

## جایگاه و نقش عقل در منظومه معرفت دینی با تأکید بر آراء علامه طباطبائی در تفسیر المیزان

محمد پورعباس\*

صالح حسن زاده\*\*

### چکیده

هرچند منابع دینی ما اعم از قرآن و سنت معصومان علیهم السلام مخاطبان خود را به تعقل و تفکر دعوت نموده، و اندیشه‌ورزان مسلمان نیز عقل را به عنوان ابزاری مطمئن برای دستیابی انسان به معرفت لحاظ نموده‌اند، اما درباره حدود و گستره توانایی‌های عقل و نیز نقش و جایگاهی که عقل در منظومه معرفت دینی می‌تواند ایفا نماید، اختلاف نظر جدی میان متفکران اسلامی مشاهده می‌شود. علامه طباطبائی با پرهیز از هرگونه افراط و تفریط در این مسئله، ضمن اینکه برای عقل در منظومه معرفت دینی نقش و جایگاهی رفیع قایل شده، و حتی حقانیت احکام قطعی عقل را مبنای حقانیت دین معرفی نموده‌اند، در عین حال، نسبت به محدودیت‌های ادراکی عقل در برخی از حوزه‌های معرفتی دین نیز بی‌توجه نبوده، و در آثار و نوشته‌های خود به‌ویژه تفسیر المیزان آن محدودیت‌ها را مورد تذکر قرار داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: عقل، معرفت دینی، علامه طباطبائی، تفسیر المیزان.

## مقدمه

و حیانی، شهودی و تجربی شدیدترین انتقادات را از عقل نموده و به عنوان منبع معرفت هیچ‌گونه جایگاهی برای آن در قلمرو دین قایل نشده‌اند. عصاره فکر سورن کی‌یرگارد (۱۸۱۳-۱۸۸۵) متفکر و متأله برجسته دانمارکی، که در کتاب *مراحل و منازل راه زندگی* شرح و بسط داده شده، این است: «عقل را از دست دادن برای یافتن خدا محض اعتقاد است [...] رنج و محنت، برای حیات مسیحی، عنصری اساسی است و ایمان خود نوعی زجر است و به صلیب آویختگی عقل» (علیزمانی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۳). با وجود این، علامه طباطبائی به عنوان حکیمی متأله و مفسری محقق، معتقد است: تمامی ادراک‌ها و معارف بشری، چه ادراک‌های ظاهری که از طریق حواس و چه ادراک‌های عقلی که با ابزار عقل و چه ادراک‌های کشفی و شهودی که از طریق دل و چه معارفی که از طریق وحی برای انسان حاصل می‌شوند، هر کدام دارای مرتبه‌ای از کاشفیت و روشن‌گری می‌باشند. از این رو، با پرهیز از هرگونه افراط و تفریط در این مسئله، ضمن اینکه برای عقل در منظومه معرفت دینی نقش و جایگاهی رفیع قایل شده، در عین حال، نسبت به محدودیت‌های ادراکی عقل در برخی حوزه‌های معرفتی دین نیز بی‌توجه نبوده است. در این پژوهش تلاش می‌کنیم با روشی توصیفی-تحلیلی، ضمن نقد برخی دیدگاه‌ها، به تبیین نظریات علامه طباطبائی پیرامون جایگاه و نقش عقل در منظومه معرفت دینی بپردازیم.

## معنای لغوی عقل

کتاب‌های لغت عمده‌تاً ارائه‌دهنده دو رویکرد در

بی‌تردید، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان در نظام هستی و در مقایسه با سایر موجودات، عقلانیت انسان و برخورداری او از قوه عقل و خرد است. به واسطه همین عطیه و موهبت خداوندی، انسان ضمن دستیابی به مقام خلافت الهی، شایستگی این را یافت که مورد خطاب خداوند واقع شده، و حق تعالی در بیش از سیصد آیه از قرآن، او را دعوت به تعقل، تذکر و تفکر نماید. انسان دیندار جوایحی حق و حقیقت نیز برای جامه عمل پوشاندن به این امر و فرمان خداوندی، به ابزارهای مختلفی که کارکرد آنها معرفت‌بخشی و معرفت‌آفرینی است تمسک جست. یکی از این ابزارهای معرفتی، همان قوه عقل و خرد است که به عنوان ابزار و منبع کسب معرفت، همواره در میان متفکران مسلمان و اندیشمندان مغرب‌زمین مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته، و نسبت به حدود و گستره توانایی‌های آن و نیز نقش و جایگاهی که در منظومه معرفت دینی می‌تواند ایفا نماید، اختلاف نظر جدی میان آنان مشاهده می‌شود.

آن‌گونه که ایان باربور می‌نویسد، در دوره‌ای از تاریخ فکر و اندیشه مغرب‌زمین، جایگاه عقل و معرفت عقلانی آن‌قدر والا شمرده شد که قرن‌ها با عنوان «عصر عقل» معرفی، و عقل تا مرتبه‌ی خدایی بالا برده شد، به گونه‌ای که از شریعت عقل در کنار شریعت وحی سخن به میان آمد (باربور، ۱۳۸۸، ص ۷۱، ۷۴ و ۷۷). در میان متفکران اسلامی نیز گروه‌ها و افرادی بوده‌اند که عقل را حاکم بر خداوند قرار داده، و اطلاق ذات غیرمتناهی او را محدود و محکوم به احکام عقل نموده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵). در مقابل، گروهی دیگر به بهانه دفاع از معرفت

را از یکدیگر بازمی‌شناسد (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۵۰۴).

#### مفهوم عقل از دیدگاه علامه طباطبائی

از آنجاکه علامه طباطبائی در آثار مختلف خود برای واژه «عقل» تعاریف گوناگونی ارائه نموده‌اند، برای فهم بهتر مفهوم این واژه، به برخی از مهم‌ترین تعاریفی که از سوی ایشان بیان شده اشاره می‌کنیم:

«عقل» در لغت به معنای بستن و گره زدن است. و به همین مناسبت، ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل نامیده‌اند، و نیز مدرکات آدمی را و آن قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، «عقل» می‌نامند، و در مقابل این عقل، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است، و این کمبود به اعتبارات مختلف جنون، سفاهت، حماقت، و جهل نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴۷).

«عقل» که مصدر برای «عَقَلَ الشَّيْءَ» است، به معنای ادراک و فهمیدن چیزی است، البته ادراک و فهمیدن کامل و تام، و به همین سبب، نام آن حقیقتی را که در انسان وجود دارد، و آدمی به وسیله آن میان صلاح و فساد، حق و باطل و راست و دروغ فرق می‌گذارد، عقل نامیده‌اند. البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هریک فرعی از فروع نفس اوست نمی‌باشد، بلکه این حقیقت عبارت است از نفس انسان مدرک (همان، ج ۱، ص ۴۰۵).

«عقل» عبارت است از نیروی مجردی که در انسان وجود دارد و می‌تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد و

خصوص معنای لغوی عقل هستند. رویکرد نخست، بیانگر معنای اسمی این واژه، و دیگری در نگاهی متفاوت، مفهوم مصدری و حدثی را مدنظر قرار داده است. در ذیل، به این دو رویکرد اشاره می‌شود:

الف) معنای اسمی عقل: «عقل» معانی اسمی متعددی دارد. در این میان، به دو معنای آن، که بیشتر به این بحث مربوط است اشاره می‌کنیم. راغب در مفردات این دو معنا را چنین بیان کرده است: ۱. عقل، به قوه‌ای اطلاق می‌شود که زمینه پذیرش علم را در انسان فراهم می‌کند. ۲. به علمی هم که انسان به وسیله آن قوه به دست می‌آورد عقل اطلاق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۷).

ب) معنای مصدری عقل: برای واژه «عقل» در کاربرد مصدری آن نیز، معانی مختلفی ذکر شده است. برخی از این معانی عبارتند از:

۱. به معنای بستن و نگه داشتن؛ از این رو، هنگامی که عرب می‌گوید: «عَقَلَ البعير»، به این معناست که زانوی شتر را بست؛ یا وقتی می‌گوید: «عَقَلَ الدواء البطن» (همان، ص ۵۷۸)؛ یعنی: دارویی شکم انسان را بند می‌آورد؛ و هنگامی که می‌گوید: «اعتَقَلَ لسأته» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۷۷۲) به این معناست که زبانش را از سخن گفتن حفظ کرد.

۲. معنای دیگر عقل، درک کردن و فهمیدن است. در قاموس آمده است: «عَقَلَ الشَّيْءَ؛ فهمه» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۷۵). ابن‌منظور نیز چنین می‌نویسد: «عَقَلَ الشَّيْءَ يَعْقِلُهُ عَقْلاً؛ فهمه» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۹).

۳. قوه تمییزدهنده نیک از بد نیز عقل نامیده می‌شود. زبیدی در این باره می‌نویسد: عقل قوه‌ای است که بین حسن و قبح تمییز قایل می‌شود و آن دو

می‌دهد؛ چون از میان همه جانداران او را چنین آفریده که در همان اول پیدا شدن و هست شدن خود را درک کند و بداند که او، اوست و سپس او را به حواس ظاهری مجهز کرده تا به وسیله آن، ظواهر موجودات محسوس پیرامون خود را احساس کند، ببیند و بشنود و بچشد و ببوید و لمس کند و نیز او را به حواسی باطنی همچون اراده، حب، بغض، امید، ترس و امثال آن مجهز کرده تا معانی روحی را به وسیله آنها درک کند، و به وسیله آن معانی، نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد و پس از مرتبط شدن، در آن موجودات دخل و تصرف کند، ترتیب دهد، از هم جدا کند، تخصیص دهد و تعمیم دهد و آن‌گاه در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر دهد و حکم کند، و در آنچه که مربوط به مسائل عملی است و مربوط به عمل است حکمی عملی کند، و ترتیب اثر عملی بدهد و همه این کارهایی را که می‌کند بر طبق مجرای می‌کند که فطرت اصلی او آن را تشخیص داده، و این همان عقل است (همان، ج ۲، ص ۲۴۹). لازم است متذکر شویم که عقل فطری در ادراکات و تشخیص‌های خود خطا نمی‌کند؛ زیرا معقول نیست قلم صنع و تکوین چیزی را در وجود انسان قرار دهد، که کارش همه جا و همواره خطا باشد؛ و یا دست‌کم در آن وظیفه‌ای که صنع و تکوین برای آن تعیین کرده امکان خطا داشته باشد؛ چراکه تکوین وقتی موجودی از موجودات را به وظیفه‌ای و کاری اختصاص می‌دهد که قبلاً رابطه‌ای خارجی میان آن موجود و آن فعل برقرار کرده باشد. و در موجود مورد بحث، یعنی عقل، وقتی صنع و تکوین آن را در انسان‌ها به ودیعت می‌گذارد، تا حق را از

آدمی به وسیله آن، میان صلاح و فساد و میان حق و باطل و میان راست و دروغ فرق می‌گذارد (همان، ص ۴۷). - «عقل» بیشتر در نیروی تشخیص خیر از شر و نافع از مضر استعمال می‌شود. البته گاهی هم در غایت و غرض از این تشخیص به کار می‌رود، و غرض از تشخیص خیر و شر این است که آدمی به مقتضای آن عمل کند، و به آن ملتزم و معتقد باشد، در مقام به دست آوردن خیر و نافع برآید، و شر و مضر را ترک کند (همان، ج ۱۹، ص ۳۵۳).

### گونه‌های عقل از دیدگاه علامه طباطبائی

#### عقل فطری و برخی ویژگی‌های آن

عقل فطری که گاهی از آن به «عقل مطبوع» و یا «عقل غریزی» نیز تعبیر می‌کنند، همان غریزه انسانی است که او را از سایر حیوانات متمایز ساخته؛ و طبع و سرشت انسان را آماده پذیرفتن علوم نظری و تفکر در صنعت‌های فکری می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۱؛ ج ۳، ص ۴۱۸). علامه طباطبائی نیز در چندین مورد از تفسیر المیزان این اصطلاح از عقل را به کار برده، و مراد وی از عقل فطری آن حقیقتی در انسان است که به وسیله آن خیر از شر در امور عملی (صلاح از فساد) و حق از باطل در امور نظری تشخیص داده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۵۵؛ ج ۷، ص ۳۷۹).

ایشان در توضیح پیرامون این حقیقت در انسان، متذکر می‌شود: انسان را به این جهت عاقل می‌گویند، و به این خصیصه ممتاز از سایر جانداران می‌دانند که خدای سبحان انسان را فطرتاً اینچنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل، و در مسائل عملی خیر را از شر، و نافع را از مضر تشخیص

فطری به عنوان حقیقتی معرفی شده که به وسیله آن خیر از شر در امور عملی و حق از باطل در امور نظری تشخیص داده می‌شود، می‌توان گفت عقل انسانی دو گونه فعالیت می‌تواند داشته باشد: فعالیت ادراکی و فعالیت عملی. و به اعتبار همین فعالیت‌های دوگانه، عقل به دو قسم نظری و عملی قابل تقسیم می‌باشد.

#### الف. عقل نظری

علامه طباطبائی حیطة کارکرد عقل نظری را نه حکم به بدی و خوبی چیزی و رفتاری، بلکه تشخیص حقیقت هر چیز می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۴۸). از این رو، ایشان بر این باور است: «موظن عمل عقل نظری معانی حقیقی و غیراعتباری است، چه اینکه عمل عقل در آنها تصور آنها باشد و یا تصدیق؛ چون این‌گونه مدرکات عقلی برای خود ثبوت و تحقیقی مستقل از عقل دارند، و دیگر برای عقل در هنگام ادراک آنها عملی باقی نمی‌ماند جز اخذ و حکایت، و این همان ادراک است و بس، نه حکم و قضاء» (همان، ج ۱۴، ص ۹۸). ایشان همچنین در خصوص منشأ عقل نظری معتقد است: علوم کلی و فکری که همچون بدیهیات عقلی نه ربطی به اعمال خوب و بد انسان دارد و نه ربطی به خواص اشیا، و دیعه‌ای الهی است که با تسخیر و اعطا نصیب انسان شده است (همان، ج ۵، ص ۳۱۲).

#### ب. عقل عملی

عقل عملی از دیدگاه علامه عقلی است که به حسن و قبح حکم می‌کند، و برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو، و چه عملی قبیح و زشت است (همان، ج ۲، ص ۱۴۸). پس اگر عقلی در خصوص بدی یا خوبی شیء برای شخص یا اجتماع و یا

باطل تمییز دهد، که قبلاً خود صنع میان عقل و تمییز بین حق و باطل رابطه‌ای خارجی برقرار کرده باشد، و چطور ممکن است رابطه‌ای میان موجودی (عقل) و معدومی (خطا) برقرار کند؟ پس نه تنها عقل همیشه به خطا نمی‌رود، بلکه اساساً میان عقل و خطا رابطه‌ای وجود ندارد (همان، ج ۱، ص ۴۸).

و اما اینکه می‌بینیم گاهی عقل ما در درک مسائل عقلی به خطا می‌رود، این نه به خاطر این است که میان عقل ما با خطا رابطه‌ای است، بلکه بسیار می‌شود که یک یا چند قوه آدمی بر سایر قوا غلبه می‌کند و کورانی و طوفانی در درون به راه می‌اندازد؛ مثلاً، درجه شهوتش از آن مقداری که باید باشد تجاوز می‌کند، و یا درجه خشمش بالا می‌رود، چشم عقلش نمی‌تواند حقیقت را درک کند، در نتیجه، حکم بقیه قوای درونی اش باطل و یا ضعیف می‌شود، و انسان از مرز اعتدال یا به طرف وادی افراط، و یا به طرف وادی تفریط سقوط می‌کند؛ آن وقت، عقل آدمی نظیر آن قاضی می‌شود که بر طبق مدارک باطل و شهادت‌های دروغ و تحریف‌شده، حکم می‌کند؛ یعنی در حکمش از مرز حق منحرف می‌شود، هرچند که خیلی مراقب است به باطل حکم نکند، اما نمی‌تواند. چنین قاضی‌ای در عین اینکه در مسند قضا نشسته، قاضی نیست. و اطلاق عقل به چنین عقلی، اطلاق به مسامحه است و عقل واقعی نیست؛ برای اینکه آدمی در چنین حالی از سلامت فطرت و سنن صواب بیرون است. در حالی که مراد از عقل در کلام خداوند، آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد (همان، ج ۲، ص ۲۵۰).

به هر حال، با توجه به اینکه در اندیشه علامه عقل

حق تعالی حکم کند، آن حکم از احکام عقل عملی شمرده می‌شود. ایشان موطن عمل عقل عملی را عمل آدمی دانسته است، آن هم عمل نه از هر جهت، بلکه از جهت اینکه آیا صحیح است یا نه، جایز است یا باطل، و هر معنایی که از این قبیل باشد اموری اعتباری خواهد بود که در خارج تحقق و واقعیتی ندارد، تنها محل تحققش همان موطن تعقل و ادراک است، و همین ثبوت ادراکی بعینه فعل عقل است و قائم به خود عقل، و معنای حکم و قضا همین است» (همان، ج ۱۴، ص ۹۸).

عَلَّامَه طباطبائی منشأ علوم عملی را مانند علوم عقلی الهام از ناحیه حق تعالی می‌داند. ایشان با استناد به آیاتی همچون ﴿فَاللَّهُمَّ فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۸) و ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم: ۳۰) معتقد است: درستی و نادرستی افعال به وسیله عقل نظری و یا حس قابل کشف نیست، بلکه خداوند آن را در فطرت و قلوب انسان‌ها قرار داده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۵).

### عَلَّامَه طباطبائی و نقد مکتب اعتزال و جریانی

#### نصر‌گرایی

عَلَّامَه طباطبائی به عنوان یک متفکر و اندیشمند شیعی، در کنار مبارزه با دیدگاه نصر‌گرایان افراطی که بر تدین بدون تعقل تأکید ورزیده، و رابطه مثبتی بین دین‌داری و خردورزی نمی‌بینند و همچنین مخالفت با رأی خردگرایان افراطی که دین را صرفاً در محدوده عقل می‌خواهند و حتی سخنان خردگریز و فوق عقل دین را بر نمی‌تابند، بر عقل‌گرایی اعتدالی و میانه تأکید ورزیده و معتقد است: نباید به انگیزه حرمت نهادن به عقل از حریم وحی کاست، یا به منظور حفظ قداست

وحی، ارزش و اهمیت عقل را نادیده گرفت. از این رو، با طرح سؤالاتی نظیر: «آیا این از معتزله لغزش و جرم نیست که عقل خود را حاکم بر خدای تعالی نموده و اطلاق ذات غیرمتناهی او را محدود و محکوم به احکام آن، که از محدودات و مقیدات اتخاذ شده، بنمایند؟ و آیا این گناه بزرگی نیست که با عقل خود قوانینی وضع نمایند و خدای تعالی را محکوم به آن نموده، بگویند: بر خداوند واجب است که چنین کند، و حرام است که چنان کند؟ و یا آنکه بگویند: فلان عمل از خداوند پسندیده و یا ناپسند است؟»، در مقام نقد دیدگاه معتزله برآمده و می‌نویسد: «عقل نظری را حاکم بر خدا کردن، خدا را محدود کردن است، و محدودیت، مساوق با معلولیت است؛ زیرا حد غیر از محدود است، و ممکن نیست کسی خودش نقشه‌ریزی و تحدید حدود ذات خود کند. پس لازمه حرف معتزله این است که مافوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد، و عقل عملی را هم حاکم بر خدای تعالی کردن خدای را ناقص دانستن است؛ زیرا ناقص است که به خاطر استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن در دهد» (همان، ج ۸، ص ۵۵).

عَلَّامَه همچنین با این مبنای فکری که هیچ دین و مذهبی، و هیچ روش نظری دیگری، از هیچ راهی نمی‌تواند حجیت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغا کند؛ زیرا در این صورت، همان تیشه را اول به ریشه خود می‌زند، و حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود، ابطال می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۸۷ب، ص ۱۹۷)، اندیشه‌های نصر‌گرایانه در اهل سنت و اخباری‌گری در مکتب

**تعقل و عقل‌ورزی در اندیشه علامه طباطبائی**  
 علامه حیات انسان را برخلاف حیات حیوانات که حیاتی غریزی و طبیعی است، حیاتی فکری معرفی نموده و تصریح می‌کند: اگر در آیات قرآن تتبع و تفحص نموده و در آنها به دقت تدبّر نمایی، خواهی دید که بشر را شاید بیش از سیصد مورد به تفکر، تعقل و تذکر دعوت نموده است (همان، ج ۵، ص ۲۵۵).

ایشان یکی از بزرگ‌ترین موانع دعوت تمام انبیا را تقلید کورکورانه دانسته و معتقد است: خداوند در هیچ جا از کتاب مجیدش، حتی در یک آیه از آن، بندگان خود را مأمور نکرده به اینکه او را کورکورانه بندگی کنند و یا به یکی از معارف الهی اش ایمانی کورکورانه بیاورند و یا طریقه‌ای را کورکورانه سلوک نمایند، حتی شرایی را هم که تشریح کرده و بندگان را مأمور به انجام آن نموده، با اینکه عقل بندگان قادر بر تشخیص ملاک‌های آن شرایع نیست، در عین حال، آن شرایع را به داشتن آثاری تعلیل کرده است (همان، ج ۵، ص ۲۵۵).

از این رو، ایشان بر این باور است: هرچند قرآن کریم، بشر را به اطاعت مطلقه از خدا و رسول دعوت می‌کند، اما به این هم رضایت نمی‌دهد که مردم احکام و معارف قرآنی را با جمود محض و تقلید کورکورانه، و بدون هیچ تفکر و تعقلی بپذیرند، بلکه باید فکر و عقل خود را به کار بگیرند، تا در هر مسئله، حقیقت امر کشف گردد و با نور عقل راهشان در این سیر و سلوک روشن گردد (همان، ج ۲، ص ۱۹۷).

#### علامه طباطبائی و هماهنگی میان عقل و وحی

قرآن کریم، در فراخواندن بشر به معارف، با بیانی بشر را مخاطب قرار می‌دهد که قریب‌الافق با عقول

تشیع را برتافتند، و بر این سخن اخباریان که «ائمہ اطهار علیهم السلام» بعد از شناخت امام، باب عقل را مسدود کرده و از تکیه بر آن بر حذر داشته‌اند» به شدت می‌تازد و می‌نویسد: «این سخن از عجیب‌ترین اشتباهات است. اگر پس از معرفت امام، حکم عقل را باطل بپنداریم، به معنای ابطال توحید و نبوت و امامت و دیگر معارف دینی است. چگونه ممکن است از عقل نتیجه‌ای گرفت و سپس با آن حکم عقل را ابطال کرد و در همان حال نتیجه را تصدیق نمود» (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۱۴). از این رو، ایشان تصریح می‌کند: «همانا این ظواهر دینی اگر حکم عقل را باطل نمایند، در حقیقت، نخست حکم خود را که حجّیت آن مستند به همین حکم عقل است باطل نموده‌اند» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۴).

علامه همچنین در مقام نقد روش تفسیری محدثانی که ملاک تفسیر را حدیث دانسته و در هر آیه‌ای که حدیثی در تفسیر آن نقل نشده باشد توقف می‌کنند، می‌گوید: «این عده (محدثان) در این روشی که پیش گرفته‌اند، خطا رفته‌اند؛ برای اینکه با این روش که پیش گرفته‌اند، عقل و اندیشه را از کار انداخته‌اند، و در حقیقت، گفته‌اند: ما حق نداریم در فهم آیات قرآنی عقل و شعور خود را به کار ببریم، تنها باید ببینیم روایت از ابن عباس و یا فلان صحابه دیگر چه معنایی نقل کرده و حال آنکه اولاً، قرآن کریم نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه معقول هم نیست که آن را از اعتبار بیندازد، برای اینکه اعتبار قرآن و کلام خدا بودن آن به وسیله عقل برای ما ثابت شده است (همان، ص ۶).

قطعی با ظواهر دینی در تعارض است، عقل قطعی را بر ظواهر دینی مقدم دانسته، و در تعلیل آن بیان می‌کند که اولاً، حجیت ظواهر دینی متوقف بر برهان عقلی است و عقل در اتکا و اطمینان بر مقدمات برهانی، میان مقدمات فرق نمی‌گذارد، پس زمانی که برهان بر چیزی اقامه شد، عقل مضطر به قبول آن است؛ یعنی اگر عقل در آنجا حجت است، در اینجا هم حجت است. ثانیاً، ظواهر دینی متوقف بر ظهوری است که در لفظ وجود دارد و این ظهور، دلیل ظنی است و ظن، توان مقاومت با علم و یقینی که از اقامه برهان حاصل شده ندارد. ایشان در ادامه می‌نویسد: «و أمّا الاخذ بالبراهین فی أصول الدین ثمّ عزل العقل فی ما ورد فیہ آحاد الاخبار من المعارف العقلیة فلیس الا من قبیل إبطال المقدمّة بالنتیجة التي تستنتج منها، و هو صریح التناقض» (طباطبائی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۴).

### توانایی‌های عقل در منظومه معرفت دینی

#### ۱. اثبات اصول اعتقادی

یکی از کارکردها و نقش‌های بسیار مهمی که عقل در منظومه معرفت دینی می‌تواند ایفا نماید اثبات اصول اعتقادی است. علامه طباطبائی حجیت عقل و حقانیت احکام قطعی آن را مبنای حقانیت دین می‌داند، به گونه‌ای که انکار عقل و سست کردن مبانی آن به ناچار به انکار دین و تضعیف مبانی آن منتهی می‌شود؛ چراکه ایشان معتقد است: ما حقانیت دین را با عقل کشف می‌کنیم و اگر کشف‌های عقل بی‌بنیاد باشد، به ناچار حقانیت دین هم مبانی نخواهد داشت و ما راهی به کشف درستی و حقانیت وحی و دین هم نخواهیم داشت. ایشان در این باره می‌نویسد: «متن الهیات مجموعه بحث‌هایی است

آنان است و بیاناتش فهم و درک آنان را رشد می‌دهد و فصل ممیزی است که انسان با آن حق را از باطل تشخیص می‌دهد، آنگاه تسلیم حق می‌شود و از باطل دوری می‌نماید. و نیز بین خیر و شر و نافع و مضر را جدا می‌سازد و انسان به آسانی می‌تواند خیر را بگیرد و شر را رها کند، عقل سالمی هم که غبار تعصب جلوی دیدش را نپوشانده، هر گاه به این کتاب عزیز مراجعه کند، همین‌ها را می‌فهمد، پس آنچه قرآن حق و خیر و نافع معرفی نموده، عقل نیز همان را حق و خیر و نافع می‌داند و هر چه را که قرآن باطل و شر و مضر معرفی کرده، عقل نیز همان را باطل و شر و مضر تشخیص می‌دهد (همان، ج ۳، ص ۲۹۲). از دیدگاه علامه، گرچه کتاب و سنت انسان را به گسترش بهره‌گیری از روش‌های عقلی درست فراخوانده‌اند، ولی از پیروی آنچه با کتاب و سنت قطعی مخالفت دارد، باز داشته‌اند؛ زیرا کتاب و سنت قطعی از نمونه‌هایی هستند که عقل بالصرّاحه حقانیت و درستی آنها را امضا نموده و محال است که عقل بار دیگر بر باطل بودن آن اقامه برهان نماید (همان، ج ۵، ص ۲۷۸).

از این رو، علامه در پاسخ به این سؤال دکتر کرین که در صورت پیدایش اختلاف میان عقل و کتاب و سنت چه می‌کنید؟ می‌گوید: «در صورتی که کتاب صریحاً نظر عقل را امضا و تصدیق نموده، و به آن حجیت داده است، هرگز اختلاف نظر در میان آنها پیدا نخواهد شد و برهان عقلی نیز در زمینه فرض حقیقت کتاب، و واقع‌بینی عقل صریح همین نتیجه را می‌دهد؛ زیرا فرض دو امر واقعی متناقض متصور نیست» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ب، ص ۶۲).

و اگر احیاناً در جایی فرض شود که دلیل عقلی



حجت عقلی و استدلال برهانی، نمی‌گوید اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید، سپس به احتجاج عقلی پرداخته، معارف نام‌برده را از آنها استنتاج کنید، بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می‌گوید: به احتجاج عقلی پرداخته، حقانیت معارف نام‌برده را از آن دریابید و بپذیرید و سخنانی که از دعوت اسلامی می‌شنوید تصدیق آنها را از آفرینش جهان که گواهی است راست‌گوی پیرسید و بشنوید و بالاخره تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به‌دست آورید نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت آن دلیل اقامه کنید (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۷۲).

خلاصه اینکه اصول دین آن مسائلی است که عقل به طور مستقل آنها را بیان می‌کند و قبول فروع دین، که دعوت پیامبران متضمن آن است، فرع بر اصول دین است، و تمامیت حجت الهی درباره آنها، منوط به بیان نبی و رسول نیست؛ چون حجیت بیان نبی و رسول خود از همان مسائل عقلی است، و اگر حجیت الهی هم منوط بر آن باشد، دور لازم می‌آید که خلاصه‌اش «موقوف بودن حجیت مسائل عقلی بر حجیت بیان نبی و رسول، و موقوف بودن حجیت بیان نبی و رسول بر حجیت مسائل عقلی» است، بلکه در این‌گونه مسائل همین که عقل دلیلی قاطع یافت حجت تمام شده، و مؤاخذه الهی صحیح خواهد شد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۵۹).

## ۲. ادراک صفات خداوند

یکی از مسائل مهم و اساسی در حوزه تفکر و اندیشه اسلامی مسئله شناخت اوصاف و اسماء الهی است. گروهی با شناخت‌ناپذیر دانستن اوصاف الهی، مدعی شده‌اند که عقل آدمی راهی به سوی شناخت

عقلی محض که نتیجه آنها اثبات صانع و اثبات وجوب وجود، وحدانیت و سایر صفات کمال او و لوازم وجود او از نبوت و معاد می‌باشد. و اینها مسائلی هستند که به نام اصول دین که ابتدائاً باید از راه عقل اثبات شوند تا ثبوت و حجیت تفصیل کتاب و سنت تأمین شود، وگرنه احتجاج و استدلال به حجیت کتاب و سنت از خود کتاب و سنت احتجاجی است دوری و باطل، حتی مسائلی که از اصول دین مانند وجود خدا و وحدانیت و ربوبیت وی در کتاب و سنت وارد است، به همه آنها از راه عقل استدلال شده است» (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ج ۲، ص ۱۷۴).

ایشان هرچند شئون خداوند را ماورای فهم بشری دانسته، در عین حال، بر این باور است که این حقیقت نباید باعث شود که بکلی حجت‌های عقلی و قطعی باطل گردد؛ برای اینکه اگر بنا باشد حجیت‌های عقلی بی‌اعتبار شود، دیگر اعتباری برای اصول معارف دینی باقی نمی‌ماند و راهی نداریم برای اینکه به دست بیاوریم که قرآن کتابی آسمانی است، و معارفی که آورده همه صحیح و درست است. آیا جز این است که این مطالب همه با حجیت‌های عقلی اثبات می‌شود؟ و مگر جز این است که حجیت خود کتاب و سنت و هر دلیل دیگر با عقل اثبات می‌شود؟ آن وقت، چگونه ممکن است یک آیه از قرآن و یا یک حدیث حجیت عقل را که اثبات‌کننده حجیت آن است از کار بیندازد و بی‌اعتبار معرفی کند؟ هرگز ممکن نیست؛ چون در این صورت، آن آیه و آن حدیث قبل از ابطال حجیت عقل، حجیت خودش را ابطال کرده است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۱۵).

بر این اساس، حتی قرآن کریم با مسلم شمردن

دارد، بلکه اعتراف می‌کنیم به اینکه آنچه را که ما به عقل خود برای او اثبات می‌کنیم غیر آن چیزی است که در خدای تعالی است. مثلاً، علمی را که ما برای خدا اثبات می‌کنیم، از آنجایی که ما خود محدود هستیم، آن نیز محدود است، و خدای تعالی بزرگتر از آن است که حدی او را در خود محدود سازد. و مفاهیم صفاتی که ما برای او اثبات می‌کنیم، هر کدام قالب معنای خودش است و غیر خود را شامل نمی‌شود؛ مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و همچنین هر مفهومی غیر از مفاهیم دیگر است، و چنین مفاهیمی نمی‌تواند آیینه وجود بیکران پروردگار باشد. و لیکن این معنا باعث نمی‌شود که ما مانند اشاعره قضاوت و تشخیص عقل را در این باره معتبر ندانیم.

عَلَّامَهُ، علاوه بر استعانت از محکماتی همچون ﴿كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سوری: ۱۱) و ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (انعام: ۱۰۳) معتقد است: عقل می‌تواند به کمک فهم صفات سلبی (متخذ از تصورات و تصدیقات عقلی) معنای درستی از صفات حق را ارائه کند و چراغ راهی در نحوه تفسیر آیات مرتبط با صفات حق باشد و ما را از غلتیدن به وادی تشبیه و تعطیل مصون بدارد. و پیداست که ترسیم صفات سلبی از توانمندی‌های عقل نظری است که با توجه به وجود علی‌الاطلاق خداوند، با تحلیل وجود نامتناهی حق، صفات سلبی را به دست می‌آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۷).

### ۳. ادراک افعال الهی

عَلَّامَهُ طباطبائی در تبیین جایگاه و نقش عقل در شناخت افعال خداوند، بر این باور است که همه احکام عقلی انسان، از مقام فعل الهی انتزاع گردیده و

صفات خداوند ندارد؛ زیرا مفاهیمی را که عقل آدمی با آن سروکار دارد از موجودات محدود و محسوس پیرامون خود انتزاع می‌کند. بنابراین، جایز نیست این مفاهیم را به خدا نسبت دهد. مسلک این گروه از آن رو که به معطل ماندن عقل و ادراک انسان در راه شناخت اوصاف الهی، اعتقاد دارند «تعطیل» و پیروان آن را «معطله» می‌خوانند.

در مقابل، گروهی دیگر ضمن اینکه به توانایی عقل در ادراک معانی صفات ثبوتی اذعان دارند، تفاوتی جدی و اساسی میان اوصاف خداوند و مخلوقات او قایل نیستند و معتقدند: آن دسته از صفاتی که هم بر خدا و هم بر مخلوقات او، مانند انسان، اطلاق می‌گردند، معنای واحد و مشترکی دارند که در هر دو مورد یکسان است. این گروه، از آن رو که در واقع، خدا را در اوصاف خود به مخلوقاتش تشبیه می‌کنند و تفاوتی بین این دو حوزه در نظر نمی‌گیرند، به «اهل تشبیه» یا «مشبیه» مشهور شده‌اند.

عَلَّامَهُ طباطبائی برخلاف این دو دیدگاه، عقل نظری را در تشخیصات خود و قضاوت‌هایی که درباره معارف مربوط به خدای تعالی دارد مصیب دانسته، خاطر نشان می‌کند: اگر عقل ما چیزهایی از قبیل علم، قدرت و حیات و غیر آن را برای خدای تعالی اثبات می‌کند، و یا موجودات را مستند به وی می‌داند، و یا صفات فعلی از قبیل رحمت، مغفرت، رزق، انعام و هدایت و غیر آن را برایش قایل می‌شود، همه از این جهت است که در خود نمونه‌ای از خروار آن کمالات را سراغ دارد، و لذا در عین اینکه علی‌رغم اشاعره می‌گوییم: عقل در تشخیصات خود مصیب و براهین او معتبر و حجت است، ادعا هم نمی‌کنیم که عقل به کنه ذات و صفات خدا احاطه

از این اشکال مهم‌تر اینکه اگر عقل از تشخیص خصوصیات افعال خدا عاجز باشد، پس احکام و قوانینی هم که از خارج انتزاع می‌کند با خارج مطابقت ندارد، و این همان سفسطه‌ای است که مستلزم بطلان علم و خروج از فطرت انسانیت است؛ زیرا معنای اینکه یکی از افعال و یا صفات خدای تعالی مخالف با احکام عقلی باشد این است که این احکام با خارج (فعل خدا) مطابقت نداشته باشد، و وقتی ممکن باشد یکی از احکام ضروری عقلی با خارج مطابقت نکند احتمال عدم مطابقت در سایر احکام عقلی نیز وجود دارد، و با چنین احتمالی دیگر برای بشر علمی باقی نمی‌ماند؛ زیرا در بدیهی‌ترین احکام عقلی احتمال خلاف راه دارد، و این همان سفسطه است (همان، ج ۸، ص ۵۵ و ۵۶).

اما در مرحله عقل عملی، با توجه به اینکه خداوند در تشریح خود همان شیوه رایج میان عقلا را به کار گرفته است و احکام و دستورات او مشتمل بر مصالح انسان‌ها و تأمین‌کننده غایات انسانی آنان است، هرچند از نیل به هرگونه غایتی زاید بر ذات خود منزّه و پیراسته است، به بحث درباره افعال تشریحی خداوند می‌پردازد، تا بر جهات حسن و مصلحت آنها واقف گردد؛ نه بدین منظور که انجام یا ترک فعلی را بر خداوند واجب نماید، بلکه بدین دلیل که سنت الهی بر این پایه است که احکام و قوانین را برای انسان‌ها مقرر داشته و با آنان بسان فرمانروایی عزیز و مقتدر که زندگی، مرگ، رزق و تدبیر امور انسان‌ها و پاداش و کیفر آنان به دست اوست، رفتار می‌نماید، و هیچ حکمی را جز با دلیل و حجت بر آنان مقرر نمی‌دارد، و هیچ عذری را جز با دلیل و حجت نمی‌پذیرد، و جز بر پایه حجت، کسی

مبتنی بر آن می‌باشند، و در این جهت، میان عقل نظری که بر پایه ضرورت و امکان داوری می‌کند، و عقل عملی که بر پایه مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال حکم می‌نماید تفاوتی وجود ندارد. از این رو، نه عقل نظری می‌تواند احکام و قوانین خود را بر ذات الهی حاکم نماید؛ زیرا لازمه آن تقييد و تحديد ذات غیرمتناهی خداوند و معلول انگاشتن اوست؛ و نه بر عقل عملی رواست که احکام ویژه خود را بر خداوند حاکم نماید و به وجوب یا حرمت فعلی بر خداوند حکم نماید؛ زیرا اجرای این قوانین اعتباری بر خداوند، مستلزم ناقص انگاشتن و متأثر دانستن او از قوانین مزبور است.

البته معنای سخن فوق این نیست که همچون اشاعره عقل را از مقام معرفت خدا و افعال الهی بکلی عزل نموده، و احکام نظری و عملی آن را بی‌اعتبار بدانیم. آری، اشاعره در مرحله نظریات، با استخراج قوانین کلی از مشاهده افعال خدای تعالی، از آن قوانین پی به وجود پروردگار برده و وجودش را به دلیل آن قوانین اثبات کرده‌اند، و لیکن پس از فراغت از اثبات خدای تعالی، برگشته احکام ضروری عقل را ابطال نموده‌اند. غافل از اینکه اگر بنا باشد احکام عقلی را در خصوصیات افعال خدا و سنن و نوامیسی که در نظام خلقت جاری ساخته ابطال کنیم، در کشف اصل وجود او نیز ابطال کرده‌ایم؛ زیرا اگر احکام عقلی در اینجا معتبر نباشد، باید در آنجا نیز معتبر نباشد و اگر در آنجا معتبر است، در اینجا چرا معتبر نباشد؟ چطور شد که عقل در استخراج قوانین کلی عالم و پی بردن از آن قوانین به وجود خدای تعالی حجت است، و لیکن در تشخیص خصوصیات افعال خدا حجت نیست؟

است که مهم‌ترین این قواعد عبارتند از: ۱. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری (یعنی احکام شرعی منبعث از یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است)؛ ۲. توانایی عقل در درک این مصالح و مفاسد؛ ۳. قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع.

علامه بر این باور است که کلیه احکام تشریح شده از ناحیه شارع مقدس، تابع مصالح و ملاک‌های حقیقی و واقعی است، نه ملاک‌های اعتباری و موهوم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۷۰). و عقل آدمی همان‌گونه که به موجودات خارجی و واقعیت آنها نایل می‌شود، همچنین به این‌گونه امور نفس‌الامری هم نایل می‌گردد (همان، ج ۷، ص ۱۱۹). از این رو، خدای سبحان جز به امر حسن و پسندیده دستور نداده، و جز از امری که قبیح و موجب فساد دنیا و دین‌بندگان است نهی نکرده و کاری را انجام نمی‌دهد، مگر اینکه عقل نیز همان را می‌پسندد، و چیزی را ترک نمی‌کند، مگر اینکه عقل هم ترک آن را سزاوار می‌داند (همان، ص ۱۲۲).

علامه در توضیح پیرامون قاعده اصولی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، بیان می‌دارد: «ما عقل را در اینجا چه عقل عملی بدانیم و چه عقل نظری، این قاعده، قاعده‌ای قابل پذیرش است؛ زیرا اگر مراد از عقل، در این قاعده عقل عملی باشد، که حق هم همین هست، از آنجاکه آن را مقید به فرد خاصی ننموده، مصداق آن احکام عام عقلایی است که حتی دو نفر صاحب عقل هم در آن اختلافی ندارند؛ مانند حسن احسان و قبح ظلم، و اگر اختلافی در میان افراد و جوامع مختلف مشاهده می‌شود به خاطر انطباق با مورد است، و بدیهی است که شریعت با طبیعت و فطرت انسان هیچ‌گونه

را مجازات نمی‌نماید. چنان‌که می‌فرماید: ﴿لَيْتَ لَوْ كُنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (نساء: ۱۶۵) و نیز فرموده است: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ﴾ (انفال: ۴۲). لازمه این اصل این است که عقل عملی در مورد افعال الهی به همان شیوه‌ای داوری کند که درباره افعال عقلای بشر داوری می‌نماید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۷).

#### ۴. عقل و شناخت احکام شرعی

عقل در شناخت و دریافت احکام و دستورات شرعی دو نقش عمده می‌تواند ایفا نماید:

الف. عقل به عنوان ابزار شناخت احکام شرعی: در این کاربرد، انسان نیروی اندیشه خود را در فهم کتاب و سنت به کار می‌گیرد و از آن به صورت ابزاری برای شناخت گزاره‌های وحیانی، از جمله احکام عملی، بهره می‌جوید.

ب. عقل به عنوان منبع و قدرک احکام شرعی: در این نقش، انسان گوهر خرد را بر کرسی داوری می‌نشاند و به صورت منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت، صدور حکم شرعی را از آن می‌طلبد.

بیشتر کسانی که در این مقام نسبت به عقل به دیده تحقیر نگریسته و از منزلت آن فرو کاسته‌اند، و یا با نگاه افراطی، عقل ظنی، مانند قیاس و استحسان، را حجت دانسته‌اند، عقل به منزله منبع موردنظر آنها بوده است، نه عقل به عنوان قوه و ابزار شناخت؛ زیرا کسی (دست‌کم در بین اندیشه‌وران جهان اسلام) در لزوم استفاده از عقل به عنوان ابزاری برای فهمیدن کتاب و سنت اختلاف و نزاعی ندارد.

البته پذیرش کارکرد و نقش عقل به عنوان منبع و مدرک بودن آن به صورت مستقل، مبتنی بر قواعدی

کنترل فکر درمی آیی تا محدود و قابل تغییر باشی. علامه طباطبائی نیز ضمن اینکه عقل را در تشخیصات خود مصیب و براهین او را معتبر و حجت می‌داند، در عین حال، بر این باور است که عقل به کنه ذات و صفات خداوند احاطه ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۷). به اعتقاد ایشان، توحید ذاتی به معنای شناخت خود ذات، امری محال است؛ زیرا معرفت، نسبتی بین شناسنده و شناخته شده می‌باشد و در آن مقام، همه نسبت‌ها ساقط می‌گردد. در واقع، هرگونه شناختی که به او تعلق می‌گیرد، به اسم او تعلق گرفته است نه به ذاتش. از این رو، وی مثل عقل را در شناخت حضرت احدیت، مثل انسانی دانسته که در کنار اقیانوس ناپیدا کرانه‌ای ایستاده، می‌خواهد آب اقیانوس را با دو دست خود بردارد؛ دست‌ها را به سوی اقیانوس دراز می‌کند که به مقدار نامحدودی از آب اقیانوس را برگیرد، ولی جز به مقدار دو دست خود قادر نیست که از آن بردارد (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ج ۱، ص ۲۱۶).

#### ۲. ادراک حقایق پس از مرگ

معرفت و شناخت نسبت به حقایق و واقعیت‌های مربوط به معاد و جهان پس از مرگ، از جمله اموری است که تنها به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت او امکان‌پذیر می‌باشد. علامه طباطبائی بر این باور است که جزئیات احوال مردم در آخرت امری نیست که عقل بتواند از آن سر در آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۷۳-۲۷۴). از این رو، در باب محدودیت ادراکی عقل نسبت به حقایق پس از مرگ بیان می‌دارد: «جزئیات و تفصیل مسئله معاد، چیزی نیست که

تناقضی ندارد. و اگر مراد از عقل، عقل نظری باشد که برهان بر آن اقامه شده، از آنجا که قیاس برهانی، زمانی که از مقدمات بدیهی یا نظری که منتهی به بدیهی است تشکیل شود، مفید یقین می‌باشد؛ و واضح است آنچه که از تألیف مقدمات بدیهی نتیجه گرفته شود، تصور نمی‌شود در مقابل آن، مگر امتناع چیزی که نقیض آن است. پس شرع با آن در تعارض نخواهد بود» (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۸).

#### محدودیت‌های عقل در منظومه معرفت دینی

اگرچه عقل یکی از ابزارهای بسیار مهم معرفتی در فهم گزاره‌ها و حقایق دینی به‌شمار می‌آید، اما خود معترف است که توانایی معرفتی اش محدود بوده، به عرصه‌هایی از دین بار نمی‌یابد، و مناطقی قرقگاه حضور او محسوب می‌شود. در این مقام، برخی محدودیت‌های ادراکی عقل در منظومه معرفت دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

#### ۱. ادراک کنه و حقیقت ذات و صفات الهی

ادراک ذات و اکتناه صفات ذاتی که عین ذات است، دو منطقه ممنوعه و دسترس‌ناپذیر عقل است و مقصود و معروف هیچ کس، جز حضرت احدیت واقع نمی‌شود. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: «لَا يَدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۹). نیز فرموده است: «وَأَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ يَتَّهَ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونَ فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيِّفًا وَلَا فِي رَوِيَاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَكُونَ مَحْدُودًا مُصَرِّفًا» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵)؛ یعنی همانا تو آن خدایی هستی که در عقل‌ها نمی‌گنجی تا در معرض وزش اندیشه‌ها نقش‌پذیر کیفیات شوی، و نه تحت

و مانند چراغی می‌تواند مناطق کلی را روشنگری کند. عقل چه می‌داند که فلان نماز باید چند رکعت باشد. عقل از کجا بداند که تلبیه گفتن حاجی در حج قرآن به این است که نعلین خود را به گردن شتر قربانی آویزان کند. صدها موارد از این قبیل در اصول و فروع دین هست که عقل مَوْحَّد سمعاً و طاعتاً آن را می‌پذیرد و نسبت به ساحت قدس ربوبی فقط عبد محض است و می‌فهمد که بی‌مدد نقل راه به جایی نمی‌برد. و این محدودیت ادراک، نکته‌ای نیست که کسی بر عقل تحمیل کند، بلکه خود عقل نظری به جهل و قصور خویش در بسیاری از موارد معترف است؛ از این رو، بهترین دلیل و بیشترین دلیل نیاز به وحی و نبوت و دین الهی از ناحیه عقل نظری اقامه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۹).

علامه نیز بر این باور است که جزئیات احکام چیزی نیست که هر کس بتواند مستقلاً و بدون مراجعه به بیانات رسول خدا ﷺ آن را از قرآن کریم استخراج کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۸۴)؛ از این رو، تصریح می‌کند: به هیچ وجه امکان ندارد تفصیل شرایع الهی و جزئیات آن و خصوصیات را که خداوند برای معاد ذکر فرموده با مقدمات کلی عقل اثبات نمود؛ زیرا دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد؛ تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کنیم؛ چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌ای اثبات شود، چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلی ثابت شده است» (همان، ص ۴۱۳).

دست براهین عقلی بدان برسد، و بتواند آنچه از جزئیات معاد، که در کتاب و سنت وارد شده، اثبات نماید، و علتش هم، بنا به گفته بوعلی سینا، این است: آن مقدماتی که باید براهین عقلی بچیند، و بعد از چیدن آنها یک یک آن جزئیات را نتیجه بگیرد، در دسترس عقل آدمی نیست (همان، ج ۱، ص ۱۸۳).

ایشان همچنین در مقام پاسخ به این مسئله که آیا عذاب قیامت انقطاع می‌پذیرد و یا خالد و جاودانه است؟ می‌نویسد: «این مطلب، مسئله‌ای است که نظریه علمای اهل بحث در آن مختلف است؛ هم از نظر ادله عقلی و هم از جهت ظواهر لفظی... و اما از جهت عقل، در سابق در بحثی که ذیل جمله «وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا» (بقره: ۴۷) داشتیم، گفتیم: به هیچ وجه نمی‌شود یک یک احکام شرع را و خصوصیات را که برای معاد ذکر فرموده، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد؛ برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد، تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده، چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌ای اثبات شود؛ چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلی ثابت شده است» (همان، ص ۴۱۳).

### ۳. ادراک جزئیات احکام

یکی دیگر از محدودیت‌های ادراکی عقل، به مقوله جزئیات احکام عملی دین مربوط می‌شود. عقل خود می‌داند که در جزئیات مجاز به دخالت نیست و تنها در زمینه‌هایی کلی در حریم دین‌شناسی راه دارد

ایشان همچنین وقتی از راه‌های درک مقاصد و معارف دینی سخن می‌گویند، در مقام بیان تفاوت طریق ظواهر دینی با دیگر راه‌ها (یعنی طریق عقل و طریق کشف)، متذکر این مطلب می‌شود که طریق ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می‌توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برد و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را به دست آورد، به خلاف دو طریق دیگر (یعنی طریق عقل و طریق کشف)؛ زیرا اگرچه از راه عقل می‌توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به دست آورد، ولی جزئیات احکام نظر به اینکه مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند از شعاع عمل آن خارجند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۷۴ و ۷۵).

فرا عقلی بودن برخی روایات

علامه طباطبائی معتقد است: توقع فهم مفاد روایاتی که درک آنها فراتر از فهم و درک بشری است، توقع بجا و درستی نیست. برای مثال، ایشان پس از تفسیر آیه شریفه «عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مائده: ۱۰۵)، با اشاره به روایاتی عمیق در خصوص آثار گران سنگ معرفت حقیقی نفس می‌گوید: «از این روایات نیز استفاده می‌شود که با فکر و علوم فکری آن‌طور که باید، نمی‌توان معرفت حقیقی را کاملاً استیفا کرد؛ چون این روایات مواهب الهی است که مخصوص اولیاء الله است» و نمونه‌هایی را ذکر می‌کند که به هیچ وجه سیر فکری نمی‌تواند آن امور را نتیجه دهد» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۷۶).

فرا تر از فهم و درک عقل بشر است و اساساً به حوزه‌ای جدای از حوزه فعالیت عقل عادی مربوط می‌شود. یکی از نمونه‌های اتخاذ این رویکرد در مورد روایات، انتظار یک‌ساله حضرت اسماعیل برای ملاقات با کسی است که به او وعده دیدار داده بود. علامه با اشاره به اینکه علت صادق الوعد نامیده شدن وی در قرآن، همین عمل حضرت اسماعیل بوده است می‌نویسد: «این انتظار یک‌ساله کاری است که عقل عادی آن را انحراف از مسیر اعتدال و میانه‌روی می‌داند. با آنکه خداوند متعال این کار اسماعیل را به عنوان فضیلت برای او شمرده است... این تنها از آن جهت است که حکم عقل در آن مسائلی که عقل بدان دسترسی دارد، در جای خود معتبر است، لکن محتاج به موضوعی است که حکم خود را بر آن موضوع مترتب کند؛ زیرا اگر موضوع حکم نباشد، عقل چگونه می‌تواند حکم کند، و ما بیان نمودیم که امثال این معلومات در مسلک سوم (یعنی طریق کشف)، نه موضوعی برای عقل باقی می‌گذارد و نه حکمی، بلکه راه آن با راه عقل جدا است، و این شیوه معارف الهی است (همان، ج ۱، ص ۲۸۳).

#### نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی به عنوان حکیمی متأله و مفسری محقق، «عقل» را یکی از شریف‌ترین و کارآمدترین قوای انسانی دانسته که می‌تواند به عنوان ابزار و منبعی مطمئن نقش و جایگاهی رفیع در هندسه معرفت دینی ایفا نماید. وی با نقد دیدگاه کسانی که بر تدین بدون تعقل تأکید ورزیده، و رابطه مثبتی میان دین‌داری و خردورزی نمی‌بینند و نیز برخلاف رأی خردگرایان افراطی که دین را صرفاً در محدوده عقل

۴. فرا عقلی بودن برخی روایات

علامه طباطبائی معتقد است: توقع فهم مفاد روایاتی که درک آنها فراتر از فهم و درک بشری است، توقع بجا و درستی نیست. برای مثال، ایشان پس از تفسیر آیه شریفه «عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مائده: ۱۰۵)، با اشاره به روایاتی عمیق در خصوص آثار گران سنگ معرفت حقیقی نفس می‌گوید: «از این روایات نیز استفاده می‌شود که با فکر و علوم فکری آن‌طور که باید، نمی‌توان معرفت حقیقی را کاملاً استیفا کرد؛ چون این روایات مواهب الهی است که مخصوص اولیاء الله است» و نمونه‌هایی را ذکر می‌کند که به هیچ وجه سیر فکری نمی‌تواند آن امور را نتیجه دهد» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۷۶).

بنابراین، نباید انتظار داشت تمامی آنچه در روایات وارد شده، کاملاً قابل فهم و درک برای عقل عادی باشد؛ چراکه در برخی موارد، مفاد روایات

منابع .....

- نهج البلاغه، ۱۳۸۶، ترجمه حسین انصاریان، تهران، پیام آزادی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، ج سوم، بیروت، دارصادر.
- باربور، ایان، ۱۳۸۸، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چ ششم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چ دوم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دارالعلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، شرح الاصول الکافی، تصحیح محمد خواجهی، قم، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۸۷، شیعیه: مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ الف، بررسی های اسلامی، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، بی تا، حاشیه الکفایه، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، مجموعه رسائل، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، شیعیه در اسلام، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، میزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، تعلیقه بحار الانوار، پاورقی علامه طباطبائی، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، مرتضی.
- علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۳، علم، عقلانیت و دین: درآمدی بر کلام جدید، قم، دانشگاه قم.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، القاموس المحيط، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.

می خواهند و حتی سخنان خردگریز و فوق عقل دین را بر نمی تابند، بر عقل گرایی اعتدالی و میانه تأکید ورزیده و معتقد است: نباید به انگیزه حرمت نهادن به عقل از حریم وحی کاست، یا به منظور حفظ قداست وحی، ارزش و اهمیت عقل را نادیده گرفت. با وجود این، ایشان ضمن اینکه برای عقل در منظومه معرفت دینی نقش و جایگاهی رفیع قایل است، و حتی حقانیت احکام قطعی عقل را مبنای حقانیت دین دانسته، و آن را به عنوان منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت کاشف از اراده تشریحی الهی در برخی احکام فرعی دین معرفی نموده است، توانایی های معرفتی عقل را محدود می داند. ایشان بر این باور است که عقل علی رغم کارایی فراوان، از محدودیت های ادراکی برخوردار بوده، و به عرصه هایی از دین همچون ادراک کنه ذات، و صفات الهی، ادراک حقایق پس از مرگ و نیز شناخت جزئیات احکام شرع بار نمی یابد، و این مناطق قرفگاه حضور او محسوب می شوند. از این رو، انسان باید برای دسترسی به آن حقایق، از منبع دیگری جز عقل همچون نصوص دینی استفاده کند. و به عبارتی، تشنگی معرفتی خود در آن مسائل را از آبشخور ایمان مرتفع نماید.