



جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی

محمد عظیمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۰۸

محمد غفوری‌نژاد^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۴/۰۹

چکیده

علامه مجلسی علاوه بر محدث بودن، از متکلمان عقل‌گرای شیعه در دوره صفویه نیز به حساب می‌آید. او برای استنباط آموزه‌های کلامی از هر دو روش «عقلی» و «نقلی» استفاده می‌کند. مقاله حاضر می‌کوشد جایگاه عقل و روش عقلی علامه مجلسی را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. به بیان دیگر، بررسی روش عقلی علامه در مواجهه با مباحث کلامی، هدف اصلی این نوشتار است. او علاوه بر نقش ابزار عقل، آن را به عنوان یکی از منابع معتبر در تحصیل معارف دینی نیز می‌پذیرد. علامه بسیاری از قواعد کلامی مانند: حُسن و قبح عقلی، قاعده وجوب اصلح و قاعده لطف را قبول دارد و بدان‌ها استدلال می‌کند؛ اما در عین حال، در مواضعی از آثارش، محدودیت‌هایی را برای عقل قائل شده است. بر اساس یافته این پژوهش، مجلسی را باید متکلمی عقل‌گرا دانست.

واژگان کلیدی

عقل، روش‌شناسی کلامی، روش عقلی، علامه مجلسی.

۱. استادیار گروه شیعه‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه.

۲. استادیار گروه شیعه‌شناسی و مدیر گروه تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب.

طرح مسئله

علامه مجلسی، از متکلمان بزرگ امامی، در آثارش به روش‌های گوناگون به اثبات، تبیین و دفاع از آموزه‌های کلامی شیعه پرداخته است. آخرین اثر وی *حق الیقین* به طور مستقل به مباحث کلامی اختصاص یافته است. هم‌چنین در جای جای دیگر آثارش از جمله موسوعه *بحار الأنوار*، *مرآة العقول*، *شرح اربعین*، *رساله اعتقادات* و... به مناسبت، آرای کلامی‌اش را ارائه داده و احیاناً با روش‌های گوناگون به نقد دیدگاه‌های دیگر پرداخته است.

متکلمان را در دسته‌بندی کلی به «متکلمان عقل‌گرا» و «متکلمان نقل‌گرا» تقسیم می‌کنند. جایگاه عقل در کشف معارف دینی از مسائل کلیدی در تاریخ تفکر دینی بوده است و همواره مباحثی را در اندیشمندان دینی برانگیخته است. هرچند علامه بیشتر به عنوان متکلم نقل‌گرا شناخته می‌شود، ولی وی از روش‌های عقلی نیز در بسیاری از مباحث کلامی استفاده کرده است. مسئله این تحقیق این است که جایگاه عقل در منظومه فکری علامه مجلسی کجاست؟ اساساً گستره حجیت و اعتبار عقل در اندیشه او تا چه حد است؟ چه محدودیت‌هایی عقل را در عرصه معارف دینی احاطه کرده است؟ موضع علامه در قبال قاعده حسن و قبح عقلی و قواعد متفرع بر آن چیست؟ دیدگاه او در معارضه و تعامل عقل و نقل کدام است؟ به طور خلاصه، روش عقلی علامه مجلسی در مواجهه با مباحث کلامی چیست؟

مفهوم‌شناسی «عقل»

اهل لغت معنای اصلی ریشه «عقل» را بازداشتن و منع کردن دانسته‌اند؛ از این رو به بستن زانوی شتر «عقل البعیر» گفته شده است و ابزار این کار را «عقال» می‌نامند. نیز در بستن موهای زن و بسته شدن شکم توسط دارو، از این واژه استفاده می‌شود و به دژ محکم نیز «معقل» اطلاق می‌گردد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۸)؛ لذا به قوه‌ای که آدمی را از عدول و انحراف از مسیر مستقیم و حق باز می‌دارد «عقل» گفته شده است (جرجانی، ۱۴۱۲ق: ۶۵). برای «عقل» در دانش‌های مختلف، معانی اصطلاحی متعددی ذکر شده و گاه در یک علم نیز در معانی و اطلاقات گوناگونی به کار می‌رود (تهانوی، ۱۹۹۶، ۲: ۱۱۹۲؛ جرجانی، ۱۴۱۲ق: ۶۵؛ نگری، ۱۹۷۵، ۲: ۳۲۶).

علامه مجلسی در سه اثر از آثارش، به استعمال‌های مختلف عقل پرداخته است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱). به نظر وی، «عقل»

در اصل لغت به معنای تعقل و فهم اشیاست و در اطلاقات و اصطلاحات گوناگونی به کار می‌رود. وی در مجموع، شش اصطلاح برای «عقل» ذکر می‌کند:

۱. نیروی ادراک خیر و شر و تمییز بین آن دو، و قدرت بر شناخت اسباب کارها؛ به نظر علامه، عقل به این معنا، مناط تکلیف و پاداش و عقاب است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱).

۲. ملکه و حالتی در نفس که انسان را به انتخاب خیر و سود و دوری از بدی‌ها و ضررها فرا می‌خواند و به واسطه آن نفس قدرت می‌یابد دعای شهبانی و غضبی و وسوسه‌های شیطانی را از خود دور سازد. این که اکثر مردم با وجود این که علم به خیر بودن برخی از امور دارند، ولی آن را انجام نمی‌دهند و با وجود آگاهی از ضرر و شر بودن برخی از کارها مرتکب آن می‌شوند، دلالت دارد بر این که، این ملکه غیر از علم و آگاهی است و با معنای نخست متفاوت است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱). علامه ذیل این معنا از «عقل» می‌آورد: آنچه از اخبار منسوب به ائمه علیهم‌السلام به دست می‌آید این است که خداوند در هر فردی از مکلفان، قدرت و استعداد ادراک مضار و منافع را قرار داده است. با وجود اختلاف بسیاری که در اندازه این درک بین آن‌ها وجود دارد، پایین‌ترین درجه آن مناط تکلیف است و به وسیله آن، از مجانین جدایی حاصل می‌گردد و به سبب اختلاف درجات این قوه، تکالیف نیز متفاوت می‌شود. هر قدر این قوه کامل‌تر باشد، تکالیف نیز بیشتر و سخت‌تر خواهد بود. هر قدر در تحصیل علوم حقه تلاش گردد و به این علوم «عمل» نیز ضمیمه گردد، این قوه تقویت خواهد شد. علم بیشتر مردم به مبدأ و معاد و سایر ارکان ایمان در حد علم تصدیقی، و در برخی تصدیق ظنی، و در بعضی دیگر تصدیق اضطراری است؛ از این رو به آنچه ادعا می‌کنند عمل نمی‌کنند؛ ولی هر گاه علم کامل شد و به مرتبه یقین رسید، آثار آن بر صاحبش آشکار می‌گردد (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱).

۳. سومین معنا از معانی عقل، قوه‌ای است که مردم آن را در نظام امور معیشت خود به کار می‌گیرند. اگر این بهره‌مندی موافق با قانون شرع باشد و در مواردی به کار گرفته شود که شارع آن را پسندیده است «عقل معاش» نامیده می‌شود که در اخبار ستوده شده است؛ و هر گاه در امور باطل استعمال شود در لسان شرع «نکراء و شیطنت» خوانده شده است. مغایرت این معنا

از عقل با دو معنای پیشین، اعتباری است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱).

۴. مراتب استعداد نفس برای تحصیل نظریات و قرب و بعد نفس نسبت به امور نظری را هم عقل می‌گویند و برای آن چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد اثبات می‌کنند (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱).

۵. نفس ناطقه انسانی که به وسیله آن از بهائم جدا می‌شود نیز عقل خوانده می‌شود (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱).

۶. جوهر مجردی که قدیم است و ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق ندارد، در اصطلاح فلاسفه نیز عقل نامیده می‌شود. از نظر علامه، پذیرش این معنا از عقل مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱).

علامه بعد از ذکر معانی شش‌گانه عقل، به تبیین روایات باب عقل پرداخته است. به نظر وی در اکثر روایات، عقل در دو معنای اول ظهور دارد که این دو معنا نیز در حقیقت واحد است. در برخی از اخبار نیز احتمال برخی معانی دیگر وجود دارد و در پاره‌ای از روایات نیز عقل به علم نافع که موجب نجات و سعادت است، اطلاق شده است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱).

علامه درباره «استنطاق» و اقبال و ادبار عقل، که در روایات باب عقل نقل شده است، احتمالات متعددی را مطرح کرده است: احتمال اول، حمل بر یکی از معانی چهارگانه مذکور، و احتمال دوم، حمل بر معنایی عام است که شامل همه آن‌ها می‌شود. «خلق عقل» در این روایات نیز به معنای تقدیر یا خلق در نفس و اتصاف نفس به آن است و استنطاق، اقبال و ادبار عقل نیز استعاره تمثیلیه‌ای برای بیان این نکته است که اساس تکالیف، کمالات و ترقیات بر عقل است. بر اساس احتمال سوم، مراد از استنطاق این است که خداوند عقل را طوری خلق کرده است که قابلیت داشته باشد به وسیله آن علوم درک گردد و مراد از اقبال و ادبار هم امر تکوینی است تا عقل قابلیت وسیله شدن برای تحصیل سعادت و شقاوت دنیا و آخرت را پیدا کند (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱).

علامه معتقد است بیشتر مواردی که فلاسفه برای عقول مجرد اثبات کرده‌اند، در اخبار متواتر شیعه به گونه‌ای دیگر برای ارواح نبی صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام اثبات شده است؛ مثلاً فلاسفه برای عقل «قدمت» را ثابت می‌کنند و حال آن‌که در اخبار متواتر، تقدم در خلق برای ارواح معصومان علیهم السلام ثابت شده است؛ هم‌چنین فلاسفه برای عقول توسط در ایجاد یا اشتراط در تأثیر را ثابت کرده‌اند و حال آن‌که در اخبار، اهل بیت علیهم السلام علت غائی همه آفریدگان به شمار آمده‌اند و این‌که اگر آنان نبودند، خداوند متعال افلاک را نمی‌آفرید. نیز فلاسفه عقول را وسایط علوم و معارف بر نفوس و ارواح معرفی کرده‌اند و حال آن‌که در اخبار آمده است: همه علوم، معارف و حقایق به توسط اهل بیت علیهم السلام بر بقیه مردم، حتی فرشتگان و انبیا افزای می‌گردد (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۱).

عقل به مثابه منبع معرفت دینی

در آثار علامه مجلسی موارد متعددی وجود دارد که وی از عقل و براهین عقلی در آموزه‌های کلامی استفاده کرده است. پیش از ذکر نمونه‌هایی در این باب، نظر کلی ایشان درباره حجیت عقل در اصول اعتقادی بیان می‌گردد.

الف. علامه مجلسی ذیل روایت امام کاظم علیه السلام خطاب به هارون الرشید که در منابع متعدد نقل شده است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۲۳۹)، می‌آورد: امور دینی یا از ضروریات دین است که اختلافی بین امت در آن‌ها وجود ندارد و در علم به آن‌ها، به نظر و استدلال نیازی نیست. جمیع استدلال‌ها به این قسم منتهی می‌شود و هر شبهه و حادثه جدیدی بر آن‌ها عرضه شده و حکم آن حادثه و شبهه، از آن‌ها استنباط می‌گردد؛ و قسم دوم، اموری است که از ضروریات دین به شمار نمی‌آید و در اثبات آن نیاز به نظر و استدلال است و شک و انکار در آن‌ها جاری است. این قسم به اعتبار منبع استنباط به سه قسم تقسیم می‌گردد: قسمی که از کتاب خدا استنباط می‌گردد، به شرطی که بر معنایی از آن تمسک شود که از محکومات قرآن بوده و اختلافی در آن نباشد؛ قسم دوم، استنباط به وسیله سنت متواتر لفظی یا معنوی است؛ و قسم سوم، استنباط به وسیله قیاس عقلی برهانی است که همه عقول حقیقت آن را باور داشته باشند و احدی نتواند آن را انکار کند. (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۲۳۹)

این عبارت علامه تصریح دارد که عقل و قیاس عقلی برهانی می‌تواند منبع استنباط قرار گیرد؛ لذا می‌توان گفت علامه قرآن، سنت و عقل را از منابع اندیشه دینی می‌داند. البته علامه

با وجود پذیرش اعتبار عقل برهانی - نه ظنی و قیاس فقهی - بر محدودیت عقل نیز تأکید می‌کند و معتقد است، عقل تنها در اصول دین معتبر است، نه در احکام و شرایع دین که در آن به غیر از نصّ شارع، چیزی معتبر نیست (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۲۳۹).

ب. مفسران ذیل آیه چهارم سوره «احقاف» به اعتبار و حجیت سه دلیل عقلی، نقلی آسمانی و نقلی روایی تصریح کرده‌اند. علامه ضمن نقل این تفسیر آن را تأیید می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۸۹). خداوند در این آیه شریفه می‌فرماید: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ اتُّنَوِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. صدر آیه به دلیل عقلی اشاره دارد. خداوند می‌فرماید: بت پرستان که غیر خدا را عبادت می‌کنند، دلیل عقلی بیاورند بر این که این بت‌ها سزاوار پرستش هستند؛ به این طریق که دخالت آن‌ها را در خلقت اثبات کنند. قسمت دوم آیه به دلیل آسمانی اشاره می‌کند و قسمت سوم آن به سنت معصومان علیهم‌السلام اشاره دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۱۲۵).

ج. علامه برخی از کسانی را که به سبب غلو دانستن، بعضی از معجزات و فضایل اهل بیت علیهم‌السلام را رد می‌کنند مذمت کرده و معتقد است، مؤمن متدین نباید بلافاصله بعد از شنیدن فضایل، معجزات و کرامات آن‌ها به انکار آن مبادرت کند، مگر این که مخالف ضروری دین باشد یا این که با براهین قطعی و آیات محکم و روایات متواتر در تضاد باشد (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۲۵: ۳۴۶). این عبارت علامه نیز گویای مبنای فکری او در منابع دینی است و خیلی روشن بیان می‌کند که در غیر ضروریات دین باید از براهین عقلی قطعی و نقل قطعی، اعم از آیات محکم قرآنی و اخبار متواتر استفاده کرد و به آن‌ها تمسک جست.

بنابراین، به طور قطع و یقین از دیدگاه علامه مجلسی، دست‌آوردهای عقلی داخل در هندسه معرفت دینی هستند و عقل، در کنار نقل، منبعی معتبر برای معرفت بشر نسبت به دین است.

محدودیت‌های عقل

در عبارت‌های علامه موارد بسیاری مشاهده می‌شود که عقل و ادله عقلی در آن‌ها مذمت شده است؛ برای مثال، او پس از ردّ قیاس فقهی به وقوع خطای بسیار در روش عقلی تصریح کرده و تکیه بر دلیل عقلی در امور دینی را جایز نمی‌شمارد (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۲۸۸؛

مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۹۹). و در جایی دیگر می‌آورد: هر که ادعا کند خدا را به وسیلهٔ عقلش می‌شناسد و برای شناخت خدا به حجت‌های الهی مراجعه نکند، در صراط مستقیم گام برنداشته است؛ و این افراد در واقع ائمه ضلال و علمای سوئی هستند که حجاب خلق از شناخت و عبادت خدا به شمار می‌آیند (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۱۶۴). علامه ذیل روایات «بطلان قیاس فقهی» نیز می‌نویسد: باب عقل بعد از شناخت امام علیه السلام مسدود است و جمیع امور باید از ائمه علیهم السلام اخذ شود و بر عقول ناقصه نباید تکیه گردد (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۱۴). هم‌چنین علامه مجلسی معتقد است عقل از احاطه پیدا کردن به حسن و قبح خصوصیات شرایع و احکام عملی و فروع دین عاجز است (مجلسی، ۱۳۷۶، ۱: ۳۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۶۹).

باید دانست که این موضع‌گیری‌ها به هیچ وجه، انکار حجیت عقل و کنار گذاشتن آن نیست. برای قضاوت صحیح باید همهٔ اقوال علامه مجلسی را دید. پیش از این به استفاده‌های وی از روش عقلی اشاره شد؛ لذا این موارد را باید بر محدودیت‌های عقلی که مورد تأکید حتی متکلمان عقل‌گرا نیز هست، حمل کرد. تأکید علامه بر اخذ جمیع امور از ائمه علیهم السلام و انسداد عقل بعد از شناخت امام، تنها در باب احکام عملی و فروع دین است که عقل در ورود به این موارد ناتوان است. شاهد بر این ادعا اولاً، محل طرح بحث است که دربارهٔ بطلان قیاس فقهی آورده است؛ ثانیاً، خود علامه بسیاری از اصول دین اعم از مباحث خداشناسی، نبوت، امامت و معاد را با ادلهٔ عقلی اثبات می‌کند. در واقع علامه مجلسی در این موضوع با متکلمان عقل‌گرای شیعه هم‌رأی است. در عقل‌گرایی شیخ مفید که هیچ تردیدی نیست؛ او نیز در آخرین گفتار *اوائل المقالات* (مفید، ۱۴۱۳ق، ۴: ۱۳۹) بر محوریت نص ائمه علیهم السلام در مسائل جزئی دین و عدم جواز قیاس تأکید ورزیده است.

کارکردهای عقل

کارکردهای عقل در حوزهٔ استنباط آموزه‌های کلامی و دفاع از آن‌ها در دو حوزهٔ «نظری» و «عملی» مطرح می‌شود. در تعریف عقل نظری و عملی دو اصطلاح وجود دارد؛ در یک اصطلاح، به قوه‌ای که به واسطهٔ آن نفس، اشیا را درک می‌کند «عقل نظری»، و به قوه‌ای که مصدر و خاستگاه رفتار انسان می‌شود «عقل عملی» گفته شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۸۸). عقل عملی که خاستگاه صدور افعال نفس است، زمانی می‌تواند محرک انسان به انجام دادن

کاری باشد که به طور جزئی و خاص، حُسن آن کار را درك کند، زیرا نفس از امور کلی منبعث نمی‌شود؛ مثلاً صرف این‌که عدالت به طور کلی نیکوست، موجب رفتار عادلانه از جانب نفس نمی‌شود.

عقل عملی برای رسیدن به این ادراك جزئی، از عقل نظری كمك می‌گیرد؛ به این نحو که عقل نظری به طور مطلق می‌گوید: عدالت نیکو و ظلم زشت است، و عقل عملی با افزودن مقدمه جزئی به این دریافت عقل نظری، نتیجه‌ای جزئی می‌گیرد و می‌گوید: این رفتار در مورد فلان شخص عادلانه است، و نتیجه می‌گیرد: پس این رفتار درباره فلان شخص نیکوست و باید انجام داده شود (طوسی، ۱۳۷۵، ۲: ۳۵۳).

اصطلاح دیگر عقل عملی و نظری بر اساس مدرکات عقل است. ادراکات انسان دو گونه است: ادراك اموری که با افعال و رفتار انسان ارتباط ندارند، و ادراك اموری که مربوط به اعمال و رفتار انسان است. قوه‌ای که امور دسته اول را درك می‌کند «عقل نظری» نامیده می‌شود و قوه‌ای که امور دسته دوم را درك می‌کند - مانند علم به زیبایی عدالت و زشتی ظلم - «عقل عملی» نام می‌گیرد (قوام شیرازی، ۱۹۸۱، ۳: ۴۲۰).

مکاتب کلامی مهم، کارکرد عقل نظری را قبول دارند؛ تنها تفاوت این مکاتب در قلمرو و گستره این عقل و نحوه استفاده از آن است (برنجکار، ۱۳۹۳: ۱۰۴). علامه مجلسی نیز همانند دیگر متکلمان امامیه آن را قبول داشته و در ابواب مختلف کلامی، به ویژه در بحث‌های خداشناسی از آن استفاده کرده است. براهین عقلی وی دو دسته هستند؛ براهین عقلی کلامی و براهین عقلی فلسفی. وی معتقد است، بعضی ادله نقلی - مثل آیات قرآن - مشتمل بر برخی براهین عقلی هستند؛ لذا این آیات از دو جهت می‌توانند دلیل باشند: هم از جهت آیه بودن و هم از جهت برهان عقلی صرف. وی در اثبات ضرورت معاد با اشاره به آیه ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (مؤمنون: ۱۱۵) این نکته را بیان کرده است (مجلسی، بی‌تا: ۵۹۷).

بیشترین استفاده علامه از براهین عقلی در ابواب مرتبط با «خداشناسی» است. او در این ابواب برای اثبات وجود خدا (مجلسی، بی‌تا: ۱۳)، عینیت ذات و صفات باری تعالی (مجلسی، بی‌تا: ۲۱) و اثبات صفات صدق (مجلسی، بی‌تا: ۲۱)، قدیم بودن (مجلسی، بی‌تا: ۱۶)، علم (مجلسی، بی‌تا: ۱۷)، توحید (مجلسی، بی‌تا: ۲۲) و بساطت (مجلسی، بی‌تا: ۲۵) از براهین

عقلی مدد گرفته است؛ هم‌چنین برای نفی حلول و اتحاد خدا (مجلسی، بی‌تا: ۲۹)، اثبات لطف برای خداوند (مجلسی، بی‌تا: ۳۴)، محل حوادث نبودن وی (مجلسی، بی‌تا: ۲۷) و استحاله صدور قبیح از خدا (مجلسی، بی‌تا: ۳۲) از استدلال‌های عقلی استفاده کرده است. علامه در باب «نبوت» برای اثبات ضرورت نبوت و بعثت (مجلسی، بی‌تا: ۳۵)، عصمت مطلقه انبیا (مجلسی، بی‌تا: ۳۵)، عدم منافات عصمت با اختیار (مجلسی، بی‌تا: ۳۶)، دلالت معجزه بر صدق مدعی نبوت (مجلسی، بی‌تا: ۳۷)، افضلیت هر پیامبری در میان امت خود (مجلسی، بی‌تا: ۳۶)، افضلیت انبیا بر فرشتگان (مجلسی، بی‌تا: ۳۶) و اثبات این‌که پیامبر اسلام ﷺ پیش از بعثت عامل به شریعت بوده (مجلسی، بی‌تا: ۵۶)، براهین عقلی به کار برده است. هم‌چنین در بحث «امامت» برای اثبات ضرورت وجود امام (مجلسی، بی‌تا: ۶۳)، وجوب نصب امام از سوی خداوند (مجلسی، بی‌تا: ۶۳)، عصمت امام (مجلسی، بی‌تا: ۷۱) و افضلیت امام (مجلسی، بی‌تا: ۶۹)، از ادله عقلی بهره برده است. کمترین استفاده علامه از ادله عقلی در باب «معاد» است. علت این استفاده کم نیز به سنخ مسائل این باب برمی‌گردد که عقل امکان ورود در جزئیات معاد را ندارد و در این‌گونه مسائل ساکت است. علامه برای اثبات ضرورت معاد از «برهان حکمت» - که برهانی عقلی است - استفاده کرده است (مجلسی، بی‌تا: ۵۹۷).

اختلاف اصلی در دانش کلام درباره این دو قسم عقل، به عقل عملی مربوط می‌شود. اهل حدیث و اشاعره کارکرد عقل عملی را قبول ندارند، ولی امامیه و معتزله آن را می‌پذیرند. یکی از مهم‌ترین کارکردهای عقل عملی در علم کلام، ادراک حسن و قبح ذاتی افعال است که عدلیه بر آن تأکید دارند.

قاعده حسن و قبح عقلی

یکی از مباحث زیربنایی در کلام عدلیه، مسئله «حسن و قبح» است. این قاعده همه بحث‌های کلامی در قلمرو افعال الهی مانند «عدل الهی» را در بر می‌گیرد (ربانی، ۱۳۹۰: ۶۹). در این مسئله، سه مرحله در طول هم طرح می‌شود: آیا حسن و قبح ذاتی همه اشیاست؟ در صورت ذاتی بودن، آیا راهی برای درک آن وجود دارد؟ آیا ثواب و عقاب اخروی بر محصول حکم عقل مترتب می‌گردد؟ در هر سه مرحله، اختلاف نظر وجود دارد. متکلمان شیعه

معتقدند، حسن و قبح در برخی موارد ذاتی اشیاست و عقل توانایی درک حسن و قبح را دارد و بر محصول حکم عقل علاوه بر مدح و ذمّ دنیایی، عقاب و ثواب اخروی نیز مترتب می‌شود و هر گاه ثواب و عقاب از راه حسن و قبح چیزی توسط عقل درک شد، چنین عقلی می‌تواند دلیل اثباتی دین باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۴۱).

البته حسن و قبحی که محل نزاع است این است که: آیا عقل انسان توانایی تشخیص خوب و بد بودن افعال انسان را دارد؟ اشاعره مخالف این حسن و قبح عقلی هستند و معتقدند، عقل این توانایی را ندارد و حسن و قبح افعال تنها توسط شارع مشخص می‌شود. بدین سان از امر شارع، حُسن بودن مأمور به و از نهی شارع، قبیح بودن منهی عنه کشف می‌گردد. بنابراین از دیدگاه این گروه، عقل زیر مجموعه سنت قرار دارد و تنها کاشف از امر و نهی شارع است و خود نوآوری ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۴۲). برخلاف اشاعره، معتزله و امامیه با ادله عقلی و شواهد نقلی، حُسن و قبح عقلی را اثبات می‌کنند (معتزلی، ۱۴۲۲ق: ۲۰۳).

علامه مجلسی همچون دیگر متکلمان امامیه در موارد متعددی، از حسن و قبح عقلی برای اثبات آموزه‌های دینی و یا ردّ مخالفان استفاده کرده است. از نظرگاه علامه، ادله عقلی و نقلی بر حسن و قبح عقلی دلالت دارند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۳۴). علامه معتقد است، دلالت آیه «... یا مَرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر...» (اعراف: ۱۵۷) بر حسن و قبح عقلی کالصریح است؛ هر چند بزرگان شیعه به آن استدلال نکرده‌اند (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۶۵: ۳۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۸۹). به نظر علامه، حسن و قبح عقلی مفاد روایات هم است (مجلسی، بی‌تا: ۳۱)؛ از جمله نقل شده است: «أَنَّه سَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَقَالَ إِنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ شَيْءٌ إِلَّا لِيَسْئَلَهُ» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۶: ۱۱۰).

بنابراین علامه، دیدگاه اشاعره را در انکار حسن و قبح عقلی مردود می‌داند و معتقد است، هر حکم خداوند بر اساس حکمتی است و خداوند چیزی را حلال نکرده مگر به خاطر حُسن آن، و چیزی را حرام نکرده است مگر به سبب قبح آن. از دیدگاه وی، حسن و قبح برخی افعال گاهی بدیهی و گاه نظری است و گاهی نیز عقول اکثر از درک آن عاجز است و بعد از ورود شرع، حسن و قبح فهمیده می‌شود؛ مانند حُسن روزه روز آخر ماه رمضان و قبح روزه اول ماه شوال (مجلسی، بی‌تا: ۳۱). اساس قاعده لطف نیز بر قاعده حسن و قبح عقلی است (مجلسی، ۱۳۸۴، ۵: ۱۹).

قاعده لطف

«قاعده لطف» یکی از قواعد کلامی است که به عقل عملی مربوط می‌شود و از قواعد مهم کلامی نزد متکلمان شیعه و معتزله است که در مواضع مختلفی از کلام عدلیه کاربرد دارد. «لطف» در لغت به «رحمت و مهربانی» معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۴۰)، ولی در اصطلاح متکلمان چیزی است که عبد را به طاعت نزدیک و از گناه دور می‌سازد و بهره‌ای در قدرتمند ساختن عبد نداشته و به حد اجبار نیز نمی‌رسد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۹۰). متکلمان امامیه و معتزله بر وجوب لطف بر خدا اتفاق نظر دارند، ولی اشاعره با آن مخالفت کرده‌اند. استدلال عدلیه برای اثبات وجوب لطف بر خدا به شکل زیر است:

صغری: غرض مکلف (خداوند) از مکلف، متوقف بر لطف است.

کبری: هر آنچه غرض بر آن متوقف است، واجب است.

نتیجه: لطف بر خدا واجب است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۹۱).

توضیح صغری: غرض مکلف از مکلف این است که «مکلف به» را واقع سازد. وقوع مکلف به، متوقف بر این است که مکلف هر آنچه را که مکلف را به انجام تکلیف نزدیک می‌سازد و از ترک آن دور می‌کند، مهیا کند.

توضیح کبری: هر گاه فردی از دیگری فعلی را بخواهد و بداند مخاطب آن فعل را محقق نخواهد ساخت، مگر این که مرید اقدامی از نوع ملاحظت و یا... انجام دهد، بر وی واجب است در صورتی که واقعاً غرض وی بر حصول آن فعل تعلق گرفته است، زمینه‌های تحقق آن فعل را محقق سازد، وگرنه عقلاً او را ناقض غرض به شمار آورده و مذمت خواهند کرد.

تطبیق این نکته درباره خداوند سبحان به این شکل است که خداوند بندگانش را با اوامر و نواهی مکلف ساخته و غرض وی نیز وقوع طاعت و رفع معصیت از مکلفان است؛ پس هر گاه بداند مکلفان آن را انجام نمی‌دهند مگر با اقدامی که او انجام دهد، اگر خداوند آن اقدام را ننماید ناقض غرض محسوب خواهد شد، و خداوند منزّه است از این که مرتکب نقض غرض شود. بنابراین، بنا بر حکمت خداوند، لطف بر خدا واجب خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۹۲).

این قاعده مورد تأیید علامه هست و در ابواب گوناگونی از آن بهره گرفته است؛ برای نمونه، برای اثبات ضرورت بعثت و وجوب امامت (مجلسی، بی تا: ۶۴) همانند دیگر متکلمان شیعی

از این قاعده استفاده کرده است. به نظر علامه، امامت (مجلسی، بی تا: ۶۴؛ مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۵۱: ۱۷۲؛ مجلسی، بی تا: ۶۴) و وجود بهشت و جهنم (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۶: ۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۷۱) از مصادیق لطف است.

نقد علامه مجلسی بر کلیت قاعده لطف

با وجود این که علامه در موارد متعددی به قاعده لطف استناد کرده، ولی معتقد است نمی توان گفت هر لطفی نسبت به هر مکلفی واجب است. بله، الطافی مانند اعلام، تمکین و رفع موانع که تکلیف بدون آن ها عقلاً ممکن نباشد، واجب است، اما این که هر آنچه مکلف را به طاعت نزدیک کند و یا او را از معصیت دور کند، واجب باشد، صحیح نیست؛ بلکه ظاهر این است که بسیاری از الطاف محقق نمی شوند، مانند این که اکثر گناهکاران هم زمان با ارتکاب گناه، مبتلا به مصیبتی شوند و یا نفع فوری به اکثر اهل طاعت برسد و یا در هر سرزمینی انبیا و حجج الهی وجود داشته باشند؛ با وجود این که این ها لطفند، ولی محقق نشده اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۹۲). هم چنین از دیدگاه علامه نمی توان غرض خداوند را در فعل «مکلف به» منحصر کرد تا در صورت عدم تحقق، نقض غرض اتفاق افتد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۹۲).

قاعده «وجوب علی الله»

این قاعده کلامی نیز از فروع قاعده حسن و قبح عقلی و مورد پذیرش متکلمان عدلیه است. از دیدگاه عدلیه، انجام هر فعلی که حُسن عقلی دارد و ترک هر فعلی که قبح ذاتی دارد، بر خداوند واجب است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۸۹). مراد متکلمان عدلیه از «وجوب» در این قاعده و امثال آن، برخلاف پنداشت اشاعره، وجوب فقهی نیست که «وجوب علی الله» و ناصواب باشد، بلکه مقصود وجوب کلامی است؛ بدین معنا که عقل بین حسن ذاتی و عقلی فعل و ضرورت صدور آن از فاعل حکیم و دانا، ملازمه می یابد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۹۰).

علامه مجلسی نیز این قاعده را قبول داشته و در مواردی از آن استفاده کرده است؛ از جمله این که بیان طریق و صراط مستقیم از سوی خدا را مقتضای این قاعده دانسته است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۵: ۳۰۰).

قاعدهٔ اصلح

«اصلح» اسم تفضیل از ریشهٔ «صلاح»، ضد فساد است. متکلمان نفع و فایده‌ای را که به انسان برگردد «صلاح» می‌نامند. هرگاه این نفع افزایش یابد آن را «اصلح یا انفع» می‌گویند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۹۹). البته نفع و فایده آن‌گاه مصلحت به شمار می‌رود که ضرر بیشتری را به دنبال نداشته باشد یا به از دست رفتن نفع بیشتری منجر نشود (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ۱: ۲۹۷).

بسیاری از متکلمان امامیه و معتزله این قاعده را قبول دارند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵). شیخ مفید معتقد است: «خدای متعال برای بندگان خود تا زمانی که مکلف هستند، هیچ کاری، جز اصلح برای دین و دنیایشان نمی‌کند و آنان را از چیزی که برایشان شایسته است، محروم نمی‌سازد. هر که را ثروتمند کرده، این ثروتمندی شایسته‌ترین تدبیر برای اوست؛ و هر که را درویش کرده، نیز چنین است و در بیماری و تندرستی نیز سخن این‌گونه است» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵). موافقان این قاعده معتقدند اصلح در دنیا واجب است، چون مانعی برای آن وجود ندارد و ترک آن بخل است، و عدم وقوع آن بر قادر بودن خداوند نقص وارد می‌کند. و نیز این‌که انجام ندادن اصلح قبیح است؛ پس انجام آن واجب است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۸۱). اشاعره از مخالفان جدی این قاعده هستند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۱).

علامه مجلسی جزو موافقان این قاعده است و معتقد است، اصلح بر حق تعالی واجب است (مجلسی، بی‌تا: ۶۴؛ مجلسی، ۱۳۸۴، ۵: ۱۹). علامه حتی قاعدهٔ لطف را هم بر قاعدهٔ وجوب اصلح مبتنی کرده است (مجلسی، ۱۳۸۴، ۵: ۱۹). استدلال علامه برای اثبات این قاعده به شکل زیر است:

- افعال خداوند مبتنی بر حکمت و مصلحت است.
- تقدیم ارجح بر غیرش عقلاً واجب است.
- تقدیم اصلح بر غیر اصلح در واقع همان تقدیم ارجح بر غیر ارجح است.
- پس تقدیم اصلح بر غیر اصلح واجب است (مجلسی، ۱۳۸۴، ۵: ۱۹).
- علامه برای اثبات وجوب عقلی نصب امام بر خداوند، به این قاعده تمسک کرده است (مجلسی، بی‌تا: ۶۴). برهان علامه بدین شکل است:
- صغری: نصب حاکم علی الاطلاق اصلح به حال عباد است.

کبری: اصلح بر خداوند واجب است.
نتیجه: نصب حاکم علی الاطلاق بر خداوند واجب است.
علامه معتقد است حاکم علی الاطلاق یا پیامبر است و یا امام، و در صورتی که پیامبر نباشد در امام منحصر خواهد شد (مجلسی، بی تا: ۶۴).

وجوب تقدیم ارجح یا افضل (قبیح تقدیم مفضول و ترجیح مرجوح)

یکی از قواعد کلامی که از فروع حُسن و قبیح عقلی به شمار می آید، قاعده تقدیم ارجح بر مرجوح یا افضل بر مفضول است.

علامه مجلسی نیز همچون سایر متکلمان امامی این قاعده را پذیرفته و در موارد مختلف آن را به کار برده است؛ برای مثال، در بحث «اوصاف امام» برای اثبات لزوم افضلیت امام از این قاعده استفاده کرده و بر موافق نقل بودن این قاعده تأکید ورزیده است (مجلسی، بی تا: ۶۹). قیاس استثنائی که علامه در اثبات افضلیت امام از این قاعده استفاده کرده، بدین گونه است:

صغری: اگر امام افضل و ارجح نباشد، ترجیح و تفضیل مرجوح و مفضول رخ خواهد داد.

کبری: لکن ترجیح و تفضیل مرجوح و مفضول عقلاً قبیح است.
نتیجه: عقلاً امام باید افضل و ارجح باشد (مجلسی، بی تا: ۶۹، ۱۰۲، ۱۱۸).

تعامل عقل و نقل

برهان عقلی در برخی امور مقدم بر دلیل نقلی، در پاره‌ای موارد پس از دلیل نقلی، و در بعضی امور همراه دلیل نقلی است. برهان عقلی در اصول دین، مقدم بر نقل است؛ عقل است که ضرورت بعثت و نیاز بشر به دین را اثبات می‌کند. در محدوده دین، عقل همتای نقل نظر می‌دهد و مؤید یکدیگر هستند؛ مانند دو دلیل عقلی در یک مسئله که مؤید یکدیگرند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۳۱). در برخی امور نیز عقل پس از نقل است؛ مانند جزئیات امور اعتقادی و احکام عملی که عقل در آن‌ها ساکت است.

در روایتی آمده است: «عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَأْتِينَا مِنْ قَبْلِكَ فَيُخْبِرُنَا عَنْكَ بِالْعَظِيمِ مِنَ الْأَمْرِ فَيُضَيِّقُ بِدَلَالِكَ صُدُورَنَا حَتَّى نَكْذِبَهُ قَالَ

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَلَيْسَ عَنِّي يَحَدُّكُمْ قَالَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَيَقُولُ لِلَّيْلِ إِنَّهُ نَهَارٌ وَ لِلنَّهَارِ إِنَّهُ لَيْلٌ قَالَ فُقُلْتُ لَهُ لَا قَالَ فَقَالَ رُدَّهُ إِلَيْنَا فَإِنَّكَ إِن كَذَّبْتَ فَإِنَّمَا تَكْذِبُنَا. «

علامه ذیل این روایت تصریح می‌کند: هیچ‌گاه امام سخنی نمی‌گوید که مخالف با حکم بدیهی عقلی باشد. اگر با چنین روایتی برخورد کنیم، باید حکم کنیم که مراد امام از روایت، غیر آن چیزی است که در ظاهر از آن فهمیده می‌شود (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۱۸۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۳۱۴). بر این اساس، علامه قائل به تأویل ظواهر دینی است و ظواهری را که مخالف قطعی ادله عقلی باشد، تأویل می‌کند. از نظر وی، تا حد ممکن نباید سراغ تأویل رفت، مگر این‌که راهی برای پذیرش ظاهر دلیل نقلی نباشد (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۵۶: ۳۵۱). وی بر این باور است که اگر ظاهر دلیل نقلی با عقل و ضروریات عقلی مخالف باشد، باید آن را تأویل کرد؛ لذا خود، متون دینی دال بر ایمان داشتن یا نداشتن برخی از موجودات بی‌جان و حیوانات را تأویل می‌کند، زیرا معتقد است پذیرش ظاهر این روایات، مخالف بدیهیات عقلی است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۲۷: ۲۷۸. برای توضیح بیشتر نک: عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۲۷-۴۲).

نتیجه‌گیری

بی‌تردید، با توجه به شواهد فراوان ذکر شده از آثار علامه مجلسی، وی به حجیت عقل برای اثبات پایه‌های اولیه دین اعتقاد دارد. علامه علاوه بر این‌که به کارگیری عقل را به عنوان ابزاری در فهم کتاب و سنت ضروری می‌داند، آن را به عنوان یکی از منابع معتبر در حوزه معارف دینی می‌پذیرد. وی در موارد متعددی به ادله عقلی تمسک کرده است و این نشان می‌دهد علامه به نقش عقل در عرض کتاب و سنت باور دارد. از سوی دیگر، پذیرش حجیت استقلالی عقل در کنار آیات محکم قرآنی و روایات متواتر، به معنای نادیده گرفتن محدودیت‌های عقل نیست.

روش علامه در مباحث کلامی بیشتر به روش متکلمانی چون «شیخ مفید» شبیه است. دوره علامه، دوره‌ای است که چند قرن پیش از وی کلام فلسفی شکل گرفته و متکلمان بزرگی چون ابن‌میشم بحرانی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و دیگران از این روش استفاده می‌کردند، ولی روش و رویکرد علامه مجلسی عقلی غیرفلسفی است؛ هرچند بی‌تأثیر از فلسفه هم نبوده و در مواضع مختلفی، از آرای فلاسفه هم بهره‌مند شده است.

علامه در مباحث گوناگون کلامی در تبیین، اثبات، استنباط و دفاع از آموزه‌های کلامی، از استدلال‌ها و قواعد مهم عقلی کلامی استفاده کرده است. قاعده لطف، قاعده اصلح، وجوب علی الله و... از جمله قواعد عقلی هستند که علامه مجلسی بارها از آن‌ها در مباحث کلامی بهره گرفته است. شاهد دیگر بر عقل‌گرا بودن علامه مجلسی، عدم استناد به اخبار آحاد در مباحث کلامی است. او به هیچ وجه در استنباطات کلامی به این اخبار تمسک نمی‌کند، زیرا از دیدگاه وی این اخبار مفید ظن بوده و در اعتقادات، یقین لازم است. دفاع اصولی وی از تأویل نصوصی که مخالف قطعی با احکام عقلی هستند، گواهی دیگر بر این مدعاست؛ هرچند با تأویل‌های بسیاری نیز مخالفت می‌کند، به دلیل این‌که از نظر وی این تأویل‌ها واجب نبوده‌اند یا شرایط دیگری را که مدنظر وی بوده است، نداشته‌اند.

منابع

قرآن مجید.

۱. ابن خلدون، عبدالرحمان، (۱۴۰۸ق)، *دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصروهم من ذوی الشأن الاکبر (تاریخ ابن خلدون)*، تحقیق: خلیل شحادة، بیروت، دار الفکر، چاپ دوم.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۹۹۸)، *الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیة، چاپ اول.
۳. ابن سینا، حسین بن علی، (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر، چاپ سوم.
۵. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۶. برنجکار، رضا، (۱۳۹۳)، *روش‌شناسی علم کلام*، تهران، سمت.
۷. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۱۲ق)، *عقاید النسفیة*، تحقیق و تعلیق: محمد عدنان درویش، قاهره، بی‌نا.
۸. تهانوی، محمد علی، (۱۹۹۶)، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، ناشرون.
۹. جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *التعريفات*، تهران، ناصرخسرو، چاپ چهارم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، *دین‌شناسی*، قم، اسراء.
۱۱. حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۲ق)، *المنقذ من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.

۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، بی‌نا، چاپ اول.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۰)، *قواعد و روش‌های کلامی*، قم، هاجر.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
۱۵. طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
۱۶. عابدی، احمد، (۱۳۷۸)، *آشنایی با بحار الأنوار*، تهران، همایش بزرگ‌داشت علامه مجلسی.
۱۷. عظیمی، محمد، (۱۳۹۵)، «روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی»، رساله دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۸. عظیمی، محمد و محمد غفوری‌نژاد، (۱۳۹۵)، «تأویل ظواهر متون دینی از منظر علامه مجلسی»، فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه‌پژوهی، ش ۶، ۲۷-۴۲.
۱۹. علم‌الهدی، علی بن حسین، (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم، هجرت، چاپ دوم.
۲۱. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، دار الهجرة، چاپ دوم.
۲۲. قوام شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.
۲۳. لاهیجی، فیاض، (۱۳۷۲)، *سرمایه ایمان در اعتقادات*، تهران، الزهراء، چاپ سوم.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۲۳ق)، *بحار الأنوار لدرر اخبار الائمة الاطهار علیه السلام*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۲۵. _____، (بی‌تا)، *حق الیقین*، قم، ذوی القربی.
۲۶. _____، (۱۳۸۴)، *حیة القلوب*، قم، سرور.
۲۷. _____، (۱۳۹۰)، *اعتقادات*، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
۲۸. _____، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول علیه السلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم.
۲۹. _____، (۱۴۳۰ق)، *الاربعون حدیثا*، تحقیق: فارس حسون، قم، مکتبه فدک لاحیاء التراث.
۳۰. _____، (۱۳۷۶)، *عین الحیات*، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، دار الاعتصام.
۳۱. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲ق)، *شرح الاصول الخمسة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۲. مفيد، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *اوائيل المقالات في المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۳۳. نگرى، عبدالنبي احمد، (۱۹۷۵)، *جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء*، بيروت، دار الكتب العلمية.