

نوع مقاله: پژوهشی

نقش عقل در فهم متون دینی از منظر علامه طباطبائی و شهید مطهری

معصومه سمیعی پاقلهه / دانشجوی دکتری کلام، فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
shhgtgi@yahoo.com

علی‌الله‌داشتی / دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

alibedashti@jmail.com

 orcid.org/0000-0002-6918-6646

javadi-m@qom.ac.ir

محسن جوادی / استاد گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

محمدمهدی نادری / استادیار گروه الهیات و فلسفه، دانشکده علوم انسانی، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، آزادشهر، ایران
naderimm@yahoo.com



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۳

چکیده

مسئله نقش عقل و محدودیت‌های آن در شناخت معارف دین، همواره مورد بحث بوده است. برخی معتقدند که عقل هیچ نقشی در شناخت معارف دین ایفا نمی‌کند و گروهی دیگر نیز برای عقل نقش‌های مختلفی به صورت حداکثری و حداقلی در شناخت قائل‌اند. کاوش‌های مقاله حاضر، بررسی عقل از منظر علامه طباطبائی و شهید مطهری است. بر پایه بازخوانی مبانی طراحی‌شده علامه، مسئله تعارض عقل و وحی اساساً منتفی است؛ زیرا عقل فلسفی عهده‌دار ارزیابی شروط سه‌گانه قطعیت وحی است. از این رو، وحی غیرمطابق با عقل قطعی فلسفی عملاً به دایره ظنون کشانده شده، هیچ‌گاه وحی قطعی‌ای به دست نخواهد آمد که با عقل قطعی در تعارض باشد؛ وحی ظنی برجای‌مانده نیز، به دلیل «ظهور لفظی» صلاحیت حجیت و تقدم بر رهاورد تجارب بشری، یعنی فلسفه را نخواهد داشت. رویکرد فلسفی شهید مطهری به پرسش از رابطه عقل و دین این است که نسبت عقل و دین از اساسی‌ترین مسائل حوزه معرفت دینی و فلسفی است که از دیرباز ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته و دیدگاه‌های متفاوتی را هم دامن زده است. نگاه شهید مطهری به اصول دین به‌مثابه مدخلی عقلی بر دیگر اجزاء منظومه دین، جایگاه عقلی ویژه‌ای برای اصول دین ترسیم می‌کند که به نوبه خود واجد ارزش فلسفی است.

کلیدواژه‌ها: عقل، دین، فهم دینی، علامه طباطبائی، شهید مطهری.

انسان در زندگی فردی و جمعی، رفتار خود را در پرتو عقل و خرد سامان می‌دهد و برای رسیدن به اهداف منظور برنامه‌ریزی می‌کند. بدین ترتیب طبیعی است که هم از حقایق (یعنی احکام و گزاره‌های) عقلانی سخن گفته شود و هم از رفتار عقلانی. عقلانی بودن به‌مثابه وصفی ارزش‌دوارانه در برابر غیرعقلانی بودن قرار داده می‌شود و از دو عنوان معقول و نامعقول برای اخذ یا رفض گزاره‌ها و رفتارها استفاده می‌شود. به موازات بسط معارف بشری و رشد فلسفه در طول تاریخ، مفاهیم عقل و عقلانیت دچار تغییراتی شدند و به صورت‌های مختلف تعریف شدند. گاهی که سخن از عقل گفته می‌شود، منظور عقل شهودی مدرک کلیات است؛ اما گاهی منظور عقل استدلالگر است. عقل استدلالگر نیز گاهی منحصر در عقل استدلالگر حسی و تجربی (علمی) است و گاهی اعم از آن است. عقل استدلالگر حسی به نوبه خود به انحای مختلف قابل ملاحظه است. علامه طباطبائی که از دل سنت اسلامی برآمده، از همین انسان‌شناسی برخوردار است و در نظر او حقیقت وجودی انسان - که او را از دیگر موجودات و حیوانات ممتاز کرده است - نفس ناطقه انسان و عقل اندیشمند اوست. علامه در ذیل آیه ۱۷۹ سوره «اعراف» درباره کسانی که قرآن مجید آنها را مانند چارپایان و بلکه گمراه‌تر از آنها معرفی کرده است، آنها را کسانی می‌داند که: «فقدوا ما یتیمز به الانسان من سائر الحيوان، و هو تمييز الخير و الشر و النافع و الضار بالنسبة الى الحياة الانسانية السعيدة من طريق السمع و البصر و الفؤاد» (طباطبائی، ۱۹۹۷، ج ۱۳، ص ۳۴۱). منظور از فؤاد (که علامه آن را به جای قلب به کار برده) در اینجا همان «نفس انسان» است که دارای قدرت تعقل است: «المعنيان جميعاً - التعقل و السمع - في الحقيقة من شأن القلب النفس المدركة فهو الذي يبعث الانسان الى متابعة ما يعقله او سمعه من ناصح مشفق...» (همان، ص ۳۹۰). بنابراین عقل انسان، بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان یعنی بخشی از فطرت اوست و عقلانیت ملازم با هماهنگی با فطرت و بلکه خود و هماهنگی با فطرت و حرکت در مسیر طبیعی آن است:

لفظ العقل على ما عرفت يطلق على الادراك من حيث ان فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله سبحانه الانسان عليه من ادراك الحق و الباطل في النظريات، والخير و الشر و المنافع و المضار في العمليات حيث خلق الله سبحانه خلقة يدرك نفسه (طباطبائی، ۱۹۹۷، ج ۱۳، ص ۲۵۳).

بدین ترتیب در یک جمله می‌توان گفت عقلانیت نزد علامه طباطبائی، «هماهنگی با فطرت» است. منظور او از فطرت، البته آن بخش از فطرت انسان که به عقل مربوط می‌شود و از این رو بخش اصلی و حقیقی فطرت انسان را تشکیل می‌دهد، مجموعه قوای انسانی است که بدان وسیله انسان خود را و محیط خود را می‌شناسد و درباره مسائل عملی، حکم عملی صادر می‌کند. بنابراین قوه تشخیص حقایق، حواس ظاهری مانند چشم و گوش و... و حواس باطنی مانند اراده و حب و بغض و امید و... همه در دایره فطرت انسان می‌گنجد. اما هماهنگی با فطرت به طور مطلق «عقلانیت» خوانده نمی‌شود، بلکه عقلانیت وابسته به سلامت فطرت است. انسانی که ظاهراً بهره‌مند از عقل است، آنگاه که یک یا چند تا از غرایز و امیال درونی او طغیان نموده یا عینک محبت یا خشم یا حرص یا... به چشم عقل خود بسته، گرچه که هم انسان است و هم عاقل، از حکم به حق ناتوان است و اصلاً هر حکمی که می‌کند، باطل است؛ ولو اینکه احکام خود را خردمندانه و از سر عقل بدانند، ولی عقل خواندن چنین عقلی، استعمال مجازی و

مسامحه‌آمیز است نه واقعی: «و ان سمی عمله ذلك عقلاً بنحو المسامحة، لكنه ليس بعقل حقيقة لخروج الانسان عند ذلك عن سلامة الفطرة و سنن الصواب» (همان، ص ۲۵۴). بنابراین معارف ارزشمند، مباحث عقلی مدنظر علمای شیعه در معارف دینی قرار گرفت. علامه مجلسی، شیخ حرعاملی، علامه طباطبائی، شهید مرتضی مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و... از عالمان شیعی هستند که به این موضوع پرداخته‌اند. علامه طباطبائی، شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی از متفکران بزرگ دینی‌اند که بزرگ‌ترین مشغله فکری خویش را مبانی معرفت‌شناسی و نظام ارزشی و به‌عبارتی دین‌شناسی و ابعاد و جوه متعدد آن قرار داده‌اند. لذا گردآوری آرا و دیدگاه‌های آنان درباره دین و دفاع عقلانی از دین و تأمل معرفت‌شناختی ثمرات و نتایج ارزشمندی را به ارمغان خواهد آورد. سمعیات الطاف الهی است در عقلیات؛ چون واجبات سمعیه مقرب نفس است به واجبات عقلیه، و امتثال واجب سمعی باعث و معین بر امتثال واجب عقلی است. ایمان اسلامی در سه بعد «معرفتی»، «عاطفی» و «ایمانی» مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. در نخستین گام، معرفت شرط است، ولی از جنبه معرفتی صرف فراتر رفته و با نوعی تعهد و خودسپاری و اراده همراه است. شهید مطهری در عبارتی رسا و کوتاه به دو جنبه آن اشاره می‌فرماید: «اقناع و عشق». در مقاله حاضر، محقق درصدد تبیین دیدگاه‌های علامه طباطبائی، شهید مرتضی مطهری در نقش عقل در فهم متون دینی است.

۱. مبانی نظری

یکی از راه‌های شناخت خدا، عقل است. با به‌کارگیری درست عقل، می‌توان به شناخت عالم ربوبی نزدیک شد و معرفت فطری را تقویت نمود. خداشناسی عقلی از استدلال‌های ساده همه‌فهم تا براهین پیچیده فلسفی را دربر می‌گیرد. اساساً بدون چراغ عقل، انسان عادی راهی به ایمان ندارد. ایمان تقلیدی از نظر اسلام ارزش چندانی ندارد. تجارب باطنی و معنوی نیز احوال نادری هستند که برای معدودی از انسان‌ها روی می‌دهند. اما عقل حجت معتبری است که در اختیار همگان قرار دارد. از طریق عقل است که ما به اصل حقایق دین پی می‌بریم و وجود خدا را به‌عنوان اصل محوری دین می‌پذیریم. به کمک عقل است که بین دین حق و دین باطل تفکیک می‌کنیم (فنائی اشکوری، ۱۳۸۷).

اخباریان که به نوعی با عقل‌گرایی افراطی روبه‌رو بودند و مذهب را در تفلسف‌های عقلی گمگشته می‌یافتند، به تفریطی دچار شدند که طومار عقل را به هم پیچیدند و حکم عقل و استنباطات متکی بر آن را بی‌اعتبار و حرام دانستند و با وجود سنت ائمه اطهار علیهم‌السلام که عقل را به‌عنوان حجت باطنی معرفی می‌کرد، احتیاج به دیدگاه عقل در معرفت دینی را انکار کردند. در میان عامه با هجوم فلسفه‌های یونان و ایران و هند و آشفتگی فضای فکری جهان اسلام، حمدبن حبیل به فکر چاره افتاد و توجه افراطی به الفاظ قرآن و سنت را تنها راه نجات دانست؛ تا جایی که کلامیون و عقل‌گرایان را منحرف خواند و همان راهی را رفت که سال‌ها بعد/بن‌تیمیسه و پس از او حمدبن عبدالوهاب آن را سرلوحه کار خویش ساختند. شباهت ظاهری این دو گروه، در نص‌گرایی آنهاست. از سویی اخباریانی بوده‌اند که همه امواتشان را/سماعیل می‌پنداشته‌اند و از دیگرسو، اهل حدیث برای پروردگار عالم دست‌وپا قائل شده‌اند (بالاغی، ۱۳۹۳، ص ۱۲). از نگاه/بن‌تیمیسه و سلفیه نهایت جایگاه عقل در معرفت دینی مفتاح بودن آن

است. بعد از آن همچون اهل حدیث، باید تمسک به نقل کرد. ابن‌تیمیه و سلفیه به نقل اهمیت ویژه ای می‌دهند، ولی برداشت‌های آنها در معرفت نقلی محدود به ظواهر است و توجه دقیق به محکمات و مشابهات قرآنی و مثل‌ها ننموده‌اند؛ ولی نقل در دیدگاه علامه طباطبائی جدای از عقل نیست و همچون دو بال پرواز برای رسیدن به حقیقت‌اند. از این رو جایگاه محکمات و مشابهات در تفسیر صحیح از آیات قرآن و برگرداندن مشابهات به محکمات مورد استفاده در تفسیر قرآن برجسته است.

همچنین یکی از منابع، سنت است که از نظر علامه طباطبائی قول، فعل و تقریر امامان معصوم علیهم‌السلام است، ولی از نظر ابن‌تیمیه فقط منحصر در پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌باشد. نیز باید این نکته را یادآور شد که تفکر اخباریگری در فهم قرآن و روایات نیز در دیدگاه علامه طباطبائی، قابل قبول نیست؛ زیرا ثمره آن این است که ما باید تابع فهم افراد ساده یا متوسطین از مسلمانان صدر اسلام باشیم (الهداشتی و موحدی‌اصل، ۱۳۹۴). برخی مانند معتزله به شدت عقل‌محورند و برخی مانند سلفیه عقل‌گریز، ولی سنت‌محورند و گروهی دیگر مانند اشاعره که طیف گسترده‌ای از متکلمان را در خود جای داده‌اند دو گروه‌اند که برخی حدود دخالت عقل در فهم حقایق دین را مضیق می‌دانند و برخی دیگر موسع می‌دانند.

متکلمان امامیه عقل و نقل را در شناخت این حقایق معتبر می‌دانند. امامیه براساس آموزه‌های قرآن و پیامبر و ائمه هدی علیهم‌السلام همواره در شناخت حقایق فراطبیعی برای عقل جایگاه ویژه‌ای قائل بوده‌اند و آن را هم منبع معرفت می‌دانند و هم روش عقلی را در معرفت حقایق فراطبیعی معتبر می‌شمارند (الهداشتی و موحدی‌اصل، ۱۳۹۴).

با توجه به مطالب بیان‌شده پژوهش‌های صورت‌گرفته بدین شرح است:

مقاله «نقش عقل در معرفت دینی و کاستی‌های آن» (علی‌اکبرزاده و محمدرضایی، ۱۳۹۳) معتقد است عقل در اندیشه شیعی، حجت باطنی است و حجیت و اعتبار آن در شناخت معارف دین به حکم خود عقل اثبات شده و شرع نیز مؤید آن است. عقل همچون ظاهر الفاظ قرآن و سنت، کشف و پرده‌بردار از حکم و معارف الهی است و خود فاقد شأن انشای حکم و اعمال مولویت است. عقل در شناخت معارف دین هم به عنوان میزان و هم منبع (مفتاح) و هم به عنوان ابزار شناخت نقش ایفا می‌کند که نقش ابزاری آن به شکل مصباح است؛ یعنی همچون مصباح و چراغ، راه پیش‌رو را نشان می‌دهد. عقل با تمام قوت خویش در برخی عرصه‌ها ناکارآمد است. این ناتوانی عقل به دلیل عدم احاطه آن بر برخی حقایق، تعریف‌ناپذیری منطقی برخی حقایق، مخلوق بودن خود عقل و عدم توان نفوذ در جزئیات و فروع فقهی و کلامی و اخلاقی است.

مقاله «عقل و دین از دیدگاه فارابی» (بهارنژاد، ۱۳۹۰)، پس از بیان چگونگی آشنایی مسلمانان با عقل‌گرایی یونان و مخالفت برخی با این مسئله به این گمان که این نوع عقل‌گرایی محصول فرهنگ بیگانه است، عنوان می‌کند در مقابل دوراندیشان مسلمان از عقل‌گرایی یونان استقبال کردند و تعارضی میان عقل‌گرایی و اصول اساسی دین نیافتند و مواردی هم که بین دین و عقل تعارضی وجود داشت تا آنجا که باب تأویل اجازه می‌داد مسئله دین را تأویل می‌کردند. این متفکران معتقدند عقل نیز همچون وحی یک موهبت الهی است و هر دو از یک منبع سرچشمه می‌گیرند. از سویی معتقدند عقل‌گرایی محصول یونان نیست؛ زیرا پیش از آشنایی مسلمانان با فلسفه

یونان مباحث عقلی در میان آنان رایج و مطرح بوده است. همچنین اعتقاد دارند در جوهره دین عناصر عقلانی وجود دارد و باید آنها را تبیین و تفسیر کرد. *فارابی* از جمله فیلسوفان مسلمان است که معتقد به هماهنگی و سازگاری عقل و دین است و تلاش فراوانی در این راه به عمل آورده است.

۲. نقش عقل در فهم متون دینی از منظر علامه طباطبائی

مشغله اصلی علامه طباطبائی دین‌پژوهی است. شخصیت علمی وی دارای ابعاد مختلفی از جمله بعد تفسیری، فلسفی، عرفانی، فقهی و اصولی، حدیثی، ریاضی و فلکی و ادبی است (اخوان‌نبوی، ۱۳۸۷، ص ۳۷). ایشان دارای برخی نوآوری‌های خاص در حوزه‌های مختلف معرفتی است. برخی از این نوآوری‌ها بدین قرارند: در فلسفه، عنایت به نگارش مطالب فلسفی به زبان فارسی و توأم با ساده‌نویسی و پرهیز از مغلق‌نویسی، طرح مباحث معرفت‌شناسی و مقدم داشتن آن بر مباحث هستی‌شناسی، نشان دادن امکان گفت‌وگوی فلسفی با دستگاه‌های فلسفی غربی و شرقی، احیای سنت فلسفی با تقریر و تحلیل جدید از سنت فلسفی، طرح و تألیف فلسفه در قالب اصلی موضوعی (اکسیوماتیک)، احیای روش مشایی در طرح و تألیف مباحث فلسفی و پیرایش فلسفه از دخالت دادن گزاره‌های غیرفلسفی (شعری، خطابی، دینی، عرفانی) تلاش برای تفکیک حقایق از اعتبارات در مباحث فلسفی. در علم کلام نیز می‌توان به مواردی از قبیل آشکار ساختن خلط حقایق و اعتباریات در تاریخ کلام و مباحث کلامی، پرداختن به مباحث جدید کلامی از قبیل حقوق زن، برده‌داری در اسلام، تکامل انسان، نظام اجتماعی و سیاسی اسلام، دین و علم و طرح موضوعات جدید کلامی اشاره داشت. در تفسیر، احیای روش تفسیر قرآن با قرآن، اهمیت دادن به تفسیر و احیای سنت تفسیر قرآن در حوزه‌ها، عنایت به دیالوگ قرآن با مسائل جدید فردی و اجتماعی و یافتن پاسخ قرآن در باب این مسائل، عنایت به سازگاری دین با عقل و علم در فعالیت تفسیری خود، پیرایش بیش‌فرض‌ها در هنگام تفسیر فقه می‌توان برای مثال به طرح نظریه اساسی وجود قوانین ثابت و متغیر در دین، طرح مسئله دخالت زمان و مکان در تغییر احکام و نیز توجه به مسئله مصلحت و دخالت آن در قوانین و... اشاره داشت. در اخلاق نیز علامه با طرح اندیشه «مکتب خاص اخلاقی قرآن» و تمایز آن از مکاتب اخلاقی «عقلی» و «دینی عام»، اخلاق را از قالب سنتی و بی‌روح آن درآورده است. محرک این نوع اخلاق «حب» و «عشق» است و غایت آن «ذات مقدس الهی» است (امید، ۱۳۷۸).

سیر مراحل و مراتب وجودی ممکنات توسط علامه در دو مرحله قوس نزول و صعود ترسیم شده است. هریک از این دو قوس به مراتب تجرد عقلی، تجرد مثالی و مرتبه طبیعی یا عالم ماده تقسیم شده است. اعتقاد به عالم مثال و عقل که مادون عالم اسماء و صفات قرار دارند، مورد تأیید آیات الهی نیز هستند. ایشان در بیان قوس صعود و نزول می‌گویند صعود به بالاترین مرتبه بدون گذر از تمام درجات میان نقطه آغاز حرکت و محل رجوع نهایی، ناممکن است. هیبوط به دنیا همان نزول از مرتبه کمال به نقص و سقوط از فطرت اولی است. صدور خلق خالق متعال به این شکل است و سیر دیگر یعنی حرکت به سمت بهشت و برتر از آن، جوار حق تعالی همان بازگشت به فطرت و توجه نفس به کمال است، بازگشت خلائق به سوی خالق و مبدأ خویش تنها از این راه است نه غیر آن. این مراحل حاکی از توانائی انسان در سیر وجودی است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۶۳). علامه انسان قبل از دنیا

را با توجه به علل و مبادی وجودی او در مراتب تجرد عقلی و مثالی قوس نزول بررسی می‌کند. علت وجودی انسان با همه خصوصیات کمالی و وجودی، در عالم مثال و عقل است و مرتبه مثالی انسان در زمره پاکان و ملائکه است. روح انسان متعلق به عالم امر است نه عالم خلق. روح علت حیات دنیائی انسان است که در مرتبه امر به مرتبه خلق با بدن متحد گشته و به تدبیر و اداره امور جسم و قوای جسمانی انسان می‌پردازد. نکته مهم، تجرد عالم برتر و مبدأ وجودی انسان و عالم ماده است. روح متعلق به عالم امر در مرتبه وجود مجردات است، پس حقیقتی مجرد است. حقیقت وجودی انسان همان وجود مجرد و وابسته به مبدأ برتر است. بدن تابع آن وجود برتر است و این دو با هم هویت جمعی انسان را شکل می‌دهند (طباطبائی، ۱۳۸۱، ج ۱۶، ص ۱۹ و ۲۰). مرتبه بعدی سیر وجودی انسان، ورود به عالم ماده و طبیعت است. روح و جسم در این مرتبه با هم تعامل دارند. انسان در دنیا، گسسته از مبدأ و پیشینه و آینده خود نیست. اگر مانعی پیش نیاید، او سیر استکمالی خود را تا بالاترین مرتبه ادامه خواهد داد.

پایین‌ترین مرتبه وجودی انسان، زندگی دنیاست که با ایمان و عمل صالح از این پستی رهایی یافته و مجدداً به مراتب برتر صعود می‌کند. روح امری فناپذیر است و دنیا و آخرت از هم گسسته نیستند. روح ابتدا وارد عالم برزخ می‌شود و آخرین مرحله از مراحل سیر انسان در قیامت اتفاق می‌افتد. پس انسان وجودی است مخلوق، وابسته به مبدأ که با سیر تکوینی قدم به دنیا نهاده و پس از دنیا حیاتی ابدی خواهد داشت. هویت انسان، ثابت و حقیقت وجودی‌اش از افکار و اعمال او جدا نیست و سرنوشت آینده او وابسته به شیوه حیات او در دنیاست (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۹۶).

۳. عقل و خرد در دین از نگاه علامه طباطبائی

انسان در بسیاری از خصیصه‌ها با حیوانات دیگر مشترک است، اما او به جایی می‌رسد که از دیگر حیوانات متمایز گشته و نوع دیگری می‌شود آن هم به واسطه عقل و خردی است که انسان دارد، و به واسطه همین عقل و خرد است که انسان، انسان می‌شود. علامه طباطبائی می‌فرماید:

امتیازی که گروه موجودات جاندار از بی‌جان دارند این است که فعالیت جانداران، فعالیت علمی است و کارهای خود را از راه درک و شعور انجام می‌دهند و انسان در عین حال که با سایر جانداران در فعالیت علمی شریک است، امتیازی نسبت به دیگران دارد و آن این است که به عقل و خرد مجهز است؛ یعنی در کارهایی که برایش امکان فعالیت هست، به مجرد امکان فعالیت به انجام عمل نمی‌پردازد، بلکه خیر و شر و نفع و ضرر کار را می‌سنجد. در صورتی که نفعش غالب باشد، انجام می‌دهد و اگر ضررش بیشتر باشد، خودداری می‌کند و در هر کاری که انجام می‌دهد، از حکم عقل خود پیروی می‌کند و عقل نیز در جایی که نفع بی‌مزامح دید، حکم به لزوم فعل خواهد نمود و در جایی که ضرر خالص یا ضرر مزاحم دید، حکم به لزوم ترک صادر خواهد کرد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴).

البته در صورتی انسان به معنای واقعی انسان می‌شود که از عقل و خرد خود استفاده درست کند؛ به طوری که او را به سعادت حقیقی برساند، وگرنه هستند انسان‌هایی که از حیوانات هم پست‌ترند یا در مرتبه آنها قرار دارند. چنان که قرآن فرموده: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹)؛ آنها مانند چهارپایان هستند، بلکه گمراه‌تر هستند. دلیل اینکه خداوند عده‌ای را گمراه‌تر از چهارپایان معرفی کرده این است که اینها با اینکه عقل و خرد دارند، ولی از آن استفاده نمی‌کنند و عین افراد بی‌خرد هستند. نکته‌ای که قابل بیان است این است که انسان در صورتی

می‌تواند با این قوه به سعادت برسد که به تفکر پرداخته و از هر وسیله‌ای که ممکن است استفاده کند، البته در راستای رضایت خداوند. اینجاست که می‌تواند به سعادت حقیقی برسد که انسان یک موجود اجتماعی است و برای اینکه بتواند به‌خوبی زندگی کند و نیازهای خود را برطرف کند، باید به مقررات و قوانین زندگی اجتماعی پایبند باشد تا در سایه عمل به این مقررات به سعادت برسد؛ ولی رسیدن انسان به سعادت در صورتی امکان دارد که علاوه بر پذیرفتن قوانین و مقررات زندگی اجتماعی، به یک قانون مهم و همگان درک می‌کند، یعنی بشر درک می‌کند که باید یک قانون همگانی باشد که به صورت عملی در جامعه اجرا شود تا یک کمال عمومی هم بین افراد جوامع مختلف برقرار شود. اما اینکه این قانون چیست و چگونه باید باشد، عقل و خرد انسان آن را درک نمی‌کند و نمی‌تواند خودش چنین قانونی را تنظیم کند. چون اگر درک آن به عهده عقل و خرد گذاشته شده بود؛ همان‌طور که لزوم آن را در جامعه خود درک می‌کنند و ضروری می‌دانند، پس باید خودش هم برای بشر در این روزگاران دراز درک می‌شد و همه به آن پایبند بودند و این همه ظلم و ستم در جوامع مختلف وجود نداشت؛ درحالی‌که می‌بینیم این‌طور نیست. انسان بنا بر فطرت خود خیلی از چیزها را درک می‌کند، از جمله سود و زیان و سایر ضروریات زندگی. می‌فهمد که چه چیزهایی برایش ضرر دارد که انجام ندهد و چه چیزهایی برایش سودآور است که انجام دهد و زندگی خود را اداره کند. اما چنین قانونی را درک نمی‌کند. اما بنا بر نظریه هدایت عمومی که همه افراد بشر باید هدایت شوند، باید یک دستگاه درک‌کننده‌ای باشد که چنین قانونی را درک کند و وظایف واقعی زندگی را به انسان‌ها بفهماند و طوری هم باشد که در دسترس همه قرار بگیرد و این شعور و درک که غیر از عقل و حس می‌باشد وحی نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰).

اما قانونی که وحی می‌تواند آن را درک کند و وظایف را مشخص سازد تا انسان‌ها بتوانند با اجرای آن به سعادت برسند، دین است. بنابراین دین عامل مؤثری است برای رسیدن انسان‌ها به سعادت و کمال که یک قانون مهم و همگانی است و در صورتی انسان را به سعادت می‌رساند که در جامعه اجرا شود، چون دین برای تمام شئون زندگی اجتماعی انسان برنامه دارد، چه زندگی فردی و چه زندگی اجتماعی.

باید نیرویی باشد که قانون عملی همگانی که همان دین است و برای رسیدن انسان به سعادت لازم است را درک کند، که درک این قانون سعادت بخش به عهده عقل و خرد گذاشته نشده، چون اگر این‌طور بود تا کنون همه آن را درک کرده بودند؛ زیرا همه انسان‌ها عقل و خرد دارند و به وسیله آن بسیاری از چیزهایی را که برایشان لازم و ضروری است را درک می‌کنند، اما درک این قانون به عهده وحی گذاشته شده است. حال پرسشی که پیش می‌آید این است که چه کسی باید این قانون را از طریق وحی دریافت کند و به مردم برساند؟ بدهی است که همه انسان‌ها از چنین نیرویی برخوردار نیستند. درست است که چنین نیرویی فقط در انسان گذاشته شده، اما نه به این معنا که در همه افراد می‌تواند پیدا شود، همچنان که نیروی تناسل در انسان قرار داده شده، ولی درک لذت ازدواج و آماده شدن برای آن فقط در افرادی پیدا می‌شود که به سن بلوغ رسیده باشند. همچنین درک وحی هم فقط در افرادی قرار داده شده که به این درک و شعور رسیده باشند (همان، ص ۱۲۱). پس همه افراد نمی‌توانند آن را درک کنند، بلکه تنها کسانی که می‌توانند وحی را درک کنند پیغمبران الهی هستند. خدای متعال در کلام خود در

خصوص وحی شریعت خود و نارسایی عقل در این خصوص اشاره کرده می‌فرماید: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ... رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۳ و ۱۶۵).
 ما وحی کردیم به سوی تو، چنان‌که وحی کردیم به سوی نوح و پیغمبرانی که بعد از او بودند... پیغمبرانی که نویددهندگان و ترسانندگان بشر بودند؛ برای اینکه پس از فرستادن پیغمبران، مردم به خدا حجتی نداشته باشند. بر طبق آیه مذکور، به این نتیجه می‌رسیم که خداوند پیغمبران را فرستاده تا حجت را بر مردم تمام کند و کسی در پیشگاه خدا عذری نداشته باشد. بدیهی است که اگر عقل در اتمام حجت خدا کافی بود، دیگر نیازی به پیغمبران در اتمام حجت نبود. ظهور پیغمبران الهی از زمان پیدایش انسان تا زمان آخرین پیغمبر خدا حضرت محمد ﷺ نظریه وحی را تأیید می‌کند. از همان زمان پیغمبرانی آمدند و ادعای وحی و نبوت کردند و برای مدعای خود نیز دلایل قاطع و روشن ارائه کردند و در دسترس همه قرار دادند. چون پیغمبران خدا در هر زمان که مبعوث می‌شدند یک نفر یا چند نفر بیشتر نبودند و خداوند هدایت بقیه مردم را به عهده اینها گذاشت تا هدایت عمومی که باید بین افراد بشر برقرار شود تکمیل شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲).

بنابراین پیغمبران خدا آمدند تا دین را از راه وحی به دست بیاورند تا به وسیله عمل کردن به آن، مردم بتوانند به سعادت و کمال واقعی دست یابند. پس پیغمبران خدا عامل مهمی در رسیدن انسان به سعادت هستند. همان‌طور که بشر درک می‌کند که باید افرادی باشند که دین را که روش زندگی واقعی را بیان می‌کنند، در اختیار مردم قرار دهند، این را هم درک می‌کند که باید افرادی باشند تا بتوانند این برنامه را حفظ کنند و در صورت لزوم به مردم برسانند. نزول وحی مربوط به زمانی می‌شد که پیغمبران خدا بودند، اما انسان‌ها در همه زمان‌ها به این برنامه سعادت‌بخش نیاز دارند؛ پس لازم است پیوسته اشخاصی وجود داشته باشند تا دین خدا نیز محفوظ بماند و بدون کم‌وکاست در اختیار مردم قرار داده شود. افرادی که متصدی حفظ و نگاه‌داری دین هستند و از جانب خدا به این سمت اختصاص یافته‌اند امام نامیده می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴) و همان‌طور که پیغمبر باید عصمت داشته باشد و از هر خطا و معصیتی مصون باشد تا بتواند دین را به درستی در اختیار مردم قرار دهد، همچنین امام هم که ادامه‌دهنده راه پیغمبر است باید از این ویژگی مهم برخوردار باشد؛ چون خدا باید برای همیشه دین واقعی دست‌نخورده و قابل تبلیغی در بین بشر داشته باشد و این مهم بدون مصونیت و عصمت از گناه و خطا ممکن نیست. در این زمان هر انسانی که سعادت دنیا و آخرت را می‌خواهد باید به دستورهای پیشوایان دین یعنی ائمه عمل کند و آنها را در زندگی به کار بندد و اگر راهی غیر از این برود و کسان دیگری را به‌عنوان پیشوای خود قرار دهد، مسلماً به شقاوتی گرفتار می‌شود که هیچ گریزی از آن نیست.

۴. نقش عقل در فهم متون دینی از منظر استاد مطهری

شهید مطهری درباره نظر علمای اخباری در باب منابع و ادله استنباط احکام آورده است:

در میان علمای شیعه در سه چهار قرن پیش افرادی پیدا شدند که معتقد بودند قرآن حجت نیست. اینها از میان منابع چهارگانه فقه که از طرف علمای اسلام به‌عنوان معیار شناخت مسائل اسلامی عرضه شده بود، یعنی قرآن و سنت و عقل و اجماع، سه منبع را قبول نداشتند. در مورد اجماع می‌گفتند این رسم سنی‌هاست و نمی‌توان از آن

تبعیت کرد. در خصوص عقل می‌گفتند با این همه خطای عقل اعتماد به آن جایز نیست. اما در مورد قرآن محترمانه ادعا می‌کردند که قرآن بزرگ‌تر از آن است که ما آدم‌های حقیر بتوانیم آن را مطالعه کنیم و در آن بیندیشیم. فقط پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام حق دارند در آیات قرآن غور کنند [و] ما فقط حق تلاوت آیات را داریم. این گروه، همان اخباریین هستند. اخباریین تنها مراجعه به اخبار و احادیث را جایز می‌دانستند. شاید تعجب کنید اگر بدانید در بعضی از تفاسیری که توسط این افراد نوشته شد، در ذیل هر آیه اگر حدیثی بود آن را ذکر می‌کردند و اگر حدیثی وجود نداشت، از ذکر آیه خودداری می‌کردند، آن‌طور که گویی اصلاً آن آیه از قرآن نیست (مطهری، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۴).

در اندیشه شهید مطهری، عقل به هر دو مفهوم ارزشی و ابزاری جایگاهی درخور دارد. ایشان می‌کوشد تا ریشه‌داری آن را در تفکر اسلامی، به‌ویژه از چشم‌انداز شیعی آن، آشکار سازد. استاد به عقل، نگاه ویژه‌ای دارد که از بینش و نگرش او برمی‌خیزد. در بینش استاد، عقل و اسلام از پایه، ریشه و بنیاد قوی و استواری برخوردار است. وی، از قرآن و سنت گواها و دلیل‌های بسیار عرضه می‌دارد که عقل در اسلام جایگاه والا دارد و حجت است. استاد مطهری در رابطه با دین و عقل می‌گوید: «اسلام، یک دین طرفدار عقل است و به نحو شدیدی روی این استعداد نیز تأکید کرده است؛ نه فقط با او مبارزه نکرده، بلکه از او کمک و تأیید خواسته است» (مطهری، ۱۳۸۰ ب، ص ۲۴). اسلام به این مطلب اذعان دارد که آدمی باید براساس عقل و بینش دین خود را انتخاب کند و نباید در این مورد به تقلید کور روی آورد. دلیل این امر واضح و روشن است؛ زیرا اگر فردی از روی عقل و خرد به دین اسلام، روی آورد، پابندی‌اش به دستورها و احکام اسلام بیشتر خواهد بود. دین و مذهب با روح و فکر مردم سروکار دارد و اساس آن بر ایمان و یقین است. از این رو راهی جز منطقی و استدلال نمی‌تواند داشته باشد. اما در سایر مذاهب، نقش عقل بسیار کم‌رنگ است. برای مثال در آیین مسیحیت و در دوره رنسانس دو جریان فلسفی عمده در اروپا پدید آمد که در جریان اول، حاکمیت کلیسا، عقل را تحت شعاع خود قرار داده بود. کهنه‌پرستی خرافه‌پرستی و پافشاری بر عقاید فلاسفه یونانی مانند بطلمیوس که به داشتن فلسفه اسکولاستیک، معروف بود از ویژگی‌های این دوران بود. در این دوره کلیسا دادگاه و محکمه مذهبی به نام انگلیسیون ایجاد کرده بود تا عقاید مسیحیان را تقویت کند و هر کس را منحرف از دین می‌دید، به بدترین شکل مجازات می‌کردند. حتی این امر در مسائل طبیعی، نجوم، فیزیک و ریاضی صادق بود و هر فردی که نظریه‌ای برخلاف نظریه‌های بطلمیوس داشت به‌عنوان مرتد از دین شناخته می‌شد و او را مجازات می‌کردند. جریان دوم فلسفی که از آن به‌عنوان فلسفه جزیره‌ای، یا انگلوساکسونی یاد می‌شود تجربه‌گرایی و اصالت حس و همچنین تردید در عقل و معرفت را در دستور کار خود قرار داده است. با توجه به این که محور اصلی فلسفه بر پایه عقل است اما این گروه برخلاف شعار عقلانیتی که سر می‌دهد، جزو تجربه‌گرایان هستند. با مطالعه دقیق این جریان، متوجه می‌شویم که این گروه با استفاده از عقل و خرد وجود عقل را انکار کرده و از این طریق بیشترین آسیب را به فلسفه زده است و حتی در این راه از قربانی کردن عقل و سپس حقیقت‌فروگذار نکرده است (مطهری، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۶۴).

۵. رابطه بین عقل و شرع

بین عقل و شرع یک رابطه معکوس است که هرچه عقل مصلحت بداند دین یا شرع نیز همان مصلحت را ایجاب می‌کند. شهید مطهری می‌فرماید: رمزی وجود دارد که اگر آن رمز را برای عقل بگویند عقل هم

تصدیق می‌کند، این را می‌گویند قاعده ملازمه. روی این حساب، علمای اسلام می‌گویند هر دستوری از دستورهای اسلام چه واجب، چه مستحب، چه حرام و چه مکروه حتماً به دلیل وجود یک مصلحت یا رفع یک مفسده است و از همین رو خاصیت حکیمانه‌ای دارد. واضح است که عقل در زندگی مسلمانان نقشی گسترده دارد و این بهترین کمک برای شناخت اصل دین و تفقه در آن است. آن هم دینی که یکی از مبادی استنباط آن عقل است و عقل را به‌عنوان بهترین منبع دخالت در به دست آوردن احکام، اسلامی معرفی می‌کند. اینکه فقه اسلامی عقل را به‌عنوان یک مبدأ برای استنباط می‌شناسد، چیزی است که راه را باز کرده است. احکام اسلامی، احکامی است زمینی یعنی مربوط به مصالح بشریت است. تعبیر فقها این است که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی واجبات تابع مصلحت‌های ملزمه برای بشر است و حرام‌ها تابع مفسده‌های ملزمه.

در نظر استاد مطهری بخشی از مفاهیم و حقایق دینی بجز معرفت عقلی، راهی برای فهمشان وجود ندارد. مفاهیمی که قرآن درباره خداوند و ماورای طبیعت طرح کرده، تنها با روشنگری و تفسیر عقلی قابل فهم هستند؛ مانند: بی‌هماندی (شوری: ۱۱)؛ نامتناهی بودن علم و قدرت (آل عمران: ۲۹)؛ بی‌نیازی (یونس: ۶۸)؛ حیات و قیومیت (بقره: ۲۵۵)؛ اول و آخر و باطن و ظاهر (حدید: ۳)؛ حاضر بودن در زمان و مکان (بقره: ۱۱۵).

قرآن این مسئله را برای چه هدفی بیان کرده است؟ آیا برای این بوده که یک سلسله مسئله و مفاهیم درک‌نشده را بر بشر عرضه بدارد و از مردم بخواهد بدون آنکه آنها را درک و فهم کنند، از روی تعبد بپذیرند و یا درواقع، هدف آن بوده که مردم خدا را با این شأن‌ها و صفات‌ها بشناسند؟ در قرآن مسئله و مفاهیم بسیار دیگری نیز مطرح است؛ مانند: لوح محفوظ (بروج: ۲۲)؛ لوح محو و اثبات (رعد: ۳۹)؛ وحی و اشراق (فصلت: ۶)؛ قضا و قدر (انعام: ۲؛ طلاق: ۳). هیچ‌کدام از این مفاهیم از راه مطالعه حسی، شناخته و درک نمی‌شوند. به طور قطع باید گفت: قرآن این مسئله را برای فهمیدن و درس آموختن، درافکنده است. لذا در آیات بسیاری انسان‌ها را به تدبیر و تفکر در این داده‌ها و حقیقت‌ها دعوت می‌کند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴)؛ «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص: ۲۹).

وقتی خداوند به شناختن این حقایق امر می‌کند، معنایش آن است که فهم و روشنگری عقلی آنها را می‌پذیرد؛ زیرا برای شناختن آنها جز سلوک عقلی، راه دیگری نیست (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۳-۵۶). متفکر شهید، در تحلیل این مسئله که چرا رساندن پیام وحی به مردمان، بر پیامبران دشوار بوده است، بر این نکته تأکید می‌ورزد که پیامبران وظیفه دارند پیام وحی را به عقل‌ها برسانند و سپس به دل‌ها نشانند. از این روی ابلاغ وحی مشکل می‌نموده است. برخی ابلاغ‌ها حسی است؛ یعنی باید مردمان بشنوند و ببینند، مانند ابلاغی که یک مأمور اداری انجام می‌دهد؛ ولی پیامبران، که بلاغ مبین دارند، وظیفه‌شان همان رساندن به حس نیست، بلکه باید پیام وحی را به گونه‌ای بیان کنند که بر عقل و فکر و دل مردمان بنشیند. از همین روی، قرآن خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل: ۱۲۵).

نتیجه‌گیری

روش علامه طباطبائی در دین‌پژوهی درون‌دینی است. وی قرآن و سنت را نخستین منابع دین می‌داند و معتقد است که بخشی از معارف اسلامی که احکام و قوانین شریعت می‌باشد قرآن کریم تنها کلیات آنها را متضمن است و روشن شدن تفصیلات آنها مانند احکام نماز و روزه و دادوستد و سایر عبادات و معاملات بر مراجعه به سنت (حدیث اهل‌بیت) متوقف است و بخش دیگر از دین معارف اعتقادی و اخلاقی است؛ اگرچه مضامین و تفصیلات آنها قابل فهم عموم می‌باشد. ولی در درک معانی آنها روش اهل‌بیت علیهم‌السلام را باید اتخاذ کرد و هر آیه قرآنی را با آیات دیگر توضیح داد. بنابراین به نظر علامه «روش تفسیر قرآن به قرآن» روش اهل‌بیت علیهم‌السلام است. ایشان نیز در تفسیر *المیزان* از این روش بهره گرفته است و با استفاده از آن، در صدد پاسخ‌گویی به همه مسائل مربوط به دین است. دفاع عقلانی از دین در مکتب علامه جایگاه والایی دارد و معتقد است که: «نه تنها قرآن عقل را از اعتبار ساقط نکرده، بلکه اعتبار قرآن و کلام خدا بودن آن نیز با عقل ثابت می‌شود...». وی می‌کوشد تا حد امکان مصلحت احکام دینی را با دلایل عقلی تبیین نماید و پیوندی ماهوی میان دین و فلسفه و وحی و عقل برقرار سازد. او جدایی دین الهی از فلسفه الهی را ستمی بس بزرگ می‌داند. وی عقل را زیربنای دین و تعقل را شیوه تحصیل آن می‌داند و معتقد است که عقل همپای وحی، حجت و خدشه‌ناپذیر است و حقیقت پیام وحی را بی‌تعقل نمی‌توان یافت. آنچه از اندیشه علامه، به‌ویژه با استناد با *المیزان* به دست می‌آید، اثبات و تبیین مدبرانه مصلحت عقلی احکام دینی در امور اجتماعی است؛ زیرا دین اسلام در تمام قوانین خود جانب عقل را لحاظ نموده است. بررسی حاضر کوشیده است نشان دهد که علامه طباطبائی عقلانیت را از سویی به طور کلی هماهنگی نظر و عمل انسان، با فطرت اصیل و سالم او شمرده است و از سوی دیگر، در جایگاه تعیین موارد جزئی هماهنگی مذکور، در ملاک عقلانیت متفاوت را در قلمروی ادراکات نظری و ادراکات عملی در نظر گرفته است: معیار عقلانیت در حوزه ادراکات نظری، منطقی بودن آنهاست؛ یعنی آن دسته از احکام و گزاره‌های نظری، عقلانی‌اند که اصول و قواعد منطقی در آنها رعایت شده باشد و ناقض هیچ‌یک از قوانین منطقی نباشند. علامه طباطبائی در این نظریه با *ارسطو* هم‌رأی است که منطقی را به‌مثابه معیار اندیشه و استدلال و تعقل تدوین و تبیین کرد. معیار عقلانیت در حوزه ادراکات عملی مصلحت داشتن و غایتمند بودن آنها در زندگی است. البته مصلحت و غایتی که هماهنگ با فطرت سالم انسان و سازگار با کمال اصیل و نهایی او، تقرب به خداوند و نیل به زندگی الهی سرشار از روح و ریحان، باشد. به دیگر سخن، معیار عقلانیت گزاره‌های عقل عملی این است که اثر شایسته‌ای در غایت اصیل زندگی انسان داشته باشد.

معیارهای عقلانیت در دو قلمروی احکام عقل نظری و عقل عملی را می‌توان مصادیق هماهنگی با فطرت انسان دانست. در اینجا فقط به معیارهای عقلانیت احکام و گزاره‌ها، و به عبارت دیگر، معیارهای عقلانیت ادراکات توجه شده است، اما سخنی از معیار عقلانیت رفتار انسان نرفته است، ولی همان‌گونه که پیش‌تر توضیح داده شد، احکام عقل عملی، ناظر به رفتار انسان است و چارچوب ارزشی رفتارهای انسان را تشکیل می‌دهد. در ادامه نظریه *استاد مطهری* حقیقت انسان بر خورداری او از ظرفیت عقلانی وابسته می‌داند و گویا در نگرش ایشان انسان بدون در نظر گرفتن عقل و توانایی تفکر انسان نیست. *استاد مطهری* ایمان و تعبدی را که مبتنی بر عقل و تعقل نیست و صرفاً تقلید کورکورانه است بی‌ارزش می‌داند و صریحاً تعقل را مقدم بر جایگاه تعبد را در ایمان بعد از تعقل می‌داند.

منابع

- اخوان نبوی، قاسم، ۱۳۸۷، *فطرت و خرد: سیری در زندگی و افکار علامه طباطبائی*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- امید، مسعود، ۱۳۷۸، «تأملی در آفاق فکری علامه طباطبائی»، *نامه فلسفه*، سال سوم، ش ۱ (۷)، ص ۶۷-۱۱۴.
- الهداشتی علی و محسن موحدی اصل، ۱۳۹۴، «جایگاه عقل و نقل در روش تفسیر قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی و ابن تیمیّه»، *تفسیر تطبیقی*، دوره اول، ش ۲، ص ۵۵-۸۰.
- بلاغی، محمدحسین، ۱۳۹۳، *بررسی تطبیقی جایگاه عقل نزد اهل حدیث و اخباری*، رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- بهارنژاد، زکریا، ۱۳۹۰، «عقل و دین از دیدگاه فارابی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال دوازدهم، ش ۴ (۴۸)، ص ۶۹-۹۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۱، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۸، *قرآن در اسلام*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۹۹۷م، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- _____، بی تا، *تفسیر المیزان*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، بی تا، *تبیح در اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- علی اکبرزاده حامد و محمد محمدرضایی، ۱۳۹۳، «نقش عقل در معرفت دینی و کاستی‌های آن»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۲، ص ۴۳-۵۸.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۸۷، «نسبت عقل و ایمان در آموزه‌های اسلامی»، *معرفت*، ش ۱۳۳، ص ۱۳-۲۲.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۰ الف، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۰ ب، *ختم نبوت*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدرا.