

رابطه عقل و دین و پاسخ علامه طباطبایی به دیدگاه‌های مطرح با تأکید بر المیزان

محمود الیاسی^۱ و محمد جعفری^۲

چکیده

رابطه عقل و دین همواره در تاریخ تفکر بشری بحث‌انگیز بوده است. ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی دو دیدگاه مهم و مطرح در این باره است که به صورت افراطی و تقریبی طرفدارانی دارد. دیدگاه علامه طباطبایی در این باره عقل‌گرایی معتدل است. در پژوهش پیش رو پس از تعریف عقل و دین از منظر مرحوم علامه، با روش توصیفی تحلیلی مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره رابطه عقل و دین بررسی می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهد این نگرش بر مبنای عقلانیت متعارف استوار است که باور دارد عقل و دین با یکدیگر هماهنگی کامل دارند و با بهره‌گیری از دستاوردهای یکدیگر دائماً در تعامل اند. همچنین میان عقل و دین سازگاری وجود دارد و تعارض‌هایی که احیاناً میان متون دینی و معرفت‌های بشری دیده می‌شود، تعارض‌های بدوی و ظاهری است که با هدایت قرآن کریم و سیره امامان معصوم راه حل‌های خردپسندی دارد.

واژگان کلیدی: عقل، دین، رابطه عقل و دین، علامه طباطبایی، تفسیر المیزان.

۱. طلبه سطح سه حوزه علمیه قم / نویسنده مسئول (elyasimahmood74@gmail.com).

۲. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (mjafari125@yahoo.com).

مقدمه

بحث عقل و دین از بنیادی‌ترین مباحث در حوزه کلام، فلسفه و فلسفه دین است که زیربنای رویکرد فکری هر اندیشمند در عرصه‌های گوناگون علمی است؛ بنابراین بیشترین چالش و اختلاف آرا در میان اندیشمندان در حوزه اندیشه اسلامی و نیز غربی، معطوف به این بحث و جوانب گوناگون آن بوده و این امر نشان از جایگاه مهم بحث دارد.

اگر در مناظرات کلامی که در سده‌های نخست اسلامی اتفاق افتاده است، به درستی تعمق شود، اختلاف اصلی و محوری میان فرقه‌های کلامی همچون اهل حدیث، اشاعره، معتزله و امامیه در مورد نسبت میان عقل و وحی است. با این توصیف نمی‌توان در مورد علامه طباطبایی^۱ که هم مدافع اندیشه ناب اسلامی در مقابل اندیشه‌های غربی و غیراسلامی است و هم به‌عنوان یک اسلام‌شناس واقعی و مفسر شیعی به دنبال تبیین ابعاد بنیادین و خشت‌های معرفتی دین است، انتظاری جز این داشت که به این بحث ورودی جدی داشته باشد. مرحوم علامه^۲ هم در تفسیر المیزان و هم در کتب فلسفی و کلامی دیگر مانند اصول فلسفه و روش رئالیسم و شیعه در اسلام، به مناسبت‌های گوناگون به نسبت عقل و دین می‌پردازد. ایشان علاوه بر بیان دیدگاه خود در این مبحث، به نقد تفصیلی دیدگاه‌های مخالف نیز پرداخته و آنها را به چالش کشیده است.

۱. عقل و دین از منظر علامه طباطبایی^۳

برای عقل تعاریف بسیاری در علوم گوناگون شده است، اما ذکر همه آنها از حوصله تحقیق بیرون است؛ بنابراین فقط تعریف مرحوم علامه ذکر می‌شود.

علامه^۴ به مناسبت درباره معنای عقل در تفسیر المیزان تعاریفی آورده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۴۷ و ۴۰۵، ج ۲، صص ۲۷۵ و ۱۹۰، ص ۳۵۳) و تعریفی که در مقاله حاضر مد نظر است اینکه مراد از عقل در انسان عبارت است از نفس مدرک انسان که آن مبدأی است که تصدیق‌های کلی و احکام عمومی بدان منتهی می‌شود و می‌تواند منشأ صدور احکام کلی باشد و با این خصیصه، انسان ممتاز از سایر جانداران است و خداوند انسان را به‌طور فطری چنین آفریده که در مسائل نظری حق را از باطل و در مسائل عملی، خیر را از شر تشخیص می‌دهد و به‌وسیله آن در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر می‌دهد و حکم می‌کند و در آنچه مربوط به مسائل

عملی است، حکمی عملی کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۹).

علامه طباطبایی کلمه «عقل» را در لغت به معنای بستن و گره زدن دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۷۸) و به همین مناسبت ادراکاتی که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته است، عقل می‌نامد و نیز مدرکات آدمی و آن قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، «عقل» نامیده است. در مقابل این عقل، جنون، سفاهت، حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها نقصان نیروی عقل است و این نقصان به اعتباری جنون، به اعتباری دیگر سفاهت، به اعتبار سوم حماقت و به اعتبار چهارم جهل نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۷).

ایشان درباره مفهوم دین به تعریف‌های گوناگونی در **المیزان** اشاره می‌کند: تعریف دین به سئت اجتماعی (همان، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۹۷ و ج ۵، صص ۱۷۲، ۱۸۰-۱۸۱، ۱۸۷ و ۱۹۸) و تعریف دین به عرفان (همان، ج ۶، ص ۱۸۸). وی تعاریف گوناگون را رد کرده، شروع می‌کند به انواع تعاریف دین از جمله تعریف دین به اجزاء (همان، صص ۲۶۷ و ۴۲۴، ج ۲، ص ۳۴۲ و ج ۳، ص ۱۶۲)، تعریف به ماهیت (همان، ج ۸، ص ۱۸۸ و ج ۱۷، ص ۲۳۳)، تعریف به ذات (همان، ج ۵، ص ۳۵۰، ج ۹، ص ۳۹۱ و ج ۱۰، صص ۱۳۳، ۱۸۹-۱۹۰ و ۲۹۲)، تعریف ترکیبی (همان، ج ۱، ص ۳۰۰، ج ۳، ص ۱۰ و ج ۵، ص ۲۸۰)، تعریف به لوازم (همان، ج ۳، ص ۱۲۲ و ج ۵، صص ۲۳۱ و ۳۰۳)، تعریف به غایت (همان، ج ۵، ص ۱۰۴)، تعریف فردی و اجتماعی (همان، ج ۸، صص ۲۹۹-۳۰۰) و تعریف دین به کارکرد (همان، ج ۱۸، ص ۲۴ و ج ۱۹، ص ۱۷۱).

به نظر می‌رسد جامع‌ترین تعریف ایشان این‌گونه است:

دین یک سلوک و روش رفتاری در زندگی دنیوی است که متضمن صلاح دنیا همراه با کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی نزد خداست؛ پس باید قوانینی در شریعت وجود داشته باشد که به قدر حاجت متعرض حال معاش شده باشد (همان، ج ۲، ص ۱۳۰).

براین اساس دین مجموعه تعالیمی است که از جانب خدا برای هدایت انسان‌ها توسط فردی از آنها که پیامبر نامیده می‌شود، به آنها ابلاغ شده است.

۲. دیدگاه‌ها درباره رابطه عقل و دین

دیدگاه‌ها درباره رابطه عقل و دین، به طور کلی به دو بخش قابل تقسیم است: ایمان‌گرایی و

عقل‌گرایی. درباره این اقسام نظریه‌های گوناگون را می‌توان بررسی کرد؛ مثلاً در ایمان‌گرایی، نظریه «ایمان‌گرایی افراطی» و «غیرافراطی» و نیز در عقل‌گرایی، نظریه «عقل‌گرایی حداکثری دین‌ستیز»، «عقل‌گرایی حداکثری دین‌باور»، «عقل‌گرایی انتقادی» و «عقل‌گرایی اعتدالی» را می‌توان نام برد.

همچنین درباره هر یک از این اقسام هم در حوزه غرب و هم در حوزه اسلام می‌توان سخن گفت، ولی چون بررسی همه این گروه‌های فکری بسیار طولانی و از حوصله تحقیق حاضر خارج است و مرحوم علامه نیز به همه این نحله‌ها به‌طور خاص نپرداخته است، به برخی از این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود.

۲-۱. دیدگاه نخست: ایمان‌گرایی

دیدگاهی که یک‌سره میان عقل و ایمان را تفکیک کرده و در نتیجه به بی‌طرفی هر یک نسبت به دیگری فتوا می‌دهند.

۲-۱-۱. ایمان‌گرایی در غرب

این دیدگاه معتقد است اعتقادات دینی را نمی‌شود موضوع ارزیابی و سنجش عقلایی قرار داد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۷۸). پولس حواری نوشت: «باخیر باشید که کسی شما را نباید به فلسفه و مکر باطل». ترتولیان از مسیحیان صدر اول می‌پرسیدند: «آئن را با اورشلیم چه کار؟»؛ مقصود وی از آئن، فلسفه یونان بود و از اورشلیم، کلیسای مسیحی (همان، ص ۷۸-۷۹). همچنین شعار آگوستین نیز همواره این بود که «ایمان می‌آورم تا بفهمم» (ساجدی و مشکی، ۱۳۸۸، ص ۷۶).

نقدهای ایمان‌گرایی در غرب: علامه طباطبایی رحمته‌الله به‌صورت مبسوط عقاید مسیحیت را به‌بوته نقد کشیده و ایمان‌گرایی را به‌طور مستدل رد کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۷۸-۳۰۷) که به یک نمونه بسنده می‌شود:

آنچه لازم است مورد توجه و دقت قرار گیرد، این است که مبلغین اساس دعوت خود را اصول مسلمة انجیل مثلاً مسئله پدر پسری و روح‌القدس و مسئله فداء و... قرار داده، آنها را اصل مسلم و غیرقابل بحث معرفی نموده، هر حرف دیگری را بر اساس آن مورد بحث و تفسیر قرار دادند و این خود اولین اشکال و ضعفی است که متوجه بحث‌های دینی آنان می‌شود و اولین دلیل بر سستی این تعلیمات است. برای اینکه استحکام هر بنایی به

استحکام بنیان آن است، وگرنه خود بنا ولو به هر جا که رسیده باشد، مع ذلک سستی و ضعف اساس خود را جبران نمی‌کند و اساس و پایه‌ای که مسیحیت روی آن ساخته شده، یعنی تثلیث و مسئله‌دار و فداء‌شدن را معقول نمی‌سازد. عده‌ای از دانشمندان مسیحی هم بدین معنا اعتراف نموده‌اند که امری غیر معقول است، ولی در آخر آن را این‌گونه توجیه کرده‌اند که مسائل دینی را باید تعبداً قبول کرد و این اختصاص به مسائل نامبرده در مسیحیت ندارد؛ چه‌بسا از مسائل دیگر ادیان نیز هست که عقل آنها را محال می‌داند و در عین حال مردم به آنها معتقدند (همان، ج ۳، ص ۳۲۳).

ایشان قائل‌اند: این توجیه، پندار فاسدی است که باز از همان اصل فاسد سرچشمه گرفته، چگونه تصور می‌شود که یک دین بر حق باشد و در عین حال اساس و پایه‌اش باطل و محال باشد؟ ما و هر عاقل دیگر اگر دینی را می‌پذیریم و تشخیص می‌دهیم که دین حق است، با عقل خود تشخیص می‌دهیم و عقل این را ممکن نمی‌داند که عقیده‌ای حق باشد و در عین حال اصول آن باطل و محال باشد. و این خود تناقضی صریح است که از محالات اولیه عقل می‌باشد. بلی! ممکن است دینی مشتمل بر امری باشد ممکن، خارق‌العاده و خارج از سنت طبیعی و اما احتمال آن بر محال ذاتی به هیچ‌عنوان ممکن نیست (همان).

در قرآن کریم بشر را به اطاعت مطلقه و بی‌چون و چرای خدا و رسول دعوت می‌کند و حتی به این هم رضایت نمی‌دهد که مردم احکام و معارف الهی را با جمود محض و تقلید کورکورانه و بدون هیچ تفکر و تعقلی بپذیرند، بلکه باید فکر و عقل خود را به کار گیرند تا در هر مسئله، حقیقت امر کشف شود و با نور عقل راهشان در این سیر و سلوک روشن گردد (همان، ج ۲، ص ۱۹۷).

بنابراین ایمانی که از بشر خواسته شده است، ایمانی است که از طریق احتجاج عقلی و بر اساس نتایج دلایل تحقق یابد، نه اینکه نخست ایمان آورده شود و آن‌گاه بر اساس آن و بر طبق آن اقامه دلیل شود. تفکر، تعقل، تدبیر و استدلال عقلی آزاد بر ایمان تقدم دارد (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۳).

۲-۱-۲. ایمان‌گرایی در اسلام

در میان مسلمانان عده‌ای فقط با تکیه بر ظواهر قرآن و حدیث، هرگونه استفاده از عقل در عقاید دینی را مردود می‌شمردند و ظواهر نقل را بدون هرگونه تحلیل و تفکر، به‌عنوان تنها ملاک در معارف دینی اعلام می‌کردند که این گروه به اسم ظاهرگرایی یا نص‌گرایی معروف‌اند (برنجکار، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴). اخباریون از شیعه و اهل حدیث از اهل سنت از همین گروه ظاهرگرایی به‌شمار می‌روند

(ساجدی و مشکی، ۱۳۸۸، ص ۷۷) و در رأس اهل حدیث، مالک بن انس، محمد بن ادریس شافعی و احمد بن حنبل قرار دارند (برنجکار، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱).

ابن تیمیه کتاب **نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان** را می‌نویسد تا منطق یونان را برای مؤمنان مطرود جلوه دهد. وی اجتناب از عقل را ملاک نزدیکی به حق می‌داند و در موارد تعارض شرع و عقل، شرع را مقدم می‌دارد. ناگفته نماند که وی در طرد فلسفه، منطق و عقل به استدلال عقلانی متوسل می‌شود. سپس شاگرد وی ابن‌قیم نیز همان مسیر را دنبال می‌کند و با منطق درمی‌ستیزد (ساجدی و مشکی، ۱۳۸۸، ص ۷۸-۷۷).

براین اساس گرچه همه اندیشمندان مسلمان بر اعتبار عقل - در مجموع - پای فشرده‌اند و خودشان بیشتر نقدهایی را که ممکن بوده است بیان شود، طرح کرده‌اند و پاسخ گفته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۹-۵۱ / بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۲۴-۲۷ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۷۱-۸۱ / جوینی، ۱۴۲۰، ص ۵-۱۰ / همو، ۱۴۱۶، ص ۷-۱۰ / کراچی، ۱۴۱۰، ص ۱۹۷-۲۰۰)، ولی ما در اینجا فقط به نقدهای مرحوم علامه رحمه الله خواهیم پرداخت.

نقدهای ایمان‌گرایی در اسلام: علامه طباطبایی رحمه الله در جلد ۵ **المیزان** به‌طور مفصل، شبهات ایمان‌گرایی در اسلام را مطرح و پاسخ داده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۵۴-۲۷۱) که در اینجا به یک نمونه از آن اشاره می‌شود:

فخر رازی یکی از ایمان‌گرایانی است که اعتقاد دارد بسیاری از اندیشمندان در طول تاریخ با دشواری‌های بسیار، استدلال‌هایی اقامه کردند، اما دیری نگذشت که نسل‌های بعدی یا حتی خودشان فهمیدند استدلال‌هایشان مغالطه و نادرست بوده است؛ پس نمی‌توان به نتایج استدلال‌ها علم و یقین یافت. حتی اگر از آنها یقین به دست آید، پس از مدتی با وارد آمدن نقض بر یکی از مقدمات آنها شخص جزم خود را از دست می‌دهد و در گرداب شک و تردید غوطه‌ور می‌شود. همچنین دانشوران برجسته بسیاری را می‌توان یافت که گفتارشان متناقض است و حتی میان آنها اختلافات بسیاری درباره یک مسئله دیده می‌شود. چنین پدیده‌ای، از ناتوانی عقل در ادراک و معرفت حقایق حکایت دارد؛ بنابراین ایشان خود بدین حقیقت اعتراف کرده است که حاصل عمرش چیزی جز قیل و قال نبوده و به هدف اصلی (دستیابی به معرفت) نرسیده است؛ به همین دلیل برای شناخت حق و تشخیص آن از باطل، نمی‌توان بر عقل و استدلال عقلی تکیه کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۳۰).

علامه طباطبایی * ایشان را این‌گونه نقد می‌کند:

بهتر بود این آقا (فخر رازی) کمی پیرامون اختلافاتی که بین فرقه‌های کلامی یعنی اشعری‌ها و معتزلی‌ها و امامی‌ها رخ داده، تأمل می‌کرد که چگونه این اختلاف‌ها دین واحد آسمانی اسلام را در همان اوایل ظهورش به هفتاد و سه فرقه متفرق نموده و هر فرقه‌ای را به شاخه‌هایی متعدد منشعب ساخت که چه‌بسا عدد شاخه‌های هر فرقه نیز کمتر از این عدد نبوده باشد. سپس از خود می‌پرسید: این همه اختلافات از کجا پدید آمده، جز این است که از طرز سلوک دین پدید آمده؟ و آیا هیچ محققى به خود چنین جرئتی را می‌دهد که بگوید: وجود چنین اختلافاتی، دلیل بر نادرستی دین اسلام است؟ و آیا می‌تواند در مورد اختلاف‌های به‌وجود آمده در دین عذری بیاورد که آن عذر در مورد اختلافات فلاسفه و منطقی‌ها جاری نباشد یا می‌تواند منشأ اختلاف‌های پدیدآمده در دین را رداییل اخلاقی برخی علمای دین بداند، ولی همین را منشأ اختلاف فلاسفه نداند؟ لذا هر عذری را برای اختلاف در اصل دین پیدا کند، باید همان را عذر در اختلاف آرای فلاسفه بداند؛ برای مثال در فقه اسلامی نیز شبیه به علم کلام انشعاب‌ها پدید آمده و در آن طوایفی درست شده‌اند و تازه هر طایفه‌ای نیز در بین خود اختلاف‌هایی به راه انداخته‌اند و همچنین سایر علوم و صنعت‌های بسیاری که در دنیا رایج است؛ پس صرف وجود اختلاف، دلیل بر باطل بودن طریقه مورد اختلاف نیست. بنابراین نتیجه‌ای که فخر رازی از سخنان خود گرفته که پس تمامی طریقی که در بین دانشمندان معمول است، باطل و تنها طریقه حق و صحیح طریقه کتاب و سنت است که همان مسلک دین است، راهی برای اثبات این مطلب ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۶۱).

مطلب دیگری که به فخر رازی و امثال ایشان می‌شود گوشزد کرد اینکه در دانش فلسفه، مطالب بسیاری یافت می‌شود که لازم است به‌جای بحث درباره آنها که نتیجه عملی یا شناختی ندارد، به تحقیق درباره مسائل ضروری بسنده کنیم و تا آنجا که امکان دارد، از پرداختن به قیل و قال‌های کلامی بپرهیزیم. به‌دیگرسخن باید عمر خود را صرف معرفت‌یابی درباره اموری کنیم که در معاد و معاش انسان دخالت دارند و به دقیق‌ترین و صحیح‌ترین روش درباره آنها بحث کنیم؛ یعنی شیوه حکمت و ارجاع نظری به بدیهی همراه با تهی کردن قلب از گرایش‌ها و دلبستگی‌ها؛ پس تنها شیوه درست استناد به عقل این است که به‌دنبال کشف حق و نمود واقعیت باشیم (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۳۳۳-۳۳۴).

همچنین مرحوم علامه در نقد دیدگاه اخباری‌های شیعی که می‌گویند باب عقل پس از امام منسد و بسته خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۴)، می‌فرماید:

این دیدگاه از شگفت‌انگیزترین اشتباهات است. اگر پس از شناخت امام، حکم قبل ابطال شود، لازمه‌اش ابطال توحید، نبوت، امامت و دیگر معارف دینی است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۱۴).

در نتیجه همان‌گونه که مشخص شد، علامه طباطبایی رحمته‌الله با دیدگاه ایمان‌گرایی مقابله می‌کند و تفکر عقلی را یکی از راه‌های رهایی انسان از جمود فکری و تعصبات بی‌پایه و اساس دینی می‌داند؛ البته نه هر عقل‌گرایی.

۲-۲. دیدگاه دوم: عقل‌گرایی

همان‌گونه که اشاره شد، در عقل‌گرایی دیدگاه‌های گوناگونی را می‌توان ذکر کرد؛ از جمله عقل‌گرایی حداکثری دین‌ستیز، عقل‌گرایی حداکثری دین‌باور، عقل‌گرایی حداقلی یا انتقادی و عقل‌گرایی اعتدالی که در اینجا فقط عقل‌گرایی افراطی در غرب و اسلام و نیز عقل‌گرایی معتدل بررسی می‌شود.

۲-۲-۱. عقل‌گرایی افراطی

این نوع از عقل‌گرایی، هم در حوزه غرب و هم اسلام طرفدارانی دارد که لازم است به هریک به صورت جداگانه پرداخته شود.

الف) عقل‌گرایی افراطی در غرب

عقل‌گرایی حداکثری در میان هردو گروه دین‌باور و دین‌ستیز طرفدار دارد. از میان دین‌ستیزان به کلیفورد و هیوم می‌توان اشاره کرد. کلیفورد معتقد است هیچ نظامی از اعتقادات دینی نمی‌تواند معیارهای عقل‌گرایی حداکثری را در مورد صدق و اثبات برآورده سازد و به همین دلیل شخص عاقل نباید به دین اعتقاد داشته باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۷۴)، اما در میان خردورزان افراطی دین‌باور، نام جان لاک برجستگی خاصی دارد. وی معتقد است مسیحیت معیارهای عقل‌گرایی حداکثری را می‌تواند تأمین کند، البته مشروط بر اینکه به درستی فهمیده شود و مورد دفاع قرار گیرد (همان).

نقد دیدگاه عقل‌گرایی افراطی در غرب: علامه طباطبایی رحمته‌الله در تفسیر المیزان بیان می‌دارد که شاید

بتوان به نوعی نقد بر عقل‌گرایی حداکثری دانست. ایشان می‌گویند: خدای متعال بندگان را امر فرموده که هیچ سخنی را نپذیرند و هیچ امری را اطاعت نکنند، مگر پس از آنکه وجه آن سخن را فهمیده باشند و سپس از این دستور کلی، دو مورد را استثنا می‌کند:

نخست اینکه دستور داده است نسبت به خود او تسلیم مطلق باشند و همین دستور خود را نیز مستدل می‌فرماید به اینکه خدای تعالی تنها کسی است که مالکیت علی‌الإطلاق دارد؛ پس فقط کاری را باید بکنند که خدا از ایشان خواسته است و به تصرفات خدا در ایشان تن دهند. دوم اینکه به ایشان امر می‌فرماید آنچه را رسول او ابلاغ می‌کند، به طور مطلق اطاعت کنند و همین دستور را نیز این‌گونه توجیه می‌فرماید که چون فرستاده او از پیش خود چیزی نمی‌گوید، آنچه می‌گوید، ابلاغ دستورات الهی است؛ پس درحقیقت این دو مورد نیز استثنا نشده است؛ چراکه این دو دستور را نیز مستدل کرده است.

سپس خدای سبحان با بندگان خود درباره حقایق معارف سخن می‌گوید و طرق سعادت را شرح می‌دهد و باز همین را نیز به وجهی عام توجیه می‌کند تا بندگان به روابط معارف و طرق سعادت، راه یابند و از این راه، هم اصل توحید را محقق سازند و هم به ادب الهی مؤدب گردند و بر طریقه تفکر صحیح مسلط شوند و در نتیجه به وسیله علم زنده شده و از قید و بند تقلید آزاد شوند. حاصل این آزاداندیشی این است که اگر فلسفه هر یک از معارف ثابت دینی یا ملحقات آن را فهمیدند، آن را أخذ می‌کنند، ولی اگر نفهمیدند، فوری و عجولانه آن را ردّ نکنند و به امید فهمیدن فلسفه‌اش به بحث و تدبر بپردازند و وقتی برایشان ثابت شد، بدون ردّ و اعتراض آن را می‌پذیرند.

مرحوم علامه در ادامه می‌گوید:

اگر کسی قائل شود اساس دین بر این است که انسان هیچ مطلب بی‌دلیلی را از احدی حتی از خدا و رسولش نباید قبول کند، این گفتار، سفیهانه‌ترین نظر و بدترین گفتار است و برگشتش به این است که خدای تعالی از بندگان خواسته باشد بعد از آنکه دارای دلیل شدند، باز دلیل بخواهند؛ چون ربوبیت و مالکیت مطلق خدای تعالی اصل و مهم‌ترین دلیل است بر اینکه خلق باید تسلیم او باشند و حکم او را در خود نافذ دارند؛ همچنان که رسالت رسول دلیل قاطعی است بر اینکه آنچه ایشان می‌فرماید، از پیش خدای تعالی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۷۰).

ب) عقل‌گرایی افراطی در اسلام

غالباً معتزلیان را به‌عنوان عقل‌گرایان افراطی در جهان اسلام معرفی می‌کنند. گرچه در این مورد میان اندیشمندان و تاریخ‌نگاران فلسفه و کلام اختلافاتی به‌چشم می‌آید، ولی نمی‌توان انکار کرد که در میان اصول و مبانی و تفکرات این فرقه، مؤلفه‌هایی وجود دارد که حاکی از گرایش افراطی آنها به عقلانیت است (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۴۴). اصل اساسی مکتب اعتزال در این جمله معروف آمده است:

المعارف کلها معقولة بالعقل و شکر المنعم واجب قبل ورود السمع
والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح: همه معارف در حیطه
درک عقل قرار می‌گیرند و وجوب خود را به‌نظر عقل دریافت می‌کنند و شکر
منعم را پیش از آنکه فرمانی از ناحیه شرع وارد شود، واجب می‌دانند و نیکی
و بدی، در ذات اشیای نیک و بد ریشه دارد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۵۶).

نقد دیدگاه عقل‌گرایی افراطی در اسلام: علامه طباطبائی^۱ در ضمن نقد دیدگاه اشاعره و معتزله، عقل‌گرایی حداکثری را نیز به‌بوته نقد می‌کشد. ایشان معتقد است: جمیع احکام عقلی که ما داریم، چه احکام نظری که عقل در آن به‌ضرورت و امکان حکم می‌کند و چه احکام عملی و حُسن و قبحی که عقل از‌نظر مصالح و مفاسد حکم به آن می‌کند، همه از فعل خدای تعالی اتخاذ شده است، باین‌حال آیا این از معتزله لغزش و جرم نیست که عقل خود را حاکم بر خدای تعالی نموده و اطلاق ذات غیرممتنهای او را محدود و محکوم به احکام آن که از محدودات و مقیدات اتخاذ شده است، بنمایند؟ آیا این گناه بزرگی نیست که با عقل خود قوانینی وضع نمایند و خداوند متعال را محکوم به آن نمایند و بگویند: بر خداوند واجب است که چنین کند و حرام است که چنان کند؟ یا آنکه بگویند: فلان عمل از خداوند پسندیده یا ناپسند است؟ ایشان باید دقت کنند عقل نظری را حاکم بر خداکردن، خدا را محدودساختن است و محدودیت برابر با معلولیت است؛ زیرا حد غیر از محدود است و ممکن نیست کسی خودش تحدید حدود ذات خود کند؛ پس لازمه حرف معتزله این است که مافوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد و عقل عملی را نیز بر خدای تعالی حاکم کردن، خدای را ناقص‌دانستن است؛ زیرا ناقص است که به‌خاطر استکمال و جبران نواقص خویش مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن دهد.

همچنین مرحوم علامه^۲ بیان می‌دارد:

اگر ما علیه اشاعره می‌گوییم حکم عقل نظری در افعال خدای تعالی جاری می‌شود، بدین‌معنا نیست که خداوند محکوم به احکام عقل می‌باشد؛ زیرا

همان‌گونه که مکرر گفته شده، عقل ما با همه آثاری که دارد، در افعالش که همان نفس‌الامر و خارج است، تابع خدا و مأخوذ از سنت جاری اوست، بلکه معنایش این است که عقل می‌تواند خصوصیات فعل خدا را درک نموده و در این باره مجهولاتی را کشف نماید و اگر عقل چنین قدرتی را نداشت، این همه در قرآن کریم امر به تعقل، تذکر، تفکر، تدبر و امثال آن نمی‌کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۵۶-۵۵).

نکته‌ای که شاید توجه بدان لازم باشد اینکه مرحوم علامه نیز مانند بسیاری از متکلمان شیعه قائل اند که حُسن برخی افعال همچون انصاف، صدق نافع و شکر منعم، ضروری و بدیهی است؛ همان‌گونه که قُبْح برخی افعال نیز همچون ظلم، فساد و تکلیف به مالایطاق، این‌گونه است و عقل این ضرورت و بداهت را درک می‌کند (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۴-۱۰۵/حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۳/مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴/سیزواری، ۱۳۷۳، ص ۳۵۴/حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۷-۱۰۹/جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۶-۵۷)؛ به‌گونه‌ای که حتی دو نفر از افراد انسان با یکدیگر اختلاف نمی‌کنند، گرچه در مصداق آن اختلاف باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۳۱).

این دیدگاه را از مقاله اعتباریات علامه * به‌سختی می‌توان استخراج کرد. البته برخی شاگردان ایشان کوشیده‌اند نظریه علامه طباطبایی * را با دیدگاه رایج در میان اندیشمندان شیعی یعنی حُسن و قبح ذاتی، یکسان تلقی کنند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۹۸-۹۶).

۲-۲-۲. عقل‌گرایی معتدل

نوع دیگری از عقل‌گرایی که در برابر نگرش حداکثری است، عقل‌گرایی معتدل نام دارد. این رویکرد بر مبنای عقلانیت متعارف یا عقل سلیم استوار است. بر اساس این رویکرد نباید به انگیزه حرمت‌نهادن به عقل، از حریم دین کاست یا به‌منظور حفظ قداست دین، ارزش و اهمیت عقل را نادیده گرفت. عقل و وحی هر دو طریقی به‌سوی حقیقت‌اند و به‌تعبیر دینی، هر دو حجت الهی‌اند؛ یکی حجت درونی و دیگری حجت بیرونی. عقل و دین با یکدیگر هماهنگی کامل دارند و با بهره‌گیری از دستاوردهای یکدیگر دائماً در تعامل‌اند. ازسویی دین با بیان محدودیت‌ها و لغزشگاه‌های عقل و با طرح موضوعات جهت‌دار و تأمل‌برانگیز عقلانی و تبیین جزئیات راه سعادت، به عقل خدمت کرده و ازسوی دیگر عقل نیز برای دین، در پاره‌ای موارد نقش میزان و معیار را داشته است - مانند اثبات اصول اعتقادی دین - و در برخی موارد نقش روشنگری و ارشادی را نسبت به

گزاره‌های دینی بر عهده دارد و منبعی مستقل در کنار دیگر منابع استنباط احکام دین تلقی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۸-۲۰۴).

مرحوم علامه به رابطه مثبت دین و فلسفه به‌عنوان یکی از مصادیق عقل‌ورزی اشاره می‌کند و ایجاد تضاد و جدایی میان دین و فلسفه را ظلمی بزرگ تلقی می‌نماید. ایشان می‌گوید:

دین، هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان - که فطرتاً با آن مجهزند - به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نایل آیند و این همان «فلسفه الهی» است. ایشان توصیه می‌کنند که سخنان پوچ و واهی که برخی اروپاییان مطرح کرده و عده‌ای از روشنفکران مسلمان نیز آن را پسندیده‌اند را رها کنید. آنان اصرار دارند اثبات کنند که «دین» در مقابل «فلسفه» قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۹-۱۸).

علامه طباطبایی رحمته‌الله در باره تفکر فلسفی پویا در میان مسلمانان این‌گونه اظهار می‌دارد:

در فلسفه‌ای که امروز در میان مسلمانان دایر است، در معارف الهیه مسئله‌ای به چشم نمی‌خورد، مگر اینکه متن آن را و براهین و ادله‌ای را که برای اثبات آن به‌کار برده شده، می‌توان در قرآن و حدیث پیدا کرده و از لابه‌لای آنها به‌دست آورد (همو، [بی‌تا]، ص ۱۲۷-۱۲۸).

براین اساس بی‌شک می‌توان ادعا کرد که رویکرد غالب در میان فیلسوفان شیعی نیز همان عقل‌گرایی معتدل بوده است و مواردی که دیدگاه عقل‌گرایی اعتدالی را می‌شود از تفسیرالمیزان استقصاء کرد، فراوان است (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۸۳، ج ۲، ص ۱۸۰ و ۱۸۸، ج ۳، ص ۲۴، ۳۸، ۳۲۳ و ۳۷۰-۳۷۱، ج ۵، ص ۲۵۵، ۲۵۸ و ۲۷۱، ج ۷، ص ۳۰۲، ج ۸، ص ۵۵ و ۳۱۸، ج ۱۵، ص ۳۹۰ و ج ۱۹، ص ۱۳۴).

۳. سازگاری عقل و دین

وقتی می‌گوییم دین با عقل هماهنگ و سازگار است و تناقضی در دین نیست، منظور چیست؟ اگر منظور این باشد که دین با همه معارف بشری در طول تاریخ که نتیجه عقل بوده، موافق است، سخن باطل و متناقضی است؛ زیرا معارف بشری سرشار از خطا و عقاید و آرای باطل و متناقض‌اند. امور متناقض نیز از نظر عقل و دین، باطل‌اند. اکنون آیا می‌توان گفت عقل با خود در تناقض است؟ پس مخالفت دین با چند قضیه فلسفی به‌معنای مخالفت با عقل نیست. معنای موافقت دین با فلسفه، موافقت با همه آرای فلسفی نیست، بلکه موافقت با روش تعقلی است؛ یعنی اسلام روش

تعقلی منطقی را به رسمیت می‌شناسد و آن را تأیید می‌کند؛ همان‌گونه که با روش تجربی علوم طبیعی موافق است، اما نه بدین معنا که با همه آرای گذشته و حال علوم طبیعی - ولو خطا یا متناقض - موافق باشد (فتاوی اشکوری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴-۱۲۹).

۴. تعارض عقل و دین

دین یهودی و مسیحی از ادیان توحیدی و ابراهیمی‌اند، اما خرافات بسیاری در آنها راه یافته و کتاب‌های آسمانی آنها (تورات و انجیل) دچار تحریف شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۸):

محققان متن‌شناس مغرب‌زمین، راه‌یافتن تحریف به این کتاب‌های مقدس را تأیید کرده و اثبات نموده‌اند که قدیمی‌ترین کتاب مقدس یهودیان، سیصد سال پس از مرگ موسی و کهن‌ترین انجیل‌ها پنجاه سال پس از عیسی نوشته شده است و نیز اثبات کرده‌اند که نویسندگان آنها افرادی عادی بوده و از ادبیات و فرهنگ زمان خود متأثر بوده‌اند. در تورات آمده است که موسی از دنیا رفت. آیا امکان دارد این گزاره، وحی الهی بر موسی باشد؟ (حسین‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵).

اما در اسلام به‌رغم پیدایش فرقه‌های بسیار نادری همچون مجسمه یا مشبهه که با تمسک به برخی ظواهر قرآن کریم همچون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، خداوند را جسمانی دانسته و او را به مخلوقاتش تشبیه کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۶۵)، با هدایت قرآن و امامان معصوم و نیز عقلانیت مستحکم اسلامی که قرآن و سنت بر آن تأکید کرده است، نه تنها مشکلات مسیحیت و یهودیت در این دین تکرار نشده است، بلکه همان فرقه‌ها و نگرش‌های نادر نیز ریشه‌کن شده‌اند؛ بنابراین مسئله تعارض علم و دین یا عقل و دین مشکل حادی در اسلام ایجاد نکرده است؛ زیرا قرآن و سنت قطعی معصومان از هرگونه تحریف و خرافات ضدعقل و علم، مصون مانده است. تعارض‌هایی که احیاناً میان متون دینی و معرفت‌های بشری دیده می‌شود، تعارض‌هایی بدوی و ظاهری است که راه حل‌های خردپسندی دارد (همو، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶).

توضیح آنکه علامه طباطبایی قائل است: در صورتی که کتاب صریحاً نظر عقل را امضا و تصدیق کرده و به آن حجیت داده است، هرگز اختلاف نظر در میان آنها یافت نخواهد شد و برهان عقلی نیز در زمینه فرض حقیقت کتاب و واقع‌بینی عقل، صریح همین نتیجه را می‌دهد؛ زیرا فرض دو امر واقعی متناقض، متصور نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۱) و اگر احیاناً در موردی تعارضی به نظر

برسد، یا آن تعارض ابتدایی است و با دقت معلوم می‌شود سوء تفاهمی رخ داده است، یا اینکه یکی از ادله به اشتباه، یقینی تلقی شده است.

مواردی از تعارض عقل قطعی و نقل ظنی، در **تفسیر المیزان** وجود دارد (ر.ک: همو، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۸۸-۲۸۵ و ج ۱۸، ص ۳۴۲-۳۴۳) که ما به نمونه‌ای از آن اشاره می‌کنیم:
در **اصول کافی** به سند خود از صفوان بن یحیی روایت کرده است که گفت:

ابوقره محدث از من تقاضا کرد که او را به خدمت حضرت رضا علیه السلام ببرم. من از آن حضرت برای وی اجازه خواستم و ایشان اذن دادند. به اتفاق شرفیاب شدیم. ابوقره از حلال و حرام و دیگر احکام دین مسائل زیادی پرسید تا آنکه به مسئله توحید رسید. ابوقره پرسید: روایتی نزد ماست که می‌گوید: خداوند رؤیت و کلام خود را بین دو پیغمبر تقسیم نموده، کلام خود را به موسی بن عمران و رؤیتش را به محمد صلی الله علیه و آله اختصاص داد.

امام علیه السلام فرمود: چه کسی بود که از ناحیه خداوند به جن و انس تبلیغ می‌کرد که: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳)، «لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)؛ آیا محمد صلی الله علیه و آله نبود؟

ابوقره گفت: بله! او بود. امام فرمود: چطور ممکن است کسی خود را به جهانیان چنین معرفی کند که از ناحیه خداوند آمده تا بشر را به امر خداوند به سوی او دعوت نماید و درباره خداوند متعال بگوید: چشم‌ها او را نمی‌بینند و علم بشر به او احاطه نمی‌یابد و چیزی مثل او وجود ندارد، آن‌گاه همین شخص بگوید: من خدا را به چشم خود دیده‌ام و به علم خود به وی احاطه یافته‌ام و او را در صورت، مثل بشر دیدم؟ آیا شرم نمی‌کنید؟ زنادقه هم نتوانستند به خداوند چنین نسبت‌های ناروایی بدهند و بگویند از طرف خداوند آمده، آن‌گاه حرف‌هایی بزنند که انکار وجود خدا را برساند. در اینجا ابوقره به حضرت فرمود: که خود خدای تعالی دیده‌شدن خود را در کلامش آورده و فرموده است: «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ» (نجم: ۱۳). امام علیه السلام فرمود: این آیه ادامه‌ای دارد که معنای آن را روشن می‌سازد و آن اینکه می‌فرماید: «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (نجم: ۱۱). قلب و دل محمد صلی الله علیه و آله تکذیب نکرد آنچه را که او به چشمان خویش دید: «لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (نجم: ۱۸). او از آیات بزرگ پروردگار خود چیزهایی دید؛ پس به طوری که می‌بینی، دنباله آیه مورد سؤال تو مقصود از «مَا رَأَىٰ: آنچه را که دیده بود» را بیان کرد و مشخص نمود که مقصود از آن، آیات خدا بود، نه خود

خدا. اگر مقصود دیدن خود خدا بود، معنا نداشت در جای دیگر بفرماید: «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰)؛ زیرا وقتی چشم خدا را ببیند، قهراً انسان احاطه علمی نیز به او خواهد یافت.

ابوقره گفت: پس شما می‌خواهید روایات مذکور را تکذیب کنید. حضرت فرمود: آری! من روایتی را که مخالف با قرآن باشد، تکذیب می‌کنم، علاوه بر اینکه روایت مورد سؤال تو مخالف با اجماع مسلمانان هم هست؛ چون همه مسلمانان اجماع دارند بر اینکه خداوند محاط علم کسی واقع نمی‌شود و چشم‌ها او را نمی‌بیند و چیزی شبیه و مانند او نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۹۵-۹۶).

علامه طباطبایی رحمته در ذیل این روایت می‌گوید: این مضمون در اخبار دیگری که از ائمه هدی علیهم‌السلام روایت شده نیز آمده است. البته روایات دیگری نیز وجود دارد که مسئله رؤیت را به معنای دقیق‌تر که لایق خدای سبحان است، اثبات می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۶۸-۲۳۱) و اگر می‌بینید که امام علیه‌السلام در روایت مذکور مسئله رؤیت را شدیداً انکار می‌کند، برای این است که مشهور در السنه مردم آن روز، رؤیت جسمانی بود؛ آنها که دنبال اثبات رؤیت بودند، رؤیت به چشم سر منظورشان بود که صریح عقل و نص کتاب آن را نفی می‌کند (همان، ج ۷، ص ۳۰۹-۳۱۰).

نکته‌ای که در اینجا خالی از وجه نیست اینکه علامه طباطبایی رحمته نمونه‌هایی از تعارض میان دلیل علمی و دلیل نقلی را در **تفسیر المیزان** آورده است (همان، ج ۱، ص ۷-۶، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۴۲، ج ۵، ص ۲۹۲-۲۹۱، ج ۷، ص ۳۹۱، ج ۱۶، ص ۲۵۶-۲۶۰ و ج ۱۷، ص ۲۸-۲۷).

علامه رحمته درباره منشأ تعارض ادعایی موارد بسیاری را در **تفسیر المیزان** بررسی کرده است (همان، ج ۸، ص ۱۵۳-۱۵۵، ج ۱۰، ص ۳۴۹-۳۵۰ و ج ۱۳، ص ۳۶۹).

نتیجه

ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی دو نظریه مطرح در میان متفکران اسلامی و غرب درباره رابطه دین و عقل است. علامه در **تفسیر المیزان** ایمان‌گرایی اسلامی و غربی را به بوجه نقد کشیده است. وی با ردّ شعار معروف برخی متفکران غرب «ایمان می‌آورم تا بفهمم»، اطاعت با تفکر و تعقل را ارزشمند دانسته و باور دارد که درک حقیقت با نور عقل میسر است. همچنین ایمان‌گرایی اسلامی بر این اعتقاد است که بهره‌گیری از ظواهر قرآن و حدیث، استفاده از عقل در باورهای دینی را تعطیل نمی‌کند و ظواهر نقلی، بدون تحلیل و تفکر به‌عنوان تنها ملاک در معارف دینی نیست و این تعقل ملاک رفع تعارض‌های موجود در این باره می‌باشد. علامه طباطبایی رحمته با تأکید بر سازگاری عقل و دین،

به دیدگاه‌های افراطی و تفریطی در میان اندیشمندان غرب و اسلام اشاره و درنهایت عقل‌گرایی معتدل را تأیید کرده است. در این دیدگاه بر همراهی عقل و دین و ابتدای ایمان بر تعقل تأکید شده است که با آیات و روایات اهل بیت^{علیهم‌السلام} قابل اثبات می‌باشد. بررسی‌ها نشان می‌دهد میان دستاوردهای معارف وحیانی و دستاوردهای عقلی و فلسفی هیچ‌گونه تعارض و تباین حقیقی وجود ندارد و در صورت مشاهده تعارض، دلیل آن عدم فهم درست ظواهر شریعت یا به دلیل وقوع خطا از جهت ماده یا صورت در استدلال عقلی است.

منابع

۱. بحرانی، ابن میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ ج ۲، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی رحمته، ۱۴۰۶ ق.
۲. برنجکار، رضا؛ آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی؛ ج ۱۲، قم: کتاب طه، ۱۳۸۸.
۳. پترسون، مایکل؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ ج ۳، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۴. جعفری، محمد؛ عقل و دین از منظر روشنفکران معاصر؛ قم: صهبای یقین، ۱۳۸۶.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت؛ ج ۲، تهران: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۳.
۶. —؛ فلسفه حقوق بشر؛ قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۷. جوینی، عبدالملک بن عبدالله؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الإعتقاد؛ تصحیح زکریا عمیرات؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۸. —؛ الشامل فی أصول الدین؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۹. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل عملی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۰. حسین زاده، محمد؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی؛ ج ۸، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۹۲.
۱۱. —؛ معرفت دینی عقلانیت و منابع؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۹.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد؛ تحقیق حسن حسن زاده آملی؛ ج ۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. ساجدی، ابوالفضل و مهدی مشکى؛ دین در نگاهی نوین؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۸.
۱۵. سبزواری، قطب الدین؛ الخلاصة فی علم الکلام؛ تحقیق رسول جعفریان؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته، ۱۳۷۳.

۱۶. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم؛ الملل والنحل؛ تحقیق محمد بدران؛ ج ۳، قم: [بی نا]، ۱۳۶۴.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۲، ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۱.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۱۹. —؛ تعلیقه علامه طباطبائی رحمته بر بحار الأنوار؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۶۲.
۲۰. —؛ شیعه (مجموعه مذاکرات علامه طباطبائی رحمته با پروفیسور کربن)؛ تحقیق سیدهادی خسروشاهی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۱. —؛ علی رحمته و فلسفه الهی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸.
۲۲. —؛ مرزبان وحی و خرد؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۱.
۲۳. طوسی، محمدبن حسن؛ تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل؛ ج ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۴. فخر رازی، محمدبن عمر؛ التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)؛ ج ۲، ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۵. فنایی اشکوری، محمد؛ معرفت شناسی دینی؛ تهران: برگ، ۱۳۷۴.
۲۶. کراچی طرابلسی، محمدبن علی؛ کنز الفوائد؛ قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۲، ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ فلسفه اخلاق؛ ج ۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۹۴.
۳۰. مقداد، فاضل؛ إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين؛ تحقیق سیدمهدی رجائی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته، ۱۴۰۵ق.