

مقایسه رابطه عقل و دین از منظر ابو حامد غزالی و مرتضی مطهری*

□ علاءالدین ملک‌اف

طلبه سطح چهار مجتمع عالی امام خمینی رحمته الله
و دانشجوی دکتری تربیت مدرس تهران

چکیده

بدون شک پرداختن به رابطه عقل و دین و روش شناخت دین و دستیابی به معارف الهی، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان بوده است. اساسی‌ترین پرسشها در این باره این است. قلمرو هر یک از این دو تا کجاست؟ میزان و حدود عقل در این زمینه تا چه حد است؟ آیا عقل و دین با هم سازگارند؟ در فرض عدم سازگاری با چه معیار و ملاکی، شناخت دین حاصل می‌شود؟ و اصولاً در شناخت دین و معارف الهی، عقل فقط به عنوان روش مطرح است و یا به عنوان منبع دینی هم می‌تواند نقش آفرینی نماید؟ در این مقاله موضوع فوق را با روش مقایسه‌ای بین آرای ابو حامد غزالی و مرتضی مطهری مورد تأمل قرار داده‌ایم. نظر غزالی بر این است که شرع مقدم بر عقل است. البته ایشان عقل را تحسین می‌نمایند، ولی آن را محدود به طبیعت می‌کنند و از درک مسائل مانند مابعدالطبیعی، حقایق ایمانی و دینی و رابطه صفات خدا با ذات آن عاجز می‌دانند.

*. وصول: ۱۳۸۹/۱۲/۲؛ تصویب: ۱۳۹۰/۳/۲۱.

عقل در منظر استاد مطهری نیروی مدرک واقعیت خارجی و تشخیص دهنده حقیقت از خطا و نیروی تمیز دهنده باید از نباید و حق از باطل است. درباره رابطه عقل و دین از دیدگاه استاد مطهری به این نتیجه رسیدیم که استاد جایگاه و مکانیت هر دو را محترم شمرده و عقل را کاشف از اعتقادات دینی می‌داند. نیز در اندیشه استاد مطهری ملاک صحت و بطلان یک عقیده عقل است. لذا می‌توان نظام اعتقاداتی بر مبنای عقل با استفاده از روشهای استدلال منطقی صحیح به دست آورد و می‌توان نظام اعتقادات دینی را طوری اثبات کرد که برای همگان مورد قبول باشد.

کلیدواژه‌ها: عقل، دین، رابطه عقل و دین، ظاهرگرایان، عقل‌گرایان، غزالی، مطهری.

رابطه دین و عقل از دیدگاه غزالی

رابطه دین و عقل

در تاریخ تفکر اسلامی راجع به تبیین نسبت بین عقل و دین یا عقل و ایمان سه گروه ظهور کرده‌اند که هر یک نظر خاصی داشته‌اند: (جوادی آملی، دین‌شناسی ۱۳۸۱: ۱۲۵).

ظاهرگرایان: اینان کسانی‌اند که جمود بر ظواهر دینی را حتی در اصول اعتقادات و جهت همت خویش کرده‌اند و هرگونه تعمق و تدبر یا اندیشه عقلی در معانی دینی را به شدت محکوم و مردود می‌دانند. برای نمونه، وقتی از مالک بن انس معنی «استوی» در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» پرسیده شد، در جواب گفت:

الاستوی معلوم والکیفیه مجهولة و الايمان واجب و السؤال عنه بدعة؛ یعنی معنی استواء روشن است و کیفیت آن مجهول و ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است. اینان از ورود هر گونه اندیشه تازه و فکر جدید به صحنه معارف دینی جلوگیری می‌کنند.

عقل‌گرایان: اینان می‌گویند: همه معارف دینی با عقل درک می‌شود. چنان‌که

عده‌ای گفته‌اند:

المعارف کلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل و شکر المنعم واجب قبل ورود السمع و الحسن و القبح صفتان ذاتیتان للحسن و القبح (شهرستانی، الملل و النحل: ۱، ۲۰۶)؛ همه معارف در حیطه عقل قرار می‌گیرد و وجوب خود را به نظر عقل دریافت می‌کند و شکر منعم را پیش از آنکه فرمانی از ناحیه شرع وارد شود، واجب می‌دانند و نیکی و بدی، در ذات اشیای نیک و بد ریشه دارد.

عقل‌گرایان نقل‌پذیر معتقدند: همان‌گونه که وحی و شریعت، منبع معرفت انسان است، عقل نیز از منابع معرفت و شناخت انسانی است. همچنین عقل و وحی و

شریعت، هر دو از حقیقت عینی و خارجی گزارش می‌کنند. از این‌رو، گزارش آنها هماهنگ با یکدیگر است (جوادی آملی، همان: ۱۲۶).

غزالی بحث‌های گسترده‌ای در ابعاد مختلف دین کرده است. از جمله این بحث‌ها، موضوع رابطه عقل و دین است. ایشان هدایت عقل را با شرع و تبیین شرع را با عقل می‌داند. به نظر ایشان عقل و دین به یکدیگر به شدت نیاز دارند. اگر عقل نباشد، شرع به تنهایی کارساز نیست، چون همانند نور و روشنایی خواهد درخشید، اما چشم لازم است که آن را ببیند و از آن استفاده کند. برعکس هم اگر چشم باشد و نور نباشد، فایده ندارد. لذا ایشان میان دین و عقل رابطه عمیق می‌بیند. وی با وجود ارزش‌گذاری به عقل آن را مصون از خطا نمی‌داند و شرع را مقدم بر آن می‌شمارد.

سازگاری دین و عقل

غزالی به ابعاد مختلف دین توجه داشته، اما بعد عقل دین را با جدیت بیشتر پیگیری می‌کرده است. وی همواره بر سازگاری دین با عقل تأکید می‌ورزید. از دیدگاه وی علقه عمیقی میان دین و عقل وجود دارد، به گونه‌ای که ضعف عقل موجب ضعف ایمان فرد می‌شود (غزالی، میزان العمل ۱۳۶۱: ۱۶۰).

غزالی علاوه بر سازگاری میان دین و عقل، معتقد به اقتصاد و میانه‌روی در اعتقاد است. وی قائل است نباید در مناسبات میان دین و عقل افراط و تفریط صورت گیرد (همو، الاقتصاد فی الاعتقاد: ۷).

وی می‌گوید: «عقل در پرتو شرع هدایت می‌شود و کسی که عقل و شرع را با هم جمع نکرده است، زیان کرده است» (همان: ۲۸). چون عقل مفسر و مبین شرع است. افرادی که آشنایی عمیق با قرآن ندارند، کورکورانه تقلید می‌کنند. عقلشان در درک مسائل ضعیف است و همواره در شرع تناقض می‌بینند. اما اگر این افراد با چشم بصیرت قضیه را بنگرند، این تناقضات باطل می‌شوند و از بین می‌روند (غزالی،

میزان العمل ۱۳۶۸: ۱۲۸).

گستره تطابق دین و عقل

غزالی با تبحری که در فنون مختلف علوم داشته توانسته در کلام مانند یک متکلم، در فقه مثل یک فقیه، در اصول مثل یک اصولی، و در عرفان همانند یک عارف سخن بگوید. وی به جهت احاطه به معارف دینی و... مشکلات زمان خودش را درک کرده و راه‌حلهای متناسب با آن را ارائه داده است. البته ایشان بزرگ‌نمایی هم می‌کرد و برای خودش تعبیر غواص چهل ساله به کار می‌برد. وی اکثریت مردم را ضعیف‌العقل می‌دانست و آنها را از تفکر و سؤال از معارف عمیق نهی می‌کرد (همو، *الاقتصاد فی الاعتقاد: ۸*).

البته این مطلب هم گفته شود که در دوران غزالی جوئی نامناسب به تدریج بر فرهنگ دینی غلبه پیدا می‌کرد. یکی از علل مهم حمله‌های وی به متکلمان، فقها و فلاسفه همین بود که احساس می‌کرد دین رو به زوال است.

غزالی علاوه بر اشاعه فرهنگ دینی تلاش کرد تا جنبه عقلانی دین را تقویت می‌کند، زیرا وقتی اعتقاد بر اساس عقل استوار گردد در مقابل شبهات نمی‌لرزد. وی عقل را در اصول و گزاره‌های کلی دخیل می‌داند، ولی در امور فرعی اعتقادی، ایمان دینی (همو، شک و شناخت ۱۳۶۰) امور غیبی (همان: ۵۲) معجزه و امور عبادی مثل کیفیت نماز، راه را بر روی عقل مسدود می‌کند (همو، *اعترافات ۱۳۴۹: ۹۱*). وی قائل است وظیفه عقل تنها این است به مقام نبوت اعتراف و به ناتوانی خود از درک اموری که جز با چشم نبوت نتوان درک کرد، اقرار و تصدیق کند (همان: ۹۷).

تعارض یا تعامل دین و عقل

اصولیون بخشی از کتابهای خویش را به مسئله تعارض ادله، مانند ناسازگاری دو

ادله نقلی با یکدیگر و یا با عقل، اختصاص داده‌اند. از آنجا که به نظر گروهی از اصولیون، ضابطه‌ها و مرجحات بیان شده در برخی از روایات تعبدی نیست و به هر مزیتی که دلیل را به واقع نزدیک می‌سازد، عنایت دارد، قهراً در ترجیح می‌توان از عقل کمک گرفت و مرجحاتی که عقل بر مرجحیت آن قاطع است، به مرجحات مذکور در روایات افزود و از آنها در تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر بهره برد.

اصولاً همین که مرجحات مذکور در روایات را غیرتعبدی و ناظر هر به مزیت نزدیک‌کننده امر به واقع بدانیم، بر مبنای درک عقل است (علی‌دوست، فقه و عقل: ۱۶۸). عقل در مسائل گوناگونی ید طولانی دارد. حتی در وقایع مجهول الحکم بعد از تبلیغ شریعت، این مسئله با دو فرض بررسی می‌شود، اما این فرضها به معنای تضعیف عقل نیست:

اول: حکم عقل قبل از بیان تبلیغ شریعت از سوی شارع که تاریخ این فرض منقضی شده است.

دوم: حکم عقل بعد از رساندن احکام به نوع مکلفان. در این بخش علما چند دسته شده‌اند. گروهی از متقدمان و متأخران منع را پذیرفته و معتقد به احتیاط عقلی هستند، جمعی طرفدار «ترخیص» اند و عده‌ای نیز به «وقف» اعتقاد دارند (همان: ۱۷۶). غزالی بحث تعارض را در کتاب اصولی خود با گونه‌های متفاوت بررسی کرده است. وی قائل است در بحث تعارض قبل از هر چیز شناخت محل تعارض لازم است. هر جایی که در آن عقل به یک طرف دلالت کند، تعارض نیست و در این گونه موارد برای تعارض مجالی نیست. چون در ادله عقلیه نسخ و کذب محال است. اگر احیاناً دلیل نقلی برخلاف عقل وارد شود چند صورت دارد. یا این دلیل نقلی متواتر نیست که در این صورت اعتبار لازم را برای غلبه به دلیل عقلی را ندارد. یا دلیل نقلی متواتر است که در این صورت تأویل می‌شود. اما اینکه نص متواتر برخلاف عقل باشد، غزالی این‌گونه موارد را محال می‌داند، به این دلیل که قائل

است دلیل عقلی نسخ و بطلان را نمی‌پذیرد (غزالی، المستصفی من علم الاصول: ۲۵۲). ایشان تعارض در دو فعل را به معنای تناقض می‌داند. لذا تعارض آیه و یا حدیث را جائز نمی‌داند و می‌گوید: اگر در مورد فعلی تعارض دیده شد معلوم می‌شود یا زمانهای این دو فعل یا گوینده اینها متفاوت بوده است و در این‌گونه موارد وجوب یکی، و تحریم دیگری را اخذ می‌کنیم (همان: ۲۷۹). نتیجه‌ای که از بحث تعارض از کتاب مذکور ایشان به دست می‌آید، این است که ایشان تعارض میان عقل و نقل را نمی‌پذیرد و محال می‌داند. به نظر وی بین آنها تعامل نسبی برقرار است.

ملازمه دین و عقل از دیدگاه مطهری

تمام کاراییهای عقل در یک تقسیمی کلی به دو قسم استقلالی و غیراستقلالی منقسم می‌گردد. منظور از کاربرد استقلالی عقل آن است که در کنار کتاب و سنت دلیل حکم شرعی قرار گیرد. این کاربرد دو نوع است: **مستقلات عقلیه**: مراد مواردی است که کلاً به عقل مربوط می‌شود و عقل در صغری و کبرای قیاس حاکم است.

غیرمستقلات عقلیه: مراد مواردی است که تنها کبرای قیاس در اختیار عقل قرار دارد. مجتهد برای رسیدن به احکام شرعی مثل، عدل واجب شرعی است و «مقدمات نماز شرعاً واجب است» از عقل کمک می‌گیرد (علی‌دوست، همان: ۶۵). کارایی قاعده ملازمه در موضع اول در آن است که ثابت کند هر گاه عقل وجود مصلحتی حتمی و تام در پدید آوردن عملی را کشف کند و لزوم انجام دادن آن را دریابد و فاعلش را مستحق ستایش و ثواب ببیند، شرع مقدس نیز به وجوب آن عمل حکم می‌دهد.

اگر قاعده ملازمه را نپذیریم، وجوب شرعی عدل در فرض اول و حرمت شرعی

ظلم در فرض دوم ثابت نمی‌شود و فقیه حق ندارد در افتا به وجوب عمل اول و حرمت عمل دوم به درک عقل اعتماد کند.

کارایی قاعده ملازمه در موضع دوم برای آن است که ثابت کند هر گاه عقل بین دو چیز ملازمه قطعی دید، (مثلاً ملازمه بین وجوب شرعی عمل و وجوب شرعی مقدمات آن) می‌توان، با اعتماد بر این دید عقل، ملازمه را به شرع نسبت داد (همان: ۷۰).

پذیرش یا رد قانون ملازمه در واقع به زمانی بازمی‌گردد که درک حسن و قبح ذاتی افعال و درک بایستگی انجام دادن فعل حسن و ترک فعل قبیح توسط عقل، اختلاف پدید آورد. متون اصیل دینی بر وجود آن پای فشردند و در مقابل گروهی آن را رد کردند؛ پرواضح است که پذیرش قانون ملازمه، در بخش عمده آن، به قبول حسن و قبح عقلی بستگی دارد. از نظر تاریخی هم می‌توان گفت: انکار تحسین و تقبیح عقل و بی‌مهری به ملازمه حکم عقل و شرع تا حدودی در حوادث صدر اسلام ریشه دارد.

استاد مطهری طرفدار دین توأم با عقل است، لذا بر ملازمه بین دین و عقل تأکید دارد. ایشان معتقد است قوانین اسلام چون برخاسته از مصلحت و حکمت است، لذا هیچ دستوری در اسلام نداریم که تعبد محض باشد، یعنی خالی از هرگونه مصلحت و حکمت و صرفاً دستور و اختراع محض باشد.

لذا علما دو قاعده‌ای را که عکس یکدیگرند، بیان کرده و اسم آنها را قاعده ملازمه گذشته‌اند و می‌گویند: بین حکم عقل و حکم شرع همیشه تلازم است. یعنی هرچه را عقل حکم بکند دین هم حکم می‌کند و هرچه را دین حکم بکند، عقل هم حکم می‌کند. به نظر ایشان، اگر عقل مصلحتی را کشف کرد (کشف یقینی و قطعی نه کشف احتمالی و گمانی) باید حکم شود که دستور اسلام همین است، ولو آن دستور به ما نرسیده باشد. هر جا که شارع حکم کرده، عقل هم حکم کرده است. معنای این جمله این است که در هر حکم شارع رمزی وجود دارد که اگر آن رمز را

برای عقل بگوید عقل هم تحسین می‌کند. این را قاعده ملازمه می‌گویند (مطهری، اسلام و مقتضیات زمان ۱۳۷۳: ۱۳۸).

رابطه دین و عقل از دیدگاه مطهری

استاد مطهری دانشمندی عقل‌گرا بوده و قدمهای محکمی در مسیر پیوند دین و عقل برداشته است. استاد مطهری معتقد است پیوندی که میان عقل و دین اسلام هست، در هیچ دینی وجود ندارد. در ادیان دیگر میان عقل و دین هیچ رابطه‌ای نیست. مقصود آنها از ایمان و تعبد، پشت‌پا زدن به عقل و در مقابل آن کورکورانه تسلیم شدن است، ولی در اسلام تسلیم کورکورانه نیست، تسلیمی که ضد عقل باشد نیست. البته تسلیمی که مافوق عقل باشد هست که این خود حکم عقل است. عقل به ما می‌گوید جایی که اطلاعی نداری سخن بزرگ‌تر را بپذیر. ایشان در مقایسه اسلام با مسیحیت می‌گویند: مسیحیت در قلمرو ایمان، برای عقل، حق مداخله قائل نیست. می‌گوید آنجا که انسان باید به چیزی ایمان بیاورد، حق ندارد فکر کند، فکر مال عقل است و عقل در این نوع مسائل حق مداخله ندارد. آنچه را باید به آن ایمان داشت، نباید درباره آن فکر کرد و نباید اجازه فکر کردن و چرا کردن به عقل داد. اما در اسلام، قضیه درست برعکس است. در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد. یعنی اصول دین را فقط با عقل می‌پذیریم. این نهایت رابطه میان دین و عقل را می‌رساند.

به نظر استاد، اگر عقل و انبیا نباشند، بشر به تنهایی راه نمی‌تواند سعادت خود را طی کند و اگر انبیا باشند و فرض کنیم عقل نباشد، باز انسان راه سعادت خود را نمی‌پیماید. «عقل» و «نبی» هر دو با یکدیگر یک کار را انجام می‌دهند. ایشان برخی از تعبیرهایی که در آنها اشاره به دین عقلانی شده آورده است، از قبیل «خواب عاقل از عبادت جاهل بالاتر است»، «خوردن عاقل از روزه گرفتن

جاهل بالاتر است»، «سکوت و سکون عاقل از حرکت کردن جاهل بالاتر است» و «خدا هیچ پیامبر را مبعوث نکرد، مگر آنکه اول عقل آن پیغمبر را به حد کمال رساند، به طوری که عقل او از عقل همه امتش کامل تر بود». ما حضرت رسول ﷺ را عقل کل می‌نامیم. این با ذوق مسیحیت هرگز جور در نمی‌آید، چون اصلاً در مسیحیت عقل با دین دو حساب جداگانه دارند، ولی ما پیامبر را عقل کل می‌نامیم و می‌دانیم (همان: ۱۵۵).

سازگاری میان دین و عقل

دخالت عقل در فهم کتاب و سنت زمانی بجا و صحیح است که مورد پذیرش گوینده کتاب و سنت باشد. برای تبیین جایگاه صحیح عقل در فهم کتاب و سنت، توجه به نکات زیر ضروری است:

قرآن کریم، خود را مبین هر چیز معرفی کرده است:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (نحل: ۸۹)؛ و این کتاب را که روشنگر هر چیز است، بر تو نازل کردیم.

قرآن هرگز در رساندن معنای خود نیازمند چیز دیگری نیست، و تصریح می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ وظیفه تبیین قرآن کریم را به عهده دارد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن: ۱ / ۹).

أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ؛ و این قرآن را به سوی تو فرو فرستادیم تا آن را برای مردم توضیح دهی.

آن حضرت نیز بعد از خود اهل بیت مطهرش را برای تحقق این امر مهم معرفی فرمود. پس قرآن کریم خودش سنت را مبین و شارح خود قرار داده و این کار سبب نمی‌شود که بیان بودن قرآن از میان برود. پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام با استناد به قرآن عقل را همدوش نقل برای فهم دین معرفی کردند. و این نهایت سازگاری میان عقل و دین

را می‌رساند. البته در این باره سخن زیاد است و فقط جهت محدودیت نوشته، موضوع را از منظر استاد مطهری پی می‌گیریم. استاد مطهری هم یک متفکر عقل‌گرا و هم یک عالم متدین معنوی الهی بود و عملاً این سازگاری را در وجودش و افکارش جمع کرده بود. ایشان معتقد است دریافته‌های عقل قابل اعتماد است و عقل می‌تواند به معرفت راستین دست یابد (مطهری، انسان کامل ۱۳۷۲: ۱۵۹).

گستره تطابق دین و عقل

دین دعوت به تفکر و اندیشه می‌نماید و علاوه بر اینکه راه‌های لغزش اندیشه را نشان داده، منابع تفکر را نیز ارائه کرده است. یعنی موضوعاتی را نشان داده که شایسته است انسان در آن موضوعات فکر خویش را به کار اندازد و از آنها به عنوان منابع علم و اطلاع خویش بهره‌گیری نماید. قرآن کریم سه موضوع برای تفکر مفید و سودمند ارائه می‌دهد.

طبیعت: در سراسر قرآن آیات زیادی وجود دارد که انسان را تشویق به تفکر و تعمق در انحاء طبیعت مثل زمین، آسمان، ستارگان، خورشید، ماه، ابر و... کرده است.

تاریخ: از نظر قرآن، تاریخ بشر و تحولات آن بر طبق یک سلسله سنن و نوامیس صورت می‌گیرد و قرآن به مطالعه اقوام گذشته دعوت می‌کند.

ضمیر انسان: قرآن ضمیر انسانی را به عنوان یک منبع معرفت ویژه نام می‌برد. از نظر قرآن، سراسر خلقت آیات الهی و علائم و نشانه‌هایی برای کشف حقیقت است (مطهری، مجموعه آثار ۱۳۸۰: ۲/ ۷۰).

استاد مطهری در ضمن بحث محدوده نیروی عقل می‌گوید انسان با تدبیر عقل در امور جزئی زندگی مانند انتخاب دوست، رشته، همسر، شغل و... می‌تواند به نتیجه برسد. اما مجموع مصالح زندگی که سعادت همه جانبه را در برگیرد، از عهده نیروی عقل بیرون است (همان: ۵۲).

ایشان معتقدند اسلام عقل را محترم و او را پیامبر باطنی خدا می‌شمارد. اصول دین جز با تحقیق عقلانی پذیرفته نیست. در فروع دین عقل یکی از منابع اجتهاد است (همان: ۲۴۴). یعنی عقل در تمام ابعاد دین به صورت جدی حضور دارد.

بحث تعارض یا تعامل دین و عقل

بحث تعارض یکی از مهم‌ترین بحثهای علم اصول است. علمای علم اصول ضمن بررسی بحث تعارض، بخش عقلی آن را هم به دقت مورد توجه قرار داده‌اند. آنها معتقدند امکان ندارد یک دلیل لفظی قطعی با یک دلیل عقلی قطعی تعارض پیدا کند. زیرا نتیجه‌اش آن است که عقل به طور قطعی حکم به تکذیب و تخطئه معصوم کند و آن محال و باطل است. در عالم واقع چنین چیزی امکان ندارد و اگر در ظاهر دیده شود یا در طرف دلیل لفظی اشکال است یا در طرف دلیل عقلی و حتماً یکی از این دو قطعی نیست و قطعی پنداشته شده است. مثلاً نص قرآن می‌گوید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و حکم عقلی هم آن است که خدا شبیه و شریکی ندارد. عقل می‌گوید خدا جسم نیست و قرآن می‌گوید: «يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»، ولی این دلیل نصی نیست، بلکه خلاف ظاهرش اراده شده است. «ید» کنایه از قدرت الهی است و لذا منافاتی نیست (صدر، دروس فی علم اصول: ۱/ ۲۷۵).

خلاصه اینکه تمام نصوص شرعی کاملاً هماهنگ با احکام عقلی قطعی و فطرت سلیم انسانی است. اعتقادی که ناشی از کتاب و سنت نیست سه نوع است:

اول. اعتقادی که در دلیل قطعی ریشه دارد. این اعتقاد پیشین در فهم کتاب و سنت تأثیر می‌گذارد، چون قاطع نمی‌تواند بر خلاف یقینش را معتقد شود. هرگاه ظاهر آیه یا روایتی با حکم قطعی عقلی در تعارض باشد، عقل حکم می‌کند که دست از ظاهر برداریم، چرا که خداوند نیز، مانند عقل، بر خلاف ظاهر آن حکم می‌کند.

دوم. اعتقادی که از دلیل قطعی به دست نیامده، ولی در اذهان همه مردم رسوخ

دارد، حتی ممکن است در ضمیر ناخودآگاهشان باشد، اما به گونه‌ای است که هرگز از آنان جدا نمی‌شود. به این اعتقادات، ارتکازهای عقلایی گفته می‌شود. اما این ارتکازها هم در فهم مراد کتاب و سنت مؤثر است. ولی در صورتی که این ارتکازها با صریح قرآن و سنت در تعارض باشد، در فهم مراد آن هیچ تأثیر نمی‌نهد (اکبریان، در آمدی به قلمرو دین: ۲۱۲).

سوم. اعتقادهایی که از دلیل قطعی به دست نیامده و به اندازه ارتکاز عقلایی نیز شیوع ندارد، مانند ارتکازهایی که برای گروههای خاص یا صاحبان دانش و فن خاصی حاصل شود. دخالت این ارتکازها در فهم کتاب و سنت از مصادیق بارز تفسیر به رأی است و باید از آن پرهیز کرد.

استاد مطهری با توجه به اینکه یک فیلسوف عقل‌گرا و فقیه فهیم بوده، نهایت اعتدال را در این بحث مدنظر گرفته است. وی قائل است حجیت عقل، هم به حکم عقل ثابت است و هم به تأیید شرع. اساساً حقانیت شرع و اصول دین را به حکم عقل ثابت می‌کنیم.

ایشان مسائل اصولی را به دو قسم تقسیم می‌کند: یک قسمت مربوط به «ملاکات» و «مناطات» احکام و به عبارت دیگر «فلسفه احکام» و قسمت دیگر مربوط به لوازم احکام.

ایشان در توضیح قسمت اول گفته‌اند: احکام شرعی تابع و منبعث از یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است. یعنی هر امر شرعی به علت یک مصلحت لازم الاستیفاء است. هر نهی شرعی نیز ناشی از یک مفاسد واجب الاحتراز است. خداوند متعال برای اینکه بشر را به یک سلسله مصالح واقعی که سعادت او در آن است برساند، یک سلسله امور را واجب یا مستحب کرده است، و برای اینکه بشر از یک سلسله مفاسد دور بماند، او را از پاره‌ای کارها منع کرده است. اگر آن مصالح و مفاسد نمی‌بود، نه امری بود و نه نهی‌ای. آن مصالح و مفاسد، و

به تعبیر دیگر آن حکمتها، به نحوی است که اگر عقل انسان به آن آگاه گردد، همان حکم را می‌کند که شرع کرده است (همان: ۱۲۵ به بعد). ایشان تعارض دین و عقل را از این جهت محال می‌داند.

استاد مطهری معتقد است اگر ظاهر قرآن و سنت مطلبی را می‌گوید و عقل به طور قاطع بر ضد آن باشد، اینجا خود حکم عقل دلیل بر این است که آن ظاهر مقصود نیست. لذا از ظاهر قرآن و سنت به حکم دلیل قاطع عقلی دست برمی‌داریم. این تعارض قرآن و عقل نیست. اینکه جایی را پیدا کنیم که قرآن یا سنت به طور قاطع که هیچ‌گونه تأویل‌پذیر نیست چیزی را گفته است و عقل به طور قاطع بر ضدش می‌گوید، این فقط یک «اگر» است که وقوع ندارد (مطهری، اسلام و مقتضات زمان: ۲/۳۹). در نتیجه از نظر ایشان، میان دین و عقل نه تنها تعارض نیست، بلکه تعامل کامل برقرار است. وی قائل است عقل یک عنصر آسمانی است که خداوند آن را در سرشت انسان قرار داده است. بنابراین، مانعی ندارد که پاره‌ای از حقائق آسمانی با این نیرو قابل تحقیق باشد. آنچه مسلم است این است که عقل قدرت کشف تمام خبرهای آسمانی را ندارد و به همین دلیل نیازمند به «وحی» است. ولی چنین نیست که نیروی عقل از تحقیق در برخی مسائل آسمانی از قبیل اصول مسائل مبدأ و معاد به طور کلی ناتوان باشد (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم ۱۳۳۱: ۵/۵۹).

جمع بندی و نتیجه‌گیری

در منابع اسلامی، جایگاه دین و عقل بدون افراط و تفریط مشخص شده است و هر یک در مکان خاص خود قرار می‌گیرد. بر این اساس، قرآن و سنت از یک سو مقام عقل را می‌ستاید و آن را حجت درونی معرفی می‌کند و از سوی دیگر با انگشت نهادن بر کاستیهای ابزار درک آدمی، لغزشگاههای اندیشه را یادآور می‌شود. قرآن کریم که آخرین پیام خداوند متعال بر انسان است، به صورتهای گوناگون

به دریافت‌های رسول درونی مهر تأیید زده و در آیات مختلفی دعوت به اندیشه‌ورزی و تدبیر و تفکر و تعقل می‌کند. در دین اسلام، علاوه بر تأییدات بسیاری که از عقل می‌نماید و آن را دوشادوش پیامبران، راهنمای هدایت می‌داند، و مشخص کردن لغزشگاه‌های عقل و هشدار برای خارج نشدن از مسیر صحیح عقل، عقل نقش مهمی در معرفت دینی ایفا می‌کند. یکی از وظایف عقل اثبات ضرورت، حقانیت و عصمت دین است، چرا که اصل انتخاب و پذیرفتن دین بر عهده اوست. عقل به ضرورت درمی‌یابد که در مسیر هدایت نیازمند دینی فرابشری است که لازمه آن برانگیخته شدن پیامبران و وحی الهی است. از این روست که دین نمی‌تواند آنچه را خود بدان وابسته است نفی کند.

اثبات اصول اعتقادی دین نیز بر عهده عقل است. ایمان عاری از تعقل امری است که خود دین نیز آن را نمی‌پسندد. لذا دانشمندان دینی با بنیان گذاری علم فلسفه و کلام، راهی را در اثبات اصول اعتقادی گشودند، چرا که پذیرش مقلدانه اصول بنیادی و اعتقادی از دیدگاه آنها مردود به شمار می‌آید. از این رو، در اصول اعتقادی، دین سخنی بر خلاف عقل نمی‌تواند داشته باشد و هماهنگی کامل میان این دو مقوله وجود دارد.

از آنجا که تحریف هر دینی در گذر زمان امری ممکن و طبیعی است، محافظت دین از تحریف از دیگر وظایف عقل است، به طوری که می‌توان گفت عقل کنار کتاب الهی و سنت متواتر، ترازوی سنجش وحی الهی در تحریفات بشری است. در مسائل مربوط به اصول اعتقادی، عقل یکه‌تاز میدان است و از حریم کتاب الهی و سنت متواتر محافظت می‌کند. در حوزه فروع دین نیز هر چند بیشتر احکام جزئی فراتر از درک عقل‌اند، اما هیچ حکم خردستیزی دیده و پذیرفته نمی‌شود.

متأسفانه برخی از اندیشمندان مسلمان در استفاده از عقل راه افراط را طی کرده‌اند، به گونه‌ای که با روی آوردن به عقل روایات معصومان علیهم‌السلام را مهجور قرار

داده‌اند. بر اساس این نگرانیها که در قرون اخیر با پیشرفت علوم پر رنگ‌تر شده است، برخی از علما برای خالص ماندن دین از شائبه‌های عقل اقدام به جداسازی حوزه‌های معرفت و حیانی و عقلانی کرده‌اند. مثل مکتب تفکیک که در همین عرصه شکل گرفته است. غزالی با تحسین عقل آن را برگرفته از نور دانسته است (غزالی، *احیاء علوم الدین* ۱۳۵۱: ۱/۱۹۲). وی قائل است که عقل منبع علم است که به وسیله آن به صدق شرع راه می‌یابیم. هدایت عقل با شرع و تبیین شرع با عقل است. غزالی معتقد است عقل به طور مستقل به جمیع مطالب احاطه ندارد. عقل از حل معضلات الهیه و از برطرف ساختن اضطراب و شکوکی که برای انسان عارض می‌شود عاجز است. وی شرع را مقدم بر عقل می‌داند، اما این تقدم، کم ارزش‌انگاری عقل نیست و کسی که دارای عقل نافذ نباشد، از دین تنها پوسته را به ارث می‌برد و از ظواهر دین بهره‌مند می‌شود، اما به گوهر و حقیقت دین دست نمی‌یابد. پس علوم شرعی تنها با علوم عقلی شناخته می‌شود (غزالی، *میزان العمل* ۱۳۶۱: ۱۲۷).

غزالی به عقل اعتماد دارد، اما برای عقل محدودیت قائل است و بلند پروازیهای عقل فلسفی را قبول ندارد. وی برای عقل در حوزه مسائل ریاضی و منطق صلاحیت ذاتی قائل است، اما به اعتقاد او پای عقل در حوزه مسائل مابعدالطبیعی لزران است و عقل عاجزتر از آن است که در حقایق دینی و الهی غوطه‌ور شود و لذا در این گونه مسائل نمی‌توان به عقل اعتماد کرد (مرحبا، *من الفلسفة العربیة الیونانیة الی الفلسفة الاسلامیة*: ۶۴۵). همچنین عقل در مسائلی از قبیل حقایق ایمان و مابعد الطبیعه حجیت ندارد و دستش کوتاه است و باید از شرع مدد بجوید.

اما شهید مطهری فیلسوفی عقل‌گرا و متفکری خردورز بود که عمر پربرکت خودش را در خدمت اسلام و مسلمانان گذرانید و همواره بر لزوم رویکرد عقلانی به دین تأکید می‌کرد. ایشان معتقد بودند برای آشنایی با اصول و عوامل تعلیم تربیت اسلامی و در تمام ابعاد اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، باید توأمان به مسئله علم و عقل

توجه کرد. به نظر وی عقل دستگاه تصفیه‌ای است که عقاید باطل را از عقاید حق جدا می‌کند (مطهری، سیری در سیره نبوی ۱۳۶۷: ۱۸۹). جایی که در مورد مسئله از قرآن و سنت حکمی نداشته باشیم، و به حکم عقل مصلحت و مفسده آن را کشف کنیم، فوراً به حکم عقل، حکم شرع را کشف می‌کنیم (مطهری، اسلام و مقتضیات زمان: ۲/ ۳۲۱). اگر عقل مصلحت را کشف کرده، لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم و باید بر اساس عقل فتوا داده شود.

استاد با وجود ارج نهادن به عقل، لغزشگاههای آن را ذکر می‌کند و خردورزان را از سقوط در آنها بر حذر می‌دارد. ایشان از ایجاد شبهه در مسائل استقبال می‌کرد، چون معتقد بود دین اسلام هر موقع مورد تعرض شبهات دشمنان قرار می‌گیرد بیشتر پیشرفت می‌کند. وی بر این باور است که شناخت عقلی به ایمان مذهبی کمک می‌کند (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۱/ ۱۲).

استاد در مورد دین معتقد است دین از اول تا آخر یکی است و فقط شرایع متعدد است، چون شرایع به تناسب فهم مردم می‌آمدند و با آمدن شریعت جدید شریعت قبلی نسخ می‌شد. در نهایت، اسلام با ظهور جهانی خود همه شرایع قبلی خود را نسخ کرده است. اصول مکتب انبیا از دیدگاه وی دین نامیده می‌شود. تفاوت شرایع آسمانی در یک سلسله مسائل فرعی است (همان: ۱۸۱).

همسانها

غزالی و استاد مطهری از چهره‌های برجسته و درخشان جهان اسلام هستند که هر دو شخصیت برجسته علمی هم بوده‌اند. نیز هر دو به جهت تلاش فراوانی که داشته‌اند، توانسته‌اند در فنون مختلف علمی به مقامات عالیه برسند و آثار فراوانی از خود باقی بگذارند. این دو اندیشمند از جهاتی با هم مشابهت دارند:

الف. از جهت علمی: در منظر هر دو، عقل جایگاه والا و بسیار مهمی دارد. در

هر دو دیدگاه بر به کارگیری عقل و بهره‌وری از تعقل، تأکید و سفارش بسیاری شده است.

ب. از جهت دینی: هر دو دغدغه دینی داشتند. غزالی علت حمله خود را به گروههایی مانند فلاسفه، متکلمان، باطنیه و متصوفه، کم رنگ شدن رنگ دین، و روی آوردن مردم به فنون مذکور بیان کرده است. استاد مطهری هم بزرگ‌ترین همت خود را به شبهات مطرح شده علیه دین اعلام کرده و در موضع پاسخ‌گویی برآمده است.

ناگفته نماند که منشأ و دغدغه اصلی این دو یکی نبوده است. هر دو انگیزه دینی داشته‌اند، ولی از آنجا که غزالی اشعری مسلک است، بیشتر با مبانی اشعری مطالب را تبیین و تحلیل می‌نماید، اما استاد مطهری با واقع‌بینی خاص خودش مطالب را نقد و بررسی می‌نماید.

ج. نکته مشترک اصلی دیگر هم این است که هر دو بر این هستند که روایت متواتر با عقل قطعی تقابل ندارد، چون روایت متواتر هم از عقل قطعی شرعی برخاسته است.

ناهمسانها

به زعم مشابتهای فکری این دو بزرگوار باهم، برخی اختلافات نیز با یکدیگر دارند. موارد اختلاف از این قبیل است:

غزالی معتقد است که کشف باطنی و یقین شخصی و حدس از بهترین راههای اثبات خدایتند. زیرا روح انسان خود شعله‌ای از نور خداست (غزالی، *المنقضى من الضلال*) شک و شناخت).

اما آنچه به نظر می‌آید این است که دیدگاه وی ایراد دارد، زیرا کشف باطنی و یقین شخصی هرچند می‌تواند برای صاحب کشف حجیت داشته باشد، ولی برای

دیگران قابل اثبات نیست.

غزالی با وجود تحسین عقل آن را محدود و از درک مسائلی مانند مابعدالطبیعی، حقایق ایمانی و دینی و رابطه صفات خدا با ذات آن عاجز دانست وی شرع را مقدم بر عقل می‌داند. استاد مطهری در این مورد می‌گوید: در قرآن و سنت خبرهای آسمانی زیادی در الهیات برای شنیدن هست. ایشان در این مورد سؤال مطرح می‌کند که هدف وحی اسلامی از گزارش این همه خبرها چه بوده است. آیا هدف این بوده که یک سلسله درسها برای تدبر و تفکر و فهم و الهام‌گیری القا کند و اندیشه‌ها را تحریک و وادار به شناوری در دریای بی‌کران معارف الهی نماید، یا اینکه هدف این بوده که یک سلسله مسائل حل‌ناشدنی و غیر قابل هضم به منظور وادار کردن اندیشه‌ها به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه عرضه بدارد؟ اینجا مختار دیدگاه شهید مطهری است، چون به هر حال هرکس به اندازه ظرفیت خود تصویری از مابعدالطبیعه دارد.

ایشان در جواب این سؤال می‌فرماید: مطالب و مسائلی که از منبع وحی القا می‌شود دو گونه است: برخی از آنها یک سلسله دستورالعملهاست که باید بدانها عمل شود. در این گونه مسائل درک و معرفت، تأثیر زیادی ندارد. هدف و منظور در اینها عمل است نه معرفت. تعبد و تسلیم مربوط به این گونه مسائل است. برخی دیگر نیز یک سلسله مسائل نظری و اعتقادی است که مربوط به خداوند و صفات ثبوتیه و سلبیه و عوامل قبل و بعد از این عالم است. در قرآن کریم و کلمات پیشوایان دین، به صورت حدیث، ادعیه، احتجاجات، خطبه و خطابه از این مسائل فراوان آمده است. استاد مطهری معتقد است طرح این گونه مسائل نشانگر این مطلب است که انسان باید عقل خود را به کار گیرد و در مورد مسائل مذکور تعمق کند (مطهری، مجموعه آثار: ۶ / ۱۱۰). اما در عین حال ممکن است عقل بعضی جاها به دلیل پاره‌ای از مسائل از قبیل تکیه بر گمان، پیروی از هوای نفس، شتاب‌زدگی

و... نتواند وظیفه خود را به نحو احسن انجام دهد. استاد این گونه موارد را لغزشگاههای عقل دانسته و خردورزان را از سقوط در مهلکه آنها برحذر داشته است (مطهری، انسان و ایمان ۱۳۶۷: ۶۹).

غزالی حسن و قبح را دو امر نسبی و اضافی می‌داندست و معتقد بود حسن و قبح ذاتی افعال نیستند. لذا وی حسن و قبح را شرعی دانسته است (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد: ۲۷۱). ولی استاد مطهری حسن و قبح را ذاتی افعال و دو صفت اعتباری و عقلی می‌داند (مطهری، عدل الهی ۱۳۶۷: ۳۲). به نظر می‌آید اگر حسن و قبح ذاتی افعال نبودند می‌بایست در تعیین عنوان اختلاف نظر می‌شد، در حالی که مثل قبح ظلم و حسن احسان در نظر همه یکسان است.

غزالی اصول دین را توحید، نبوت و معاد منحصر کرده و بقیه را جزء فروع دین دانسته است (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد: ۲۵). شهید مطهری علاوه بر آن سه مورد، عدل و امامت را هم جزء اصول دین دانسته و بقیه را فروع دین حساب کرده است (مطهری، عدل الهی: ۳۲).

به نظر می‌آید حقیقت این است که اگر همه مسلمانان امامت را جزء اصول دین می‌دانستند، امروزه به این پراکندگی و ضعف دچار نمی‌شدند. چون وقتی به رهبر اعتنا نشود، مکتب، هم به سستی می‌گراید.

غزالی فلسفه را با دین ناسازگار می‌داند و قائل است در شرع اسلام تعرض نفیاً یا اثباتاً نسبت به دانشهایی مثل فلسفه نیامده و برعکس این دانشها هم نسبت به امور دینی حالت تعرض ندارد (غزالی، المنقذ من الضلال ۱۳۶۰: ۳۴).

استاد مطهری فلسفه را در خدمت دین و مدافع آموزه‌های آن به صورت عقلانی می‌داند. در منظر وی، دین خودش مشوق گرایش عقلانی در انسانهاست.

اگرچه فلسفه در دین مورد نفی واقع نشده است، اما در جهت اثبات نمی‌شود گفت سکوت کرده، چون برخی از استدلالهای قرآن با برهان و استدلال عقلی

محض هستند. لذا در این زمینه گفتار شهید مطهری درست است و حتی عقل جز یکی از منابع است.

غزالی متکلم بوده و به تمامی مسائل اعتقادی با دید کلامی می‌نگریسته، ولی استاد مطهری فیلسوف بوده و با گرایشهای عقلانی به مسائل توجه داشته است. در منظر غزالی منبع احکام عبارت‌اند از قرآن، سنت و اجماع (غزالی، المستصفی من علم الاصول ۲۲). استاد مطهری منابع احکام را چهار مورد قرآن، سنت، اجماع و عقل دانسته‌اند.

غزالی در بخشهای اعتقادی مخاطب را از به کارگیری فکر با تحلیل عمیق برحذر می‌دارد. استاد مطهری با تمام تلاش می‌خواهد جرأت آزاداندیشی را در افکار مخاطب ایجاد کند.

غزالی در محدوده خاص به عقل بها می‌داد و به تعقل دعوت می‌کرد، اما در بحثهای درون‌دینی اغلب از عقل برحذر می‌دارد. اما استاد مطهری به عقل هم در اصول وهم در فروع بها می‌دهد. در این مقاله، مختار دیدگاه استاد مطهری است، چون اگر به عقل میدان آزاد اندیشی داده نشود، نمی‌تواند بر قله‌های بالای اندیشه بنشیند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ۱۴۲۲ق.
۳. بادبور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، اول، ۱۳۶۲.
۴. جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، تنظیم محمدرضا مصطفی پور، مرکز نشر اسراء، اول، ۱۳۸۱.
۵. حسین زاده، محمد، دین شناسی، موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی، اول ۱۳۷۸.
۶. ربانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، دوم، ۱۳۸۱.
۷. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۵.
۸. شهرستانی، عبدالکریم، صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام،
۹. شیخ مفید، محمد بن محمد، الامالی، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية قم، ۱۳۶۱ق.
۱۰. شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم، اسفار الاربعه، دارالاحیاء التراث العربیه، بیروت ۱۴۲۳ق.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية قم.
۱۲. غزالی، ابوحامد محمد، (المنقضى من الضلال) شک و شناخت، ترجمه صادق آیینه‌وند، اول، ۱۳۶۰.
۱۳. —، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، انتشارات علمی فرهنگ، اول، ۱۳۵۱.
۱۴. —، اعترافات، ترجمه کیایی نژاد، زین‌الدین، تهران، عطایی ۱۳۴۹.

۱۵. — الادب فی الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۶. — الاربعین فی اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۸.
۱۷. — الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، بئر العبد مکتبه الهلال.
۱۸. — الرساله الدینیّه، مجموعه رسائل، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول ۱۴۱۴ق.
۱۹. — الرساله القدسیه فی قواعد العلمیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاول.
۲۰. — القسطاس المستقیم، مجموعه رسائل، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۴ق.
۲۱. — المستصفی من علم الاصول، تصحیح محمد عبد السلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۲. — الوسیط فی المذهب، دارالاسلام ۱۳۷۷.
۲۳. — بدایه الهدایه، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۹۸۸.
۲۴. — تهافت الفلاسفه، قوم له و علق علیه و شرحه علی بوملحم، دارمکتبه الهلال، الطبعة الاول.
۲۵. — شفاء الغلیان فی القیاس و التعلیل، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۳۷۸.
۲۶. — فصائح الباطنیه، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۳۸۰.
۲۷. — فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۸. — کیمیای سعادت، مصحح خدیو جم حسینی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۹. — مشکاة الانوار، مجموعه رسائل، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
۳۰. — معراج القدس فی مدارج معرفه النفی، بیروت، دارالافاق الجدیده، ۱۹۸۶.
۳۱. — مقاصد الفلاسفه، ترجمه محمد خزائلی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۸.
۳۲. — مکاتب فارسی غزالی، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران.
۳۳. — میزان العمل، شمس الدین احمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۶۸.
۳۴. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.

۳۵. — آشنایی با قرآن، تهران، صدرا، سیزدهم، ۱۳۸۱.
۳۶. — اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، ششم، ۱۳۶۸.
۳۷. — امدادهای غیبی در زندگی بشر، تهران، صدرا، ۱۳۵۴.
۳۸. — انسان در قرآن، قم، صدرا، ۱۳۶۸.
۳۹. — انسان کامل، تهران، صدرا، هشتم، ۱۳۷۲.
۴۰. — انسان و ایمان، قم، صدرا، پانزدهم، ۱۳۶۷.
۴۱. — بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر
۴۲. — بیست گفتار، تهران، صدرا، هفتم، ۱۳۶۱.
۴۳. — پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
۴۴. — تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲.
۴۵. — جهان‌بینی توحیدی، قم، صدرا، چهارم، ۱۳۷۰.
۴۶. — حکمتها و اندرزها، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.
۴۷. — ختم نبوت، تهران، صدرا، ۱۳۶۹.
۴۸. — ده گفتار، تهران، انتشارات صدرا، هشتم، ۱۳۷۲.
۴۹. — سیری در سیره نبوی، تهران، صدرا، پنجم، ۱۳۶۷.
۵۰. — سیری در نهج البلاغه، قم، دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۵۴.
۵۱. — شرح منظومه، انتشارات حکمت، اول، ۱۳۶۰.
۵۲. — عدل الهی، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
۵۳. — علل گرایش به مادیگری، صدرا، ۱۳۶۸.
۵۴. — فطرت، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.
۵۵. — فلسفه اخلاق، قم، انتشارات صدرا، بیستم، ۱۳۸۱.
۵۶. — مجموعه آثار، انتشارات تهران، صدرا، چهارم، ۱۳۸۰.
۵۷. — وحی و نبوت، قم، انتشارات صدرا، یازدهم، ۱۳۷۷.