

اصالت عقلانیت شیعی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۴

تاریخ تألیف: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

عبدالله محمدی*

چکیده

از جمله مباحث مهم فلسفه و کلام شیعی، اثبات اصالت روش است. وجود برخی شباهت‌ها سبب شده عده‌ای، مباحث فلسفی و کلامی متفکران شیعی را تقلید از فلسفه یونان و معتزله بدانند. مسئله اصلی این مقاله آن است که نشان دهد الگوی عقلانیت شیعی، نه تقلیدی و مترجم بلکه مستقل و اصیل است. اثبات این مدعا از این جهت ضروری است که علاوه بر پاسخ به اتهام یادشده، رویکرد متفاوتی در تحلیل عقلانیت را نمایان می‌سازد. این مقاله با روش اسنادی، تحلیلی به بررسی روش تعقل در دو حوزه فلسفه و کلام پرداخته و اثبات می‌کند متکلمان و فیلسوفان شیعی به دلیل بهره‌مندی از تراث وحیانی و شهودی، عقلانیتی کاملاً متمایز از معتزله و یونان باستان داشتند. تأثیرپذیری فلسفه اسلامی از این منابع، برهانی بودن روش فلسفی را مخدوش نساخته است.

واژگان کلیدی: عقلانیت شیعی، عقل‌گرایی، کلام شیعی، فلسفه اسلامی، کلام فلسفی.

مقدمه

تفکر شیعی از نخستین روزهای تولد خود با عقل و عقلانیت پیوندی وثیق داشته است. از آنجا که عقلانیت شیعی تحت تأثیر جدی وحی و سخنان معصومان علیهم السلام بوده، از افراطها و تفریطهای دیگر قالبهای عقل گرایی ایمن مانده است. تفکر عقلی در عالمان شیعه با وجود برخی شباهت‌ها با دیگر روش‌های عقلی، اصالت و استقلال دارد. نگرش سطحی شماری از مستشرقان و به دنبال آن برخی نویسندگان مسلمان سبب شد عقلانیت شیعی را ترجمانی از روش معتزلی یا فلسفه یونان باستان قلمداد کنند؛ در حالی که عقلانیت شیعی بیش از هر چیز تحت تأثیر سخنان معصومان علیهم السلام بوده است. این الگوی فکری تطورات مختلفی داشته و به مرور زمان بالنده‌تر شده است. عقلانیت دوران حضور ائمه علیهم السلام چارچوب اصلی تفکر عقلی شیعه را ترسیم کرد و طی قرون بعد، در اندیشه متکلمان و فیلسوفان مسلمان به بلوغ رسید. روش عقلی خاص حکمت متعالیه و به دنبال آن نوصدراییان را می‌توان تکامل یافته این نگرش دانست. اتهام تقلیدی بودن فلسفه و کلام شیعی از قرون قبل تا کنون در حال تکرار بوده است؛ لذا پاسخ عالمانه به آن ضرورت جدی دارد.

پرسش اصلی مقاله آن است که آیا عقلانیت شیعی ترجمان و تقلیدی از متکلمان معتزلی یا فیلسوفان یونانی است یا اصالت و استقلال دارد؟ بر همین اساس در این مقاله پس از بررسی مختصر مفهوم عقل، استقلال و اصالت روش عقلی در میان فیلسوفان و متکلمان شیعی تبیین می‌شود. بخش‌هایی از این موضوع دغدغه دیگر پژوهشگران نیز بوده است؛ برای نمونه در مقاله «آیا کلام شیعی وامدار معتزله است» نوشته جعفر سبحانی و علیرضا سبحانی (در: کلام اسلامی؛ ش ۸۹، بهار ۱۳۹۳، ص ۹-۲۶) اطلاعات خوبی درباره شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه شیعه و معتزله ارائه کرده است؛ اما سیر تاریخی تفکر عقلی در شیعه از دوران امامت تا کنون و به ویژه روش خاص شیعی بررسی نشده است. در بخش فلسفه نیز در مقاله «آیا فلسفه اسلامی داریم» نگاشته عبدالرسول عبودیت (معرفت فلسفی؛ ش ۱، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۴۲) تأثیرات فلسفه اسلامی از تراث و حیانی نشان داده شده است؛ همچنین شهید مطهری در کتاب «سیری در نهج البلاغه» (مجموعه آثار؛ ج ۱۶، ص ۴۰۵-۴۰۹) و «سیر فلسفه در اسلام» (مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۷-۳۱) شماری از آرای اختصاصی فیلسوفان شیعه را که از مکتب وحی سرچشمه گرفته است، فهرست کرده‌اند؛ لکن هیچ کدام مسئله

روش عقلانی فیلسوفان شیعی و تطورات آن را بررسی نکرده‌اند. در مقاله حاضر نوع نگاه عقلانی فیلسوفان و متکلمان شیعه در دوره‌های مختلف واکاوی و از دل آن، استقلال روش عقلانی شیعه استنباط شده است.

قبل از ورود به اصل مسئله لازم است مروری اجمالی بر مفهوم‌شناسی عقل در لغت، اصطلاح فیلسوفان و متکلمان و نیز آیات و روایات داشته باشیم.

عقل در لغت: عقل در لغت به معنای بازداشتن، نگه داشتن و حبس کردن است. قوه تمییز انسان نیز عقل نامیده می‌شود؛ زیرا انسان را از خطا در اندیشه و رفتار باز می‌دارد (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹/ ابن فارس، [بی تا]، ج ۴، ص ۶۹/ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۷۸).

عقل در اصطلاح فیلسوفان و متکلمان: عقل در اصطلاح فیلسوفان کاربردهای فراوانی داشته است. فارابی در رساله فی معانی العقل شش معنا و ابن سینا در رساله حدود هشت تعریف برای آن ذکر کرده است (ابن سینا، ۱۹۸۹م، ص ۲۴۰-۲۴۳). ملاصدرا در شرح اصول کافی و اسفار معانی مختلفی برای آن بیان کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۱۹/ همو، ۱۳۶۶، الف، ص ۱۸-۲۰). برخی از مهم‌ترین این معانی عبارت‌اند از:

- قوه تشخیص حقایق کلی.
- تصورات و تصدیقاتی که به شکل غیراکتسابی برای انسان حاضر است.
- قوه‌ای در نفس که ماهیات مجرد را می‌تواند درک کند.
- موجودات غیر مادی که هم در ذات و هم در افعال بی‌نیاز از ماده‌اند.
- قوه تدبیر زندگی.
- صادر اول یا اولین مخلوق.
- معلوماتی که از راه استدلال برای انسان حاصل می‌شود.

...-

از میان این تعاریف آنچه با نوشتار حاضر نزدیکی بیشتری دارد، نیرویی در انسان است که کار اصلی آن، ادراک مفاهیم کلی، تعریف و استدلال است (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۷۷).

عقل در قرآن و روایات: در قرآن کلمه «عقل» به عنوان اسم نیامده است؛ اما ۴۹ بار مشتقات غیر اسمی آن به کار رفته است؛ همچنین برخی واژه‌های نزدیک به «عقل» به کار رفته‌اند؛ مانند

«لَبَّ»، «النهیة» و «حجر» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۱۷/ ابن منظور، ۱۴۱۴م، ج ۱، ص ۷۲۹ و ج ۴، ص ۱۷۰ و ج ۱۵، ص ۳۴۶).

در روایات، عقل کاربردهای متفاوتی دارد:

۱. یکی از موجودات مجرد و مستقل از انسان (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۹۶). ملاصدرا این عقل را یکی از مجردات و مصداق مخلوق اول می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۶، الف، ج ۱، ص ۲۱۶).
۲. قوه شناخت مبدأ و معاد؛ مانند روایات حجت ظاهر و باطن (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۷).
۳. قوه استدلال و کسب علوم (همان، ج ۱، ص ۲۹).
۴. قوه شناخت خیر و شرّ اخلاقی (همان، ج ۱، ص ۲۱-۲۲، ح ۱۴).
۵. زیرکی، هوش و حافظه (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۷۸).
۶. مبدأ اطاعت از خداوند (بقره: ۷۶، ۴۴ و ۱۷۱/ یس: ۶۳/ آل‌عمران: ۱۱۸/ یونس: ۱۰۰/ انفال: ۲۲ و ۵۵).

۱. عقلانیت در فیلسوفان شیعه

شماری از مورخان، اندیشه‌های فلسفی جهان اسلام و شیعه را عیناً گزارش فلسفه یونان تلقی کرده‌اند و معتقدند هیچ نوآوری یا دستاورد جدیدی نداشته است و حتی برای مسائل قدیمی نیز راه حل تازه‌ای ارائه نشده است (دی، ۱۹۵۴، ص ۵۰-۵۱). راسل، ابن سینا را صرفاً شارح فلسفه یونان معرفی می‌کند (راسل، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۵۹۸). شماری از مورخان نیز کندی را آخرین فیلسوف مسلمان دانسته‌اند. در ادامه به تفاوت روش عقلانی شیعه و فیلسوفان یونان خواهیم پرداخت و نشان می‌دهیم مسلمانان در گردآوری و جهت‌دهی به مسائل فلسفی خود تا حدّ زیادی تحت تأثیر آموزه‌های وحیانی بودند؛ اما جهت‌دهی این آموزه‌ها به حرکت عقلانی ایشان به گونه‌ای بود که همچنان ملتزم به ویژگی‌های روش برهانی ماندند.*

* چگونگی بهره‌مندی فیلسوفان از وحی در عین تحفظ بر روش برهانی نیازمند بحثی مستقل است (برای اطلاع تفصیلی، ر.ک: عبدالرسول عبودیت؛ «آیا فلسفه اسلامی داریم»، معرفت فلسفی؛ ش ۱، ۱۳۸۲/ سیدیدالله

تفاوت عقلانیت فیلسوفان شیعی و یونانی از همان نخستین موجهه با آثار یونانی آشکار شد. فیلسوفان جهان اسلام اولاً آثار یونان را منفعلانه ترجمه نکردند، بلکه در انتخاب آنها هوشمندی معیارمند حاکم بود. ثانیاً رسالت خود را محدود به شرح آثار یونان ندانستند. ثالثاً با بهره‌مندی از تراث وحیانی، روشی تازه در عقلانیت فلسفی گشودند؛ به گونه‌ای که هویت فلسفی و پای‌بندی به روش برهانی محفوظ مانده و از معارف وحی نیز استفاده شود. مهم‌ترین تفاوت‌های عقلانیت بین دو جریان یادشده عبارت‌اند از:

الف) گزینش‌گری در ترجمه آثار یونان

مسلمانان و از جمله شیعیان حتی در ترجمه آثار یونانی نیز نه صرفاً مترجم که گزینش‌گر بودند. گواه این نکته آن است که متون شرک‌آلود یونان باستان مانند اشعار هومر و هزیود توسط ایشان ترجمه نشد.

ب) بسنده‌نکردن به شرح آثار یونان

فیلسوفان شیعی، پس از ترجمه نیز صرفاً شارح اندیشه یونانیان نبودند. مسائل فلسفی یونان هنگام ورود به جهان اسلام دویست مسئله بود و در فرهنگ اسلامی به هفتصد مسئله رسید.

ج) بهره‌مندی از منبع وحی

فیلسوفان شیعی به رابطه هماهنگ وحی ناب و خرد سلیم توجه داشتند. ایشان برهان و وحی را دو راه به واقعیت دانسته، بر همین اساس در چهار زمینه از معارف وحیانی و سخنان معصومان استفاده کردند؛ به گونه‌ای که هویت فلسفی گزاره‌ها نیز محفوظ بماند:

(۱) جهت‌دهی: در حالی که مسئله اصلی فلسفه یونان ماده‌المواد بود، نگرش فیلسوفان شیعی به سمت مبدأ و معاد تغییر کرد؛ برای مثال در آثار ارسطو چهار صفحه به بحث خدا پرداخته شده

است؛ ولی فقط در کتاب الهیات شفاء ابن سینا صد صفحه به این موضوع اختصاص دارد و ملاصدرا آن را در چندین کتاب بسط داده است.

۲) طرح مسائل جدید: فیلسوفان شیعی با خوشه چینی از خرمن قرآن و روایات معصومان، به مسائلی رسیدند که هیچ نشانی از آن در فلسفه یونان موجود نبوده است؛ از جمله اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام عدم، امتناع اعاده معدوم، جعل، مناط احتیاج شیء به علیت، اعتبارات ماهیت، معقول ثانی فلسفی، اقسام ضرورت، حرکت جوهری، مجرد نفس حیوان، مجرد برزخی انسان، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن انسان، وحدت نفس و بدن، نوع ترکیب ماده و صورت، وحدت در کثرت قوای نفس، بعد چهارم بودن زمان، بسیط الحقیقه، علم بسیط اجمالی خداوند در عین کشف تفصیلی.

بسیاری از این مسائل مستقیماً از روایات و قرآن کریم الهام گرفته شده‌اند و بسیاری نیز به طور غیر مستقیم برای حل یک مسئله و حیانی وارد فلسفه شده است؛ برای نمونه ملاصدرا قاعده بسیط الحقیقه را از عبارت «الْحَيِّ الْقَيُومِ» آیه الکرسی اقتباس کرده و بسط داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۸۸). یا اینکه الهام بخش نظریه حرکت جوهری را قرآن کریم می‌داند و به پنج آیه از جمله آیه «وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل: ۸۸) اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۱۰). همچنین نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس را متخذ از آیه «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون: ۱۲) می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷).

۳) ابداع استدلال‌های جدید: برهان صدیقین که شیوه‌ای نو در اثبات واجب است، با الهام از آیه «أَمْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) ابداع شده است. فارابی، ابن سینا و ملاصدرا (فارابی، ۲۱۴۰۵، ص ۶۲/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶/صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶) به این آیه استناد کرده‌اند. ملاصدرا به روایت امام علی علیه السلام نیز اشاره می‌کند: «أَعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۵). مقایسه این برهان با برهان وجودی آنسلم، دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس فاصله فلسفه اسلامی و فلسفه مادی را می‌تواند تبیین کند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۶، ص ۴۰۹).

همچنین مقایسه ویژگی‌های واجب در فلسفه اسلامی با ویژگی‌های محرک اول در فلسفه ارسطو یا ویژگی‌های خیر اولی در اندیشه افلاطون نیز تفاوت‌های شگرف آنها را می‌تواند نشان دهد؛

مانند منزهبودن از حرکت و سکون (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۸)، مکان و زمان نداشتن* و....

مسائلی چون وحدت حقه واجب، برهان صدیقین، تحلیل صفات خدا از راه صرف الوجودبودن واجب در میان فلاسفه جهان مطرح نبود و ملاصدرا آنها از آبشخور نهج البلاغه دریافت کرده است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۶، ص ۴۰۸). استدلال بر وجود خداوند بدون استفاده از استحاله تسلسل نیز نخستین بار در کلمات معصومان مطرح شد** و سپس در برهان اسد و اخصر فارابی یا خواجه نصیر طوسی راه یافت.

مباحث جدید در فلسفه اسلامی فقط بر کتب فیلسوفان مسلمان اثرگذار نبود، بلکه دامنه تأثیر این مباحث تا فیلسوفان اروپایی نیز امتداد یافت. تراث وحی، مدعایی را برای فیلسوف ملهم می‌سازد و پس از آن، فیلسوف با چپش گزاره‌های یقینی برای آن مدعا اقامه برهان می‌کند. گویی بهره‌مندی از متون وحیانی در مقام گردآوری و طرح مسئله فیلسوف را یاری می‌کند؛ ولی در مقام داوری، اتکای او تنها به برهان عقلی است.

۴) استفاده از متون دینی برای ارزیابی و تصحیح استدلال: فیلسوفان مسلمان اعتبار وحی را به کمک بدیهیات اثبات کرده، آن را منبع یقینی معرفت می‌دانند و از آن برای ارزیابی استدلال و تصحیح اشتباهاتی که ناخواسته در مسیر استدلال صورت گرفته است، استفاده می‌کنند؛ برای نمونه میرداماد نظریه حدوث دهری را برای دفاع از متونی که دلالت بر حدوث عالم داشت، ارائه کرد و ملاصدرا با همین انگیزه به نظریه حدوث از راه حرکت جوهری روی آورد***.

د) تلاش برای هماهنگ‌سازی عقل و وحی

تأکید بر منبع بودن وحی، سبب نزدیکی بیشتر عقل و نقل در فلسفه اسلامی شد. این نگرش در سخنان نخستین فیلسوفان مشائی جوانه زد و در فلسفه اشراق، مکتب اصفهان و شیراز به بلوغ رسید

* هو این الاین و کان و لأین (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۲۵۱).

** فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ إِبْتِاتَا لَصَانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ وَالْأَضْرَارِ إِلَيْهِمْ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ وَأَنَّ صَانِعَهُمْ غَيْرُهُمْ وَ كَيْسَ مَثَلُهُمْ إِذْ كَانَ مَثَلُهُمْ شَبِيهَا بِهِمْ فِي ظَاهِرِ التَّرْكِيبِ وَالتَّالِيفِ وَفِيمَا يَجْرِي عَلَيْهِمْ مِنْ حُدُوثِهِمْ بَعْدَ إِذْ لَمْ يَكُونُوا (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۳).

*** در هیچ یک از چهار محور یادشده، متون دینی به عنوان یکی از مقدمات استدلال قرار نمی‌گیرند. روش فلسفی صرفاً بر پایه گزاره‌های بدیهی یا نتایج عقلی آنها سامان می‌یابد.

و سرانجام در حکمت متعالیه به شکلی استادانه نظام یافت.

این سینا با اینکه توان استدلال بر معاد جسمانی نداشت، به دلیل تأیید دین، آن را پذیرفت. در بخش کلام به قاعده‌ای اشاره شد که خواجه نصیرطوسی برای تعامل قواعد عقلی با متون دینی بیان کرده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۴). شیخ اشراق کتاب الواح عمادیه را در تطبیق فلسفه خود با مبانی دینی نگاشت (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۷). او هر آموزه‌ای را که از جانب کتاب و سنت تأیید نشود، عبث و آلوده می‌خواند و معتقد است هر کس به قرآن متمسک نکند، گمراه است (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۱). شیخ بهایی در حکمت ایمانی خویش بر نقش تهذیب نفس و شهود در استدلال عقلی تأکید دارد. او به احادیثی که درباره نفی جسمانی بودن نفس است و هستی‌شناسی اشراقی اشاره می‌کند (امام جمعه، ۱۳۹۵، ص ۹۳-۹۴). میرداماد از حکمت ایمانی یاد می‌کند و آن را حکمتی می‌داند که در جهان اسلام در طول تاریخ شکل گرفته است (همان، ص ۱۱۹). او حکمت ایمانی را حکمتی می‌داند که بر اساس قواعد عقلی و قوانین قدسی پایه‌ریزی می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۱۴). میرداماد ریشه مطالب عقلی را در آیات قرآن کریم، نهج البلاغه و صحیفه سجادیه تبیین کرد و تأثیر‌پذیری فیلسوفان مسلمان از پیامبران را روشن ساخت (زادهوش، ۱۳۹۱، ص ۹۳). اوج همراهی دین و فلسفه در اندیشه ملاصدرا مشاهده می‌شود. وی فلسفه‌ای را که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق نباشد، نفرین می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳). او علم را به دو بخش شرعی و عقلی تقسیم می‌کند و می‌گوید بیشتر علوم شرعی، نزد عالمان آن عقلی است و بیشتر علوم عقلی، نزد متخصصان آن شرعی است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۳). وی تصریح می‌کند: «قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الأول و صفاته و أفعاله و هذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة و تارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۷).

او ناسازگاری حکمت و شریعت را نظر کسانی می‌داند که قدرت تطبیق خطابات شرعی بر براهین فلسفی را ندارند (همان، ص ۳۲۸/ پناهی آزاد، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷-۲۲۴).

ه) توجه به شهود و عرفان

فیلسوفان شیعه فقط به علم مفهومی و حصولی از راه برهان بسنده نکردند. ایشان جایگاه شهود و علم حضوری را به درستی درک کرده، طی قرون مختلف شیوه بهره‌مندی از آن را نظام‌مند ساختند. ابن‌سینا در سه نمط آخر اشارات به مباحث عرفانی، دفاع از کرامات، معرفت و مقامات عرفا پرداخته است. «قصیده عینیه»، «رساله العشق»، «رساله حی بن یقظان»، «رساله الطیر» و «رساله سلیمان و ابسال» هر یک به‌نوعی وارد مباحث شهودی و عرفانی شده‌اند. خواجه نصیر مکتوباتی با قونوی و جیلی داشته است و دروس فلسفه اشراق را تدریس کرده است. سهروردی پرچمدار فلسفه شهودی و اشراقی، توانست میان حکمت بحثی و حکمت ذوقی جمع کند (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۱-۲۲). او بالاترین طبقه حکما را کسانی می‌داند که متخصص در عرفان و فلسفه باشند (همان، ج ۲، ص ۱۲). از نظر او در کل تاریخ فلسفه کسانی منشأ پیشرفت جدی فلسفه شده‌اند که صاحب ذوق بوده‌اند. روش استدلالی به‌تنهایی فلسفه را راکد می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۱). امتزاج روش مند و هوشمندانه عرفان، فلسفه و شریعت در حکمت متعالیه دیده می‌شود. او غیر از رساله مستقلی که در مباحث عرفانی با عنوان *ایقاظ النائمین* دارد، بارها در آثار خویش از قوت القلوب، منازل السائرین، عوارف المعارف، احیاء علوم الدین، زبده، فصوص الحکم و فتوحات مکیه نقل قول می‌کند. وی کوشیده است مدعای عرفا را با روش برهانی تبیین کند. ملاصدرادر جای‌جای اسفار مباحث خود را مستند به شهود و یافته‌های ربانی کرده و با عبارات سرّ‌عرشی، تذنیب‌عرشی، رمز‌عرشی، تنبیه‌عرشی و... بیان می‌کند.

بهره‌مندی فیلسوفان مسلمان از شهود، همانند استفاده از وحی، با روش فلسفی و برهانی سازگار است. شهودهای عرفانی الهام‌بخش فیلسوفان در طرح مسئله یا رویکرد جدید بود؛ لکن در هنگام اثبات صرفاً از روش برهانی بهره می‌جستند. فیلسوفان مسلمان به‌ویژه شیعیان، طی هزار سال انس با معارف و حیانی، به عقلانیتی دست یافتند که رنگ‌وبویی کاملاً متمایز از فلسفه یونان دارد. این تفاوت گاهی در توسعه و تعمیق مطالب دیده می‌شود و گاه در نوع تعامل عقل با دیگر منابع معرفتی همچون وحی و شهود خود را نمایان می‌سازد. مسیحیت با چالشی به نام تعارض عقل و وحی مواجه است و در مباحث عرفانی نیز تلاش می‌شود یافته‌های شهودی مربوط به جهانی

متفاوت از جهان اصول بدیهی مرتبط شود؛* در حالی که در عقلانیت شیعی چنین چالش‌هایی وجود ندارد.

۲. عقلانیت متکلمان شیعه

تفکر عقلانی متکلمان شیعه قبل از هر چیز تحت تأثیر آموزه‌های عقلانی ائمه علیهم‌السلام بود. امامان شیعه از چند جهت به تأیید، تشویق، ترویج و تقویت عقل‌گرایی کمک کرده (آمدی، ۱۳۶۶، فصل ۸۰، ج ۱) و حجت خدا بر مردم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۵، ح ۲۰)، حجت باطنی (همان، ص ۱۶) و رسول خدا (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۷، ح ۲۹۶) معرفی کردند؛ همچنین استفاده از روش عقلانی را تشویق و تأیید کردند و خود در مباحث توحیدی الگویی عقلانی ارائه داده، حتی استنتاج اصول توحید از گزاره‌های عقلانی را نیز تجویز کردند؛ برای نمونه امام رضا علیه‌السلام در تحلیل ذات و صفات خداوند می‌فرماید: «آیا سزاوار نیست که بدانی خداوند یگانه به باطن وصف نمی‌شود و بیش از يك فعل و يك آفرینش و يك عمل از او صادر نشده است و فعل او همچون مخلوقات دارای شیوه‌های گوناگون و جزئیات مختلف نیست. پس این مطلب را بفهم و دانش صحیح خود را بر آن پایه بگذار» (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۴۳۲). فراز اخیر روایت، استنتاج دیگر معارف اعتقادی از مبانی عقلی را تجویز می‌کند. امامان معصوم علیهم‌السلام همچنین روش اصحاب خویش همچون هشام بن حکم و مؤمن الطاق را که در مواجهه با مخالفان از روش‌های عقلی بهره گرفته‌اند، تأیید و بدین طریق تفکر عقلانی را تأیید می‌نمودند.

اما مهم‌ترین نقش ائمه علیهم‌السلام در عقلانی‌سازی اعتقادات، بیان اصول و قواعد عقلی مرتبط با حقایق اعتقادی بود که به بخشی از آنها اشاره می‌شود: امیرمؤمنان حدود چهل مورد در نهج البلاغه به بیان اصول فلسفی در توحید اشاره کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۸۸۱-۸۸۲)؛ از جمله:

- بیان اصل علیت (همان، خطبه ۲۲۸)؛

- ضرورت همراهی علت با معلول (همان، خطبه ۲۲۷)؛

* برای نمونه تحلیل استتیس از رابطه اصل تناقض با شهودات عرفانی خواندنی است (ر.ک: ولتر ترنس استتیس؛ عرفان و فلسفه؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۹).

- منزّه بودن خداوند از حرکت و سکون (همان، خطبه ۲۲۸)؛

- فوق حرکت بودن خدایی که خالق حرکت است (همان، خطبه ۲۲۸)؛

- وحدت حقه و غیر عددی خدا (همان، خطبه ۱۵۲)؛

- منزّه بودن از زمان و تغییر (همان، خطبه ۱۸۱).

همچنین در خطبه ۱۸۶ و ۱۰۹ برهان علی، در خطبه ۱۸۵ و ۱۵۲ برهان امکان و وجوب و در خطبه ۱۸۳ و ۹۱ بحث قضا و قدر مطرح شده است.

امام سجّاد علیه السلام در زبان دعا، معارف حکمی را بیان کردند؛ مباحثی از قبیل توحید خداوند و توصیف ناپذیری او، عدم امکان رؤیت خدا و فراتر بودنش از اوهام و ادراک بشر، نفی ضد و شبیه از خداوند، نامحدود و غیر متناهی بودن خدا، نفی صفات جسمی و بشری از خدا، ازلی و ابدی بودن خداوند در دعاهای ۱، ۵، ۳۲، ۴۶، ۴۷، ۵۲ آمده است.

امام باقر علیه السلام از فرصت پیش آمده برای تبیین معارف عقلی بهترین استفاده را کرد. ایشان درباره خلقت شرّ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۵۴)، تفسیر توحیدی «قل هو الله أحد» (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۸۸)، معانی صفات الهی (همان، ص ۹۰)، زمان مند نبودن خدا (همان، ص ۱۷۳)، معنای صمد (همان، ص ۹۳)، ویژگی های موجود قدیم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۰۸) و مقام و علم امام (همان، ص ۱۹۳) تحلیل های حکمی اراده کرده اند.

امام صادق علیه السلام نیز با دوروش معارف عقلی را بیان کردند: نخست با تربیت شاگردان حکیم مانند هشام بن حکم و مؤمن الطاق و دوم با جلسات گفت و گو و مناظره با مادی گرایان، خوارج، معتزله و دیگر فرقه های مذهبی. ایشان از روش های برهانی، اقناعی، تشبیه معقول به محسوس و... بهره می جستند. برخی از مسائلی که امام صادق علیه السلام با استفاده از روش عقلی بیان کرده است، عبارت اند از:

- استناد به وجود خدا از راه آثار و قانون علیت (صفایی، ۱۳۵۹، ص ۱۶۳/مجلسی، ۱۴۰۴ق،

ج ۳، ص ۳۱-۳۲)؛

- استدلال بر رؤیت ناپذیری خداوند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۴)؛

- صفات خدا (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، صص ۸۲-۸۳، ۱۰۰ و ۱۰۳)؛

- تحلیل اراده و مشیت (همان، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۲).

۱- امر بین‌المرین (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۳۵۹-۳۶۴).

۲- تفسیر هو الأول و الآخر (همان، ص ۳۱۴)؛

۳- تفسیر عرش و کرسی (همان، ص ۳۲۱).

امام رضا علیه السلام نیز در مناظره با ملحدان، اهل کتاب و فرقه‌های گوناگون مسلمانان، از استدلال‌های عقلی استفاده فراوان کرده است؛ از جمله:

۱. قانون علیت (همان، ص ۴۵۱)؛

۲. فوق مکانی بودن خالق مکان (همان، ص ۲۵۱).

۳. استدلالی نو بر توحید خداوند: امام رضا علیه السلام برای اثبات توحید از این راه وارد شدند که خدای واحد را قابل به ثنویت یکدیگر می‌پذیرد و ادعای خدای دوم است که نیاز به دلیل دارد (شیخ مفید، ۱۳۶۴، ص ۲۵۳)؛

۴. وحدت اطلاقی و تغییرناپذیری خدا (همان، ص ۲۵۵)؛

۵. تفاوت وحدت انسان و خدا (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱۸)؛

۶. مسبوق نبودن به عدم، «موجود لا عن عدم» (شیخ مفید، ۱۳۶۴، ص ۲۵۵)؛

۷. بساطت خدا (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۴۳۲)؛

۸. وحدت ذات و صفات (صدوق، ۱۳۷۵، ص ۵۷).

الف) خاندان نوبختی

یکی از جریان‌های عقل‌گرای شیعه، خاندان نوبختی است. ایشان از نیمه قرن دوم تا اوایل قرن پنجم در امور کشوری یا یکی از شاخه‌های علوم ممتاز بودند. هرچند ایشان انتقادهایی به معتزله داشتند، در روش، شباهت زیادی با آنها داشتند. تأکید ایشان بر عقل، بیش از شیخ مفید و سید مرتضی و کمتر از معتزله بود (جبریلی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۴). ایشان به ترجمه آثار یونانی دسترسی داشتند. طبق گزارش شیخ مفید ایشان صدور معجزه به دست امام (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۸)، ارتباط ائمه با فرشتگان (همان، ص ۷۱)، آگاهی ائمه پس از مرگ از احوال شیعیان (همان، ص ۷۲)، علم ائمه بر صنایع و لغات (همان، ص ۶۷) و ظهور کرامت به دست نمایندگان و سفیران ائمه (همان، ص ۶۹) را به دلیل مخالفت با عقل انکار می‌کردند. شیخ مفید تصریح می‌کند ایشان اعتنای جدی به احادیث

نداشتند (همان، ص ۷۰). شاید بتوان گفت نخستین کسی که بحث کلام را با مباحث فلسفی آغاز کرد، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت مؤلف کتاب الیاقوت فی علم الکلام است.

ب) قرن پنجم و ششم

در دوران غیبت تا قبل از زمان شیخ مفید بیشتر متکلمان، تفکر نص‌گرایی داشتند (همان، ص ۱۵۸). ایشان توجه زیادی به عقل نداشتند و بیشتر به دریافت، نقل و دسته‌بندی احادیث اهتمام داشتند. برخی متکلمان شیعی نیز به عقل‌گرایی معتزلی گرایش داشتند. با توجه به همین نکته سومین جریان عقلانیت در تاریخ کلام شیعه را می‌توان در فاصله قرون پنجم و ششم مشاهده کرد. در این سال‌ها شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی هر کدام به‌نوعی عقلانیت را تقویت کردند.

۱) شیخ مفید

شیخ مفید از سویی با نص‌گرایان و از سویی با متکلمانی چون خاندان نوبختی مواجه بود. شیخ مفید با تثبیت عقل‌گرایی برگرفته از معیارهای قرآن و سنت، روش ویژه تشیع را تثبیت کرد (همان، ص ۱۶۰).

عصر شیخ مفید پس از يك رویکرد نص‌گرایانه با عمر حدود دو قرن واقع شده بود؛ از این رو کار شیخ مفید فراتر از بحث و مناظره با دشمنان دین بود. او ضمن انجام این وظیفه ضروری، به دنبال رسالتی حیاتی‌تر در زمان غیبت امامان معصوم یعنی تبیین عقلی متون دینی بود. مفید تنظیم يك مبنای عقلی برای ایمان و عقاید را در آثارش پیگیری کرد. در کتاب الافصاح دلیلی که بر ضرورت وجود امام معصوم اقامه می‌کند، مبتنی بر عقل، نقل، اجماع و تجربه است.

همان‌طور که حضرت ابراهیم علیه السلام با ایمان به معاد، دغدغه دیدن کیفیت احیای مردگان را داشت، شیخ مفید هم ضمن ایمان به آموزه‌های دینی، تبیین عقلی آنها را هدف قرار داده بود؛ مثلاً با پذیرش عصمت معصومان دنبال تفسیر روایاتی بود که ناظر به علم امام علی علیه السلام به شهادت خود از يك سو و رفتن ایشان به مسجد از سوی دیگر است (مکدرموت، ۱۳۸۴، ص ۱۰-۱۱). او در المسائل السرویه، مقابسات الانوار فی الرد علی اهل الاخبار و تصحیح الاعتقاد به اهل حدیث انتقاد کرده، مهم‌ترین اشکال ایشان را عدم تعمق در معنای احادیث و عدم دقت در سند روایات می‌داند. شیخ مفید در

طبیعه کتاب اصولی خویش، عقل را یکی از راه‌های شناخت حجیت قرآن و روایات می‌داند. «العقل هو السبیل الی معرفة حجة القرآن و دلایل الاخبار» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸).

بالاخر آنکه شیخ مفید در کلیه مسائل کلامی و اصول اعتقادی تقدم را با عقل می‌داند و بیش از آنکه از نقل بهره بگیرد، از عقل استفاده کرده است (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۳).

وی در حدود هشتاد مورد با استاد خویش، شیخ صدوق، مخالفت می‌کند و قبل از هر چیز مبنای روشی او را زیر سؤال می‌برد که معتقد بود وظیفه کارشناس اعتقادی، رد مخالفان با استفاده از کلام خدا و معصومان است و استفاده از عقل جایز نیست؛ برای نمونه در بحث «بدأ» از روش عقلانی برای تحلیل آن بهره می‌گیرد، در حالی که صدوق این روش را ناموفق می‌شمارد. به همین ترتیب در تفاوت معانی «روح و نفس» تفسیر استاد خویش را با نگاه عقلی نقد می‌کند. برخی از مسائل اختلافی دیگر میان شیخ مفید و صدوق عبارت‌اند از: مشیت و اراده خدا (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۹)، نفوس و ارواح (همان، ص ۷۹)، وصف ملائکه و حاملان عرش (همان، ص ۷۴)، معنای امر بین‌المرین، غلّو و تفویض، قضا و قدر، خلق اعمال بندگان، نزول قرآن، تقیه، شهادت یا مرگ طبیعی معصومان و... (ذکاوتی فراگزلو، ۱۳۷۱، ص ۲۷۱-۲۷۵).

شیخ مفید این شیوه را در فقه نیز دنبال نمود و با افراط اهل قیاس و استحسان و تفریط اهل حدیث مقابله کرد. کتاب النقص علی ابن جنید فی اجتهاد و الرأی را در رد شیوه قیاسی استادش ابن جنید اسکافی نوشت. از طرفی اعتبار کتاب و سنت را متوقف بر عقل شمرده، روایات مخالف عقل را طرد نمود و در تفسیر و ترجیح روایات از عقل کمک گرفت (جناتی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۹).

تأکید شیخ مفید بر نقش عقل، به معنای بی‌اعتنایی او به وحی نیست. وی معتقد است نقل، غفلت را از عاقل می‌زداید و او را به چگونگی استدلال رهنمون می‌کند. عقل نیز حجیت و اعتبار نقل را بیان می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۴). از نظر شیخ مفید عقل از وحی جدا نشده، بلکه در علم خویش و نتایج آن نیازمند وحی است. وی معتقد است انسان در ابتدای تکلیف محتاج رسول است. او این دیدگاه را مورد اتفاق امامیه و مخالف معتزله دانسته و معتزله را مخالف این دیدگاه خوانده است (همان).

می‌توان قلمرو فعالیت عقل را نیز از رابطه عقل و اعتقادات در کلام شیخ مفید دریافت. از نظر او معارف اعتقادی بر سه نوع است:

- معارفی که تنها به وسیله عقل اثبات پذیر است، مانند معرفت به خدا، انبیا و دیگر امور غیبی.
 - معارفی که با عقل و نقل اثبات پذیر است، مانند امامت دوازده امام (همان، ص ۴۱).
 - معارفی که فقط با نقل اثبات شدنی است، مانند رجعت و بدا (همان، ص ۴۶)، صفات خداوند مانند سميع، بصر، رؤیت، ادراک (همان، ص ۵۴) و برتری امامان شیعه بر پیامبران. شیخ مفید در این موضوع می گوید: «هذا باب ليس للعقول في إيجابه و المنع منه مجال» (همان، ص ۷۱).

شیخ مفید با روش آمیخته از اصلاح استدلال عقلی متکلمان پیشین (معتزلی و نوبختی) و گرایش میانه از استدلال عقلی و تفسیر ادله نقلی، سیر عقل گرایی را پیش برد.
 روش عقلی - اعتدالی شیخ مفید را سید مرتضی، ابوصلاح حلبی (۴۴۷ق) در کتاب تقریب المعارف، کراجکی (۴۴۹ق) در کتاب کنز الفوائد و شیخ طوسی در کتاب تمهید الاصول پیگیری و تکمیل کردند.

۲) سید مرتضی

سید مرتضی هم به تبع استادش شیخ مفید، نخستین تکلیف انسانها را شناخت خداوند از راه براهین عقلی می داند و برهان «حدوث اجسام» را مثال می زند (سید مرتضی، ۱۳۸۷، ص ۷). سید مرتضی جایگاه عقل را فراتر از نظر شیخ مفید می دید. او حتی تصریح می کند دلیل عقل از سایر ادله قوی تر است. او از این اصل در تحلیل عصمت انبیا استفاده می کند (همو، ۱۲۵۰ق، ص ۲۳-۷۳). از نظر او حکم عقلی مبرهن را نمی توان با امر احتمالی رد کرد و از این رو روایات ناسازگار با عقل را نمی پذیرد، حتی روایات صحیح السند را نیز در صورت تعارض با عقل، تأویل می کند. این روش در تأویل روایاتی که گناه و خطا را به پیامبران نسبت می دهند، فراوان به چشم می خورد. (همان، ص ۱۲۳).

سید مرتضی شناخت خدا از راه نقل را ناممکن می دانست؛ زیرا اعتبار نقل را وابسته به معرفت خدا می خواند (همو، ۲۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۷). یک جلد از چهار جلد کتاب الشافی فی الإمامه به آیات امامت اختصاص دارد که آنها را بر اساس اجتهاد و نه فقط نقل تفسیر کرده و اشکالات را پاسخ گفته است. سید مرتضی حتی در مسائل فقهی عقل را معتبر می شمارد. وی معتقد است در جایی که دلیل شرعی بر امری نداشتیم، به دلیل عقلی عمل می کنیم (همان، ج ۱، ص ۲۰-۲۱۰).

۳) شیخ طوسی

شیخ طوسی روش شیخ مفید را در مباحث اعتقادی و در فقه دنبال کرده است. مهم‌ترین نمودهای این روش در مباحث کلامی دو کتاب گران‌سنگ **تمهید الأصول و تفسیر تبيان** است. او در تحلیل مباحث ذیل از عقل کمک گرفته است و آیات مربوط را مؤید رأی خویش می‌داند:

- اثبات جسم نبودن خداوند و عدم حلول او در ماده (شیخ طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۱۱ و ج ۶، ص ۲۱۴)؛

— اثبات وجود خداوند از طریق نیاز هر مصنوعی به صانع، تغییر عالم به نشانه‌های آفاقی و انفسی، قدرت و برهان اختراع (همان، ج ۲، صص ۵۳—۵۴ و ۳۰۷ و ج ۳، ص ۷۸ و ج ۴، ص ۲۳۷ و ج ۵، ص ۴۲۷ و ج ۶، صص ۲۰۳، ۲۱۳ و ۲۱۵ و ج ۹، صص ۱۹، ۲۹، ۳۳، ۱۰۰، ۱۲۷ و...)

- عینیت علم خدا و ذات او (همان، ج ۳، ص ۳۹۶ و ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۶، ص ۱۷۵—۱۹۹)؛

- حُسن و قبح عقلی (همان، ج ۳، ص ۳۶۴—۵۹۶)؛

— قبیح نبودن تکلیف ما لایطاق (همان، ج ۲، صص ۲۱۶—۲۵۷ و ۳۸۴ و ج ۳، ص ۱۷۷—۵۲۰ و ج ۴، صص ۱۱۰، ۴۳۲ و ۵۷۶)؛

— استحاله رؤیت خداوند در دنیا و قیامت (همان، ج ۱، ص ۲۰۶—۳۲۹ و ج ۲، ص ۲۴۵—۵۶۹ و ج ۳، ص ۳۷۷)؛

- جمع میان اراده خداوند و اختیار بندگان (همان، ج ۳، ص ۴۷۷—۵۱۶ و ج ۴، صص ۱۳۲، ۲۲۹ و ۲۳۶)؛

— تعلق نگرفتن اراده خداوند بر کفر و معاصی (همان، ج ۱، ص ۱۶۵ و ج ۲، صص ۱۰۷، ۱۸۱، ۴۸۰، ۱۸۷، ۵۵۴ و ۵۷۰ و ج ۳، ص ۳۵ و ج ۴، ص ۴۳۴—۵۵۰)؛

- تعلق نگرفتن امر خداوند بر محال (همان، ج ۹، ص ۵۲)؛

- نفی ظلم و اراده ظلم از سوی خداوند (همان).

همچنین ایشان در مباحث احباط، قدرت، جبر و اختیار، اضلال، کسب، گناه کبیره و... روش عقلی اعتدالی خود را به کار گرفته است (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵ مقدمه).

البته او با توجه به دیدگاهش در باب حجیت خبر واحد و اجماع، در مقایسه با شیخ مفید و سید مرتضی به نص‌گرایی نزدیک‌تر است. وی در مسائل فقهی منابع استدلال را قرآن کریم، سنت قطعی و اجماع می‌داند (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱)؛ با این حال بر ضرورت تأویل در برخی موارد تصریح می‌کند (شیخ طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲).

ج) کلام فلسفی

پس از رشد عقل‌گرایی در میان متفکران قرن پنجم و ششم شاهد رویکرد خاصی به علم کلام هستیم که در آن از اصطلاحات و قواعد فلسفی استفاده فراوان می‌شود. به جای جدل و استناد به مسلمات و مشهورات، از براهین عقلی صرف بهره گرفته می‌شود و مباحث کلامی چینی جدیدی دارند. شیخ مفید نیز در ابتدای *اوائل المقالات*، فصلی تحت عنوان «باب القول فی اللطیف من الکلام» آورده است که از اصطلاحات فلسفی و مباحث امور عامه استفاده کرده است.

ابویعقوب سجستانی (متوفای ۳۶۲ به بعد) و حمیدالدین کرمانی (متوفای ۴۱۱ به بعد) نیز تلاش در ارائه نظام فلسفی کلامی داشتند، ولی بیشتر از اندیشه نوافلاطونی بهره‌مند بودند؛ ولی معمولاً تأسیس کلام فلسفی به دوران خواجه نصیر طوسی بازگردانده می‌شود. تلاش خواجه در نزدیک‌ساختن فلسفه و کلام بی‌سابقه بود. قبل از او کتاب‌های کلامی فقط صبغه کلامی و آثار فلسفی فقط رویکرد برهانی داشت؛ برای نمونه ابن سینا مسئله نبوت عامه را طرح کرده؛ ولی به مسئله نبوت خاصه یا امامت نمی‌پردازد. خواجه در محکم‌ترین اثر کلامی* یعنی تجرید، ابتدا مباحث امور عامه را از فلسفه بیان کرده و سپس به مطالب کلامی روی می‌آورد. روش خواجه نصیر چند نتیجه مهم داشت:

- برهانی‌شدن علم کلام.

— قطع نفوذ معتزله؛ با حرکت خواجه ادعاهای مطرح‌شده مبنی بر تأثیرگذاری معتزله بر اندیشه عقلی شیعه پایان یافت؛ زیرا این روش مستقلاً الگویی خاص در عقلائیات شیعی را معرفی می‌کرد.

— تأثیر بر کلام اهل سنت؛ پس از خواجه متکلمان اهل سنت نیز از همین الگو پیروی کردند. کتاب‌های *موافق و مقاصد* از مهم‌ترین آثار اهل سنت اند که رنگ تجرید *الاعتقاد* را پذیرفت (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۴).

خواجه نیز مانند دیگر عقل‌گرایان به تأویل روش مند معتقد بود. به نظر وی اگر مفاد وحی محال یا ممتنع‌الوقوع باشد، آن را طبق اصول دینی تأویل برده یا در آن توقف می‌کنیم یا علم آن را به خدا وا

* شهید مطهری تجرید را محکم‌ترین متن کلامی خوانده است (مرتضی مطهری؛ مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۵).

می‌گذاریم (شیخ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۴). کلام فلسفی توسط توسط علامه حلی (متوفای ۷۲۶)، ابن میثم بحرانی (متوفای ۶۹۹)، فاضل مقداد (متوفای ۸۲۶) و فیاض لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲) گسترش یافت. البته احتیاط علامه حلی در به‌کارگیری مفاهیم و اصطلاحات فلسفی بیشتر بود. در میان این افراد، سهم لاهیجی بیش از دیگران است. وی عقل را در حوزه‌های خردپذیر، مستقل می‌شمارد: «عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد» (لاهیجی، [بی‌تا]، ص ۴۱). در این مسیر فقط باید به براهین مفید یقین تمسک کرد (همان، ص ۴۴). لاهیجی درباره اعتبار استدلال عقلی می‌گوید: «هرچه عقل بالضروره یا به نظر صحیح حکم کند، مطابق نفس الامر است» (همو، ۱۳۷۲، ص ۶۱). لاهیجی حتی در مسائلی که امکان اقامه برهان و نیز ادله نقلی مشترکاً موجود است، کمتر از ادله نقلی بهره می‌گیرد؛ برای نمونه وی در سراسر شوارق الإلهام فقط به سیزده روایت اشاره کرده است. با وجود این وی به محدودیت عقل اعتراف دارد: «نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیاست و احکام کلیه آن، اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه که چه چیز وی را بالخاصیبه به خدا نزدیک می‌کند و چه چیز از خدا دور گرداند، مقدور عقل بشری نیست» (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۶). همچنین وی عقل را در امور عملی محدود می‌خواند (همان، ص ۴۴) و از سویی آموزه‌های شریعت را نیز مطابق واقع می‌داند. «ممدوح و مذموم عقل، ممدوح و مذموم در نفس الامر باشد و ممدوح و مذموم در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد عند الله» (همو، ۱۳۷۲، ص ۶۱).

همین امر زمینه را برای هماهنگی شریعت و حکمت بهتر فراهم می‌کند. او معتقد است حکمت اساس شریعت و اسرار قرآن و حدیث است و ناسازگاری حکمت و شریعت، توهمی ناشی از جهل است (همو، ۱۳۸۳، ص ۴۸). از نظر لاهیجی استدلالی که در بردارنده سخن معتبر معصوم باشد، در حکم اولیات و یقین آور است. می‌توان این گونه استدلال کرد: «این سخن، کلام معصوم است. کلام معصوم حق است؛ در نتیجه این سخن، حق است» (همو، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۰).

لاهیجی ضمن پذیرش همراهی عقل و نقل، تأویل را در مواردی که موهم تعارض است، ضروری می‌داند؛ همچنین در مواردی که نقل، قطعی و تأویل‌پذیر نیست، باید طرد شود (همان، ص ۶۰-۷۰).

د) کلام ترکیبی

در فاصله قرون هفتم تا نهم به تدریج مباحث اشراقی نیز به منابع معرفتی اضافه شد؛ همچنین برهانی شدن مباحث کلامی در اندیشه فیلسوفان مکتب شیراز و میرداماد نیز دیده می‌شود. رساله نیراس الضیاء میرداماد در برابر اشکالات فخر رازی و شبهاتی که از سوی عثمانی به اصفهان منتقل می‌شد، در دفاع عقلی از «بداء» نگاشته شد.

همراهی کلام با فلسفه در آثار فیلسوفان بعدی با صراحت بیشتری دنبال شد. نتیجه این تلاش‌ها روش کلام ترکیبی است که در آن منابع اصلی شناخت قرآن، برهان و عرفان، منزله از التقاط و به شکلی نظام‌مند، مکمل یکدیگر معرفی می‌شوند. ملاصدرا قهرمان امتزاج هوشمندانه این سه منبع است. ملاصدرا حتی به تأویلات مشائیان و برخی متکلمان گلابیه‌های جدی دارد و روشی را ابداع می‌کند که بدون غلطیدن در دام ظاهرگرایی، دچار تأویل بی‌مورد نیز نشود.*

کاربست روش فلسفی در حل مباحث کلامی به تقویت مباحث منجر شد. ملاصدرا و حاجی سبزواری با آنکه متکلم نبوده‌اند، اثر وجودی بیشتری در این زمینه داشتند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۹۵).

ه) عقلانیت کلامی شیعی؛ مستقل یا وابسته؟

آدام متز شیعه را وارثان معتزله و وجه مشترک آنها را بی‌اعتنایی به حدیث شمرده است. به نظر وی شیعه در قرن چهارم مکتب کلامی نداشته است (متز، ۱۳۵۹، ص ۱۰۶-۱۰۷). بغدادی نیز بر این باور است که شیعه شخصیت برجسته‌ای در فقه، لغت، تاریخ، حدیث، سیره، وعظ و تفسیر نداشته است (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۰۸-۳۰۹). لاهوری معتقد است نظام خردگرایی در اسلام، توسط واصل بن عطا تأسیس شد (لاهوری، ۱۳۵۷، ص ۴۴).

باید توجه داشت شباهت میان شیعه و معتزله در برخی مسائل مانند تنزیه خدا از جسمانیت و

* گزارشی از این روش در مقاله ذیل آمده است:

عبدالله محمدی و نعیمه نجمی‌نژاد؛ «روش‌شناسی حکمت صدرایی در تحلیل اوصاف خبری بر پایه توحید خاصی»، اندیشه نوین دینی؛ ش ۶۸، بهار ۱۴۰۱.

آثار آن، عدل الهی و قول به اختیار، به معنای وامداری تشیع به معتزله نیست. برای اثبات استقلال شیعه دست کم می‌توان به سه دلیل عمده اشاره کرد: حتی در مسائل یادشده نیز معتزله بهره‌مند از معارف شیعی است. نظام شاگرد هشام بن حکم و واصل بن عطاء، شاگرد ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه است و ابوهاشم این معارف را از طریق پدرش از امام علی علیه السلام فراگرفته است (سیحانی، ۱۳۹۳، ص ۱۷). همان گونه که گفته شد، اصول مذکور در خطبه‌های نهج البلاغه آمده است (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۹۱ و حکمت ۷۸).

انتقادهای جدی امامان شیعه، اصحاب و متکلمان قرون بعد به روش اعتزال، گواه دیگری بر استقلال کلام شیعی است. امام صادق علیه السلام معتزلیان را به دلیل تشبیه و نقص در توحید ناب، لعن می‌کند (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۲۶). اصحاب ایشان و متکلمان دیگر نیز مستقلاً آثاری در نقد و ردّ معتزله نگاشته‌اند؛ از جمله:

- الردّ علی المعتزله از هشام بن حکم (نجاشی، ۱۳۵۶، ص ۴۳۳).
- الردّ علی المعتزله فی امام المفضلون از مؤمن الطاق (شیخ طوسی، [بی‌تا]، ص ۳۸۹).
- تناقض أقاویل المعتزله از علی بن احمد ابوالقاسم کوفی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۵).
- نقض فضیلة المعتزله از شیخ مفید (همان، ص ۴۰۰).
- الردّ علی الجبایی از شیخ مفید (همان).
- الردّ علی الجاحظ از شیخ مفید (همان).
- الردّ علی أصحاب المنزلة بین المنزلتین و الوعید از حسن بن موسی نوبختی (همان، ص ۶۴).
- الردّ علی الجبایی از حسن بن موسی نوبختی (همان).
- الردّ علی الجبایی از محمد بن عبدالرحمن بن قبه (همان، ص ۳۷۶).
- بین آرای شیعیان و معتزله اختلاف گوناگونی وجود دارد؛ از جمله:
- عمل از نظر معتزله، مقوم ایمان است، ولی در شیعه چنین نیست.
- از نظر معتزله، اسلام عین ایمان است، ولی از نظر شیعه چنین نیست.
- امر به معروف و نهی از منکر از اصول مذهب معتزله است، ولی در شیعه چنین نیست.
- بین معتزله درباره عصمت از گناهان صغیره که مورد نفرت عمومی نیست، اختلاف

- است؛ ولی شیعه همه انبیا را از همه گناهان صغیره معصوم می‌داند.
- مرتکب گناه کبیره در کلام شیعی مؤمن است و در مکتب اعتزال در حدّ وسط میان ایمان و کفر.
- از نظر معتزله، مرتکب کبیره اگر توبه نکند، خالد در جهنم است، ولی در شیعه چنین نیست.
- از منظر امامیه، بهشت و دوزخ هم‌اکنون آفریده شده‌اند، ولی در معتزله بعداً ایجاد خواهند شد.
- ارتکاب گناهان کبیره سبب حبس همه اعمال نیک در معتزله می‌شود، به خلاف امامیه.
- از منظر امامیه، پیامبران برتر از فرشتگان‌اند، در حالی که نزد معتزله چنین نیست.
- در دیدگاه شیعی، جبر و تفویض در افعال انسان، هر دو باطل است، ولی معتزله ظاهراً معتقد به تفویض‌اند.
- امامیه به رجعت معتقد است، بر خلاف معتزله.
- امامیه خلود را مختص کافران می‌داند، ولی معتزله خلود را شامل گناهکاران نیز می‌داند.

اختلاف در تفسیر عقل و روش تعامل آن با متون دینی

با وجود اشتراک نظر شیعه و معتزله در برخی آرای کلامی، اختلاف روشی آنان قابل چشم‌پوشی نیست. تفسیر هر یک از عقل و نیز قلمرو و دامنه فعالیت آن متفاوت است. برداشت شیعه از عقل در سطور پیشین بیان شد؛ در حالی که مقصود از عقل در نگرش معتزلیان نخستین روشن نیست. اشعری در توصیف دیدگاه ابو‌هذیل علاف — از معتزلیان متقدم — می‌گوید: بخشی از عقل، مجموعه‌ای از علوم و دانش‌های اضطراری است که به واسطه آن، شخص بین خود و حمار و بین آسمان و زمین تفاوت می‌بیند و بخشی از عقل، قوه و توان کسب دانش‌های نظری است. در این دیدگاه گویی هر علمی که برای انسان حاصل می‌شود، از راه عقل است. حتی حس هم بخشی از عقل است. همچنین گاه گفته شده است: «العقل هو العلم» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۰). جایی نیز می‌گوید عقل مجموعه‌ای از دانش‌های انسان است که از راه تجربه، امتحان، اختیار یا اضطرار برای او حاصل می‌شود. جایی تأکید دارد عقل، قوه دست‌یابی به علوم نیست (همان، ص ۴۸۰-۴۸۱).

بنابراین از نظر معتزلیان، عقل، ماهیتی مستقل و ممتاز نیست، بلکه مفهومی اعتباری است که

به مجموعه دانش‌های انسان اطلاق می‌شود (ملک‌مکان و طالقانی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱). از نظر ایشان عقل بر همه ادله دیگر از جمله نقل مقدم است. قاضی عبدالجبار معتقد است هر تصدیقی که مبتنی بر برهان نباشد، نادرست یا نامطمئن است. بنا بر همین اصل او می‌کوشد گزاره‌های دینی را با استناد به دلیل عقلی تفسیر کند و در صورت عدم وجود دلیل عقلی، با آیه قرآن یا سنتی که با قرینه عقلی همراه است، تفسیر شود (مصطفی‌پور، هوشنگی و ذهبی، ۱۳۹۵، ص ۶۱).

با روشن شدن تفسیر معتزله از عقل و نسبت آن با دین، تفاوت ایشان با عقلانیت شیعی تا اندازه‌ای روشن می‌شود:

۱. تفاوت در معنای عقل: ماهیت عقل نزد شیعه، قوه‌ای درون انسان است که می‌تواند ضمن ادراک کلیات، استدلال‌های برهانی را سامان دهد؛ ولی عقل نزد معتزله، ماهیتی مستقل و ممتاز نیست، بلکه مفهومی اعتباری است که به مجموعه دانش‌های انسان اطلاق می‌شود.

۲. تفاوت در شیوه استدلال: استدلال‌های عقلی نزد معتزلیان رنگ و بوی جدلی دارد؛ ولی روش عقلی شیعه برهانی است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۹۳).

۳. تفاوت در مواجهه با فلسفه یونان: رویکرد معتزله به فلسفه یونان، مقلدانه، ولی رویکرد شیعه به فلسفه یونان گزینش‌گرانه بود.

۴. تفاوت در توجه به متون دینی به‌ویژه حدیث: عقلانیت شیعی، قرآن و روایات معصومان را منابع معتبر شناخت می‌داند؛ از این رو متکلمان شیعه حتی در دوران کلام فلسفی و تأویلی نیز بیشترین استفاده را از متون دینی داشتند، بی‌آنکه در دام ظاهرگرایی گرفتار شوند؛ در حالی که توجه معتزله به گنجینه احادیث، حداقلی است.

۵. تفاوت در نسبت میان عقل و وحی: معتزله، عقل را در اصول و معارف بی‌نیازکننده از وحی می‌داند؛ ولی امامیه خرد را مستغنی از وحی نمی‌بیند.

۶. تفاوت در روش جمع میان عقل و وحی: از نظر شیعه، اگر متون دینی بر خلاف احکام برهانی باشد، باید تأویل شود؛ ولی معتزله معتقد است متون دینی که با استدلال عقلی سازگار نیست نیز باید تأویل شوند.

نتیجه گیری

مرور تطورات فلسفه از آغاز ورود به جهان اسلام تا کنون، تفاوت آشکاری میان فلسفه یونان و فلسفه اسلامی را آشکار می‌سازد. اگرچه نخستین متون دردسترس فیلسوفان مسلمان، مربوط به فلسفه یونان بود، اشارات حکمی و هستی‌شناختی از سال‌ها قبل در قرآن و روایات موج می‌زند. متون دینی و شهودات عرفانی رویکرد فلسفه را به سمت وسویی دیگر جهت‌دهی و مسائل جدیدی فراروی آن طرح کردند. با وجود تفاوت در رویکرد و مسائل مورد بحث، فیلسوفان مسلمان همچنان به روش برهانی پای‌بند مانده‌اند.

۱۲۱

در زمینه کلام نیز وحی و روایات از نخستین سرچشمه‌های معرفی متکلمان شیعی بود. امامان، اصحاب و نیز طبقات مختلف متکلمان شیعه، نقدهای جدی بر معتزله وارد کردند؛ همچنین بسیاری از آرای کلامی شیعه با معتزله متفاوت است. علاوه بر اینها روش عقلانی شیعه و معتزله نیز تمایز جدی دارد. مجموع این اختلاف‌ها ما را به این نتیجه می‌رساند که عقلانیت شیعی نه در ساحت فلسفه مترجم آثار یونان است و نه در قلمرو کلام، مقلد معتزلیان.

قیس

اصالت عقلانیت شیعی

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابراهیم بن نوبخت، ابواسحاق؛ **الیاقوت فی علم الکلام**؛ تحقیق علی اکبر ضیائی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ق.
 ۲. ابن شهر آشوب؛ **مناقب آل ابی طالب**؛ قم: مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹.
 ۳. ابن طاووس، سیدعلی؛ **اقبال الاعمال**؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
 ۴. ابن فارس، ابوالحسن احمد بن ذکریا؛ **معجم مقاییس اللغه**؛ ج ۴، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، [بی تا].
 ۵. ابن میثم بحرانی؛ **قواعد المرام فی علم الکلام**؛ سیداحمد حسینی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۶ق.
 ۶. استرآبادی، محمدجعفر؛ **البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه**؛ ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۲.
 ۷. اشعری، ابوالحسن؛ **مقالات الاسلامیین**؛ ویسبادن آلمان، فرانس شتایتر، ۱۴۰۰ق.
 ۸. امام جمعه، مهدی؛ **سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان**؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۵.
 ۹. آمدی، سیف الدین؛ **ابکار الافکار فی اصول الدین**؛ تحقیق احمد محمد مهدی؛ قاهره: دارالکتب، ۱۴۲۳ق.
 ۱۰. بغدادی، عبدالقاهر؛ **الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم**؛ بیروت: دار الجیل و دار الافاق، ۱۴۰۸ق.
 ۱۱. پناهی آزاد، حسن؛ **فلسفه حکمت صدرایی**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.
 ۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد؛ **غرر الحکم**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
 ۱۳. جمعی از پژوهشگران؛ **اندیشه های کلامی شیخ طوسی**؛ ج ۱، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۸.
 ۱۴. جناتی، محمدابراهیم؛ «شیخ مفید در عرصه فقهت و اجتهاد»، **کیهان اندیشه**؛ ش ۴۶، ۱۳۷۱.

۱۵. جوادی، قاسم؛ «تأثیر اندیشه‌های شیعی بر معتزله»، هفت آسمان؛ ش ۱، بهار ۱۳۸۷.
۱۶. الجوهری، اسماعیل بن حماد؛ **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه**؛ ج ۵، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۴.
۱۷. حرانی، حسن بن شعبه؛ **تحف العقول**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۸. حسین زاده، محمد؛ **منابع معرفت**؛ قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف؛ **الفین**؛ قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۲۰. —؛ **انوار الملکوت فی شرح الباقوت**؛ تحقیق محمد نجمی زنجانی؛ قم: نشر شریف رضی، ۱۳۶۳.
۲۱. دی بور؛ **تاریخ الفلسفه فی الاسلام**؛ ترجمه محمد ابوریده؛ بیروت: دار النهضة العربیه، ۱۹۵۴م.
۲۲. ذهبی، محمد بن احمد؛ **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**؛ تحقیق محمد بجاوی؛ بیروت: دار المعرفه، [بی تا].
۲۳. راسل، برتراند؛ **تاریخ فلسفه غرب**؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۴.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **المفردات فی غریب القرآن**؛ ج ۱، صفوان عدنان داودی؛ دمشق: دار العلم الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۵. زادهوش، محمدرضا؛ **دیدار با فیلسوفان سپاهان**؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
۲۶. سبحانی، جعفر و علیرضا سبحانی؛ «آیا کلام شیعی وامدار معتزله است»، **کلام اسلامی**؛ ش ۸۹، بهار ۱۳۹۳، ص ۹-۲۶.
۲۷. سهروردی؛ **مجموعه مصنفات**؛ ج ۴، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی و هانزی کربن و سید حسین نصر؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۸. سید مرتضی؛ **جمل العلم و العمل**؛ نجف: مطبعة الاداب، ۱۳۸۷ق.
۲۹. شریف مرتضی؛ **تنزیه الانبیاء**؛ قم: شریف رضی، ۱۳۵۰ق.
۳۰. —؛ **رسائل الشریف المرتضی**؛ تحقیق سیدمهدی رجائی؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۳۱. شهرستانی؛ محمد بن عبدالکریم؛ **ملل و نحل**؛ تحقیق محمد بدران؛ قم: شریف رضی، ۱۳۶۴.
۳۲. شهید ثانی؛ **حقائق ایمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة**؛ به کوشش سیدمهدی رجائی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.

۳۳. شیخ مفید؛ الامالی؛ تصحیح حسین استاد ولی؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۴.
۳۴. —؛ التذکره باصول الفقه؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۵. —؛ أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۶. —؛ تصحیح الاعتقاد؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۷. صدرالمآلهین شیرازی؛ اسرار الایات؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۳۸. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۳۹. —؛ تفسیر قرآن کریم؛ تصحیح محمد خواجوی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۴۰. —؛ شرح اصول کافی؛ تحقیق محمد خواجوی و علی عابدی شاهرودی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۴۱. —؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۴۲. صدوق، محمد بن علی؛ توحید؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷.
۴۳. —؛ من لایحضره الفقیه؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۴. صفایی، سیداحمد؛ هشام بن حکم، مدافع حریم ولایت؛ تهران: آفاق، ۱۳۵۹.
۴۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۶. الطوسی، محمد بن حسن؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۶ق.
۴۷. —؛ تلخیص الشافی؛ قم: نشر محبین، ۱۳۸۲.
۴۸. —؛ تمهید الاصول فی علم الکلام؛ ترجمه و تعلیق عبدالمحسن مشکوةالدینی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
۴۹. —؛ تهذیب الاحکام؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۶.
۵۰. طوسی، نصیرالدین؛ تلخیص المحصل؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۵۱. —؛ رسائل خواجه نصیر؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۵۲. عبیدلی، سیدعمیدالدین؛ إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت؛ تحقیق علی اکبر ضیائی؛ تهران: نشر مکتوب، ۱۳۸۱.
۵۳. فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکم؛ قم: بیدار، ۱۴۰۵ق.
۵۴. فاضل مقداد؛ إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين؛ تحقیق سیدمهدی رجایی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.

۵۵. فیاض لاهیجی؛ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی تا].
۵۶. کراچکی، ابوالفتح؛ کنز الفوائد؛ قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
۵۷. کرمانی، سعید؛ معناشناسی عقل در قرآن کریم؛ تهران: دانشگاه امام صادق ع، ۱۳۹۱.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۱، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵.
۵۹. «کاربرد عقل در فقه از دیدگاه شیخ مفید»، نشریه حوزه؛ ش ۵۴، بهمن و اسفند ۱۳۷۱.
۶۰. لاهوری، محمد اقبال؛ سیر فلسفه در ایران؛ ترجمه امیر حسین آریانپور؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۶۱. لاهیجی، عبدالرزاق؛ سرمایه ایمان؛ تصحیح صادق لاریجانی؛ قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۶۲. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ قم: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۶۳. متز، آدم؛ الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری؛ ترجمه محمد عبدالهادی ابوریثه؛ مصر: [بی تا]، ۱۳۵۹.
۶۴. محمدی ری شهری، محمد؛ دانشنامه عقاید اسلامی؛ تهران: دار الحدیث، ۱۳۸۴.
۶۵. مصطفی پور، فرزانه، حسین هوشنگی و سیدعباس ذهبی؛ «کارکرد عقل در حوزه دین و اخلاق از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی»، تاریخ فلسفه؛ ش ۳، زمستان ۱۳۹۵، ص ۵۱-۸۰.
۶۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۷.
۶۷. مکدرموت، مارتین؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: دانشگاه تهران؛ ۱۳۸۴.
۶۸. ملک مکان، حمید و سیدحسن طالقانی؛ «چیستی عقل در عقل‌گرایی معتزله»، کلام اسلامی؛ س ۲۱، ش ۸۴، زمستان ۱۳۹۱.
۶۹. میرداماد؛ مجموعه مصنفات؛ ج ۱ (التقدیسات)، به اهتمام عبدالله نورانی؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵.
۷۰. میناگر، غلامرضا؛ روش‌شناسی صدرالمآلهین: استنباط معارف عقلی از نصوص دینی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۷۱. «نگاهی به تألیفات و آثار مهم شیخ مفید»، نشریه حوزه؛ ۵۴، بهمن و اسفند ۱۳۷۱.
۷۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق؛ تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه- تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۱.

