از احکام و لوازم وجود و واقعیت باشد و چون

ذات حق وجود محض است پس کمال محض نیز خواهد بود. (مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بی تا، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۱۳۲ - ۱۲۶)

مقیاس دوم نیز مبتنی بر این اصل فلسفی است که «معطی یک کمال محال است فاقد آن کمال باشد» مدعی است از آن جا که یک دسته از کمالات مانند علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می شود، می توان بدست آورد که مبدا و منشا اصلی موجودات دارای آن کمالات است. اشکالی که در این مقیاس وجود دارد، آن است که این مقیاس حداکثر دلالت دارد که خالق کمالاتی را که به مخلوقات افاضه فرموده است خود به نحو اکمل دارد، اما به هیچ وجه دلالت ندارد بر این که ذات حق تعالی، کمال مطلق است. (مطهری، مرتضی، بی تا، ص ۱۲۵؛ همو، بدایة الحکمه، ۱۳۸۷، ترجمه علی شیروانی، قم، موسسه نشر اسلامی، ص ۱۶۰)

اما علامه با وقوف به این اشکال معتقد است، مقیاس دوم را باید با بیان ذیل تصویر کرد تا اشکال از منشاء مرتفع گردد. به نظر وی «ما هرگز قادر نخواهیم بود با توجه عادی خود موجود مطلق را تصور کنیم ولی این بدان معنا نیست که ما مقید را بدون اطلاق تصور کنیم، بلکه با کمی تامل واضح می شود که مطلق همواره در میان قیود متصور است، بر این اساس برای اینکه اطلاق را علی حده تصور نماییم خصوصا در مورد خداوند اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداریم. و این مساله نسبت به حضرت حق ضرورت مضاعف دارد زیرا هر چه را در مورد خداوند اثبات کنیم مطلق خواهد بود چرا که تقید و اشتراط معلولیت را در بر دارد. از این رو اطلاق را با نفی باید نگه داشت و گفت: خدا موجود است ولی نه مانند این موجودات، علم دارد نه از این علم ها قدرت دارد نه مانند قدرت مخلوقات و ..» (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۵۸؛ همو، بی تا، صص ۱۱۰ - ۱۰۵). با توجه به این بیان تکمیلی علامه، با مقیاس دوم نیز می توان صفات خداوند را علی الاطلاق در حد ادراک عقل بشری دریافت.

یکی از مخاطرات توصیف خداوند ارتکاب به بلیه تشبیه است. اگرچه بر اساس آیه مذکور، خداوند به اسماء حسنی متصف است، اما این اتصاف باید به گونه ای توجیه شود که مستلزم تشبیه نباشد. اکنون باید دید کلام علامه در این باب چیست؟ و به چه شیوه ای

به مقصود خود رسیده اند. ایشان معتقدند آیه مذکور اگرچه تسمیه و توصیف خداوند به اوصاف کمالی را مجاز می‌شمرد، اما به قرائن مختلف به نفی تشبیه نیز اشاره دارد. اگر بخواهیم روش و مبانی ایشان را برای رسیدن به استنباط فوق‌نشان دهیم، باید از سه قرینه سخن بگوییم.

قرینه نخست - که در اینجا به صراحت از آن سخن نگفته‌اند، اما بی‌شک در پس ذهنشان بود - قرینه عقلی است و در نهاییه الحکمه فرموده‌اند: «انَّ الْوَاجِبَ بِالذَّاتِ لَمَّا شَارَكَ لَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَفَاهِيمِ مِنْ حَيْثُ الْمِصْدَاقِ» (همو، ۱۴۲۰، ص ۳۴۴). واجب الوجود بالذات در هیچ یک از مفاهیم از حیث مصداق شریکی ندارند، بنابراین مبنای عقلی مشیر بر آنست که صرف اشتراک مفهوم بین خداوند و مخلوقاتش مستلزم تشبیه نیست. لذا اشتراک در مفهوم اسماء حسنی اگر از حد مفهوم تجاوز کند و به مصداق کشیده شود جایز نیست.

اما قرائن دیگری به استنباط ایشان کمک کرده است که عبارتند از: نخست تمسک به یک قرینه ادبی در آیه مورد بحث است و جالب این که در این جا از یک قرینه زبانی - ادبی، درست به همان مطلبی می‌رسند که از قرینه عقلی بدست می‌آید. در آیه مذکور: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» تعریف و تاخیر مبتدا مفید حصر اسماء حسنی در خداوند است. بنابراین هیچ مشارکتی در اسماء حسنی بین الله و ماسوی نیست. قطعاً بر اساس قرینه عقلی مذکور، مقصود از قصر مستفاد از آیه حصر حیثیت مصداق است و نه حیثیت مفهوم. بدین ترتیب قرینه متصل زبانی در آیه خود مشیر بر نفی تشبیه است.

سومین قرینه که به استنباط علامه از آیه مذکور مدد رسانده است قرینه لفظی منفصل، یعنی دسته‌ای از آیات است در مواضع دیگر، توصیف خداوند را نهی می‌کنند. از تامل در آن آیات آشکار می‌شود که نه مطلق توصیف، بلکه توصیف خداوند به اسماء ناشایست را نهی فرموده است.

آیات ۱۵۹ و ۱۶۰ سوره صافات^۱، ۸۱ و ۸۲ سوره زحرف^۱، ۹۱ سوره مومنون^۲ از

۱- سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ

قبیلند. اما آیه ای که مفسر آیات مذکور است و نیز می تواند به عنوان وجه جمع میان آیات دال بر جواز توصیف و آیات نهی توصیف عمل کند، این آیه تامل برانگیز است که می فرماید: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ»^۳. علامه در تفسیر این آیه می فرماید «ضمیر در جمله ی یصفون» - با در نظر گرفتن اینکه این آیه متصل به آیه قبل است - به کفار نام برده برمی گردد و استثنای «الا» در آن استثنای منقطع است، و معنای آیه این است که خداوند از توصیفی که کفار می کنند منزّه است و یا خدا از آنچه که کفار درباره اش می گویند و از اوصافی که برایش می تراشند از قبیل ولادت و نسبت و شرکت و امثال آن منزّه است. ولی بندگان مخلص خدا او را به اوصافی وصف می کنند که لایق ساحت قدس اوست و یا طوری وصف می کنند که لایق اوست.

و در صورتی که این دو آیه را مستقل در نظر گرفته شود همچنان که مستقل نیز هستند، معنایی وسیع تر و دقیق تر از آن معانی دارد، چون در این صورت باید ضمیر در «یصفون» را به عموم برگردانده شود و چون کلمه ی «یصفون» مطلق است و شامل همه گونه وصف می شود، آن گاه اگر استثنا را هم متصل در نظر گرفته شود، معنا چنین می شود: خدای تعالی منزّه است از تمامی وصف هایی که واصفان برایش می کنند مگر تنها بندگان مخلص خدا که وصف آن ها درست است. اما منزّه بودن خدا از وصف واصفان علتش این است که واصفان خدا را با مفاهیمی که نزد خود آنان محدود است توصیف می کند و خدا غیر محدود است و همچنین هیچ یک از اوصاف او قابل تحدید نیست، و هیچ لفظی نمی تواند قالب تمام عیار اسماء و صفات او گردد، پس هر چیزی که واصفان درباره خدا بگویند خدا از آن بزرگتر است، هر آنچه که از خدا در وهم آدمی بگنجد باز خدا غیر از آن چیز است.

و اما اینکه وصف عباد مخلصین درباره خدا درست است دلیلش این است که خدای

۱- قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكُدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ * سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ
 ۲- مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَكُدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ

عز و جل بندگانی دارد که ایشان را برای خود خالص کرده، یعنی دیگر هیچ موجودی غیر از خدا در این افراد سهمی ندارد و خود را به ایشان شناسانده و غیر خود را از یاد ایشان برده، در نتیجه تنها خدا را می شناسند، چنین مردمی اگر خدا را در نفسشان وصف کنند، به اوصافی وصف می کنند که لایق ساحت کبریایی اوست و اگر هم به زبان وصف کنند - هر چند الفاظ قاصر و معانی آن ها محدود باشد - دنبال وصف خود این اعتراف را می کنند که بیان بشری جزو قاصر است از اینکه قالب آن معانی باشد و زبان بشر الکن است از اینکه اسماء و صفات خدا را در قالب الفاظ حکایت کند. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۶۵). مرحوم علامه سپس استنباط خود را مستند به این حدیث پیامبر می کند: «لا احصی ثنا علیک انت کما اثنت علی نفسک»^۱ که بر خدا ثنا گفته و نقص ثنایش را اینگونه کامل کرده که آنچه را خداوند در ثنای بر خودش اراده می کند منظورش می باشد. بنابر آنچه گذشت موضع مرحوم علامه در رابطه با آیات مذکور که به ظاهر متعارضند اینگونه است که ایشان با تکیه بر سیاق و قرینه ی متصل و قواعد ادبی و تعامل روایات استنباط خود را بیان کرده اند.

بهره برداری از مبانی اصول فلسفی

ماحصل کلام علامه در مساله توصیف این بود که: ۱. توصیف خداوند به صفات کمالی علی الاصول جایز است. ۲. تشبیه خداوند به ماسوی الله در مصداق جایز نیست اگرچه در مفهوم جایز است. اکنون باید دید علامه به چه شیوه ای اسماء و صفات الهی را تفسیر می کنند به نحوی که دو مطلب فوق مراعات شود. ایشان در ادامه ی مطلب به دو اصل از اصول فلسفه صدرایی تمسک می کنند. یکی اشتراک معنوی وجود و اوصاف کمالی و دیگری مساله ی تشکیک.

بر اساس اصل اول وجود و سایر کمالات وجودش مثل علم، قدرت، اراده و ... که خود از مظاهر وجودند، در هر جا به کار روند مشترک معنوی هستند. بنابراین اطلاق آن ها

۱- پروردگارا من نمی توانم تو را وصف گویم و ستایش کنم. تو همان طوری که خودت درباره خودت می گویی.

بر الله و ماسوی الله به نحو مشترک معنوی جایز است، اما به نحوی که مستلزم تشبیه نباشد. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۰، رسائل توحیدی، ترجمه علی شیروانی، تهران، نشر الزهراء، ص ۲۰؛ همو، ظهور شیعه، ۱۳۶۰، قم دفتر نشر فقیه، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰، همو، بی تا، ص ۱۲۶ و ۱۲۹ و ۱۳۲).

براساس اصل دوم تنها در صورتی می توان علیرغم اشتراک معنوی در اوصاف مذکور از تشبیه مصون ماند که در مصداق اختلاف باشد و اختلاف در مصداق، در کنار قبول اشتراک در مفهوم فقط به صورت تشکیک جایز خواهد بود. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۸۷، ص ۲۶). مبنای علامه در استنباط نظریه تشکیک صدرا می باشد که بر اساس آن اختلاف بین خالق و مخلوق در وجود، علم، قدرت و حیات از نظر شدت و ضعف و تقدم و تاخر است. اتلافی که در آن ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک می باشد، یعنی حمل این مفاهیم بر خدا و انسان یکسان است. خدا وجود دارد و انسان نیز وجود دارد، ولی همین وجود از نظر مصداق در خدا شدید است و در انسان ضعیف، اما از نظر مفهومی هم به وجود محدود وجود می گویند و هم به وجود بی نهایت، علم، قدرت و حیات نیز همین گونه است، بنابراین بر طبق حکمت متعالیه و براساس اصالت وجود در عالم واقع هیچ امر اصیلی غیر از وجود واقعیت ندارد، پس تکثر در موجودات به مراتب آن ها از نظر شدت و ضعف برمی گردد. این اصل تشکیک در مفهوم وجود به سایر مفاهیم کمالی مانند علم، قدرت، حیات و ... را نیز در برمی گیرد و کاربرد مفهومی این واژه ها بر خدا و مخلوقات یکسان است، هرچند از لحاظ مصداقی متفاوتند، یعنی خدا را اینطور وصف کرده که حیات دارد، ولی نه مثل حیات ما، علم دارد نه مثل علم ما و

از نظر علامه اسلام بدین ترتیب موفق شده است که اولاً: دین را به طور یکنواخت بر عوام و خواص عرضه دارد، ثانیاً: عقل سلیم را به کار گیرد و نگذارد که این موهبت الهی بیهوده و بی فایده به حال خود بماند، ثانیاً: ارتباط بین خالق و مخلوق به خواست خداوند برقرار گردد، رابعاً: میان طبقات مختلف اجتماع انسانی یک نوع وحدت ایجاد کند. (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۲۹۴). به بیان دیگر، علامه طباطبایی معتقد است بیان ساده ی قرآن به چند دلیل است، اول آن که عوام مردم جز حسیات را

درک نمی‌کنند و معانی کلی را جز در قالب جسمانیات نمی‌فهمند، دوم اینکه، کسانی هم که در اثر ریاضت‌ها و مجاهدت‌های علمی فهمشان ترقی یافته، واسطه‌ی اختلاف ابزار که هر یک به دست دارند مراقبتشان در فهم حقایق حقایق اختلاف فاحشی دارد، سوم این که این امر بدیهی است که گفتن و فهماندن معانی به فرد فرد انسان، جز راه معلومات ذهنی افراد که در خلال حیات و زندگی دنیوی تحصیل کرده‌اند ممکن نیست، یعنی اگر شخصی تنها و تنها با محسوسات انس دارد باید معانی را برای او از راه همان محسوسات مجسم کرد، اما کسی که قدم فراتر نهاده از غیر محسوسات هم ادراکاتی دارد رتبه‌ی فهمش بالاتر است، از این رو برای درک معانی هم می‌تواند از محسوسات استفاده کند و هم از ادراکات عقلی. چهارم اینکه هدایت و راهنمایی دین اختصاص به طایفه و دسته معینی ندارد، بلکه همه‌ی مردم را شامل شده و برای تمام طوایف و طبقات آمده است. بنابراین، از منظر علامه این امور دست به دست هم داده تا قرآن معهودات ذهنی انسان را بر گرفته و به واسطه‌ی مناسبتی که میان آن معلومات و حقایق در جهتی وجود دارد، حقایق را بیان کند مانند کالایی که آن را ابزار مخصوص می‌سنجد و وزن می‌کنند، تنها برای مناسبتی که از نظر وزن بین آن‌ها برقرار است و گرنه در جهت‌های دیگر از قبیل شکل، صورت، حجم و غیر آن ادا مناسبتی میان آن کالا و ترازو وجود ندارد. (طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، ج ۳، ۶۳-۶۰)

۲) (مجمّل - مبین)

۱-۲- **تعریف لغوی (مجمّل):** واژه «مجمّل» در اصل یک لغت عبری به معنای تکامل و استحکام است و به مناسبت همین معنا، بر شتر به خاطر استقامتش در زندگی، صبر و تحملش در سختی‌ها و استقامتش در کامل کردن کارها، جَمَل اطلاق شده است. سپس در عربی به معنای چیزی که تناسب و نظم در آن جمع شده است، استعمال شده و جمال ظاهری همان است که هر بخشی از اعضاء از تناسب و اعتدال برخوردار باشد. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۴۱، مصطفوی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۰)

۲-۲- **تعریف اصطلاحی:** علما اصطلاحاً مجمل را چنین تعریف کرده‌اند: «آن چه که دلالتش واضح نیست و مقابل مجمل، مبین است، مقصود از مجمل این است که مراد و

مقصود متکلم از لفظ مجهول باشد (مظفر، ۱۳۸۴، مترجم، غرویان، ص ۳۴۱)

۲-۳ معنای لغوی (مبین) «بان» یعنی ظاهر و روشن شده «بینه» یعنی دلالت روشن عقلی یا حسی (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۰۳) معنای حقیقی (بین) آشکار شدن و وضوح بعد از ابهام و اجمال بوسیله جداسازی و تفصیل است (مصطفوی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۶)

۲-۴ معنای اصطلاحی (مبین)

در اصطلاح مبین آن است که ظهوری دارد که به مقصود گوینده یا فاعلش به نحو ظنی یا یقینی دلالت می‌کند. و لذا مبین هم شامل ظاهر می‌شود و هم شامل نص (مظفر، ۱۳۸۴، مترجم غرویان، ص ۱۳۴۱)

۲-۵ دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص مجمل و مبین آیات العقاید

از نظر علامه طباطبایی شیوه و سبک بیان خداوند در خصوص عقاید نیز مانند سایر آیات همان شیوه زبان عمومی و براساس اصول محاوره عقلایی است. اندیشمندان مسلمان نیز از دیرباز بر این باور بوده اند که اسلوب زبان قرآنی همان اسلوب تفهیم و تفاهم و عرف عمومی مردم در انتقال معناست و این امر بدیهی است زیرا اگر شارع زبانی غیر از زبان معمول و متعارف و سبک بیانی تاسیس کرده بود به دست ما می‌رسید بنابراین علامه طباطبایی با استناد به آیه ۵ سوره ابراهیم از زبان پیامبران الهی به «لسان قدم» تعبیر نموده و می‌فرماید «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم» معتقد است زبان پیامبران همان زبان عموم مردم است که با توجه به قرینه ی «لیتین لهم» در آیه و کلمه «بین» در آیه ی بعدی چنین استنتاج می‌شود که سبک زبانی انبیا همان اسلوبی است که همه فهم و مانوس مخاطبان می‌باشد و طباطبایی (۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۹-۱۷) ایشان در خصوص آیاتی که دیگران آنها را مجمل دانسته معتقد است.

قرآن در بیان مقاصد خویش مستقل است بدین معنا که مفاد بسیاری از آیات بدون مراجعه به سند قرآن، معلوم و روشن است مقتضای نور بودن (مائده ۱۵- اعراف ۱۵۷) قرآن نیز همین است بدین ترتیب ایشان با بهره گیری از قرائن مفصل و متصل و روایات معصومین و بهره گیری از اصول فلسفی، و ... اجمال آیات را برطرف نموده و مبین بالغیر

نموده است (همان) اکنون به بررسی نمونه هایی از آیات مذکور در خصوص افعال الهی می پردازیم.

۲-۶- مسالهی افعال باریتعالی از دیدگاه علامه با تمسک به قاعده (مجمل و مبین)

باب ورود ایشان به مسالهی افعال، تفسیر آیات مشتمل بر الفاظ مجمل می باشد. روش علامه همانطور که در مسالهی اسما و صفات ذکر شد آنست که برای استنباط از آیات از همه ی دانش های زبانی کمک می گیرد و در گام اول تلاش می کند متن قرآن را به کمک قواعد و اسلوب های زبان عرب فهم کند و در گام های بعد از مبانی عقلی، کلامی و فلسفی استمداد می گیرد. از نمونه های مسالهی مورد بحث تعبیر «ثم استوی علی العرش» در آیه ی ۵۴ سوره اعراف و نظایر آن می باشد.

علامه در تفسیر لفظ عرش ابتدا به قاعده وضع تمسک کرده و با تبیین مفهوم آن از نظر لغت شناسان می فرماید «عرش به معنای تختی است که پادشاه بر آن می نشیند که طبق نظریه ی روح معنای ایشان کنایه از مقام سلطنت و خلق و تدبیر امور مخلوقات می باشد و این استنباط بر دو مبنا صورت گرفته است. مبنای اول متأثر از برهان واجب الوجود و غنی بالذات می باشد که طبق آن عقل دلالت می کند بر اینکه در عالم خالق اصیلی غیر از خداوند نیست و موجودات امکانی مخلوق خداوند هستند و افعال و آثار آن ها بدون هیچ مجازگویی افعال صادر از خداوند هستند و هر آنچه در عالم هستی وجود دارد مستقیم و یا با واسطه مخلوق خداوند است و این مطلب «توحید در خالقیت» می باشد.

مقصود از حصر خالقیت در خداوند، خالقیت استقلالی و ذاتی است. به این معنا که در جهان هستی نظام ثابت و پایداری هست که آثار طبیعی و افعال بشری مطابق آن جریان دارد و برای هر چیزی اثر تکوینی خاصی است، همان طور که برای هر اثر و فعلی فاعل خاصی است و چنین نیست که هر فاعلی بتواند هر فعلی را انجام دهد، یا هر فعلی از هر فاعلی صادر شود همه ی این ها به اذن خداوند است و او است کسی که علاوه بر وجود آتش، سببیت برای سوزاندن را هم به آتش می دهد. پس تاثیر آتش به اذن و تقدیر الهی است. این همان قانون عام علیت است که در نظام هستی جاری است و حس و تجربه نیز

آن را تایید کرده و حیات انسانی در عرصه علم و عمل، بر آن مبتنی است. (سبحانی، جعفر، ۱۳۸۹، محاضرات فی الهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، موسسه انتشارات اسلامی، ص ۶۱)

مبنای دوم بر اساس بحث توحید در ربوبیت می‌باشد که عبارت است از اعتقاد به اینکه تدبیر عالم ممکنات به دست خداوند است، و اسباب و علل طبیعی همگی کارگزاران خداوند هستند که به امر و مشیت او عمل می‌کنند. توضیح مطلب آن که هر جزء از نظام هستی به دلیل فقر امکانی، فاقد وجود ذاتی است، ولی فقر منحصر در ابتدای آفرینش او نیست بلکه در بقا نیز این فقر همراه اوست. بنابراین تدبیر عالم، جدای از خلق و ایجاد عالم نیست و تدبیر همان خلق و ایجاد مستمر است. مطالعه هر صفحه از کتاب عظیم هستی انسان را به وجود نظام واحد و ارتباط وثیق بین اجزای آن هدایت می‌کند و واضح است که وحدت و انسجام و سازواری نظام عالم در صورتی امکان پذیر است که همه‌ی عالم زیر نظر حاکم و مدبر واحدی باشد و اگر هستی تحت اراده دو مدبر بود اثری از پیوستگی تدبیر و انسجام اجزای عالم وجود نمی‌داشت، زیرا تعدد مدبر و نظام - به دلیل اختلاف آن ها در ذات یا صفات و خصوصیات - قهراً مستلزم اختلاف در تدبیر و اراده است و این اختلاف با انسجام و سازواری اجزای عالم منافات دارد. پس وحدت و انسجام نظام عالم نشانگر وحدت تدبیر و مدبر است. (سبحانی، جعفر، ۱۳۸۹، ص ۶۱). آیه‌ی شریفه‌ی قرآن نیز به همین مطلب اشاره دارد «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.....»^۱. ایشان در این استنباط به قرینه‌ی متصل آیات نیز توجه کرده‌اند و فرموده‌اند: «این آیات متصل و مربوط به آیات قبل، مجازات شرک به خدا و تکذیب آیات او را بیان نموده می‌فرماید: گناه انسان را به هلاکت ابدی و شقاوت همیشگی دچار می‌کند، این آیات هم همان بیان را تعقیب نموده و آن را تعطیل می‌کند. به اینکه پروردگار همه عالم یکی است و تدبیر همه امور به دست اوست»، بنابراین، شکر او و خضوع در برابرش بر همه واجبست. و این یگانگی رب العالمین را به دو طریق تاکید می‌نماید: یکی از این راه که خدای تعالی کسی است که

آسمان ها و زمین را آفرید و امور آن را به نظام احسنی که جمیع اجزاء و اطراف آن را به هم مرتبط می‌سازد تدبیر می‌نماید، پس او به تنهایی رب العالمین است.

یکی هم از این راه که خدای تعالی کسی است که برای جمیع خلایق روزی فراهم نموده و انواع میوه ها و غلات و هر رزق دیگری را به عجیب ترین و لطیف ترین وجهی آفریده و این خود دلیل بر این است که پروردگار دیگری برای عالم نیست. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۶۲) تفسیر علامه از عرش در آیات دیگر مانند آیه‌ی ۲۰ سوره تکویر، آیه‌ی ۱۵ سوره بروج، آیه‌ی ۴ سوره حدید و غیره با تکیه بر اصول و مبناهای ذکر شده عبارتست از این که استوی بر عرش کنایه از استیلا و تسلط خداوند بر ملک خود و قیامتش به تدبیر امور آن به طوری که هیچ موجودی را به کمال واقعیتش رسانده حاجت هر صاحب حاجتی را می‌دهد. و نیز عرش مرحله و مقامی است که در عالم کون زمام جمیع حوادث و اسباب آن ها و ترتیب سلسله‌ی علل بدانجا منتهی می‌شود. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۶۲)

از نمونه‌های دیگر در این بحث می‌توان به تعبیر «جاء ربك» در آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی فجر اشاره نمود. «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا: ملائکه صف به صف امر پروردگارت را بیاوردند». علامه در تفسیر عبارت فوق معتقد است در این جمله نسبت آمدن خدای تعالی از متشابهات است و منظور از آمدن خدا آمدن امر خداست. اگر بخواهیم روش و مبانی ایشان را برای رسیدن به استنباط فوق نشان دهیم باید از سه قرینه سخن بگوییم.

قرینه‌ی نخست: ایشان صراحتاً تعبیر لیس کمثله شیء در سوره‌ی شوری آیه‌ی ۱۱، «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ: او که پدید آورنده آسمان ها و زمین است و از جنس خود شما برایتان همسرانی آفرید و نیز برای چهارپایان جفت خلق کرد و به این وسیله نسل شما و چهارپایان را زیاد کرد، هیچ چیزی مثل او نیست و او شنوا و بیناست» محکم دانسته و می‌فرماید: لیس کمثله شیء یعنی مثل خدا چیزی نیست و حرف «کاف» زائد است که تنها به منظور تاکید آمده و نظایر آن در کلام عرب بسیار است. بنابراین، عبارت آمدن پروردگار کنایه از آمدن امر خداست. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۵) همچنین

ایشان در جای دیگر برای آیات متشابه قرآن آیه‌ی الهیاتی «الرحمن علی العرش استوی» را مثال می‌زند و محکم آن را لیس کمنله شیء می‌داند و می‌فرماید ذهن در معنای الهیاتی قرآن به تردید می‌افتد، اما در صورت مواجهه با آیه محکم آن «لیس کمنله شیء» می‌یابد که این است و همچون استوای مخلوقات و معنای آن احاطه خدا بر آفریدگان است. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۰

قرینه‌ی دوم: دومین قرینه که به استنباط علامه از آیه‌ی مذکور مدد رسانده است، قرینه لفظی مفصل یعنی دسته‌ای از آیات است که دلالت بر آمدن امر خدا در روز قیامت دارد مانند «والامر یومئذ لله»^۱، همچنین آیه «هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ یَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ»^۲ و آیات دیگری مانند «هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ یَأْتِنِیَ أَمْرٌ رَبِّکَ...»^۳، پس معلوم می‌شود در آیه‌ی مورد بحث مضافی حذف شده و تقدیر آیه «جاء امر ربک است» و یا نسبت آمدن به خدا دادن در آیه‌ی شریفه از باب مجاز عقلی است.

قرینه سوم: با توجه به اصل فلسفی مبرهن شده که ذات خداوند محل حوادث نیست و حرکت و انتقال و تغییر از لوازمات امکان و جسم می‌باشد و ذات الهی منزّه و متعالی است از آن.

۱- سوره انفطار، آیه ۱۹.

۲- سوره بقره، آیه ۲۱۰.

۳- سوره نحل، آیه ۳۳.

نتیجه گیری

همانگونه که از بررسی و مطالعه آثار علامه طباطبایی در حوزه ی معارف اعتقادی متوجه شدیم ایشان در استنباط های خویش از آیات قرآن کریم معیارهایی چون دلالت الفاظ، اصول لفظیه، حجیت ظهور، مبانی برون دینی فلسفی، قرائن منفصل و متصل، مجمل و مبین، جمع خانواده آیات و روایات را مورد توجه قرار داده اند که آنها را می توان به عنوان الگوی روش استنباط معارف اعتقادی برای پژوهشگران حوزه ی علم کلام معرفی نمود.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱) ساروخانی، باقر، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵)
- ۲) مظفر، محمدرضا، منطق، (ترجمه و اضافات شیروانی، علی، انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۸۷)
- ۳) جوادشکیان، عباس، مبانی نظری روش تحقیق در علوم انسانی (جمله مصباح، سال اول، ۱۳۷۰)
- ۴) نصرتیان، اهور، مهدی، ۱۳۹۵، روش‌شناسی استنباط در علم کلام، قم، موسسه دارالحدیث
- ۵) برنجکار، رضا، ۱۳۹۳، روش‌شناسی علم کلام، تهران، انتشارات سمت
- ۶) مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، پیام قرآن، ج ۱، تهران دارالکتاب اسلامی
- ۱۱) کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۷، الکافی ترجمه و حواشی مهدی آیت‌اللهی، نشر جهان آرا
- ۱۲) مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحارالانوار، بیروت موسسه الوفاء
- ۱۳) طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۴) مظفر، محمدرضا، ریال اصول فقه، ۱۳۸۴، مترجم، محسن غروی، علی شیروانی، قم، الدالفکر
- ۱۵) سبحانی، جعفر، ۱۳۸۹، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم موسسه انتشارات اسلامی.