

اسلام و مسیحیت؛ مسئله «عقل یا ایمان؟»

رضا عارف

پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات
اجتماعی جهاددانشگاهی

چکیده

نوشتار حاضر به بررسی و مقایسه میان اسلام و مسیحیت در مواجهه با مسئله «عقل یا ایمان؟» می‌پردازد و در صدد پاسخ به این پرسش‌ها است: «هنگام مواجهه با گزاره‌های دینی آیا باید جانب عقل را گرفت یا ایمان را؟ میزان اعتبار هر یک چقدر است؟ آیا پیروان سایر ادیان همچون مسیحیت تا به حال با چنین مسئله‌ای مواجه شده‌اند؟ اگر پاسخ مثبت است در این باره چگونه عمل کردند و دیدگاه آنان درباره عقل و تعریفشان از ایمان چیست؟ و چرا جانب عقل یا جانب ایمان را گرفتند؟ درباره نقش عقل و ایمان در دین، اختلاف میان اندیشمندان در چیست؟ و برای حل این مسئله چه راه‌هایی ارائه شده است؟» نقد راه‌های ارائه شده و بیان تعاریف دانشمندان اسلامی درباره ایمان و عقل، مقایسه آن با برداشت‌های مسیحیت، نمایاندن تفاوت دو دیدگاه و در پایان ذکر تعریفی از دین و بهره‌گیری از لوازم این تعریف به منظور پاسخ به پرسش‌های مذکور مقصود نوشتار حاضر است.

کلید واژه‌ها: اسلام، ایمان، دین، عقل، مسیحیت.

مقدمه

نگاهی اجمالی به تاریخ اسلام و توجه به نحوه مواجهه و رویارویی مسلمین با مسئله عقل، چند جریان فکری عمده را نشان می‌دهد: ۱. جریان فکری اشعری ۲. معتزلی ۳. جریان فقهی قیاس ابوحنیفه ۴. عرفان و تصوف. وجه اشتراک تمام این جریانات این است که در اغلب آنها نوعی مخالفت با عقل مشاهده می‌گردد (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۹۱).

اواسط قرن دوم هجری گروهی از مسلمین که در تاریخ از آنها تحت عنوان معتزله یاد می‌شود به ملاک و معیار بودن عقل در درک اصول عقاید و لزوم عرضه کلیه مسائل به آن معتقد شدند. در مقابل این گروه، اشاعره حق مداخله عقل در مسائل شرعی را نفی و در واقع طرفدار تعبد، ایمان و تسلیم محض شدند و پس از مدتی بزرگانی از اشاعره سر بر آوردند که با عقلانیت فلسفی سخت به مبارزه برخاستند؛ از جمله این بزرگان می‌توان از غزالی و فخر رازی نام برد^۱ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۸-۷). در میان این گروه‌ها گروه دیگری نیز بودند به نام شیعه. مشابهت راه و روش شیعه - در مواجهه با عقل و تعقل - به راه و روش معتزله موجب شد تا این دو گروه را «عدلیه» بنامند^۲ (ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۲۹۹). آن گروه از مسلمین که برای عقل و تعقل اهمیتی قائل بودند در چگونگی به کارگیری عقل غالباً سه روش را در پیش گرفتند:

۱. روش فلسفی استدلالی (مشائی): در این روش تکیه بر استدلال عقلی است. ابونصر فارابی برای پیوند دین و فلسفه کوشش بسیار کرد. به عقیده او نفس تنها از راه اعمال بدنی به کمال نمی‌رسد، بلکه در درجه اول باید به عقل و اندیشه توسل جست.
۲. روش فلسفی اشراقی: در این روش به دو مسئله تکیه می‌شود: یکی استدلال و برهان عقلی، دیگری مجاهده و تصفیه نفس. شیخ اشراق می‌گوید: مبدا اختلاف عبارات [دینی و فلسفی] شما را بازیچه خویش سازد. حقیقت، خورشید درخشنده و یگانه‌ای است که به تعداد

1. همچنین برای آگاهی بیشتر از تاریخچه بحث ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۷۸-۳۳.
2. برای آگاهی بیشتر درباره روش معتزله ر.ک: عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰: ۱۲۶.

مظاهر متعدد نمی‌گردد. حتی برخی اهمیت سهروردی را در اثبات وحدت حقیقت دینی و فلسفی می‌دانند (فخری، ۱۳۷۲: ۳۲۶).

۳. *روش استدلال کلامی*: که در آن از اصول عقلی استفاده می‌شود؛ اما در اصل خود را متعهد به دفاع از حریم دین می‌داند.

علاوه بر روش‌های مذکور روش دیگری نیز به وجود آمد که باید آن را نقطه تلاقی راه‌های فوق دانست و آن اندیشه‌های صدرالمآلهین شیرازی است.

از سوی دیگر در اروپا نیز مکاتبی فکری ظهور کردند. یکی از آنها مکتب اصالت عقل فلسفی محض در اسپانیاست که در فکر فیلسوفی عرب نشست گرفت و در حقیقت واکنشی آگاهانه علیه مکتب اصالت علم کلام نزد علمای عرب بود. موجد این واکنش، ابن رشد است اما تأثیر او به نحوی بود که به سنت فکری اسلامی محدود نماند، بلکه باعث تغییر اساسی، حتی در سیر فلسفه مسیحی شد.

از قرن نهم میلادی به بعد متکلمان بسیاری سعی داشتند تا به نحوی میان معرفت فلسفی و دین اسلام هماهنگی برقرار سازند. مشکل آنها این بود که اگر بخواهند ایمانی همچون ایمان محمد^(ص) داشته باشند، چگونه می‌توانند مانند ارسطو نیز بیندیشند؟ ابن سینا، بزرگ‌ترین سلف ابن رشد، موفق به حل این معما شده بود. ولی غزالی بی‌درنگ متوجه رخنه عظیمی شد که میان تعالیم اصیل قرآنی و استنتاجات ابن سینا وجود داشت. او پس از جمع‌آوری اصول اساسی فلسفه ابن سینا، آنها را در کتابش موسوم به *تهافت الفلاسفه* رد و نقض کرد. ابن رشد نزاع غزالی را دنبال کرد و علیه کتاب فلسفه او کتابی به نام *تهافت التهافت* نگاشت. او معتقد بود، حقیقت مطلق را نمی‌توان در هیچ وحی‌ای یافت، بلکه باید آن را در آثار ارسطو جست. وی در رساله «هماهنگی میان دین و فلسفه» به این موضوع می‌پردازد که وقتی نتایج اقوال ارسطو با عقاید دینی عامه متعارض به نظر می‌رسد، چه باید کرد؟ (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۳۱-۲۹).

پس از ابن رشد شاگردان لاتینی‌اش در قرن سیزدهم میلادی سعی کردند مسئله را به نحوی طرح و بررسی کنند که موافق تعالیم کلیسا باشد. نتیجه این عمل، ظهور «ابن رشدی‌های

لاتینی» است.

بدیهی است نتایجی که از تأملات فلسفی حاصل می‌شد همواره با نتایج به دست آمده از علم کلام مطابقت نمی‌کرد. لذا اولین گروه ابن رشدی‌های لاتینی قائل به نظریه‌ای شدند که «حقیقت دوگانه» خوانده می‌شود. جز گروه مذکور از اتباع لاتینی ابن رشد، گروه دیگری نیز ظهور کردند که معتقد بودند فلسفه ابن رشد حقیقت مطلق است. این گروه مشکلی در موافق ساختن فلسفه با عقاید دینی خود نداشتند. زیرا آنها اصلاً اعتقاد دینی نداشتند (همان: ۴۱-۳۷). مکتب دیگر مکتب اصالت الهیات است. بنابر این مکتب هر جزئی از وحی باید فهمیده شود، در حالی که در مکتب اصالت عقل اعتقاد بر این بود که هیچ یک از اجزاء وحی چنان که باید و شاید به فهم در نمی‌آید (همان: ۵۳).

مسئله عقل، دین و چگونگی پیوند آنها با یکدیگر و به تبع آنها «ایمان» همواره مطرح بوده و چنان که خواهیم گفت، گرایش مسیحیت به ایمان بیش از گرایش به عقل است و از جمله دلایل این امر آن است که در متن کتاب مقدس و آموزه‌های اصلی مسیحیت زمینه‌های چنین گرایشی وجود دارد (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۳؛ پیترسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۷۰؛ آیت‌اللهی، ۱۳۸۱: ۴۶) از ابتدای قرن سیزدهم، تمایل فزاینده‌ای میان متألهان مسیحی وجود داشت که می‌خواستند بین سلسله اموری که باید به آن ایمان آوریم و اموری که به آن علم داریم، خط فاصلی بکشند (زیلسون، ۱۳۷۱: ۵۳). درباره مسئله اخیر، مطلب این چنین بود که عده‌ای از علمای الهیات می‌خواستند از طریق فلسفه به الهیات پردازند. توماس قدیس معتقد بود تنها طریق ممکن برای خاتمه دادن به این نزاع این است که در فلسفه همچون یک فیلسوف، و در الهیات همچون یک متأله به مسائل پردازیم (همان: ۵۵).

موضع دیگر درباره این مسئله، موضع «تومایی‌ها» است که معتقدند تنها در قلمرو وحی معرفت به خداوند و انسان فراهم می‌آید؛ اما این معرفت، متشکل از مبانی‌ای است که در میان آنها دو گروه اصلی را باید به دقت جدا کرد. اولین گروه متشکل از تعداد معینی حقایق مُنزل است که ادراک آنها از طریق عقل هم ممکن است. گروه دوم اموری ایمانی است. یعنی همه

آن بخش از دین که فوق تمامی مراتب عقل انسانی است، مثل تثلیث، تجسد، و استخلاص و... هیچ نوع تفکر فلسفی وجود ندارد که بتواند دلیلی قاطع به نفع حقایقی از این نوع اقامه کند. البته اگر عقل نتواند صدق آنها را اثبات کند، کذبشان را نیز نمی‌تواند اثبات کند (همان: ۶۰-۵۹).

بیان مسئله

مطالب ذکر شده تاریخچه‌ای مختصر درباره پیشینه این مسئله و آرای مختلف در مورد آن بود؛ آنچه در اینجا مد نظر است مسئله عقل و ایمان است، ولی چنان که از مطالب مذکور نیز فهم می‌شود، گستردگی مسئله و پرسش‌هایی که درباره آن قابل طرح است عملاً امکان بررسی تمام ابعاد موضوع را غیر ممکن می‌نماید. از این رو ما تنها به طرح و پاسخ به برخی از این پرسش‌ها بسنده می‌کنیم.

توجه به این امر که مسئله عقل و ایمان یکی از اساسی‌ترین مباحث الهیات و فلسفه دین است، از یک سو و پیوند آن با مسائلی از قبیل «علم و دین»، «عقل و وحی»، «ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی» و... از سوی دیگر ما را بر آن می‌دارد تا در پاسخ به این پرسش‌ها که «هنگام مواجهه با گزاره‌های دینی آیا باید جانب عقل را گرفت یا ایمان را؟ و میزان اعتبار هر یک چقدر است؟» به این مسئله توجه کنیم که آیا پیروان برخی ادیان بزرگ و الهی همچون مسیحیت با چنین مسئله‌ای مواجه شدند؟ اگر پاسخ مثبت است در این باره چگونه عمل کردند و دیدگاه آنان درباره عقل و تعریفشان از ایمان چیست؟ آنان چه راهی برگزیدند و چرا؟ به عبارت دیگر، چرا جانب عقل یا جانب ایمان را گرفتند؟ سپس به پاسخ این پرسش می‌پردازیم که درباره نقش عقل و ایمان در دین اختلاف میان دانشمندان در چیست؟ و در جهت حل این مسئله چه راه‌هایی ارائه شده است؟ آن‌گاه به نقد راه‌های ارائه شده و بیان تعریف عقل و ایمان از دیدگاه دانشمندان اسلامی می‌پردازیم و از میان تعاریف، آن را که به صواب نزدیک‌تر بباییم برگزیده، ضمن مقایسه آن تعریف با برداشت‌های مسیحیت، تفاوت دو

دیدگاه را می‌نمایانیم. در پایان به منظور نشان دادن نقش عقل و ایمان در دین، تعریفی از دین بیان خواهیم کرد و با بهره‌گیری از لوازم این تعریف و تعاریفی که از عقل و ایمان پیش از آن ارائه دادیم، به این پرسش پاسخ می‌دهیم که «در رویارویی با گزاره‌های دینی که بعضاً با عقل در تعارض بوده یا متعارض به نظر می‌رسند چه باید کرد؟» و «میزان اعتبار عقل و امکان اتکا، اطمینان و اعتماد به آن تا کجاست؟» در واقع می‌توان گفت نوشتار حاضر مقایسه‌ای است میان دیدگاه رایج در مسیحیت درباره عقل و ایمان با دیدگاه اسلامی، بیان مناقشات، راه‌حل‌های ارائه شده و خطاهای احتمالی و پاسخ به دو پرسشی که در بالا ذکر شد.

ایمان، عقل و مسیحیت

اغلب ادیان پیروان خود را مورد خطاب قرار می‌دهند و از آنها بیش از تبیین و تعقل، دلدادگی و تعبد می‌خواهند. گویا بدون حصول مرتبه‌ای از انقیاد و تسلیم، راه دین پیمودنی نیست. با دقت در گزاره‌های دینی می‌توان آنها را به دو گروه تقسیم کرد: یکی گزاره‌های موافق با عقل و دیگری گزاره‌های غیرموافق. قسم دوم، خود به گزاره‌هایی که تنها عقل گریزند و گزاره‌هایی که علاوه بر عقل گریز بودن عقل ستیز هم هستند قابل تقسیم است. وجود این دو قسم اخیر از گزاره‌های دینی، موجب شد تا پیروان ادیان خود را با این پرسش مواجه ببینند که با تکیه بر عقل گزاره عقل‌گریز یا عقل‌ستیز را رد کنند و به عبارت دیگر عقل‌گرایی کنند یا اینکه با تکیه بر اعتماد و ایمان به گوینده سخن، ایمان‌گرایی کنند. در حقیقت اینجا پرسش انتخاب میان عقل و ایمان است، که اگر به جای عقل R و به جای ایمان F قرار دهیم بیان منطقی قضیه چنین خواهد شد: $R \vee F$.
 در مقابل این قضیه برخی قائل به نقض R شدند و F را برگزیدند و برخی قائل به نقض F شدند و R را اخذ کردند. به طور مثال از جمله آموزه‌های ناموافق با عقل در دین مسیحیت تجسد، تثلیث و گناه نخستین را می‌توان نام برد که هیچ‌گاه نتوانسته از توجیه عقلانی نیرومندی برخوردار شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۶-۷).

با نگاه به متن مقدس مسیحیت درمی‌یابیم که نویسندگان عهد جدید از عیسی^(ع) چنین یاد می‌کنند که وی به مخاطبان خود می‌گوید تا موضع ایمان را در پیش گیرند. گاهی نویسندگان عهد جدید خدا را مطالبه‌کننده ایمان نشان می‌دهند. پولس در نامه اول قرنتیان باب ۱۳، ایمان همراه با امید و محبت را از مخاطبان خواستار می‌شود. امید و محبت به امر نادیده تجلی ضروری و اساسی ایمان است.

بولتمان می‌گوید: در مسیحیت اولیه ایمان به مهم‌ترین واژه برای رابطه انسان با خدا تبدیل گردید. این واژه‌ای است که معنای ریشه آن در زبان یونانی عبارتست از: اعتماد، اتکا، اطمینان و وثوق.

متعلقات اعتماد، اموری هستند نظیر پیمان‌ها، سوگندها، قوانین، جنگ افزارها و اشخاص. همین‌طور کلمات آدمی نیز می‌تواند متعلق اعتماد باشد. «اعتماد» با «تسلیم بودن» تفاوت دارد. این واقعیت که ایمان همان اتکا و اطمینان به خداست در رساله به عبرانیان، باب ۱۱ مورد توجه قرار می‌گیرد. اگر کسی به فردی اعتماد کند گفته‌های او را می‌پذیرد و خواسته‌های او را انجام می‌دهد. با او راز و نیاز کرده، به وعده‌هایش امیدوارانه چشم دوخته و اتحاد با او را تجربه می‌کند و... نبودن چنین اعمال و حالاتی ضعف ایمان و اعتماد را نشان می‌دهد. اطاعت لازمه ایمان به خداست. این امر افزون بر آن است که موضع ایمان، خود نشان‌دهنده واکنش اطاعت‌آمیز در برابر خداست. وقتی از ایمان به خدا سخن گفته می‌شود غالباً مقصود اعتمادی است که لازمه ایمان راستین است.

مشابه مطالب فوق در عهد عتیق نیز ذکر شده است. در آنجا نیز مظاهر اعتماد به خدا، اطاعت، امید، وفاداری، یقین و... است. عهد جدید در خود دو ویژگی دارد: یکی اینکه نه فقط خدا، بلکه عیسی خود متعلق شایسته‌ای برای ایمان ما معرفی می‌شود. به عنوان مثال پولس در [نامه به] غلاطیان باب ۲ آیه ۱۶ می‌گوید: «ما هم به مسیح عیسی ایمان آوردیم تا از ایمان به مسیح و نه از اعمال شریعت عادل شمرده شویم».

دوم اینکه برای مؤمن شدن، باید به بیانیه حواریون اعتقاد داشت؛ یعنی مژده انجیل و فرمان

فرمایی عیسی در رسیدگی به مردم و دعوت ما به تصدیق این امر. ایمان همان عقیده نیست. در واقع عقیده هسته سامان بخش ایمان هم نیست. بلکه اعتماد هسته سامان بخش ایمان است (پلنتینجا، ۱۳۸۱: ۳۹-۳۶).

حال باید دید سخن مسیحیت در مواجهه با عقل چیست؟ آیا عقلانیت و تقدس در دین جمع نشدنی و پارادکسیکال هستند و آیا به امور مقدس می توان بدون تعقل ایمان آورد؟ برخی معتقدند تعقل فعالیت بشری است که همه چیز را بشری و نامقدس می کند. در حالی که امر مقدس امری ماورائی است. عقلانیت با چون و چرا پیش می رود، اما تقدس به چون و چرا تن نمی دهد (صادقی، ۱۳۸۲: ۵۷). تفکر غالب در مسیحیت، دین را قلمرو ایمان می داند، برای عقل حق مداخله ای قائل نیست و می گوید آنجا که انسان باید به چیزی ایمان بیاورد حق ندارد تعقل کند. تعقل کار عقل است و عقل در مسائل دینی حق مداخله ندارد. آنچه باید به آن ایمان داشت نباید درباره آن تعقل کرد و نباید اجازه چون و چرا به عقل داد. وظیفه یک مؤمن مخصوصاً وظیفه کشیشان و حافظان ایمان مردم این است که جلوی هجوم تعقل و استدلال عقلی را به حوزه دین و ایمان بگیرند (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۵۲).

این قبیل تعالیم و تعالیمی که در عهد عتیق آمده اندیشه ای را در اذهان ایجاد کرد که هم برای علم - که حاصل تعقل بشر است - گران تمام شد و هم برای ایمان. این اندیشه همان تضاد علم و ایمان بود. برخی ریشه های این اندیشه در «سفر پیدایش» است. در سفر پیدایش باب دوم آیه ۱۶ و ۱۷ درباره آدم و بهشت و شجره ممنوعه چنین آمده:

«خداوند خدا آدم را امر فرموده گفت: «از همه درختان باغ، بی ممانعت بخور، اما از درخت معرفت نیک و بد زنهار نخوری زیرا روزی که از آن خوردی هر آینه خواهی مرد» آیه ۴-۸ از باب سوم می گوید: «مار به زن (یعنی حوا) گفت هر آینه نخواهید مرد، بلکه خدا می داند در روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود.»

در آیه ۲۲ همین باب می گوید: «خداوند گفت: همانا انسان مثل یکی از ما شده است که

عارف نیک و بد گردیده اینک مبدا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا ابد زنده ماند.»

طبق این دیدگاه که عهد عتیق از انسان، خدا، آگاهی، عصیان و... ارائه می کند، امر الهی عبارت خواهد بود از اینکه انسان عارف نیک و بد نگردد و آگاه نشود. شجره ممنوعه شجره علم و آگاهی و معرفت است و آدمی از راه سرپیچی و عصیان از فرمان الهی به علم و معرفت دست می یابد و به همین دلیل از بهشت هبوط می کند. بر اساس این برداشت، وسوسه، وسوسه آگاهی است، پس شیطان وسوسه گر عقل است (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۱-۲۰) که در جهت رسیدن به آگاهی تلاش می کند. حضور عناصری از این قبیل در عهد عتیق و جدید موجب بروز مناقشاتی درباره مسئله ایمان، عقل و ارتباط آنها با دین گردید و دانشمندان را به ارائه راه حل هایی واداشت. پیش از بیان این راه حل ها ابتدا در طرح مسئله مورد اختلاف و مناقشه این مطلب را متذکر می شویم که برای عقل شش نقش متفاوت در ارتباط با دین قابل تصور است. از این شش نقش تنها دو نقش، از آن جهت که محل اختلاف است مد نظر ماست. این شش نقش عبارت اند از:

۱. فهم معنای گزاره های دینی
۲. استنباط گزاره های دینی از متون مقدس
۳. نظم بخشیدن به آنها
۴. تعلیم گزاره های دینی
۵. اثبات گزاره های دینی
۶. دفاع از آنها

مقام فهم معنا، استنباط و تعلیم گزاره های دین مورد توافق موافقان و مخالفان دخالت عقل در دین است. کارکرد سوم نیز چندان محل اختلاف نیست، چرا که حتی طرفداران ایمان و تعبد و ظاهر گرایان نیز مجموعه ای ناهماهنگ متشکل از گزاره های دینی را نمی پذیرند. انسجام درونی میان مجموعه گزاره های دینی کمترین شرط مقبولیت آن نظام است. البته طرفداران ایمان و تعبد در مجموعه باورهایشان وجود تناقض را می پذیرند، اما به زعم ایشان، تناقض باورهای دینی با باورهای غیردینی به ایمان دینی لطمه ای نمی زند.

در نقش پنجم و ششم، یعنی اثبات و دفاع از گزاره های دینی اختلاف بر سر این است که

آیا گزاره‌های دینی را باید به مدد عقل به اثبات رسانید و از آنها دفاع عقلانی کرد؟ به عبارت دیگر آیا برای تعیین اعتبار گزاره‌های دینی باید آنها را عقلانی کرد؟ و چگونه می‌توان میان نظام‌های مختلف باورهای دینی یکی را برگزید؟ اختلاف بر سر نقش ایمان و عقل در این مقام است. در اینجا عقلاً چند طریق قابل تصور است: یکی اینکه عقل را برگزیده و ایمان را رد کنیم و دوم اینکه ایمان گرا شویم و عقل را به کلی رد کنیم، سوم اینکه هم عقل و هم ایمان را بپذیریم که این قسم خود به دو شکل قابل تصور است: اول اینکه ایمان را مبتنی بر عقل کنیم و برای عقل نوعی رجحان قائل شویم، دوم اینکه عقل را مبتنی بر ایمان قرار دهیم و برای ایمان رجحان و شرافتی نسبت به عقل در نظر بگیریم. تمام این حالات، حالات قابل تصور است، اما در عالم واقع از میان نظریه‌ها و راه‌حل‌های مختلفی که ارائه شده چند نظریه اهمیت بیشتری دارند که عبارت‌اند از: ۱. ایمان‌گرایی افراطی ۲. ایمان‌گرایی معتدل ۳. عقل‌گرایی حداکثری ۴. عقل‌گرایی انتقادی یا معتدل.

ایمان‌گرایی افراطی

نماینده ایمان‌گرایی افراطی سورن کرکگور (۱۸۸۵ م - ۱۸۱۳) فیلسوف و الهی‌دان دانمارکی است که او را پدر اگزیستانسیالیسم لقب داده‌اند. او کسانی را که حقیقت دینی را به روش عینی و به مدد قراین و براهین می‌کاوند به سختی به تمسخر می‌گیرد و می‌گوید: «بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. دقیقاً تناقض، میان شور بیکران روح فرد و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خدا را به نحوی عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم؛ اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم باید ایمان بیاورم» (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۴).

از نظر کرکگور ایمان، تعهد شورمندانه از سر اراده است. در این تعریف ایمان سه ویژگی دارد. منظور از شورمندانه بودن، متضمن خطر بودن است. بنابر این، اگر کسی همه امور دینی برایش یقین و مستدل شد در اینجا احتمال خطری وجود ندارد تا ایمان بیاورد. در اینجا هیچ فداکاری در کار نیست، بلکه تجارت است. هر چه احتمال سود بیشتر باشد و جنبه تجاری عمل بالا رود، جنبه ایمانی آن تضعیف می‌شود.

کر کگور معتقد است متعلق ایمان باید امری پارادوکسیکال باشد تا این هر سه ویژگی را برآورده کند (همان: ۳۵-۳۶؛ آیت‌اللهی، ۱۳۸۱: ۴۱). نمونه‌های اعلای این ایمان شورمندانه از نظر کر کگور، ابراهیم^(ع) است که در ماجرای ذبح فرزند خود، که امری خلاف عقل و متناقض با دستورهای اخلاقی بود، از خود شورمندانه‌ترین تعهد و التزام به خداوند را نشان داد.

بنابراین دیدگاه مجموعه ادله نمی‌تواند انسان را مؤمن سازد؛ زیرا قاطع‌ترین دلایل نیز همواره در معرض تردید و عدم ثبات قرار می‌گیرند و همیشه احتمال وجود قرائن و ادله جدید هست که بر خلاف ایمان و اعتقاد دینی اقامه گردند. طرفداران این دیدگاه معتقدند اگر می‌توانستیم وجود خدا را به طور قاطع اثبات کنیم، ایمان آوردن محال می‌شد؛ زیرا در آن صورت آنجا علم داشتیم نه ایمان.

توسل به دلیل و برهان برای تأیید اعتقادات دینی و کوشش برای استدلالی کردن دین تلاشی نارواست. دین قلمرو عقل نیست، بلکه قلمرو عشق، قلمرو بازی ایمان و قلمرو خطر کردن است. اگر شخصی در پی آن باشد که برای ایمان خود قرینه و دلیلی دست و پا کند به منزله آن است که عاشقی بخواهد عشق خود را به تأیید دیگران برساند و اگر آنها تأیید کردند، آن‌گاه عشق ورزی کند و گرنه دست از عشق خود بشوید. ایمان دینی همان پروای نهایی انسان است که اگر بخواهد آن را به تأیید ادله بیرونی برساند، در واقع ایمان ندارد و به جای پرستش واقعیت‌گایی (یعنی خدا)، علم، منطق و عقل را پرستیده است (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۲-۳۴؛ پاکین، ۱۳۷۹: ۲۴۲).

ایمان‌گرایی معتدل

این دیدگاه محصول دوره دوم اندیشه ویتگنشتاین است. او بر این باور است که همه عقاید و آموزه‌های دینی را نمی‌توان اثبات عقلانی کرد و ایمان از مقوله تعبد است که فراچنگ عقل نمی‌افتد. ویتگنشتاین معتقد بود نباید تنها به معرفت حسی و تجربی پایبند بود، بلکه باید همه ساحات‌های وجودی انسان را به رسمیت شناخت ابعاد دیگر وجود انسان قوانین دیگری غیر از قوانین علمی و تجربی دارند. وی فعالیت‌های مختلف انسان را به بازی تشبیه می‌کرد و

می‌گفت همان گونه که هر نوع بازی قواعد خاص خود را دارد و نباید قوانین یک بازی را بر بازی دیگر تطبیق داد، ساحت‌های وجودی انسان و مشغله‌های متفاوت او نیز هر کدام قواعد ویژه خود را دارند... هنگامی که انسان به قلمرو دین وارد می‌شود نباید انتظار داشته باشد که قواعد بازی علم بر آن تطبیق کند، بلکه باید دستورالعمل‌های حوزه دین را فراگیرد و براساس آن به دین‌ورزی بپردازد. نقد و بررسی اعمال و باورهای دینی نیز نمی‌تواند از پایگاه بازی علم یا فلسفه صورت پذیرد. از این رو دین و ایمان امری غیرعقلانی‌اند، پس تنها نقدی که می‌توان بر عمل و نظر دینداران وارد کرد، نقد درونی است نه بیرونی. غیرعقلانی بودن دین و زبان آن به این معنا نیست که با عقل ضدیت دارند، بلکه به این معناست که حوزه مسائل دینی موضوعاً خارج از ارزیابی عقلانی‌اند. قلمرو دین، قلمرو ایمان است، نه عقل و نه علم. حوزه دین فراتر از عقل و علم است. انسان در برابر دین اختیار دارد که آن را بپذیرد یا نپذیرد. اما نمی‌تواند آن را موضوع ارزیابی علمی یا فلسفی قرار دهد. در برابر دین می‌توان تصمیم گرفت، اما نمی‌توان استدلال منطقی یا تجربی آورد. بنابراین، هم باید جلوی دخالت بی‌جای دانشمندان و فیلسوفان را در بررسی عقلانی آموزه‌های دینی گرفت و هم عالم دین را از تلاش برای توسل به دلایل عقلی یا تجربی بازداشت^۳ (صادقی، ۱۳۸۲: ۴۱-۴۰).

عقل‌گرایی حداکثری

مطابق این دیدگاه برای آنکه نظام اعتقادات دینی واقعاً و عقلاً مقبول باشد، باید بتوان صدق آن را اثبات کرد و تنها می‌توان قضیه‌ای را عقلاً پذیرفت که صدق آن برای جمیع عاقلان در جمیع زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسد. لذا هر قضیه مورد پذیرش یا آنچه بداهتی دارد که جمیع عاقلان آن را می‌پذیرند و یا باید به کمک مقدمات بدیهی الصدق و قواعد استنتاج که آن هم بدیهی الصدق است برای همه عقلاً به اثبات رسد.

هنگامی که عقل‌گرایی حداکثری را درباره نظام اعتقادات دینی به کار می‌بریم چنین

3. همچنین برای آگاهی بیشتر رک: آیت‌اللهی، ۱۳۸۱: ۴۲؛ پیتسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۷۸۸۵.

می‌شود که تنها توجیه‌کننده ایمان، اثبات حداکثری (یعنی برای همه عقلاً در همه زمان‌ها و مکان‌ها) است و در اینجا طرفداران عقل‌گرایی حداکثری به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی معتقدند هیچ نظامی از اعتقادات دینی نمی‌تواند با این معیار سخت‌گیرانه اثبات، تطابق پیدا کند (همان: ۴۳-۴۲؛ چالمرز، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

۲. گروه مقابل افرادی هستند همچون جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲ م) که معتقدند این امرامکان پذیراست. این فیلسوف مسیحی می‌گوید: مسیحیت به عنوان یک دین می‌تواند معیارهای عقل‌گرایی حداکثری را برآورده کند؛ البته به شرط آنکه به درستی فهمیده شود و مورد دفاع قرار گیرد.

در این مورد دیدگاه‌های جان لاک با عقاید توماس آکوئیناس (۱۲۷۴-۱۲۲۴ م) هماهنگ است^۴ (صادقی، ۱۳۸۲: ۴۳).

عقل‌گرایی انتقادی

این دیدگاه معتقد است می‌توان و باید نظام‌های باور دینی را براساس معیارهای عقلانی ارزیابی کرد هرچند، اثبات قاطع و نهایی آنها امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان انتظار داشت که صحت این اعتقادات را چنان قاطعانه و محکم اثبات کرد که همگان در مقابل آن مجاب شوند. طرفداران این دیدگاه به توانایی‌های عقلی نگاه فروتنانه‌تر و محدودتری دارند. آنان معتقدند نباید بیش از آنکه واقعاً برای ما قابل حصول است مدعی یقین عقلی شویم.

عقل‌گرایی انتقادی بر مبنای عقلانیت متعارف یا عقل سلیم استوار است و در به کارگیری عقل دستورهایی به شرح ذیل دارد:

۱. هنگام بررسی افکار و اندیشه‌ها به ویژه در موارد اختلاف باید محتاط و تابع دلیل بود. از نقد ادله باید استقبال کرد و به ادله مخالف نیز توجه داشت.

۲. محدودیت‌های عقل به رسمیت شناخته شود و اثبات حداکثری در همه مسائل ناممکن

۴. ر.ک: همچنین برای آگاهی بیشتر ر.ک: پیترسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۷۸۷۲.

دانسته شود؛ یعنی نمی توان صدق همه اعتقادات را به نحوی اثبات کرد که همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها قانع شوند.

۳. صدق به معنای مطابقت با واقع است. نشانه‌های صدق متفاوت‌اند. هماهنگی میان مجموعه باورها شرط لازم صدق و کارآمدی یک نظریه از نشانه‌های غیرقطعی صدق است. کارآمدی به معنای قدرت تبیین، مهار و پیش بینی پدیده‌هاست. وفاق بر یک نظریه نیز از نشانه‌های غیرقطعی صدق است. اگر در مواردی عموم کسانی که از عقل سلیم برخوردارند نظری را تأیید کردند می توان به صدق آن اطمینان یافت و اجتماع بیشتر بر یک مسئله موجب اطمینان بیشتر به صدق آن می شود؛ البته هیچ کدام یقین ریاضی وار ایجاد نمی کند.

۴. نمی توان مرز قاطعی میان عینی و ذهنی نهاد. تعریف‌های متفاوتی برای ذهنی و عینی بیان شده، می توان گفت قضیه‌ای ذهنی است که دلیل همگانی بر مطابقت آن با واقع نداشته باشیم و قضیه‌ای عینی است که مطابق واقع باشد. این مطابقت همواره باید ادراک شود و ادراک ما نسبت به مطابقت شدت و ضعف می پذیرد. هر اندازه شواهد بیشتری بر یک ادعا وجود داشته باشد آن را عینی تر می دانیم.

۵. اعتقادات معقول دو دسته‌اند: پایه و منتج. پایه آن دسته از باورهای ماست که برای پذیرش آنها نیازی به استدلال نیست. اما اعتقادات منتج تنها پس از طی روند استدلال پذیرفتنی می شوند و استدلال معتبر از دو مؤلفه تشکیل می شود: یکی مقدمات معتبر، دیگری روش استنتاجی معتبر.

۶. روش قیاس اعتبار قطعی دارد؛ زیرا قواعد آن ضروری الصدق‌اند.

۷. اعتقادات پایه از اعتقادات دیگر استنتاج نشده‌اند. در جایی که پذیرش آنها صرفاً بر پایه شهود شخصی باشد، اعتبار شخصی دارند و در جایی که از ناحیه دیگران نیز پذیرفته شود اعتبار عینی پیدا می کنند.

۸. معیار اعتدال اندیشی سه چیز است:

اول، باید خود شخص برای آنچه می‌پندارد ارزش قائل باشد و به مقتضای آن التزام داشته باشد.

دوم، باید اعتقاد خویش را از طریق اصول اعتمادپذیری به دست آورده باشد. اعتقادات پایه‌ای که از طریق حواس ظاهری یا حواس باطنی یا شهود عقلی یا شهود عرفانی به دست آمده اعتمادپذیرند.

سوم، امر نامتعارفی رخ نداده باشد. به عنوان مثال وقتی که باوری از طریق حس ظاهری برای ما حاصل می‌شود مبنی بر اینکه در روی جاده آب وجود دارد، هنگامی که اندکی جلوتر برویم امر نامتعارفی رخ می‌دهد و آن ناپدید شدن آب است. این امر اعتبار آن باور اولیه را خدشه‌دار می‌کند. در دفعات بعدی با اتکا به حافظه دیدن سراب را احتمال می‌دهیم و به آن باور پدید آمده اعتماد نمی‌کنیم.

۹. عقل سلیم تکامل می‌یابد، یعنی این گونه نیست که باورهای عمومی در طول زمان همواره ثابت باقی بماند. کشف خطاهای گذشته عقل سلیم نیز محصول به کارگیری درست عقل سلیم است. بنابراین، با فهم خطاهای گذشته هر چند عمومی نیز بوده باشد، اعتبار عقل سلیم مخدوش نمی‌شود؛ چرا که اگر احکام عقل سلیم اعتبار نداشته باشد، نمی‌توان به بی‌اعتباری همان عقیده پیشین نیز حکم کرد.

۱۰. عقلانیت معتدل همواره باب بررسی در باورهای گذشته را مفتوح می‌داند.

۱۱. برای اینکه یک نظام اعتقادات دینی را از میان نظام‌های مختلف بپذیریم، باید آن را به ارزیابی عقلی بسپاریم. در این ارزیابی آنچه اهمیت دارد، این است که براساس مبانی و روش‌های مورد پذیرش عقل متعارف باوری را تحصیل کرده باشیم (صادقی، ۱۳۸۲: ۵۰-۵۴؛ پیترسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۸۵-۹۱).

نقد و بررسی راه‌حل‌های چهارگانه

در نقد نظریات چهارگانه‌ای که بیان‌شان گذشت سخن را این گونه آغاز می‌کنیم:

تصور کنید که می‌خواهید به یکی از ادیان اسلام یا مسیحیت یا یهود یا ... بگروید. از این رو با قضیه‌ای این چنین مواجه خواهید بود: $I \vee C \vee J \vee \dots$ اگر بگوئید I و سایر شقوق را ردّ

کنید و یا بگوئید C و یا J در هر صورت شما با چند گزینه مساوی و برابر مواجه خواهید بود که برگزیدن یکی و ردّ سایر آنها نیاز مند معیار و ملاک است. حال اگر بدون هیچ ملاک و معیاری یکی از گزینه‌ها را برگزیدید متهم به خطای ترجیح بلامرجح خواهید شد و اگر ملاک و معیاری بخواهید ایمان‌گرایی افراطی به دلیل حقیر دانستن عقل نه تنها دست شما را از معیارهای عقلی کوتاه کرده، بلکه چیز دیگر را نیز جانشین آن نمی‌کند.

حال بیائید همین مسئله را به گونه‌ای دیگر تصور کنید. فرض کنید که به تازگی دین اسلام یا مسیحیت را پذیرفتید و خود را با فرقه‌ها و مذاهب مختلف اشعری، معتزله، شیعه و... یا کاتولیک، پروتستان و... مواجه می‌یابید، اینک باز هم همان مسئله انتخاب میان چند گزینه مطرح می‌شود، در اینجا چه خواهید کرد؟ از سوی دیگر چنان که گفتیم سخن ایمان‌گرایی افراطی این است که «قبول دارم که برخی اعتقادات من با واقعیات در تعارض است؛ اما این امر مانع تصدیق و پذیرش آن اعتقادات نمی‌شود» این سخن ناشی از نوع تعریف و تصویری است که گوینده نسبت به ایمان دارد، حال آنکه می‌توان از گوینده سخن که گفته ایمان تعهد شورمندانه از سر اراده است پرسید که آیا ایمان تعهدی است مقید به قیودی که ذکر کرده یا اینکه تعهدات و عهد و پیمان‌ها می‌توانند یکی از متعلقات ایمان یا از لوازم آن باشند. به دیگر سخن به نظر می‌رسد در اینجا خلط بین شیء و متعلق یا لازم آن صورت گرفته است. با بطلان تعریف مذکور این سخن هم که لازمه آن است سست می‌گردد.

طرفداران این دیدگاه معتقدند اگر می‌توانستیم وجود خدا را به طور قطع اثبات کنیم، ایمان آوردن محال می‌شد؛ زیرا در آن صورت آنجا علم داشتیم نه ایمان. در مفهوم و محتوای سخن فوق به روشنی تعارض و عدم امکان اجتماع ایمان و علم به عنوان پیش فرض مشهود است و این خود مسئله‌ای قابل مناقشه است که تا حدود زیادی از نحوه تعریف و تصور گوینده نسبت به ایمان سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، اگر آن تعریف مورد اشکال واقع شود، خود به خود این سخن نیز نقد خواهد شد.

دیگر اینکه ایمان‌گرایی افراطی، مبهم و تناقض‌آلود بودن متعلق ایمان را مایه شورمندی

ایمان می‌داند، حال آنکه این سخن اخذ غیر علت به جای علت است؛ زیرا آنچه حقیقتاً مؤمن بودن را دشوار می‌کند مبهم و تناقض آلود بودن نیست، بلکه بهایی است که یک مؤمن در راه ایمان خود می‌پردازد. ایمان‌گرایی افراطی مثال می‌آورد که اگر شخصی در پی آن باشد که برای ایمان خود قرینه و دلیلی دست و پا کند به منزله آن است که عاشقی بخواهد عشق خود را به تأیید دیگران برساند و...

این سخن متضمن تشبیه است، لکن همین تشبیه نیز امکان اجتماع ایمان و عقل را نشان می‌دهد؛ زیرا تصور این امر محال نیست که شخصی عاشق چیزی یا کسی باشد و هنگامی که از او سؤال می‌شود چرا؟ کمالات ظاهری و باطنی آن را دلیل قرار دهد. اینجا بحث بر سر دست کشیدن از چیزی نیست، بلکه بحث بر سر این است که آیا واقعاً تعارضی که در سخن آنان میان ایمان و عقل ادعا شده حقیقت دارد یا خیر؟

مشکلی که ایمان‌گرایی افراطی داشت در ایمان‌گرایی معتدل نیز می‌توان یافت. چه هنگام ترجیح یک دین از سایر ادیان و چه هنگام گرایش به مذهب یا فرقه‌ای خاص در یک دین. از سوی دیگر تمایز بنیادینی که ایمان‌گرایی معتدل میان زبان دین و زبان علم و فلسفه قائل است یکی دیگر از نقاط مناقشه برانگیز آن است.

درباره دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری نکته جالب توجه این است که بنا بر نظر آنان تنها قضیه‌ای را می‌توان عقلاً پذیرفت که صدق آن برای همه عقلاً در همه زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسد. این سخن از دو سو مورد انتقاد واقع می‌شود: اول اینکه ما این سخن را به عنوان ملاک سنجش قضا یا اخذ کنیم و صدق همین قضیه را با آن بسنجیم سپس خواهیم دید که این ملاک از اثبات خودش نیز عاجز است. حال آنکه صدق یک قضیه مقدم بر ملاک قرار گرفتن آن است.

دوم اینکه معمولاً تاریخ مکتوب علم و فلسفه را تقریباً از زمان سقراط و افلاطون و ارسطو آغاز می‌کنند و نکته جالب توجه این است که از همان زمان تاکنون همواره کسانی بودند تحت عنوان سوفسطایی یا عناوین دیگر که در بدیهی‌ترین امور و حتی محسوسات و اولیات

شک کردند. از این رو می توان گفت یافتن قضیه‌ای با این مشخصات و مطابق با معیارهای عقل‌گرایی حداکثری رؤیایی است که هرگز به حقیقت نخواهد پیوست.

در باره سه قید «همه عقلا»، «همه زمان‌ها» و «همه مکان‌ها» باید گفت قیودی بی‌حد و نامتناهی هستند که هیچ عقل‌گرای حداکثری‌ای نمی‌تواند ادعای اطلاع و آگاهی از آنها را داشته باشد، حال آنکه برای فهم اینکه آیا قضیه‌ای این قیود را دارد یا نه نیاز به آگاهی از جمیع عقلا، جمیع زمان‌ها و جمیع مکان‌هاست. پس می‌توان گفت ملاک عقل‌گرایی حداکثری مقید به امور محال شده است و امر مقید به محال، محال است.

ایمان، عقل و اسلام

ایمان به خدا، اساس ادیان بزرگ الهی است. در بیان تعریف ایمان میان دانشمندان اسلامی اختلافاتی وجود دارد که بیشتر آنها بر سر داخل کردن سه موضوع در تعریف ایمان است: علم، اراده و عمل.

اغلب اشاعره و مرجئه و برخی از شیعیان ایمان را تصدیق می‌دانند که عملی ارادی است و حتی برخی مرجئه اقرار زبانی را کافی می‌دانند. خوارج عمل را جزء ایمان به شمار می‌آورند و فاسق را خارج از مدار ایمان قرار می‌دهند.

بسیاری از فیلسوفان و متکلمان شیعه ایمان را همان علم جزمی و یقینی می‌خوانند (صادقی، ۱۳۸۲: ۲۸).^۵ فلاسفه ما - حتی صدرالمألهین - ایمان اسلامی را فقط به شناخت تفسیر می‌کنند و می‌گویند: ایمان در اسلام یعنی شناخت و بس. ایمان به خدا یعنی شناخت خدا، ایمان به پیامبر یعنی شناخت پیامبر، ایمان به ملائکه یعنی شناخت ملائکه و هر جا از قرآن که کلمه ایمان آمده معنایش معرفت و شناخت است و غیر از آن چیزی نیست (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۵۶).
به نظر می‌رسد ایمان چیزی بیش از علم است و عمل خارجی در آن دخالتی ندارد. ایمان

۵. ر.ک: سیدمرتضی، بی‌تا: ۲۲۷؛ بحرانی، بی‌تا: ۱۷۰؛ شیرازی، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۹؛ نصری، ۱۳۷۶: ۱۳۳.

تصدیق قلبی است که به اراده و اختیار انسان و در پی علم یا باور تحقق می‌یابد. علم خارجی از لوازم ایمان است و نه جزء ماهیت آن. اقرار به زبان نیز جزء ماهیت ایمان نیست، بلکه آن نیز مانند سایر اعمال خارجی از لوازم ایمان است (صادقی، ۱۳۸۲: ۲۹-۲۸؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۷۷-۷۸؛ عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰: ۱۳۳-۱۳۲). ایمان حقیقتی است بیش از شناخت، شناخت همان دانستن است که رکن ایمان است، جزء ایمان است و ایمان بدون شناخت ایمان نیست. در ایمان دینی عنصر گرایش، تسلیم، خضوع، علاقه و محبت هم هست. حال آنکه در شناخت مسئله گرایش مطرح نیست (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۵۶؛ حلی، ۱۴۱۷: ۳۸۶؛ طوسی، بی تا، ج ۲: ۴۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۸: ۱۵۸). مثلاً ممکن است ما دشمن خود را بسیار خوب بشناسیم؛ اما گرایش به او نداشته باشیم یا تسلیم و خضوع و علاقه و محبت به او نداشته باشیم. چنان که شیطان خدا را بسیار خوب می‌شناخت؛ اما ایمان به او نداشت. ایمان به خدا یعنی تصدیق و تسلیم قلبی، یعنی خدا آگاهی مقرون به گرایش و تسلیم در پیشگاه حق (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۴۵).

ویژگی‌های ایمان از دیدگاه قرآن که منبع اصلی تعالیم اسلام است عبارت‌اند از:

۱. کار «قلب» است بنا بر آیه «لم تؤمن قلوبهم: دل‌هایشان ایمان نیاورده است» (مائده: ۴۱).
۲. فعلی است اختیاری، چرا که متعلق امر قرار می‌گیرد: «آمنوا کما آمن الناس: شما نیز، چنان که [دیگر] مردم ایمان آوردند، ایمان آورید» (بقره: ۱۳).
۳. افزایش‌پذیر است: «فزادهم ایماناً: بر ایمانشان افزود» (آل عمران: ۱۷۳).
۴. از میان رفتنی و قابل تبدیل به کفر است: «کیف یهدی الله قوماً کفروا بعد ایمانهم: چگونه خدا گروهی را که پس از ایمان آوردن کفر ورزیدند هدایت کند؟» (آل عمران: ۷۶).
۵. به موجودات عینی خارجی تعلق می‌گیرد: «من آمن بالله و الیوم الآخر و الملائکة و الكتاب و النبیین: کسی که به خدا و روز آخرت و فرشتگان و کتاب و پیامبران ایمان آورد» (بقره: ۱۷۷).
۶. به گزاره‌ها نیز تعلق می‌گیرد: «آمنّا بالله و ما أنزل إلینا و ما أنزل إلی إبراهیم و إسماعیل و

إسحق و يعقوب و الأسباط و ما أوتى موسى و عيسى و ما أوتى التّبيون من ربهم: به خدا ايمان آورديم و به آنچه بر ما فرو فرستاده شد و آنچه بر ابراهيم و اسماعيل و اسحاق يعقوب و قبائل [دوزاده گانه بنى اسرائيل] فرو فرستاده شد و آنچه به موسى و عيسى داده شد و آنچه از جانب پروردگارشان بدانان داده شد» (بقره: ۱۳۶).

۷. چیزی غیر از «علم» است: «الَّذِينَ أوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ: کسانی که به آنان [هم] علم داده شده بود و [هم] ايمان» (روم: ۵۶).

۸. با عدم «اطمینان قلب» قابل جمع است: «قال أولم تؤمن قال بلى و لكن ليطمئن قلبى: [خدا به ابراهيم] گفت: هنوز ايمان نياورده‌ای؟ [ابراهيم] پاسخ داد: چرا [ايمان آورده‌ام] ولى برای اينکه دلم آرام گيرد» (بقره: ۲۶۰).

۹. خود متعلق «کفر» واقع می شود: «من يكفر بالايمن: كسى که به ايمان كفر ورزد» (مائده: ۵).
۱۰. با «شک» قابل جمع نیست: «لنعلم من يؤمن بالآخره ممن هو منها فى شك: تا كسى را که به آخرت ايمان دارد از كسى که درباره آن در شك است باز شناسيم» (سبأ: ۲۱).
۱۱. به «باطل» نیز تعلق می گيرد: «الَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ: کسانی که به باطل ايمان آوردند» (عنکبوت: ۵۲).

۱۲. لزوماً عمل صالح به بار نمی آورد: «من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم: کسانی که به خدا و روز آخرت ايمان می آورند و کار شايسته می کنند، در نزد پروردگارشان پاداش دارند» (بقره: ۶۲).

۱۳. مقدم بر راهیافتگی است: «و إني لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحاً ثم اهتدى: و من كسى را که باز آید و ايمان آورد و کار شايسته کند و آنگاه راه يابد می آمرزم» (طه: ۸۲).
۱۴. لزوماً «فلاح» آور نیست: «من تاب و آمن و عمل صالحاً فعسى أن يكون من المفلحين: كسى که باز آید و ايمان آورد و کار شايسته کند اميد هست که از اهل فلاح باشد» (قصص: ۶۷).

۱۵. همیشه سودمند نیست: «فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا: هنگامی که خشم ما را

دیدند دیگر ایمانشان سودی نداشت» (مؤمن: ۸۵).

اما درباره عقل باید گفت که بیشتر حکمای اسلامی عقل را موطن کلیات نامیده‌اند و معتقدند عقل نیرویی است که به کلیات نائل می‌شود. بعضی گفته‌اند عقل قوه مدرک روابط ضروری است. به عنوان مثال درک رابطه $(2+2)$ و تساوی آن با عدد (۴) درک امری عقلانی است. گاهی برای عقل اقسامی ذکر می‌کنند از قبیل عقل فلسفی، ریاضی، سیاسی، عملی، صوری، ابزاری، ارزشی و... (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۱۰؛ بهمن‌پور، ۱۳۷۹: ۱۴۲). برخی از فیلسوفان یونان باستان و امروزه برخی از سنت‌گرایان عقل را به جزئی یا استدلال‌گر و کلی یا شهودگر تقسیم می‌کنند. عقل کلی یا شهودگر قوه‌ای است که قدرت شهود حقایق را چنان که هستند دارد. این عقل، استدلال‌گر و اثبات‌کننده نیست. این عقل شهودکننده است. به همین دلیل عقل جمعی نیست، بلکه فردی است. حجیت آن هم فردی است. عقل استدلال‌گر حجیت جمعی دارد که یا جمیع عقلا راقانع می‌سازد، یا آنان را که با ما بر سر مقدمات و پیش‌فرض‌ها توافق دارند (صادقی، ۱۳۸۲: ۵۸).

تقسیم دیگری که از قدیم مطرح بوده عقل نظری و عملی است. عقل نظری عقلی است که با آن واقعیت، فهم و جهان ادراک می‌شود و عقل عملی عقلی است که بایدها و نبایدها را مشخص می‌کند (بهمن‌پور، ۱۳۷۹: ۶).

گاهی گفته‌اند عقل نیروی ادراک‌کننده در آدمی است که هم به کار فهم می‌آید و هم استدلال‌گر است. همچنین عقل نیروی نقاد نیز هست (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۰).

بعضاً در روایات و احادیث معصومین نیز تعابیری از عقل و عاقل مشاهده می‌شود که با تعاریف فوق کمی متفاوت است. به عنوان مثال عقل را شریعت باطنی خوانده‌اند و یا اینکه در روایت امام کاظم^(ع) ویژگی‌های عاقل چنین آمده است: «حلال دنیا او را از شکرگزاری باز ندارد و حرام دنیا بر صبرش چیره نشود و به اندک دنیا با داشتن حکمت خشنود و به اندک حکمت با داشتن دنیا ناخشنود است» (کلینی، ۱۳۴۴، ج ۱: ۱۹).

این روایات و تکیه آنها بر اعمال و رفتار شخص عاقل چنین می‌نماید که عقل مورد نظر

در آنها با عقلی که حکما آن را عقل عملی خوانده‌اند قابل تطبیق است. این قبیل روایات در کتب دینی ما بسیار یافت می‌شود که از معروف‌ترین آنها حدیث «جنود عقل و جهل» را می‌توان نام برد. اما آن عقلی که در بحث «عقل و ایمان» مدنظر و مورد گفت و گو است عقل جزئی استدلال‌گر و عقل نظری است؛ زیرا پرسش این است که آیا گزاره‌های دینی قابل اثبات و دفاع عقلانی‌اند یا نه؟ روشن است که در اینجا عقل عملی یا عقل شهودی و کلی نمی‌تواند مد نظر باشد. پس می‌توان این عقل را این‌گونه تعریف کرد:

عقل قوه تنظیم معلومات است. برحسب روابط و مناسبات معین، همچنین روابط و مناسبات میان علت و معلول، اصل و فرع، نوع و جنس، هدف، وسیله و نظایر آنها. به دیگر سخن عقل یکی از استعدادهای آدمی است که با آن می‌تواند حقایق را تشخیص داده، شناسایی، دسته‌بندی و نقد کند (همان: ۶).

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، فهم مسیحیت درباره عقل و ایمان است که تاریخ تمدن اروپا را در هزار و پانصد سال اخیر به عصر ایمان و عصر علم تقسیم کرد و ایمان را در مقابل یکدیگر قرار داد. در صورتی که تاریخ تمدن اسلامی تقسیم می‌شود به عصر شکوفائی که عصر علم و ایمان است و عصر انحطاط که علم و ایمان توأماً انحطاط یافته‌اند (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۱). ملاحظه این تفاوت در تاریخ تمدن اسلامی و اروپایی موجب می‌شود تا حکم یکی را به خطا به دیگری سرایت ندهیم. اسلام، یکی از مدعیان عقلانیت است که ریشه این عقلانیت را باید در کتاب و سنت و سیره و نوع مواجهه پیشوایان اسلامی با پرسش‌های مؤمنان و تشکیک‌های ملحدان یا متدینان به دیگر ادیان جست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۷).

در قرآن و متون اسلامی همواره از اهمیت و لزوم تعقل سخن گفته شده و آیات و روایاتی با این مضامین آمده است: «و شیطان بسیاری از شما را به گمراهی کشید آیا هنوز هم تعقل نمی‌کنید» (یس: ۶۲)، «و گویند که اگر ما [در دنیا سخن انبیاء را] شنیده یا به دستور عقل رفتار می‌کردیم امروز از دوزخیان نبودیم» (ملک: ۱۰). در این آیه اخیر کاملاً مشهود است که عمل نکرده به دستور عقل سبب دوزخی شدن دانسته شده در جای دیگر می‌فرماید: «و این گونه

خداوند آیاتش را برای شما روشن بیان می کند باشد که تعقل کنید» (بقره: ۲۴۲). به طور کلی در قرآن سیزده مورد عبارت «افلا تعقلون» آمده که دعوت به تعقل می کند و هشت مورد عبارت «لعلکم تعقلون» که در این موارد خداوند مطالبی را ذکر فرموده و با عبارت «آیا تعقل نمی کنید» و یا «باشد که تعقل کنید» از بندگان و مخاطبان اندیشیدن را طلب می کند. البته اهمیت و لزوم تعقل در قرآن کریم با عبارات دیگری نیز نشان داده شده که پرداختن به آنها در اینجا مورد نظر نیست. در روایات نیز سخنانی این چنین می یابیم که: «هیچ بی نیازی بالاتر از عقل نیست و خداوند خلقی گرامی تر از عقل نیافریده است. و خداوند عقل را جز در کسانی که دوستشان دارد کامل نمی کند (کلینی، ۱۳۴۴، ج ۱۰ و ۱۴).

قرآن برای آگاهی اهمیت ویژه ای قائل است و می گوید خداوند همه اسماء (حقایق) را به آدم^(ع) آموخت و فرشتگان را امر فرمود که بر آدم سجده کنند و شیطان از آن جهت رانده در گاه شد که بر خلیفه (آگاه به حقایق) سجده نکرد (ر.ک: بقره: ۳۱) و تعالیم معصومین به پیروان خود می آموزد که شجره ممنوعه، طمع، حرص و چیزی از این مقوله بود؛ یعنی چیزی که به حیوانیت آدم مربوط می شد نه به انسانیت او، شیطان و سوسه گر همواره بر ضد عقل و مطابق هوای نفس حیوانی و سوسه می کند و آنچه در وجود انسان مظهر شیطان است، نفس اماره است، نه عقل آدمی، یعنی درست خلاف آنچه در عهد عتیق آمده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۱).

بنابر دیدگاه اسلام در اصول، هیچ چیز به جز عقل حق مداخله ندارد. یعنی اگر بپرسند به چه دلیل به فلان اصل ایمان آورده ای شخص باید دلیل عقلی ارائه کند و هر گونه دلیل غیرعقلی مردود است و لو اعتقاد به توحید یا نبوت باشد (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۵۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۱-۱۳).

از سوی دیگر اگر انسان در شناخت و آگاهی به خود خدا نیز بسیار ترقی و پیشرفت کند از نظر قرآن چندان اهمیتی ندارد. اصولاً قرآن برای آگاهی از آن جهت ارزش قائل است که آگاهی «روشنگر» است. طرح داستان شیطان که خدا را می شناخت و به خدا آگاهی رسیده

بود، به نبوت پیامبران و وجود قیامت آگاه بود ولی به مصداق آیه ۳۴ سوره بقره کافر بود همه و همه نشان از همین مطلب است. در تفکر و نگرش صحیح، آگاهی یکی از پایه‌های ایمان است. به عبارت دیگر، ایمان دینی امری مبتنی بر آگاهی است، لکن همراه با گرایش. پس ایمان به خدا یعنی خدا آگاهی مقرون به گرایش و تسلیم در پیشگاه حق (مطهری، ۱۳۶۹:۲۴۵). می‌توان گفت اهمیت عقل از آن جهت است که مرکب ایمان است.

حال بعد از بیان مفهوم و ویژگی‌های ایمان و عقل اینکه برای بیان نسبت عقل و ایمان با گزاره‌های دینی لازم است نخست تعریفی از دین بیان کنیم. دین در نگرش رایج پیام الهی به بشر است که طالب پاسخ آدمی است به آن. و به وسیله پیامبران به مردم ابلاغ می‌گردد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰:۵۸). برخی در تعریف دین گفته‌اند: دین مجموعه مطالبی است که از طریق وحی یا نبی یا ولی معصوم - برای هدایت بشر - بیان شده (لاریجانی، ۱۳۷۲:۲۸-۲۷) و منشأ دین فطرت آدمی است.^۶

هر یک از این تعاریف را که بپذیریم بر آن نتایج و لوازمی به شرح ذیل مترتب است:

۱. دین مجموعه‌ای از گزاره‌هاست. این گزاره‌ها خاصیت خبردهی و حکایت‌گری دارند و دین و فهم آن با آنها روشن می‌شود. این گزاره‌ها دو قسم‌اند: نخست قسمی که با عقل بشری قابل فهم است و دوم، قسمی که با عقل بشری قابل فهم نیست (فوق عقل بشری) (حلی، ۱۴۱۷:۴۶۸). درک این قسم اخیر لزوم به کارگیری روش‌های مختلف و عدم جواز صدور حکم واحد مبنی بر عقل‌گرایی صرف یا ایمان‌گرایی صرف در مورد گزاره‌های دینی را نشان می‌دهد. از جمله مثال‌های معروف برای این قسم می‌توان از سخن ابن‌سینا درباره معاد جسمانی نام برد.

۲. گزاره‌های دینی خود قابل صدق و کذب‌اند (چون خبرند) و ابن‌سینا در اشارات این خاصیت و ویژگی خبر را چنین بیان می‌کند: «خبر آن است که گوینده‌اش را می‌توان در آنچه

6. برای آگاهی از تعاریف دیگر دین ر.ک: پیترسون و همکاران، ۱۳۷۹:۱۸-۲۲.

می گوید تصدیق یا تکذیب کرد» (ملکشاهی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۷) به دلیل همین خاصیت منطقی است که مخاطبان وحی به سه گروه عمده تقسیم می شوند: تکذیب کنندگان، تصدیق کنندگان و لادریون.

۳. پیام بودن وحی و آموزه های دینی آن را حداقل با دو پرسش مواجه می کند یکی اینکه مضمون آن چیست، یعنی چه می گویی؟ و دوم آنکه چرا چنین می گویی؟

پاسخ صحیح انسان به پیام وحی منوط به فهمیدن آن از حیث مضمون و نقد آن از جهت ادله است. هر خبری می تواند با این دو پرسش رو به رو شود که در درجه نخست از چستی و سپس از چرایی آن پرسیده شود. دو سؤال فوق در سه حوزه معین مطرح می شود: یکی تکالیف جوارحی، و دیگری خلق و خوی جوانحی و سوم، اندیشه های نظری ناظر به واقع.

یعنی در اینجا شش سؤال به شرح ذیل مطرح می شود: دین درباره تکالیف جوارحی چه می گوید؟ درباره تکالیف جوارحی چرا چنین می گوید؟ درباره خلق و خوی جوانحی چه می گوید؟ درباره خلق و خوی جوانحی چرا چنین می گوید؟ درباره اندیشه های ناظر به واقع چه می گوید؟ درباره اندیشه های ناظر به واقع چرا چنین می گوید؟

علوم دینی مختلف همچون فقه، اخلاق، کلام، فلسفه، عرفان و... که هر یک برای پاسخ به قسمتی از سؤالات فوق پدید آمده اند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۰: ۶۰-۵۸؛ و نیز ۱۳۷۸: ۱۰۹-۱۰۵)، ذوابعاد بودن دین را نشان داده و هر یک از این علوم بُعدی از ابعاد دین را مطالعه می کنند و برای رسیدن به مطلوب خود روش خاصی را به کار می برند. برخی بر عقل تکیه می کنند، برخی بر عقل و نقل، برخی به اثبات گزاره های دینی و دفاع از آنها می پردازد و برخی به فهم و استنباط.

آنچه ممکن است ما را به خطا اندازد، این است که در بررسی مسئله گرفتار مغالطه سؤال مرکب یا به قول قدما جمع مسائل در مسئله واحده شویم. سؤال مرکب در واقع سؤالی مستلزم مطلبی ضمنی است، به طوری که پاسخ به سؤال مرکب اعتراف به پیش فرض ضمنی سؤال است. توضیح اینکه در مسئله عقل و ایمان ممکن است ابتدا فرض را بر این گذاریم که

ایمان و عقل با هم در تعارض اند و چون متعارض اند جمع شدنی نیستند. آن گاه چنین گوئیم که یا عقل یا ایمان؟ به دیگر سخن با این پیش فرض که ایمان و عقل با هم در تعارض اند و دین نمی تواند قلمرو دو امر معارض باشد، سؤال را این گونه طرح کنیم: «آیا دین قلمرو ایمان است یا قلمرو عقل؟».

خطای دوم اینکه به ذوابعاد بودن دین توجه نکنیم و در واقع دچار نوعی استقراء شویم، یعنی حکم بعضی از ابعاد دین را به تمام ابعاد تسری دهیم. به عنوان مثال از این که بعضی از گزاره های دینی قابل اثبات عقلانی نیست و یا هست نتیجه بگیریم «گزاره های دینی چنین اند». یا از عدم قابلیت اثبات عقلانی در بعضی گزاره های دینی نتیجه بگیریم که همه گزاره های دینی فراتر از عقل اند و عقل توان درک آنها را ندارد و برای فرار از پاسخ گویی به مسئله صورت مسئله را به کلی پاک کنیم.

پیدایش دانش های گوناگون در قلمرو دین که هر یک به بعدی خاصی از دین می پردازد و توجه به روش های آنها نشان می دهد که روش عقلی به عنوان یکی از روش های رسیدن به مطلوب در قلمرو دین جایگاه خاص خود را دارد. در مورد اثبات نظام اعتقادات دینی باید گفت اثبات عقلانی اصول، واجب و ضروری است و داوری و ارزیابی عقلانی اصول دینی و آموزه های آن برخلاف سخن ایمان گرایی معتدل امکان پذیر است. هر چند نتیجه این ارزیابی به صورت نفی یا اثبات باشد. بررسی اصول یکسره میدان به کارگیری عقل و استدلال عقلانی است و اتکاء بر هیچ امر غیرعقلانی یا ضد عقل جایز نیست. اما در عین حال دین یکسره در حیطه اصول و مسائل عقلی خلاصه نمی شود، بلکه ابعاد فراعقلانی، شهودی، قلبی، عرفانی و... نیز دارد که در آنجا روش عقلی با روش های دیگر کار ساز و راهگشاست، نه تعقل و استدلال گرایی محض.

نتیجه گیری

ارائه تعریفی مناسب از عقل، ایمان، دین و عدم تک بعدی نگری نسبت به دین و پذیرش

ابعاد و جوانب مختلف دین اعم از بعد اجتماعی، عرفانی، عبادی، فلسفی و... و توجه به اینکه هر یک از ابعاد دین موضوع دانشی خاص با روشی خاص است و همچنین پذیرش مغایرت عقل و ایمان و مغایرت نقش و کارکرد هر یک و پذیرش عدم امکان جانشینی یکی از سوی دیگری و در نهایت توجه به مواضع خطاهای ذکر شده ما را بر آن می‌دارد تا چنین قضاوت کنیم که هم عقل‌گرایی انتقادی - با تعریفی که از آن ارائه شد - و هم ایمان‌گرایی تا حدودی - و نه به طور کلی و عام - مقبول‌اند. اما حد و مرز آنها را باید شناخت و هر یک را در جای مناسب - که تعیین آن نوشتاری مستقل می‌طلبد - به کار گرفت.



- آیت الهی، حمیدرضا، مفاهیم و مسائل فلسفه دین، تهران، مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۳۸۱.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «عقلانیت و معنویت در اسلام»، (گفت و گو) فصلنامه هفت آسمان، ش ۲۰، س ۵، ۱۳۸۲.
- بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی، بی تا.
- ایزو تسو، توشی هیکو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا و مقدمه مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
- بهمن پور، محمد سعید، فراز و نشیب عقلانیت، تهران، انتشارات نوادر، ۱۳۷۹.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سیدجلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
- پلنتینجا، الوین، عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، قم، انتشارات اشراق، ۱۳۸۱.
- پیترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
- حلی، رضی الدین علی بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- چالمرز، آلن اف، چستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، سمت، با همکاری شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
- دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، قم، انتشارات پرهیز کار، ۱۳۶۹.
- ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- شیرازی، صدرالدین، تفسیر القرآن، ج ۱، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
- صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، قم، کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۲.

- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان، ج ۱۸، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ هـ.ق.
- طوسی، محمدبن حسن، الاقتصاد فی الاعتقاد، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- عدالت نژاد، سعید، نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، تهران، انتشارات مشق امروز، ۱۳۸۰.
- فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- فرامرز قراملکی، احد، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- فرامرز قراملکی، احد، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰.
- قوشچی، شرح تجرید الاعتقاد، قم، انتشارات شریف رضی، بی‌تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۳۴۴.
- لاریجانی، محمد جواد، نقد دینداری و مدرنیسم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲.
- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۷.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، ج ۱ و ۲، با مقدمه احمد جنتی، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، ج ۱، قم، انتشارات پارسیان، ۱۳۷۷.
- مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
- مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
- مطهری، مرتضی، انسان کامل، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
- مطهری، مرتضی، انسان و ایمان، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
- ملکشاهی، حسن، شرح و ترجمه اشارات و تنبیهات، ج ۲، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
- نصری، عبدالله، زندگی آثار و اندیشه‌های استاد محمد تقی جعفری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.