

عقاید دینی و نسبت عقل با آن از منظر قرآن و حدیث

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۵ تأیید: ۸۹/۸/۱۰

علی اکبر رشاد*

زکیه اسدی**

چکیده

شناسایی مشخصات هر یک از حوزه‌های منظومه معرفتی دین و نسبت عقل با آن، به مثابه مبنای تعقل در گزاره‌ها و آموزه‌های دین، ضرورتی انکارناپذیر است. این پژوهش منظومه عقاید و باورهای دینی را از میان حوزه‌های گوناگون معرفت دینی برگزیده و پس از معرفی شاخصه‌های آن، نسبت عقل را با عقاید دینی از منظر قرآن و حدیث مورد بررسی قرار می‌دهد، تا جایگاه عقل، حدود و کارکردهای آن را در این قلمرو روشن کند. بررسی آیات قرآن کریم و سنت قولی و فعلی معصومان علیهم‌السلام نشان می‌دهد که حوزه عقاید دینی عبارت است از: «مجموعه‌ای نظام‌مند از باورهای جزئی واقع‌نما نسبت به گزاره‌های اخباری لاهوتی دین که متعلق ایمان قرار گرفته و «بیش دینی» را شکل می‌دهند. این مجموعه، به مثابه یک «قلمرو معرفتی» و به منزله هسته مرکزی منظومه معرفتی دین ایفای نقش می‌کند». همچنین مفاد آیات و روایات نشان

* مدرس حوزه علمیه و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** طلبه حوزه علمیه و دانش‌آموخته کارشناسی ارشد کلام و عقاید دانشکده علوم حدیث.

می‌دهد که بهره‌گیری از گوهر قدسی عقل در حوزه عقاید دینی نه تنها ممکن، بلکه ضروری و کارآمد است و از نظر شارع حجیت دارد؛ البته این کارآمدی به تناسب نوع قضایای عقیدتی ذومراتب است و درباره حقایق فراعقلی محدودیت‌هایی دارد. حکم به وجوب تفکر در عقاید، کشف عقاید حق و استدلال بر آنها، تصدیق، تثبیت و رشد عقاید حق، استقامت و وفاداری به عقاید در عمل، نشر عقاید حق و سرانجام دفاع از عقاید حق در برابر باطل را می‌توان از کارکردهای اساسی عقل در حوزه عقاید دینی دانست.

واژگان کلیدی: مبادی کاربرد عقل در دین، مبدأ قلمروشناختی، قلمرو عقاید دینی، شاخصه‌های معارف اعتقادی دین، عقل و اعتقاد دینی، جایگاه عقل در حوزه عقاید دینی، حجیت عقل در عقاید، کارکردهای عقل در عقاید.

مقدمه

یکی از مبادی عزیمت جهت تعقل در دین، مبدأ قلمروشناختی است که به شناخت و توصیف حوزه خاصی از معارف دین و نسبت عقل با آنها می‌پردازد. براین اساس، اگر بخواهیم از عقل جهت کشف معارف عقیدتی دین استفاده کنیم، لازم است یکی از مهم‌ترین مبادی قریبه آن را که معرفت پیشینی نسبت به عقاید و باورهای دینی - به مثابه یکی از متعلقات پیام الهی و یکی از حوزه‌های هندسه معرفتی دین - است، تبیین کرده، سپس جایگاه عقل را در این حوزه بررسی نماییم. در این مجال می‌کوشیم از منظر قرآن و حدیث به دو مبحث مذکور بپردازیم.

لذا ابتدا «شاخصه‌های عقاید دینی» را بیان و سپس «نسبت عقل را با حوزه عقاید دینی» از منظر قرآن و احادیث بررسی خواهیم کرد.

مفهوم‌شناسی

الف) عقاید

اعتقاد از باب افتعال و از ریشه عقد است. «عقد» در لغت به معنای شدت وثوق و اطمینان (ابن فارس، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۸۶)، گره و پیوند و غلظت (الجوهری، ۱۴۰۷ق،

ج ۲، ص ۵۱۰) آمده که نقیض «حَلَّ» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۲۹). «اعتقاد» نیز به معنای سخت و محکم شدن، متراکم شدن و ثابت شدن به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۰)؛ چنان که در **لسان العرب** آمده است: «اعتقدَ الشيءُ: صَلَّبَ و اشدَّ» (ابن منظور، همان، ج ۳، ص ۲۲۹) و «عُقِدَةُ كُلِّ شَيْءٍ: إِبرامه» (همان، ج ۳، ص ۲۹۸). بنابراین، گوهر معنایی اعتقاد، عبارت است از: «پیوند محکم چیزی با چیز دیگر» که ممکن است حقیقی و مادی باشد؛ مانند پیوند زدن جوانه یا شاخه درختی به شاخه دیگر، یا مجازی و معنوی؛ مانند عقد ازدواج، که به واسطه آن زن و مرد به یکدیگر پیوند می‌خورند (ری‌شهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳).

پذیرش یا رد هر نظر، خواه درست باشد یا نادرست، به معنای بستن و گره زدن یک نظر به قلب و استوار کردن پیوند آن دو است. این پیوند، در اصطلاح «عقد یا اعتقاد» و نظری که با قلب پیوند خورده است «عقیده» نامیده می‌شود. آنگاه که آدمی چرخش زمین به دور خورشید، گردش خون در بدن، وجود خالق برای هستی، زنده شدن انسان پس از مرگ و ... را می‌پذیرد یا رد می‌کند، در واقع نسبت به آنها عقیده‌ای یافته است (همان). بنابراین، اعتقاد «پیوندی است که قلب با تمام آرا و نظرات و بینش‌هایی که پذیرفته است، برقرار می‌کند». عقاید نیز که متعلق اعتقادند، عبارتند از کلیه باورها و بینش‌هایی که با قلب انسان پیوند خورده است.

این تلقی کلی از عقاید را می‌توان در سه سطح دسته‌بندی کرد:

۱. «معنای عام عقاید»: شامل همه باورها و نظریات مورد قبول انسان در همه امور است. در این معنا به عنوان مثال باور یک شخص در باب کتب سودمند برای کودکان، به نوعی می‌تواند عقیده او محسوب شود. همین‌طور است باور به عقل و دل و انسان و فرشته و حیوان و گیاه و سایر موجودات در «نظام تکوین» که ممکن است از هر منشئی به وجود آید و لازم نیست متصف به دین خاصی باشد.

۲. «عقاید به معنای خاص»: کلیه باورهای دینی و ایدئولوژیک انسان نسبت به همه حوزه‌ها و ساحات دین را شامل می‌شود. در این اصطلاح، باور یک دیندار نسبت به همه آنچه در «نظام تشریحی» مورد قبول او وجود دارد، عقیده او تلقی می‌شود که ناشی از دین مقبول اوست و می‌تواند مربوط به عقاید و بینش دینی، علم و دانش دینی،

تربیت و پرورش دینی، اخلاق و منش دینی یا احکام و کنش دینی باشد؛ مثلاً نگرش و باور یک مسلمان درباره نماز که در حوزه احکام و کنش دینی قرار دارد، عقیده او تلقی می‌شود که از دین مورد قبولش متأثر است. این بخش از دین شامل مجموعه‌ای از گزاره‌های واقع‌نماست که از مشیت متحقق الهی - «هست‌ها»، «نیست‌ها» و «است‌ها» - حکایت می‌کند و خود به دو گروه گزاره‌های لاهوتی و غیرلاهوتی تقسیم می‌شود.

۳. «عقاید به معنای اخص»: صرف گزاره‌های واقع‌نمای لاهوتی و متصف به غیب است و فقط باورهای مربوط به «بینش دینی» را در بر می‌گیرد. اصطلاحی که عقاید را موضوع علم کلام می‌داند، در این معناست. در این اصطلاح، عقاید دینی عبارتند از: «مجموعه باورهای مبنایی نسبت به گزاره‌های لاهوتی دین». مقصود ما از عقاید دینی در پژوهش حاضر، همین اصطلاح اخص است که در ادامه به تفصیل بررسی خواهد شد؛ هرچند در بسیاری از موارد می‌توان احکام به‌دست آمده را به همه انواع عقاید و باورها سرایت داد.

ب) عقل

عقل در لغت و اصطلاح به معانی گوناگون به‌کار رفته است. اما از آنجاکه این پژوهش از منظر قرآن و حدیث صورت می‌گیرد، از میان تعاریف متعدد عقل، تعریف مستنبط از آیات و روایات مدنظر ماست. لذا مطابق گزاره‌های توصیفگر عقل در منظومه معرفتی قرآن و حدیث، عقل را «نیروی نورانی حافظ ودایع الهیه در قلب» می‌دانیم؛ عقل نیروی طالب و کاشف حق است و همانند دژ و قلعه‌ای مستحکم از «گوهر حق و معارف، علوم و اسرار نهانی افاضه‌شده به قلب» حفاظت می‌کند.

این حفاظت دو جنبه سلبی و ایجابی دارد؛ از یکسو به معنای جلوگیری از همه صدمات و آفات و بلیاتی است که ودایع حق الهیه را تهدید می‌کند و از سوی دیگر، به معنای انجام کلیه تمهیدات لازم جهت تحقق و گسترش همه مراتب حق در سراسر عالم هستی است که بستر تحقق آن از قلب آدمی آغاز شده و به سراسر عالم وجود تسری می‌یابد.

ج) دین

از میان معانی مختلف دین، آنچه در اینجا مراد است «دین الهی» است. لذا ادیان ابتدائی بشری یا ادیان التقاطی بیرون از موضوع بحث ماست. دین الهی همان مشیت متحقق (تکوینی) و مراد متوقع (تشریحی) الهی است (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۴۶) که شامل گزاره‌ها و آموزه‌های هدایتگر و حیانی است و راه کمال و سعادت حقیقی انسان را نشان می‌دهد. دین الهی حاکی از حقیقت عالم خلقت و لوازم ارتباط حق جویانه انسان با آن و منطبق با فطرت اوست و درحال حاضر تنها مصداق این تعریف، دین مبین اسلام است. لذا هنگامی که از «عقاید دینی» سخن می‌گوییم، مقصودمان عقاید اسلامی به معنای دقیق کلمه است.

شاخصه‌های عقاید دینی

۱. ماهیت «عقاید دینی» در قرآن و حدیث

واژه «عقیده» یا «اعتقاد» در قرآن کریم به کار نرفته است؛ اما بررسی کاربرد مشتقات «عقد» در آیات، تطبیق آن را با معنای لغوی - پیوند محکم چیزی با چیز دیگر اعم از حقیقی یا اعتباری - نشان می‌دهد (ر.ک: بقره: ۲۳ و ۲۳۷/ نساء: ۳۳/ مائده: ۸۹/ طه: ۲۷/ فلق: ۴). همچنین در روایات از ریشه عقد استعمال‌های متعددی در باب ثلاثی مجرد (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۲، ح ۷۴ و ج ۲، ص ۲۹۲، ح ۷۵/ آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۱۴، ح ۴۱۹۲ و ص ۲۹۲، ح ۶۵۳۱ و...)، در مصدر عقد (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۶۵ و ۱۶۶/ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۳/ البرقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۳۹/ الطوسی، [بی تا]، ص ۴۴۹ و ۴۵۱ و...) و نیز در باب افتعال (ر.ک: الصدوق، ۱۳۵۷، ص ۳۵ و ۴۰/ مجلسی، همان، ج ۳، ص ۸۰ و ۸۱ و ج ۱، ص ۱۳۸/ کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۵۵۷/ الطبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۹۶ و...) وجود دارد که همگی با معنای لغوی آن همخوانی دارند (نادعلی، ۱۳۸۶، ص ۲۸).

علاوه بر معنای لغوی یادشده که در همه موارد استعمال، مشترک است، برخی از آیات

و روایات مذکور نشان می‌دهد که اولاً، «عقیده» حاصل پیوند ارادی قلب است با یک باور جزمی. امام علی علیه السلام درباره ایمان به غیب می‌فرماید: «...إِلَى إِيْمَانٍ بِالْغَيْبِ مِنْ عَقْدِ الْقُلُوبِ.» (البرقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۳۹ / مجلسی، همان، ج ۴، ص ۵۳) و امام صادق علیه السلام نیز در توضیح شک می‌فرماید: «الشَّكُّ، مَا لَمْ يَعْتَقِدْ قَلْبُهُ شَيْئاً» (الطبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۹۶ / مجلسی، همان، ج ۱۰، ص ۱۸۳).

بر این اساس، اگر قلب با امور غیبی عقد و پیوندی برقرار کند، حاصل آن ایمان خواهد بود و اگر میان قلب و دیگر باورها پیوندی نباشد، آنچه می‌ماند شک است. لذا «عقیده» و «قلب» دو جزء اصلی رابطه‌ای به نام «اعتقاد» هستند و اعتقاد به معنای پیوند عمیقی است که بین عقیده و قلب پدید می‌آید. از روایت اخیر دخالت اراده قلب برای برقراری پیوند با اشیا و نیز جزمیت باور حاصل در قلب معلوم می‌شود؛ به طوری که با شک قابل جمع نیست. لذا اعتقاد نوعی «عمل جوانحی محسوب می‌شود که منجر به ثواب یا عقاب» است.

ثانیاً، عقاید دینی، گزاره‌های لاهوتی متکی به غیب و متعلق ایمان‌اند. روایت مذکور از امام علی علیه السلام در باب ایمان به غیب این معنا را افاده می‌کند. همچنین امام رضا علیه السلام از قول پدران بزرگوارشان از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرمایند: «إِلَى إِيْمَانٍ عَقْدٌ بِالْقَلْبِ وَ قَوْلٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (الصدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۷، ح ۲۲). به علاوه قرآن کریم در آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...» (بقره: ۳) متعلق ایمان را «غیب» معرفی می‌نماید و آن عبارت است از خدای سبحان و آیات کبرای او، که همه از حواس ما غایبند (الطباطبایی، همان، ج ۱، ص ۴۵). لذا عقاید دینی ناظر به امور غیبی بوده، به خداوند متعال و افعال او مربوطند و قدسیت و شرافت ذاتی دارند و این قداست به دلیل تنوع گزاره‌ها ذومراتب است. به تناسب آن ایمان نیز معنایی است دارای مراتب بسیار و مؤمنان در اعتقادشان به غیب، در طبقات مختلف هستند.

ثالثاً، «عقیده» امری صدق و کذب‌پذیر است. ممکن است قلب با امر ناصوابی پیوند برقرار کند که نتیجه آن شکل‌گیری عقیده باطل است و به همین دلیل در قرآن کریم و روایات تصریح می‌شود که قلب به خاطر اعتقاداتش نزد خدای متعال مورد سؤال قرار می‌گیرد. امام صادق علیه السلام درباره آیه شریفه «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ

مَسْئَلًا» می‌فرماید: «يُسْأَلُ السَّمْعُ عَمَّا سَمِعَ وَ الْبَصَرُ عَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ وَ الْفُؤَادُ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ» (الكليني، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۷/ عیاشی، همان، ج ۲، ص ۲۹۲).

توضیح آنکه در علم منطق، قضیه را به سبب گرهی که میان موضوع و محمول برقرار می‌شود، عقد می‌نامند. «عقد اول» که بخش علم را تشکیل می‌دهد، امری اختیاری نیست؛ هر چند تحصیل مقدمات حصول علم که شامل اموری نظیر گوش دادن، مطالعه، اندیشیدن و نقد و بررسی می‌شود، اموری اختیاری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰). علم و معرفت، صنع الهی است و حصول آن در قلب، غیر اختیاری است؛ چراکه ما در مواجهه با برهان، مضطر به فهم هستیم و علم و معرفت بعد از حصول مقدمات ضروری آن، در اختیار کسی نیست (همان، ص ۲۱).

اما عقیده که پذیرش و «عقد ثانی» است، فعلی نفسانی و امری اختیاری است؛ یعنی میان نفس انسان و عقیده که فعل اختیاری اوست، اراده متخلل است. به همین جهت، تدین، افزون بر علم به مفاد قضیه دینی، در گرو پذیرش و ایمان و «عقد ثانی» ارادی است (همان، ص ۲۲). این عقد ثانی بنا به اراده و خواست قلبی انسان، ممکن است با پندار باطل برقرار گردد، یا در اثر پذیرش معرفت حقیقی حاصل شود و به همین سبب است که قلب در قیامت، درباره عقایدش، مورد سؤال قرار می‌گیرد. در حقیقت اعتقاد، نوعی دلدادگی و تعلق است که می‌تواند بر حسب حقانیت یا بطلان عقیده، ممدوح و کمال‌بخش یا مذموم و خسارت‌بار باشد. بنابراین، در کاربرد عمومی قرآن و حدیث، هر عقیده شامل «دو عقد قلبی» است و متعلق آن «بینشی است که می‌تواند صادق یا کاذب» باشد. رابعاً، عقاید دینی شامل مجموعه‌ای از قضایای اخباری واقع‌نما است. از صدق و کذب‌پذیری عقاید و مسئولیت قلب در قبال آنها، درمی‌یابیم که عقاید دینی شامل گزاره‌های خبری (گزارشگر هستی و نیستی، چیستی، چرایی، چگونگی و...) ناظر به واقع‌اند. این قضایا حکایتگر حقیقت بوده و از سنخ معرفت‌اند، تحت تأثیر علل مختلفی نظیر ارکان سه‌گانه تکون معرفت (فاعل معرفت، متعلق معرفت، معادات و موانع معرفت) دچار تطور و تحول می‌شوند و صدق و کذبشان به نحو عقلانی و فرجام‌شناختی آزمون‌پذیر است. قداست و لاهوتی بودن قضایای اعتقادی، مرز آنها را با سایر گزاره‌های اخباری ناظر به واقع - مانند گزاره‌های خبری محسوس و تجربی - مشخص می‌سازد (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰-۱۶۵).

۲. عقاید دینی به مثابه یک «قلمرو معرفتی»

بررسی ماهیت عقاید دینی نشان می‌دهد که می‌توان مجموعه آنها را یک قلمرو مستقل معرفتی با صفات و خصوصیات معین به حساب آورد. بدین ترتیب «قلمرو عقاید دینی» عبارت است از: «مجموعه‌ای نظام‌مند از باورهای جزئی واقع‌نما نسبت به گزاره‌های اخباری لاهوتی دین که متعلق ایمان قرار گرفته و «بینش دینی» را شکل می‌دهند». این قلمرو معرفتی شامل مشیت تکوینی حاکم بر عالم غیب بوده، از حقایق قدسی خارجی حکایت می‌کند. پس معارف موجود در آن نسبیّت‌ناپذیر است و نیز حقایق غیرقدسی و قضایای اعتباری از دامنه آن خارج می‌باشد. گوهر حوزه عقاید دینی کلمه «توحید» است و همه قضایای دیگر حول آن می‌گردند؛ قضایایی که گویای رابطه نظام‌مند «انسان - خدا - مخلوقات قدسی» هستند و در مجموع یک حوزه معرفتی جامع و مانع را براساس یک نظام واحد قدسی شکل می‌دهند.

۳. منظومه عقاید دینی به منزله هسته مرکزی منظومه معرفتی دین

منظومه عظیم معارف دین شامل خرده‌نظام‌ها و حوزه‌های متعدد معرفتی است که هریک از صفات و ویژگی‌های خاصی برخوردارند. این مختصات سرشتی و صفاتی، ثبوتاً مقتضی اتخاذ روش‌شناسی متناسب با فهم هرکدام از حوزه‌هاست و اثباتاً نیز خصایل و خصایص خود را بر روش‌شناسی و قاعده‌گذاری در فهم دین تحمیل می‌کند و مخاطب خواه ناخواه، خودآگاه یا ناخودآگاه متأثر از آنهاست (ر.ک: رشاد، همان، ص ۱۵۹). در این میان منظومه عقاید دینی به منزله هسته مرکزی منظومه معرفتی دین، «مبنا» و «محور» سایر حوزه‌های معرفتی، اعم از علم و دانش دینی، اخلاق و منش دینی، حقوق و تکالیف دینی و ... است. بدین معنا که از سویی، همه معارف دینی متکی به عقاید دینی حاصل می‌شود و معلول باورهای ایمانی است؛ و از سوی دیگر، قوام و دوام آنها در همه مراحل علمی و عملی به استقرار مداوم در مدار توحید وابسته است. به طوری که ارزش همه علوم و اعمال در حوزه‌های دیگر دین به صحت نیت و عقیده و درجه ایمان در حوزه عقاید دینی وابسته است و هرچیزی بدون ایمان نزد خداوند متعال بی‌ارزش است و این معنا در آیات و روایات نیز تصریح شده است (به‌عنوان

مثال ر.ک: رعد: ۱۸/ نساء: ۱۱۶/ العاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۹، ح ۹۲).

عقاید دینی با استكمال نفس آدمی از راه اذعان به وجه قدسی هستی، اعطای دید کلان در مسئله تفسیر جهان، امیدآفرینی، ایجاد طمأنینه، تعالی و قدسیت‌بخشی به هستی، آثار بنیادین بر سایر حوزه‌های معرفتی دین می‌گذارند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت مبنای پداززی، معنابخشی و جهت‌دهی دیگر حوزه‌های معرفتی و تأمین ضمانت درون‌خیز در اجرای اخلاق و احکام و ... به‌واسطه معارف عمیق این حوزه صورت می‌گیرد (ر.ک: رشاد، همان، ص ۱۶۳-۱۶۴).

نسبت عقل با عقاید دینی

فرقه‌های کلامی مسلمانان را از حیث نظریاتشان در خصوص منابع اصلی کشف عقاید دینی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته نخست معتقدند مسائل اعتقادی، توفیقی بوده و هیچ تعبیر و توضیح و شرح و تأویلی را بر نمی‌تابد. لذا تنها مصدر اخذ عقاید دینی «نص شرعی» از کتاب و سنت است و التزامی هم به فهم الفاظ و عبارات اعتقادی وجود ندارد، صرف ایمان تقلیدی کافی است؛ دسته دوم مصدر عقاید را همان «نص» می‌دانند، اما در مقام فهم تأکید می‌کنند که آنچه در الفاظ و تعابیر آمده فقط باید بر ظاهر منقولش حمل گردد و معقولیت آن ضرورتی ندارد؛ اصل آن است که به آنچه در خود الفاظ آمده، ملتزم و تسلیم باشیم و همان ظاهر ملموس و محسوس الفاظ را بفهمیم و لاغیر! بر این اساس دخالت علوم عقلی در این حوزه‌ها هرگز جایز نیست؛ اما دسته سوم معتقدند مهم‌ترین طریق رسیدن به عقاید حقه و مسائل کلامیه «عقل» است که به‌واسطه آن، حق از باطل شناخته می‌شود و منافاتی میان عقل و شرع در این امر وجود ندارد. بدین ترتیب، نص هدایت نمی‌کند مگر به سوی حقیقتی که عقل نیز بر همان دلالت می‌کند. گروه اول از عامه را «سلفیه» می‌نامند که مشابه «مقلده» از شیعه‌اند؛ گروه دوم از عامه به «اشاعره یا اهل حدیث» معروفند که معادل «اخباریه» در شیعه‌اند و گروه سوم از عامه را «معتزله» خوانند که در شیعه با شیوه «فقهاء و مجتهدین» قرابت دارند (الشیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸-۱۹).

در ادامه می‌کوشیم نسبت عقاید دینی را با عقل از منظر قرآن و حدیث مورد بررسی قرار داده و جایگاه، حدود و کارکردهای عقل را در عقاید دینی نشان دهیم که حاصل

آن، اثبات مسلک فقها و مجتهدان شیعه در کاربست عقل و تبیین و تشریح حدود و ثغور آن از منظر قرآن و حدیث است.

۱. بررسی جایگاه عقل در عقاید دینی با نگاهی بر قرآن کریم و سیره معصومان علیهم السلام

با مروری اجمالی بر نمونه‌های متعددی از مباحثات اعتقادی که در قرآن کریم و روایات معصومان به چشم می‌خورد، می‌توان «کارایی» و «حجیت» عقل در کشف معارف اعتقادی را دریافت. در اسلام اصول دین و بالأخص اصل اصول دین، یعنی «توحید»، منطقه «انحصاری» عقل اعلام شده است. قرآن کریم از مسائل مربوط به ایمان به خدا، نبوت و آخرت که اصول اعتقادی مسلمانان است، با براهین و آیات خردپذیر بحث کرده است؛ به گونه‌ای که عقل بتواند حقانیت آنها را بسنجد و بر ایمان به آنها ثبات یابد (به عنوان مثال ر.ک: الطباطبایی، همان، ذیل تفسیر سوره بقره، آیه ۱۶۴: اقامه سه برهان بر وحدت اله / آل عمران، آیه ۱۸: برهان بر نفی شریک الباری / انعام، آیات ۱۲ و ۱۳: برهان بر معاد / انعام، آیه ۱۴-۱۸: اقامه دو برهان بر توحید / انبیاء، آیه ۲۲: برهان در نفی ربوبیت غیر خدا / زمر، آیه ۴: برهان بر نفی فرزند از خداوند / زمر، آیه ۴۲: مجرد حقیقت انسان).

قرآن کریم نه تنها برای عقل منطقه ممنوعه قائل نیست، بلکه مردم را به تعقل دعوت کرده و آن را در اسلام فرض دانسته است (ر.ک: آیات متعددی که مشتقات «عقل» در آنها به کار رفته و غالباً با عباراتی نظیر: أَفَلَا تَعْقِلُونَ، لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، أَفَلَا يَعْقِلُونَ و ... ختم شده است؛ مثل: بقره آیه ۴۴ / قصص، آیه ۶۰ / غافر، آیه ۶۷ / روم، آیه ۲۸ / زمر، آیه ۴۳ / یس، آیه ۶۸).

لذا علاوه بر آنکه خود برای بسیاری از مدعاهایش برهان اقامه کرده، از مخالفان نیز برهان مطالبه می‌کند و می‌فرماید: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱). حتی تاریخ و سرگذشت بشر و علل و اسباب سعادت یا شقاوت آنها را تعلیل و تحلیل می‌کند و به شیوه‌ای منطقی و معقول رابطه هر معلولی را با علت روانی و یا اجتماعی خود بیان می‌دارد (به عنوان مثال ر.ک: اعراف: ۵۹-۹۳) و بالاتر اینکه مقررات و دستورهای خود را ناشی از علت‌ها، مصلحت‌ها و حکمت‌ها می‌داند و در مواردی نیز

به آنها اشاره می‌کند (به عنوان مثال ر.ک: بقره: ۱۷۶/ آل عمران: ۱۸۲/ مائده: ۳۲ و ۹۷/ انفال: ۵۳/ نحل: ۱۰۷) (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۱۰ و ۴۱۵).

همچنین نمونه‌های متعددی از مکالمات و احتجاجات در موضوعات مختلف را به نمایش می‌گذارد. نمونه‌هایی که به خوبی اقسام تفکر و حاصل آنها را نمایش می‌دهد؛ تفکراتی که با زمینه حق‌جویی صورت گرفته و به عقل منتهی گردیده و اندیشه‌هایی که با زمینه لجاجت، عناد، خودرأیی و انکار بوده و به جهالت منتهی شده است (به‌عنوان مثال ر.ک: انعام: ۷۴ - ۸۳/ مدثر: ۱۸ - ۲۵). توجه به چگونگی طرح مسائل اعتقادی در قرآن کریم، ما را نسبت به جایگاه تعقل در عصر رسالت بیشتر آشنا می‌کند و ضمناً درمی‌یابیم که قرآن کریم تا چه حد به اهمیت و تکرار تعقل به‌ویژه در حوزه عقاید دینی پرداخته است.

در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام نیز «تعقل» خصوصاً در عقاید به‌شدت مورد توجه است. در عصر رسالت خصوصاً در مدینه، مردم اغلب با مراجعه مستقیم و اجتماع در محضر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پاسخ پرسش‌هایشان را دریافت کرده و هرگونه ابهام و تشکیک احتمالی در عقاید دینی را رفع می‌کردند (رضانزاد، ۱۳۷۹، ص ۹۶/ جبرئیلی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۴).

نمونه‌هایی از این پرسش‌ها در کتب روایی نقل شده‌است؛ مانند: پرسش امام علی‌علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره ایمان (مجلسی، همان، ج ۶۶، ص ۶۸، باب ۳۰، ح ۲۱)، سؤال درباره تفسیر «المقالید» (همان، ج ۸۳، ص ۲۸۱، باب ۴۵، ح ۴۲)، سؤال جابر انصاری درباره «اولی الامر» و... (همان، ج ۲۳، ص ۲۸۹، باب ۱۷، ح ۱۶)، سؤال ابن عباس از «الکلمات التي تلقى آدم من ربه فتاب عليه...» (همان، ج ۱۱، ص ۱۷۶، ح ۲۲؛ همان، ج ۲۶، ص ۳۲۴؛ همان، ج ۹۱، ص ۲۰)، پرسش ابوهریره درباره آیه «لکل قوم هاد» (همان، ج ۳۵، ص ۳۹۹، ح ۸) و پرسش‌های یک یهودی درباره «توحید» (الخرزاق، ۱۴۰۱، ص ۱۱ - ۱۳).

حضرت علی‌علیه‌السلام نیز در دوران امامت خود اوقاتی را برای پاسخ به پرسش‌های عموم مردم، به‌ویژه دانشمندان اهل کتاب صرف می‌فرمود؛ به‌طوری‌که باید اذعان کرد جنبه‌های عقلانی و معرفتی شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام بر شکل‌گیری عقاید اسلامی و به‌ویژه شیعه امامی، تأثیر زیادی داشته است. آن حضرت شخصیتی بود که برای

نخستین بار درباره ذات و صفات باری، حدوث و قدم، بساطت و ترکیب، وحدت و کثرت بحث‌های عمیقی را مطرح کرد (ر.ک: الطباطبایی، همان، ج ۵، ص ۲۷۶ - ۲۷۷ / الصدوق، ۱۳۵۷، ص ۴۹ - ۵۶ / ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۲۶ / مطهری، ۱۳۵۴، ص ۴۷ - ۵۷). گواه این مطلب خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار حضرت است که بعدها سید رضی (متوفای ۴۰۹ ق) آنها را تحت عنوان **نهج البلاغه** تدوین کرد. ژرفکاوی‌هایی در مسائل توحید و اسما و صفات الاهی (ر.ک: نهج البلاغه، نامه ۳۱، خطبه ۱، ۶۵، ۷۲، ۸۶، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۱۰۹، ۱۳۳، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۱۳ / الصدوق، ۱۳۵۷، ص ۷۰، ۸۳ و ۳۰۸ / رشاد، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۷ - ۱۲۳)، مسئله بعثت و نبوت (ر.ک: نهج البلاغه: خطبه ۳۳، ۸۹، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۷۳، ۲۱۴)، مسئله امامت (همان: خطبه ۲، ۸۷، ۱۰۰، ۸۹، ۱۳۱، ۱۵۴، ۲۳۳)، مسئله ایمان و اجزا و لوازم آن (همان: خطبه، ۹۱، ۱۷۹ و ۱۸۹)، مسئله معاد (همان: خطبه ۱۰۲ و ۲۲۱)، مسئله قضا و قدر (همان: خطبه ۶۵، ۹۱، ۱۸۳ و حکمت ۷۸ و ۱۰۱)، مسئله جبر و اختیار (مجلسی، همان: ج ۵، ص ۵۷ و ۱۲۳) که اساسی‌ترین و قدیم‌ترین مباحث اعتقادی است، در آن مشاهده می‌شود که منحصر به فرد است.

محدث بزرگوار، مرحوم کلینی (متوفای ۳۲۹ ق) درباره یکی از سخنان توحیدی امام علیه السلام می‌نویسد: «اگر تمام جن و انس جمع شوند و خردمندان همه جوامع بشری گرد هم آیند که بین این جوامع پیامبری نباشد و این اندیشه‌وران فقط از راه‌های عادی به مقام علمی رسیده باشند، اگر بخواهند درباره توحید خداوند سخن بگویند، هرگز آن توان را نخواهند داشت که همانند **علی بن ابی‌طالب** سخن بگویند» (الکلینی، همان: ج ۱، ص ۱۳۶).

سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ق) می‌نویسد:

بدان که اصول توحید و عدل از کلام امیرالمومنین علیه السلام و خطبه‌های ایشان اخذ شده است و سخنان حضرت، متضمن مباحثی در این زمینه است که افزون بر آن متصور نیست و هرکس که در مآثورات کلام ایشان تأمل کند، در می‌یابد که جمیع آنچه متکلمان در تصنیف و جمع و تدوین آن به اطناب گراییده‌اند، همانا تفصیل جملات ایشان و شرح اصولی است که حضرت علیه السلام به دست داده است (الشریف مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۱۴۸).

علامه طباطبایی و استاد شهید مطهری با استفاده از همین عامل به نقد دیدگاه بعضی

از مستشرقان و همچنين احمد/امين مصرى پرداخته‌اند و مى‌گويند: مستشرقان همگى قبول دارند كه تفكر كلامى شيعه، عقلانى و فلسفى است؛ اما در اينكه اين مسئله معلول چه عامل و يا عواملى است، اختلاف دارند. برتراند راسل آن را معلول خصوصيت نژادى ايرانيان مى‌داند كه شيعه نيز اين تفكر خود را از آنان گرفته است. احمد/امين مصرى نيز علت اين گرايش را باطنى‌گرى و تمايل شيعه به آن مى‌داند. حال آنكه شيعه در عقلانيت خويش وامدار آموزه‌هاى قرآن كريم و معصومان عليهم‌السلام است... (جبرئيلى، همان، ص ۲۱۶).

جلودارى اميرمؤمنان در اين حوزه به قدرى گويا و آشكار است كه حتى اندیشه‌وران بزرگ فرقه‌هاى ديگر نيز بدان اذعان کرده‌اند. همه محققان اهل سنت معترفند كه على عليه‌السلام حكيم اصحاب بود و عقل او در مقايسه با عقول ديگران از نوع ديگرى بود. از ابوعلی سینا نقل شده كه گفته است: «كان على عليه‌السلام بين اصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم كالمعقول بين المحسوس؛ على عليه‌السلام در ميان ياران رسول صلى الله عليه وآله وسلم مانند كلّى در ميان جزئيات محسوسه بود و يا مانند عقول قاهره نسبت به اجسام ماديه بود» (مطهرى، ۱۳۵۴، ص ۴۳).

ابن‌ابى‌الحديد شارح معتزلى نهج‌البلاغه (متوفى ۶۵۶ ق) در اين باره مى‌نويسد:

حكمت و بحث عقلانى درباره حقايق الاهى در توان هيچ‌يك از اعراب نبود و از كوشش بزرگان و كهتران عرب در اين باره چيزى نقل نشده است... نخستين فرد كه در اين ميدان سرآمد شد، على عليه‌السلام بود و از همين روى، مباحث دقيق در توحيد و عدل را در ظاهر كلام و خطبه‌هاى او آشكار مى‌يابى، و در كلام هيچ‌يك از صحابه و تابعين كلمه‌اى از عبارات دقيق توحيدى نمى‌يابى. آنها حتى توان تصور اين معانى را نداشتند و اگر به آنها تفهيم مى‌شد، از فهم آن در مى‌ماندند. عرب كجا مى‌توانست به اين مباحث راه برد؟! (ابن‌ابى‌الحديد، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۷۰ و ۳۷۱).

پرسش‌هاى اعتقادى مسلمانان در دوره اميرالمؤمنين نسبت به دوره قبل، افزايش چشمگيرى داشت كه از جمله عوامل آن تا ممل بیشتر مسلمانان در مفاهيم دينى با گذشت زمان و نيز ارتباط آنان با ملل و اقوام مختلف در اثر فتوحات بود (الطباطبائى، همان، ج ۵، ص ۲۷۶). در اين شرايط، امام با مناظره‌هاى مختلف و پاسخ‌دهى به

پرسش‌های گوناگون، آموزه‌های اساسی اسلام را به درستی اثبات و تبیین نموده و از آنها دفاع کرد (ر.ک: کاشفی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۸ / طبرسی، همان، ج ۱، ص ۹۰-۹۳، ۱۰۴، ۱۳۱ - ۱۴۹، ۱۵۴-۱۵۷، ۱۶۲، ۲۰۷، ۲۰۹ / الصدوق، ۱۳۵۷، باب ۳، ح ۳ و ۱۳۳۸، ص ۵، ح ۲ / نهج البلاغه، همان، خطبه ۱۵۲ / مجلسی، همان، ج ۳، ص ۲۷۴-۲۷۵ و ج ۵، ص ۲۴، ۵۷ و ۱۲۳ و ج ۶، ص ۳۰ و ج ۲۵، ص ۲۶۶ و ج ۳۲، ص ۱۸۹، ح ۱۴ و ص ۱۹۷، ح ۱۴۷ و ص ۲۱۶، ح ۱۷۱ / الشریف المرتضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳-۴۲ / الصدوق، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۱۹۱، باب ۱۵۱، ح ۱ / آمدی، ۱۳۶۰ش، ج ۲، ص ۴۲، ح ۱۷۶۵ / ج ۴، ص ۱۷۷، ح ۵۷۴۷ و ...).

این مسئله به دلیل عصبیت‌های قومی و تمایلات نفسانی و شرایط سیاسی - اجتماعی حاکم بر جامعه در زمان امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام رو به افول گذاشت. اما پس از ایشان در زمان امام سجاد علیه السلام فرازمندترین قله‌های تربیت به واسطه «ادعیه» به گوش مردمان رسید و امام ضمن نیایش‌های روح‌بخش خویش، مباحث عمیق معرفتی و اعتقادی را به گونه‌ای بسیار مؤثر مطرح می‌کرد. آن حضرت درباره برخی مباحث خداشناسی در فرازهای گوناگون صحیفه مطالب عمیقی را بیان کرده است. نمونه‌هایی چون توحید خداوند متعال و توصیف ناپذیری او، عدم امکان رؤیت خدا و فراتر بودنش از اوهام و ادراک بشر، نفی ضد و شبیه از پروردگار، نامحدود و غیرمتناهی بودن خدا، نفی صفات جسمی و بشری از خداوند، ازلی و ابدی بودن خداوند و ... در صحیفه سجادیه، شعاع کوتاهی از این حقیقت را فراروی ما قرار می‌دهد (ر.ک: الصحیفة السجادية، ۱۳۷۶، دعای اول، پنجم، سی و دوم، چهل و ششم، چهل و هفتم، پنجاه و دوم و ...).

در دوره امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام طرح مباحث اعتقادی به اوج خود رسید و کمی بعد توسعه یافت و عمیق‌تر شد. امام باقر علیه السلام بحث‌های مهمی چون: خالق خیر و شر (الکلینی، همان، ج ۱، ص ۱۵۴)، معرفت امام و اطاعت از او (همان، ص ۱۸۰ و ص ۱۸۳ - ۱۸۵)، مقام و علم امام (همان، ص ۱۹۳)، ویژگی‌های قدیم (همان، ص ۱۰۸)، تفسیر «قل هو الله احد» (الصدوق، ۱۳۵۷، ص ۸۸)، معانی صفات الهی (همان، ص ۹۰) و ... را طرح می‌کرده و به پرسش‌های اعتقادی مردم پاسخ می‌داد؛ چنان‌که - به عنوان مثال - پرسش عمرو بن عبید معتزلی درباره چگونگی غضب الهی (الکلینی، همان، ج ۱،

ص ۱۱۰) و سؤال نافع بن/رزق در خصوص زمانمندی خداوند (الصدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۷۳) و جابر بن زیاد از توحید (همان، ص ۹۳-۹۴) و محمد بن مسلم در خصوص خلقت آدم (همان، ص ۱۰۳ و ۱۷۱) و ... پاسخ داده شد (کاشفی، همان: ص ۱۴۹).

امام صادق علیه السلام نیز به تبیین مسائلی چون صفات باری (الکلینی، همان، ج ۱، ص ۸۲، ۸۳، ۱۰۰ و ۱۰۳)، خلق قرآن (الصدوق، ۱۳۵۷، ص ۲۲۷)، الأمر بین الأمرین (همان، ص ۳۵۹ - ۳۶۴)، مشیت و اراده (الکلینی، همان، ج ۱، ص ۱۵۰ - ۱۵۲) و تعریف ایمان (همان، ج ۲، ص ۲۷) می پرداخت و پاسخ‌دهی به پرسش‌هایی همانند پرسش حماد بن عمرو نصیبی درباره توحید (الصدوق، ۱۳۵۷: ص ۵۷-۵۸)، حارث بن مغیره نصری در خصوص «کل شیء هالک إلا وجهه» (همان: ص ۱۴۹)، هشام بن حکم درباره اسماء الله (همان، ص ۲۲۱)، ابن ابی یغفور درباره «هو الأول والآخر» (همان: ص ۳۱۴)، عبد الرحمن حجاج درباره تفسیر «الرحمن علی العرش استوی» (همان، ص ۳۱۵) و ابن سدید درباره عرش و کرسی (همان، ص ۳۲۱) و... را مورد توجه قرار می‌داد.

ایستادگی امام کاظم علیه السلام در برابر تحریفات و جعلیات و نادرستی برداشت‌های عامیانه و ظاهرانه اهل حدیث در تفسیر برخی از آیات متشابه و احادیث نیز تداوم‌بخش فعالیت‌های کلامی امامان به‌شمار می‌رود (ر.ک: الکلینی، همان، ج ۱، ص ۱۲۵ / الصدوق، ۱۳۵۷: ص ۹۶، ۱۸۳ و ۳۵۶ / الطبرسی، همان، ج ۲، ص ۳۸۵ و ...).

امام رضا علیه السلام از مسند و تریبون رسمی حکومت وقت، بحث‌های فراوانی در حوزه مسائل اعتقادی داشته است؛ مباحث مربوط به تشبیه، جبر، رؤیت خدا، الأمر بین الأمرین و طرح مبانی عقلی اصل امامت، یکی از درخشان‌ترین آثار دوره امامت آن حضرت است (ر.ک: الصدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۱۵، ۱۴۲، ۱۲۱، ۱۱۹ و ۱۲۴ و ج ۲، ص ۹۹، ۱۳۴، ۱۴۵ و ۲۱۳ و ۱۳۵۷، ص ۴۷، ۶۹، ۱۱۰ و ...).

حضرت جواد علیه السلام با قوت علمی خود دهان منکران را بست و بیش از پیش بر معرفت مردمان درباره مقام الهی امامت افزود؛ به طوری که گفتند: این خانواده بزرگ و کوچک ندارد؛ همه اهل علم‌اند و پایین بودن سن، مانع کمال علمی آنها نیست (الشیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

در عصر امام هادی علیه السلام بحث در مسائل کلامی و عقیدتی به اوج رسید و حضرت در

این مسائل نظریه مکتب اهل بیت علیهم السلام را تبیین می‌کرد. زیارت «جامعه کبیره» از گران‌بهارترین زیارات مأثوره‌ای است که مقام شامخ امامت را مطابق عقول رشدیافته شیعه در این زمان تشریح می‌کند (حسینیان، ۱۳۸۲، ص ۹۶). *ابن شعبه حرانی در تحف العقول* رساله بسیار جالب و نسبتاً طولانی را نقل کرده است که در آن امام هادی علیهما السلام مخالفان را به پیروی از اهل بیت دعوت کرده و برای این موضوع شواهدی از قرآن و معتقدات اهل سنت می‌آورد. آنگاه به شکلی مبسوط به شرح نظریه «لا جبر ولا تفویض» امام صادق علیه السلام می‌پردازد (ابن شعبه الحرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸۱ - ۵۰۲).

حضرت عسکری علیهما السلام در پاسخ‌های قاطع و استواری که به افکار شبهه‌آمیز و کفرآلود می‌داد، مواضع عقیدتی شیعیان را اصلاح کرده و از انحرافات فکری ایشان جلوگیری می‌کرد. به عنوان مثال *کنای فیلسوف عراقی* در زمان آن حضرت درباره متناقضات قرآن، کتابی تدوین کرد. امام علیه السلام به واسطه بعضی از منسوبان به حوزه علمی او، وی را قانع کرد که در اشتباه بوده است. *کنای* توبه کرد و اوراق خود را سوزاند (ادیب، ۱۳۶۱، ص ۲۷۲). امام همچنین بیانات علمی قابل توجهی در باب خلق قرآن کریم، برای *ابوهاشم جعفری ایراد فرمود* (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۳، ص ۵۲۶).

و سرانجام حضرت صاحب *الزمان* عجل الله فرجه در روزهای غیبت صغری و نیز در تشرفات و ملاقات‌ها پاسخ سؤالات شیعیان از جمله پرسش‌های اعتقادی‌شان را در زمینه‌های گوناگون؛ چون توحید، نبوت، ازدواج پیامبر، جانشینان پس از پیامبر، امام‌شناسی، عصمت، غیبت، وظایف منتظران، مسئله رجعت، معاد و ... به روشنی بیان می‌کند (ر.ک: رحمتی شهرضا، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰ - ۱۸۲).

در همه این مباحثات، احتجاجات و پرسش و پاسخ‌هایی که شمارش آن بیش از حد این مقاله است، عقل با جنود گوناگونش به میدان می‌آید و سبب می‌شود که انسان، حقیقت را جست‌وجو کند، بیابد، بفهمد، تصدیق کند، به ذهن و قلب سپارد و آن را برای دیگران اثبات و تبیین کند و برای دفاع از آن به طرق گوناگون تدبیر نماید و اینها همه حاکی از «امکان و ضرورت حضور عقل» و نیز «کارآمدی و حجیت تعقل» در حوزه اعتقادات دینی است.

۲. حدود بهره‌گیری از عقل در حوزه عقاید دینی

عقل دامنه گسترده‌ای از حوزه عقاید دینی را تحت پوشش دارد؛ اصول عقاید را که خردخیزند، به نحو استقلالی می‌شناسد و برای اثبات آنها قادر به اقامه دلیل و برهان است. فروع را نیز با تکیه بر اصول و ادله قطعی می‌تواند بشناسد؛ چنان‌که در روایت ارزنده‌ای از امام صادق علیه السلام ابتدا امور متعددی که عقل بی‌واسطه قادر به معرفت و استدلال بر آنهاست؛ همچون معرفت بر خالقیت خدا و مخلوقیت خود، مدیریت خدا و تحت تدبیر بودن خود، باقی بودن خدا و فانی بودن خود، و نیز استدلال بر خالقیت و تدبیر ازلی و ابدی خداوند نسبت به همه موجودات دیگر، همچنین معرفت حسن از قبیح و ظلمت از نور را ذکر فرموده است. سپس تصریح می‌کند که عاقل به واسطه عقلش به حقانیت و ربانیت خداوند متعال عالم است و می‌داند که خالق او محبت و کراهتی دارد و اطاعت و معصیتی، و خود انسان درمی‌یابد که عقلش به تنهایی بر عوامل جلب محبت و کراهت و طاعت و معصیت الهی دلالت نمی‌کند و اینها از اموری است که عقل برای درک آنها به علم خاص و طلب آن نیازمند است و واجب است علم و ادب را طلب کند تا پایدار بماند (الکلینی، همان، ج ۱، ص ۲۹، ح ۳۵). لذا دسته نخست عقاید و معارف مستقیماً از عقل برمی‌خیزد و به جان انسان می‌نشیند؛ درحالی‌که درباره دسته دوم از معارف، عقل «می‌پذیرد» که باید با طلب علم مخصوص، بدانها دست یابد. در این میان تنها دست‌هایی از حقایق قدسی وجود دارند که در مرتبه‌ای ماورای عقل قرار دارند و شناخت تفصیلی آنها هرگز برای عقل میسر نیست. نمونه این دست از عقاید که عقل همگان جز پذیرش و اقرار به آن راه دیگری ندارد و معرفت تفصیلی به آن نمی‌تواند بیابد، معرفت «ذات حق تعالی» است. امام صادق علیه السلام در این خصوص می‌فرماید: «معرفة العقل للخالق معرفة إقرار لا معرفة إحاطة» (الجعفی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۷). آن حضرت برای تبیین این مطلب از چند مثال بهره می‌گیرد؛ از آن جمله می‌فرماید: خداوند معرفت خود را به بندگان به اندازه وسع‌شان تکلیف فرموده، نه بیشتر و آن معرفت در این حد است که به وجود او یقین کنند و امر و نهی او را اطاعت کنند، و به ایشان تکلیف نکرده است که او را به کنه ذات و صفات بشناسند؛ چنان‌که پادشاه به رعیت خود تکلیف نمی‌کند که بدانند او بلند است یا کوتاه، سفید

است یا سیاه، بلکه ایشان را مکلف می‌سازد که به پادشاهی او اذعان کنند و فرمان او را بپذیرند. نمی‌بینی اگر مردی به در خانه پادشاه بیاید و بگوید که خود را به من بنما تا خوب تو را بشناسم و گر نه طاعت تو را نمی‌کنم، هر آینه مستحق عقوبت پادشاه خواهد شد؟ به همین شکل اگر کسی بگوید: «تا کنه خالق را نشناسم اطاعت او را نمی‌کنم»، قطعاً خود را در معرض خشم الهی قرار داده است.

خلاصه آنکه معرفت به خداوند بیش از آنچه آیات قرآن و روایات شریفه می‌گویند، خارج از حد عقل است و «پذیرش محدودیت» در معرفت به خداوند و اقرار به الوهیت و ربوبیت خداوند، کمال معرفت خداست. چنان‌که درباره امام سجاد علیه السلام آمده است که هنگام قرائت آیه «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» (نحل: ۱۸) می‌فرمود:

منزه باد آنکه معرفت نعمت خود را به کسی نبخشیده جز به فهماندن اینکه از معرفت حقیقت نعمت او درمانده است، و نیز به کسی معرفت خود را نداده مگر به همین اندازه که بداند نمی‌تواند او را درک کند. خداوند از اینکه عارفان درک می‌کنند که از شکر او عاجزند، قدردانی کرده و فهمیدن تقصیر خود را از شکر او، شکر خود به‌شمار آورده است؛ چنان‌که دانسته است جهانیان می‌دانند که او را درک نتوانند و همان را ایمان و عقیده آنها مقرر ساخته است؛ چون دانسته که به بنده‌ها وسع محدودی داده و از این اندازه نگذرد. زیرا هیچ چیز از آفریده‌های او به حق عبادتش نرسد و چگونه به حق عبادت و پرستش او رسند، درحالی‌که نهایی ندارد و چگونگی در او نیست. «تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً» (ر.ک: الکلینی، همان، ج ۸، ص ۳۹۴، ح ۵۹۲).

«نکته شایسته ذکر در این موضوع آن است که: عقول جزئی اشخاص در فهم معارف اعتقادی حدود متفاوتی دارد». امام علی علیه السلام در پاسخ به کسی که مدعی وجود تناقض در قرآن کریم بود، یک قاعده کلی بیان داشته و می‌فرماید: «صاحب علم نمی‌تواند همه علوم را برای همه مردم تفسیر کند؛ چراکه برخی از ایشان، در فهم مطلب قوی و برخی ضعیف‌اند؛ همچنین تحمل بعضی از علوم در طاقتم مردم هست؛ اما تحمل بعضی دیگر، جز برای خواص که خداوند حمل علم را بر ایشان آسان کرده و در آن یاری‌شان ساخته، میسر نیست». سپس پاسخ سؤال مخاطب‌شان را به حد کفایت برای او بیان فرمود و در حقیقت به او فهماند که متوجه ضعف خویش در فهم

قرآن کریم باشد (مجلسی، همان: ج ۶، ص ۱۴۳ و ۱۴۲، ح ۶). بنابراین، ممکن است حد عقل یک مؤمن از حد عقل دیگر فراتر بوده و عقیده‌ای که برای یکی خردخیز است، برای دیگری خردگریز باشد. در این موارد حلم عاقل و سکوت جاهل می‌تواند مانع تفرق میان جماعت مؤمنان گردد.

۳. کارکردهای عقل در حوزه عقاید دینی

پس از ذکر نمونه‌های متعدد از کاربرد عقل در قرآن کریم و سیره معصومان علیهم‌السلام جهت اثبات امکان، ضرورت، کارآمدی و حجیت تعقل در حوزه عقاید دینی، در اینجا به اختصار چند کارکرد عمده عقل را در حوزه معارف اعتقادی یا آوری می‌کنیم:

الف) حکم به وجوب تفکر در عقاید

عقل پس از دلالت بر حقانیت و ربوبیت خداوند متعال و فهم اجمالی محبت و کراهت و طاعت و معصیت او، خود را نیازمند طلب علم از طرق مختلف کسب معرفت می‌یابد تا اسباب محبت و طاعت حضرت حق را بشناسد و به دست آورد و به همین دلیل بر وجوب تفکر و تعلم حکم می‌کند. این معنا در روایات به‌صراحت آمده است (ر.ک: الکلینی، همان، ج ۱، ص ۲۸، ح ۳۵). علما و متکلمان بزرگ شیعه نیز کتب خود را با بحث از «وجوب نظر» آغاز کرده‌اند و آن را توسط دلیل عقل یا از راه سمع اثبات نموده‌اند (ر.ک: الشریف المرتضی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲۷ / الشیخ الطوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۵ و ج ۳، ص ۷۸ تا ۸۰ / المحقق الحلّی، ۱۴۲۱ق، ص ۹۶ تا ۹۸ / المازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۵-۵۶ / المظفر، [بی‌تا]، ص ۳۱ تا ۳۳ / مغنیه، ۱۳۹۹ق، ص ۷۶، ۲۶۷ و ۲۶۸ / السبحانی، ۱۴۱۵ق، ص ۸۶-۸۹).

ب) کشف عقاید حق و استدلال بر آنها

از نظر قدما اگر بخواهیم از قرآن و روایات به‌عنوان حجت استفاده کنیم، قبلاً باید تعدادی از مسائل و موضوعات کلامی مستقلاً اثبات شوند و بنابراین، عقل در این موارد «تنها حجت موجود» است؛ مسائلی مانند: وجود خدا، یکتایی خدا، علم مطلق خداوند، قدرت مطلق خداوند، ربوبیت مطلقه الهی، خیرخواه علی‌الإطلاق بودن خدا، تصرف تشریحی خداوند از طریق نبوت (ضرورت بعثت پیامبران)، وجوب عصمت انبیا در مقام

تلقی، حفظ و ابلاغ وحی و ... بدیهی است که صحت مطالب مذکور، در بدو امر به وسیله قرآن قابل اثبات نیست و مستلزم دور است؛ چراکه از یک طرف، حجیت قرآن را به وسیله این مقدمات باید اثبات کرد و از طرف دیگر، می‌خواهیم این مقدمات و امور را به وسیله قرآن اثبات کنیم. پس باید سراغ ادله دیگر رفت و از طریق آنها به کشف و اثبات مطالب مذکور پرداخت (ملکیان، ۱۳۷۱/۱۸/۷). امام صادق علیه السلام در عباراتی روشن عقل را در این جایگاه معرفی کرده و می‌فرماید:

فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ ، وَ أَنَّهُ الْبَاقِي وَ هُمُ الْفَانُونَ ، وَ اسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ ... وَ بَأَنَّ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقًا وَ مُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزُولُ ... فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ (الكليني، همان، ج ۱، ص ۲۸، ح ۳۵).

گاه این کارآیی به نحو «مطلق و انحصاری» تنها در عقل بروز می‌کند و آن «قبل از معرفت به معصوم»، یا هنگام «محرومیت از سمع» است که ممکن است به دلایلی مانند عدم دسترسی به معصوم در هر زمان خصوصاً در عصر غیبت باشد. در این صورت بهره‌گیری از نقل نیز جز به مدد عقل، صائب نخواهد بود. این نکته حاکی از «ضرورت» بهره‌گیری از عقل جهت کشف امهات و اصول عقاید دینی است. بر این اساس، ادراک و اثبات استقلالی امهات گزاره‌های لاهوتی دین - اصول عقاید - مانند: وجود واجب، توحید، معاد، ضرورت دین، نبوت عامه - و نیز ادراک و اثبات پاره‌ای از گزاره‌های فرعی لاهوتی دین - مانند: علم مطلق الهی، قدرت علی الإطلاق خدا، عصمت انبیاء و ... - تنها از عهده عقل ساخته است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸ و ۲۴۹).

ج) تصدیق حقایق

پس از کشف عقاید حق، این عقل است که آنها را تصدیق کرده و انسان را برمی‌انگیزد که با زبان یا دل یا اعضا و جوارحش عملاً به حقانیت آنها اقرار نماید؛ چنان‌که امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: «الْعَقْلُ يَعْرِفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيَصَدِّقُهُ وَ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيَكْذِبُ بِهِ» (الكليني، همان، ج ۱، ص ۲۴-۲۵، ح ۲۰) و در روایت دیگر آمده است: «بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ» (الصدوق، ۱۳۵۷، ص ۳۵). مراتب مختلف اسلام نیز حاصل همین تسلیم و تصدیق حق است.

د) تثبیت عقاید حق

عقل پس از تشخیص و تصدیق عقیده حق، آن را در قلب محکم و تثبیت می‌کند؛ چنان‌که در روایت آمده است: «بالعقول تعتقد معرفته» (همان، ص ۴۰). امام صادق علیه السلام نیز با بیانی ارزنده «حفظ» را که از جنود عقل است، سبب تثبیت عقاید دین می‌داند و در اهمیت آن می‌فرماید:

أَفَرَأَيْتَ لَوْ نُقِصَ الْإِنْسَانُ مِنْ هَذِهِ الْخُلَالِ الْحِفْظِ وَحَدَهُ كَيْفَ كَانَتْ تَكُونُ حَالُهُ وَكَمْ مِنْ خَلَلٍ كَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ فِي أُمُورِهِ وَمَعَاشِهِ وَتَجَارِبِهِ إِذَا لَمْ يَحْفَظْ مَا لَهُ وَعَلَيْهِ وَمَا أَخَذَهُ وَمَا أُعْطِيَ وَمَا رَأَى وَمَا سَمِعَ وَمَا قَالَ وَمَا قِيلَ لَهُ وَلَمْ يَذْكُرْ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهِ مِمَّنْ أَسَاءَهُ وَمَا نَفَعَهُ مِمَّا ضَرَّهُ ثُمَّ كَانَ لَا يَهْتَدِي لَطَرِيقَ لَوْ سَلَكَهُ مَا لَا يَحْصِي وَلَا يَحْفَظُ عِلْمًا وَلَا لَوْ دَرَسَهُ عُمُرَهُ وَلَا يَعْتَقِدُ دِينًا وَلَا يَنْتَفِعُ بِتَجْرِبَةٍ وَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَعْتَبِرَ شَيْئًا عَلَى مَا مَضَى بَلْ كَانَ حَقِيقًا أَنْ يَنْسَلِخَ مِنَ الْإِنْسَانِيَةِ أَصْلًا. (مجلسی، همان، ج ۵۸، ص ۲۵۶-۲۵۷).

این همان عقد ثانی است که بین قلب و معرفت برقرار می‌گردد تا ایمان به معارف اعتقادی به عمق قلب انسان رسوخ کند و با جان او آمیخته گردد.

ه) رشد در عقاید حق

امام کاظم علیه السلام در بیان خصال ناشی از عقل کامل در انسان به هشام بن حکم می‌فرماید: «يَا هِشَامُ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام يَقُولُ مَا مِنْ شَيْءٍ عُبِدَ اللَّهُ بِهِ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ وَمَا تَمَّ عَقْلٌ أَمْرِي حَتَّى يَكُونَ فِيهِ خِصَالُ شَتَّى الْكُفْرِ وَالشَّرِّ مِنْهُ مَأْمُونَانِ وَالرُّشْدُ وَالْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولَانِ...» (ابن شعبه الحرانی، همان، ص ۳۸۸). علی اکبر غفاری ذیل این سخن به نقل از الوافی می‌گوید: «الکفر فی الاعتقاد و الشر فی القول و العمل و الكل ينشأ من الجهل و الرشد فی الاعتقاد و الخير فی القول و العمل و الكل ناش من العقل» (همان).

بنابراین، رشد در اعتقادات از ثمرات اکمال و اتمام عقل در بندگان خداست.

علامه طباطبایی ذیل آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (بقره: ۲۵۶) در توضیح رشد می‌گوید: کلمه «رشد» به معنای «رسیدن به واقع مطلب و حقیقت امر و وسط طریق» است و مقابل رشد کلمه «غی» قرار دارد، که عکس آن را معنا می‌دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۲۳). براین اساس، عقل کامل، آدمی را به حقیقت عقاید دینی نائل می‌گرداند. لذا می‌توان تعمیق و تدقیق باورها و سیر انسان از علم و

تصدیق اجمالی به مراتب علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین و به عبارت دیگر، «رشد در عقاید» را از ثمرات عقل دانست.

(و) استقامت و وفاداری به عقاید در عمل

عقل پس از تشخیص، تصدیق و تثبیت عقاید حق، به واسطه «جنود خود» انسان را یاری می‌کند تا بر عقاید خویش استقامت کرده و همه حوزه‌های عمل جوانحی و جوارحی را براساس حقایقی که بدان عقیده یافته، تدبیر کند. امام حسن مجتبی علیه السلام در تعریف عقل می‌فرماید: «حفظ قلبک ما استودعته» (الصدوق، ۱۳۳۸، ص ۴۰۱، ح ۶۲/مجلسی، همان، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۱۰).

در واقع نگهداری از عقاید حقه‌ای که در قلب انسان به امانت نهاده شده و تلاش جهت تحقق آنها در پندار و گفتار و رفتارهای گوناگون فردی و اجتماعی در همه اوقات و احوال و در همه آزمون‌ها و بلیات، مهم‌ترین وظیفه عقل در این مرحله است. باوری که به کار نیاید و ظهور عینی و عملی نداشته باشد، کم‌کم دچار دگرگونی و انحطاط خواهد شد و چیزی نمی‌گذرد که از صفحه قلب و ذهن انسان نیز پاک می‌گردد. به همین دلیل است که اقرار به لسان و عمل صالح به اعضا نیز شرط «ایمان» و ملازم آن معرفی شده است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لَيْسَ الْإِيْمَانُ بِالتَّحَلِّيِّ وَلَا بِالتَّمَنِّيِّ وَ لَكِنَّ الْإِيْمَانَ مَا خَلَصَ فِي الْقُلُوبِ وَ صَدَّقَتْهُ الْأَعْمَالُ» (ابن شعبه الحرانی، همان، ص ۳۷۰). امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «الْإِيْمَانُ عَقْدٌ بِالْقَلْبِ وَ لَفْظٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْجَوَارِحِ. لَا يَكُونُ الْإِيْمَانُ إِلَّا هَكَذَا» (الصدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۹، ح ۲۴۰).

بر این اساس، هرچه جنود و شعبه‌های عقل که در غرر روایات معصومان علیهم السلام معرفی شده و آیات و روایات دیگر از جزئیات آنها پرده برمی‌دارد، در وجود انسان کامل‌تر و نیرومندتر باشد، توان او برای «استقامت بر عقاید حقه‌اش و تحقق آنها در عوالم درون و برون» بیشتر خواهد بود. در این صورت، عقل با قوای نورانی خود کمک می‌کند تا «ایمان مستودع» رفته رفته با عمل خالصانه در قلب انسان آرام و قرار گیرد و به «ایمان مستقر» و پایدار ارتقا یابد.

ز) نشر عقاید حق

آنگاه که عقاید دینی بر جان انسان رسوخ کرد، مکلف می‌شود که حلاوت این معارف قدسی را به کام دیگران نیز بچشانند و از طرق مؤثری، چون «حکمت» و «موعظه حسنه» و «جدال احسن»، در جهت اشاعه معارف حقیقی تدبیر و اقدام کند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل: ۱۲۵). در اینجا نیز عقل، نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند. حکمت که نخستین طریقه نشر باورهای دینی است، جز از رهگذر عقل و برهان مستدل میسر نمی‌شود. همچنین موعظه برای آنکه حسنه باشد و جدال برای آنکه احسن باشد، به عقل فاعل خود وابسته است؛ چنان‌که معصومان علیهم‌السلام صحابه خود را از جدال نابخردانه با مردم برحذر داشته‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۱).

ح) دفاع از حق در برابر باطل

آخرین کارکرد عقل در حوزه عقاید دفاع در برابر انحرافات و اباطیل است. انسان در مواجهه با عقاید باطل به کمک «عقل» می‌تواند پس از فهم و تشخیص و تکذیب، برای مقابله با آنها از طرق مؤثر لسانی و عملی اقدام کند. در این حوزه، عقل مهم‌ترین و گاهی تنها دارایی انسان برای مقابله با باورهای باطل است. به‌عنوان مثال، آنگاه که مخاطبان از گروه کفار و مشرکان باشند، جز تکیه بر ادله عقلی راهی برای دفاع لسانی از عقاید دینی وجود ندارد. همچنین گاه انسان امکان مقابله با باطل را ندارد؛ اما در درون، مشتاق قیام است و از عجز خود مغموم و محزون است که همین، نشانه سلامت عقل اوست. امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

«... ذی بصیرة عالم عارف بطریق الحق یحب القیام به فهو عاجز أو مغلوب ولا یقدر علی القیام بما یعرفه، فهو محزون مغموم بذلک، فهو أمثل أهل زمانه و أوجههم عقلاً» (ابن‌شعبه الحرانی، همان، ص ۴۰۰).

منابع و مأخذ

- * القرآن الكريم.
- * نهج البلاغه؛ قم: دارالهجره، [بی تا].
- * الصحيفة السجادية؛ قم: دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶.
۱. ابن ابی الحدید معتزلی؛ شرح نهج البلاغه؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
 ۲. ابن شعبه الحرانی، حسن؛ تحف العقول عن آل الرسول ﷺ؛ چاپ دوم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
 ۳. ابن شهر آشوب مازندرانی؛ مناقب آل ابی طالب علیهم السلام؛ قم: مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹.
 ۴. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: دار الکتب العلمیه، [بی تا].
 ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ الطبعة الثالثة، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
 ۶. ادیب، عادل؛ زندگانی تحلیلی پیشوایان ما؛ ترجمه اسدالله مبشری؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱.
 ۷. آمدی، عبدالواحد؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ شرح جمال الدین محمد خوانساری؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ش.
 ۸. _____؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
 ۹. البرقی، أحمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن؛ تصحیح سید جلال الدین حسینی؛ دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].
 ۱۰. جبرئیلی، صفر علی؛ «کلام اسلامی: عوامل و زمینه های پیدایی»؛ قبسات، ش ۳۸، زمستان ۱۳۸۴.
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ تحقیق و تنظیم احمد واعظی؛ چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
 ۱۲. الجوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ الطبعة الرابعة، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
 ۱۳. حسینیان، روح الله؛ چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه؛ تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
 ۱۴. الخراز القمی، علی بن محمد؛ کفایة الاثر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ق.
 ۱۵. ربانی گلپایگانی، علی؛ مدخل و درآمد علم کلام؛ چاپ اول، قم: چاپخانه مهر، ۱۳۷۲.

۱۶. رحمتی شهرضا، محمد و حسین احمدی قمی؛ گوهرهای ناب در کلام امام زمان علیه السلام؛ چاپ دوم، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۶.
۱۷. رشاد، علی اکبر؛ دانشنامه امام علی علیه السلام؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. _____؛ منطق فهم دین؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۹. رضائزاد، عزالدین؛ «علم کلام و عقاید در عصر رسالت»؛ کلام اسلامی؛ ش ۳۵، پاییز ۱۳۷۹.
۲۰. السبحانی، جعفر؛ الإیمان و الکفر؛ قم، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. الشریف المرتضی؛ الفصول المختارة؛ چاپ دوم، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. _____؛ رسائل؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. _____؛ أمالی المرتضی؛ قاهره: دار الفكر العربی، ۱۹۹۸ م.
۲۴. الشیخ الطوسی؛ التبیان؛ الطبعة الأولى، [بی جا]، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. الشیخ المفید؛ الحکایات؛ السید محمد رضا الحسینی الجلالی؛ الطبعة الثانية، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۲۶. _____؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد؛ چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. الصدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی؛ معانی الأخبار؛ تصحیح و تعلیق علی اکبر الغفاری؛ چاپ اول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۳۳۸ ش.
۲۸. _____؛ التوحید؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۵۷.
۲۹. _____؛ الخصال؛ چاپ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۳۰. _____؛ علل الشرائع؛ النجف الأشرف: المکتبة الحیدریة، ۱۹۶۶ م.
۳۱. _____؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ انتشارات جهان، ۱۳۷۸ ق.
۳۲. الطباطبائی، السید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چاپ پنجم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی؛ چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.
۳۴. الطبرسی، احمد بن علی؛ الإحتجاج علی أهل اللجاج؛ چاپ اول، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۳۵. الطوسی، أبو جعفر محمد بن الحسن؛ الأمالی؛ قم: دار الثقافة، [بی تا].
۳۶. العاملی، شیخ حر؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.

۳۷. علی تبار فیروزجایی، رمضان؛ «مبانی دین شناختی معرفت دینی»؛ قبسات، ش ۵۰، زمستان ۱۳۸۷.
۳۸. عیاشی، محمد بن مسعود؛ کتاب التفسیر؛ تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ الطبعة الثانية، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۴۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی؛ چاپ چهارم، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۴۱. کاشفی، محمدرضا؛ کلام شیعه: ماهیت، مختصات و منابع؛ چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۴۲. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی؛ المصباح؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ق.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
۴۴. المازندرانی، مولی محمد صالح؛ شرح أصول الکافی؛ تعليقات ميرزا أبو الحسن الشعراني؛ چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۱ق.
۴۵. مجلسی، محمداقرا؛ بحار الأنوار؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۴۶. المحقق الحلبي؛ المسلك في أصول الدين؛ الطبعة الثانية، مشهد: مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، ۱۴۲۱ق.
۴۷. محمدی ری شهری، محمد، با همکاری رضا برنجکار؛ دانش نامه عقاید اسلامی (معرفت شناسی)؛ مترجم مهدی مهریزی؛ چاپ اول، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۵.
۴۸. مطهری، مرتضی؛ سیری در نهج البلاغه؛ چاپ دوم، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۵۴.
۴۹. _____؛ یادداشت های استاد مطهری (جلد اول از بخش موضوعی)؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
۵۰. المظفر، محمد رضا؛ عقائد الإمامية؛ قم: انتشارات انصاریان، [بی تا].
۵۱. مغنیه، محمد جواد؛ الشيعة في الميزان؛ الطبعة الرابعة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ق.
۵۲. المفضل بن عمر الجعفي؛ التوحيد؛ الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۵۳. ملکیان، مصطفی؛ «جزوه مسائل جدید کلامی»؛ درس هشتم، رشته تخصصی کلام اسلامی، مؤسسه امام صادق علیه السلام، تاریخ ۱۳۷۱/۷/۱۸.
۵۴. نادعلی، روح الله؛ «پیش فرض های فهم احادیث اعتقادی»؛ استاد راهنما احمد عابدی؛ پایان نامه کارشناسی ارشد کلام و عقاید، دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۶.