

## اعتبارسنجی کارکرد معرفتی عقل با تأکید بر دیدگاه شیخ مفید

اسدالله کردفیروز جایی<sup>۱</sup>

### چکیده

عقل یکی از منابع مهم معرفتی در کشف حقایق دینی است که کارکرد معرفتی آن در حوزه الهیات از دیرباز نزد دین پژوهان و متکلمان از اعتبار خاصی برخوردار بوده و هم اکنون نیز همچنان بر اعتبار آن تأکید می شود. اما در بین برخی از نحله های فکری-کلامی در نقش آفرینی و کارکرد معرفتی آن نکات قابل تأملی وجود دارند که می توانند شبههاتی ایجاد نمایند که باعث تردید در اعتبار کارکرد معرفتی ادراکات عقلی گردد. از این رو، این پرسش مطرح می گردد که اعتبار کارکرد معرفتی عقل در کشف حقایق دینی چیست؟ این مقاله بر آن است تا با استفاده از منابع کتابخانه ای و باروش توصیفی-تحلیلی به اعتبار کارکرد معرفتی عقل با تأکید بر اندیشه شیخ مفید (ره) بپردازد و یافته این مقاله این خواهد بود که ادراک عقلی در تولید معرفت، معناگری نقل و سنجش بین حق و باطل دارای اعتبار کارکردی است. اگرچه در مواردی همچون؛ ذات خدا، جزئیات دین و امور اخروی مانند عذاب اخروی و معاد جسمانی، محدودیتهایی دارد.

**واژگان کلیدی؛** عقل، ادراک عقلی، معرفت، تولید معرفت، کارکرد عقل، معرفت دین

۱- مقدمه

بحث عقل و اعتبارکارکرد معرفتی آن از دیربازترین مباحثی است که بین متفکران و دانشمندان دینی در ادیان مختلف مورد توجه بوده و از قدیمی ترین مسائل مطرح در ادیان الهی به شمار می آید. از این رو، دیدگاه های متفاوتی در این زمینه عرضه شده است. قبل از اسلام بین الهی دانان مغرب زمین نزاع بود که: اعتبار کارکرد معرفتی عقل در امور دین و کلیسا به چه اندازه است؟ آیا عقل را در وادی دین راهی هست یا خیر؟ چنانکه برخی مخالف اعتبارکارکرد عقل در دین بودند و بر این اندیشه بودند که عقل هیچ وظیفه معرفتی در دریافت حقایق دینی ندارد و در نتیجه با دین همساز نیست و بر این عقیده پافشاری می کردند. (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۲-۵) برخی دیگر نیز بر فزونی اعتبارکارکرد معرفتی عقل و کارآمدی آن تأکید می ورزیدند. (باربور، ۱۳۷۴: ۲۳)

در هر صورت بحث از اعتبار کارکرد معرفتی عقل، دارای پیشینه ای بس دراز و پرفراز و نشیب است. در اندیشه اسلامی نیز، برخی از اندیشمندان، هر نوع استنباط در آموزه های دینی حتی اعتقادات را مستغنی از عقل می دانستند و فقط به وحی و نقل اکتفا می نمودند که به آنها ظاهرگرایان و یا نصگرا اطلاق می گردد. (شهرستانی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۱۰۵) در مقابل ظاهرگرایان، عقلگرایان قرار دارند که خود به چند دسته تقسیم می شوند.

دسته اول، عقلگرایان حداکثری را می توان نام برد. اینها بر این باورند که همه چیز را باید با عقل سنجید که در اینصورت اعتبار عقل حداکثری خواهد بود (شهرستانی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۶۷؛ دینانی، ۱۳۷۶: ج ۲، ۷۵-۷۶) که معتزله از آن دسته می باشند. دسته دوم عقلگرایان حداقلی بودند. اینها عقل نظری را قبول داشتند اما عقل عملی را بر نمی تافتند. از این رو، حسن و قبح عقلی را مردود می دانستند

(ایچی، بی تا: ج ۸، ۱۸۱) که اشاعره از آن دسته محسوب می شوند. اما دسته سوم عقلگرایان معتدل بودند که عقل را در کنار وحی و همانند وحی، کاشف از حقایق و حیانی می دانستند و معتقد به کلام عقلی بودند. (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۳)

با صرف نظر از این انگاره ها، هم اکنون نیز شبهه اعتبارکارکرد معرفتی عقل، هم در نگرش های سنتی و هم نگرش های تجدیدگرایی مطرح می باشد. با توجه به تحقیقاتی که صورت گرفته است پژوهش جدی بصورت تک نگاری در این موضوع صورت نگرفته است. اما مقالاتی همچون؛ روش شناسی کلامی شیخ مفید، از عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی و حسین صدیقی، فصلنامه: کلام اسلامی، دوره ۲۳، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۳، صفحه ۱۲۹-۱۵۱؛ نقش عقل در نقد و فهم حدیث از دیدگاه شیخ مفید، از محمدعلی مهدوی راد و محمدعلی تجری، فصلنامه: پژوهشهای فلسفی و کلامی، دوره ۱۰، شماره ۳۴، زمستان ۱۳۸۷، صفحه ۱۶۵-۱۸۶؛ گستره کارکرد و کاربرد عقل در تحقق و تفهم دین از علی اکبر رشاد، فصلنامه: فقه و حقوق اسلامی، سال دوم، بهار ۱۳۸۵، ص ۱۱-۳۷ و مانند آن به چاپ رسیدند که نویسنده این مقاله از هر یک از آنها بهره برد و هر کدام از آنها توانستند به بخشی از مباحث مورد نظر در این مقاله بپردازند. اما مقاله حاضر در صدد است پس از بازخوانی مفاهیم و انگاره های مطرح، این شبهه را با تأکید بر نظریه متکلم قرن پنجم شیعی یعنی شیخ مفید(ره) تحت عنوان «اعتبارسنجی کارکرد معرفتی عقل» پاسخ دهد.

## ۲- چستی عقل

عقل در لغت به معنای بازداشتن یا چیزی که معنای بازداشتن را برساند اطلاق می گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ۶۹) از همین رو است که گفته می شود عقل،

انسان را از زشتی‌ها باز می‌دارد. (مفید، «ه» ۱۴۱۳ق: ص ۲۲) فراهیدی عقل را نقیض جهل می‌داند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ۱۵۹) اما از کلام ملاصدرا در مفهوم عقل می‌توان دریافت که منظور از «نقیض» در کلام فراهیدی و دیگران «نقیض» فلسفی نیست که از معدومات تلقی شود؛ بلکه منظور از آن «ضد» است؛ زیرا آن دو (عقل و جهل) هردو از سنخ وجودند. چنانکه صدرالمتألهین می‌فرماید: «فصد العقل هو الجهل بالمعنى الوجودی، اعنى ادراك الشئ خلاف ما هو علیه» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ۲۲۱) اما در اصطلاح منطق دانان عقل عبارت از چیزی است که در مدرکات حسی، خیالی و وهمی انسان غور می‌کند و صحیح را از غیر صحیح آنها بازشناسی می‌نماید. (مظفر، ۱۳۷۹: ۱۴) شیخ مفید در معنای عقل می‌گوید: «عقل معنایی است که بر اساس آن، مستنبطات تمییز داده می‌شود و از آن جهت عقل نامیده شده که از ارتکاب قبیح منع می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵)» (۲۲) وی آن را نیز یکی از منابع معرفت شرعیات می‌داند. چنانکه می‌نویسد: «وهو السبیل إلى معرفة حقیة القرآن و دلائل الأخبار» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵)؛ کراچکی، بی تا: ج ۲، ۱۵) با این وصف، باید گفت عقل مورد بحث در این مقاله، عقل در حوزه معرفت‌شناسی است که از شریف‌ترین اجزاء نفس تلقی می‌گردد؛ زیرا آن مهمترین وسیله در حوزه الهیات به خصوص شناخت خداوند متعال و فهم آیات و روایات محسوب می‌گردد. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۸)

### ۳- گونه‌شناسی عقل

عقل از حیث گونه‌شناسی به صورت کلی به دو اعتبار تقسیم می‌شود. اعتبار اول از حیث وجودشناختی است و اعتبار دوم از حیث معرفت‌شناختی می‌باشد. الف) گونه‌های عقل به اعتبار وجودشناختی؛ عقل به اعتبار وجود شناختی

و هستی شناختی به دو قسم تقسیم می شود؛ عقل فطری و عقل اکتسابی. عقل فطری آن است که خداوند آن را در ذات انسان نهاده است و از بدو تولد همراه او بوده است و این عقل آمادگی و استعداد رشد و بالندگی را دارد که حکما از آن تعبیر به عقل «هیولانی» می نمایند. (ابن سینا، بی تا: ج ۲، ۳۹؛ ملاصدرا، بی تا(ب): ۲۹۷؛ شهرزوری، بی تا، ۴۳۶) اما عقل اکتسابی، عقلی است که بر اثر تجربه و رشد عقل فطری توسط انسان به دست می آید که شیخ مفید شناخت خدا و انبیا(ع) را با عقل نظری میسر می داند. (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۶۱)

اعتبار وجود شناختی عقل الهام یافته از کلام امام علی(ع) است که می فرماید: «الْعَقْلُ عَقْلَانِ عَقْلُ الطَّبَعِ وَ عَقْلُ التَّجْرِیْبَةِ وَ كِلَاهُمَا یُؤَدِّیْ اِلَی الْمُنْفَعَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۵، ۶)؛ عقل بر دو گونه است؛ عقل فطری و عقل اکتسابی [که در طول حیات بر اثر تجارب زندگی برای بشر حاصل می شود] هر دو لازمه حیات و موجب کسب منفعت [از سرمایه عمر] است.

**ب) گونه های عقل به اعتبار معرفت شناختی:** عقل از حیث فهم و ادراک حقایق خارجی به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می شود. (بهمنیار، بی تا: ۸۱۲) عقل نظری آن است که به ادراک کلیات می پردازد که نتیجه آن ادراک، علم و معرفت می باشد و کاری به عمل ندارد. مانند: خدا وجود دارد، جهان حادث است و مانند آن. اما عقل عملی آن است که انسان با تجربیات به این نتیجه برسد که کدام فعل را انجام دهد و کدام را انجام ندهد. (فارابی، ۱۴۰۵ق: ۵۳-۵۵) مانند: ظلم بد است نباید انجام داد، عدل خوب است باید انجام داد و مانند آن. از این جهت حسن و قبح عقلی جزو عقل عملی محسوب می شوند که کارکرد شان در اخلاق ظهور پیدا می کند و شیخ مفید نیز در آثار علمی خود به این نکته اشاره دارد و بر اساس آن به حسن و قبح افعال می پردازد. (مفید، ۱۴۲۴ق: ۱۹۰) بنابر این، از

آنجایی که شیخ مفید در باره عقل می فرماید: «يعقل عن المقبحات» (مفید، ۱۴۱۳(ه: ۲۲) منظور عقل عملی است. با این اوصاف می توان گفت: علم و دانش انسان به عقل نظری برمی گردد. اما عمل به آنها مربوط به عقل عملی است. (آمدی، ۱۴۲۳: ج ۱، ۱۲۸) از آنچه گذشت می توان دریافت که اعتبار کارکرد ادراکات عقلی مربوط به بُعد معرفت شناختی عقل می باشد نه بُعد وجودشناختی عقل.

#### ۴ - حجیت عقل

حجیت عقل، به معنای صحت تمسک به مدرکات عقل و عمل بر طبق آنها به عنوان حکم دینی و شرعی است. عقل فی الجملة در میان همه فرقه های شیعه در قلمرو خود از حجت های الهی محسوب می شود؛ (سبحانی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۰۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۱) چنانکه امام کاظم (ع) خطاب به هشام بن حکم می فرماید:

إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأُئِمَّةُ (عليهم السلام) وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱۶)

همانا خداوند بر مردم دو حجت دارد؛ حجتی که ظاهر و آشکار است و حجتی که پنهان است. حجت ظاهر، پیامبران و امامان (علیهم السلام) هستند و حجت باطن، عقل ها هستند.

روش فکری شیخ مفید بر اساس حجیت و اعتبار عقل است. وی بر این باور است که بدون رسمیت شناختن خرد و اصول عقلی، هیچ گونه معرفتی برای انسان حاصل نخواهد شد و معارف دیگر اعم از حسی، تجربی و وحیانی، مبتنی بر مبادی عقلی هستند (مفید، ۱۴۱۴ق: ۳۴) شیخ مفید در حجیت عقل نه طرفدار معتزلی های افراطی است که عقل را مطلقاً حجت می دانند- حتی در جاهایی که نیاز به وحی است و عقل به تنهایی کفایت نمی کند- (مفید، ۱۴۱۳(ب): ۴۴؛ همو، بی تا: ۷-۸)

و نه طرفدار اهل حدیث امامیه است که در بسیاری از مسائل از استدلال عقلی پرهیز می نمایند. (مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۷۳-۷۴) اما وی هیچ گاه از عدم حجیت عقل سخنی به میان نیاورده است. بلکه در موارد متعدد اعم از تصریح یا تلویح به حجیت عقل اشاره دارند که به نمونه هایی از آنها پرداخته می شود.

۱. شیخ مفید حدیث مخالف با حکم عقل را فاسد می داند. (مفید، ق ۱۴۱۳(د): ۱۴۹) از این نتیجه گرفته می شود که وی عقل را در فهم حدیث حجت می داند.  
۲. شیخ مفید عقل را یکی از ابزارهای شناخت حجیت دلالتی قرآن و حجیت سندی اخبار می داند (مفید، ۱۴۱۳ق(و) و از این می توان دریافت که وی عقل را حداقل در این دو حوزه حجت می داند.

۳. شیخ مفید شناخت نسبت به خدا، انبیا و هر چیز غایب را اکتسابی می داند نه اضطراری و بدون تفکر و اندیشه؛ از این جهت، فهمیده می شود که عقل در خداشناسی، راهنماشناسی و مانند آن نقش اساسی دارد و دارای حجیت می باشد. با این اوصاف، در دفاع از اندیشه شیخ مفید در حجیت عقل اینطور می توان وانمود کرد که اگر عقل حجت نبود، چه ضرورتی داشت که خداوند در قرآن انسان را در بسیاری از موارد بخصوص در خداشناسی، راهنماشناسی و فرجام شناسی دعوت به تعقل نماید. قرآن در مسأله توحید یک قیاس منطقی برهانی تشکیل می دهد و می فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (انبیا: ۲۲)» اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می شدند.

خداوند در آیه ای تعقل را از مردم درخواست می کند و می فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲) ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، باشد که بیندیشید. اگر خداوند مخالف با برهان عقلی بود و آن را حجت نمی دانست، در کتاب قرآن برهان اقامه نمی کرد یا از مردم مطالبه تعقل نمی کرد. از این دست

آیات فهمیده می شود که خداوند تعقل و تفکر در خداشناسی و مانند آن را امری مسلم می داند و آن را از مردم مطالبه می نماید.

#### ۵- انگاره های اعتبار عقل در معرفت دین

در رابطه با اعتبار عقل در فهم گزاره های دینی دیدگاه هایی وجود دارد که در اینجا به سه دیدگاه تحت عنوان «انگاره های اعتبار ادراکات عقلی» اشاره و مورد ارزیابی قرار می گیرند.

##### الف) انگاره اعتبار حد اکثری عقل

برخی اعتبار عقل را بسیار وسیع در نظر می گیرند و ادراکات عقلی را تنها راه دستیابی به معارف دین تلقی می نمایند. با این نگره اگر گزاره ای از دین، با عقل قابل اثبات نباشد باید از دایره دین خارج گردد. صاحبان این اندیشه عقل را «میزان» و وسیله سنجش برای فهم آموزه های دینی می دانند. (رشاد، ۱۹: ۱۳۸۵) به این معنا که دستیابی همه معارف و یا صحت و سقم هر یک از آنها را باید با عقل تنظیم نمود و با آن سنجید و این نوع تفکر را می توان به معتزله منتسب کرد؛ (قاضی عبدالجبار، ۱۳۹۳: ۱۳۹) زیرا آنها عقل را معیار و میزان شناخت حقایق دینی می دانستند به طوری که اگر آیات و احادیثی مضمونشان به حسب ظاهر موافق عقل نبودند را به روش و قانون عقلی تأویل می بردند. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۶) از این رو می توان گفت که معتزلی ها معتقدند هیچ معرفت دینی نیست که با عقل درک نشود. چنانکه شهرستانی در این رابطه به آنها چنین نسبت می دهد: «المعارف کلها معقوله بالعقل، واجبه بالنظر العقل» (شهرستانی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۱۰۵) تمام معارف دینی از طریق عقل به دست می آیند و به حکم عقل واجب اند. با این وصف، حداکثری انگاشتن عقل، بدین معنا است که انسانها همه معارف دینی را با سنجش و میزان



عقل در میابند و به کمک عقل خویش، حُسن و قبح و مصالح و مفساد همه افعال را می فهمند و وحی در همه زمینه ها صرفاً حالت ارشادی دارد.

**نقد و بررسی:** انگاره «اعتبار حداکثری به عقل» از جهات متعدد قابل بررسی است که در اینجا به نمونه هایی از آنها اشاره می شود.

۱. چگونه می توان عقل را در همه آموزه های دینی اعم از آموزه های کلی - مانند: خداشناسی، راهنماشناسی، فرجام شناسی و مانند آن - و آموزه های جزئی - مانند: خاتمیت، صراط، فشارقبر، عذاب قبر و امثال آن - میزان و معتبر دانست. حال آنکه مسائلی مانند خاتمیت و مانند آن در حوزه راهنماشناسی (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۶۸) و مسائلی مانند صراط، فشارقبر، عذاب قبر و امثال آن در فرجام شناسی (مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۶۲) از مسائلی می باشند که با عقل قابل اثبات نیستند تا عقل میزان و معیار فهم آنها باشد؛ بلکه باید به سراغ نقل رفت. بنابراین، باید دانسته شود که برخی از آموزه ها هستند که با عقل نظری یا عقل عملی قابل ادراک و فهم می باشند که در اینصورت می توان پذیرفت که عقل میزان و معتبر در آنها است. مانند اصل خداشناسی، اصل راهنماشناسی، اصل فرجام شناسی و مانند آن در عقل نظری و مانند حسن بعضی از افعال و قبح بعضی افعال دیگر در عقل عملی. اما برخی از آموزه ها هستند که عقل از ادراک آنها ساکت است و در وجود یا عدم وجودش نظری ندارد. در اینصورت لازم است به نقل مراجعه کرد و عقل هرگز در اینجا میزان نخواهد بود. (مفید، ۱۴۱۳ق(د): ۱۴۳)

۲. بر اساس دیدگاه معتزله هرچیزی با میزان عقل همخوانی نداشته باشد غیر دینی تلقی می گردد. اما باید توجه داشت؛ ممکن است بسیاری از آموزه ها با عقل قابل ادراک نباشند، اما ضد عقل هم نیستند، بلکه فراعقل می باشند. در اینصورت نمی توان گفت اینها دینی نیستند؛ زیرا خود عقل آنچه را که فراعقلی باشد را به

مخبر صادق که همان نقل معتبر باشد ارجاع می دهد. اما اگر آموزه هایی، ضد عقل (نه فراعقل) تشخیص داده شوند، یعنی فاسد بودنشان برای عقل محرز باشد، باید از آنها صرف نظر نمود و از مسائل دین نشمرد. (مفید، ۱۴۱۳ق(د): ۱۴۹)

با این اوصاف، بالجمله و بطور مطلق نمی توان به عقل اکتفا نمود و آن را میزان و معیار در فهم همه معارف دین تلقی نمود و به آن اعتبار حداکثری داد. افزون بر این، ارزش گذاری غیرطبیعی معتزله به عقل و انگاره حداکثری به عقل در معرفت دینی منجر به نفی سلطنت الهی می شود و این با مسلمات اسلام که در رأس آن توحید افعالی باشد، در تعارض است. از این رو، نظرگاه شیخ مفید را در نقد دیدگاه یادشده چنین می توان خلاصه نمود: عقل در فهم و کاوش همه معارف دینی بصورت موجه کلیه اعتبار ندارد و نمی تواند میزان و معیار باشد، بلکه بسیاری از معارف متوقف بر پیامبر(ص) و فرستاده الهی است. (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۴۴) بر این اساس، از نگاه شیخ مفید انگاره حداکثری به عقل در معرفت دینی، در رابطه با همه آموزه های دینی امکان پذیر نیست؛ زیرا بسیاری از آموزه ها هستند که با ادراکات عقلی قابل فهم نیستند که در اینصورت باید با نقل فهمیده شوند.

#### ب) انگاره اعتبار حداقلی عقل

یکی از انگاره ها در اعتبار عقل، انگاره حداقلی است. به این معنا که عقل در دریافت حقایق دینی از نقش آفرینی کمتری برخوردار است. با توجه به این نظرگاه، عقل در حاشیه قرار می گیرد و بی توجهی نسبت به آن کاملاً ملموس می شود. افزون بر اهل حدیث (بغدادی، ۱۹۷۷م: ۳۵۱-۳۵۳)، اخباریون اهل تشیع (استرآبادی، ۱۴۲۴ق: ۲۵۶-۲۵۹) و مانند آنها که نسبت به عقل نگاه حداقلی دارند، نمونه بارز این تفکر را نیز می توان در اشاعره یافت. اشاعره در بحث خداشناسی متکی به عقل هستند اما در خصوص صفات خدا، دچار توقف در به کارگیری از

عقل و استدلال عقلی گردیدند (اشعری، بی تا (الف): ۹۸-۱۱۲) که همین نمونه ای از بی توجهی نسبت به عقل از جانب آنان تلقی می گردد. بر این اساس، در این نگرش - به خصوص نگرش اشاعره متقدم - نگاه به عقل، نگاه حداقلی است. به این معنا که عقل در کشف حقایق دین نسبت به وحی و نقل ارزش و اعتبار حداقلی دارد. آنان در این رابطه متأثر از اهل حدیث می باشند و در باره صفات خبریه خداوند معتقداند عقل را برای فهم آنها راهی نیست و فقط باید به آنها ایمان داشت و هیچ پرسشی به میان نیاورد. (اشعری، بی تا (ب): ۲۱۱) صفات خبریه در نگرش اشاعره و انتساب اعضا و جوارح به خداوند، بر اساس همان معنای تحت اللفظی لحاظ می شود. چنانکه قرطبی یکی از دانشمندان اشعری در ذیل آیه شریفه: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف: ۵۴) می نویسد: «علمای سلف هرگز از خداوند نفی جهت نکرده، بلکه ضمن اثبات جهت برای ذات باری تعالی، کیفیت استوا را برای خود مجهول و مبهم دانسته اند.» (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۷، ۲۱۹) از این کلمات اشاعره می توان دریافت که آنان مدرکات عقلی را در کشف حقیقت معنای صفات خبریه بر خود مسدود نمودند و فقط به ظواهر آیات اکتفا کردند. نمونه دیگر نگرش اشعری، احتراز جستن از عقل در حسن و قبح افعال است. آنان عقل را کاشف از حسن بودن یا قبیح بودن افعال نمی دانند و تنها شرع را در این زمینه کاشف می دانند. (اشعری، ۱۴۰۹ق: ۴۴۳) ناگفته نماند که اشاعره متأخر مانند: غزالی، جرجانی و مانند آنها کمتر نسبت به عقل و استدلال عقلی گرفتار توقف شدند. (غزالی، ۲۰۰۲م: ۱۲ و ۲۴-۲۵؛ جرجانی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۵۲) و سعی نمودند در کشف حقایق دینی از عقل بهره گیرند.

**نقد و بررسی:** نحله ها و نگرشهایی که نگاه حداقلی به اعتبار عقل دارند، در انگاره خودشان متفاوتند. به عنوان مثال: اهل حدیث و اخباریون هر دو، نگاه حداقلی

به اعتبار عقل دارند. اما نحله اول (اهل حدیث) به مَرّ ظواهر عمل می کند و به همین خاطر معتقد به ذو جهات بودن خداوند می باشد؛ زیرا نتوانستند ظواهری همچون: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» و مانند آن را تحلیل عقلی کنند و نسبت به دلیل عقل بی توجهی کردند. اما نحله دوم (اخباریون) به مَرّ ظواهر عمل نمی کنند؛ بلکه ظواهر را تحلیل عقلی می کنند (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۴۴) و از همین رو است که آنان جهات را برای خداوند منتفی می دانند. از منظر شیخ مفید اخباریون شیعه در برخی مواقع در شناخت اخبار دچار تزلزل هستند و به هر خبری عمل می کنند. چنانکه در باره استادش شیخ صدوق می فرماید: «أَنَّ الْأَخْبَارَ الَّتِي رَوَاهَا أَبُو جَعْفَرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ وَجُوهَهَا مَا ذَكَرْنَاهُ وَ لَيْسَ الْأَمْرُ فِي مَعَانِيهَا عَلَيَّ مَا تَخِيلُهُ فِيهَا» (مفید، ۱۴۱۳ق(د): ۷۳) همچنین ایشان عقل را از پشتوانه های عمل به خبر واحد می داند و معتقد است که اگر خبر واحد را دلیل عقلی تأیید نماید حجت است. (کراجکی، بی تا: ج ۲، ۲۹) اما اخباریون دلیل عقل را پشتوانه حجیت خبر واحد تلقی نمی کنند و مستقلاً به خبر واحد عمل می کنند. پا فشاری و اهتمام شیخ مفید بر خصوصیت تعقل و عقلگرایی در عمل به اخبار و روایات را می توان از این کلام وی استظهار نمود که می فرماید: «مَتَى وَجَدْنَا حَدِيثًا يَخَالِفُهُ الْكِتَابُ وَ لَا يَصِحُّ وَفَاقَهُ لَهُ عَلَيَّ حَالُ أَطْرَحِنَاهُ لِقَضَاءِ الْكِتَابِ بِذَلِكَ وَ اجْمَاعِ الْأُئِمَّةِ (ع) عَلَيْهِ وَ كَذَلِكَ إِن وَجَدْنَا حَدِيثًا يَخَالِفُ أَحْكَامَ الْعُقُولِ أَطْرَحِنَاهُ لِقَضِيَّةِ الْعَقْلِ بِفَسَادِهِ» (مفید، ۱۴۱۳ق(د): ۱۴۹) شیخ مفید در این عبارت همانطوری که حدیث مخالف قرآن را غیرقابل استناد دانسته است، حدیث مخالف عقل را نیز مطروح تلقی می نماید. اما اشاعره از حیث اینکه یک مکتب کلامی است در بخشهایی از مسائل مانند اثبات وجود خدا، اصل نبوت و مانند آنها به دلیل عقل پابند است. اما در حسن و قبح افعال دایره عقل را محدود می کند. (فخر رازی، ۱۹۸۶: ج ۲، ۳۴۶) از جمع بندی

این مطالب به دست می آید که دایره عقل و دلیل عقلی در کشف حقایق دینی بسیار محدود و ضیق در نظر گرفته شده است. اما در نقد کلی نگرش های یاد شده می توان گفت: در مسائل اعتقادی درجه یک مانند اثبات وجود خدا، توحید، اصل نبوت، صفات خدا و مانند آن استفاده از عقل ضروری است و معرفت بخشی آن حداکثری است و وحی و همچنین نقل معتبر نقش ارشادی دارند. به عنوان مثال: اثبات اصل وجود خدا با وحی، برای کسی که هنوز به وحی باور پیدا نکرده است، منطقی نیست. به عبارت دیگر اصل وجود خدا متقدم بر وحی است و فرض هم بر این است که شخصی به وجود خدا باور ندارد و می خواهیم خدا را برای او ثابت کنیم. در اینصورت چگونه می توان موجود متقدمی که هنوز ثابت نشده را با وحی که فعل خدای اثبات نشده است، اثبات نماییم. بر همین اساس است که شیخ مفید شناخت خداوند و اثبات نبوت و مانند آن را اکتسابی می داند نه ضروری و بدیهی. (مفید: ۱۴۱۳ق(ب): ۶۱) از این رو، وی معرفت و اثبات خداوند و همچنین توحید را فقط از طریق نظر و استدلال عقلی امکان پذیر می داند (مفید، ۱۴۱۳ق(ه): ۳۱ و ۳۹) و ادله نقلی اعم از وحی و حدیث را می توان طریق ارشادی نام برد. شیخ مفید در باب تکلیف بندگان، طریق اصلی فهم حسن بودن یا قبیح بودن افعال را، عقلی می داند و کلام شاعر را صرفاً ارشادی تلقی می نماید. (مفید، ۱۳۱۴ق(د): ۱۴۳) نکته دیگری که باید توجه داشت آن است که عمل به معنای تحت اللفظی برخی از آیات مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و مانند آنها خلاف عقل سلیم است و موجب شباهت ذات خداوند متعال به مخلوقات می شود. از این رو، لازم است در دستیابی و تحلیل معنای صحیح آنها از عقل کمک گرفت و آن را معتبر دانست.

از آنچه گذشت می توان دریافت که از منظر شیخ مفید، عقل سلیم و برهانی در

معرفت بخشی و کسب حقایق دین دارای اعتبار جدی است و بی توجهی به آن قابل تحمل نیست و آن در کنار وحی و سنت نبوی و علوی قرار دارد و افزون بر این، عقل یکی از راه های حجیت قرآن و دلائل اخبار محسوب می گردد. (مفید، ۴۱۳ق(و): ۲۸)

ج) انگاره اعتبار اعتدالی عقل

یکی از انگاره ها در اعتبار عقل، انگاره اعتدال و میانه است که متعلق به دیدگاه امامیه می باشد. این نگرش برخلاف نگرش های قبلی برای عقل در کسب حقایق دین جایگاه معرفتی خاصی در نظر می گیرد. در این نگرش باید به عقل نگاه اعتدالی داشت؛ زیرا چه بسا مواردی که عقل توان درک آن را نداشته باشد که باید به وحی مراجعه نمود و مواردی که اولویت اول متعلق به عقل است و وحی فقط نقش ارشادی دارد. چنانکه امام علی(ع) می فرماید: «خداوند عقل ها را بر نهایت صفت خود آگاه نساخت و از معرفت واجب خود نیز محروم نکرد.» (شریف الرضی، ۴۰۳ق: ۸۸) با این وصف، نگرش اعتبار اعتدالی در حوزه عقل مختص کسانی است که ضمن استفاده از عقل و استدلال های عقلی، دایره آن را محدود می دانند و طوری میان عقل و محتوای دینی جمع می نمایند که هم عقل مهار گردد و هم ماهیت دین با استدلال های عقلی از بین نرود. در حوزه نقل و وحی نیز نگرش اعتدالی آن است که در صورت نیاز، گزاره های وحیانی تحلیل عقلی شوند و از حالت ترجمه تحت اللفظی خارج گردند. بنابر این، در انگاره اعتبار اعتدالی، نگاه افراطی به عقل وجود ندارند. شیخ مفید با اینکه در دفاع از عقل، استاد خود شیخ صدوق را -از حیث عمل بی تأمل به اخبار ضعیف در برخی مسائل- مورد انتقاد قرار می دهد، (مفید، ۴۱۳ق(ز): ۷۳؛ همو، «ج» ۴۱۳ق(ج): ۶۸ و ۱۴۹) هیچ تکلیفی را صحیح نمی داند مگر اینکه در قبالش کلامی توسط نبی مرسل رسیده باشد. وی

در این زمینه عقل را در کشف حقایق دینی به شدت نیازمند به وحی و نقل می داند و به همین مناسبت از معتزله از حیث اینکه به مجرد عقل و بدون استمداد از نقل عمل می نمایند به شدت انتقاد می کند. (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۴۵) به نظر می رسد کلام شیخ مفید الهام یافته از فرمایش امام علی(ع) باشد که می فرماید: خداوند پیامبرانش را در میان آنان برانگیخت و پیامبران را از پی یکدیگر فرستاد تا مردم به عهد و پیمان فطری خود عمل کنند و نعمت فراموش شده او را به یادشان آوردند و بر آنان با ابلاغ پیام خدا احتجاج کنند و خردهاشان را که در پرده غفلت مستور گشته، برانگیزند. (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۳)

در مسأله نیازمندی عقل به وحی، می توان چنین بیان نمود که عقل بشری گاهی - در غیر حالت طبیعیش - به غبار غفلت آلوده می شود و در نتیجه مستور می گردد که در این صورت توان درک حقایق را از دست می دهد. به خاطر همین خداوند انبیا را می فرستد تا قبل از استدلال با عقل غبارنشسته، غبار غفلت را از عقل بزدايد و آن را متنبه سازد. عقل پس از غبارروبی و تنبه، به استدلال و نتیجه گیری از مفاهیم و گزاره های دینی می پردازد. بنابراین، عقل در نظرگاه شیخ مفید در شرایط نرمال، همچون چراغی است که انسان را بسوی اصول و منبع اصلی احکام دین - قرآن، سنت نبوی و گفتار امامان معصوم(ع) - هدایت می نماید. پس عقل یکی از راه های شناخت و دستیابی به حجت الهی یعنی قرآن و سنت نبوی و علوی است. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۸) از همین رو است که شیخ مفید در نقد برخی از نص گرایان افراطی می نویسد: «اگر حدیثی یافتیم که با احکام عقل مخالف بود، آن را کنار می گذاریم؛ زیرا عقل حکم به فسادش می کند» (مفید، ۱۴۱۳ق(و): ۱۴۹)؛ زیرا حجیت آن حدیث شناخته و احراز نشده است. این نگرش متعلق به شیعه امامیه است که در کسب معارف دینی بطور نسبی از هر دو منبع استفاده می نمایند.

اما در این قسمت از بحث به اصل اعتبار کارکرد عقل پرداخته می شود و آن را در سه بخش-اگرچه در صورت تجزیه این سه بخش، می توان به معرفتهای متعدد جزئی تری در حوزه های گوناگون دست یافت- می توان بیان کرد.

**الف) اعتبار در تولید معرفت:** از جمله اعتبار ادراک عقلی، تولید معرفت و دانشهای جدید است که از آن می توان معرفت افزایی نیز اطلاق نمود. (رشاد، ۱۳۸۵: ۱۲) به این معنا که انسان با به کارگیری عقل، به معرفتها و دانشهایی دست می یابد که قبل از ادراک عقلی فاقد آن بود و بدون ادراک عقلی نیز امکان پذیر نبود. در اینجا به نمونه هایی از آنها اشاره می شود.

۱. یکی از اعتبارات عقل، ادراک و فهم اصل وجود خدا است که می توان از آن به «اصل الاصول» نام برد. یعنی اصلی که بقیه اصول دین به آن برمی گردند که از آن به گزاره «خدا وجود دارد» تعبیر می شود. بنابر این نمی توان گفت گزاره «خدا وجود دارد» محصول معرفتی آیات و روایات است؛ زیرا اثبات اصل وجود خدا بوسیله آیات و روایات از نوع دور باطل است. به همین خاطر شیخ مفید سر باز زدن از عقل را در مباحث معرفتی تقلید کورکورانه می داند. (مفید، ۱۴۱۳ق(د): ۷۲؛ همو، ۱۹۶۲ق: ۷۹)

۲. بعد از باور به اصل وجود خدا باید خدا را به درستی شناخت و شناخت خدا نیز از وظایف و اعتبارات کارکردهای ادراکات عقلی است و اثبات آن با معرفتهای غیر عقلی میسر نخواهد بود. (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۶۱؛ همو، بی تا: ۲۸؛ همو، ۱۹۶۲ق: ۳۸-۳۹) امام صادق(ع) نیز بر عقلی بودن شناخت خدا تصریح دارد و می فرماید: «بندگان خدا به وسیله عقل خالق خود را می شناسند» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۲۹) بنابر این، تشخیص توحید، عدل و دیگر صفات خداوند از اعتبارات کارکردهای ادراکات عقلی است و با عقل می توان همه مراتب توحید به خصوص



توحید در ذات را فهمید. (مفید، ۱۴۱۳ق(ج: ۱، ۲۲۳) امام علی(ع) نیز اصل توحید و دیگر صفات خداوند را محصول و کارکرد ادراکات عقل می داند. (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۶۱)

۴. وجود نبوت عامه و ضرورت آن و همچنین اصل امامت نیز از وظایف و کارکردهای ادراکات عقلی هستند و عقل درک می کند که وجود نبی لازم و ضروری است. به این معنا که با ادراک عقلی برای انسان معرفت و علم حاصل می شود که اصل نبوت و امامت ضروری است. (مفید، ۱۴۱۳ق(ب: ۶۱)

افزون بر موارد یادشده موارد زیادی را می توان نام برد که شناخت آنها معلول ادراک عقلی است و بدون استدلال عقلی فهم آنها ممکن نخواهد بود.

**ب) اعتبار در معناگری نقل:** از جمله اعتبار کارکرد عقل معنا گری نقل است. (رشاد، ۱۳۸۵: ۱۳) به این معنا که بوسیله عقل، دیگر منابع معرفتی دین مانند قرآن و روایات فهمیده و معنا می شوند. چنانکه شیخ مفید(ره) نیز به همین مطلب اشاره دارد و معتقد است؛ یکی از راه های فهم و معنا یابی از کتاب(قرآن) و اقوال معصومین(ع) تعقل و تفکر در آنها است. (مفید، ۱۴۱۳ق(و: ۲۸) از برخی پیروان شیخ مفید نقل شده که وی عام نقلی را با دلیل عقل تخصیص می زند (کراجکی، بی تا: ۱۵-۱۶) به همین مناسبت شیخ مفید به کسانی که در فهم نقل بخصوص روایات از تفکر و تعقل استفاده نمی کنند، به شدت انتقاد می کند. (مفید، ۱۹۶۲: ۷۸) در تأیید دیدگاه شیخ مفید می توان به آیه ۲ از سوره یوسف اشاره نمود که به معنایش نقل(قرآن) توسط عقل اشاره دارد و می فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲)؛ ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم باشد که بیندیشید. خداوند قرآن را در مرحله نزول بازبان عربی فصیح مزین نموده است تا همه اعم از شخص پیامبر(ص)، اقوام و امت بتوانند با عقل خود آن را بفهمند. اگر خداوند قرآن را در مرحله نزول به عربی فصیح تبدیل نمی کرد، شاید فقط شخص پیامبر(ص)

آن را می فهمید اما راه اندیشیدن اقوام و امت فراهم نبود. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۷۵) از این آیه فهمیده می شود که وحی و دیگر منابع معرفتی مانند روایات بوسیله عقل معنا و فهم می شوند.

**ج) اعتبار در سنجشگری و بازشناسی حق و باطل:** اگر از منابع معرفتی چه روایات یا آیات قرآن معنایی غیر عقلانی فهمیده شود، عقل آن معنا را مورد سنجش و بازشناسی قرار می دهد تا معنای صواب از ناصواب تمیز داده شود. (مفید، ۱۴۱۳ق(د): ۴۹؛ همو، ۱۴۱۳ق(د): ۱۴۶) از این رو، شیخ مفید معتقد است صحت و سقم اخبار را باید از طریق اکتساب یعنی با ابزار تفکر و تعقل به دست آورد (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۸۹) و به وسیله تعقل و تفکر حق را از باطل تشخیص داد. از این جهت می توان گفت عقل در سنجشگری و بازشناسی حق و باطل در مفهوم اخبار و حتی آیات قرآن دارای اعتبار است.

#### ۶- نتیجه گیری

آنچه در این مقاله به عنوان نتیجه گیری می توان ارائه نمود بدین شرح است:

۱. دستیابی به معرفت دینی، با عقل و ادراکات عقلی میسر است. بنابر این، همانطور که وحی و نقل معتبر حجیت بخش می باشند، عقل برهانی نیز معتبر و حجت آفرین است. اما در برخی موارد اعتقادی مانند: وجود خدا، وحدانیت خداوند، نبوت عامه و مانند آن ارزش معرفتی ادراکات عقلی بر وحی مقدم است و وحی نقش ارشادی دارد.

۲. ادراکات عقلی، - اعم از عقل نظری و عملی - در کنار وحی دارای اعتبار می باشند. با این وصف، انتظار اعتبار حداقلی (اشاعره و همفکران) یا حداکثری (معتزله و همفکران) از عقل ناصواب تلقی می شود.

۳. ادراکات عقلی به صورت کلی حداقل در سه حوزه دارای اعتبار است: الف) اعتبار در تولید معرفت: که شامل وجود خدا (خدا وجود داد) که همان اصل الاصول است یعنی پایه و اساس بقیه اصول دین به آن برمی گردد، شناخت خدا، تشخیص توحید، عدل و دیگر صفات خداوند، نبوت عامه و دیگر مرتبطات در حوزه راهنماشناسی، اصل وجود فرجام شناسی و مانند آن، می شود. ب) اعتبار در معناگری نقل مانند فهم درست حدیث. ج) اعتبار در سنجشگری و بازشناسی حق و باطل. اما ادراکات عقلی با صرف نظر از اعتبار کارکردهای اثباتی که دارند، از محدودیت‌هایی همچون؛ عدم ادراک ذات خداوند، عدم ادراک جزئیات دین، عدم ادراک جزئیات امور اخروی مانند عذاب قبر و همچنین عدم ادراک معاد جسمانی و مانند آن نیز برخوردار می باشند.

## منابع

قرآن کریم

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، ماجرای فکرفلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا)، الشفاء (الطبیعیات)، قم، مکتبه آیت الله مرعشی.
- ۳- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین.
- ۴- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۵- استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۴ق)، الفوائد المدنیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۶- اشعری، ابوالحسن (الف) (بی تا)، الابانه عن اصول الديانه، دمشق، دارالبيان.
- ۷- \_\_\_\_\_ (ب) (بی تا)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق: هلموت ریتز، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۸- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹ق)، رساله الی اهل الثغر، مدینه منوره، مکتبه العلوم و الحكم.
- ۹- ایجی، قاضی عضالدین (بی تا)، المواقف، بی جا، الشریف الرضی.
- ۱۰- آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، اباکار الافکار فی اصول الدین، قاهره، دارالکتب.
- ۱۱- باربور، ایان (۱۳۷۸)، علم و دین، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲- بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۷۷م)، الفرق بین الفرق و بیان فرقه الناجیه، بیروت، دارالافاق الجدیده.

- ۱۳- بهمنیارین المرزبان (بی تا)، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۴- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف المرتضی.
- ۱۵- التهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات العلوم والفنون، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- ۱۶- جرجانی، میر سید شریف (۱۴۱۵ق)، شرح المواقف ایجی، قم، شریف رضی.
- ۱۷- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، انتظاربشرآز دین، قم، اسراء.
- ۱۸- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، تسنیم، قم، اسراء.
- ۱۹- حلی، حسن بن یوسف مطهر (۱۳۸۲)، کشف المراد، تحقیق: جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- ۲۰- رشاد، علی اکبر (۱۳۸۵)، فقه و حقوق اسلامی «گستره کارکرد و کاربرد عقل در تحقق و تفهم دین»، سال دوم، بهار ۱۳۸۵، ص ۱۱-۳۷
- ۲۱- ژلسون، اتین (۱۳۷۸)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه: شهرام پازوکی، بی جا، بی ینا.
- ۲۲- سبحانی، جعفر (۱۳۸۱)، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- ۲۳- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، العقیده الاسلامیه، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- ۲۴- سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم و حسین صدیقی (۱۳۹۳)، کلام اسلامی، «روش شناسی کلامی شیخ مفید»، دوره ۲۳، شماره ۹۱، صفحه ۱۲۹-۱۵۱.
- ۲۵- السیوری، مقداد بن عبدالله (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ۲۶- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.

- ۲۷- الشهرزوری، شمس الدین (بی تا)، رسائل الشجره الالهيه فی علوم الحقائق الربانيه، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۸- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۷)، ملل و نحل، قم، منشورات رضی.
- ۲۹- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ۳۰- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- ۳۱- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء
- ۳۲- غزالی، ابو حامد (۲۰۰۲م)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بی جا، بی نا.
- ۳۳- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، فصول منتزعه، تهران، الزهرا.
- ۳۴- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، قم، هجرت.
- ۳۵- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، نشر سایه.
- ۳۶- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۳۹۳ق)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تحقیق: فؤاد السید، تونس، الدار التونسیه للنشر.
- ۳۷- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۸- القرطبی، احمد بن محمد (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- ۳۹- کراجکی، محمد بن علی (بی تا)، کنزالفوائد، قم، دارالذخائر.
- ۴۰- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تهران، اسلامیه.
- ۴۱- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴۲- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۶)، دانشنامه عقاید اسلامی، قم، دارالحدیث.
- ۴۳- مظفر، محمد رضا (۱۳۷۹)، المنطق، قم، دارالعلم.

- ٤٤- مفيد، محمدبن نعمان(ب)(١٤١٣ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
- ٤٥- \_\_\_\_\_ (الف)(١٤١٣ق)، المسائل السرويه، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
- ٤٦- \_\_\_\_\_ (بى تا)، النكت الاعتقاديه، قم، دارالمفيد.
- ٤٧- \_\_\_\_\_ (ج)(١٤١٣ق)، الارشاد فى معرفه حجج الله على العباد، قم، كنگره شيخ مفيد.
- ٤٨- \_\_\_\_\_ (د)(١٤١٣ق)، تصحيح الاعتقادات الاماميه، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
- ٤٩- \_\_\_\_\_ (و)(١٤١٣ق)، مختصرالتذکره باصول الفقه، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
- ٥٠- \_\_\_\_\_ (ه)(١٤١٣ق)، النكت فى مقدمات الاصول من علم الكلام، قم، كنگره شيخ مفيد.
- ٥١- \_\_\_\_\_ (ز)(١٤١٣ق)، المسائل السرويه، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
- ٥٢- \_\_\_\_\_ (بى تا)، المسائل الصاغانيه(چاپ شده به همراه «الفصول العشره فى الغيبه»، قم، مؤسسه دارالكتاب للطباعه والنشر.
- ٥٣- \_\_\_\_\_ (١٩٦٢ق)، الفصول المختاره من العيون والمحاسن، نجف، الحيدريه.
- ٥٤- \_\_\_\_\_ (١٤١٤ق)، رسائل فى الغيبه، بيروت، دارالمفيد.
- ٥٥- ملاصدرا، محمد بن ابراهيم شيرازى(الف)(بى تا)، الحكمه المتعاليه، بيروت، داراحياء التراث.

۵۶- \_\_\_\_\_ (ب)بی (تا)،المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۵۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۵۸- موسوی روضاتی، احمد (۱۴۳۲ق)، اجماعاء فقهاء الامامیه، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۵۹- مهدوی راد، محمدعلی و محمدعلی تجری، (۱۳۸۷)، پژوهشهای فلسفی و کلامی، «نقش عقل در نقد و فهم حدیث»، دوره ۱۰، شماره ۳۴، صفحه ۱۶۵-۱۸۶.