

بررسی انتقادی دوگانه انگاری عقل

دکتر علی رضا ناصری*

چکیده

مکاتب مختلفی در حوزه تفکر اسلامی به تمایز عقل دینی از عقل غیر دینی قابل شده‌اند. آنان در جهت حل تعارض عقل و دین می‌گویند این عقل عادی بشری است که گاهی در برابر وحی قرار می‌گیرد اما عقل دینی هرگز در تقابل با دین واقع نمی‌شود. آنان در تأیید دیدگاه خود به تفاوت‌های لغوی و عرفی و نیز اختلاف نظر در چیستی و هستی عقل میان متکلمان و فیلسوفان از یک سو و لغت عرب، فهم عامه و نصوص دینی از سوی دیگر، استناد کرده‌اند. تحقیق حاضر، مستندات مزبور را بررسی نموده و نشان داده است که از مناقشات لغوی، ماهوی و وجودی در باب عقل نمی‌توان دوگانگی عقل را نتیجه گرفت. از طرفی حدود و میزان کارکرد عقل را تنها خود عقل تعیین می‌کند و نمی‌توان چارچوبی را از خارج بر آن تحمیل نمود. بنابر این، عقل مورد نظر دین، عقلی خاص با ویژگی‌های منحصر به فردی نیست بلکه مراد همین عقل عادی بشری می‌باشد که در مقام فهم و تبیین دین و حل تعارضات پیش آمده از اعتبار و حجیت ذاتی برخوردار است. کلید واژگان: مفهوم عقل، کارکرد عقل، عقل دینی، عقل فلسفی.

مقدمه

در مسأله عقل و دین آن چه همگان بر آن اتفاق دارند وجود اختلاف در معنای عقل است و آن چه کمتر مورد توجه قرار گرفته تعیین جهت نزاع در باب عقل می‌باشد. یعنی همه متفکران به این امر اذعان دارند که تفاوت دیدگاه‌ها در حوزه ارتباط عقل و دین ناشی از این است که هر فرد و یا مکتبی تعریف خاصی از عقل دارد. ابو حامد غزالی از شتاب زدگی در تعریف عقل بر حذر می‌دارد و می‌گوید: «اگر پرسیدند که تعریف عقل چیست؛ به ذکر یک تعریف خاص از آن فریفته نشو؛ زیرا که این بی‌تدبیری است، چرا که عقل نام مشترکی است که بر چندین معنا اطلاق می‌شود». (غزالی، ۱۴۱۳، ص ۲۰) همو در جای دیگر نیز متذکر می‌شود: «مردم در تعریف عقل و حقیقت آن اختلاف کرده‌اند و بیشتر آنان از این امر غافل‌اند که عقل به معانی مختلفی استعمال می‌شود و همین امر باعث اختلاف آنان شده است». (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۵) صدر المتألهین نیز در تبیین استعمال‌های مختلف عقل، می‌گوید: «مردم در تعریف عقل اختلاف شدیدی دارند و در حقیقت معنای آن دچار تزلزل شده‌اند». (صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۲) اما سؤال اصلی این است که مناقشات پیرامون مفهوم عقل تا چه حد بر رابطه عقل و دین اثرگذار است و می‌تواند جایگاه عقل را در فهم دین و حصول معرفت دینی آشکار نماید. به صرف این ادعا که طرفین مناقشه در مفهوم عقل با یکدیگر اختلاف نظر دارند، نمی‌توان تفاوت دیدگاه‌ها را در مسأله عقل و دین توجیه نمود. به عبارت دیگر باید ثابت نمود که رابطه‌ای منطقی میان اتخاذ یک موضع در باب عقل و میزان نقش‌آفرینی آن وجود دارد. اگر کسی مُثَبِّت امری در باب عقل است، باید نتایج و ثمرات آن اثبات را نیز تبیین نماید. به طور مثال شخصی که مدعی متفاوت بودن عقل دینی از عقل فلسفی است، باید آثار این تفاوت را نیز نشان دهد و تنها به افزودن اصطلاحی به اصطلاحات دیگر اکتفا ننماید. بدون ارائه ثمراتِ نفی و یا اثبات یک امر، نزاع بیهوده خواهد بود. در این نوشتار سه حوزه در باب عقل برشمرده شده که مناقشات در دو حوزه نخست ارتباطی به مسأله عقل و دین ندارد و تنها بخش سوم آن می‌تواند در این مسأله اثرگذار باشد:

۱. مباحث لغوی و ارزشی پیرامون عقل که در چارچوب قواعد زبانی و عرفی بحث می‌شود.
۲. مباحث هستی‌شناسی عقل که به تشریح ماهیت و مراتب آن می‌پردازد.
۳. مباحث شناخت‌شناسی که بر کارکرد و کارایی عقل تمرکز دارد.

نزاع لفظی در باب عقل

در کتب لغت معانی بسیاری برای عقل و مشتقات آن ذکر شده است که می‌توان آنها را به معنای نگه‌داشتن یا بازداشتن برگرداند. ابن فارس می‌گوید: «مادة (ع.ق.ل) ریشه واحدی دارد که شایع و

گسترده است و بیشتر به معنای حبس و بازداشتن یا آن چه نزدیک به بازداشتن شیء است، دلالت می‌کند. عقل از همین قبیل است یعنی بازدارنده از گفتار و رفتار ناپسند» (ابن فارس، ۱۴۲۲، ص ۶۴۷) ابن منظور نیز بر این معنا تأکید می‌کند و می‌گوید: «عقل را از آن رو عقل نامیدند که صاحبش را از افتادن در پرتگاه‌ها نکه می‌دارد». (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۴، ص ۳۹۴)

توجه به این نکته لازم است در صورتی رجوع به کتاب لغت مفید است که واژه‌ای برای ما کاملاً بیگانه باشد؛ زیرا با دیدن لغات مترادف آن و یا بیان برخی مصادیق و کاربردهای آن، می‌توانیم به معنای آن واژه نزدیک شویم. اگر اختلاف از قبیل نزاع آن چهار نفری باشد که مولوی ذکر می‌کند یعنی بر سر انگور، عنب، اُزْم و استافیل باشد، به سادگی می‌توان با رجوع به کتاب لغت و یا نشان دادن مصداق این چهار واژه به مناقشه خاتمه داد. اما یافتن معنای لغوی عقل کمکی به حل نزاع در مسأله عقل و دین نمی‌کند؛ زیرا همه طرف‌های مناقشه، با مفهوم لغوی آن آشنا هستند و از این جهت اختلافی با یکدیگر ندارند. در عین حال، برخی از محققان بر این نظر هستند که همین عدم التفات به معنای لغوی عقل باعث شده است تا برداشت‌های متفاوتی از عقل و کارکرد آن به وجود آید. به باور آنها مترجمان فلسفه یونان به عربی، واژه عقل را بر مصادیقی نهادند که به کلی از معنای لغوی آن به دور است. عقل در فرهنگ دینی برگرفته از همان معانی شناخته شده نزد عرب زبانان است در حالی که عقل فلسفی سنخیتی با معانی لغوی و اصطلاحات دینی ندارد و همین معادل‌گذاری نادرست، موجبات اختلاف نظر در مباحث عقل و دین را فراهم ساخته است؛ زیرا برخی از بزرگان در تفسیر متون دینی به جای مراجعه به لغت عرب و فرهنگ دینی، معانی رایج در فلسفه را به کار گرفتند. (برنجکار، ۱۳۸۳، ص ۱۴) ابن تیمیه نیز در موارد متعددی بر این موضوع تأکید نموده و معتقد است که اشتباه فیلسوفان از آنجا سرچشمه گرفته که آنان مفاهیم وارداتی از حوزه‌های فکری خارج از اسلام را در قالب لغات عربی و اصطلاحات اسلامی بیان کرده‌اند. همین مسأله باعث می‌شود که وقتی ما با فیلسوفان وارد گفت‌وگو می‌شویم و با این که هر دو طرف از واژگان واحدی استفاده می‌کنیم، در عین حال، به نتایج متفاوتی می‌رسیم؛ تنها به این جهت که طرف مقابل، چیزی را از این واژگان قصد می‌کند که واضع لغت، این لفظ را برای آن معنا وضع نکرده است و میان کسانی که به این زبان تکلم می‌کنند، چنین معنایی بیگانه می‌باشد. عقل در فرهنگ عربی و دینی دو کاربرد دارد: یا معنای مصدری آن مراد است که عَرَض می‌باشد و به معنای فهم می‌آید و یا مراد از عقل، قوه‌ای است که به طور غریزی در انسان نهاده شده و فهم به واسطه آن صورت می‌گیرد. اما فیلسوفان از عقل، جوهری قائم به ذات را اراده می‌کنند که معنایی غریب و ناآشنا در لغت عرب است. (ابن تیمیه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۸)

بررسی و ارزیابی

انتقادات فوق به نحوی مطرح شده‌اند که گویا تفاوت کاربردهای مختلف عقل از دید حکماء مورد غفلت واقع شده و آنان در استعمال واژه عقل بدون دقت، عمل می‌کرده‌اند. اما نگاهی اجمالی به آثار حکماء نشان می‌دهد که آنان کاملاً مشرف بر کاربردهای گوناگون عقل بوده و تمایز میان آنها را آشکار کرده‌اند. ابن سینا به صراحت میان کاربرد عرفی و فلسفی عقل فرق می‌گذارد و یازده معنا برای عقل ذکر می‌کند که سه معنای نخست مربوط به عموم، و مابقی آن، اصطلاحات رایج میان فیلسوفان است. معانی عرفی عقل عبارتند از:

۱. قوه‌ای که به خوبی امور پسندیده را از امور ناپسند تمیز می‌دهد.
 ۲. معانی کلی که در ذهن بر اثر تجربه حاصل می‌شوند.
 ۳. شخصیت والایی که برای یک فرد با رفتار و گفتار نیک شکل می‌گیرد.
- اما معانی رایج در فلسفه از قرار ذیل است:
۱. عقل همان تصورات و تصدیقاتی است که برای نفس فطرتاً حاصل می‌شود؛ در مقابل علم که اکتساباً برای نفس به دست می‌آید.
 ۲. عقل یکی از قوای نفس است که خود به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود:
 ۳. عقل نظری که مُدرک کلیات است.
 ۴. عقل عملی که مبدأ تحریک قوه شوقیه به سوی اعمال جزئی است.
 ۵. به هر یک از قوای عقل نظری هم مستقلاً عقل اطلاق می‌شود:
 ۶. عقل هیولانی: در ابتدا نفس استعداد پذیرش معقولات را دارد.
 ۷. عقل بالملکه: تدریجاً تصورات و تصدیقات بدیهی را ادراک می‌کند.
 ۸. عقل بالفعل: در این مرحله نفس با استفاده از بدیهیات به مطالب نظری می‌رسد.
 ۹. عقل مستفاد: نفس در این مرتبه به حدی می‌رسد که می‌تواند تمام مُدرکات خویش را اعم از بدیهی و نظری، بالفعل نزد خود فراخواند و مورد استفاده قرار دهد. در این صورت است که انسان یک جهان علمی شبیه به جهان عینی می‌گردد.

۱۰. عقل فعال: همان عقل مجردی است که با افاضه صور معقول، نفس انسانی را از مرتبه هیولانی به عقل مستفاد می‌رساند. (ابن سینا، بی تا، ص ۸۸)

صدرالمتألهین نیز عقل را مشترک لفظی میان شش معنا می‌داند که در ساحات عرف، اخلاق، کلام و فلسفه به کار می‌روند. وی به تفصیل میان کاربردهای مختلف عقل تفاوت می‌گذارد و از جمله به فرق میان عقل انسان و عقل به عنوان موجودی مستقل اشاره می‌کند و می‌گوید واژه عقل

میان این دو به اشتراک استعمال می‌شود. (صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۳) حاصل سخن این است که تفاوت اصطلاحات و کاربردهای گوناگون عقل امری نبوده که مورد غفلت و اهمال فیلسوفان واقع شده باشد، بلکه آنان بیش از دیگران در این زمینه دقت نظر داشته‌اند. بنابراین اختلاف میان حکماء و مخالفان آنها در باب عقل را نباید به یک اختلاف لفظی فروکاست و چنین تصور کرد که به طور مثال اگر ملاصدرا می‌دانست ابن تیمیه عقل را بر عَرَض اطلاق می‌کند نه بر جوهر، نزاع خاتمه می‌یافت و معلوم می‌شد که هر کدام از آنان، معنایی را از عقل اراده کرده که مد نظر دیگری نبوده است. ابن تیمیه اصرار دارد که فیلسوفان از عقل، جوهری مستقل را اراده می‌کنند نه قوه‌ای را که بر انسان عارض می‌شود و ادراک توسط آن صورت می‌گیرد و همین موجب اختلاف نظر در مسأله عقل و دین شده است. ضعف این سخن آشکار است؛ زیرا در فلسفه به تمایز میان عقل انسان و عقل به عنوان یک موجود مستقل تصریح شده است و عقل مستقل هیچ ارتباطی با بحث ما ندارد. سخن در کارکرد و میزان توان‌مندی عقل انسان است نه جوهر و عرض بودن و یا عقول مفارق.

نزاع در ماهیت عقل

ممکن است گفته شود مخالفت با فیلسوفان از این جهت نیست که چرا آنان لفظ عقل را بر جوهر اطلاق کرده‌اند چنان که ابن تیمیه نیز جعل اصطلاح را برای جَرَف و صناعات مختلف به رسمیت می‌شناسد با این شرط که تنها در محدوده همان حرفه به کار رود نه خارج از آن تا موجبات سوء فهم در گفت‌وگوها فراهم نیاید. (ابن تیمیه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۸) به بیان دیگر، اشکال بر فیلسوفان در تعیین نادرست مصداق است؛ یعنی آنها واژه عقل را در متون دینی بر معانی مصطلح فلسفی حمل می‌کنند و این تفسیر ناروا است. حقیقت و ماهیت عقل در لسان دین کاملاً متفاوت از آن چیزی است که در فلسفه بیان می‌شود. این تفاوت بر کارایی عقل نیز اثرگذار است. (برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۱۹۳) بنابر این نزاع لفظی در واقع کاشف از اختلافی عمیق در چیستی و حقیقت عقل است. در ادامه به دیدگاه‌های فیلسوفان و مخالفان آنان در باب حقیقت و ماهیت عقل اشاره می‌شود و سپس تأثیر این مناقشات در بحث عقل و دین نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

عقل از نگاه اهل حدیث

از آنجا که پیشوایان اهل حدیث که از آنها به سَلَف هم یاد می‌شود، فقط به گردآوری احادیث از اهتمام داشتند آثار قابل توجه دیگری غیر از کتب حدیث از آنها باقی نمانده است تا بتوان دیدگاه

آنان را به طور دقیق در باب عقل مطالعه نمود. آن چه از نظرات آنها در این باب یافت می شود عبارات کوتاهی است که دیگران نقل کرده اند: «سَلَف مانند احمد بن حنبل، حارث محاسبی و دیگران بر این باور بودند که عقل غریزه است». (ابن تیمیه، بی تا، ص ۹۴) «شافعی معتقد بود عقل غریزه است». (ابن عادل دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۰) قاضی ابویعلی (م ۴۵۸) از علمای بزرگ حنبلی می نویسد احمد بن حنبل قائل بود که عقل غریزه است. معنای غریزه بودن عقل این است که خداوند آن را ابتدائاً آفریده است نه این که بنده آن را کسب کرده باشد. در مقابل دیدگاهی که از برخی فیلسوفان نقل شده است که عقل را امری اکتسابی می دانند. (قاضی ابویعلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۶-۸۵) ابو الحسن ماوردی (م ۴۵۰) از علمای شافعی در تفاوت میان عقل غریزی و مکتسب می گوید عقل غریزی آن است که با وجود آن، تکلیف به انسان تعلق می گیرد و او ملزم به تعبد می شود؛ اما عقل مکتسب باعث می شود که انسان به اجتهاد درست و قدرت اندیشه دست یابد. عقل مکتسب را هرگز نمی توان از عقل غریزی جدا فرض نمود در حالی که عقل غریزی می تواند بدون عقل مکتسب تصور شود؛ زیرا غریزی اصل است و مکتسب، فرع آن. البته برخی، از عقل نامیدن مکتسب امتناع می ورزند؛ زیرا معتقدند این از نتایج عقل است نه خود عقل. (ماوردی، ۱۴۰۹، ص ۱۹) اما وی خودش معتقد است در جایی که مقصود روشن است، این نزاع در نام گذاری اهمیتی ندارد.

بنابراین، عقل از نظر اهل حدیث چیزی نیست که بتوان آن را تحصیل کرد، بلکه به طور خدادادی در نهاد انسان نهفته است تا به وسیله آن حق را از باطل تشخیص دهد. حال، جای این سؤال است که آیا این عقل غریزی به طور یکسان در میان انسانها توزیع شده است یا این که در بهره مندی از آن تفاوت وجود دارد؟ ابو محمد بر بهاری (م ۳۲۹) صاحب کتاب «شرح السنّة» که از مهمترین منابع عقیدتی حنابله به شمار می رود، در این باره معتقد است که انسانها در بهره مندی از عقل با یکدیگر متفاوتند؛ زیرا عقل، اکتسابی نیست بلکه یک تفضّل الهی است و به هر فردی به هر اندازه بخواهد عنایت می کند و به همان میزان عقل نیز از او عمل خواسته می شود. (بر بهاری، ۱۴۰۸، ص ۳۷) به این ترتیب، این تفاوت به اختیار افراد نیست، بلکه از همان ابتدا که انسان زاده می شود عقل او همانند اعضا و جوارحش به همراه وی متولد می شوند.

پذیرش این مطلب دشوار است که انسان از ابتدا با مقدار معینی از عقل به دنیا بیاید و تا پایان عمر نیز چیزی بر آن افزوده نگردد؛ زیرا به وضوح می بینیم که فهم و درک افراد از ابتدای طفولیت تا دوران کهولت افزایش می یابد و نمی توان به طور عادی قدرت فهم یک فرد بالغ و بزرگسال را با فهم یک طفل برابر دانست. البته اهل حدیث هم منکر این امر در افراد نیستند؛ اما به هر حال چنان که

از عبارات بر بهاری و احمد بن حنبل بر می آید عقل، تنها بر خود قوه مُدرِکِه اطلاق می شود نه بر إدراک. (ابن تیمیه، بی تا، ص ۴۹۸) پس آن چه از راه تجربه و تحصیل علم برای انسان به دست می آید محصول عقل است اما خود عقل نیست.

در این اصرار بر تسری ندادن عقل به معارف عقلانی، نکته ای نهفته است که از همین ابتدا مسیر اهل حدیث را از متکلمان و فیلسوفان جدا می کند. نکته این است که هیچگاه نمی توان از این معارف در فهم دین بهره برد؛ زیرا تعریف عقل شامل آنها نمی شود. پس اگر فردی بگوید من می خواهم به دستور خود دین، از عقل در جهت درک درست دین استفاده کنم و مرادش بهره گیری از علوم و معارفی باشد که از طریق عقل به دست آورده باشد، در اینجا از نظر اهل حدیث به سادگی می توان پاسخ داد که این فرد در اشتباه است. عقل موهبتی است بکر و دست نخورده که می بایست تا پایان به همین منوال ثابت بماند و اگر چیزی از آن تراوش نمود این زیادتی است بَشری که نباید آن را به دین منتسب نمود. آنچه مهم است خود عقل است نه دستاوردهای آن؛ زیرا عقل از جانب خدا است؛ اما محصول آن، کار آدمی است. از همین رو اگر عقل باشد و خودش، انسان را هدایت می کند ولی اگر از خارج چیزی بر آن افزوده شد به اعوجاج و کژی دچار می کند.

عقل در مکتب تفکیک

در میان معاصرین نیز اصحاب مکتب تفکیک بر تفاوت ماهوی میان عقل دینی و عقل فلسفی تأکید کرده اند: «عقل انسانی در نزد فلاسفه قوه ای است از نفس و از مراتب ذاتی آن، و قوه ای است بشری، و احتمال خطا در آن راه دارد. در منابع دینی، عقل از مراتب ذاتی نفس نیست، بلکه موهبتی است خدایی که به آدمیان (به نفس انسانی) افاضه شده و دارای عصمت ذاتی است». (حکیمی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵) البته تمام عبارات به این صراحت نیست بلکه در برخی موارد گفته شده که عقل انسان دارای مراتب است و سطح و عمق دارد. با سطوح آن تنها می توان به علوم بشری مانند فلسفه دست یافت؛ اما این معارف برآمده از سطح عقل قابل اعتماد نیستند، بلکه آن چه می تواند ما را به شناخت حقایق برساند ژرفا و لایه های عمیق تر عقل است که از طریق وحی تغذیه می شود (عقل دفاتنی). (حکیمی، ۱۳۸۴، ص ۶۹-۶۸)

اصحاب تفکیک در تبیین آن چه عقل دینی خوانده می شود در برابر عقل بشری، موفق نبوده اند. تعابیر آنان چنان که ملاحظه شد مضطرب است. گاهی به دوگانگی عقل دینی و عقل بشری معتقد شده اند و گاهی به ذو مراتب بودن عقل که مرتبه ای از آن عقل دینی و مرتبه دیگر آن عقل بشری نامیده می شود. در هر حال، مدعای اصلی این مکتب این است که برای دستیابی به حقیقت،

نمی‌توان بر عقل بشری اعتماد نمود، بلکه باید از عقل دینی مدد گرفت که با وحی در ارتباط است. چنین تفسیری از عقل دینی با تکلف بسیار همراه است. اگر مراد این است که آدمی نمی‌تواند بدون استمداد از وحی راه خود را بیابد، این امری است که عموم متفکران مسلمان به آن اذعان دارند؛ اما آنان با همین عقل بشری سراغ وحی رفته‌اند و در پرتو آن، به معارف بلندی دست یافته‌اند. اثبات یک عقل با ماهیتی جدا و کارکردی متفاوت از عقل بشری حتی برخی از حامیان مکتب تفکیک را قانع ننموده است: «برخی از بزرگان مکتب تفکیک، عقل را حقیقت نوری خارج از نفس که انسان با او در ارتباط است، معنا کرده‌اند. مقصود ما از عقل، همان «ما به الادراک» می‌باشد یا آن چه که ادراک به اوست؛ خواه حقیقتی مجرد یا موجودی غیر از نفس و یا مرتبه‌ای از نفس باشد» (بررسی نسبت عقل و وحی، ۱۳۸۸، ص ۱۸) یعنی مهم نیست ماهیت عقل چه باشد، بلکه مهم، دستاوردهای عقل است.

عقل در فلسفه

حکما در ماهیت عقل می‌گویند که عقل جوهری مجرد است و این تعریف شامل هر دو نوع عقل انسان و عقول مفارق می‌شود. مباحث مجرد عقل انسانی بیشتر تحت عنوان نفس ناطقه مطرح شده است و حکما براهین متعددی بر مجرد نفس اقامه کرده‌اند. یعقوب بن اسحاق کندی (م ۲۵۲) در تعریف عقل می‌گوید: «عقل جوهر مجردی است که حقیقت اشیاء را درک می‌کند» (کندی، بی‌تا، ص ۱۱۳) فارابی نیز با تفصیل بیشتری، ابتدا قوه عاقله را از دیگر قوای تحریکی نفس مانند قوه شهویه و غضبیه و قوای ادراکی مانند حواس ظاهری و باطنی تفکیک می‌کند و سپس عقل را به دو قوه عملی و علمی (نظری) تقسیم می‌نماید. عقل عملی تشخیص می‌دهد که چه اموری بایسته است انجام گیرند اما عقل نظری معقولات محض را درک می‌کند. فارابی در تبیین ماهیت عقل می‌گوید: «جوهر مجردی است که همراه با ماده می‌باشد [نه این که مادی باشد بلکه عقل انسانی برای تصرف در ماده نیاز به بدن مادی دارد] و بعد از مرگ بدن، به صورت جوهری بسیط باقی می‌ماند ... حقیقت انسان هم همان عقل او است». (فارابی، نسخه خطی، ص ۸۹)

چنان که از فارابی و نیز پیشتر از ابن سینا نقل شد، عموم حکما عقل را قوه‌ای از قوای نفس آدمی می‌دانند؛ اما علامه طباطبایی عقل را مساوی با نفس انسان می‌داند نه یکی از قوای آن. معنای مصدری عقل فهم و ادراک تام یک چیز است اما معنای اسمی آن بر نفس انسان اطلاق می‌شود که با آن می‌توان خوب و بد و حق و باطل را از یکدیگر تشخیص داد. عقل مانند قوه حافظه و باصره و مانند اینها نیست که از فروع نفس قلمداد می‌شوند، بلکه نفس مُدرک انسانی همان عقل

است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۰۵) علامه طباطبایی از مشی فیلسوفان پیشین فاصله می‌گیرد که تنها نوع خاصی از مُدرکات را معقول می‌دانستند و برای آن قوه‌ای خاص در نفس در نظر می‌گرفتند. لازمه سخن حکما این بود که حسیات، تجربیات، مکاشفات، اخبار و موارد دیگری که جزو طرق بشری برای شناخت است، هر کدام قسمی برای معقولات باشند؛ اما در نگرش علامه هر آن چه به ادراک بشر عادی درآید معقول است.

فیلسوفان معاصر نیز دایره مدرکات عقل را گسترش داده‌اند و هر نوع ادراک بشری را در قلمرو ادراک عقل می‌دانند. استاد جوادی آملی در مباحث معرفت دینی بر این نکته تأکید می‌کند که در این مباحث نباید عقل را منحصر به عقل فلسفی و کلامی نمود، بلکه دستاوردهای عقل در حوزه‌های تجربی، ریاضی و عرفانی نیز مورد عنایت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۵) استاد مصطفی ملکیان نیز در پاسخ از معنای عقل در بحث دفاع عقلانی از دین، چنین پاسخ می‌دهد: «اما مراد از «عقل» مجموعه علوم و معارفی می‌تواند بود که از راه‌های عادی اکتساب علم و معرفت، یعنی از راه حسّ و تجربه (اعمّ از حسّ ظاهر و حسّ باطن)، تفکّر و استدلال و نقل تاریخی، روشمندان حاصل آمده است» (ملکیان، ۱۳۷۴، ص ۱۰).

بررسی و ارزیابی

اختلاف در ماهیت عقل نه تنها میان مکاتب مختلف فکری وجود دارد، بلکه در درون یک مکتب نیز نمی‌توان در این زمینه اتفاق نظر یافت. در عین حال می‌بینیم که به‌رغم اختلاف نظر در حقیقت عقل، میان حکماء در مباحث عقل و دین وحدت رویه وجود دارد. در طرف مقابل نیز مخالفان فلسفه با این که در بیان ماهیت عقل دیدگاه واحدی ندارند، در بحث معرفت دینی یک‌صدا در برابر فلسفه صف‌آرایی کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که مباحث مربوط به هستی‌شناسی و تبیین ماهیت عقل تأثیری در کارکرد آن ندارد و گر نه امکان نداشت دو فردی که در هستی و چیستی عقل با یکدیگر اختلاف نظر دارند، در کارکرد عقل نظر واحدی را برگزینند. این نکته ظریف از نگاه برخی محققین تیزبین دور نمانده است. شیخ طوسی (م ۴۶۰) با اشاره به این نوع اختلافات در باب ماهیت عقل می‌گوید:

اگر گفته شود وقتی در مورد عقل اختلاف وجود دارد چگونه می‌توان به آن استناد نمود، پاسخ این است که اختلاف در ماهیت عقل سبب اختلاف در قضایای آن نمی‌شود. این اختلاف در ماهیت عقل که برخی می‌گویند معرفت است و برخی می‌گویند قوه است مگر موجب می‌شود که در قضیه «هزار بیشتر از یک است» و «موجود غیر از معدوم است» و نظایر اینها اختلافی باشد؟ (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۱)

شیخ طوسی به قضایایی اشاره می‌کند که در اصطلاح متکلمان به آنها «ضروریات» گفته می‌شود. در تعریف اهل حدیث از عقل ملاحظه شد که آنان عقل را فقط بر خود قوه مُدرکه اطلاق می‌کردند و این نوع قضایا را حاصل ادراک عقل می‌دانستند، نه خود عقل. در برابر، بسیاری از متکلمان از جمله شیخ طوسی عقل را مساوی با معارف عقلانی می‌دانند. اما فارغ از این نزاع که حقیقت عقل چیست، شیخ طوسی به کارکرد عقل اشاره می‌کند و گزاره‌هایی را ذکر می‌کند که محصول عقل هستند؛ اما هیچ کس و با هر تعریفی از عقل در صحت آنها تردیدی به خود راه نمی‌دهد. قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵) نیز از کسانی است که تحقیقات فراوانی پیرامون ماهیت عقل انجام داده است. وی در کتاب المَغنی بحث مبسوطی در این باره دارد و دیدگاه‌های متعدد در حقیقت عقل را بررسی می‌کند: از قبیل غریزه، قوه، آلت یا جوهر بودن عقل. وی بیشتر این نوع اختلافات را یک نزاع لفظی می‌داند و می‌گوید قائلان به این نظریات گوناگون در واقع به یک مطلب اشاره می‌کنند و هر کدام می‌خواهند کارکرد عقل را تبیین نمایند؛ اما در استخدام الفاظ و تعبیر دچار خطا گشته‌اند. وی در نهایت می‌گوید:

سخن اساسی این است که خود عقل مقصود اصلی نیست. عقل فقط از این جهت مورد توجه است که به وسیله آن به کسب علوم و ادای تکلیف نایل شویم. از این رو، عاقل می‌بایست واجد برخی از علوم شود که بتواند با آن علوم، معارف لازم را کسب کند و واجبات را به جا آورد. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۷۹)

به بیان دیگر، قاضی عبد الجبار معتقد است که عقل در کسب معارف دین و انجام تکالیف شرعی طریقت دارد نه موضوعیت. از نظر وی مناقشه در ماهیت عقل نمی‌تواند راهگشای حل مسائل باشد. آن چه مهم است، بهره‌گیری از عقل در جهت حل معضلات است. در قرآن کریم نیز بر اهمیت تعقل و تفکر تأکید شده است و هیچ گاه قرآن در صدد تعریف عقل بر نیامده است. این امر می‌تواند مؤید دیدگاه فوق باشد که پرداختن به ماهیت عقل به جای اهمیت دادن در به کارگیری آن ما را از هدف اصلی آفرینش عقل که همان تعقل است باز می‌دارد.

نزاع در کارکرد عقل

در عصر جدید متفکران بیشتر بر معرفت‌شناسی متمرکز شده‌اند. مسائلی در معرفت‌شناسی مطرح می‌شود که تا به آنها پاسخ داده نشود نمی‌توان وارد مباحث هستی‌شناختی شد. به طور مثال، آیا عقل توان ادراک مسائل ما بعد الطبیعی را دارد یا خیر و اگر دارد شناخت عقلی تا چه میزان معتبر است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۴۶) بنابر این به جای این که به هستی و چیستی

عقل و دیگر ابزارهای معرفتی پرداخته شود، به ادراکاتی که از این راه‌ها به دست می‌آیند توجه می‌شود. حتی ساز و کار و چگونگی فرایند شناخت نیز در معرفت‌شناسی مورد عنایت نیست و این قبیل مسائل در روان‌شناسی ادراک مورد بحث قرار می‌گیرند. همان گونه که مباحث وجودشناسی عقل و دیگر قوای معرفتی در علم النفس مطرح می‌شود. (حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۳۹) «اکثر کلام قدمای ما در مورد ادراک، در پیرامون روان‌شناسی ادراک و انتولوژی علم است نه معرفت‌شناسی» (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۱۳) گرچه هنوز هم عده‌ای از محققان به دنبال این نوع پرسش‌ها هستند که

آیا عقل یک موجود مستقل و ممتاز و حقیقی است، یا ماهیت مستقلی نداشته، یک مفهوم اعتباری و انتزاعی است؟ و چه ارتباطی با نفس انسان دارد؟ ... این کارکردهای متنوع معرفتی که از سوی مکاتب کلامی ابراز می‌شود و گاهی در برابر منبع وحیانی نیز مقابله می‌کند، مبتنی بر چه حقیقت وجودی است و چه ماهیتی دارد؟ (اطالقانی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱-۱۳۰)

با این حال، عموم متفکران معاصر با هر گرایشی که دارند توجه خود را بر کارکرد عقل منعطف نموده‌اند تا کاوش در چنین مسایلی.

در مبحث عقل و دین آن چه می‌تواند گره‌گشا باشد، شناخت توانایی و حدود و ثغور ادراک عقلی است که البته این امر هرچند به صورت مستقل و گسترده در آثار متفکران پیشین یافت نمی‌شود، می‌توان از برخی عبارات و نیز عملکرد آنان این نکته را اصطیاد کرد که دیدگاه آنان در کارکرد عقل چه بوده است. به طور کلی می‌توان به دو دیدگاه عمده در میان متفکران اسلامی اشاره کرد: قایلان به کارکرد حد اقلی عقل و طرفداران کارکرد حد اکثری آن. تقسیم این دو گروه به عقل‌گرایان و نص‌گرایان یا ظاهرگرایان، تقسیم جانبدارانه‌ای به نظر می‌رسد؛ زیرا این چنین دسته‌بندی از منظر کسانی است که به توانایی حد اکثری عقل باورمند هستند و طرف مقابل خود را مخالف عقل قلمداد می‌کنند. ابن تیمیه از کسانی که اهل حدیث را مخالف عقل و اندیشه می‌دانند به شدت انتقاد می‌کند و می‌گوید تفاوت اهل حدیث با مخالفانشان در برداشت متفاوت از عقل است نه در اصل پذیرش عقل:

شگفتا! متکلمان می‌پندارند که اهل حدیث و سنت، اهل تقلیدند نه اهل نظر و استدلال و آنها حجیت عقل را انکار می‌کنند. و چه بسا انکار اندیشه از سوی برخی امامان سنت نقل شده است و از این رو بر آنان خرده می‌گیرند. پاسخ این است که این سخن نادرست است. اهل سنت و حدیث، چیزی را که در قرآن آمده انکار نمی‌کنند. این یک اصل مورد اتفاق در میان آنها است. خداوند در آیات زیادی به اندیشیدن، پند گرفتن، تفکر و تدبر دستور داده

است. و هیچ یک از امامان سلف و امامان و عالمان سنت این امر را انکار نکرده‌اند ... اما اندیشه و استدلال مشترک لفظی است ... آنها بدعت‌های متکلمان را که عبارت است از اندیشه‌ها و استدلال‌های باطل، مردود می‌شمارند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۵۵)

یادآوری این نکته نیز ضروری است که تشابه آرای دو اندیشمند در کارکرد عقل به این معنا نیست که آنها در سایر موارد نیز هم عقیده باشند، بلکه ممکن است دو متفکر از دو نحله مختلف و با عقاید متفاوت در کارکرد عقل دیدگاه مشترکی داشته باشند.

کارکرد عقل نزد اهل حدیث

پیش از این بیان شد که اهل حدیث عقل را تنها بر غریزه عقل اطلاق می‌کنند نه بر علوم و معارفی که از طریق این غریزه به دست می‌آید. این که دقیقاً این عقل غریزی چه مقدار توانایی دارد، تا جایی که نگارنده منابع اهل حدیث را تتبع نموده به این مطلب تصریحی نشده است؛ اما از توضیحاتی که ابن تیمیه در کتاب درء تعارض العقل و النقل پیرامون عقل غریزی دارد، می‌توان این طور استنباط کرد که اهل حدیث کارکرد عقل را تنها در حد ادراک امور بدیهی و تمیز اشیاء از یکدیگر قبول دارند نه بیش از آن. در اینجا ابن تیمیه در تأیید کسانی که راه وصول به معرفت دینی را تنها سمع می‌دانند و نه عقل می‌گوید: «مراد اینها از عقل، غریزه و لوازم آن است. مراد از لوازم، علمی است که برای عموم عقلا حاصل می‌شود. عقل به این معنا نمی‌تواند به تنهایی موجب معرفتی گردد، بلکه نیاز به امری زائد بر این عقل است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۱، ج ۹، ص ۱۷) از این توضیح ابن تیمیه روشن می‌شود کسانی که عقل را در کسب معرفت دخیل نمی‌دانند، به این دلیل است که این عقل تنها می‌تواند اموری را درک کند که فهم آن برای عموم عقلاء میسر است. روشن است که این چنین علمی فقط بر بدیهیات منطبق است و نمی‌توان سایر علوم را به همه عقلاء نسبت داد.

ابن تیمیه که در مواجهه با فیلسوفان و متکلمان به شدت از موضع اهل حدیث دفاع می‌کند، هنگام ورود به مباحث تعارض عقل و نقل، متوجه ضعف دیدگاه اهل حدیث می‌شود. وی به خوبی درمی‌یابد که چنین عقلی کارایی چندانی ندارد و نمی‌توان مدعی عقلانیت بود و عقل را در ادراک بدیهیات منحصر نمود. عقلی که می‌خواهد خدا را بشناسد و معارف والای دین را درک کند و نیز در برابر شبهات مخالفان عرض اندام نماید، می‌بایست بسیار توانمندتر از عقل اهل حدیث باشد. از این رو وی گاهی نظر اهل حدیث را در کنار دیدگاه کسانی که عقل را بر همان معارف عقلانی اطلاق می‌کنند، ذکر می‌کند و می‌گوید: هر دو دسته درست می‌گویند. می‌توان عقل را به یک لحاظ بر خود آن نیروی عقلانی اطلاق نمود و به لحاظ دیگر می‌توان بر کارکرد آن که عبارت

است از ادراک و علمی که از آن نیرو حاصل می‌شود. (ابن تیمیه، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۱)

روشن است که ابن تیمیه به این طریق می‌خواهد از تقابل مستقیم با ائمه سلف بپرهیزد و گرنه خود به این دیدگاه اعتقادی ندارد؛ زیرا روش بحث او و مجادلات مفصلی که با مخالف خود دارد، نشان می‌دهد که وی میدان فراختری را برای جولان عقل قائل است. او تصریح می‌کند که شناخت خدای متعال با عقل غریزی امکان پذیر نیست: «أَنَّ اللَّهَ يُعْرِفُ وَ يُعْبَدُ بِالْعِلْمِ لَا بِمَجْرَدِ الْغَرِيْزَةِ الْعَقْلِيَّةِ. وَ هَذَا صَحِيحٌ لَا يَنْزَعُ فِيهِ مِنْ يَتَصَوَّرُ مَا يَقُولُ» (ابن تیمیه، ۱۴۱۱، ج ۹، ص ۲۱) یعنی خداوند با علم شناخته می‌شود و مورد پرستش قرار می‌گیرد نه با عقل غریزی تنها. و این امر درستی است که هر کس که بفهمد چه می‌گوید، با آن مخالفتی نمی‌کند. وی در ادامه تصریح می‌کند که کسانی که می‌گویند خدا را با عقل می‌توان شناخت، نیز مرادشان این نیست که با غریزه عقل می‌توان به معرفت خدا نایل شد، بلکه مقصود آنها علوم عقلی است. (همان) اهل حدیث بر مبنای دیدگاه فوق، از هر نوع بحث و گفت‌وگو پیرامون مسائل اعتقادی بپرهیز داشتند و دیگران را نیز از ورود در مناقشات کلامی نهی می‌کردند. تنها منبع آنها در این گونه مباحث، احادیث رسول الله ﷺ بود و خارج از آن هرگونه سخنی را بدعت می‌دانستند. (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۹۴)

کارکرد عقل نزد اخباریان

اخباریان شیعه گرچه بیشتر در تقابل با اصولیان و در نحوه استنباط احکام فقهی با آنان اختلاف نظر دارند، دیدگاه‌های آنان در باب عقل، بر شیوه استخراج اصول و معارف دین نیز اثرگذار است. در بیان دیدگاه ملا محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶) گفته شده: «تعریف او از عقل تفاوت چندانی با تعریف دیگران ندارد و منظور او نیز از «عقل» همان «قوه تشخیص و شناخت» است که انسان به کمک آن خطا را از صواب تشخیص می‌دهد و به استدلال و نتیجه‌گیری می‌پردازد. اما آن چه که استرآبادی بر نمی‌تابد و به شدت با اندیش‌مندان غیر اخباری به مخالفت می‌پردازد، این است که برای کاربرد و توانایی‌های عقل حدّ و مرزی قائل نشویم و آن را ملاک و معیار دست یافتن به شناخت قطعی و یقینی در همه امور دنیوی و اخروی بدانیم» (رضوانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴)

شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶) نیز بر این باور است که تمام احکام شریعت توفیقی هستند و عقل در آنها دخالتی ندارد و در مسایل دیگر نیز تنها بدیهیات روشن عقلی مانند «الواحد نصف الاثنین» اعتبار دارند. (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۲)

کارکرد عقل نزد متفکران امامیه

متکلمان و فیلسوفان شیعی به طور کلی دیدگاه بسیار مثبتی در ارتباط با کارایی و توانمندی عقل دارند، هرچند برخی از متفکران امامی مانند شیخ مفید (م ۴۱۳) اعتبار دستاوردهای عقل را منوط به تأیید شرع نموده‌اند:

امامیه بر این امر اتفاق دارند که عقل در ادراک خود و نتایج این ادراک نیازمند سمع است و عاقل در چگونگی استدلال نیاز به راهنمایی سمع دارد. تکلیف از همان ابتدا منوط به آمدن پیامبر است. اهل حدیث در این موارد با امامیه همراه می‌باشند، بر خلاف معتزله، خوارج و زیدیه که پنداشته‌اند عقل به تنهایی و بدون سمع عمل می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۴)

اما سخن شیخ مفید در مورد عدم استقلال عقل در فهم و استدلال، مورد پذیرش متکلمان شیعی پس از ایشان قرار نگرفته است. شیخ طوسی (م ۴۶۰) هماهنگ با استادش ابوعلی جبایی معتقد بود که عقل به تنهایی و پیش از سمع می‌تواند برخی از امور را درک کند و اساساً بنیان سمع بر عقل است؛ زیرا تصدیق رسول مبتنی است بر دو اصل توحید و عدل که باید پیش از ایمان به او این دو اصل را باور داشت. اگر صدق این رسول را بر پایه بشارت رسول پیشین بپذیریم باز همان مطلب نخست در مورد رسول پیشین تکرار می‌شود و در نهایت یا به حجیت عقل پیش از سمع باورمند شویم و یا سر از تسلسل درآوریم. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۹۵؛ و ج ۶، ص ۴۵۷)

به اعتقاد علامه طباطبایی، با این که در قرآن کریم در بیش از سیصد آیه، انسان مأمور به اندیشیدن و خردورزیدن شده است، هیچگاه قرآن خودش در تعیین روش اندیشه و نحوه استدلال وارد نشده و آن را به خود انسان‌ها واگذار کرده است تا بر حسب فطرت و ارتکازاتشان راه خود را بیابند. وی به گزاره‌های بدیهی اشاره می‌کند و می‌گوید: هیچ گاه دو فرد انسانی را نمی‌یابیم که در این نوع گزاره‌ها با یکدیگر اختلاف داشته باشند. همین گزاره‌های بدیهی، سنگ بنای استدلال‌های ما برای کشف مجهولات قرار می‌گیرند. به عقیده او فطرت انسان نیز جز این راهی را نمی‌شناسد که انسان از بدیهیات شروع کند و به تدریج مسائل بغرنجتر را حل نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۵۶-۲۵۵)

بنابراین، دایره کارکرد عقل را نمی‌توان از بیرون عقل بر آن تحمیل نمود، بلکه این خود عقل است که سعه و ضیق توان خود را معین می‌کند. در تفکر امامیه عقل همان گونه که راه ورود به دین را بر ما می‌گشاید، داخل حوزه دین نیز می‌توان از ظرفیت آن در فهم درست گزاره‌های دینی بهره برد. به بیان استاد جوادی آملی «عقل در اثبات اصول اولی دین مانند وجود مبدء، وحدت مبدء، اسمای حسنای مبدء، عینیت اسما و صفات با هم و با ذات مبدء و ضرورت ارسال پیامبر و انزال کتاب و مانند آن، مبادی و مبانی بین و مبین دارد... عقل در سطوح مختلف خویش از عقل تجربی

گرفته تا عقل نیمه تجریدی و تجریدی محض، در صورتی که معرفتی یقینی یا طمأنینه‌بخش به ارمغان آورد، می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۵۲)

ارزیابی نهایی

کمترین ثمره بازخوانی نزاع در مفهوم عقل این است که مسیر اشتباهی را که اندیشمندانی مانند ابن تیمیه و اصحاب تفکیک طی کرده‌اند بار دیگر آزموده نشود. آنان تلاش بسیاری نموده‌اند تا یک عقل دینی را در کنار عقل عادی بشری به اثبات برسانند تا به این طریق تعارضات پیش آمده میان عقل و دین را منحل نمایند. به این ترتیب که دستاوردهای عقل بشری در تعارض با وحی قرار می‌گیرند نه عقل دینی. آن چه را متکلمان و فیلسوفان، «عقل» می‌خوانند و دعوت کتاب و سنت به سوی تعقل را پشتوانه دینی خود می‌دانند، از منظر نامبردگان، ارتباطی با عقل مد نظر دین ندارد. چنان که ملاحظه شد، دلایل این گروه در نزاع لفظی و ماهوی عقل برای اثبات یک عقل دینی مستقل، از قوت کافی برخوردار نبود. بنابراین، برای درک درست رابطه عقل و دین و حل برخی تعارضات باید همان راه متفکران مسلمان را رفت که معتقد به کارکرد حداکثری عقل هستند. به عبارت دیگر هنگامی که نزاع در دو حوزه نخست ثمره‌ای نداشت و نتوانستیم از نتایج این نوع مناقشات در بحث عقل و دین بهره‌گیری، تمام دلایل و شواهد عقلی و نقلی بر روی بهره‌گیری حداکثری از عقل (بدون هیچ پسوند خاصی) متمرکز می‌شوند.

منابع

۱. ابن تیمیه، احمد (۱۴۰۳ق)، الاستقامة، چاپ اول، مدینه، جامعة الامام محمد بن سعود.
۲. ابن تیمیه، احمد (بی تا)، الردّ علی المنطقیین، بیروت، دار المعرفة.
۳. ابن تیمیه، احمد (۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م)، درء تعارض العقل و النقل، ریاض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۴. ابن تیمیه، احمد (۱۴۲۶ق/۲۰۰۵م) مجموع الفتاوی، چاپ سوم، اسکندریه (مصر)، دار الوفاء.
۵. ابن تیمیه، احمد، و دیگران (بی تا)، المُسَوِّدَة فی أصول الفقه، قاهره، المدنی.
۶. ابن سینا، حسین (بی تا)، رساله فی الحدود (در ضمن رسائل ابن سینا)، قم، بیدار.
۷. ابن عادل دمشقی حنبلی، عمر بن علی (۱۴۱۹ق)، اللباب فی علوم الکتاب، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۸. ابن فارس، احمد (۱۴۲۲ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹. ابن منظور، جمال الدین محمد (۱۹۹۷م)، لسان العرب، چاپ اول، بیروت، دارصادر.
۱۰. اشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین، چاپ سوم، ویسبادن (آلمان)، فرانس شتاینر.
۱۱. بحرانی، یوسف (۱۳۶۳)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۲. بریهاری، ابو محمد حسن بن علی (۱۴۰۸ق)، شرح السنّة، چاپ اول، دمام (عربستان)، دار ابن القیم.
۱۳. برنجکار، رضا (۱۳۸۳)، حکمت و اندیشه دینی، چاپ اول، تهران، نیا.
۱۴. برنجکار، رضا (تابستان و پاییز ۱۳۷۴)، «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، فصل نامه نقد و نظر، ش ۳-۲، ص ۲۰۴-۱۸۴.
۱۵. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (۱۳۸۸)، بررسی نسبت عقل و وحی از منظر فلسفه و مکتب تفکیک، چاپ اول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ چهارم، قم، اسراء.

۱۷. حسین زاده، محمد (۱۳۸۶)، منابع معرفت، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. حکیمی، محمد رضا (۱۳۸۶)، الهیات الهی و الهیات بشری، چاپ اول، قم، انتشارات دلیل ما.
۱۹. حکیمی، محمد رضا (۱۳۸۴)، مقام عقل، چاپ دوم، قم، انتشارات دلیل ما.
۲۰. رضوانی، معصومه (پاییز زمستان ۱۳۸۸ و بهار و تابستان ۱۳۸۹)، «جایگاه عقل در اندیشه ملا محمد امین استرآبادی، با نگاه به کتاب (الفوائد المدنیة)»، دو فصل نامه حدیث اندیشه، ش ۹-۸، ص ۲۰۰-۱۸۱.
۲۱. صدرای شیرازی، محمد (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. طوسی، محمد (بی تا)، التبیان، مقدمه: آقا بزرگ تهرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. غزالی، محمد (بی تا)، احیاء علوم الدین، بیروت، دار المعرفة.
۲۵. غزالی، محمد (۱۴۱۳ق)، المستصفی فی علم الأصول، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۶. فارابی، محمد بن طرخان (بی تا)، عیون المسائل، نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی ۳۹۲۳/۷.
۲۷. قاضی ابو یعلی، محمد بن حسین (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م)، العدة فی اصول الفقه، تحقیق و تعلیق: دکتر احمد بن علی بن سیر المبارکی، چاپ دوم، ریاض، جامعة الملک محمد بن سعود الإسلامية.
۲۸. قاضی عبد الجبار (۱۹۶۵-۱۹۶۲م)، المُنغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره، الدار المصریة.
۲۹. کندی، یعقوب بن اسحاق (بی تا)، رسائل الكندی الفلسفیة (رسالة فی حدود الاشیاء و رسومها)، تصحیح: محمد ابوریة، قاهره، دار الفكر العربی.
۳۰. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۰۹ق)، أعلام النبوه، چاپ اول، بیروت، مكتبة الهلال.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۲. مفید، محمد (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، چاپ اول، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۳۳. ملکیان، مصطفی (بهار ۱۳۷۴)، «اقتراح، دفاع عقلانی از دین»، فصل نامه نقد و نظر، ش ۲، ص ۴۴-۹.
۳۴. طالقانی، سید حسن؛ ملک مکان، حمید (زمستان ۱۳۹۱)، «چیستی عقل در عقل گرایی معتزله»، فصل نامه کلام اسلامی، ش ۸۴، ص ۱۲۹-۱۴۲.
۳۵. ملکیان، مصطفی (بهار ۱۳۷۹)، «معرفت شناسی: پیشینه و تعاریف»، فصل نامه ذهن، ش ۱، ص ۲۸-۴.