

فصلنامه علمی-ترویجی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)
سال یازدهم / دوره جدید / شماره ۴۲ / زمستان ۱۳۹۴
صص ۲۳-۳۴

بررسی تطبیقی جایگاه عقل در کتاب الیاقوت نوبختی و کتاب النجاه الناصر لدین الله

● مهدی فرمانیان

استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

m.farmanian@chmail.ir

● نرجس ابوالقاسمی دهاقانی

دانشجوی دکتری شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

abolghasemi.n@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۱۲

چکیده

بر مبنای کتابهای الیاقوت و النجاه، نظر و تعقل از منظر «نوبختی» و «الناصر لدین الله» مناط تکلیف است و واجب شمرده می‌شود. آن دو، خاستگاه حجیت دین را عقل می‌دانند و در این دو اثر، سه کاربرد متفاوت را برای عقل برمی‌شمارند: اول؛ عقل را به عنوان ابزار استنباط و استدلال آموزه‌ها و معارف دین می‌دانند. دوم؛ عقل را به عنوان یکی از منابع معرفت و شناخت در کنار کتاب و سنت قرار می‌دهند. سوم؛ نگاه ابزاری به عقل در مسیر فهم و کشف مدلول کتاب و سنت دارند. هر دو مؤلف به محدودیت گستره عقل در تشخیص حسن و قبح قائلند. البته عقل و شرع را با یکدیگر سازگار می‌دانند که این سازگاری به معنای عدم وجود تعارض میان آنها است، نه تطابق کامل عقل و شرع؛ زیرا عقل را در وصول به همه شرعیات ناتوان می‌دانند. در حقیقت از منظر نوبختی و الناصر، عقل در اصول اعتقادی مقدم است و آن‌گاه که عقل ساکت باشد، نقل سخن می‌گوید و اگر عقل دلیلی بر مخالفت با نقل نداشته باشد یا با آن موافق باشد، نقل در تأیید عقل می‌آید و در نهایت، آن‌گاه که میان آن دو تعارضی حاصل شود، به قرینه عقل، نقل را به تأویل می‌برند.

کلیدواژه‌ها: نوبختی، الناصر لدین الله، عقل‌گرایی، زیدیه، امامیه.





مقدمه

جریانهای فکری و کلامی در تاریخ تفکر اسلامی، در تعامل با عقل، غالباً به سوی افراط یا تفریط گراییده‌اند. خردباوران یا عقل‌گرایان در جستجوی توجیه و تأویل عقلانی گزاره‌های دینی بوده‌اند و باورهای دینی را تا آنجا که مجال یافته‌اند، در قالبهای عقلی و فلسفی خاص گنجانده‌اند. در مقابل، نص‌گرایان و ایمان‌باوران عقل را نامحرم شمرده و سرسختانه از ورود آن به حریم دیانت جلوگیری کرده‌اند که این امر منجر به شکل‌گیری دو رویکرد کلی نص‌گرایی و عقل‌گرایی در تاریخ کلام شده است.^۱

اعتدال دانشمندان شیعه در کاربست عقل، استناد به نصوص دینی و وجود روایات اهل‌بیت(ع)، از افراط و تفریط در عقل‌گرایی تشیع می‌کاهد. اما در میان فرقه‌های مختلف شیعی، جایگاه عقل متفاوت است. در این تحقیق دو تن از متکلمان شاخص جریان کلامی شیعه اثنی‌عشری و شیعه زیدی؛ ابواسحاق نوبختی و الناصر لدین الله که تقریباً متعلق به یک عصر (قرن چهارم) هستند، برگزیده شده‌اند، تا با تأکید بر تنها اثر کلامی ایشان یعنی الباقوت فی علم الکلام و النجاة لمن اتبع الهدی به بررسی تطبیقی جایگاه عقل در این دو اثر پرداخته شود.

با وجود تأکیدها و اشاره‌های زیادی که به نقش برجسته عقل‌گرایی در زیدیه و جریان عقل‌گرایی امامیه شده است و شباهتهایی که بین این دو وجود دارد، لیکن تاکنون اثر مستقلی در باب جایگاه عقل در آثار زیدیه و به خصوص بررسی تطبیقی آن با امامیه صورت نگرفته است. بنابراین این مقاله علاوه بر اینکه اثری تقریبی است، با بررسی عقل در دو اثر مهم کلامی در قرن چهارم، می‌تواند قدمی هرچند کوچک در این مسیر باشد و راه را

۱. کلام شیعه ماهیت مختصات و منابع، ص ۵۴.

برای تحقیقات گسترده‌تر در باب جایگاه عقل در منظومه فکری امامیه و زیدیه بگشاید.

تعریف عقل در اندیشه اسلامی

خلیل فراهیدی در العین عقل را نقیض جهل و مرادف فهم می‌شمرد.^۲ ابن فارس در مقاییس اللغة آن را نیروی بازدارنده از گفتار و رفتار ناپسند می‌داند. راغب اصفهانی معنای اصلی این واژه را پرهیز و ممانعت که در همه مشتقاتش به چشم می‌خورد، یا نیروی آماده برای قبول می‌داند. برای مثال عرب به بستن پای شتر به منظور جلوگیری از فرار، «عقل البعیر» می‌گوید.^۳

مصطفوی در مقام ارائه معنایی شامل از این واژه می‌نویسد: عقل به معنای تشخیص صلاح و فساد در جریان مادی و معنوی زندگی انسان و سپس حفظ و تثبیت جان و روان براساس آن است که پرهیز و امساک از لوازم آن می‌باشد.^۴ طریحی نیز در مجمع البحرین عقل را به معنای درک کردن و فهمیدن می‌داند.^۵

در میان معانی لغوی، معروف‌ترین معنایی که برای عقل بیان کرده‌اند، عقل به معنای نهی و بازداشتن و جلوگیری کردن است، به این معنا که عقل، انسان را از کج‌روی و عدول و درگذشتن از راه راست نهی می‌کند.^۶

قرآن کریم آیات زیادی را به عقل اختصاص داده و مردم را به تفکر و تعقل دعوت کرده است و یا به پیامبر(ص) برای اثبات حق یا از بین بردن باطلی، استدلال را آموخته است.^۷ گاهی نیز عقل در قرآن به معنی فهم و ادراک آمده است، چنان‌که می‌فرماید:

۲. کتاب العین، ج ۱، ص ۱۵۹.

۳. مفردات الفاظ القرآن، صص ۵۷۶ و ۵۷۷.

۴. التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، ص ۱۹۴.

۵. مجمع البحرین، ج ۵، ص ۴۲۵.

۶. معجم القاموس المحيط، صص ۸۹۶ و ۸۹۷؛ معجم الصحاح،

صص ۷۲۷-۸۲۷.

۷. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۵۵.



«تَمَّ يَحْرَفُونَ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ»^۸ «پس از فهمیدن، آن را تحریف می‌کردند، در حالی که علم و اطلاع داشتند؟» یا «أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۹ «آیا نمی‌فهمند» یا «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^{۱۰} «شاید فهمیدند»^{۱۱}

در روایات، عقل در مقابل جهل به کار می‌رود؛ گاهی در مقابل نفس و گاهی به معنای موجودی که مجرد محض است.^{۱۲} به طور کلی، روایات دو نوع نگاه متفاوت به عقل را ارائه می‌دهند: یک دسته حمایت فوق‌العاده از عقل و اصالت عقل در شناخت و کسب معرفت می‌کنند، دسته دیگر علاوه بر نهی از استناد و اتکا به عقل در استنباط احکام، معتقدند: دین در دسترس عقل قرار ندارد و باید از طریق وحی به دست آید.^{۱۳} در جمع بندی روایات، می‌توان گفت: عقل در معرفت حجت لازم است، ولی کافی نیست.^{۱۴}

همچنین در میان حکما و فلاسفه، عقل جوهر بسیطی است که حقایق اشیاء را درک می‌کند و در ذات مجرد از ماده است. فارابی می‌گوید: (قوه عاقله) جوهر بسیط مقارن با ماده است که پس از مرگ بدن باقی می‌ماند و این جوهری یگانه و حقیقت انسان است.^{۱۵} ابن‌سینا نیز جوهری را که از هر جهت از ماده مبرا و دور از آن باشد، عقل می‌نامد که از قوای نفس (انسانی) است و از مراتب عقل هیولانی، عقل بالفعل، و عقل مستفاد برخوردار می‌باشد.^{۱۶} معنای دیگر عقل نزد آنها، عقل به عنوان قوه و توانی از نفس (انسانی) است که تصور معانی و ترکیب و تألیف قضایا و انواع

۸. بقره، ۷۵.

۹. بقره، ۷۶.

۱۰. بقره، ۲۴۲.

۱۱. فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۷۰.

۱۲. رک: الکافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل.

۱۳. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، صص ۴۳ و ۱۵۶.

۱۴. همان، صص ۱۹ و ۲۷.

۱۵. فصول منتزعه، صص ۵۰-۵۹.

۱۶. الاشارات و التنبيهات، صص ۲۴۲-۲۴۶.

قیاس از آن فراهم می‌آید.

در نهایت اعتبار و کارکردهای درون دینی و برون دینی عقل را در سه مورد می‌توان خلاصه کرد:

۱. عقل به عنوان منبع استنباط و استدلال در کنار کتاب و سنت.
۲. عقل به عنوان ابزار و وسیله‌ای برای استنباط و استدلال از کتاب و سنت.
۳. عقل به عنوان ابزاری برای کشف مفاد و مدلول صحیح و درست در کتاب و سنت. در جریانهای کلامی، نزاع در منبعیت است و ابزار بودن مورد پذیرش اغلب آنها است.^{۱۷}

جایگاه عقل در الیاقوت و النجاه

برای روشن کردن جایگاه عقل در الیاقوت و النجاه، باید برخی مسائل مهم عقل در این دو کتاب بررسی شود: این دو متکلم چه تعریفی از عقل در آثارشان ارائه داده‌اند؟ آیا عقل توانایی حجیت بخشی به دین را دارد؟ آیا آنها عقل را منبع معرفتی مستقل در عرض کتاب و سنت می‌دانند؟ یا فقط ابزاری برای استنباط و استدلال از کتاب و سنت؟ و یا ابزاری برای فهم و کشف مفاد و مدلول صحیح و درست در کتاب و سنت؟ در هنگام تعارض عقل و نقل، چه راهکاری پیشنهاد داده می‌شود؟ آیا عقل توانایی تشخیص حسن و قبح امور را دارد؟ در ادامه، بر مبنای مسائل مطرح شده در باب عقل و کاربرد آن، به بررسی و روشن کردن جایگاه و گستره عقل در این دو کتاب پرداخته می‌شود.

۱) الیاقوت

نوبختی در الیاقوت علم را به دو دسته ضروری و اکتسابی تقسیم می‌کند و راه رسیدن به علم اکتسابی را تعقل و نظر می‌داند. وی معتقد است: ما برای اینکه بتوانیم خداوند را شکر کنیم، نخست باید به او معرفت داشته باشیم و تنها راه وصول به شناخت خداوند که علمی اکتسابی است، از طریق نظر

۱۷. «نقش عقلانیت در فرهنگ و علوم اسلامی»، ص ۴۰.



حاصل می‌شود، بنابراین تعقل و نظر امری واجب و ضروری است.^{۱۸}

از دیگر توصیفات عقل در آراء نوبختی، بیان عقل

به عنوان مناط تکلیف است که تا انسانی اهل نظر و تعقل نباشد، مکلف نخواهد بود؛ زیرا یکی از

شرایط تکلیف، عقل نامیده شده است و تکلیف غیرعاقل به انجام فعلی از سوی خدا قبیح است.^{۱۹}

الف) عقل به عنوان ابزار استنباط و استدلال

نوبختی در بخشهای مختلفی از کتاب، عقل را

ابزاری در استنباط، استدلال، اثبات، دفاع، تعلیم و تدوین آموزه‌ها و معارف دین می‌داند. وی

آموزه‌ها و عقاید دینی همچون توحید، نبوت و برخی امور مربوط به معاد را با تکیه بر عقل و

استدلال عقلی، اثبات می‌کند و به دفاع عقلی از آن آموزه‌ها می‌پردازد.

به عنوان مثال در اثبات امامت، آن را عقلاً واجب می‌داند؛ زیرا آن را لطفی از سوی خداوند می‌داند

و لطف بر خداوند واجب است.^{۲۰} نوبختی در اینجا

از قاعده لطف و به تبع آن، از حسن و قبح عقلی

به عنوان استدلالی در اثبات امامت استفاده کرده

است. وی همچنین در بیان صفات امام،^{۲۱} با استناد

به امتناع عقلی تسلسل، عصمت امام را عقلاً واجب می‌داند؛ زیرا با توجه به دلیل نیاز به امام، معصوم

نبودن امام منجر به تسلسل می‌شود. در این دو

مورد، به روشنی جایگاه ابزاری عقل در دریافت معارف الهی مشاهده می‌شود.

ب) عقل به عنوان منبع شناخت

از خلال مباحث موجود در *الیاقوت* و استفاده

نوبختی از عقل و نقل، می‌توان گفت: وی عقل را یکی از منابع معرفت و شناخت به حساب می‌آورد.

وی در بسیاری از موارد، ابتدا تکیه بر عقل می‌کند

و در کنار آن، برای تأکید بیشتر، سمع را نیز به عنوان شاهد بیان می‌کند و البته گاهی بدون هیچ

اشاره‌ای به دلیل عقلی، تنها با استناد به دلیل سمع، امری را می‌پذیرد. حتی در برخی مباحث، دلیل

عقلی را به خاطر وجود خبر قطعی، کناری می‌نهد. برای مثال در بیان و اثبات وحدت خداوند، بدون

توجه به عقل، قائل به این می‌شود که «و الأقوی الاعتماد علی السمع»؛ یعنی سمع قوی‌ترین دلالت

را در اثبات این موضوع دارد.^{۲۲} در شفاعت نیز فقط به علت وجود خبر قطعی، آن را محقق

می‌داند.^{۲۳} همچنین اعاده اجزای بدن پس از موت را برخلاف نظر عقلی فلاسفه، به دلیل وجود اخبار

صادق می‌پذیرد.^{۲۴}

نوبختی در برخی مسائل دیگر همچون صراط، میزان و ... که عقل آنها را جایز می‌داند و در شرع

و نقل هم به آنها اشاره شده است، قائل به حقانیت آنها می‌شود.^{۲۵} یا با استناد به ظهور معجزه به دست

آصف بن برخیا و مریم، ظهور معجزه را بر اولیا و ائمه نیز جایز می‌شمرد.^{۲۶}

این موارد همه نشان از جایگاه ویژه عقل نزد نوبختی دارد و در کنار آن نیز کاشف از اهمیت

سمع در آراء او است. در حقیقت در نظر نوبختی، عقل با تمام قوت، توانایی و حیطة عملی‌ای که

دارد، نمی‌تواند به صورت مستقل در برخی امور، یقین آور باشد و نیازمند سمع است (برای مثال

اعاده اجزای بدن بعد از موت).

البته آنجا هم که نوبختی از سمع سخن به میان می‌آورد و بدون توجه به عقل، سمع را منبع مستقل

معرفت بیان می‌کند، جایگاه مهم عقل را نادیده نگرفته است؛ زیرا در آراء او، سمع اعتبار خود

۲۲. همان، ص ۴۲.

۲۳. همان، ص ۴۶.

۲۴. همان، ص ۷۱.

۲۵. همان، ص ۶۵.

۲۶. همان، ص ۶۸.

۱۸. *الیاقوت فی علم الکلام*، صص ۲۷-۲۹.

۱۹. همان، ص ۵۴.

۲۰. همان، ص ۷۵.

۲۱. همان، ص ۷۶.

را مدیون عقل است و دلیل سمعی محض ممکن نیست. از نظر او، تنها برخی معارف همچون مقدماتی که در بیان حدوث عالم و وجود صانع استفاده می‌شود، عقلی محض است و تمام امور سمعی در حقیقت بر یک مقدمه عقلی (اعتقاد به صدق نبی بر مبنای حسن و قبح عقلی) استوار است.^{۲۷}

(ج) عقل به عنوان خاستگاه حجیت

ما به خدا، ارسال پیامبر و نزول وحی از سوی خدا بر پیامبر اکرم(ص) ایمان داریم. حال خاستگاه حجیت این امور نزد ما از چیست؟ پیامبر یا دین؟ برخی معتقدند: حتی شناخت خدا نیز از راه امام حاصل می‌شود. اما عقل‌گرایان اتفاق نظر دارند که این شناخت از طریق عقل حاصل می‌شود؛ یعنی عقل دست ما را می‌گیرد و به وادی دین می‌کشاند و این عقل است که حجیت بخشی می‌کند.

نوبختی در *الیاقوت عقل را خاستگاه حجیت دین معرفی کرده است*، در حقیقت آنجا که نوبختی عدم وجوب نظر و تعقل را منجر به سکوت انبیا در برابر منکران نبوتشان می‌داند،^{۲۸} عقل را خاستگاه حجیت نبوت دانسته است. به این معنا که وقتی نبی به سوی مردم می‌آید و مردم را امر به پیروی از خویش می‌کند، چون قول نبی قبل از اثبات صدق نبوتش حجت نیست، بنابراین مکلف می‌گوید: تا از صدقت آگاه نشوم، تو را پیروی نمی‌کنم و صدق نبوت نیز در اینجا جز با نظر و تعقل حاصل نمی‌شود. در حقیقت می‌توان گفت: تا نظر واجب نشود، انسان تعقل نمی‌کند و اگر بگوییم جز با کلام نبی امری واجب نمی‌شود، بنابراین نتیجه این می‌شود که بر منکران امری اثبات نمی‌شود، ولی همان‌طور که بیان شد، اگر قائل به وجوب عقلی نظر شدیم، این امر محالی که گفتیم، از بین

می‌رود^{۲۹} و با وجوب نظر، حجیت نبی و کلام او نیز اثبات می‌شود.^{۳۰}

نوبختی علاوه بر بیان عقل به عنوان خاستگاه حجیت نبوت، با تکیه بر استدلال «وجوب شکر منعم» در اثبات خداوند، خاستگاه معرفت خدا را نیز عقل می‌داند، به این صورت که چون خداوند نعمتهای زیادی را به انسان عطا کرده است، بنابراین بر بنده شناخت منعم و شکر نعمت دهنده (خداوند) واجب است، و تنها راه وصول به شناخت منعم را عقل و نظر می‌داند و از نظر او تکیه صرف بر کلام معصوم در این امر درست نیست؛ زیرا عصمت و اعتبار عصمت معصوم نیز برای ما از راه شناخت خدا حاصل می‌شود، بنابراین دور پیش می‌آید.^{۳۱} پس در اینجا باز عقل به عنوان خاستگاه حجیت بیان می‌شود.

(د) عقل به عنوان معیاری در تشخیص حسن و قبح

نوبختی معتقد است که عقل در تشخیص حسن و قبح بسیاری از افعال، مستقل است و به شرع استنادی ندارد، مثل قبح ظلم که زشت بودن آن به خاطر نفس ظلم بودن آن است و در حقیقت قبح ذاتی دارد، به گونه‌ای که حتی اگر در نبوت هم شک کنیم، باز زشتی ظلم از بین نمی‌رود.^{۳۲} همچنین براساس نظر او، برخی افعال که در شرع حرام است، حسن و قبحشان ذاتی نیست، بلکه در صورت تشکیک در نبوت، قبح آنها نیز از بین خواهد رفت، به عنوان مثال زنا را بیان کرده است که با تشکیک در نبوت، قبح آن از بین می‌رود.^{۳۳} این کلام نشان از این دارد که بنابر نظر نوبختی، شرع به صورت مستقل قادر به ممنوع کردن افعالی است که قبحشان عقلی و ذاتی نیست، همچون زنا،

۲۹. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۷.

۳۰. الیاقوت فی علم الکلام، صص ۲۷ و ۲۸.

۳۱. همان، ص ۲۷.

۳۲. همان، ص ۴۵.

۳۳. همان، ص ۴۳.

۲۷. همان، ص ۲۷؛ انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، صص ۱۰ و ۱۱.

۲۸. الیاقوت فی علم الکلام، ص ۲۷.





بنابراین فقط حسن و قبح بعضی از افعال عقلی می‌شود و عقل به صورت مطلق قادر به تشخیص حسن و قبح نیست.

لیکن در کل می‌توان گفت: نوبختی قائل به سازگاری عقل و نقل می‌باشد، البته نه به این معنا که با رجوع به عقل، کاملاً از نقل بی‌نیاز می‌شویم، بلکه امور نقلی را در تعارض با عقل نمی‌بیند و از نظر او حیطه نفوذ شرع فقط آنجا است که حسن و قبح امور ذاتی نباشد و این‌گونه نیست که حسن و قبح تمام واجبات و محرمات شرعی ذاتی باشد، پس ممکن است گاهی عقل دلیل حرمت حکم شرعی‌ای را نیابد.

وی در مقام پاسخ‌گویی به معترضانی که عقل را از نبوت بی‌نیاز می‌شمردند و قائل به کفایت عقل هستند، تأکید می‌کند که این امر باطل است؛ زیرا عقل فقط توان ورود در کلیات را دارد و در بسیاری از جزئیات و تعارضات، این نبوت است که می‌تواند حاکم و روشن‌کننده بسیاری از امور باشد.^{۳۴}

ه) عقل به عنوان ابزار فهم و کشف مفاد و مدلول صحیح کتاب و سنت آنجا که مفهوم و مدلول متن کتاب و سنت روشن و واضح نیست، عقل می‌تواند به عنوان ابزاری در فهم و کشف مفاد متن مورد استفاده قرار گیرد. به عنوان مثال عقل می‌تواند قرینه‌ای باشد در خبر واحد محفوف به قرائن و یا می‌تواند مجوزی باشد در تأویل و حمل نص بر معنایی غیر مرجوح و غیر ظاهر، همچنین در ترجیح یک روایت در هنگام تعارض دو خبر نیز می‌تواند قرینه واقع شود.

در الیاقوت مواردی یافت می‌شود که مؤلف به قرینه عقل، دست به تأویل زده است، یا معنای مجازی را بر معنای لغوی و حقیقی عبارتی ترجیح داده است، به عنوان مثال در محال بودن رویت خداوند،

۳۴. همان، ص ۶۹.

این‌گونه استدلال می‌کند که خداوند قابل رویت نیست؛ زیرا جهت ندارد و در اصل محال است که جهت داشته باشد، همچنین اگر قابل رویت بود، ما باید آن را در صورت سلامت ادراک و حواس می‌دیدیم. حتی نوبختی قیاس شاهد به غایب - که در این مبحث از سوی برخی معتقدان به رویت در اثبات مدعیانشان استفاده می‌شود - را با استناد به دلیل عقلی و تعارضی که با دلیل عقلی دارد، نامعتبر می‌داند.^{۳۵}

در نهایت با استناد و به قرینه این دلایل عقلی، آیات «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ. إِلَيَّ رَبُّهَا نَاطِرَةٌ»؛^{۳۶} «(آری) در آن روز صورتهایی شاداب و مسرور است. و به پروردگارش می‌نگرد!» را نیز به تأویل می‌برد و برای اینکه آن را با عدم رویت خدا تطبیق دهد، می‌گوید: در اینجا مضاف حذف شده و به تقدیر رفته است و در اصل «الی نعمة ربها ناظره» بوده است. وی نیز این آیات را با آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»؛^{۳۷} «چشمها او را نمی‌بینند؛ ولی او همه چشمها را می‌بیند»، متعارض می‌داند و با تکیه بر دلیل عقل، این آیه را تأیید کرده و آیات قبلی را به تأویل می‌برد.^{۳۸} در اینجا نوبختی با قرینه قرار دادن دلیل عقلی در عدم امکان رویت خداوند، هم متن کتاب خدا را به تأویل می‌برد و هم از میان دو آیه متعارض آیه ناهمخوان با دلیلی عقلی را تأویل می‌کند و آیه هماهنگ را می‌پذیرد.

۲) النجاه

عقل از منظر الناصر لدین الله لازمه مکلف شدن انسان است و هر قدر آن ناقص باشد، تکلیف نیز کمتر است؛^{۳۹} یعنی اگر انسان از عقل به عنوان یکی

۳۵. همان، صص ۴۱ و ۴۲.

۳۶. قیامة، ۲۲ و ۲۳.

۳۷. انعام، ۱۰۳.

۳۸. الیاقوت فی علم الکلام، صص ۴۱ و ۴۲.

۳۹. النجاه لمن اتبع الهدی، ص ۴۰۲.

از منابع معرفتی بهره‌مند نباشد، مکلف نخواهد شد؛ زیرا تقلید به تنهایی برای انسان تکلیف‌آور نیست. وی قائل به دو نوع عقل طبیعی و اکتسابی است.^{۴۰} عقل طبیعی آن چیزی است که خداوند به تساوی میان بندگان خود تقسیم کرده است و عقل اکتسابی آن چیزی است که نزد برخی به واسطه نظر و علم و حکمت زیاد می‌شود و برخی دیگر آن را ضایع می‌کنند، در حالی که خداوند تفاوتی بین آنها نمی‌گذارد و این زیادت و نقصان عقل نتیجه فعل خودشان است و این‌گونه می‌شود که برخی افراد از بقیه، عالم‌تر و آگاه‌تر هستند.^{۴۱}

روش ادراک و شناخت معارف دین نزد الناصر به واسطه عقل اکتسابی است که این قدرت و توانایی عقلی در انبیا و اولیا بیش از دیگر مخلوقات است.^{۴۲} عالم‌تر بودن اولیا به معارف دین به دلیل حرص و رغبت خود آنها در طلب علم، حکمت و معرفتی بوده است که از طریق کتاب و سنت و همچنین نزدیکی آنها به پیامبر و همراه و همنشین بودن با او، برای آنها حاصل می‌شد.^{۴۳}

در مجموع می‌توان گفت: عقل اکتسابی در النجاة چیزی غیر از تعقل و نظر است و از طریق عقل اکتسابی است که علم به معارف دینی حاصل می‌شود. هرچه عقل اکتسابی بیشتر باشد، شناخت به معارف دینی بیشتر می‌شود و این عقل از طریق نظر، علم، حکمت و معرفت فزونی می‌یابد و علم و حکمت هم از طریق کتاب و سنت حاصل می‌شود. بنابراین می‌توان گفت: الناصر منبع اصلی شناخت معارف دین را عقل (اکتسابی) می‌داند که در حقیقت وابسته به کتاب و سنت و بر آن متکی است.

الف) عقل به عنوان ابزار استنباط و استدلال الناصر مستقیماً سفارش به نظر در فهم و دریافت معارف می‌کند^{۴۴} و در بخشهای مختلف استدلالهای منطقی و عقلی را در اثبات و یا رد مدعاهای خود به کار می‌برد.^{۴۵} همچنین در قسمتهای مختلفی از کتاب، شاهد استفاده و کاربرد عقل به عنوان ابزاری در دریافت معارف الهی همچون استفاده از تمثیل و یا قیاس شاهد به غایب، در اثبات مدعا هستیم.^{۴۶} به عنوان مثال او قائل به استطاعت پیش از فعل است و با شاهد آوردن عقل در پی اثبات مدعای خود است. وی می‌گوید: انسان در یک آن نمی‌تواند هم کافر باشد و هم مؤمن، و در اثبات این مدعا می‌گوید: عقل هیچ انسانی این امر را نمی‌پذیرد.^{۴۷} الناصر پس از بیان دلایل و مثالهایی در اثبات استطاعت پیش از فعل می‌گوید: هر آن که تعقل کند، آن دلایل برای او حجت و کافی است، و عدم پذیرش این امر را با وجود مثالهای مؤید بر مدعا غیر معقول می‌داند.^{۴۸} در حقیقت وی دلایلی در اثبات استطاعت پیش از فعل بیان می‌کند و دلیل پذیرش این مدعا را هماهنگی آن با عقل می‌داند؛ زیرا هم‌زمانی استطاعت با فعل منجر به جمع کفر و ایمان در آن واحد در یک فرد می‌شود و این هم‌زمانی با استناد به اصل امتناع جمع نقیضین، عقلاً ناممکن خواهد بود. این موارد همه نشان از کاربرد ابزاری عقل در النجاة است.

ب) عقل به عنوان منبع شناخت

منابع معرفت و کسب حکم و تکلیف از منظر الناصر را در پاسخ وی به عبدالله یزید می‌توان یافت. وی می‌گوید: «دعوی شما باطل است، بدون بینة و چیزی که عقل بر آن شهادت دهد، یا آنچه حواس

۴۰. این تقسیم بندی از عقل بسیار شبیه به تقسیم بندی نوبختی از علم به علم ضروری و علم اکتسابی در کتاب *الیاقوت* است و به نظر می‌رسد مقصود الناصر لدین الله از عقل همان علم بوده است.

۴۱. همان، صص ۵۹ و ۶۰.

۴۲. همان، صص ۶۰ و ۶۱.

۴۳. همان، صص ۶۵ و ۶۶.

۴۴. همان، صص ۴۰۸.

۴۵. همان، صص ۳۹.

۴۶. همان، صص ۹۸، ۳۱۸ و ۳۱۹.

۴۷. همان، صص ۷۳.

۴۸. همان، صص ۸۹ و ۹۰.





آن را درک کند و یا در لغت عرب و کتاب و سنت موجود باشد».^{۴۹} در این پاسخ منابع معرفتی ذکر شده (عقل، حس، لغت عربی، کتاب و سنت) در کنار هم قرار داده شده‌اند، بدون اینکه ارجحیتی نسبت به یکدیگر داشته باشند.

الناصر گاهی در اثبات معارف دین، تنها بر عقل تکیه می‌کند، برای مثال در عدل و توحید به عنوان اصول دین، معرفت عقلی آن را بر بالغان و کاملان عقول واجب می‌داند.^{۵۰} اما در موارد زیادی در اثبات مدعای خود علاوه بر عقل، بر حجج و شاهدهای قرآنی نیز تأکید می‌کند و آنها را مؤیدی بر مدعای عقلی - کلامی خود می‌داند. به عنوان مثال در آخر کتاب پس از استدلال بر استطاعت پیش از فعل، به بیان حجج قرآنی در اثبات آن می‌پردازد و آن تأییدات قرآنی را «اقوی حجة» می‌داند و در موقعیتهای دیگر نیز تأییدات قرآنی بر دلایل عقلی را حجت قاطعه،^{۵۱} اکبر الدلیل،^{۵۲} اعظم الدلیل و یا انور البرهان^{۵۳} می‌نامد.

پس عقل در کتاب النجاة یکی از منابع شناخت است، لیکن نه منبعی مستقل که به تنهایی مکفی برای معرفت و هدایت باشد. الناصر هلاکت در دنیا و عذاب در آخرت را بعد از اثبات حجت و ابلاغ رسولان و ائمه هدایت می‌داند؛ زیرا نزد او منبعیت عقل با ابلاغ رسولان کامل می‌شود.^{۵۴} در حقیقت خدا عقل را به انسانها عطا می‌کند، فرائض را بر بندگان واجب می‌گرداند، رسولانی را با کتاب بر آنها می‌فرستد و آنها را امر و نهی می‌کند^{۵۵} و انسان به واسطه عقلی که از سوی خدا به او

هبه شده است، در انجام افعالش مختار است.^{۵۶} مجموع همه اینها است که انسان را شایسته عذاب و عقاب می‌کند و تشخیص عقلی به تنهایی انسان را مستحق پاداش و عقاب نمی‌گرداند، بلکه در نهایت این دستور شرع است که حجت را تمام می‌کند که خود نشان از عدم استقلال عقل دارد و البته از سویی دستور شرع نیز به تنهایی نافذ نخواهد بود.

ج) عقل به عنوان خاستگاه حجیت احمد شوقی معتقد است زبیده قائل به سه حجت (کتاب، سنت و عقل) هستند و در این میان، عقل را خاستگاه حجیت دو مورد دیگر می‌دانند؛ زیرا کتاب و سنت به وسیله عقل شناخته می‌شوند.^{۵۷} در النجاة نیز از خلال مطالب کتاب، حجت بودن کتاب، سنت و عقل، قابل دریافت است. الناصر معتقد است خدا ابتدا به انسان تعقل داده و سپس ارسال رسل کرده است و انسان به واسطه عقل در کتاب و سنت، تعقل و نظر می‌کند و سپس با اختیار و اراده به آنها عمل می‌نماید.^{۵۸} در حقیقت از منظر او، ما از طریق عقل است که همه اوامر و نواهی خدا را درمی‌یابیم و این عقل است که خاستگاه حجیت شرع می‌شود و اگر عقل نبود، نمی‌توانستیم به صدق ادعای رسولان قطع یابیم و کتاب و سنت، دیگر برای ما اعتباری نداشت.

همچنین این مطلب که با فقدان عقل، ضرورت توحید، عدل، اثبات وعد و وعید و اطاعت از ائمه برداشته می‌شود،^{۵۹} خود دلیلی است بر اینکه خاستگاه حجیت این امور نیز عقل است و این عقل است که انسان را به سوی آنها هدایت و راهنمایی می‌کند.

د) عقل به عنوان معیاری در تشخیص حسن و قبح افعال

۵۶. همان، ص ۷۸.
۵۷. الحیة السیاسیة و الفکریة للزبیدیة فی المشرق الاسلامی، ص ۲۰۵.
۵۸. النجاة لمن اتبع الهدی، ص ۳۹۶.
۵۹. همان، ص ۱۰۴.

۴۹. همان، ص ۳۴۹.
۵۰. همان، ص ۵۲.
۵۱. همان، صص ۲۵۸ و ۲۶۶.
۵۲. همان، ص ۲۳۰.
۵۳. همان، ص ۷۹.
۵۴. همان، ص ۲۱.
۵۵. همان، ص ۵۸.

الناصر لدین الله نظرات مختلفی را در باب حسن و قبح در النجاة ارائه می‌دهد. وی در بسیاری از امور، قائل به حسن و قبح عقلی است، لیکن عقل را قادر به تشخیص حسن و قبح همه امور نمی‌داند، بلکه معتقد است عقل باید در برخی موارد از سمع و شرع کمک بگیرد.

از یک سو در تبیین حسن و قبح شرعی می‌گوید: «حَسَن» آن چیزی است که خارج از آنچه کتاب آورده و پیامبر به آن دعوت می‌کند، نباشد، و «قَبیح» آن چیزی است که کتاب آن را حرام کرده و پیامبر نیز آن را نهی می‌کند^{۶۰} و این تفسیر از حسن و قبح را بر توحید و کفر و دیگر امور تعمیم می‌دهد.^{۶۱} از سوی دیگر در تأکید بر حسن و قبح عقلی، به این مطلب می‌پردازد که خدا توان شناخت عدل و ظلم، حق و باطل و حسن و قبح را در عقل ما قرار داده است، تا اینکه حتی ذره‌ای از آن را وانگذاریم.^{۶۲}

الناصر آنجا که بر شرعی بودن حسن و قبح برخی امور تأکید می‌کند، معتقد است عقل به تنهایی نمی‌تواند حجت باشد و انسان به واسطه عقل نمی‌تواند به این امر و نهی‌ها پی ببرد و یا در عقلش چیزی نمی‌یابد که حاکی از این امر و نهی‌ها باشد، بلکه امر و نهی‌بندگان از سوی خداوند به واسطه رسولان و ائمه هدی است که برای آنها حجت است.

وی تأکید می‌کند وقتی خداوند مخلوقات را درباره سؤال از آنچه او انجام داده است، نهی می‌کند «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»،^{۶۳} پس چگونه از آنچه انجام نداده است، سؤال می‌کنید!^{۶۴} یعنی خدا هر کاری انجام دهد، حسن است و انسان نمی‌تواند در محدوده

عقل خود در افعال خدا قضاوت کند و سرزدن برخی امور از او را حسن و برخی دیگر را قبیح بداند.

در آنجا که کلامش نشان از عقلی بودن حسن و قبح برخی افعال دارد، انسان را دارای عقلی می‌داند که خداوند به او عطا کرده است و این عقل برای او حجت است،^{۶۵} به واسطه آن می‌تواند حسن و قبح را تشخیص دهد و از روی اختیار به آن عمل کند. الناصر حق را با امر معقول مساوی می‌داند و معتقد است حق اجل و اشرف از آن است که از عقلا و اهل تمییز و نظر مغفول بماند،^{۶۶} به گونه‌ای که برای تشخیص آن به شرع و سمع نیازمند شویم.

الناصر به تناوب معارف و آموزه‌هایی را مطرح می‌کند که دلیل موافقت با آنها را معقول بودنشان و نیز مخالفت با آنها را کاری غیرعقلانی می‌داند. به عنوان مثال اینکه خداوند قومی را بر آنچه خودش از آنها خواسته و بر آنها مقدر کرده و حتمی گردانیده، عذاب کند را منجر به ابطال معارف و معقولات می‌داند.^{۶۷} همچنین معتقد است عاقلانه نیست که عادل ظلم و جور کند و آن عمل از او ظلم و جور نباشد.^{۶۸} این امر خود بر حسن و قبح عقلی نزد او دلالت دارد.

الناصر لدین الله بر مبنای حسن و قبح عقلی، خدا را مبرا از یکسری اوصاف و افعال می‌داند و مجبره را محکوم می‌کند به اینکه خدا و افعال خدا را همچون افعال سدم^{۶۹} می‌دانند، در حالی که در نظر اهل معرفت، خدا از چنین اوصافی مبرا است.^{۷۰} همچنین بر این مبنا، از نظر او جایز نیست خداوند معجزه را به دست مدعیان دروغین نبوت بدهد،

۶۵. همان، ص ۱۸۵.

۶۶. همان، صص ۴۰۲-۴۰۷.

۶۷. همان، ص ۱۸۴.

۶۸. همان، ص ۱۸۵.

۶۹. کسی که دچار غم و غصه شدید است.

۷۰. همان، ص ۱۷۸.

۶۰. همان، ص ۳۲.

۶۱. همان، صص ۳۱۷ و ۳۲۶.

۶۲. همان، ص ۱۸۴.

۶۳. انبیاء، ۲۳.

۶۴. همان، ص ۱۴۰.





به گونه‌ای که عوام را اغوا کند و یا جایز نیست دروغگو و مخالف کتاب و رسول را از پلیدیها و بدیها پاک کند.^{۷۱}

در مواردی که ذکر شد، نویسنده کتاب، توانایی تشخیص عقل در حسن و قبح افعال را به افعال الهی نیز تسری می‌دهد و برخی افعال را بر خداوند قبیح می‌داند که قبح فعل برای خدا در انجام آن فعل ممانعت ایجاد می‌کند و بسیاری مسائل را به واسطه حسن و قبح عقلی و امتناع فعل قبیح از سوی خالق اثبات می‌کند. البته وی حیطه نفوذ عقل در تشخیص حسن و قبح امور را محدود می‌داند، برای مثال معتقد است عقل تنها توانایی تشخیص حسن و قبح برخی امور را دارد و این تشخیص هم به تنهایی حجت برای عمل نیست، بلکه باید همراه با امر و نهی خداوند به واسطه رسولان باشد، تا اینکه عملی مستحق ثواب و عقاب شود. همچنین از نظر او، برخی احکام شرعی هستند که عقل کاملاً از تشخیص حسن و قبح آن ناتوان است. بنابراین می‌توان گفت: عقل نمی‌تواند معیاری مطلق در تشخیص حسن و قبح افعال باشد.

در کل الناصر لدین الله قائل به سازگاری عقل با شرع است، نه به این معنا که عقل بی‌نیاز از شرع و منفک از آن است، بلکه به این معنا که امور نقلی را در تعارض با عقل نمی‌بیند و عقل در نظر او قادر است به بسیاری از امر و نهی‌های الهی بی‌ببرد، لیکن حیطه‌ای وجود دارد که عقلی نیست و به وسیله عقل نمی‌توان آن را اثبات کرد.

وی در بسیاری از موارد که امری معقول را بیان می‌کند، برای نشان دادن سازگاری عقل با سمع، آیه‌ای را در تأیید آن مطلب یا موضوع، به عنوان شاهد بیان می‌کند و نیز معتقد است خداوند چیزی را که از نظر عقل صحیح و جایز نباشد، بیان نمی‌کند. این امر نشان از اعتقاد وی به سازگاری

۷۱. همان، ص ۱۸۶.

و عدم تعارض عقل و سمع دارد. به عنوان مثال می‌گوید: از منظر عقل اگر انسان مجبور باشد، مکافاتش شامل او نمی‌شود، و شاهد این امر را بسیاری از آیات قرآنی مانند «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ. فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^{۷۲} می‌داند.^{۷۳} الناصر در بسیاری از موارد خروج از احکام اسلام را همان خروج از عقول گرفته است که این امر باز نشان از تطابق اسلام و عقل از منظر او دارد.^{۷۴} از سویی هم معتقد است انسان به واسطه عقل صرف نمی‌تواند به امر و نهی‌های الهی پی برد و یا در عقلش چیزی نمی‌یابد که حاکی از این امر و نهی‌ها باشد و تنها به واسطه رسول است که می‌تواند به بسیاری از این احکام هدایت شود؛ زیرا نزد رسول درجه‌ای از علم است که نزد احدی از مردم نیست.^{۷۵}

هم عقل به عنوان ابزار فهم و کشف مفاد و مدلول صحیح کتاب و سنت

شوقی معتقد است زبده آنچه از آیات قرآن، معارض عقایدشان باشد را تأویل می‌کردند و آنچه از احادیث غیرمتواتر معارض بود را انکار می‌کردند.^{۷۶} در این کتاب نیز عقل می‌تواند قرینه‌ای قرار بگیرد برای تأویل و حمل نص بر معنایی غیرمرجوح و غیرظاهر. همچنین در هنگام تعارض دو خبر نیز می‌تواند قرینه‌ای برای رجحان یکی از آن دو روایت واقع شود.

در قسمتهای مختلفی از کتاب مشهود است که الناصر گاهی به قرینه عقل با بحثهای زبانی، لغوی و تأویلی در پی اثبات مدعای خود برآمده و آیه‌ای را از معنای ظاهرش خارج کرده است. به عنوان مثال در اثبات ادعایی همانند اینکه خدا

۷۲. الرحمن، ۶۱ و ۶۰.

۷۳. النجاة لمن اتبع الهدى، ص ۲۳۴.

۷۴. همان، ص ۲۶۵.

۷۵. همان، صص ۴۷ و ۴۸.

۷۶. الحياة السياسية و الفكرية للزبده في المشرق الاسلامي، ص ۱۵۳.

کفر، ظلم، دروغ و سایر گناهان را نمی‌آفریند؛ زیرا خدا از این امور بری است، آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» را خلق خاص می‌داند، نه هر خلقی، و به اثبات آن در ادبیات عرب می‌پردازد.^{۷۷} همچنین وی در بسیاری از موارد در فهم آیاتی که تفسیر جبری از آنها ارائه داده می‌شود، برای دوری از جبر، تأویلات یا بحثهای زبانی می‌کند.^{۷۸}

نتیجه‌گیری

۱. نوبختی و الناصر در الیاقوت و النجاة، با تکیه بر دلایل عقلی و نقلی، به مباحث کلامی می‌پردازند و مسائلی همچون توحید، عدل، وعد و وعید، نبوت، عصمت و ... را مورد بررسی قرار می‌دهند و در بسیاری از موارد در صورت ناسازگاری عقل با عقاید و آموزه‌ها، دست به تأویل می‌زنند.

۲. استفاده از عقل و دلیل عقلی به عنوان ابزاری در دریافت معارف دین و اثبات و دفاع از آموزه‌های دینی، از جمله کارکردهای عقل است که در هردو کتاب به وفور دیده می‌شود. هردو عالم شیعی قائل به وجوب تفکر و نظر هستند و به نوعی عقل را خاستگاه حجیت می‌دانند و همچنین در کنار کتاب و سنت، عقل را به عنوان منبع در کسب احکام و تکالیف دین به حساب می‌آورند. نزد هردوی آنها، عقل مناط تکلیف است و آنجا که عقل با شرع سازگاری نداشته باشد، به قرینه عقل به تأویل برده می‌شود و تفسیری مطابق با دلیل عقل از آن ارائه داده می‌شود.

۳. نوبختی و الناصر عقل را منبعی در کنار کتاب و سنت می‌دانند، البته تا جایی از آن استفاده می‌کنند که با کتاب و سنت متواتر منافات نداشته باشد و در برخی از امور که دلیل عقلی وجود نداشته باشد، به نقل رجوع می‌کنند.

۷۷. النجاة لمن اتبع الهدی، ص ۳۹۰.

۷۸. همان، ص ۴۰۰.





می‌داند که در کتاب است، از سوی دیگر عقل را بر انسان حجت می‌داند که به واسطه آن می‌تواند حسن و قبح را تشخیص دهد و به آن عمل کند. ۷. عقل از جایگاه ویژه و برجسته در این دو اثر برخوردار است، به گونه‌ای که در استفاده از عقل، نه به جانب تفریط رفته‌اند و نه افراط، و با چشم

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق: احمد واعظی، قم، اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *معجم الصحاح*، تحقیق و ترتیب: خلیل مأمون شبحا، بیروت، دارالمعرفه، ۲۰۰۷ م.
- حلی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۳ ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم؛ بیروت، الدار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- سجادی، سید جعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.
- شوقی ابراهیم عمرجی، احمد، *الحیة السیاسیه و الفکریه للزیدیه فی المشرق الاسلامی*، قاهره، مکتبه مدبولی، چاپ اول، ۲۰۰۰ م.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
- علییور، فاطمه، «نقش عقلانیت در فرهنگ و علوم اسلامی»، *مجله حکمت سینوی*، شماره ۳۵، زمستان ۱۳۸۵ ش.
- فارابی، ابونصر، *فصول منتزعه*، تهران، المکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *معجم القاموس المحیط*، بیروت، دارالمعرفه، ۲۰۰۷ م.
- کاشفی، محمدرضا، *کلام شیعه ماهیت مختصات و منابع*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، بیروت، دارالتعارف، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
- الناصر لدین الله، *النجاه لمن اتبع الهدی و اجتنب الردی*، تحقیق: امام حنفی سید عبدالله، دارالآفاق العربیه، چاپ اول، ۲۰۰۱ م.
- نوبختی، ابواسحاق، *الیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق: علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.