

بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی رابطه عقل و وحی از دیدگاه علامه طباطبائی

هایده نظری محمدی^۱

چکیده

کاوشهای این مقاله، رابطه عقل و وحی از منظر علامه طباطبائی را به نحو تقدم و استقلال عقل دانسته و این مفاهیم ارائه شده، از جانب ایشان، خود، دلیلی بر این مدعا است و به نظر می‌رسد، طبق مبانی طراحی شده علامه، مسئله تعارض عقل و وحی اساساً منتفی است و هیچ وقت وحی قطعی‌ای بدست نخواهد آمد که با عقل قطعی در تعارض باشد؛ وحی ظنی هم، به دلیل «ظهور لفظی» صلاحیت حجیت و تقدم بر ره‌آورد تجارب بشری، یعنی فلسفه را نخواهد داشت و آنچه در تبیین این اندیشه اهمیت دارد، این همانی عقل و فلسفه و تقدم این دو بر وحی قطعی است که معارف نظری باید مستقلاً و قبل از رجوع به وحی، به صورت قطعی درآمده که تنها عاملی که آیات را به روایات تقدم بخشیده است، قطعی بودن قرآن است و منطق ابزار فهم مقصد کلام الهی است علاوه بر این، حجیت روایات متواتر نیز، دلیل به کارگیری آن در تفسیر آیات نبوده و روایات مزبور، فاقد هرگونه حجیت تفسیری‌اند. چهار مبنا از مبانی کلیدی و سرنوشت سازی که در تحلیل این نوع رابطه به آنها توجه بیشتری شده، عبارتند از: این همانی فلسفه و عقل، اثبات حجیت نقل از طریق فلسفه و استقلال عقل در درک معرفت، قشری و یا حداکثر ارشادی بودن معارف وحیانی و متعالی بودن معارف عقلی.

کلید واژه: تقدم عقل، عقل قطعی، کفایت کتاب، کفایت عقل، وحی قطعی.

^۱ طلبه سطح دو- حوزه علمیه صادقیه تبریز hydi380380@gmail.com

مقدمه

مسئله عقل و وحی از مسائلی است که از دیرباز توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده است. حتی در سالهای آخر قرن سیزدهم و ثلث اول قرن چهاردهم میلادی در غرب نیز، بر سر این مسئله منازعاتی روی داد که منجر به رنسانس و زمینه‌ساز پیدایش اومانیسم شد. در دهه‌های اخیر نیز چند رویکرد مهم در خور توجهی در میان دانشمندان اسلامی بروز کرد که تحلیل نتایج اجتماعی آن خارج از چارچوب این مقاله است. یکی از این رویکردها، برداشت نوینی است که اندیشمند بلندنظر، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی؛ از عقل و وحی و نحوه مواجهه این دو ارائه نموده است. ورود این نظریه، تأثیر بسزایی در گفتمان دینی عصر حاضر گذارده، زمینه نقد و نظرهایی را فراهم آورد که فی نفسه، منجر به تأملات جدی در مسئله عقل و وحی شد؛ اما نقصانی که در این زمینه به ظهور رسید، بازخوانی‌های غیرجامع در این عرصه بود؛ چراکه به رغم نگارش مقالات و کتب بسیار، در نقد، دفاع و ارزیابی اندیشه علامه، به نظریه محوری ایشان در این باره کمتر توجه شده، عده‌ای او را موافق، و عده‌ای مخالف نقل دانسته‌اند. درحالی که در صورت عدم توجه به نظریه محوری ایشان، انتساب کلی هر دو نظریه به ایشان اشتباه خواهد بود. البته این اشتباه رایج ماست که در نقد و دفاع از اندیشه، به کلی‌گویی اکتفا می‌نماییم؛ در حالی که در ارزیابی، تحلیل و نقد یک مسئله علمی، توجه به تفصیل اندیشه حائز اهمیت است؛ بنابراین، آنچه اولاً و بالذات مهم است، تبیین نحوه مواجهه ایشان نسبت به مسئله مزبور است، نه بیان موافقت یا مخالفت ایشان با عقل با نقل. از این‌رو، مقاله پیش رو درصدد تبیین اندیشه علامه، صرف‌نظر از نقد یا دفاع از آن است؛ بدین منظور بازخوانی آثار و آرای این اندیشمند بلندنظر از منظر عقل و وحی، ضروری است.

۱- مفهوم‌شناسی

۱-۱. تعریف وحی و عقل

در ابتدا و پیش از ورود به بحث، به تعریف دو مفهوم «عقل» و «وحی» پرداخته می‌شود. علامه طباطبایی در تعریف عقل بیان می‌کند که عقل قوه مدرکه انسان است که به وسیله آن کلیات و احکام عامه را درک می‌کند. از نگاه علامه این ادراک، ادراکی همراه با ارزش‌گذاری است؛ به این صورت که علاوه بر ادراک واقعیتهای خارجی، خوب یا بدبودن یا صلاح و فاسد بودن آنها را نیز درک می‌کند: «کلمه عقل که مصدر برای "عقل یعقل" است، به معنای ادراک

و فهمیدن چیزی است؛ البته ادراک و فهمیدن کامل و تمام و به همین سبب نام آن حقیقتی را که در آدمی است و آدمی به وسیله آن میان صلاح و فساد و حق و باطل و راست و دروغ فرق می‌گذارد، عقل نامیده‌اند؛ البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست، نمی‌باشد، بلکه این حقیقت عبارت است از نفس انسان مدرک^۱. البته این تعریف ناظر به عقل نظری است که در این مقاله مورد بحث است و بحث از عقل عملی و جایگاه آن مجال دیگری می‌طلبد.

با توجه به آثار علامه، مراد ایشان از عقل، همان معنایی است که از فطرت ارائه نموده‌اند.^۲ این نظر با برداشت برخی شاگردان ایشان نیز سازگار است.^۳ و در تعریف دیگر وحی از نظر علامه طباطبایی آن را چنین تعریف می‌کنند: «وحی یک نوع تکلیف آسمانی (غیرمادی) است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه با درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد به حسب خواست خدایی پیدا می‌شود و دستورات غیبی یعنی نهان از حس و عقل را از وحی و تعلیم خدایی دریافت می‌کند. عهده‌داری این امر نیز نبوت نامیده می‌شود^۴». نکته‌ای که باید در این دو تعریف به آن توجه داشت، متمایز بودن محدوده وحی از محدوده عقل است؛ زیرا وحی نوعی فهم کامل‌تر از ادراک عقلی است که برای فرد از طریق ارتباط با مبادی عالی هستی حاصل می‌شود. اما آیا این تمایز و جدا بودن وحی از عقل به معنای قطع ارتباط و ناسازگاری میان این دو حوزه معرفتی است؟ در ادامه خواهیم دید که چنین نیست.

۲- حجیت عقل در فهم متون دینی

در عصر ترجمه، با ورود منطق و فلسفه به دنیای اسلام، مسئله نسبت فلسفه و دین یا عقل و وحی به یکی از دغدغه‌های مهم متفکران مسلمان تغییر یافت. سؤال‌های مهم این حوزه از این قرارند: آیا با داشتن دین و استحکام منبع آن، یعنی وحی که مصون از هرگونه خطا و اشتباه است، نیازی به بحث‌های فلسفی و عقلی است؟ آیا خردورزی و دین‌باوری با هم جمع می‌شوند؟ در صورت تعارض بین این دو چگونه می‌توان به هر دو منبع پای‌بند ماند؟ اگر بخواهیم انتخاب کنیم کدام یک را باید کنار گذاشت؟ چرا؟ از طرف دیگر در مواردی بسیار

^۱ طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۴۰۴

^۲ طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۱۷۹

^۳ جواد آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ج ۴، ص ۱۸۵-۱۸۷.

^۴ طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ص ۱۰۲

تطبیق دریافتهای این دو حوزه پای تأویل معارف دینی را به میان خواهد کشید، اصولاً تأویل در ظواهر دینی جایز است؟ حد تأویل کجاست؟ و سؤالات زیاد دیگر. پاسخهای متفاوت به این سؤالات اختلاف مشارب فکری را نشان می‌دهد. به طور کلی، سه دیدگاه عمده در نحوه برخورد و رابطه عقل و نقل در جامعه اسلامی قابل تشخیص است.

۳- دیدگاه ظاهرگرایان

افرادى هستند که باب هرگونه بحث عقلی را، در برابر ظواهر دینی و حقایق ایمانی، مسدود می‌دانند و بحثهای عقلی را رهن ایمن دینی معرفی کرده‌اند و فتوا به حرمت فلسفه و کلام و حتی منطق داده‌اند^۱ و اندازه فهم انسان را تعبد در برابر ظواهر کتاب و سنت می‌شمارند و سؤال بیش از ظواهر را بدعت می‌دانند و بطورجد فتوا می‌دهند که یا باید خردورز دین‌ستیز بود، یا دین باور خردگریز. این طیف اهل حدیث و شاخه‌های فرعی آن چون حشویه و مجسمیه تا اشاعره و اخباریون شیعه را شامل می‌شود. با داشتن دیدگاههای متفاوت در قائل شدن نقشهای حداقلی مدافعه‌گرانه و تبیین‌گری درون دینی برای عقل یا نفی مطلق کردن هر نقشی و به عبارتی تعطیل عقل در برابر نقل، این گروهها همگی در این اصل مشترک‌اند که دریافت های عقلی در برابر ظهور، حتی اخبار واحد، حجیت معرفتی ندارد.

۴- دیدگاه عقل‌گرایان افراطی

در مقابل گروه اول افرادی قرار دارند که عقل را اساس قبول و رد هر گزاره‌ای از جمله گزاره‌های دینی دانسته‌اند؛ احکام عقلی را در همه حوزه‌های معرفتی جاری و قبول هر گزاره دینی را به انطباق با دریافتهای عقلی منوط کرده‌اند، هر جا ظاهری دینی با حکمی عقلی متضاد به نظر رسید بدون هیچ ترسی دست به تأویل نقل زده‌اند، و نهایتاً جایگاه دین را تأیید یافته‌های عقلی دانسته‌اند و قائل شده‌اند که عقل قدرت دارد در تمام حوزه‌هایی که وحی سخن گفته است احکام قطعی صادر کند. این طیف نیز معتزلیان عقل‌گرا تا بعضی فیلسوفان چون زکریای رازی را، که فلاسفه را به علت قدرت استفاده از عقل بی‌نیاز از پیامبران

^۱ ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۵ق) در کتاب نصیحه اهل الایمان فی الرد علی منطق یونان، مؤمنان را از پیروی از منطق یونان باز می‌دارد و ابن قیم شاگرد او در مفتاح دارالسعادة می‌نویسد: شگفتا منطق یونان چه بسیار است سخنان ناروای آن، اندیشه‌های پالوده را آلوده ساخته و فطرت آدمی را از شکوفایی انداخته، خاموش کننده قلب و زبان است و دارای پایه‌های بس لرزان (ابن قیم، ۲۰۰۳).

میدانستند، شامل می‌شود. گفت‌وگوی رازی با ابوحاتم رازی اسماعیلی در کتب تاریخی ثبت شده است.^۱ شعاری که این تفکر را در صریح‌ترین وجه آن بیان می‌کند آن چیزی است که از کتاب الحاوی رازی نقل شده است: «باید در همهٔ امور به «عقل» رجوع کنیم، ملاک و معیار ما در همه چیز او باشد، و همواره بدان تکیه کنیم».^۲

۵- دیدگاه عقل‌گرایان اعتدالی

دیدگاه سوم خردورزی را با دینداری نه مقابل که مکمل میداند و به این باور دارد که تصلب به ظواهر دینی خطر قشری‌گری را به دنبال خواهد داشت و بازار خرافه را پررونق می‌کند و تقلید بر کلیهٔ شئون اجتماع اعم از اعتقادات، اخلاق، و اعمال مسلط می‌شود، انسانیت سقوط می‌کند، و بردگی در جامعهٔ بشری رواج می‌یابد.^۳ در این تفکر چون حجیت نقل به عقل اثبات می‌شود و خود دین حجیت عقل را امضا می‌کند، پس هیچ‌گاه دین نافی احکام قطعی عقلی نخواهد بود. باور متفکران این حوزه این است که عقل و دین و مشخصاً فلسفهٔ الهی و وحی آدمی را به حقیقت واحد هدایت خواهند شد. این دیدگاه در عین تکیه بر عقل، دریافتهای آن را مصون از خطا نمیداند و قائل نیست که عقل می‌تواند در تمام حوزه‌ها حکم صادر کند؛ بنابراین محدودیت ذاتی دریافتهای عقلی را قبول دارد و بین عقل و عقل عادی و برهان عقلی و استبعاد عقلی تفاوت قائل است و به تأویل ظواهر فتوی می‌دهد که برهانی قاطع در برابر ظاهری نقلی قرار گیرد. شاید بتوان نام این جریان را عقل‌گرایی اعتدالی و ایمان‌گروی خردمندانه نهاد.

اکثر فیلسوفان مسلمان به این حوزهٔ تفکر متعلق‌اند. آنها به اقتضای فلسفه عقل را حرمت می‌نهند و با تلاش عقلی در پی استوارسازی نظامی‌اند که بتواند تفسیری هماهنگ و مستدل از هستی‌ارائه کند و با این حال با بالاتر دیدن افق وحی، تلاش مستمر در رفع برخی تعارضات ظاهری این دو حوزه ویژگی مشخص آثار قلمی آنهاست. آنان با تکیهٔ دین بر عقل و پایه بودن عقل برای قبول دین و تأکید متون دینی و پیشوایان دینی بر ارزش خردورزی بر صحت دیدگاه خود اقامهٔ حجت می‌کنند. فارابی را می‌توان اولین متفکر شاخص این حوزه تلقی کرد.^۴

^۱ دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۹۰

^۲ میان محمدشریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۱۹

^۳ طباطبایی، تفسیرالمیزان، ج ۱۰، ص ۲۹۳

^۴ میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۵۰

تشخیص ملاکهای کلی آن شرایع است، آن شرایع و احکام را به داشتن آثاری تعلیل کرده که در مجرای احتجاج قرار می گیرند^۱».

۱۰- کفایت کتاب یعنی همان کارکرد تفسیری نقل

ایشان بر پایه همین حاکمیت عقل، برآند، قبل از مراجعه به وحی و تفسیر آن، طراحی شبکه فلسفی معرفت ضروری است؛ در غیر این صورت، تنها می توان به قشر و پوسته معارف دست یافت. وی «کفایت عقل» را برای اولوالالباب اصل دانسته، منزلت قشریان را «کفایت کتاب» می داند. ایشان بر اساس نظریه کفایت عقل، «کفایت کتاب» را به معنای مراجعه به روایات، قبل از مراجعه به فلسفه، دانسته اند^۲. در حقیقت، ایشان با این تعریف انتساب «کفایت کتاب» را از خود پیراسته اند؛ زیرا بر اساس تعریف رایج و مصطلح امامیه در مجامع علمی، کفایت کتاب به معنای عدم حجیت و عدم به کارگیری نقل در تفسیر است؛ در حالی که در تعریف علامه، کفایت کتاب به معنای حجیت و به کارگیری روایات در تفسیر است.

برخلاف بسیاری که معتقدند در ابتدا خوب است محصلین کاملاً به اخبار و روایات ائمه طاهرین: اطلاع پیدا کنند و سپس فلسفه بخوانند، ایشان می فرمودند: معنای این کلام همان کفانا کتاب الله است^۳؛ زیرا از دیدگاه ایشان، اغلب روایات ناظر بر قشر و پوسته دین بوده، خالی از معارف عالی اند. وی یکی از ادله سطحی و قشری بودن روایات ائمه را سطحی نگری اغلب روات و اصحاب ائمه می داند.

اما صرف نظر از اغلب روایات، عده قلیلی از روایات که خواص را خطاب قرار داده اند، دارای مضامین بلندی اند که پایه عمومی آنها مبتنی بر مباحث عامه فلسفه عالییه است که صرف نظر از یک رشته نتایجی که از اباحت عامه فلسفه استنتاج می گردند، آنها را نمی شود توجیه نمود^۴. از این رو، علامه قبل از هرگونه مراجعه قبلی به وحی، درصدد ایجاد شبکه معرفتی بر اساس عقل فلسفی بوده اند. وی بر آن است که تحلیل و تفسیر وحی نیز، همچون روایات معصومین، باید بر پایه این منظومه معرفتی به صورت مستقل صورت پذیرد. از نظر ایشان تنها عاملی که آیات را به

^۱ طباطبایی، تفسیرالمیزان، ص ۹۷؛ و ج ۵، ص ۲۵۵

^۲ حسینی طهرانی، مهر تابان، ص ۲۸

^۳ همان

^۴ طباطبایی، تفسیرالمیزان، ص ۱۶۳

روایات تقدم بخشیده است، قطعی بودن قرآن است، وگرنه لازمه تحلیل و مراجعه به قرآن نیز، الف) به دست آوردن این شبکه معرفتی، و ب) تحلیل و توجیه الفاظ و معانی قرآن بر اساس یافته‌های این شبکه است. ایشان مسئله مزبور و عدم وجود کمیته‌ای برای تفکر دسته جمعی را دلیل اصلی اختلاف مسلمانان پس از رحلت پیامبر، و واژه «حبل الله» در آیه «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» را ناظر بر تفکر دسته جمعی و طراحی نظام عقلی معرفت دانسته‌اند.^۱

^۱ طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۴۶۰

نتیجه‌گیری

خلاصه اینکه از نظر ایشان عقل و فلسفه این همانی داشته، مستقل از وحی بوده، و بر مطلق وحی، به طور مطلق حاکمیت دارد؛ از این رو، برای فهم معرفت، استخراج منظومه فلسفی معرفت قبل از رجوع به گزاره‌های و حیاتی ضروری است. تا از سویی، از بروز اختلاف در فهم گزاره‌های دینی پیشگیری شود، و از سوی دیگر، بتوان به سطوح عالی معرفت که منحصر در معرفت فلسفی است، دست یازید. در تلقی ایشان عقل و قلمرو ادراکات عقلی - فلسفی، محدود به حدی نبوده، شامل تمامی بنیادهای معرفت دینی می‌شود؛ و تنها در تفصیل احکام نیازمند مراجعه به وحی است؛ بنابراین، بر اساس نظریه علامه، بنیادهای دین، به واسطه عقل فلسفی قابل ادراکند و اساساً، دین قیم نیز از نظر ایشان همین است.

نتیجه اینکه علامه بر پایه مقدماتی، عقل را حاکم بر وحی و مقدم بر آن دانسته است. ایشان از سویی، بر اساس اثبات این همانی عقل و فطرت، عقل را به معنای فلسفه دانسته، براهین فلسفی را بدیهی تلقی نموده‌اند و فهم استقلالی دین را از طریق عقل و فلسفه اثبات می‌نمایند؛ و از سوی دیگر، پس از حجیت خبر متواتر، شرط موافقت با ظواهر آیات را به نقل منضم می‌نمایند. افزون بر این، ایشان ضمن طرح عدم نیازمندی به روایات در فهم آیات، نظریه استقلال دلالتی قرآن را مطرح می‌سازند. بر این اساس، وی در کسب معرفت «کفایت عقل» را برای اولوا الالباب اصل دانسته‌اند. در حقیقت نظریه «کفایت عقل»، در برابر «کفایت کتاب» که از نظر ایشان همان «کفایت وحی» است مطرح شده است؛ بنابراین، علامه نه تنها عده‌ای از اهل سنت را که قائل به نظریه «حسبنا کتاب الله» بودند، بلکه تمامی اندیشمندان و فقهای اهل سنت و شیعه را که به سنت یا عترت رجوع می‌نمودند، کفایت کتابی خوانده، نظریه خویش مبنی بر «کفایت عقل» را نظریه صحیح دانسته‌اند.

فهرست منابع و مآخذ

* قرآن کریم

الف) کتاب های فارسی

۱- ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹ هـ.ش.

۲- حسینی، سیدحسن؛ پورحسن، قاسم، میزان حکمت، تهران: سروش، ۱۳۸۲ هـ.ش.

۳- حسینی طهرانی، محمدحسین، مهر تابان، تهران: موسسه انتشارات باقرالعلوم، ۱۴۰۲ هـ.ق.

۴- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ هـ.ش.

۵- طباطبایی، محمدحسین، علی و فلسفه الهی، ترجمه سیدابراهیم سیدعلوی، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ هـ.ش.

۶- _____، شیعه در اسلام، ج ۱۷، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳ هـ.ش.

۷- _____، بررسیهای اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ هـ.ش.

۸- _____، شیعه، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۹۷ هـ.ق.

۹- _____، تعلیقه علامه بر بحارالانوار مجلسی، بی جا: بی نا، ۱۳۸۱ هـ.ش.

۱۰- _____، برهان، ترجمه و تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۱ هـ.ش.

۱۱- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: صدرا، (بی تا ب).

۱۲- _____، قرآن در اسلام، مشهد: طلوع مشهد، (بی تا ج).

۱۳- میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ هـ.ش.

۱۴- مجتبوی، سیدجلال الدین، کلیات فلسفه، تهران: حکمت، ۱۴۰۲ هـ.ق.

۱۵- موسسه بوستان کتاب، مرزبان وحی و خرد، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱ هـ.ش.

ب) کتاب های عربی

۱۶- ابن قیم، جوزیه محمدبن ابی بکر، مفتاح دار السعاده و منشور ولایه اهل العلم و الاراده، بیروت: المكتبه العصریه، ۲۰۰۳م.

۱۷- صدوق، محمدبن علی، التوحید، تصحیح و تعلیق سیدالهاشم الحسینی الطهرانی، قم: جماعه المدرسین، ۱۳۵۷هـ.ش.

۱۸- قزوینی، شیخ مجتبی، بیان الفرقان، ج ۳، تهران: عباسعلی اسلامی واعظ سبزواری، ۱۳۷۳هـ.ش.

۱۹- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۸، ۹، ۱۴، ۱۷، ۱۸، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، (بی تا الف).

۲۰- _____، المیزان فی التفسیرالقرآن، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷هـ.ق.

۲۱- _____، نهایه الحکمه، تحقیق عباس علی الزارعی السبزواری، ج ۱۸، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴هـ.ق.

۲۲- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۴، تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۳۶۲ هـ.ش.

۲۳- طوسی، محمدبن محمدبن الحسن، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ هـ.ش.

۲۴- ملکی میانجی، محمدباقر، توحیدالامامیه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳هـ.ش.

(ج) مقاله ها

۲۵- اسلامی، حسین، منبع بودن عقل در معارف دینی از منظر علامه طباطبایی، فصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی، شماره ۲، پاییز ۹۵