

کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی

حمیدرضا شریعتمداری*

چکیده

این نوشتار در پی ارائه تصویری جامع از امکان‌های مختلف کاربرد عقل در قلمرو دین و استشهاد به برخی از دیدگاه‌ها و گفته‌های عالمان امامیه است که می‌تواند بر این کاربردهای ممکن، متصور و محتمل انطباق یابد. این تصویر ارائه شده قرار است جامع و فراگیر باشد، اما از لحاظ صور مفروض و محتمل، نه از لحاظ تطبیقات آن بر تفکر امامیه. به تعبیر دیگر قرار نیست همه نظرگاه‌های امامیان استقصا و احصا گردد و در خانه‌های این جدول جای گیرد. در بخش تطبیق، آنچه انجام می‌دهیم جایابی برای بخشی از مواضع و تصریحاتی است که در مطالعات خود یافته‌ایم و به نظر ما می‌تواند با فلان کاربرد احتمالی یکی گرفته شود. طبعاً هرچه از آرای عالمان امامی یافت شود می‌تواند به این مجموعه افزوده و در جایگاه مناسب گنجانده شود.

کلیدواژه‌ها: کاربردهای عقل، عقل و نص، حجیت عقل و نظر، منابع تفکر شیعه.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب shariat46@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۲۸]

مقدمه

پیش از ورود به اصل بحث تذکر چند نکته ضروری است:

۱. پیش از پرداختن به بحث کاربری‌های عقل باید تحلیلی معناشناختی از عقل و ابعاد و وجوه مختلف آن به دست داد. عقل، هم از لحاظ هستی‌شناسی و هم از لحاظ معرفت‌شناسی، تعین‌ها و معانی مختلفی دارد، هم‌چنانکه در دانش‌های مختلف به‌ویژه اخلاق، فلسفه و کلام، برداشت‌های متنوعی از عقل ارائه می‌شود. رسالت این نوشتار پرداختن به این معانی و کاربردها نیست، اما به‌اجمال می‌توان مفروض آن را عقل به معنای مطلق یافته‌های بشری (در برابر داده‌های وحیانی) در دو حوزه نظر و عمل (یعنی ناظر به متعلقات نظری و متعلقات عملی) دانست، یعنی عقل را چه در عقل‌نظری و چه در عقل‌عملی، ناظر به ادراک و فهم انسانی در همه موضوعاتی که آگاهی انسانی را بدانها راهی است (یا به هر ترتیب، عقل آدمی به آنها نقبی زده است) تلقی می‌کنیم، خواه به عمل یا کیفیت و مبادی عمل مربوط باشد یا به نظر و علم بدون آنکه پیوند مستقیمی با عمل داشته باشد. این بیان، مجمل و سر بسته نیازمند تبیین و توجیه است، اما در اینجا ناگزیر باید بدان بسنده کرد.

۲. اینکه قلمرو دین در مقام نظر چه باید باشد و در عمل تا کجا گسترش یافته، مباحثات مهمی را برانگیخته است؛ آیا منابع و پیشوایان دینی، در جایی که نصی وجود دارد، با حیثیت دینی و به عنوان منبع انحصاری معرفت‌زا سخن گفته‌اند و طبعاً الزام‌آور و حجیت‌آفرینند یا آنکه می‌توان تصویرها و تبیین‌های دیگری را ارائه کرد؟

اما این نوشته رسالت خود را قلمروشناسی دین نمی‌داند و نمی‌خواهد کارکردهای دین یا انتظارات بشر از دین را تحدید و تبیین کند؛ آنچه در این اثر، طرف عقل یا یافته‌های بشری قرار دارد همان داده‌های وحیانی یا نصوص معتبر دینی است. البته در اینکه طریق ما به شریعت چیست و مثلاً در اسلام، فقط باید به آیات قرآن و اخبار متواتر بسنده کرد یا خبر واحد و اجماع هم می‌تواند کاشف از حکم خدا باشد اختلافات بسیاری وجود دارد، ولی این اثر عجالتاً به آنها نیز نمی‌پردازد و مبنای خود را در دین و قلمرو آن مجموعه نصوص دینی‌ای می‌داند که اجمالاً تلقی به قبول شده‌اند و طبعاً هر آنچه متعلق این نصوص است قلمرو دین فرض می‌شود. پس اگر از کاربری عقل در

قلمرو دین بحث می‌شود مقصود یافته‌های عقلانی در قبال داده‌های وحیانی است. کسانی که نصوص معتبر دینی را محدود می‌دانند یا هر نص پذیرفته شده‌ای را لزوماً حاوی یک گزاره معتبر دینی نمی‌دانند یک طرف این دوگانه را محدود کرده‌اند، کما اینکه کسان دیگری هستند که طرف عقل را نیز محدودتر از «همه یافته‌های بشری» تلقی کرده‌اند. هیچ‌کدام از این محدودسازی‌ها به ماهیت بحث ما آسیبی نمی‌رساند.

۳. منبع معرفت دینی در اسلام همچون دیگر ادیان ابراهیمی کتاب‌محور، نص (کتاب و حدیث) است. طبعاً هرگاه سخن از عقل به میان می‌آید، مقصود عقل ناظر به نص و محتوای آن است و هیچ‌گاه از عقل مستقل از نص و بی‌اعتنا به وحی بحث نمی‌شود. عقل می‌تواند مستقل از وحی راه خود را بپیماید و به حقایقی دست یابد و حتی بنا به برخی دیدگاه‌ها تکلیف‌آور و دارای حجیت به معنای تنجیز و تعذیر باشد، اما مبنای اصلی هر متدین یا عالم دینی در دین‌داری و دین‌شناسی متن مقدس آن دین است و عقل را پس از فحص از نص و در متن و ناظر به متن مبنا قرار می‌دهد. بله، اگر در جایی نصی در کار نباشد چه بسا تکلیف خود را از عقل بگیرد، همان‌طور که عقل‌گرایان عقل را اصل و خاستگاه اعتبار نقل می‌دانند. با این بیان حتی عقل‌گرایان هم نص‌گرا هستند، چنان‌که کمتر نص‌گرایی را می‌توان یافت که به تعطیلی کامل عقل - هرچند در حد ابزار فهم یا سازوکار دفاع از دین - معتقد باشد.

عقل به عنوان منبع

منبع بودن عقل بدان معناست که عقل به تنهایی - در مستقلات عقلی - یا با انضمام مقدمه‌ای نقلی، ما را به معرفت و حکمی رهنمون شود که هم‌ارز حکم و معرفت ناشی از مقدمات نقلی و نصوص شرعی باشد. مثلاً در مستقلات عقلی بگوییم که به حکم عقل عملی، عدل حسن و نیکوست و به حکم عقل نظری آنچه بنا به حکم عقل عملی نیکوست و کننده آن شایسته مدح و ثواب است، مستلزم حکم شارع به عنوان مهتر عاقلان و آفریننده عقل (یا حتی معرفت‌بخش عقل) به حسن فعل و شایسته مدح و ثواب بودن فاعل آن است، یعنی حکم عقل به ملازمت میان حکم عقل عملی و حکم شرع. اگر نتیجه این قیاس این باشد که مثلاً عدل، مطلوب شارع و حکمی شرعی است یا به تعبیر دقیق‌تر نتیجه ضروری (ضرورت منطقی مورد نظر است) این قیاس حکم عقل نظری به شرعی بودن عدل باشد معنایش این است که عقل را به عنوان منبع

پذیرفته‌ایم. همین را در خصوص غیرمستقلات عقلی نیز می‌توان تصویر کرد: می‌دانیم که مثلاً نماز واجب است و به حکم عقل - اگر عقل چنین حکمی داشته باشد - وجوب کاری مستلزم وجوب مقدمات وجودی آن نیز است، پس عقلاً مقدمات این واجب نیز وجوب شرعی دارند. روشن است که در مقام عمل و در حوزه عقل عملی در پی حجیت به معنای منجز و معذر بودن هستیم. اما منبع بودن عقل برای معرفت دینی به این معناست که اگر مثلاً همان کبرای «ملازمه عقلی میان حکم شرع و حکم عقل یا هر حاکم دیگری» را پذیرفتیم یا بنا به فرض، به حکم عقل به امکان یا وقوع یا حتی ضرورت بداء در علم یا اراده الهی تن دادیم، در این صورت می‌توانیم این نظر را معرفتی دینی تلقی کنیم و آن را به نام دین ثبت و ترویج کنیم و چه بسا التزام قلبی بدان را الزامی بدانیم و همین‌طور... ذیل بحث منبع بودن عقل، می‌توان طرح کرد که آیا مثلاً در معارف که بنا به نظر عقل‌گرایان می‌توان به عقل استناد کرد، نقش‌آفرینی عقل به نحو انحصاری است یا دیگر منابع علم‌آور نیز می‌توانند جانشین عقل شوند؟ آیا منبع بودن عقل به معنای مستقل بودن آن است؟ به این پرسش این‌گونه می‌توان پاسخ داد: اگر استقلال را به معنای «اصالت» و «بی‌نیازی به منبعی دیگر برای کسب اعتبار» بدانیم قطعاً باید عقل پذیرفته شده به عنوان منبع را اصیل و مستقل بدانیم، بلکه باید عنوان استقلال و اصالت را برای آن از دیگر منابع زبیده‌تر بدانیم. عقل قطعی همچون خود قطع از حجیت ذاتی برخوردار است. حتی تزلزل ممکن در عقل ظنی نیز به سبب حکم عقل قطعی، قابلیت یا عدم قابلیت برای اعتماد را می‌یابد. اما اگر استقلال را به معنای بی‌نیازی در دلالت، نحوه استدلال، نتیجه‌گیری و از این قبیل بدانیم، چه بسا کسانی را بیابیم که به استقلال عقل بدین معنا حکم نکنند، هر چند منبع بودن آن را قبول دارند؛ زیرا عقل را نیازمند دستگیری وحی یا محتاج به ریاضت و سیر و سلوک بدانند. به تعبیر دیگر، همین عقل معتبر و معرفت‌زا برای آنکه در انجام رسالت خود موفق باشد چه بسا نیازمند به غیرخود است و البته همین نیازمندی را خود عقل - به حکم برهان یا تجربه - باید اثبات کند.

بحث دیگر در همین زمینه نسبت عقل با اصل تکلیف است که تحت عنوان «ابتداء التکلیف» مطرح می‌شود. بسیاری از عقل‌گرایان، ابتدای تکلیف را فقط با رسالت و سماع می‌دانند.

در همین سیاق می‌توان قوت دلالت را نیز مطرح کرد. چه بسا کسانی وجود داشته باشند که اساساً عقل را در دلالت و افاده معنا و مدلول از سمع قوی‌تر بدانند، یا اساساً سمع را در افاده یقین (مطلق یقین، شامل یقین بالمعنی الاعم، یا دست‌کم یقین بالمعنی الاخص) ناتوان بدانند و مطلق یقین یا نوع اشرف یقین را فقط محصول دلیل عقلی بدانند. به عقیده برخی، همواره نص و مطلق کلام و لفظ، تاب تأویل‌های گوناگون را دارد، اما هیچ‌گونه تأویل و تجویزی را ندارد.

در کنار استقلال و قوت در دلالت می‌توان به مؤلفه‌ای دیگر یعنی هم‌تراز و هم‌ارز بودن اشاره کرد و چه بسا اساساً کسانی مستقل بودن را به معنای هم‌ارز و هم‌عرض بودن بدانند. از این زاویه نیز می‌توان منبع بودن عقل را سنجید. کسانی هستند که عقل را در طول دیگر منابع شرعی و در صورت فقدان آنها معتبر می‌دانند و دیگرانی هستند که عقل را هم‌تراز دیگر منابع می‌دانند. طبعاً باور به هم‌ترازی عقل با نقل مثلاً مصحح تعارض آنها در برخی موارد خواهد بود، همچنان‌که اگر کسانی به تقدم عقل بر نص صریح حکم می‌کنند، یعنی عقل را در منزلت و جایگاهی برتر از نص و سمع می‌نشانند.

همان‌طور که پیش از این نیز اشاره شد، متدینان و عالمان ادیان کتاب‌محور، تنها در چند مسئله تکیه اصلی‌شان بر نص است و پس از فحص و یأس از نص معتبر و گویا، دست به دامان عقل می‌شوند و اگر تعارضی میان حکم عقل و ظاهر نص پدید آید آن را تعارض بدوی می‌دانند و با تأویل نص، یعنی عدول از معنای راجح آن به سود معنای مدلول، اما مرجوح، در حقیقت، نص را از اعتبار، دلالت و معنابخشی ساقط نمی‌کنند. البته در آنجا که تعارض واقعی و صریح میان عقل قطعی و نص قطعی و غیرقابل تأویل پیش آید متکلمان و فقیهان قاعدتاً با چالشی سخت روبه‌رو خواهند شد.

دیدگاه امامیان درباره عقل به عنوان منبع معرفتی

معروف آن است که ابن ادریس نخستین عالم شیعی است که عقل را در کنار کتاب، سنت و اجماع و البته در فرض نبود آنها به عنوان منبع معرفت دینی مطرح کرده است: «آن‌گاه که آن سه، یعنی کتاب و سنت و اجماع در کنار نباشند در نظر محققان، تکیه‌گاه

تمسک به دلیل عقلی است» (ابن ادریس، سرائر، ج ۱، ص ۴۶)، ولی واقعیت این است که بیش از یک قرن پیش از او، ابوالفتح کراجکی (متوفای ۴۴۸ق) به این چهار منبع با مقدم داشتن عقل تصریح کرده است: «باید در غیبت، نشانه‌های دینی را از ادله عقلی، کتاب خدای بزرگ و اخبار متواتر از پیامبر اکرم و امامان و آنچه برگرفت که طائفه امامیه بر آن اتفاق دارند (و اجماعشان حجت است)». (کراجکی، ۱۹۸۵: ۱، ۲۵۱) روشن است که وی از مرجعیت عقل در دوران غیبت سخن می‌گوید. به نظر وی، «اما هنگام ظهور امام، اوست که در مشکلات، پناهگاه است و هموست که مانند پیامبر به عقلیات توجه می‌دهد و سمعیات را می‌شناساند.» (همان، ۲۴۲)

کراجکی در قلمرو اعتقادات بر لزوم نظر و استدلال تأکید دارد: «اما اعتقادات عرصه قیاس و اجتهاد است» (همان، ۲۵۱) و تقلید را تخطئه می‌کند و حتی در صورت داشتن باوری درست اما از روی تقلید، آن را «کأن لم یکن» تلقی می‌کند: «مقلد به واقع خدا را نشناخته، البته ما برای کسی که از روی تقلید به حق رسیده است عفو خدا را امیدواریم.» (همان، ۲۱۸) به نظر وی، نظر تا جایی که امکان دارد تکلیفی الزامی است: «هر مکلفی می‌باید به اندازه توانش و در حد درک و هوشش به نظر رو آورد.» (همان) وی تقلید از پیشوای معصوم را استثنا می‌کند. به تعبیر دیگر تقلیدی را نکوئیده می‌داند که پشتوانه قطعی نداشته باشد: «تقلید یعنی پذیرش سخن کسی که صداقتش ثابت نشده است.» (همان)

تا بدین جا روشن شد که کراجکی منبع بودن عقل را پذیرفته است، اما اولاً عقل را هم‌تراز و رقیب کتاب و سنت نمی‌داند و در نبود کتاب و سنت و در عصر غیبت به آن روی می‌آورد، ثانیاً در عقاید اصلی، عقل را مبنا و منبع می‌داند و عقل را در حجیتش نیازمند سمع نمی‌داند: «ما درستی نظر و عقل را بنا به نظر و عقل دریافته‌ایم.» (همان، ۲۵۱) و در مابقی، نظر را تا حد امکان لازم می‌داند و البته تقلید از پیشوای معصوم را در این گونه مسائل قابل دفاع می‌داند، ثالثاً در هر حال عقل را نیازمند دستگیری و هدایت وحی و سمع می‌داند: «ینهم علی طریق الاستدلال فی العقلیات: انبیاء و حجت‌های الهی انسان‌ها را به شیوه استدلال توجه می‌دهند.» (همان، ۲۴۱) این نکته به معنای کاشف نبودن و منبع نبودن عقل نیست. به نظر وی، کار وحی در امور عقلی و به‌ویژه در امور اعتقادی، تنبیه و هشيارسازی است، یعنی وحی به کمک عقل می‌آید تا دفینه‌های خود

را آشکار کند و نیز یاریگر آن در نحوه استدلال باشد. سخن وی یادآور آن سخن استادش شیخ مفید در *اوائل المقالات* است: «امامیه بر این نکته اتفاق دارند که عقل در آگاهی‌اش و در نتایج خود به سمع نیازمند است و هیچ‌گاه عقل از سمعی که آدمی را بر چگونگی استدلال هوشیار سازد بی‌نیاز نیست.» (مفید، ۱۳۷۲: ۱۰) این عبارات شیخ مفید در حالی است که تأکید وی بر عقل و نظر و استدلال و نفی تقلید آشکار است. همچنین وی در ادامه، ابتدای تکلیف را با رسالت می‌داند. (نک: همان و نیز طوسی، ۱۳۷۶: ۶۵۴)

سید مرتضی که هم‌عصر کراچکی و بنابه برخی منابع استاد وی بوده است نیز بر منبع مستقل بودن و مرجعیت عقل در معارف و نیز منبع بودن آن در احکام در هنگام *فقد کتاب*، سنت قطعی و اجماع تأکید دارد: «پس هرگاه در میان دلایل علم‌آور راهی به حکم یک رویداد پیدا نکردیم می‌باید به حکم عقل تن دهیم.» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱، ۲۱۰؛ نک: همان، ۲، ۱۱۷-۱۱۹) او تأکید دارد که «باورمند به حقیقت از روی تقلید، شناسنده خدا و دیگر معارف واجب نیست. او کافر است؛ چون معرفت لازم را ضایع ساخته است و در تباه کردن معرفت واجب فرقی نیست که آدمی نادانی باشد که [اتفاقاً] به حق باور داشته باشد یا تردیدکننده‌ای بی‌اعتقاد باشد یا مقلد.» (همان: ۲، ۳۱۵) برخورد سید مرتضی با مقلد روی گردان از نظر و استدلال بسی تندتر است. او هرگز تقلید را در معارف و عقاید نمی‌پذیرد. وی عالمان قمی را به دلیل همین تقلید (از راویان) به شدت مذمت می‌کند: «آنان مقلد هستند و اهل نظر و اجتهاد و نیل به حق بر پایه حجت نیستند و تکیه آنها بر تقلید و تسلیم و تفویض است.» (همان: ۲، ۱۸)

به نظر مرتضی انسان‌ها همگی از عقل و خرد برخوردارند و طبعاً دست‌کم در معارف باید بر نظر و استدلال تکیه کنند: «عقلاً هر چند در حصول علوم ضروری با یکدیگر فرق دارند و در برخی زیادت و در برخی نقصان دارند، ولی در کمال عقل با یکدیگر اختلاف ندارند، تفاوت در علوم، ممکن و درست است، ولی تفاوت انسان‌ها در کمال عقل نادرست است.» (همان: ۲، ۳۲۲) البته جز در معارف اصلی، علم اجمالی کفایت می‌کند: «برخی از این علوم چه بسا در حد اجمالی بدون تفصیل و شرح دقیق و عمیق کفایت کند. عامی‌ای که در فروع می‌تواند طلب فتوا و به آن فتوا عمل کند، باید به نحو اجمالی به اصول آگاه باشد.» (همان: ۳۲) هم‌چنین سید مرتضی در (تنزیه الانبیاء، ۲۹)

تصریح دارد که «دلالت عقل تاب تأویل و تجوز را ندارد ولی سخن اجمالاً در معرض احتمالات گوناگون و مجاز است، پس باید محتمل را بر آنچه احتمال‌بردار نیست مبتنی کرد». ابواسحاق ابراهیم نوبختی نیز تصریح دارد: «دلیل سمعی مفید یقین نیست؛ زیرا در نصوص دینی، اشتراک لفظی، مجاز و عام و خاص وجود دارد و تنها با ضمیمه قراین می‌توان از ادله نقلی به یقین رسید.» (نوبختی، ۱۴۱۳: ۲۸) بنابراین عقل قطعی در دلالت و علم‌آوری از بسیاری از نصوص دینی که فاقد قراین علم‌آور (هم در سند و هم در دلالت) هستند نیرومندتر است.

بنابراین سیدمرتضی را نیز باید از پیشگامان توجه دادن به عقل (و نیز منابع چهارگانه استنباط دینی) به شمار آورد. اما استاد وی شیخ مفید در عین حالی که چنانکه گذشت، بر منبع بودن عقل در معارف دینی (در عین نیازمندی به وحی و سمع در نحوه استدلال و در غنای علمی و نحوه نتیجه‌گیری) تأکید دارد، در احکام، تصریحی به جایگاه عقل ندارد و عقل را فقط راهی به کشف مفاد سمع می‌داند: «و راه‌های رساننده به علم شرعی در این منابع [یعنی کتاب و سنت پیامبر و اقوال امامان] سه چیز است: یکی از آنها عقل است که راه شناخت حجیت قرآن و دلایل نقلی است.» (کراجکی، ۱۹۸۵: ۲، ۱۰۵) اما شاگرد شیخ مفید و سیدمرتضی ضمن آنکه به صراحت، از ناکافی بودن ظن در معارف و عقاید سخن می‌گویند و طبعاً عقل را در این قلمرو معتبر و معتمد می‌دانند، عقل را در معارف، دلیل انحصاری نمی‌دانند: «ما با ادله عقلی دریافته‌ایم که راه این امور (توحید، عدل، نبوت و امامت)، عقل است یا آنچه از ادله شرعی موجب علم می‌شود.» (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۰۸) و نیز پس از منع از تقلید در اصول، بر آن است که مقلد در حقیقت مشمول عفو الهی می‌شود، اگر راهی برای علم اجمالی یا تفصیلی پیش روی وی نباشد. «بر بطلان تقلید در اصول ادله عقلی و شرعی‌ای از کتاب و سنت و غیر از آن وجود دارد، ولی در نظرم این قوی می‌آید که مقلد حق در اصول دین اگرچه در تقلیدش خطاکار است، ولی مؤاخذه نمی‌شود و مشمول عفو قرار می‌گیرد... تقلید در اصول برای کسی که راهی به علم به اجمال یا تفصیل دارد جائز نیست و آنکه هیچ قدرتی بر کسب علم ندارد اساساً مکلف نیست.» (همان، ۷۴۸-۷۴۶)

تصریح به منبع بودن عقل و قیاس عقلی در کنار سه منبع دیگر را در سخنان روایت شده از امام کاظم علیه السلام خطاب به هارون الرشید هم می‌توان یافت: «جميع امور اديان چهار چیز هستند که در آنها اختلافی نیست که عبارتند از: اجماع امت، حجتی از کتاب خدا... سنتی که مورد توافق است و قیاسی که عقل‌ها منصفانه بودن آن را به رسمیت بشناسند و خواص و عوام امت را امکان تردید آن و انکار آن نباشد.» (نک: حرانی، ۴۰۷؛ مفید، ۱۳۳۹، ۵۲)

ابتنای دین بر عقل

از کارکردهای مهم عقل در قلمرو دین، پایه‌گذاری آن برای پذیرش ارکان اصلی دین از قبیل وجود خدا، برخی از صفات خدا و لزوم بعث پیامبران است. گاهی از این ارکان به ارکان عقلی در مقابل ارکان ایمانی تعبیر کرده‌اند؛ ارکان ایمانی که پذیرش آنها و رکن و پایه بودن آنها در گرو پذیرش دین و کسب ایمان است. کمتر کسی را می‌توان یافت که اذعان به این ارکان را نیز متوقف بر دین و تعلیم پیشوایان دینی یا مشایخ عرفانی بداند.

از نظریه معروف «تعلیم» اسماعیلی که حتی شناخت خدا را در گرو تعلیم امام معصوم می‌داند تقریر و تفسیرهای دیگری ارائه شده که در جای خود قابل جست‌وجوست؛ از جمله خواجه نصیر طوسی در شرح *محصول* در ذیل و نقد دیدگاه فخر رازی، دیدگاه اسماعیلیان را منافی امکان و حتی لزوم نظر ندانسته و اسماعیلیان را قائل به تلفیقی از نظر عقلی و تعلیم امام شمرده است. به نظر ایشان عقل دارای ظرفیتی است که با تعلیم امام فعال شده و فعلیت می‌یابد و نسبت میان نظر و تعلیم همانند نسبت میان چشم و نور خورشید است. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹: ۵۶)

با این همه برخی از نص‌گرایان این تفتن را داشته‌اند که اگر به ضرورت و کارآمدی عقل در این ارکان عقلی دین تن بدهند ناگزیر باید برای عقل در خصوص گزاره‌های دینی و ارکان ایمانی نیز شأن و منزلتی قائل باشند و چون موکول کردن این ارکان عقلی به دین مستلزم دور است، راه‌های دیگری را برای تصحیح ورود به حوزه دین، بی‌اتکا به نظر و استدلال پذیرفته‌اند، از جمله: بدیهی بودن این مقدمات، فطری بودن این معارف، تکیه بر شواهدی چون معجزه که اقناعی است نه برهانی، شهود، الهام

۱۰۰ / کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی

و تصفیة باطن. (نک: فخررازی، ۱۹۹۲: ۴۱؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۷: ۱، ۴۶) شهید ثانی در این باره می‌گوید: «والحاصل ان المعتبر فی الایمان الشرعی هو الجزم و الاذعان له و له اسباب مختلفه من الالهام و الكشف و التعلم و الاستدلال والضابط هو حصول الجزم بأی طریق اتفق و الطرق الی الله بعدد أنفاس الخلاق». (مکی عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۰۹: ۱۷۰)

بر مبنای این کتاب و سخن، یقین به ارکان دین بر نظر و استدلال موقوف و موقوف نیست و اصل و مبنا بودن عقل برای سمع دیدگاهی مقبول نیست. فیض کاشانی بر آن است که «حق شایسته تصدیق آن است که تصدیق به وجود خدا امری است فطری». (فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ۳۸) به نظر ایشان به همین دلیل مردم در ترک کسب و تحصیل معرفت خدا معذور هستند و به فطرت خودشان واگذاشته شده‌اند و صرف اقرار زبانی از آنها پذیرفته و پسندیده است و به استدلال‌های علمی مکلف نشده‌اند. (نک: همان، ۴۱) و هر کسی را به معرفت خدا راهی است و راه‌های شناخت و قرب خدا به عدد آدمیان متنوع است. (نک: همان، ۴۳)

اما همه عقل‌گرایان شیعه و سنی بر توقف اصل دین بر نظر و استدلال عقلی اتفاق دارند. (برای نمونه نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۱: ۱۵؛ از شیخ مفید نقل شد: «و عقل راه شناخت حجیت قرآن است.») (مختصر التذکره باصول الفقه، مندرج در: کراجکی، ۱۹۸۵: ۲، ۱۰۵؛ نک: همو، ۱، ۲۱۷؛ طوسی، ۱۳۸۹: ۶۵۳؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۳۶۳: ۳۳؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۲۸) وی در این کتاب همه دیگر راه‌های محتمل برای کسب معارف اصلی از قبیل تقلید، الهام و قول معصوم را رد می‌کند؛ (سیوری، ۱۳۹۷: ۱۶۵)

عقل به عنوان ابزار

بهره جستن از عقل نه به عنوان منبع، بلکه به عنوان وسیله‌ای در خدمت دین و فهم و معرفت دینی با کمترین مخالفتی روبه‌رو شده است. در سلف اهل حدیث می‌توان کسانی را نشان داد که استفاده از عقل حتی برای مناظره و دفاع از عقیده و یا حتی برای فهم نصوص دینی را ممنوع دانسته‌اند. این دیدگاه، یعنی پرهیز از عقل حتی در فهم متون و سپردن معنای متن به خدا را تفویض می‌نامند. (نک: ابن صالح، ۱۹۹۷: ۸۲۷ به بعد) متأخران ایشان و در رأس آنها ابن تیمیه به شدت، تفویض را رد می‌کنند (نک: ابن تیمیه، ۱۹۹۷: ۱، ۲۰۵) همچنان‌که از قرن سوم بدین سو ردیه‌نویسی بر مخالفان در میان

کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی / ۱۰۱

اهل حدیث نیز باب شده و به مرور، بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی - به ویژه آنچه برگرفته از منابع دینی است - در میان اهل حدیث به ویژه ابن تیمیه جای خود را باز کرده است.

اصولاً استفاده ابزاری از عقل در قالب‌های مختلفی می‌تواند صورت بگیرد، از جمله برای فهم نصوص، استنباط فروع و تفاسیل فقهی و اعتقادی از نصوص، دفاع و جدل و تعلیم به نوآموزان و دانش‌پژوهان. اما آنچه در این میان مهم‌تر است همان سه کارکرد نخست، یعنی فهم، استنباط و دفاع است. علامه مجلسی این‌گونه از تعقل در امور دینی سخن می‌گوید: «چه بسا مراد از عقل، تعقل امور دینی و معارف یقینی و تفکر در آن و کسب علم باشد.» (مجلسی، حوالیقین، ص ۵۴۷)

البته می‌توان برای غورکردن حد و سقفی قائل شد. یکی از مفاهیم نکوهش شده در روایات شیعی، تعمق است. اینکه سطحی از فهم که تعمق نامیده می‌شود و قلمرو منع شده تعمق چیست و کجاست، فرصت دیگر و بحث بیشتری را می‌طلبد.

استنباط، یعنی استخراج احکام تفصیلی از نصوص شرعی مورد قبول همه کسانی است که اجتهاد را قبول دارند، چه در فروع اعتقادی و چه در فروع فقهی. طبعاً اخباریانی که مطلق اجتهاد یا اجتهاد مبتنی بر اصول عقلی را قبول ندارند، مدد گرفتن از عقل برای استنباط را مجاز نمی‌دانند. (نک: استرآبادی، ۱۴۲۹: ۲۹) در امامیه کمتر کسی را می‌توان یافت که مددگرفتن از عقل برای دفاع از باورهای دینی را رد کند. به نظر مدرسی طباطبایی، اساساً عقل مورد نظر ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) و مورد استفاده اصحاب متکلم ایشان همین عقل ابزاری و استفاده از استدلال‌های عقلی به عنوان ابزار جدل بوده است. (نک: مدرسی، ۱۳۸۶: ۲۱۲)

عقل به عنوان قرینه

از کارکردهای مهم عقل نقش قرینه‌ای آن است؛ قرینه‌ای برای اعتباربخشی به خبر و گاه قرینه‌ای برای ابطال آن در نظر کسانی که خبر واحد عاری از قراین را معتبر نمی‌دانند، مجوزی برای دست‌کشیدن از معنای ظاهری نص و گاه قرینه‌ای برای ابطال آن، مرجحی برای مقدم داشتن یک خبر بر دیگر خبر متعارض با آن، مانعیت معارض عقلی (یا حتی احتمال آن) برای قطعیت دلالت دلیل نقلی. این نقش با کارکرد ابزاری

عقل در فهم نص همپوشانی دارد، ولی به دلیل اهمیت آن و زاویه دید متفاوتی که بدان می‌توان نگریست، آن را مستقل بررسی می‌کنیم.

۱. قرینه همسو با مفاد خبر واحد: برخی مانند شیخ مفید از بی‌اعتباری خبر واحد، چه در مقام نظر و چه در مقام عمل سخن می‌گویند: «لایفید/ لایوجب علماً و لا عملاً» (مفید، تصحیح/الاعتقاد، ۱۲۳) شبیه همین را با حدت و شدت بیشتری می‌توان در آثار سیدمرتضی یافت: «عمل به خبر واحد را باطل دانستیم؛ زیرا نه علمی را موجب می‌شود نه عملی را» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱، ۲۰۴؛ نک: همان، ۲، ۳۰ و ۶۰؛ همو، ۱۹۹۷: ۴۶۶؛ همو، ۱۹۷۱: ۳۹، ۴۵ و ۶۱)

سیدمرتضی رساله‌ای در بطلان عمل به خبر واحد نوشته و در آن، منع عمل به خبر واحد را به همه امامیه نسبت داده و شعار و نشان آنان دانسته است. (نک: علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۳، ۳۰۹) سخت‌گیری‌هایی که سیدمرتضی در تعریف و تحدید شرط عدالت راوی اعمال کرده، دیگر مجالی را برای تمسک به خبر واحد باقی نگذاشته است. (نک: همان، ۳، ۳۱۰؛ همان، ۲، ۳۱۵)

سیدمرتضی در عمل نیز بسیار به این نظر خود پایبند بود و حتی با وجود قرائن باز به خبر واحد توجهی نشان نداده است. البته در صورتی که مجموع قرائن مایه علم و قطع بشود حتماً باید کسی چون سید مرتضی که ملاک را یقین می‌داند چنین خبر واحدی را بپذیرد. طبعاً اگر قرینه علم‌آور، شاهی مثل حکم عقل یا اجماع باشد می‌توان گفت که در این موارد، دلیل اصلی همان عقل خواهد بود که در فقد دیگر ادله، منبع معتبری است، یا اجماع که به نظر سید و استادش مفید حجت قطعی و یقین‌آور است: «ان کانت هناك قرینه تدلّ علی صحّة ذلك کان الاعتبار بالقرینه و کان ذلك موجباً للعالم» (نک: طوسی، ۱۳۸۹: ۲۰۴)

اما شیخ مفید تصریح دارد: «علم و عمل به هیچ کدام از اخبار آحاد واجب نیست و هیچ کس نمی‌تواند از راه خبر واحد قاطعانه درباره دین نظر دهد، مگر آنکه با خبر، قرائنی همواره شود که راستگویی راوی‌اش را برساند» (مفید، ۱۳۷۲: ۵۷) بر این اساس می‌توان گفت که شیخ مفید خبر واحد محفوف به قرائن را معتبر می‌داند. بعدها شیخ طوسی دایره عمل به خبر واحد را، البته در فقه، بسیار گسترده کرد و همین از عوامل بسط فقه اجتهادی شیعه گردید. شیخ طوسی در بیان منابع استنباط تصریح دارد: «بر هر

کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی / ۱۰۳

مسئله‌ای استدلال می‌کنم یا با تکیه بر ظاهر یا صریح یا فحوا یا معنای قرآن یا بنا به سنت قطعی از اخبار متواتر یا اخباری که همراه با قراینی است که صحت آن را می‌رساند یا بنابه اجماع مسلمانان یا اجماع امامیه است.» (طوسی، ۱۳۷۶: ۱، ۲)

در اینجا سخن از قطع‌آوری این قراین است، ولی فهرست قراینی که شیخ در آثار خودش از جمله / استبصار برشمرده و ملاحظه نوع روایاتی که در آثارش به آنها استناد کرده و نیز تصریحات شیخ نشان می‌دهد که وی احراز وثاقت راوی را برای عمل به خبر وی کافی می‌داند. (نک: طوسی، ۱۳۸۹: ۱۷۸، ۲۰۴ و ۲۲۵؛ نیز حلی، ۱۴۰۳: ۱۴۹) شیخ در / استبصار پس از تقسیم اخبار به متواتر و غیر متواتر، تقسیم دیگری از اخبار غیر متواتر ارائه کرده و آنها را در دو گروه علم‌آور (هر خبری که همراه با آن قرینه‌ای علم‌آور در کار باشد) و غیر علم‌آور دسته‌بندی کرده است و در خصوص اخبار آحاد محفوف به قراین علم‌آور گفته: «و قراین فراوانند، از جمله آنکه مفاد خبر مطابق و مقتضای ادله عقلی باشد.» (طوسی، ۱۳۹۰: ۱، ۳؛ نک: حلی، ۱۴۰۳: ۱۴۸) دیگر قراینی که برشمرده عبارتند از: مطابقت مفاد خبر با سنت قطعی به هرگونه دلالت و مطابقت با اجماع مسلمانان یا اجماع امامیه. آن‌گاه شیخ به خبر واحد عاری از قراین علم‌آور پرداخته و با رعایت شروط و در برخی فروض، عمل به آن را جایز دانسته است. آن شروط عبارتند از: عدم معارض، عدم شهرت فتوایی علیه آن، در صورت معارض داشتن نیز بنابه مرجحاتی یکی ترجیح داده می‌شود یا میان آنها جمع می‌شود و اگر امکان ترجیح یا جمع وجود نداشت ناگزیر به تغییر تن می‌دهیم. (نک: طوسی، ۱۳۹۰: ۱، ۳-۵؛ نیز نک: حلی، ۱۴۰۳: ۱۴۷)

شیخ طوسی در عهده اجماع امامیه و عدم انکار صریح آنها و نیز دقت‌ها و دسته‌بندی عالمان رجالی را شاهد جواز عمل به خبر واحد عاری از قراین قطع‌آور دانسته و منع از عمل به خبر واحد را ناظر به اخبار نقل شده از مخالفان اعتقادی تلقی کرده است. سپس به تفصیل اشکال‌های ناظر به این موضع را مطرح و رد کرده است و در ادامه، قراین حاکی از صحت اخبار آحاد را برشمرده است: «از جمله آنکه موافق دلیل عقلی و مقتضای آن باشد؛ زیرا بنابه حکم عقل، اصل یا حظر است یا اباحه، یعنی دلیلی بر عمل بر خلاف آن وجود ندارد، پس این دلیل صحت مضمون خبر می‌شود (همین‌طور اگر گویای توقف باشد)؛ زیرا این حکمی است که از عقل استفاده می‌شود و اگر روایت خلاف این را بگویند نمی‌توانیم به مفاد آن عمل کنیم؛ چون خبر واحدی است که

موجب و مجوز علم و عمل نیست.» در ادامه، شیخ اعتبار فی الجمله خبر واحد عاری از قرائن و شروط پذیرش آن را بیان نموده است. (نک: طوسی، ۱۳۸۹: ۱، ۲۲۳)

۲. **مجوز ترجیح در اخبار متعارض:** یکی از موارد بحث‌انگیز، آنجایی است که دو خبر واحد با یکدیگر تعارض داشته باشند. اختلاف میان اخبار از خطرترین تهدیدهایی بوده که مایه برخی ریزش‌ها در میان تشیع امامی بوده است. (نک: طوسی، ۱۳۷۶: ۱، ۲) شیخ طوسی در شمار نخستین عالمانی است که به بحث ترجیح، جمع و تخیر میان روایات متعارض به تفصیل پرداخته (نک: طوسی، ۱۳۸۹: ۱، ۲۲۴) و در دو کتاب بزرگ حدیث خود، یعنی تهذیب و استبصار با همین دغدغه و هدف، ضمن بیان مبانی خود در ترجیح، در عمل نیز به داوری میان احادیث متعارض پرداخته است. با این همه، شیخ در شمار مرجحات، اشاره‌ای به دلیل عقلی ندارد (همین‌طور است حلی، ۱۴۰۳: ۱۵۴-۱۵۷)، اما استادش شیخ مفید بدین امر تصریح دارد: «همین‌طور اگر حدیثی را یافتیم [در احادیث متعارض] که با حکم عقل ناسازگار است، آن را کنار می‌گذاریم؛ زیرا عقل به فساد آن حکم می‌کند. آن‌گاه آن حدیث را یا صادر شده از روی تقیه تلقی می‌کنیم یا سخن نادرستی که به معصوم نسبت داده شده است.» (مفید، تصحیح اعتقاد الشیعه، ص ۱۴۷)

۳. **مجوز تأویل و حتی کنار گذاشتن نص:** تأویل، معانی و کاربردهای فراوانی دارد، از کاربرد قرآنی آن تا کاربردش در میان مفسران، متکلمان، عارفان و نیز در میان غالیان و باطنیان. مقصود از تأویل در اینجا که مطابق با کاربست متکلمان است، یعنی دست کشیدن از معنای ظاهری و طبعاً راجح نص و حمل آن بر معنای دیگری که مدلول لفظ است اما در مرحله بعد قرار دارد، پس مرجوح است. حمل لفظ بر معنای غیرظاهری و مرجوح نیازمند مجوز و قرینه مانع است. بی‌تردید با وجود قرینه لفظی به راحتی می‌توان از معنای ظاهری دست شست، اما آیا با استناد به قرینه لبی و به دلیل عقل می‌توان از ظاهر یک لفظ عدول کرد؟ عقل‌گرایان برآنند که دلیل روشن عقلی در حکم قرینه لفظی و مجوز عدول از معنای راجح به معنای مرجوح (یا همان تأویل) است. البته نص گرایان امامی نیز بسیاری از تأویل‌ها را پذیرفته‌اند، اما نه با تکیه بر دلیل عقلی (مگر در جایی که ضرورت عقلی در کار باشد)، بلکه با استناد به روایات معصومان علیهم‌السلام که سرشار از این گونه تأویل‌هاست و نیز باید دانست که عقل‌گرایان نیز تا می‌توانند این تأویل‌ها را با تکیه بر قرائن لفظی، اقوال لغویان و صنایع ادبی انجام

می‌دهند، ولی ابایی از تأویل لفظ بنابه صرف حکم عقل نیز ندارند. سید مرتضی می‌گوید: «تردید نیست که اگر خبری مقتضی چیزی باشد که مورد نفی و انکار ادله عقلی است حتماً آن خبر باطل و مردود خواهد بود، مگر آنکه برای آن تأویلی ممکن و به دور از تکلف وجود داشته باشد. پس به خبری که برخلاف عقل است اعتنا نمی‌شود و حکم قطعی به کذب آن می‌شود، اگر تاب تأویل درست مطابق با ادله عقلی را نداشته باشد.» (تنزیه الانبیاء، ص ۱۷۱ و نک: همان، ص ۴۴ و ۱۸۳)

از اینجا روشن می‌شود که در نظر سید، عقل در صورت امکان تأویل، مبنای دست کشیدن از ظاهر لفظ می‌شود و در صورتی که تأویل مقدور نباشد، مجوز دست کشیدن کلی از خود لفظ و خبر می‌شود. سیدمرتضی در پذیرش اقوال شرعی هرچند قطعی‌الصدور، همواره تأکید می‌کند که تمسک به آنها تنها در صورتی جایز است که «أمن العقل من وقوعها علی شیء من جهات القبح كلها (علم‌الهدی، ۱: ۱۴۰۵، ۲۰۴)؛ عقل از انطباق آنها بر امور قبیح و محال در امان باشد.» اما شیخ طوسی در مقام شمارش قرائنی که می‌تواند باطل‌کننده عمل به خبر واحد باشد هیچ اشاره‌ای به دلیل عقلی نکرده است. (نک: طوسی، ۱۳۱۹: ۲۲۳)

فاضل مقداد نیز به صراحت گفته است: «آن‌گاه که عقل و نقل با یکدیگر متعارض باشند باید نقل را تأویل کرد و اگر تأویل نکنیم باید عقل را کنار بگذاریم و لازمه این کار کنارگذاشتن نقل است؛ چون عقل اصل و نقل است و با کنارگذاشتن عقل در حقیقت نقل هم نفی می‌شود.» (سیوری، ۱۳۹۷: ۱۶۵)

۴. **منع معارض عقلی از قطعیت دلالت نص:** دلیل عقلی می‌تواند نقش دیگری از سنخ نقش‌های قرینه‌ای داشته باشد، اما نه از سنخ ایجابی، بلکه از سنخ سلبی، یعنی مانع قطعیت دلالت نص شود، هر چند آن نص قطعی‌الصدور باشد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، جماعتی از متکلمان معتزلی، اشعری و امامی و در رأس آنها فخر رازی اساساً امکان قطعیت دلالت را از همه نصوص نفی کرده‌اند. به نظر اینان یک آیه یا حدیث در صورتی دلالتی قطعی می‌یابد که به صورت قطعی محرز شود حدود ده چیز وجود ندارد و چون احراز قطعی این امور مقدور نیست و معمولاً باتکیه بر اصل عملی نفی می‌شوند هیچ‌گاه نمی‌توان از نص به قطع رسید. (تفصیل این را ببینید در: فخر رازی، ۱۹۹۲: ۴۵) بر این اساس نه تنها وجود معارض عقلی مانع دلالت نص و دلیل سمعی

می‌شود، بلکه حتی احتمال وجود آن نیز مانع قطعیت دلالت دلیل سمعی می‌گردد. ابواسحاق ابراهیم نوبختی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی به این بحث پرداخته‌اند. (نک: نوبختی، ۱۴۱۳: ۲۸؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹: ۶۷؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۳۶)

منابع

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۹۷م). *درء تعارض العقل و النقل*، تصحیح عبداللطیف عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن صالح، سلیمان (۱۹۹۶م). *موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الكتاب و السنه عرضاً و تقدراً*، ریاض: دارالعاصمه.
۳. استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۹ق). *الفوائد المدنیه*، چاپ سوم، قم: انتشارات اسلامی.
۴. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. حرانی، ابو محمد حسن بن علی (۱۹۷۴م). *تحف العقول*، بیروت: بی نا.
۶. حلبی، تقی الدین ابوالصلاح (۱۳۶۳ش). *تقریب المعارف فی الکلام*، تصحیح رضا استادی، قم: انتشارات اسلامی.
۷. حلی، ابن ادریس (۱۴۱۷ق). *السرائر*، قم: انتشارات اسلامی.
۸. سیوری، فاضل مقداد (۱۳۹۷ق). *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، تحقیق قاضی طباطبائی، تبریز: بی نا.
۹. شریف مرتضی، (علم الهدی)، علی بن حسین (۱۴۰۹ق). *تنزیه الانبیاء*، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء.
۱۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار*، تحقیق سید حسن فرسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. _____ (۱۳۷۶ش). *تهذیب الاحکام*، تهران: نشر صدوق.
۱۲. _____ (۱۳۸۹ش). *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم: بوستان کتاب.
۱۳. علم الهدی، علی بن حسین (۱۹۹۷م). *مسائل الناصریات*، تهران: مجمع جهانی تقریب.
۱۴. _____ (۱۴۰۵ق). *رسائل*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۵. _____ (۱۹۷۱م). *الانتصار*، تحقیق سید مهدی خرسان، نجف: المطبعة الحیدریه (افست شریف رضی در قم).
۱۶. کراجکی، ابوالفتح (۱۹۸۵م). *کنز الفوائد*، تحقیق عبدالله نعمه، بیروت: دارالاضواء.

۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۲م). *محصول افکار المتقدمین و المتأخرین*، تحقیق و تعلیق سمیع غنیم، بیروت: دارالفکر.
۱۸. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۷۷ش). *علم الیقین*، تحقیق بیدارفر، قم: چاپ بیدار.
۱۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۳۹ش). *اختصاص (منسوب به مفید)*، تحقیق سید مهدی خراسان، قم: انتشارات بصیرتی.
۲۰. _____ (۱۳۷۲ش). *اوائیل المقالات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران (و مک گیل).
۲۱. مجلسی، حق الیقین
۲۲. حلی (محقق حلی)، نجم الدین (۱۴۰۳ق). *معارض الاصول*، تحقیق محمد حسین رضوی، قم: موسسه آل البیت.
۲۳. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶ش). *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: نشر کویر.
۲۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۲ش). *مجموعه مصنفات شیخ مفید*، «تصحیح الاعتقاد»، ج ۵، قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
۲۵. مکی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ق). *حقائق الایمان (منسوب به شهید ثانی)*، قم: بی نا.
۲۶. نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن (۱۳۵۹ش). *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. نوبختی، ابواسحاق ابراهیم (۱۴۱۳ق). *الیاقوت فی علم و الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۸. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار (۲۰۰۱م). *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق سید مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.