

عقلانیت ایمان

در اندیشه علامه طباطبایی

محمد پورعباس*، دانشجوی دکتری معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

محمدحسین خوانینزاده، استادیار دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

چکیده:

درکی عمیقتر و وسیعتر نسبت به حقایق دینی نصیب مؤمنین میشود. لازم بذکر است که ایشان نسبت به محدودیتهای ادراکی عقل در برخی از حوزههای معرفتی دین نیز بیتوجه نبوده و در آثار و نوشتههای خود بویژه تفسیر المیزان آن محدودیتها را مورد توجه قرار داده است.

ایمان و چگونگی ارتباط آن با مسئله عقلانیت، همواره بعنوان یکی از محوریتترین مسائل در میان فیلسوفان دین و پژوهشگران این عرصه مطرح بوده، بگونه‌یی که این مسئله موجب شکلگیری مهمترین مکاتب فکری و نحله‌های کلامی در اندیشه مغرب‌زمین و در میان متفکران مسلمان شده است. در این پژوهش تلاش میکنیم در پرتو اندیشه‌های علامه طباطبایی، با تحلیل و فهم صحیح نسبت به حقیقت ایمان و بیان مؤلفه‌ها و عناصر اصلی آن، جایگاه و نقش عقل در نظام اعتقادات دینی را تبیین نماییم.

کلیدواژگان

ایمان
علامه طباطبایی

عقلانیت
اعتقادات دینی

بیان مسئله

شمار بسیار زیادی از فیلسوفان این پرسش را که «آیا اعتقادات دینی، بطور اعم و اعتقاد به خداوند، بطور اخص عقلاً مقبولند یا نه؟»، پرسشی محوری و شاید تنها پرسش مهم و اساسی فلسفه دین میدانند. البته اینکه عقلانیت چیست و در مسئله مورد پژوهش به چه معنایی بکار رفته، تعریف واحد و جامعی از سوی فیلسوفان دین و صاحبان فکر و اندیشه در حوزه دین

از آنجا که علامه برای علم و معرفت در عرصه ایمان نقشی اساسی قائل شده و علم را مقدمه ایمان دانسته‌اند، در تبیین رابطه میان عقل و ایمان، عقل را مقدم بر ایمان و ایمان را بخاطر برخورداری از جوهری معرفتی یکی از رهاوردهای مهم عقل معرفی نموده است. در عین حال، وی با پرهیز از هر گونه افراط و تفریط در این مسئله، ضمن اینکه برای عقل در عرصه ایمان و نظام اعتقادات دینی جایگاهی رفیع قائل شده و حتی حقانیت احکام قطعی عقل را مبنای حقانیت دین معرفی نموده است، از سویی با توجه به تأثیرگذاری ایمان در اراده و شعور انسان، معتقد است در پرتو حیات ایمانی،

(نویسنده مسئول) Email: mpoor30@yahoo.com*

تاریخ تأیید: ۹۴/۴/۳

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۳

۱. پلنتینجا، کلام فلسفی، ص ۱۳.

برای آن ارائه نشده است. با وجود این، مسئله عقلانیت در این پژوهش بمعنای اعتقاد به وجود عقل و ارزش ادراکات عقلی و در نتیجه اثبات مبانی دینی و ارزشی با کمک عقل میباشد. بنابراین، پرسش اساسی و محوری ما این خواهد بود که آیا عقل در تبیین نظامهای اعتقادات دینی نقشی ایفا میکند یا نه؟ و اگر نقشی ایفا میکند، آیا این نقش بنحو پیشینی است یا پسینی؟ بعبارت دیگر، آیا عقل مقدم بر ایمان است یا ایمان مقدم بر عقل؟ یا اساساً میان آنها رابطه‌ی دوسویه برقرار میباشد؟ در تفکر غربی برای جواب سؤال از نقش عقل در تبیین نظامهای اعتقادی، سه دیدگاه مهم مطرح شده است:

۱. **عقلگرایی حداکثری**؛ براساس این دیدگاه، برای آنکه نظام اعتقادات دینی، واقعاً و عقلاً مقبول باشد، باید بتوان صدق آن را اثبات کرد و صدق آن را نیز بگونه‌یی باید معلوم کرد که جمیع عقلا قانع شوند.

۲. **ایمان گرایی**؛ براساس این دیدگاه، نظامهای اعتقادات دینی، موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی قرار نمیگیرند. پیروان این دیدگاه میگویند: اگر به وجود خداوند یا کمال نامحدود او و حکمت، علم، قدرت و همچنین عشق او نسبت به انسانها ایمان داریم، در واقع، این امر را مستقل از هر گونه قرینه و استدلال پذیرفته‌ایم و هرگونه کوششی را که برای اثبات یا انکار عشق خداوند نسبت به انسانها صورت پذیرد، مردود میدانیم.

۳. **عقلگرایی انتقادی**؛ بر پایه این دیدگاه، نظامهای اعتقادات دینی را میتوان و میبایست عقلاً مورد نقد و ارزیابی قرار داد؛ گرچه اثبات قاطع چنین نظامهایی امکانپذیر نیست. در عقلگرایی انتقادی، حداکثر تواناییهای عقلی خود را برای سنجش اعتقادات دینی بکار میگیریم و از بهترین براهین برای تأیید آن نظام

اعتقادی استفاده میکنیم؛ در عین حال که باید انتقادات عمده وارد شده بر نظام اعتقادی مورد پژوهش را نیز لحاظ کنیم. در این دیدگاه، انسان، اعتقادات را گزینش و برای اطمینان به فهم دقیق آن تلاش و کوشش میکند و نیز دلایل تأیید یا رد آن اعتقاد را بررسی و ارزیابی مینماید.^۲

در میان نظریات مطرح شده از سوی متفکران و عالمان مسلمان نیز کم و بیش با همین سه دیدگاه مواجه هستیم. در این پژوهش تلاش میکنیم با روشی توصیفی - تحلیلی و تا حدودی انتقادی، ضمن تبیین حقیقت ایمان و بیان مؤلفه‌ها و عناصر اساسی آن، جایگاه و نقش عقل را در تبیین نظام اعتقادات دینی از دیدگاه علامه طباطبایی مورد بررسی قرار دهیم.

معنای لغوی عقل

برای واژه «عقل» در لغتنامه‌ها دو گونه معنا و کاربرد ذکر شده است: گونه نخست بیانگر معنای اسمی این واژه و گونه دیگر در نگاهی متفاوت، مفهوم مصدری و حدثی را مدنظر قرار داده است. برای واژه عقل در کاربرد اسمی آن عمدتاً این دو معنا بیان شده است: ۱. عقل به قوه‌ی اطلاق میشود که زمینه پذیرش علم را در انسان فراهم میکند. ۲. به علمی هم که انسان بوسیله آن قوه بدست می‌آورد عقل اطلاق شده است.^۳ واژه عقل در کاربرد مصدری خود نیز بمعنای بستن و نگه داشتن^۴، درک کردن و فهمیدن میباشد.^۵ البته به قوه تمییز دهنده نیک از بد نیز عقل اطلاق

۲. پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۹۱ - ۷۲.

۳. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۷۷.

۴. همان، ص ۵۷۸؛ جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۷۲.

۵. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۵۹.

شده است.^۶

علامه طباطبایی هماهنگ با مفهوم لغوی عقل در تعریف این واژه مینویسد:

عقل در لغت بمعنای بستن و گره زدن است و بهمین مناسبت ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل نامیده‌اند و نیز مدرکات آدمی را و آن قوه‌یی را که در خود سراغ دارد و بوسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص میدهد، «عقل» نامیده‌اند. در مقابل این عقل، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است و این کمبود به عبارات مختلف جنون، سفاهت، حماقت و جهل نامیده میشود.^۷

وی همچنین عقل را مصدر برای «عَقَلَ، يَعْقِلُ» دانسته و متذکر میشود:

عقل بمعنای ادراک و فهمیدن چیزی است، البته ادراک و فهمیدن کامل و تام، و بهمین سبب نام آن حقیقتی را که در انسان وجود دارد و آدمی بوسیله آن میان صلاح و فساد، حق و باطل و راست و دروغ فرق میگذارد، عقل نامیده‌اند. البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست نمیباشد، بلکه این حقیقت عبارتست از نفس انسان مدرک.^۸

■ با توجه به دخالت دو عنصر تصدیق قلبی و التزام عملی در ایمان، ایمان از دیدگاه علامه عبارتست از «اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن». در قرآن، ایمان غالباً با «عمل» و «پیروی عملی» همراه شده است و همواره بدنبال ایمان، عمل صالح را هم ذکر میکند. بنابراین، صرف اعتقاد، ایمان نیست مگر آنکه به لوازم آن چیزی که بدان معتقد شده‌ایم ملتزم شویم و آثار آن را بپذیریم.

معنای مختلف ذکر نموده است: ۱) «أمن» بمعنای مخالف ترس؛ ۲) «امانت» و «امان» بمعنای ضد خیانت؛ ۳) «ایمان» بمعنای ضد کفر و ۴) مجدداً «ایمان» بمعنای تصدیق، ضد تکذیب.^۹ جوهری در الصحاح نیز أمن را ضد خوف معنا نموده و ایمان را بمعنای تصدیق دانسته است.^{۱۰} راغب اصفهانی «أمن» را بمعنای اطمینان و آرامش نفس و از بین رفتن خوف معنا نموده است.^{۱۱} ابن فارس برای ماده «أمن» دو اصل و ریشه نزدیک به هم قائل است: یکی امانت که ضد خیانت است و معنایش سکون و آرامش قلب است و دیگری تصدیق. البته وی تصریح میکند که این دو معنا نزدیک به هم هستند.^{۱۲} علامه طباطبایی نیز در تعریف ایمان مینویسد:

ایمان از ماده «أمن» اشتقاق یافته، کانه شخص با ایمان، بکسی که بدرستی و راستی و پاکی

۶. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج ۱۵، ص ۵۰۴.

۷. طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۲۴۷.

۸. همان، ج ۱، ص ۴۰۵.

۹. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۲۱.

۱۰. جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۲۰۷۱.

۱۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۹۰.

۱۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۱۳۳.

معنای لغوی ایمان

درباره معنای لغوی «ایمان»، اصل و ریشه آن اختلاف نظر فراوانی وجود ندارد. ابن منظور ذیل واژه «أمن» و در ضمن بیان کاربردهای سه‌گانه برای این واژه، چهار

وی اعتقاد پیدا کرده، امنیت می‌دهد، یعنی آنچنان دلگرمی و اطمینان می‌دهد که هرگز در اعتقاد خودش دچار شک و تردید نمی‌شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن شک و تردید است.^{۱۳}

حقیقت ایمان و مؤلفه‌های آن

در باب حقیقت و چیستی ایمان و مؤلفه‌ها و عناصری که موجب شکلگیری ایمان میشود، نظریات مختلفی از سوی متفکران مسلمان و غیرمسلمان ابراز شده است. از منظر اندیشمندان مسلمان ایمان یا از مقوله علم و معرفت یا تصدیق و باور قلبی یا تصدیق قلبی به‌مراه اقرار زبانی است. البته گروهی آن را بمعنای عمل یا مجموع معرفت قلبی و اقرار زبانی و عمل به دستورات اسلامی نیز دانسته‌اند.^{۱۴}

علامه طباطبایی هم‌هنگ با آیات قرآن و نیز برخی نظریات مطرح شده از سوی اندیشمندان شیعه، ضمن تبیین حقیقت ایمان و بیان مؤلفه‌های آن، به نقد برخی از این نظریات پرداخته است. ایمان آنگونه که در برخی آیات قرآنی – همچون: «وَلَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»^{۱۵}؛ «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»^{۱۶} و «كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ»^{۱۷} – وارد شده و مرحوم علامه هم به آن تصریح نموده، از صفات قلب^{۱۸} و در حقیقت معنایی قائم به قلب و از قبیل اعتقاد است^{۱۹}. بطور مسلم، منظور از ایمان معنای مصدری آن (باورکردن) نیست بلکه منظور معنای اسم مصدری است که همان اثر حاصل و صفت ثابت در قلب مؤمن است، یعنی اعتقادات حقه‌یی که منشأ اعمال صالح میشود.^{۲۰}

از اینرو در اندیشه تفسیری علامه یکی از مؤلفه‌های اصلی و عناصر اساسی شکلگیری ایمان،

همانا تعلق و دل‌بستگی نفسانی و قلبی است.^{۲۱} وی در اینباره مینویسد: «و الإيمان بالله و الشرك به و حقیقتهما تعلق القلب بالله بالخضوع للحقیقة الواجبية»^{۲۲}؛ «الإيمان هو التصديق»^{۲۳} یا «الإيمان تمكن الاعتقاد في القلب»^{۲۴}. البته علامه برخلاف کسانی که ایمان را صرفاً بمعنای تصدیق قلبی میدانند، بر این باور است که ایمان نه تصدیق صرف بلکه تصدیق به‌مراه التزام عملی است؛ «فالإيمان تصديق مع الالتزام و ليس مجرد التصديق فقط»^{۲۵}. وی همچنین در مقام فرگذاری میان اسلام و ایمان متذکر میشود:

اولاً، اسلام بمعنای تسلیم دین شدن از نظر عمل است، و عمل هم مربوط به جوارح و اعضای ظاهری بدن است، و ایمان امری است قلبی. ثانیاً، اینکه گفتیم ایمان امری است قلبی، عبارتست از اعتقاد باطنی، بطوری که آثار آن اعتقاد در اعمال ظاهری و بدنی نیز ظاهر شود.^{۲۶}

در واقع، ایمان مانند چشمه‌یی از قلب می‌جوشد،

۱۳. طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۴۵.

۱۴. فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، ص ۴۳۸؛ شبر، حق الیقین،

ص ۵۵۵.

۱۵. حجرات، ۱۴.

۱۶. نحل، ۱۰۶.

۱۷. مجادله، ۲۲.

۱۸. طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۳۰۹.

۱۹. همان، ج ۱۸، ص ۳۲۸.

۲۰. همان، ج ۵، ص ۲۰۶.

۲۱. آهنگر، مرزبان وحی و خرد، ص ۲۶۱.

۲۲. طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۲۶۷.

۲۳. همان، ج ۱۹، ص ۳۱۴.

۲۴. همان، ج ۱، ص ۴۵.

۲۵. همان، ج ۱۸، ص ۲۶۲.

۲۶. همان، ج ۱۶، ص ۳۱۴.

بسوی اعضاء و جوارح جریان پیدا میکند و بصورت اعمال صالحه و حسنه ظاهر میشود.

با توجه به دخالت دو عنصر تصدیق قلبی و التزام عملی در ایمان، ایمان از دیدگاه علامه عبارتست از «اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن». پس ایمان به خدا در آیات قرآن بمعنای تصدیق به یگانگی او و پیغمبرانش، تصدیق به روز جزا و بازگشت بسوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان او آورده‌اند. البته لازم بذکر است که در قرآن، ایمان غالباً با «عمل» و «پیروی عملی» همراه شده است و هر جا که صفات نیک مؤمنین را برمی‌شمارد یا از پاداش جمیل آنان سخن میگوید، بدنبال ایمان، عمل صالح را هم ذکر میکند، مثلاً میفرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً»^{۲۷} یا «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ»^{۲۸}. بنابراین، صرف اعتقاد، ایمان نیست مگر آنکه به لوازم آن چیزی که بدان معتقد شده‌ایم ملتزم شویم و آثار آن را بپذیریم.^{۲۹}

ممکن است این شبهه مطرح شود که افراد با ایمان نیز بر خلاف لوازم ایمان خود، عمل میکنند. در جواب میتوان گفت ملتزم نبودن به لوازم معلوم، مطلبی است و احیاناً خلاف ایمان رفتار کردن بخاطر کورانهایی که در دل برمیخیزد و آدمی را از مسیری که ایمانش برایش معین کرده پرت میکند، مطلبی دیگر است.^{۳۰}

بنابراین، ایمان نه تصدیق قلبی صرف است و نه عمل تنها بلکه تصدیق قلبی بهمراه التزام عملی است، زیرا به اعتقاد علامه عمل با نفاق هم جمع میشود و میبینیم منافقین که حق برایشان ظهوری علمی یافته، عمل هم میکنند اما در عین حال ایمان ندارند.^{۳۱}

در کنار اعتقاد و باور قلبی و نیز التزام عملی، عنصر دیگری که در شکلگیری حقیقت ایمان در انسان میتواند تأثیر داشته باشد و برخی از متفکران و اندیشمندان از جمله علامه طباطبایی برای آن نقشی اساسی در عرصه ایمان قائل شده‌اند، عنصر «علم و معرفت» است. با توجه به اینکه این مؤلفه از ایمان ارتباط بیشتری با پژوهش حاضر دارد، در بخشی مجزا و مفصلتر، با عنوان رابطه علم و ایمان به آن پرداخته میشود.

رابطه علم و ایمان

بنظر میرسد درباره رابطه علم^{۳۲} و ایمان و چگونگی ارتباط آن دو با یکدیگر به سه دیدگاه کلی که از سوی متفکران مسلمان و غیرمسلمان ابراز شده، میتوان اشاره نمود. بنابر دیدگاه نخست، ایمان از مقوله علم و مساوی با آن بوده و صرف آگاهی و معرفت یقینی نسبت به متعلقات ایمان کافی است تا کسی در جرگه اهل ایمان داخل شود. بسیاری از بزرگان فلسفه بر این باور بوده‌اند که اگر انسان علم به چیزی پیدا کرد، حتماً ایمان هم می‌آورد و ملتزم به آن میشود و هر نقصی در عمل به نقص در علم باز میگردد:

فی المثل اگر انسان فهمید در جایی آتش هست و آتش هم میسوزاند، دیگر ممکن نیست به آن دست بزند؛ چرا که علم دارد و اگر جایی یقین دارد که سیم برق لخت است و دست زدن به آن به مرگ می‌انجامد، هیچگاه

۲۷. نحل، ۹۷.

۲۸. رعد، ۲۹.

۲۹. طباطبایی، المیزان، ج ۱۵، ص ۶.

۳۰. همانجا.

۳۱. همان، ج ۱۸، ص ۲۵۹.

32. knowledge

■ **صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق است، در حصول ایمان کافی نیست و صاحب آن علم را نمیتوان مؤمن به آن چیز دانست، بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد و بر طبق مؤدای علم عقد قلب داشته باشد، بطوری که آثار عملی علم – هر چند فی الجمله – از وی بروز کند.**

به آن دست نمیزند؛ چرا که یقین دارد. پس آنجاکه انسان برخلاف علم خود عمل میکند، در واقع میتوان از آن کشف کرد که علم او ضعیف است، چرا که اگر روشن و قطعی بود صد درصد به آن عمل مینمود.^{۳۳}

از جمله کسانی که ایمان را از مقوله معرفت دانسته‌اند مرحوم طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان است. به اعتقاد وی اصل ایمان همان معرفت و شناسایی خدا و فرستادگان اوست و قبول آنچه آنان آورده‌اند، زیرا هر کسی چیزی را خوب بفهمد و بداند، طبعاً آن را تصدیق کرده و ایمان می‌آورد.^{۳۴} بنابراین، حقیقت ایمان از منظر وی عبارتست از: شناخت و آگاهی نسبت به خدا و صفات او و فرستادگانش و شناخت تمام فرامین و قوانینی که آنان با خود آورده‌اند و هر کس چیزی را شناخت، تصدیق کننده آن نیز خواهد بود.^{۳۵} حکیم و اصولی مبرز، شیخ محمدحسین غروی اصفهانی نیز ایمان را صرفاً بر مبنای علم تحلیل کرده و عنصری بنام اعتقاد و باور قلبی را در آن نفی نموده و مینویسد: «و بالجمله حقیقة الإیمان الذی هو هیئة نورانیة یتجوهر بها جوهر النفس هو العلم و المعرفة و الیقین»^{۳۶}.

در مقابل، برخی اندیشمندان – بویژه متفکران

مسیحی – ایمان و علم را نه تنها از دو مقوله جدا از هم، بلکه ایمان را بی ارتباط با معرفت و حتی ضد علم و معرفت دانسته‌اند. در اندیشه سورن کی‌یرگارد (۱۸۸۵ – ۱۸۱۳) متفکر و متأله برجسته دانمارکی – که نظریاتش الهامبخش جنبش اگزیستانسیالیسم و نیز الهیات «نو - ارتودوکسی» میباشد – در ماهیت ایمان نوعی «خطر کردن» نهفته است که با واضح، یقینی و برهانی بودن متعلق آن ناسازگار است. بنابراین، اگر حقایق دینی چنان روشن و مبرهن بودند که هیچ شکی پیرامون آنها ممکن نبود، آنگاه ایمان آوردن به آنها (بمعنای دقیق آن) غیرممکن بود. وی در اینباره مینویسد:

بدون خطر کردن ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح فرد و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را بنحو عینی دریابم دیگر ایمان ندارم؛ اما دقیقاً از آنرو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان آورم. اگر بخواهم خویشتن را در وادی ایمان ایمن دارم، باید همیشه در آن عدم یقین عینی درآوریم تا در ژرفای آب در عمقی ژرفتر از هفتاد هزار فاتوم، ایمانم ایمن بماند.^{۳۷}

بر این اساس، بنظر وی ایمان یک نوع شناسایی نیست، حرکت با شور و شوق اراده است بسوی سعادت ابدی که همواره انسان خواستار آن است. این شور و شوق بر هر شک و تردید بیرونی فائق می‌آید و در امری خلاف عرف و اجماع یا غیرمنطقی و محال قرار میگیرد، زیرا وحی و الهام فقط برتر از عقل نیست؛

۳۳. مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۱۵۴.

۳۴. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۲۲.

۳۵. همو، جوامع الجامع، ج ۱، ص ۱۴.

۳۶. غروی اصفهانی، نهاییه الدرایه، ج ۲، ص ۳۷۴.

۳۷. پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۸۰.

خلاف عقل است.

در این تصویر از ایمان، چاره‌ی جز پذیرفتن اعتقاداتی که قابل اثبات نیست، وجود ندارد؛ زیرا از یکسو، ایمان گرهگشای مشکلات انسان است و از سوی دیگر، راه‌شناخت مسدود است و در شکاکیت نمیتوان باقی ماند، زیرا شخصی که حقیقتاً نگران روح خود است میداند که هر لحظه‌ی را که بدون خداوند سر کند ضایع شده است، پس به یک امر خلاف منطقی باید تن داد:

از آنجا که ما را هیچ راهنمایی نیست، نه برای تعیین آنچه باید بکنیم، و نه برای اینکه چگونه میتوانیم روشن و منور شویم، آنچه میتوانیم بکنیم این است که یا همیشه در تاریکی خود همچون شکاکیت باقی بمانیم یا اینکه از عقل و منطقی گذشته، چشم بسته با جهشی معنوی، این امر خلاف منطقی را بپذیریم که وجودی بنام خدا هست که میتواند افعال خود را در ظرف زمان قرار دهد و قادر است در صورت خواستاری، باعث روشن شدن ما شود.^{۳۸}

البته ایمانگرایان دیگری همچون آگوستین، هرچند برای عقل نقشی در نظام اعتقادات دینی قائل شده‌اند اما ایمان را مقدم بر عقل دانسته، «فهم» را پاداش ایمان بحساب آورده و تأکید میکنند که ایمان شرط فهم است و تا ایمان نیاوریم به فهم نایل نمیشویم. آگوستین در تبیین نظر خود میگوید:

اگر ایمان آوردن و فهمیدن دو چیز متفاوت نبود و اگر این طور نبود که ابتدا باید به آن امر بزرگ و الهی که میخواهیم بفهمیم، ایمان آوریم [تا آن را بفهمیم] آن نبی سخن بیهوده‌ی گفته باشد که «مادامیکه ایمان نیاورده‌اید، فهم نخواهید کرد».^{۳۹}

در مقابل دو دیدگاه پیشین دیدگاه سومی نیز وجود دارد که هرچند علم و ایمان را جدای از هم تصور نموده اما علم را یا جزء اساسی یا قرین جدایی‌ناپذیر و ملازم ایمان دانسته است. آنگونه که پلنتینگا بیان میکند مطابق تعالیم «پندنامه دینی هایدلبرگ» معرفت جزء اساسی ایمان است، بطوری که شخص فقط در صورتی ایمان صادق به P دارد که نسبت به P علم داشته باشد.

ایمان صادق فقط معرفت یقینی (یا قطعی) نیست که بموجب آن حقیقت جمیع آنچه را که خداوند در کلامش مکتشف ساخته، تصدیق کنیم بلکه علاوه بر آن نوعی ایمنی و اطمینان ریشه‌دار و عمیق است که روح‌القدس از طریق انجیل در من آفریده است، اطمینان به اینکه گناهان من نیز همچون دیگران آمرزیده شده، اطمینان به اینکه خداوند همواره بر نهج عدل و حق رفتار میکند و اطمینان به اینکه بندگان رستگار میشوند.

بنابر این دیدگاه، انسان فقط در صورتی ایمان صادق به P دارد که اولاً، نسبت به P علم داشته باشد و ثانیاً، هنگامیکه P قضیه‌ی کلی است معتقد باشد که P در عالم خارج مصداق دارد.^{۴۰}

علامه طباطبایی نیز برخلاف کسانی که ایمان را مرادف با علم و از سنخ یقین فلسفی دانسته‌اند، بر دوئیت و افتراق میان علم و ایمان تأکید ورزیده و در تحلیل آن با استشهاد به برخی آیات قرآنی که انکار جاحدانه و ملحدانه و کافرانه در عین یقین عالمانه را ممکن دانسته، متذکر میشود:

ایمان، تنها و صرف علم نیست، بدلیل آیات

۳۸. سروش، آزادی، عقل و ایمان، ص ۵۱.

۳۹. ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۱۷-۱۸.

۴۰. پلنتینگا، کلام فلسفی، ص ۲۰-۱۹.

زیر که از کفر و ارتداد افرادی خبر میدهد که با علم به انحراف خود کافر و مرتد شدند، مانند آیه «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ»^{۴۱} و آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَ شَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ»^{۴۲} و آیه «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»^{۴۳} و آیه «وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ»^{۴۴}. بنابراین، ایمان به خدا بصراف این نیست که انسان بداند و درک کند که خدا حق است، زیرا مجرد دانستن و درک کردن ملازم با ایمان نیست بلکه با استکبار و انکار هم میسازد.^{۴۵}

غرض آنکه اگر برهان بر مطلبی اقامه شد، بطور ضروری فهم آن مطلب اتفاق می افتد؛ اما ایمان امری است که از سنخ علم و ادراک نیست بلکه مربوط به نفس است و چون فعل قلب است و میان آن و نفس آدمی، عنصر اراده فاصله است، لذا شاید ایمان بیاورد و شاید باور نکند؛ حال آنکه یقین و ادراک نظری صورت گرفته است.^{۴۶}

آیات مذکور علاوه بر اینکه بر افتراق و جدایی علم و ایمان دلالت میکند، مبین این مطلب نیز هست که صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق است، در حصول ایمان کافی نیست و صاحب آن علم را نمیتوان مؤمن به آن چیز دانست، بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد و بر طبق مؤدای علم عقد قلب داشته باشد، بطوری که آثار عملی علم – هر چند فی الجمله – از وی بروز کند. پس کسی که علم دارد به اینکه خدای تعالی، الهی است که جز او الهی نیست و التزام به مقتضای علمش نیز دارد، یعنی در مقام انجام مراسم عبودیت خود و الوهیت خدا بر می آید، چنین کسی مؤمن است. اما اگر علم مزبور را دارد

ولی التزام به آن ندارد و عملی که علمش را بروز دهد و از عبودیتش خبر دهد، انجام نمیدهد، چنین کسی عالم هست اما مؤمن نیست. از اینجا بطلان گفتار بعضی که ایمان را صرف علم دانسته اند، روشن میشود.^{۴۷}

اینجاست که میبینیم بسیاری از اشخاص علیرغم علم به زشتی و پلیدی عملی، به آن عمل اعتیاد دارند و نمیتوانند خود را از آن بازدارند، چرا که فقط قبح آن را درک کرده اند ولی ایمان به آن ندارند و در نتیجه تسلیم درک خود نمیشوند.^{۴۸}

با وجود این، در اندیشه علامه برخلاف دیدگاه برخی متألّهین مسیحی و روشنفکران مسلمان، ایمان گرچه از علم متمایز است، اما بی ارتباط با آن نبوده و هماهنگی نزدیک و پیوند وثیقی میان آن دو برقرار میباشد. در واقع، علم در اندیشه علامه مقدمه ایمان و ایمان به چیزی مؤخر از علم به آن چیز معرفی شده است، چرا که علم به یک مطلب (قضیه) به این معناست که بین اجزای سه گانه آن قضیه یعنی موضوع، محمول و نسبت، بوساطت نفس، پیوند مستحکم و غیرقابل زوالی برقرار شده است. این پیوند ثابت که فراتر از تصور و در حد تصدیق است، گره و عقدی است که نفس بین اجزای داخلی قضیه برقرار کرده است و این پیوند همان علم نفس به آن قضیه است. ایمان به مطلبی، امری مؤخر از پیوند علمی

۴۱. محمد، ۲۵.

۴۲. محمد، ۳۲.

۴۳. نمل، ۱۴.

۴۴. جائیه، ۲۳.

۴۵. طباطبایی، المیزان، ج ۱۸، ص ۲۵۹.

۴۶. جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۳.

۴۷. طباطبایی، المیزان، ج ۱۸، ص ۲۵۹.

۴۸. همان، ج ۱۱، ص ۳۵۴.

است و آن عبارت از گره و عقد دومی است که بین نفس و آن قضیه برقرار میشود که سبب میشود نفس نسبت به آن علمی که برایش حاصل گشته، گرایش یابد و آن را بپذیرد.

در حقیقت، ایمان به هر چیز عبارتست از علم به آن، همراه با التزام عملی به آن. پس صرف علم و یقین به وجود چیزی بدون التزام عملی، ایمان به آن چیز محسوب نمیشود.^{۴۹} بر همین اساس است که علامه ایمان را «علم عملی» دانسته و در مقام تعلیل نسبت به تبیین حقیقت آن مینویسد:

علم نظری بخودی خود مستلزم هیچ عملی نیست، اگر چه عمل کردن احتیاج به علم نظری دارد، بخلاف اعتقاد که عمل را به گردن انسان میگذارد و او را ملزم میکند که بایستی بر طبق آن عمل کند. بعبارت دیگر، علم نظری و استدلالی آدمی را به وجود مبدأ و معاد رهنمون میشود و اعتقاد آدمی را وادار میکند که از آن معلوم نظری پیروی نموده عملاً هم به آن ملتزم شود. پس اعتقاد، علم عملی است، بنابراین ایمانی هم که دین به آن دعوت میکند عبارتست از التزام به آنچه که اعتقاد حق درباره خدا و رسولانش و روز جزا و احکامی که پیغمبران آورده‌اند اقتضا دارد که در جمله «علم عملی» خلاصه میشود.^{۵۱}

پس نتیجه میگیریم که از دیدگاه علامه، ایمان نه صرف ادراک است و نه بی‌ارتباط با آن، بلکه عبارتست از پذیرایی و قبول مخصوصی از ناحیه نفس نسبت به آنچه که درک کرده است؛ قبولی که باعث شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری که اقتضاء دارد، تسلیم شود و علامت داشتن چنین قبولی این است که سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن را قبول نموده، مانند

خود نفس در برابرش تسلیم شود.^{۵۲}

تشکیکی بودن ایمان

عالمان و دانشمندانی که در آثار و نوشته‌های خود پیرامون حقیقت و چیستی ایمان بحث کرده‌اند، یکی از مسائلی که عمدتاً از آن سخن بمیان آورده و بنظر میرسد بیان آن در فهم و تبیین بهتر مباحث پیش روی مؤثر باشد، مسئله تشکیکی و ذومراتب بودن حقیقت ایمان است.

بنابر ظاهر برخی آیات قرآنی – همچون: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا»^{۵۳}؛ «وَ يَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا»^{۵۴} – ایمان مقول به تشکیک و دارای مراتب و درجات بسیار است زیرا اذعان و اعتقاد گاهی به اصل چیزی تعلق میگیرد و تنها اثر وجود آن چیز بر آن اعتقاد مترتب میشود، گاهی از این فراتر میرود بطوریکه به پاره‌یی لوازم آن نیز تعلق میگیرد و گاهی از این نیز فراتر رفته و به همه لوازم آن متعلق میشود.^{۵۵}

علامه طباطبایی ذیل آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ»^{۵۶}، ضمن اینکه نظریات برخی مفسران قرآنی و اندیشمندان مسلمان را نقل و به نقد آنها پرداخته، خود در اینباره مینویسد: «ایمان به هر چیز عبارتست از علم به آن

۴۹. همان، ج ۱۸، ص ۱۵۸.

۵۰. علم عملی دانشی است که کامل و تمام نمیشود مگر اینکه به آن علم عمل شود (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۸۰).

۵۱. طباطبایی، المیزان، ج ۱۵، ص ۸.

۵۲. همان، ج ۱۱، ص ۳۵۴.

۵۳. انفال، ۲.

۵۴. مدثر، ۳۱.

۵۵. همان، ج ۱، ص ۴۵؛ جوادی آملی، تسنیم، ج ۲، ص ۱۵۹.

۵۶. فتح، ۴.

به اضافه التزام به مقتضای آن، بطوری که آثار آن علم در عمل هویدا شود، و از آنجایی که علم و التزام هر دو از اموری است که شدت و ضعف و زیادت و نقصان میپذیرد، ایمان هم که از آن دو تالیف شده قابل زیادت و نقصان و شدت و ضعف است. پس اختلاف مراتب و تفاوت درجات آن از ضروریاتی است که بهیچ وجه نباید در آن تردید کرد». وی در ادامه متذکر میشود: «این آن حقیقتی است که اکثر علما آن را پذیرفته‌اند، و حق هم همین است. دلیل نقلی هم همان را میگوید، مانند آیه مورد بحث که میفرماید: «لَيَزِدُّوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» و آیاتی دیگر. و نیز احادیثی که از ائمه علیهم السلام وارد شده و از مراتب ایمان خبر میدهد»^{۵۷}.

ایشان همچنین در چندین موضع از تفسیر المیزان ضمن مقایسه میان اسلام و ایمان، مراتب چهارگانه‌یی برای هر کدام قائل شده است.

۱. اولین مرتبه اسلام، قبول و پذیرش ظواهر اوامر و نواهی الهی با گفتن شهادتین بر زبان است؛ خواه قلباً هم آن را قبول کرده باشد، خواه قبول نکرده باشد. بدنبال این مرتبه از اسلام، اولین مرتبه ایمان قرار دارد که عبارت از اذعان و باور قلبی است به مضمون اجمالی شهادتین که لازمه آن عمل به بیشتر مسائل فرعی است.

۲. دومین مرتبه اسلام که پس از ایمان رتبه اول قرار میگیرد، تسلیم و انقیاد قلبی است به اغلب اعتقادات حق بتفصیل و اعمالی که بتبع آن لازم میشود؛ هرچند ممکن است گاهی خلافتی هم صورت بگیرد. این اسلام در متقیان پدید می‌آید و در رتبه پس از ایمان رتبه اول قرار دارد. پس از این اسلام، ایمان رتبه دوم قرار میگیرد و آن اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی است.

۳. مرتبه سوم اسلام پس از ایمان رتبه دوم بدست

می‌آید. هنگامیکه نفس انسان ایمان رتبه دوم و اخلاق آن رتبه را پیدا کرد، قوای مختلف او انقیاد پیدا میکنند و تسلیم خداوند میشوند و از زخارف دنیا دل میکنند و بگونه‌یی خداوند را اطاعت میکنند که گویی او را میبینند و اگر به این حد هم نرسند، گویی خداوند آنها را میبیند و در باطن انسان در انقیاد به خداوند هیچ مشکلی وجود ندارد. این تسلیم محض مرتبه‌یی بالاتر از ایمان رتبه دوم است. پس از این اسلام، ایمان رتبه سوم پدید می‌آید و همراه اخلاق فاضله‌یی مانند رضا، تسلیم، صبر، زهد و ورع است. البته شاید بتوان رتبه دو و سه را یکی دانست.

۴. مرتبه چهارم از اسلام دنباله و لازمه همان مرحله سوم از ایمان است، چون انسانی که در مرتبه قبلی بود، حال او در برابر پروردگارش حال عبد مملوک است در باره مولای مالکش، یعنی دائماً مشغول انجام وظیفه عبودیت است، آنهم بطور شایسته و عبودیت شایسته همان تسلیم صرف بودن در برابر اراده مولی و محبوب او و رضای اوست. همه اینها مربوط به عبودیت در برابر مالک عرفی و بشری است و این عبودیت در ملک خدای رب العالمین عظیمتر و باز عظیمتر از آنست، برای اینکه ملک خدا حقیقت ملک است که در برابرش هیچ موجودی از موجودات استقلال ندارد؛ نه استقلال ذاتی، نه صفتی، نه عملی.

پس انسان در حالیکه در مرتبه سابق از اسلام و تسلیم هست، ای بسا که عنایت ربانی شامل حالش گشته، این معنا برایش مشهود شود که ملک تنها برای خداست و غیر خدا هیچ چیز، نه مالک خویش است و نه مالک چیز دیگر، مگر آنکه خدا تملیکش کرده باشد. پس ربی هم سواى او ندارد، و این معنایی است

۵۷. طباطبایی، المیزان، ج ۱۸، ص ۲۶۰ - ۲۵۹.

موهبتی و افاضه‌یی است الهی که دیگر خواست انسان در بدست آوردنش دخالتی ندارد و ای بسا که جمله «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ، وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَ ارْنَا مَنَاسِكَنَا»^{۵۸} اشاره به همین مرتبه از اسلام باشد، چون ظهور جمله «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ: أَسْلِمْتَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ»^{۵۹} ظاهر در این است که امر (اسلم)، امر تشریحی باشد نه تکوینی.

ابراهیم علیه‌السلام دعوت پروردگار خود را اجابت نمود تا با اختیار خود تسلیم خدا شده باشد و این هم مسلم است که امر نامبرده از او امری بوده که در ابتدای کار ابراهیم متوجه او شده؛ پس اینکه در اواخر عمرش از خدای تعالی برای خودش و فرزندش اسماعیل تقاضای اسلام و دستورات عبادت میکند، چیزی را تقاضا کرده که دیگر با اختیار خود او نبوده و کسی نمیتواند با اختیار خود آن قسم اسلام را تحصیل کند. یا درخواست ثبات بر امری بوده که باز ثابت بودنش با اختیار خودش نبوده است.

در هر صورت، اسلامی که در این آیه درخواست شده اسلام مرتبه چهارم بوده و در برابر این مرتبه از اسلام، مرتبه چهارم از ایمان قرار دارد و آن عبارت از این است که این حالت، تمامی وجود آدمی را فرا بگیرد. خدای تعالی درباره این مرتبه از ایمان میفرماید: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ»^{۶۰}. مؤمنینی که در این آیه ذکر شده‌اند، باید این یقین را داشته باشند که غیر از خدا هیچکس از خود استقلالی ندارد و هیچ سببی تأثیر و سببیت ندارد مگر باذن خدا. وقتی چنین یقینی برای کسی دست داد، دیگر از هیچ پیشامد ناگواری ناراحت و اندوهناک نمیشود و از هیچ محذوری که احتمالش را بدهد نمیهراسد. این همان ایمان مرتبه چهارم است که در قلب کسانی پیدا میشود که دارای

اسلام مرتبه چهارم باشند.^{۶۱}

نقش عقل در تبیین نظام اعتقادات دینی

دانستیم که در اندیشه علامه طباطبایی، معرفت پایه و اساس تصدیق قلبی را تشکیل میدهد و بدون معرفت، ایمان و تصدیق قلبی حاصل نمیشود. قرآن کریم نیز در تعلیمات خود برای رسیدن به معرفت و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی سه راه را در دسترس پیروان خود قرار داده است: (۱) ظواهر دینی، (۲) حجت عقلی، (۳) درک معنوی از راه تهذیب نفس و اخلاص در بندگی.^{۶۲}

علامه در مقام شناخت و معرفت نسبت به اعتقادات پایه و اساسی یا همان اصول دین، در دوران امر میان معرفت حاصل از طریق عقل و استدلال عقلی و شناخت از راه ظواهر دینی، ضمن رجحان طریق عقلی، شناخت از طریق ظواهر دینی را بدلیل مواجهه با محذور دور منطقی، باطل دانسته و تصریح میکند:

اصول دین آن مسائلی است که عقل بطور مستقل آنها را بیان میکند و قبول فروع دین که دعوت پیامبران متضمن آن است، فرع بر اصول دین است و تمامیت حجت الهی درباره آنها، منوط به بیان نبی و رسول نیست چون حجیت بیان نبی و رسول خود از همان مسائل عقلی است و اگر حجت الهی هم منوط بر آن باشد دور لازم می‌آید که خلاصه‌اش «موقوف بودن حجیت مسائل عقلی بر حجیت بیان نبی و رسول و موقوف بودن حجیت بیان نبی

۵۸. بقره، ۱۲۸.

۵۹. بقره، ۱۳۱.

۶۰. یونس، ۶۳-۶۲.

۶۱. همان، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۱؛ ج ۲، ص ۲۰۴.

۶۲. همو، شیعہ در اسلام، ص ۷۲.

و رسول بر حجیت مسائل عقلی» است، بلکه در اینگونه مسائل همین که عقل دلیلی قاطع یافت حجت تمام شده و مؤاخذه الهی صحیح خواهد شد.^{۶۳}

وی حجیت عقل و حقانیت احکام قطعی آن را مبنای حقانیت دین میداند، به گونه‌یی که انکار عقل و سست کردن مبانی آن بناچار به انکار دین و تضعیف مبانی آن منتهی میشود، چرا که او معتقد است ما حقانیت دین را با عقل کشف میکنیم و اگر کشفهای عقل بینیاد باشد، بناچار حقانیت دین هم مبنایی نخواهد داشت و ما راهی به کشف درستی و حقانیت وحی و دین هم نخواهیم داشت. او در اینباره مینویسد:

متن الهیات مجموعه بحثهایی است عقلی محض که نتیجه آنها اثبات صانع و اثبات وجوب وجود، وحدانیت و سایر صفات کمال او و لوازم وجود او از نبوت و معاد میباشد. اینها مسائلی هستند که بنام اصول دین که ابتدائاً باید از راه عقل اثبات شوند تا ثبوت و حجیت تفصیل کتاب و سنت تأمین شود و گرنه احتجاج و استدلال به حجیت کتاب و سنت از خود کتاب و سنت احتجاجی است دوری و باطل. حتی مسائلی که از اصول دین مانند وجود خدا و وحدانیت و ربوبیت وی، در کتاب و سنت وارد است به همه آنها از راه عقل استدلال شده است.^{۶۴}

از اینرووی در تعارض میان ایمان و استدلال عقلی، عقل آزاد را مقدم بر ایمان دانسته و مینویسد:

حتی قرآن کریم با مسلم شمردن حجت عقلی و استدلال برهانی نمیگوید اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید، سپس به احتجاج

عقلی پرداخته معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود میگوید، به احتجاج عقلی پرداخته حقانیت معارف نامبرده را از آن دریابید و بپذیرید و سخنانی که از دعوت اسلامی میشنوید تصدیق آنها را از آفرینش جهان که گواهی است راستگوی بپرسید و بشنوید و بالاخره تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل بدست آورید نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت آن دلیل اقامه کنید.^{۶۵}

علامه طباطبایی هرچند شئون خداوند را ماورای فهم بشری دانسته، در عین حال بر این باور است که این حقیقت نباید باعث شود بکلی حجت‌های عقلی و قطعی باطل گردد، زیرا اگر بنا باشد حجت‌های عقلی بی اعتبار شود، دیگر اعتباری برای اصول معارف دینی باقی نمیماند و راهی نداریم برای اینکه بدست بیاوریم که قرآن کتابی آسمانی است و معارفی که آورده همه صحیح و درست است. آیا جز اینست که این مطالب همه با حجت‌های عقلی اثبات میشود؛ حتی حجیت خود کتاب و سنت؟ آنوقت چگونه ممکن است یک آیه از قرآن یا یک حدیث حجیت عقل را که اثبات کننده حجیت آن است از کار بیندازد و بی اعتبار معرفی کند؟ هرگز ممکن نیست، چون در این صورت آن آیه و آن حدیث قبل از ابطال حجیت عقل، حجیت خودش را ابطال کرده است.^{۶۶}

بر مبنای همین اندیشه است که علامه یکی از بزرگترین موانع دعوت تمام انبیاء را تقلید کورکورانه

۶۳. همو، المیزان، ج ۱۳، ص ۵۹.

۶۴. همو، بررسیهای اسلامی، ج ۲، ص ۱۷۴.

۶۵. همو، شیعه در اسلام، ص ۷۲.

۶۶. همو، المیزان، ج ۱۷، ص ۱۱۵.

دانسته و معتقد است خداوند در هیچ جایی از کتاب مجیدش حتی در یک آیه از آن، بندگان خود را مأمور نکرده به اینکه او را کورکورانه بندگی کنند یا به یکی از معارف الهیش ایمانی کورکورانه بیاورند یا طریقه‌یی را کورکورانه سلوک نمایند. حتی شریعی را هم که تشریح کرده و بندگان را مأمور به انجام آن نموده، با اینکه عقل بندگان قادر بر تشخیص ملاکهای آن شرایع نیست، در عین حال آن شرایع را به داشتن آثاری تعلیل کرده است.^{۶۷}

علامه بر این باور است که هر چند قرآن کریم بشر را به اطاعت مطلقه و بیچون و چرای خدا و رسول دعوت میکند، اما به این هم رضایت نمیدهد که مردم احکام و معارف قرآنی را با جمود محض و تقلید کورکورانه و بدون هیچ تفکر و تعقلی بپذیرند، بلکه باید فکر و عقل خود را بکار بگیرند تا در هر مسئله، حقیقت امر کشف شود و با نور عقل راهشان در این سیر و سلوک روشن گردد.^{۶۸}

البته این مشروط به آن است که شخص از سلامت عقل و فطرت برخوردار باشد. علامه در اینباره مینویسد:

درک عقلی وقتی حاصل میشود که عقل به سلامتی خود باقی مانده باشد و آن تا زمانی است که تقوای دینی و دین فطریش را از دست نداده باشد. خداوند میفرماید: «وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ»^{۶۹}؛ «وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ»^{۷۰}؛ «وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَىٰ مَرَّةً»^{۷۱} و «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»^{۷۲}، یعنی کسی مقتضیات فطرت را ترک نمیکند مگر وقتی که عقلش را تباه کرده و راهی غیر از راه عقل را پیش گرفته باشد. اعتبار عقلی و حساب سرانگشتی هم مساعد با ملازمه‌ایست که گفتیم بین عقل و

■ علامه بر این باور است که هر چند قرآن کریم بشر را به اطاعت مطلقه و بیچون و چرای خدا و رسول دعوت میکند، اما به این هم رضایت نمیدهد که مردم احکام و معارف قرآنی را با جمود محض و تقلید کورکورانه و بدون هیچ تفکر و تعقلی بپذیرند، بلکه باید فکر و عقل خود را بکار بگیرند تا در هر مسئله، حقیقت امر کشف شود و با نور عقل راهشان در این سیر و سلوک روشن گردد.

تقوا برقرار است، برای اینکه وقتی عقلش یا عبارتی نیروی تفکر و نظر انسان آسیب دید و در نتیجه حق را حق ندید و باطل را باطل نیافت، چگونه ممکن است از ناحیهٔ خدای تعالی ملهم شود به اینکه باید این کار نیک را بکند یا فلان کار زشت را نکند؟ مثل چنین کسی مثل آن شخصی است که معتقد است بعد از زندگی دنیایی و مادی عاجل دیگر هیچ زندگی‌یی نیست. چنین کسی معنا ندارد که ملهم به تقوای دینی شود، برای اینکه تقوای دینی زاد و توشهٔ زندگی آخرت است و بهترین توشه آن است. کسی که دین فطریش فاسد شد و از تقوای دینی توشه‌یی ذخیره نکرد، قوای داخلی و شهوت و غضبش و محبت و کراهتش و سایر قوایش نمیتواند معتدل باشد و معلوم است که این قوا وقتی دچار کوران شد، نمیگذارد قوهٔ درک نظریش عمل کند و آن عملی که شایسته

۶۷. همان، ج ۵، ص ۲۵۵.

۶۸. همان، ج ۲، ص ۱۹۷.

۶۹. آل عمران، ۷.

۷۰. غافر، ۱۳.

۷۱. انعام، ۱۱۰.

۷۲. بقره، ۱۳۰.

آن درک است را انجام دهد.^{۷۳}

بر تدین بدون تعقل تأکید ورزیده و رابطه مثبتی بین دینداری و خردورزی نمی‌بینند، با رأی خردگرایان افراطی همچون معتزله که دین را صرفاً در محدوده عقل می‌خواهند و حتی سخنان خردگریز و فوق عقل دین را بر نمی‌تابند، مخالفت ورزیده و - با طرح این سؤالات که آیا این لغزش و جرم معتزله نیست که عقل خود را حاکم بر خدای تعالی نموده و اطلاق ذات غیر متناهی او را محدود و محکوم به آن احکامی که از محدودات و مقیدات اتخاذ شده، بنمایند؟ آیا این گناه بزرگی نیست که با عقل خود قوانینی وضع نمایند و خدای تعالی را محکوم به آن نموده 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؟ - در مقام نقد دیدگاه معتزله برآمده و مینویسد:

عقل نظری را حاکم بر خدا کردن، خدا را محدود کردن است و محدودیت مساوق با معلولیت است زیرا حد غیر از محدود است و ممکن نیست کسی خودش نقشه‌ریزی و تحدید حدود ذات خود کند. پس لازمه حرف معتزله این است که ما فوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد و عقل عملی را هم حاکم بر خدای تعالی کردن خدای را ناقص دانستن است زیرا ناقص است که بخاطر استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن در دهد.^{۷۴}

۷۳. طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۳۱۱.

۷۴. همان، ج ۸، ص ۵۷.

۷۵. همو، رسائل توحیدی، ص ۳۲.

۷۶. همو، المیزان، ج ۸، ص ۵۵.

محدودیت‌های ادراکی عقل در عرصه ایمان

اگرچه عقل یکی از ابزارهای بسیار مهم معرفتی برای ورود به عرصه ایمان و فهم گزاره‌ها و حقایق دینی بشمار می‌آید اما خود معترف است که توانایی معرفتی او محدود و کرانمند بوده و به عرصه‌هایی از دین بار نمی‌یابد. در اینجا برخی محدودیت‌های ادراکی عقل در عرصه ایمان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. ادراک کنه و حقیقت ذات و صفات الهی

ادراک ذات و اکتنا صفات ذاتی که عین ذات است، دو منطقه ممنوعه و دسترس‌ناپذیر عقل است و مقصود و معروف هیچکس، جز حضرت احدیت واقع نمی‌شود. علامه طباطبایی ضمن اینکه عقل را در تشخیصات خود مصیب و براهین او را معتبر و حجت میدانند، در عین حال بر این باور است که عقل به کنه ذات و صفات خداوند احاطه ندارد.^{۷۴} به اعتقاد وی، توحید ذاتی بمعنای شناخت خود ذات، امری محال است زیرا معرفت نسبتی بین شناسنده و شناخته شده می‌باشد و در آن مقام همه نسبتها ساقط می‌گردد. در واقع هرگونه شناختی که به او تعلق می‌گیرد، به اسم او تعلق گرفته است نه به ذاتش. وی مثل عقل را در شناخت حضرت احدیت مثل انسانی دانسته که در کنار اقیانوس ناپیدا کرانه‌یی ایستاده، میخواهد آب اقیانوس را با دو دست خود بردارد، دستها را بسوی اقیانوس دراز میکند که بمقدار نامحدودی از آب اقیانوس را بگیرد ولی جز بمقدار دو دست خود قادر نیست از آن بردارد.^{۷۵}

از اینرو، علامه بعنوان یک متفکر و اندیشمند شیعی، در کنار مبارزه با دیدگاه نص‌گرایان افراطی که

۲. ادراک حقایق پس از مرگ

معرفت و شناخت نسبت به حقایق و واقعیتهای مربوط به معاد و جهان پس از مرگ از جمله اموری است که تنها به نور متابعت و وحی پیامبر (ص) و اهل بیت او امکانپذیر میباشد. علامه بر این باور است که جزئیات احوال مردم در آخرت امری نیست که عقل بتواند از آن سر در آورد.^{۷۶}

جزئیات و تفصیل مسئله معاد، چیزی نیست که دست براهین عقلی بدان برسد و بتواند آنچه از جزئیات معاد، که در کتاب و سنت وارد شده، اثبات نماید و علتش هم بنا بگفته بوعلی سینا اینست که آن مقدماتی که باید براهین عقلی بچیند و بعد از چیدن آنها یک یک آن جزئیات را نتیجه بگیرد، در دسترس عقل آدمی نیست.^{۷۸}

ایشان همچنین در مقام پاسخ به این مسئله که آیا عذاب قیامت انقطاع میپذیرد یا خالد و جاودانه است، مینویسد:

این مطلب، مسئله‌ی است که نظریه‌ی علمای اهل بحث در آن مختلف است، هم از نظر ادله‌ی عقلی و هم از جهت ظواهر لفظی. ... از جهت عقل، در سابق در بحثی که ذیل جمله «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا»^{۷۹} داشتیم، گفتیم بهیچوجه نمیشود یک یک احکام شرع را و خصوصیات را که برای معاد ذکر فرموده، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد، برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمیرسد. تنها راه اثبات آن تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده، چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله‌ی عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست

که فروعات آن مسائل نیز با ادله‌ی عقلی جداگانه‌ی اثبات شود، چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آنچه آورده با ادله‌ی عقلی ثابت شده است.^{۸۰}

۳. ادراک جزئیات احکام

یکی دیگر از محدودیتهای ادراکی عقل، به مقوله‌ی جزئیات احکام عملی دین مربوط میشود. عقل خود میداند که در جزئیات مجاز به دخالت نیست و تنها در زمینه‌هایی کلی در حریم دین‌شناسی راه دارد و مانند چراغی میتواند مناطق کلی را روشنگری کند. عقل چه میداند که فلان نماز باید چند رکعت باشد. عقل از کجا بداند که تلبیه گفتن حاجی در حج قرآن به این است که نعلین خود را به گردن شتر قربانی آویزان کند. موارد متعددی از این قبیل در اصول و فروع دین هست که عقل موحد سمعاً و طاعتاً آن را میپذیرد و نسبت به ساحت قدس ربوبی فقط عبد محض است و میفهمد که بيمدد نقل راه بجایی نمیرد.

این محدودیت ادراک، نکته‌ی نیست که کسی بر عقل تحمیل کند، بلکه خود عقل نظری به جهل و قصور خویش در بسیاری از موارد معترف است. از اینرو، بهترین دلیل و بیشترین دلیل نیاز به وحی و نبوت و دین الهی از ناحیه‌ی عقل نظری اقامه میشود.^{۸۱} علامه نیز بر این باور است که جزئیات احکام چیزی نیست که هر کس بتواند مستقلاً و بدون مراجعه به بیانات رسول خدا (ص)، آن را از قرآن کریم

۷۷. همان، ج ۶، ص ۲۷۳.

۷۸. همان، ج ۱، ص ۱۸۳.

۷۹. بقره، ۴۷.

۸۰. همان، ص ۴۱۳.

۸۱. جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی، ص ۵۹.

استخراج کند^{۸۲}، لذا تصریح میکند که بهیچ وجه امکان ندارد تفصیل شرایع الهی و جزئیات آن و خصوصیات که خداوند برای معاد ذکر فرموده را با مقدمات کلی عقل اثبات نمود، زیرا دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمیرسد. تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده است؛ وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروع آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌یی اثبات شود^{۸۳}.

وی همچنین وقتی از راههای درک مقاصد و معارف دینی سخن میگوید، در مقام بیان تفاوت طریق ظواهر دینی با دیگر راهها (یعنی طریق عقل و طریق کشف)، متذکر این مطلب میشود که طریق ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن میتوان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برده و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را بدست آورد، بخلاف دو طریق دیگر (یعنی طریق عقل و طریق کشف)، زیرا اگر چه از راه عقل میتوان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را بدست آورد ولی جزئیات احکام، نظر به اینکه مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند، از شعاع عمل آن خارجند^{۸۴}.

۴. فراعقلی بودن برخی روایات

علامه طباطبایی معتقد است توقع فهم مفاد روایاتی که درک آنها فراتر از فهم و درک بشری است، توقع بجا و درستی نیست. برای مثال، پس از تفسیر آیه شریفه «علیکم انفسکم»، با اشاره به روایاتی عمیق در باره آثار گرانسنگ معرفت حقیقی نفس، میگوید: از این روایات نیز استفاده میشود که با فکر و

علوم فکری آنطور که باید، نمیتوان معرفت حقیقی را کاملاً استیفا کرد، چون این روایات مواهب الهی است که مخصوص اولیاءالله است و نمونه‌هایی را ذکر میکند که بهیچ وجه سیر فکری نمیتواند آن امور را نتیجه دهد^{۸۵}. بنابراین، نباید انتظار داشت تمامی آنچه در روایات وارد شده، کاملاً قابل فهم و درک برای عقل عادی باشد، چراکه در برخی موارد مفاد روایات فراتر از فهم و درک عقل بشر است و اساساً به حوزه‌یی جدای از حوزه فعالیت عقل عادی مربوط میشود. یکی از نمونه‌های اتخاذ این رویکرد در مورد روایات، انتظار یکساله حضرت اسماعیل جهت ملاقات با کسی است که به او وعده دیدار داده بود. علامه با اشاره به اینکه علت صادق الوعد نامیده شدن وی در قرآن همین عمل حضرت اسماعیل بوده است، تصریح میکند که چنین معلومات و موضوعاتی (شهودی و کشفی) نه موضوعی برای عقل باقی میگذارد و نه حکمی، بلکه راه آن با راه عقل جدا است و این شیوه معارف الهی است^{۸۶}.

معرفت و فهم بعد از ایمان

تاکنون آنچه در پی آن بودیم و بیانات علامه هم مؤید آن بود تقدم عقل و دلیل عقلی بر ایمان بود، یعنی در مقام تقابل میان عقل و ایمان، ایمان بخاطر برخورداری از جوهری معرفتی یکی از رهاوردهای مهم عقل بحساب می‌آمد. با وجود این، از این نکته نیز نباید غفلت نمود که با توجه به ذمراتب بودن حقیقت

۸۲. طباطبایی، المیزان، ج ۳، ص ۸۴.

۸۳. همان، ج ۱، ص ۴۱۲؛ ج ۱۶، ص ۱۸۷.

۸۴. همو، شیعہ در اسلام، ص ۷۵-۷۴.

۸۵. همو، المیزان، ج ۶، ص ۱۷۶.

۸۶. همان، ج ۱، ص ۲۸۳.

ایمان، در فرهنگ قرآنی و اندیشه تفسیری علامه، سخن از معرفت و درکی عمیقتر، فراتر از آنچه تاکنون برای ورود به عرصه ایمان مطرح بود، در میان است. این نوع شناخت و فهم، خاص مؤمنان بوده و در سایه ایمان نصیب آنان میشود. یعنی در حقیقت میان عقل و ایمان رابطه‌ی دوسویه وجود دارد که طبق آن از سویی عقل، ابزار و مفتاح ورود بشر به عرصه ایمان است و وجود آن برای تحقق ایمان لازم و ضروری است و از طرفی دیگر ایمان چراغی است برای روشنایی عقل و در نتیجه برخورداری از درکی عمیقتر نسبت به حقایق و آموزه‌های دینی. علامه طباطبایی درباره فهم و معرفتی که بعد از ایمان و التزام عملی به آن نصیب مؤمنین میشود، مینویسد:

از آیات قرآن برمی‌آید که عمل هر چه باشد ناشی از علمی است که مناسب آن است و عمل ظاهری بر آن علم باطنی دلالت میکند و همانطور که علم در عمل اثر میگذارد، عمل هم در علم اثر متقابل دارد و باعث پیدایش آن میشود. یا اگر موجود باشد باعث ریشه‌دار شدن آن در نفس میگردد؛ همچنان که قرآن کریم فرموده: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» و نیز فرموده: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ».^{۸۷}

بر همین اساس است که علامه، حیات مؤمنین را متفاوت بلکه فراتر از زندگی سایر انسانها دانسته و بر این باور است که مؤمن از اراده و شعوری فوق اراده و شعور دیگران برخوردار است. وی در تفسیر آیه ۱۲۲ از سوره انعام در بیانی متذکر این مطلب شده و خاطرنشان میکند:

خدای سبحان در کلام مجید خود به انسانهای الهی حیات جاویدی را نسبت میدهد که با

مردن سپری نمیشود... چیزهایی را میبینند و میشوند که مردم دیگر از دیدن و شنیدن آن محرومند، عقل و اراده‌شان به جاهایی دست مییابد که عقل و اراده مردم دیگر بدان دست پیدا نمیکند، گر چه ظواهر اعمال و صور حرکات و سکنااتشان عیناً شبیه به ظواهر اعمال و حرکات و سکناات دیگران است. پس ناگزیر شعور و اراده‌ی فوق شعور و اراده دیگران دارند و ناگزیر در آنان منشأ دیگری برای اینگونه اراده و شعور هست، و آن حیات انسانی است. آری، این چنین افراد علاوه بر حیات نباتی و حیات حیوانی، حیات دیگری دارند که مردم کافر فاقد آنند و آن حیات انسانی است.^{۸۸}

جمع‌بندی

عقلانیت ایمان بمعنای اعتقاد به وجود عقل و ارزش ادراکات عقلی و در نتیجه اثبات مبانی دینی و ارزشی با کمک عقل، همواره بعنوان یکی از محوریت‌ترین مسائل در میان فیلسوفان دین و پژوهشگران عرصه ایمان مطرح بوده است. علامه طباطبایی بعنوان حکیمی متأله و مفسری محقق، در تبیین حقیقت ایمان و بیان مؤلفه‌های آن در کنار اعتقاد و باور قلبی و نیز التزام عملی، علم و معرفت را مقدمه ایمان و مؤثر در شکلگیری ایمان دانسته است بنظر وی از آنجاکه یکی از راههای شناخت و درک مقاصد دینی و معارف اسلامی حجت عقلی و استدلال منطقی است، «عقل» یکی از شریفترین و کارآمدترین قوای انسانی است که میتواند بعنوان ابزار و منبعی مطمئن نقش و جایگاهی رفیع در عرصه ایمان ایفا نماید.

۸۷. همان، ج ۳، ص ۶۵.

۸۸. همان، ج ۷، ص ۳۳۸ - ۳۳۹.

بر همین اساس، علامه حجیت عقل و حقانیت احکام قطعی آن را مبنای حقانیت دین دانسته بگونه‌یی که انکار عقل و سست کردن مبانی آن بناچار به انکار دین و تضعیف مبانی آن منتهی می‌شود. او معتقد است ما حقانیت دین را با عقل کشف می‌کنیم و اگر کشفهای عقل بینیاد باشد بناچار حقانیت دین هم مبنایی نخواهد داشت و ما راهی به کشف درستی و حقانیت وحی و دین هم نخواهیم داشت. در اندیشه علامه، عقل مقدم بر ایمان بوده و ایمان دینی بخاطر برخورداری از جوهری معرفتی، یکی از رهاوردهای مهم عقل بحساب می‌آید.

در عین حال، علامه با پرهیز از هرگونه افراط و تفریط در این مسئله، از سویی با توجه به تشکیکی بودن حقیقت ایمان و تأثیرگذاری آن در اراده و شعور انسان، معتقد است در پرتو این حیات ایمانی نوین، درکی عمیقتر و وسیعتر نسبت به حقایق دینی نصیب مؤمنین می‌شود و از طرفی تواناییهای معرفتی عقل را محدود و کرانمند میداند و بر این باور است که عقل علیرغم کارایی فراوانی که دارد، از محدودیتهای ادراکی برخوردار بوده و به عرصه‌هایی از دین - همچون ادراک کنه ذات و صفات الهی، ادراک حقایق پس از مرگ و نیز شناخت جزئیات احکام شرع - بار نمی‌یابد. بنابراین، انسان باید برای دسترسی به آن حقایق از منبع دیگری جز عقل، همچون نصوص دینی استفاده کند و بعبارتی تشنگی معرفتی خود در آن مسائل را از آبشخور ایمان مرتفع نماید.

منابع

قرآن کریم.

آهنگر، جواد و دیگران، مرزبان وحی و خرد، قم، بوستان کتاب،

۱۳۸۱.

ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، ۱۴۰۴ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق.

پترسون، مایکل و همکاران، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.

پلنتینجا، الوین و دیگران، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.

جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶.

-----، تسنیم، ج ۲، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۹.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.

ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۸.

سروش، محمد، آزادی، عقل و ایمان، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۱.

شیر، سیدعبدالله، حق الیقین فی معرفة اصول الدین، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۴ق.

طباطبایی، محمدحسین، بررسیهای اسلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

-----، رسائل توحیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

-----، شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

-----، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ق.

-----، تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

غروی اصفهانی، محمدحسین، نهایة الدرایه، قم، انتشارات سیدالشهداء، ۱۳۷۴.

فاضل مقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.

مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.

مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.