

The Theoretical Foundations of Epistemology in al-Fakhr al-Rāzī as Measured by *Al-Mīzān*

Mohammad Hossein Shirafkan¹

Fatemeh Pourmahdi Amiri²

(Received on: 2025-07-12; Accepted on: 2025-10-05)

Abstract

In the interpretation of the Qur'an, the works of two prominent commentators, al-Fakhr al-Rāzī and Allamah Tabataba'i, represent two different and rich approaches to understanding and interpreting divine verses. Allamah Ṭabāṭabā'ī, in his invaluable commentary *Al-Mīzān*, addresses and critiques al-Fakhr al-Rāzī's perspective on various issues. Allamah Ṭabāṭabā'ī's criticisms of al-Fakhr al-Rāzī's interpretation not only reveal the strengths and weaknesses of al-Fakhr al-Rāzī's approach but also demonstrate the importance of critical and independent thinking in Islamic sciences. These criticisms teach us that to understand and interpret the Qur'an, one must use a comprehensive and profound approach that includes context, reason, history, and social realities. This paper, using a descriptive-analytical method, examines Allamah Ṭabāṭabā'ī's criticisms regarding al-Fakhr al-Rāzī's epistemological foundations in interpretation. The critique was carried out in three realms: the possibility of knowledge, the nature of knowledge, and the tools of knowledge, and Allamah Ṭabāṭabā'ī's views were elucidated in relation to the foundations introduced by al-Fakhr al-Rāzī.

Keywords: Interpretation, Epistemology, *Al-Mīzān*, al-Fakhr al-Rāzī, Theoretical Foundations

1. Assistant Professor, General Education Department, Mazandaran University of Science and Technology, Behshahr, Iran (Corresponding Author) – mh.shirafkan12@gmail.com

2. Graduate of Level Four (Advanced Seminary Studies), Hazrat Khadijah Specialized Higher School, Babol, Iran – q@q.com

مبانی نظری شناخت‌شناسی فخر رازی در میزان‌المیزان

محمد حسین شیرافکن^۱

فاطمه پور مهدی امیری^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳]

چکیده

در تفسیر قرآن، آثار دو مفسر برجسته، فخر رازی و علامه طباطبایی، نمایانگر دو رویکرد متفاوت و غنی در فهم و تفسیر آیات الهی است. علامه طباطبایی در تفسیر گران سنگ خود در مسائلی به تحلیل دیدگاه فخر رازی پرداخته و آن را نقد و بررسی می‌کند. نقدهای علامه طباطبایی بر تفسیر فخر رازی علاوه بر اینکه نقاط قوت و ضعف رویکرد فخر رازی را نمایان می‌سازد، نشان‌دهنده اهمیت تفکر انتقادی و اجتهادی در علوم اسلامی است. این نقدها به ما می‌آموزند که برای فهم و تفسیر قرآن باید از یک رویکرد جامع و عمیق استفاده کنیم که شامل سیاق، عقل، تاریخ و واقعیت‌های اجتماعی باشد. در این نگاشته با روش توصیفی-تحلیلی به نقدهای علامه طباطبایی نسبت به مبانی شناخت‌شناختی فخر رازی در تفسیر پرداخته شده است. نقد منظور در سه ساحت امکان شناخت، ماهیت شناخت و ابزار شناخت انجام شد و دیدگاه‌های علامه طباطبایی بر مبانی معرفی شده از جانب فخر رازی تبیین گشت.

واژگان کلیدی: تفسیر، شناخت‌شناسی، میزان، فخر رازی، مبانی نظری

۱. استادیار گروه عمومی، دانشگاه علم و فناوری مازندران، بهشهر، ایران (نویسنده مسئول) mh.shirafkan12@gmail.com

۲. دانش‌آموخته سطح چهار، مدرسه عالی تخصصی حضرت خدیجه، بابل، ایران q@q.com

مقدمه

قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی و کلام الهی، در طول تاریخ مسلمانان همواره منبعی برای هدایت، دانش و آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی بوده است. فهم و تفسیر قرآن یکی از وظایف اساسی علمای دین به شمار می‌رود و در این راستا، تفسیرهای مختلفی از قرآن توسط مفسران بزرگ انجام شده است. دو تن از برجسته‌ترین مفسران تاریخ اسلام، فخر رازی و علامه طباطبایی هستند که هر یک با روش و رویکرد خاص خود به تفسیر آیات قرآن پرداخته‌اند. فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) با تفسیر مشهورش به نام مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) شناخته می‌شود. این تفسیر به دلیل استدلال‌های عمیق فلسفی، پرداختن به سؤالات عقلی و نقد دیدگاه‌های مختلف، جایگاه ویژه‌ای در تاریخ تفاسیر قرآن دارد. او که از علمای بزرگ اشاعره و فلسفه به شمار می‌رفت، در تفسیر قرآن بر روش استدلالی و عقلی تأکید خاصی داشت و تلاش می‌کرد تا با استفاده از مبانی عقل و فلسفه، به تبیین آیات الهی بپردازد.

در مقابل، علامه طباطبایی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ق) به عنوان یکی از مفسرین بزرگ قرآن، اثر گران‌بهای خود به نام میزان فی تفسیر القرآن را ارائه داده است. این تفسیر، براساس روش تحلیلی و عمیق فلسفی-کلامی نوشته شده است. علامه طباطبایی به طور خاص به سیاق آیات، اصول تفسیر، دقت در معنای لغات، و توجه به بُعد اجتماعی و تاریخی آیات توجه می‌کند و در مقایسه با رویکرد فخر رازی، سعی دارد تا معانی ظریف و دقیق‌تری از آیات الهی ارائه دهد.

یکی از نقاط قوت علامه طباطبایی در تفسیرش، توجه خاص به ابعاد دینی و اجتماعی قرآن و تلاش برای پیوند دادن مفاهیم قرآنی با نیازهای روز جامعه مسلمانان است. در این راستا، علامه با دقت و تأمل در تفسیر فخر رازی، به نقد و بررسی آرای او پرداخت و تلاش

کرد تا نقاط ضعف و قوت آن را شناسایی کند. به باور علامه طباطبایی، هر تفسیر باید با توجه به مبانی صحیح علمی و دینی انجام گیرد و تلفیق عقل و وحی، کلید فهم درست قرآن است. او در نقد تفسیر فخر رازی به مواردی چون عدم توجه کافی به سیاق آیات، استدلال‌های فلسفی غیردقیق، و استنادهای غیرانتقادی به اقوال مفسران انتقاد می‌کند. این نقدها، نه تنها به درک بهتر قرآن کمک می‌کند، بلکه قضاوت‌های نادرست و تفسیرهای شخصی و غیرعلمی را نیز متوقف می‌سازد. در این میان علامه بر مبانی شناختشناختی فخر هم اشکالاتی دارد و آن را به چالش میکشد.

پیشینه پژوهش

درباره پیشینه عنوان مورد بحث، مواردی شباهت‌های جزئی انجام شده که عبارت‌اند از: مقاله «روش‌شناسی نقد آرای فخر رازی در المیزان»، اثر سیدعلی اکبر ربیع‌نجاج: در این مقاله، تفسیر المیزان و التفسیر الکبیر از نظر روش‌شناختی مقایسه شده‌اند. از رهگذر این مقاله روشن شد که علامه طباطبایی با تکیه بر چه شاخص‌هایی اندیشه‌های فخر رازی را قبول یا رد کرده است. در واقع در این مقاله، روش‌شناسی نقد علامه نسبت به فخر بیان شده است.

پایان‌نامه «بررسی و نقد رویکرد فخر رازی در تفسیر آیات مربوط به اهل بیت (علیهم‌السلام)»، نوشته محمدیوسف جعفری: به دیدگاه‌های تفسیری فخر رازی در تفسیر آیات قرآنی مربوط به اهل بیت (علیهم‌السلام)، ولایت، امامت و سایر فضایل آنان اختصاص دارد. نویسنده با استناد به روایات معتبر و مشهور مندرج در منابع روایی اهل سنت به رد دیدگاه‌های تفسیری وی پرداخته است.

مقاله «نقد و بررسی دیدگاه فخر رازی در بحث بداء بر مبنای علامه طباطبایی»، نوشته ساعدی و ترکاشوند: نتیجه این پژوهش پس از بررسی دیدگاه‌ها و نقد دیدگاه مخالف،

پذیرش بداء در حیطه اعتقادات است که علاوه بر ممکن بودن آن، فواید متعددی برای انسان دارد.

مقاله «چگونگی نقد آرای فخر رازی در تفسیر میزان»، اثر ناصری کریموند و مصالایی پور: در این بررسی علامه طباطبایی نسبت به آرای تفسیری فخر رازی سه نوع دیدگاه دارد. در مواردی از جمله «مطابقت با سیاق آیات قرآن، مطابقت با روایات، مطابقت نظر فخر رازی با نظر علامه، استناد به برخی از بیانات تفسیر مفاتیح الغیب»، رأی فخر رازی را تأیید کرده است. بنابراین با توجه به پژوهش‌های انجام‌شده، وجه تمایز این نگاشته با سایر موارد که در زمینه‌های مختلف بوده، در تبیین نقدهای علامه بر دیدگاه فخر رازی درباره مبانی شناخت‌شناختی اوست.

بررسی مبانی نظری فخر رازی

علامه طباطبایی در میزان از نظر کمیت حدود سیصد بار مستقیم یا غیر مستقیم نام فخر رازی را ذکر کرده است. از این میان، ذکر آرای فخر رازی در ردیف هشتم قرار دارد و حدود ۴۷ درصد به نقل آرای فخر رازی اختصاص دارد که در زمینه نکات تفسیری و ادبی و نحوی و بلاغی قرآن یا آرای کلامی و فلسفی فخر رازی است (ربیع نتاج، ۱۳۸۷: ص ۸۱). علامه با تکیه بر شاخص‌هایی مثل مکتب فکری و روش تفسیری، اندیشه‌های فخر رازی را قبول یا رد کرده است که برخی از اختلافات این دو مفسر، معلول باورهای مبنایی آنان بوده، و برخی دیگر از اختلاف‌ها بنایی بوده که به تفاوت روش آنان در تحقیق برمی‌گردد.

۱. بررسی نقد علامه طباطبایی بر مبانی شناخت‌شناختی فخر رازی

شناخت به عنوان موضوع علم شناخت‌شناسی، در واقع تابع قرارداد است؛ ولی هدف از بررسی مسائل شناخت، اختصاص به نوع خاصی از آن ندارد؛ معنای آن

اعم و مساوی با مطلق علم اراده می‌شود. مفاهیمی مانند: علم، آگاهی، شناخت، دانستن و فهمیدن؛ همه به یک معنا به کار می‌روند. مفهوم «علم» و «شناخت» کاربرد بیشتری دارد و شامل علم حضوری، علم حصولی و شناخت شهودی هم می‌شود. عام‌ترین مفهوم آن مساوی با مطلق علم و آگاهی و اطلاع است. در برخی موارد، «علم» به معنای ادراک جزئی به کار می‌رود و گاه نیز بازشناسی و یادآوری از آن اراده می‌شود (شجاعی، ۱۳۸۶: ص ۸).

از نظر فلاسفه، مفهوم «علم و شناخت» یکی از روشن‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم است و نه تنها نیازمند تعریف نیست، بلکه تعریف از آن امکان ندارد؛ زیرا مفهوم روشن‌تری از آن وجود ندارد که معرف آن واقع شود و عباراتی که در تعریف علم و معرفت به کار می‌رود، در واقع تعریف حقیقی آن نیست، بلکه تعیین مصداق مورد نظر در مبحث خاصی است. درباره علم و شناخت می‌توان گفت: «علم عبارت است از حضور خود شیء یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۱۵۲). شناخت‌شناسی^۱ به نحوه کارکرد فرایندهای ذهنی که منجر به شناخت می‌شوند، می‌پردازد. در واقع، معرفت‌شناسی چارچوب فلسفی را برای شناخت فراهم می‌کند و شناخت‌شناسی با داده‌های تجربی و علمی خود، به فهم دقیق‌تر فرایندهای ذهنی کمک می‌کند.

«نیازی بی‌نیازی وجود خداوند به استدلال، اوصاف خداوند، امکان شناخت خداوند و نحوه شناخت او، تشابه و تمایز او از خلق، رابطه خدا و خلق و عقلانیت دینی یا نسبت عقل و ایمان»، ازجمله مسائل و موضوعات اساسی شناخت‌شناسی است. برای روشن شدن شناخت از دیدگاه آن دو عالم، به بررسی امکان شناخت، ماهیت شناخت، ابزار شناخت پرداخته می‌شود:

1. Cognition/Cognitive Science.

۱-۱. امکان شناخت

بحث از خدا، یعنی تحقیق دربارهٔ موجودی که اگر او را دریابیم تصوّر ما دربارهٔ همهٔ واقعیت‌های موجود عوض می‌شود. مقصود از این خدا، همان خدایی است که پیامبران الهی او را معرفی کرده‌اند؛ خدایی که حکمت الهی اسلامی آن را می‌شناسد. چنین خدایی نه در آسمان است، نه در زمین، نه در مافوق آسمان‌ها، نه در ظلمات و نه در آغاز عالم، بلکه او به همه چیز محیط است. پس خدا موضوعی است که می‌تواند در قلمرو کاوش‌های عقلانی و فکری بشر قرار بگیرد. دربارهٔ خداوند دو نوع شناخت متصور است: شناخت حضوری و حصولی؛ به تعبیر دیگر، فطری بودن علم به خدا.

شناخت در روان‌شناسی اشاره به فرایندهای روانی دارد که حاصل ذهن آدمی بوده و منجر به «دانستن» می‌گردد. این فرایندها شامل یادآوری، ارتباط دادن، طبقه‌بندی کردن، نمادسازی، تجسم یا تصوّر، حلّ مسئله، تخیل و رؤیاپردازی می‌شود (محسنی و دیگران، ۱۳۸۲: ص ۱۷). شناخت، عالی‌ترین سطح پردازش اطلاعات است. پس از شناخت، احساس و ادراک قرار دارند (برونو، ۱۳۷۰: ص ۱۹۰). یکی دیگر از روان‌شناسان، شناخت را فرایند کسب و سازمان‌دهی و استفاده از معلومات ذهنی تعریف کرده است (پورافکاری، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۲۶۸). پس با توجه به معانی بیان شده، شناخت؛ فرایند یادآوری و ارتباط طبقه‌بندی شده است که با احساس و ادراک به معلومات ذهنی افزوده می‌شود.

فخر رازی در تفسیر مفاتیح الغیب بسیاری از آیات قرآن را دربارهٔ اثبات وجود خدا دانسته است و شاید هیچ مفسری به اندازهٔ وی دربارهٔ این مسئله سخن نگفته باشد. او بر این باور است که در آیات مربوط به اثبات وجود خدا، هدف اصلی و مستقیم، همان اثبات خود وجود خداوند است و تقریباً همهٔ آیات مشتمل بر آیات تکوینی الهی را ناظر به اثبات وجود خدا دانسته و مفاد آن‌ها را به صورت برهان‌هایی درآورده است

که بیشترشان به برهان نظم برمی‌گردند: «شناخت در بسیاری از آیات قرآن، بدون هیچ تأثیری رخ داده است و این کمال ذهن را خدشه دار می‌کند؛ زیرا علم به فقدان حادث در مبتکر، زمانی که علم لازم بوده است، عدم حصول این علم، کمال ذهن را تضعیف می‌کند» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۹، ص ۸).

مثلاً در تفسیر آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، آن را دلیل اثبات صانع قرار داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۲۲۸). فخر رازی در بیان نعمت‌های خدا و تنوع میوه‌ها را در عین یکی بودن زمین و آب، مثال زده و آن‌ها را دلیل وجود فاعل غیرطبیعی، یعنی وجود خدا دانسته است: «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ، وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ، يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ لُبُّ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (رعد: ۴). در نتیجه، هدف از این‌گونه آیات را اثبات صانع دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۹، ص ۸). او معتقد است کسی که خدا را از راه علم شهودی آگاهانه یافته است، نیازی به استدلال ندارد؛ اما ثابت نمی‌کند که اصل اثبات وجود خدا برای همه و در همه شرایط ناسودمند است. از طرفی، نیز از حیث معرفت‌شناختی نیز با این سؤال مواجه است: پشتوانه اعتماد به تجربه‌های عرفانی چیست؟

در این زمینه نظر فخر رازی این است که اگر شهود عرفا برایشان قابل استناد نباشد و دلیلی محکم نتوان اقامه نمود که وجود تجربه‌های عرفانی را ثابت کند، در این صورت استدلال از راه شهود عرفانی نیز چندان محکم نخواهد بود؛ در این صورت، آن‌ها نیز باید بر وجود خداوند دلیل عقلانی جست‌وجو کنند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۶، ص ۴۳۳-۴۳۴).

از نظر فخر رازی انسان قادر است به میزان ادراک و بهره‌مندی از قوای شناختی کسب معرفت کند. گرچه در این مسیر غیر از قوای شناختی، عوامل دیگری چون احوالات قلبی و عاطفی و رفتاری می‌توانند مقوی یا مانعی برای انسان ایجاد کنند و بر میزان کسب معرفت

و ارزش صدق آن معرفت اثرگذارند؛ اما هیچ امری نمی‌تواند امری را که خداوند آن را ممکن ساخته محال سازد و انسان را از این امکان بازدارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۲۵۰). از نظر ایشان، انسان در ابتدای خلقت از هر نوع معرفتی خالی است؛ اما با ابزار کسب معرفتی که در اختیار دارد، با درک محسوسات، باورهای صادق اولیه‌ای را که ابزار عقل جهت کشف مجهولات هستند معرفت را کسب می‌کند.

دین برای تأیید این امکان، از راه‌هایی نظیر بعثت انبیا و آگاه ساختن بشر از اموری واقعی که با عقل قابل دسترسی نیست، قوای شناختی و عقلی بشر را تحریک می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۹، ص ۱۱۵) و دین (شوری: ۵۲؛ نحل: ۱۲۵) نفس انسانی را که از این توانایی استفاده نکند و خالی از معرفت باشد، فاسد و مرده می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۴۱۶). در دیدگاه ایشان، از منظر دین انسان‌ها قادر به تحصیل معرفت براساس میزان استعداد خود هستند. انسان با امتیازهای ظاهری و باطنی که دارد از طریق تنویر قلب به معرفت خداوند، جایگاه تشخیص و تمییز یعنی محل عقل و معرفت است و در آن داده‌های سایر اعضا بررسی می‌شود (حج: ۴۹). سمع و بصر ابزارهای قلب هستند و احوالات قلبی بر عملکرد آن ابزارها مؤثر است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۷، ص ۵۴۱). توانایی قلب در تمییز امور و بهره‌گیری آن از دیگر اعضای بدن جهت کسب شناخت، نشانگر آن است که انسان به میزان فهم و استعداد و قوت عقل و قوای معرفتی قادر به کسب معارف حقیقی است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۹، ص ۲۹).

علامه طباطبایی در نقد مبنای این مفسر می‌گوید امکان شناخت، هم ناظر به علم حضوری است و هم ناظر به علم حصولی. خداشناسی به طور فطری، هم بدون واسطه مفهوم و صورت، برای بشر ممکن است و هم از طریق مفهوم و صورت. بنابراین می‌توان درباره‌ی نیازی بشر به اثبات وجود خدا، هم از طریق فطری بودن علم حضوری به خدا

استدلال کرد و هم از طریق فطری بودن علم حصولی به خدا. در مواردی که علم حضوری آگاهانه به خداوند وجود دارد، ایشان صورت‌های علمی را مجرد از ماده می‌داند و پیدایش علم در عرصه ماده را غیرممکن می‌داند. ایشان بر این نظر است که تصویر علمی، هرچند تحمیلی، عاری از ماده و نیرو است. برای اثبات تجرد علم و ادراک، براهینی ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۳ق: ص ۱۷۵) که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

دلیل اول: همان است که به «دلیل محال بودن انطباع کبیر در صغیر» معروف شده است. دلیل دوم: صورت‌های علمی از آن حیث که معلوم‌اند، فعلیت دارند و استعداد و قوه هیچ چیزی در آن‌ها نیست و صدا البته که نبود قوه بر نبود ماده دلالت دارد.

دلیل سوم: صورت‌های علمی لوازم مادی، یعنی انقسام، زمان و مکان ندارند.

دلیل چهارم: ماگاهی چیزی را درک می‌کنیم و پس از گذشتن سالیان درازی، آن را به خاطر می‌آوریم. حال اگر فرض شود که ادراک گذشته، اثر مادی خاصی در یکی از اندام‌های بدن بوده است، باید پس از گذشت ده‌ها سال محو و دگرگون شده باشد، به خصوص با توجه به اینکه همه سلول‌های بدن در طول چند سال تغییر می‌یابد و حتی اگر سلول‌هایی زنده مانده باشند در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جدید عوض شده‌اند. پس چگونه می‌توانیم همان صورت را عیناً به یاد آوریم یا صورت جدید را با آن مقایسه کنیم و مشابهت آن‌ها را دریابیم؟ (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۰۷-۱۱۰).

معرفت نزد علامه طباطبایی، صورت‌های علمی است که با وجود خارجی مجردشان نزد انسان حاضر شده است، یا حضور وجود مجرد برای وجود مجرد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ص ۲۹۷) که در پی آن، علم حصولی پدید آمده و انسان به ماهیت اشیا و آثار خارجی اشیا توجه می‌کند. بر این اساس، موضوع معرفت‌شناسی علامه طباطبایی عام بوده و شامل مطلق علم و آگاهی، حضوری و حصولی (تصورت و تصدیقات) می‌شود.

علامه طباطبایی در دفاع از امکان شناخت، دلایل متعددی را مطرح می‌کند که به سه مورد آن اشاره می‌شود:

۱. دلیل اول بر امکان شناخت، تقسیم علم به «حضوری» و «حصولی» است. علم حضوری را علمی می‌داند که معلوم نزد عالم حاضر است؛ مانند علم هر یک از ما به ذات خویش. در علم حصولی حضور ماهیت معلوم است پیش عالم؛ بدین معنا که ما به امور خارج از خود، آگاهی و معرفت داریم (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۴۴).

۲. دلیل دوم بر امکان شناخت وجود، «بدیهیات تصدیقی» و توانایی عقل در به چنگ آوردن این نوع معرفت است.

۳. دلیل سوم بر امکان شناخت وجود، کشفیت علم است. ایشان می‌گویند واقعیت علم، واقعیتهای نشان‌دهنده و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است و از این رو، فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرضی محال است و نیز چنین فرض علمی که بیرون‌نما و کاشف باشد، بدون داشتن یک مکشوف بیرون از خود، فرضی محال است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۲۵۶).

از این رو ملاصدرا قائل است: «هرگز بین کامل و ناقص جدایی و تضاد نیست؛ زیرا ناقص کامل را دفع نمی‌کند. کامل نیز نقص ناقص را مشاهده و آن را ترمیم می‌کند» (صدر شیرازی، ۱۴۱۰ق: ج ۶، ص ۲۹).

جوادی آملی هم می‌فرماید: «براهین ارائه شده و اقامه شده نزد اندیشه‌وران مسلمان نیز مباین و دافع یکدیگر نیست، بلکه در طول یکدیگر و مکمل هم‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ج ۶، ص ۱۷۹-۱۸۰).

علامه طباطبایی پس از نگاهی نقادانه به تقریرهای ارائه شده توسط حکمای پیش از خود و فخر رازی، ضمن تقریری که از این برهان ارائه می‌کند، بیان میدارد اثبات خدا نیاز به

هیچ مبدأ تصدیقی و مسئله فلسفی ندارد؛ به این معنا نیست که چنین اثباتی، نیاز به مبادی تصویری نیز ندارد، بلکه مبادی‌ای مانند معنای واجب ازلی، ضرورت و... چون از سنخ تصوّرند نه تصدیق و قضیه، لازم است صحیح و دقیق مورد فهم قرار گیرند؛ زیرا اگر موضوعی به دقت تصوّر شود، بسیاری از لوازم و ملزومات و ملازمات آن آشکار خواهد شد. اهمیت تصوّر نظری در مسائل فلسفی کمتر از تصدیق نظری نیست؛ چون اگر موضوع قضیه صحیح ادراک شود، پیوند علل و معلولات آن به آسانی آشکار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ج ۶، ص ۱۷۹).

بنابراین مبنای فخر رازی در بحث امکان شناخت - که عقلی و خارجی میدانند - توسط علامه به چالش کشیده شده و ایشان از راه وجود مبادی تصویری این امکان را فراهم می‌داند.

۲-۱. ماهیت شناخت

بر مبنای فخرالدین رازی در برخی از آثارش که از برهان‌های عقلی و از کشف و شهود صوفیانه سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اندیشه فلسفی در مقام شناخت ذات، راه به مقام توحید نمی‌برد و خرد تا بدان گاه که به معرفت غیر حق می‌پردازد، از استغراق در معرفت حق محروم می‌ماند. به همین سبب است که اسم «هو» نسبت به دیگر اسمای حسنی (اسمای مشتق) امتیازی خاص دارد و این از آن روست که «هو» انسان را از ماسوی الله جدا می‌کند و به الله می‌رساند. شناخت حق از طریق اسمای مشتق، جز با لحاظ خلق، یعنی جز با شناخت ماسوی الله، میسر نمی‌شود و چنین است که نام‌های حق تعالی جز «هو»، حجاب معرفت او می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۴، ص ۱۹۹).

علامه طباطبایی در نقد این مفسر، ماهیت را به اعم و اخص تقسیم می‌کند و می‌فرماید: ماهیت به معنای اعم که به معنای حقیقت شیء است و شامل وجود و عدم می‌باشد. اگر مصداق شیء وجود باشد حقیقت آن شیء ماهیت به معنای اعم آن شیء وجود خواهد بود و ماهیت به معنای اخص همان حد تام شیء است. زمانی که درباره چیزی پرسیده می‌شود آن شیء چیست، در جواب می‌آید یعنی جنس و فصل آن شیء ماهیت معنای خاص آن شیء است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۲۰۳-۲۱۵).

فخر رازی در المباحث المشرقیة می‌گوید:

اما احتمال اول اینکه وجود آن مخالف وجود ممکن است، با توجه به قرائن پیشین [مبنی بر اشتراک وجود بین موجودات]، باطل است. اما احتمال دوم این است که وجود در مفهوم وجود، بین واجب و ممکن مشترک باشد که با ذات خداوند، قابل قیاس نیست و اگر این دو احتمال باطل باشد، وجود سومی باقی می‌ماند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۳۱).

در نگاه فخر رازی غرض از تعریف هر شیء به معنای عام، این است که صورتی مطابق با حقیقت و ماهیت شیء در ذهن به وجود آید و چنین چیزی در صورتی امکان دارد که جمیع ذاتیات شیء در ذهن حاصل شود؛ زیرا ابتدا حقایق در ذهن پدید می‌آیند و آن‌گاه لازمه آن امتیاز و تمییز از غیر خواهد بود. پس کسی که خواهان تصور ماهیتی است، مطلوب بالذات او این است که کنه و حقیقت آن ماهیت در ذهن او نقش بندد (فخر رازی، ۱۳۸۱: ص ۹۰). فخر رازی در المطالب العالیة بیان می‌دارد: «مشتک معنوی بین واجب و ممکن وجود دارد و واجب بالذات ماهیتی دارد که مقارن وجودش بوده و وجودش بر آن ماهیت عارض می‌شود؛ اما واجب بالذات ماهیت ندارد» (فخر رازی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۹۰).

علامه طباطبایی در نقد این مفسر، آموزه‌های دینی را مؤید و مؤکد سیر انفسی برای به دست آوردن معرفت می‌داند و سیر آفاقی را در پایین‌ترین حد معرفت برای شناخت حقایق عالم می‌داند؛ زیرا خداوند ماهیت ندارد و وجود محض است و وارد ذهن نمی‌شود. ایشان حدیثی از قول حضرت امام صادق علیه السلام نقل کرد که حضرت فرمود: «کسی که فکر می‌کند خدا را از راه حجاب، تصویر یا یک مثال می‌شناسد، او مشرک است؛ زیرا حجاب و تصویر و مثال، خدا نیستند. خدا را فقط کسی می‌شناسد که او را از راه خود خدا شناخته باشد» (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۵: ص ۸۸-۹۱).

نظر علامه بر این است که شک، یقین، تصور، تصدیق، خطا، صواب، حافظه، توجه، تفکر، تعقل، استدلال، تعبیر لفظی، تفهیم، تفهم و فلسفه و علوم، همه مربوط به علوم حصولی و به عبارت دیگر مربوط به عالم مخصوص ذهن است که عالم صور اشیا است. در مورد علم‌های حضوری هیچ‌یک از معانی بالا معنا ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۸). در بحث ماهیت شناخت، فخر رازی بر این باور است که دلایل فلاسفه برای اثبات ماهیت واجب‌الوجود کامل نیست؛ فلاسفه دو تفسیر ماهیت بالمعنی‌الخاص و بالمعنی‌الاعم ارائه دادند. وجود در مفهوم وجود، بین واجب و ممکن مشترک است و با ذات آن قابل قیاس نیست. شناخت ما از ذات امکان وجود دارد؛ به محض تصور آنچه از خدای متعال می‌دانیم و پس از شناخت صفات، حکم به وحدانیت حق تعالی می‌کنیم. پس از شناخت صفات الهی هنوز نیازمند اقامه برهان برای اثبات وحدانیت او هستیم (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۸).

بنابراین علامه طباطبایی معتقد است خدا ماهیت ندارد و وجود محض است و وارد ذهن نمی‌شود. واقعیت عینی بیرون از ذهن مدرک مستقل و منشأ تأثیر است (به این معنی که صورت ذهنی را پدید می‌آورد)؛ از جمله تأثیرات آن، پدید آوردن صورت ذهنی (علم) در

مدرک است. ماهیت به این معنا را حقیقت، واقعیت، هویت، عین یا شیء خارجی، کون و اثیت هم می‌نامند.

۱-۳. ابزار شناخت

برای شناخت به ابزارهای متعددی نیاز است. از آنجایی که قوای ادراکی انسان از مباحث مهم شناخت‌شناسی است، ابزار شناخت، با توجه به قوای ادراکی انسان، متعدد هستند. این قوا عبارت‌اند از: حس، خیال، وهم، عقل و قلب. هرچند ابزارهای شناخت متعددند، شناسنده واقعی همان نفس انسان است که در همه مراتب شناخت حضور دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۲۹۷). مراد از معرفت یا شناخت، شناخت حق و حقیقت است؛ اما ابزار شناخت حقیقت چیست؟ به نقل برخی، اسلام برای شناخت جهان و حقایق دینی از سه نوع قوه بهره می‌گیرد و هر یک را در قلمرو خاص خود معتبر می‌داند. این قوا عبارت‌اند از:

۱. حس که مهم‌ترین آن، حس شنوایی و بینایی است؛

۲. عقل و خرد که در قلمرو محدودی براساس اصول و مبادی ویژه‌ای به‌طور قطع و یقین حقیقت را کشف می‌کند؛

۳. قوه شهود.

عقل نعمت بزرگ الهی و حجت باطنی انسان است. خداوند انسان را به داشتن چنین نعمت ارزشمندی مفتخر گردانید تا با کمک عقل هم محسوسات را به درستی بشناسد و هم قدرت تحلیل و تجزیه امور را پیدا کند. وحی، سرچشمه بسیاری از معارف است. از آنجاکه منشأ وحی، علم‌لایتناهی خداوند است، ناب‌ترین شناخت‌ها از این طریق نصیب بشر گردیده است. انسان از طریق وحی، درباره هستی و سرچشمه

آن، به آگاهی‌های ارزنده‌ای دست یافته است؛ همچون اسرار و رموز آفرینش، گذشته و آینده جهان، عالم آخرت و امور معنوی که نیل به این‌گونه معارف از راه‌های دیگر ناممکن است.

فخر رازی، متکلم بزرگ اشعری، در مواجهه با ابزارهای شناخت، رویکردی محتاطانه و بعضاً بدبینانه نسبت به استقلال عقل دارد. او در درجه اول، برای نقل (وحی الهی) بالاترین اعتبار را قائل است و در موارد تعارض بین عقل و نقل، جانب نقل را می‌گیرد.

الف. حس (تجربه حسی)

فخر رازی همچون اکثر فلاسفه و متکلمان، حس را یکی از منابع اولیه شناخت می‌داند؛ اما اعتبار آن را محدود و صرفاً برای ظواهر عالم مادی می‌داند. او معتقد است حس می‌تواند ما را فریب دهد (مانند سراب یا خطای دید) و برای شناخت حقایق ماوراءالطبیعه و امور کلی، به هیچ وجه کافی نیست. حس، نقطه‌ای برای آغاز شناخت است؛ اما نباید به آن اطمینان کامل داشت (فخر رازی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۱۲۸).

ب. عقل (استدلال عقلی)

اینجاست که تفاوت اصلی فخر رازی با فلاسفه مشائی و حکمای بعدی آشکار می‌شود. او نسبت به توانایی مستقل عقل در رسیدن به حقایق متعالی، تردیدهای جدی دارد. فخر رازی با رویکردی انتقادی، بسیاری از براهین عقلی فلاسفه را مورد نقد قرار می‌دهد و نقاط ضعف آن‌ها را آشکار می‌کند. او معتقد است که عقل انسانی، به دلیل محدودیت‌ها و نقص‌های ذاتی، نمی‌تواند به تنهایی به شناخت صحیح از خدا، صفات او، معاد و سایر مسائل مهم الهیات دست یابد. او معتقد است عقل،

ابزاری است که می‌تواند در فهم نقل کمک کند یا در موارد محدود به حقایق دست یابد؛ اما اعتبار نهایی آن مشروط به تأیید نقل است. در تعارض عقل و نقل، او تقدم را به نقل می‌دهد و معتقد است که عقل باید در برابر وحی سر تسلیم فرود آورد (نظریه عقل خادم شرع) (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۴۵).

ج. نقل (وحی الهی؛ قرآن و سنت)

برای فخر رازی، معتبرترین و نهایی‌ترین منبع شناخت، وحی الهی است. او بر این باور است که تنها از طریق کلام خدا و سنت پیامبر ﷺ است که می‌توان به حقایق هستی و مسائل غیبی دست یافت. هر آنچه از وحی می‌آید، قطعیت دارد و باید مورد پذیرش قرار گیرد، حتی اگر عقل در فهم آن دچار مشکل شود (مقدم‌ترین و معتبرترین ابزار شناخت). هرگونه شناخت دیگری باید با آن سنجیده شود (فخر رازی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۱۵۰).

۲. ابزارهای شناخت از دیدگاه علامه طباطبایی (رویکرد فلسفی-حکمی)

علامه طباطبایی، فیلسوف برجسته مکتب حکمت متعالیه که توسط ملاصدرا بنیان گذاشته شد، رویکردی جامع‌تر و متوازن‌تر به ابزارهای شناخت دارد. او برای هر سه ابزار اصلی (حس، عقل، شهود یا وحی) جایگاه خاصی قائل است و معتقد است این ابزارها در سطوح مختلفی از هستی به کار می‌آیند و مکمل یکدیگرند (طباطبایی، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ص ۴۵).

الف. حس (تجربه حسی)

علامه طباطبایی حس را اولین پله شناخت می‌داند. او معتقد است که انسان در آغاز شناخت خود، از طریق حواس با جهان خارج ارتباط برقرار می‌کند و مفاهیم اولیه را از

همین طریق به دست می‌آورد. حس، منبع اولیه و ضروری برای شناخت عالم ماده است؛ اما شناخت آن سطحی و جزئی است و نمی‌تواند به حقایق کلی و مجرد دست یابد. او بر نقش عقل در سامان‌دهی و تعمیم داده‌های حسی تأکید دارد (طباطبایی، ۱۴۲۳ق: ص ۶۰).

ب. عقل (استدلال عقلی)

در مکتب حکمت متعالیه و دیدگاه علامه، عقل جایگاه بسیار بالایی دارد. عقل ابزاری است برای شناخت مفاهیم کلی، حقایق مجرد، علل و معلول‌ها و نیز استنتاج‌های منطقی. او بر این باور است که عقل می‌تواند به حقایق متافیزیکی و الهی دست یابد و با براهین محکم، وجود خدا و صفات او و معاد را اثبات کند. علامه بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تأکید دارد و براهین فلسفی را برای اثبات این مسائل بسیار معتبر می‌داند (طباطبایی، ۱۴۲۳ق: ص ۱۰۰). عقل، معتبرترین ابزار برای شناخت حقایق کلی و مجرد است و می‌تواند بنیادهای محکمی برای ایمان و معرفت دینی فراهم آورد. علامه هیچ تعارضی بین عقل صحیح و وحی الهی قائل نیست؛ زیرا هر دو را از یک سرچشمه (حق تعالی) می‌داند. اگر تعارضی به ظاهر وجود داشت، باید در فهم عقل یا نقل بازنگری کرد.

ج. شهود (علم حضوری) یا وحی

علامه طباطبایی در امتداد حکمت متعالیه، بر اهمیت علم حضوری (شهود) تأکید فراوان دارد (طباطبایی، ۱۳۹۵ش: ج ۱، ص ۱۲۰). علم حضوری، نوعی شناختی واسطه است که در آن، شخص با خود معلوم، بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی، ارتباط برقرار می‌کند

(طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۲۳۰). این نوع شناخت، یقینی‌ترین نوع معرفت است. شهود عرفانی: این نوع شناخت برای عرفا و سالکان است و همچنین راهی برای درک حقایق باطنی و رسیدن به خداوند است.

وحی نبوی: وحی، عالی‌ترین مرتبه علم حضوری است که خاص انبیا و معصومین علیهم‌السلام است و از طریق آن، حقایق الهی به صورت مستقیم بر قلب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل می‌شود. علامه وحی را نه صرفاً یک سری جملات، بلکه نوعی کشف حضوری و درک بی‌واسطه حقایق می‌داند.

حس و عقل، راه را برای رسیدن به این مرحله هموار می‌کنند. وحی نیز که عالی‌ترین مرتبه شهود است، نه تنها با عقل تعارضی ندارد، بلکه آن را تأیید و تکمیل می‌کند و به گستره‌های ناشناخته‌تری از حقایق رهنمون می‌شود.

خلاصه دیدگاه فخر رازی این است که حس و عقل، ابزارهایی محدودند که ممکن است ما را به خطا بیزند. تنها وحی الهی است که راهنمای قطعی برای رسیدن به حقایق است. او با این نگاه، بنیان‌های کلام اشعری را تقویت می‌کند. اما از نظر علامه، حس نخستین گام در شناخت عالم ماده به شمار می‌آید؛ عقل، ابزار نیرومندی برای ادراک حقایق کلی و مجرد است؛ و شهود (وحی)، اوج و نهایت معرفت یقینی محسوب می‌شود. این سه ابزار در یک نظام هماهنگ و متعالی، یکدیگر را کامل می‌کنند.

موضوع	علامه طباطبایی	فخر رازی
امکان شناخت	انسان قادر است به میزان ادراک و بهره‌مندی از قوای شناختی خود، معرفت کسب کند.	انسان محدودیت شناختی دارد و قادر به شناخت هر حقیقتی نیست.

موضوع	علامه طباطبایی	فخر رازی
ماهیت شناخت	ادراک مطلق، شامل تصور و تصدیق. انسان به ماهیت اشیا و آثار خارجی آن‌ها توجه می‌کند.	مساوی با علم حضوری. انسان در ابتدای خلقت فاقد معرفت است و با درک محسوسات، باورهای اولیه‌ای کسب می‌کند.
ابزار شناخت	حس، آغازگر شناخت مادی است؛ عقل، ابزاری قدرتمند برای درک حقایق کلی و مجرد، و شهود (وحی)، عالی‌ترین و یقینی‌ترین نوع معرفت به شمار می‌آید.	عقل، نقش محدودی دارد و ممکن الخطاست که باید در برابر نقل سر تسلیم فرود آورد. حس نیز صرفاً در سطح ظواهر عمل می‌کند و اعتباری ندارد.

نتیجه‌گیری

در این نگاشته به نقدهای علامه طباطبایی نسبت به مبانی شناخت‌شناسی فخر رازی در سه ساحت امکان شناخت، ماهیت شناخت و ابزار شناخت پرداخته شد. علامه طباطبایی پس از نگاهی نقادانه به تقریرهای ارائه شده توسط فخر رازی در باب امکان شناخت بیان می‌کند اثبات خدا نیاز به هیچ مبدأ تصدیقی و مسئله فلسفی ندارد، بلکه مبادی‌ای مانند معنای واجب ازلی، ضرورت و... چون از سنخ تصوّرند نه تصدیق و قضیه، لازم است صحیح و دقیق مورد فهم قرار گیرند.

در ماهیت شناخت: از نظر فخر رازی، انسان در ابتدای خلقت از هر نوع معرفتی خالی است؛ اما با ابزار کسب معرفتی که در اختیار دارد و با درک محسوسات، باورهای صادق اولیه‌ای را که ابزار عقل برای کشف مجهولات‌اند، کسب می‌کند. اما از نگاه علامه طباطبایی، انسان به ماهیت اشیا و آثار خارجی اشیا توجه می‌کند. بر این اساس، موضوع معرفت‌شناسی علامه طباطبایی برخلاف نظر فخر رازی، عام است و شامل مطلق علم و آگاهی، حضوری و حصولی (تصورات و تصدیقات) می‌شود.

در ابزار شناخت: فخر رازی عمدتاً به وحی (نقل) به عنوان تنها منبع شناخت قطعی و معتبر نهایی نگاه می‌کند. او برای عقل، نقش محدودی قائل است و آن را ممکن‌الخطا می‌داند که باید در برابر نقل سر تسلیم فرود آورد. حس نیز صرفاً در سطح ظواهر عمل می‌کند و اعتباری ندارد. اما علامه طباطبایی یک رویکرد جامع و سلسله‌مراتبی دارد. او حس را آغازگر شناخت مادی، عقل را ابزاری قدرتمند برای درک حقایق کلی و مجرد، و شهود (وحی) را عالی‌ترین و یقینی‌ترین نوع شناخت می‌داند. از دیدگاه او این سه ابزار، در هماهنگی کامل با یکدیگر، مسیر شناخت هستی را روشن می‌کنند و هیچ تعارضی بین عقل و وحی وجود ندارد.

منابع

قرآن کریم.

برونو، فرانکو (۱۳۷۰)، فرهنگ توصیفی اصطلاحات روان‌شناسی، ترجمه مهشید یاسایی و فرزانه طاهری، تهران: طرح نو.

پورافکاری، نصرت‌الله (۱۳۸۰)، فرهنگ جامع روان‌شناسی روان‌پزشکی، تهران، فرهنگ معاصر.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، سیره عملی علامه طباطبایی، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، شناخت‌شناسی در قرآن، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوهری، محمدیوسف (۱۳۸۵)، بررسی و نقد رویکرد فخر رازی در تفسیر آیات مربوط به اهل بیت (ع)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، جامعة المصطفی العالمیة، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- ربیع نتاج، سیدعلی اکبر (۱۳۸۷)، «روش‌شناسی نقد آرای فخر رازی در المیزان»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ش ۴، ص ۸۱-۹۲.
- ساعدی، عباس؛ ترکاشوند، احسان (۱۳۹۷)، «نقد و بررسی دیدگاه فخر رازی در بحث "بدا" با تکیه بر مبانی علامه طباطبایی»، مطالعات علوم اسلامی انسانی، ش ۱۵، ص ۱۲۵-۱۳۱.
- شجاعی، محمدصادق (۱۳۸۶)، «نگاهی به شناخت از منظر فلسفه، روان‌شناسی و اسلام»، نشریه معرفت، ش ۱۱۹، ص ۸۱-۱۰۰.
- صدر شیرازی، محمد ابراهیم (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۵ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۳ق)، بداية الحکمة، شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۲)، المحصل فی علم الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۱)، البراهین، به کوشش محمدباقر سبزواری، تهران: بی جا.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات، قم: بیدار.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محسنی، مریم؛ و دیگران (۱۳۸۲)، «بررسی پرفوراسیونهای روده کوچک طی ۱۳ سال در بیمارستان آیت الله طالقانی»، دوماهنامه پژوهنده، ش ۲ (پیاپی ۳۲)، ص ۱۳۲-۱۳۶.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، *بداية الحکمة*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
ناصری کریموند، امان‌اله؛ مصلاهی پور، عباس (۱۳۹۵)، چگونگی نقد آراء فخر رازی در تفسیر میزان،
مطالعات تفسیری، ش ۲۶، ص ۷۴-۵۵.

References

The Holy Qur'an.

Bruno, Franco. 1370 Sh. *Farhang-i tawṣīfī-i iṣṭilāḥāt-i ravān-shināsī*. Translated by Mahshīd Yāsā'ī and Farzāneh Ṭāhirī. Tehran: Ṭarḥ-i Naw.

Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. 1381 Sh. *Al-Barāhīn**. Edited by Muḥammad Bāqir Sabzawārī. Tehran: N.p.

Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. 1407 AH. *Al-Maṭālib al- 'āliyah min al- 'ilm al- ilāhī**. Beirut: Dār al-Kitāb al- 'Arabī.

Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. 1420 AH. *Maḥāṭib al-ghayb*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al- 'Arabī.

Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. 1411 AH. *Al-Mabāḥith al-mashriqīyyah fī 'ilm al-ilāhīyāt wa-al-ṭabī'īyyāt*. Qom: Bīdār.

Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. 1422 AH. *Al-Muḥaṣṣal fī 'ilm al-kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmīyah.

Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 1368 Sh. *Sīrah-i 'amalī-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī*. Qom: Asrā'.

Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 1372 Sh. *Shinākht-shināsī dar Qur'ān*. Qom: Markaz-i Nashr-i Farhangī Rajā'.

Jawharī, Muḥammad Yūsuf. 1385 Sh. "Barrasī va naqd-i rüykarḍ-i Fakhr Rāzī dar tafsīr-i āyāt-i muta'alliq bih Ahl al-Bayt (AS)." Master's thesis, al-Muṣṭafā al- 'Ālamīyah University, Faculty of Theology and Islamic Studies.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. 1388 Sh. *Bidāyat al-ḥikmah*. Qom: Mu'assasah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī (rah).

Mohsenī, Maryam, et al. 1382 Sh. "Barrasī-yi perforāsiyūnhā-yi rūdah-yi kūchak ṭayy-i 13 sāl dar bīmāristān-i Āyat Allāh Ṭāliqānī." *Dumāhnāmah-yi Pazhūhandah*, no. 2 (Serial 32): 132-36.

- Nāṣirī Karīmwand, Amān Allāh, and ‘Abbās Muṣallā’ī Pūr. 1395 Sh. “Chigūnagī-yi naqd-i āra-yi Fakhr Rāzī dar tafsīr-i *al-Mizān*”. *Muṭālī‘āt-i Tafsīrī*, no. 26: 55–74.
- Pūr Afkāri, Naṣr Allāh. 1380 Sh. *Farhang-i jāmi‘-i ravān-shināsī, ravān-pizishkī*. Tehran: Farhang-i Mu‘āṣir.
- Rabī‘ Natāj, Sayyid ‘Alī Akbar. 1387 Sh. “Ravish-shināsī-yi naqd-i āra-yi Fakhr Rāzī dar *al-Mizān*.” *Pazhūhishnāmah-yi Qur‘ān va Ḥadīth*, no. 4: 81–92.
- Ṣadra Shīrāzī, Muḥammad Ibrāhīm. 1410 AH. *Al-Ḥikmah al-muta‘āliyah fī al-asfār al-aqlīyah al-arba‘ah*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Sā’idī, ‘Abbās, and Iḥsān Turkāshwand. 1397 Sh. “Naqd va barrasī-yi dīdgāh-i Fakhr Rāzī dar baḥth-i ‘badā’ bā takīyah bar mabānī-yi ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.” *Muṭālī‘āt-i ‘Ulūm-i Islāmī Insānī*, no. 15: 125–31.
- Shojā’ī, Muḥammad Ṣādiq. 1386 Sh. “Nigāhī bih shinākht az manẓar-i falsafah, ravān-shināsī va Islām.” *Nashrīyah-yi Ma‘rifat*, no. 119: 81–100.
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 1385 Sh. *Nihāyat al-ḥikmah*. Qom: Mu‘assasah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī (rah).
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 1417 AH. *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur‘ān*. Qom: Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn-i Ḥawzah-yi ‘Ilmīyah Qom.
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 1423 AH. *Bidāyat al-ḥikmah*. Commentary by ‘Alī Shīrvānī. Qom: Bustān-i Kitāb.
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 1375 Sh. *Uṣūl-i falsafah va ravish-i ri‘ālism*. Qom: Intishārāt-i Islāmī.