



Reasoning and Reflection Regarding Issues of Faith: a Comparison between the Views of Allamah Tabatabai and Gabriel Marcel

Hossein Assaran Qommi*

Asgar Dirbaz**

Received: 20/06/2018 | Accepted: 04/10/2018

Abstract

In this article we strive to study the position of intellection and thinking in belief-related issues according to Allamah Tabatabai and Gabriel Marcel. The position and function of the intellect in belief-related issues has always been a point of focus of intellectuals and philosophers and has had a decisive role in determining the path of theology. Allamah Tabatabai and Marcel have also given special attention to belief-related issues and intellection and its position regarding these issues. Marcel criticizes the type of intellection regarding belief-related issues when encountering the complexity of these issues and presents a new way of thinking which is specific and personal and is instrumental in understanding belief-related realities. According to Marcel, there is an essential difference between belief-related issues and logical issues and abstract thinking is particular to logical issues; but Allamah presents the domain of this thinking to be much more extensive by considering the intellect to be independent in understanding realities, so that belief-related thinking comes under intellectual thinking. He considers the position of intellect to be very high by considering the authority of the intellect to be essential and definitive and in contrast to Marcel, he believes that the difference between religious denomination and philosophy is a method and they both seek a shared goal which is understanding realities. The path followed in this article is to first explain the views of both philosophers regarding the topic and then comparing them with each other.

Keywords

Allamah Tabatabai, Gabriel Marcel, intellect, intellection, thinking, initial thought, secondary thought.

* PhD candidate, Comparative Philosophy, Allamah Tabatabai University, Tehran, Iran (corresponding author)
hossein.assaran@gmail.com

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Iran a.dirbaz5597@gmail.com



تعقل و اندیشیدن در باب مسائل ایمانی: مقایسه دیدگاه علامه طباطبائی و گابریل مارسل

حسین عصاران قمی*

عسگر دیرباز**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۲

چکیده

در این مقاله قصد داریم تا جایگاه تعقل و اندیشیدن در باب مسائل ایمانی را از دیدگاه علامه طباطبائی و گابریل مارسل بکاوییم. جایگاه و کارکرد عقل در مسائل ایمانی همواره مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان بوده است و نقشی سرنوشت‌ساز در تعیین مسیر الهیات داشته است. علامه طباطبائی و گابریل مارسل نیز توجه ویژه‌ای به مسائل ایمانی و تعقل و جایگاه آن در مورد این مسائل داشته‌اند. مارسل، در مواجهه با پیچیدگی‌های مسائل ایمانی به نقد نوع اندیشیدن در مورد این مسائل می‌پردازد و نوع جدیدی از اندیشیدن را مطرح می‌کند که جزئی و شخصی است و برای درک حقایق ایمانی کارساز است. از نظر مارسل، تفاوت میان مسائل ایمانی و منطقی ماهوی است و اندیشه انتزاعی ویژه مسائل منطقی است، اما علامه طباطبائی با مستقل دانستن عقل در درک حقایق، قلمرو این اندیشه را بسیار گسترده تعریف می‌کند؛ به طوری که اندیشه ایمانی ذیل اندیشه عقلی قرار می‌گیرد. ایشان با ذاتی و قطعی دانستن حجیت عقل، منزلت عقل را بسیار والا برمی‌شمارند و بر خلاف مارسل، قائل اند که تفاوت مذهب و فلسفه، روشی است و این دو هدف مشترکی را دنبال می‌کنند که همان درک حقایق است. روش این مقاله، بیان دیدگاه این دو فیلسوف، در این زمینه و سپس مقایسه آنها با یکدیگر است.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبائی، گابریل مارسل، عقل، تعقل، اندیشیدن، اندیشه اولیه، اندیشه ثانویه.

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران (نویسنده مسئول) hossein.assaran@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران a.dirbaz5597@gmail.com

مقدمه

تعقل یکی از ویژگی‌های بارز و شگرف انسانی است و تمام فیلسوفان با هر نوع گرایشی و علی‌رغم تفاوت در مسائل، نگرش‌ها، آموزه‌ها و روش‌های خود بر تعقل تأکید داشته و دارند. واژه «عقل» و «فکر» به همراه مشتقات آن بارها در قرآن تکرار شده است که منزلت والای تعقل و اندیشیدن را از منظر دینی می‌رساند. با وجود این از دیرباز در مورد معنای تعقل، جایگاه و کارکرد آن در میان فلاسفه و اندیشمندان اختلافاتی وجود داشته است. در دوره جدید توجه به عقل و کارکردهای آن اهمیتی دوچندان یافته است. بحث از تعقل از این حیث که به یکی از ابزارهای شناخت آدمی می‌پردازد، ذیل معرفت‌شناسی و از این حیث که خود تعقل و اندیشیدن نحوه‌ای از وجود است، ذیل هستی‌شناسی قرار می‌گیرد. بحث از تعقل در این مقاله بیشتر از حیث معرفت‌شناسی است.

هر چند در باب تعقل، جایگاه و کارکردهای آن هم توسط فیلسوفان اسلامی و هم توسط فیلسوفان غربی به تفصیل سخن گفته شده است، اما تطبیق گفته‌های این دو نحله کمتر صورت گرفته است. علامه طباطبایی از جمله پیروان مکتب صدرایی است که توجه ویژه‌ای به عقل و اندیشیدن و به کارگیری آن در مسائل ایمانی دارد و در باب آن هم در بحث‌های تفسیری، هم روایی و هم فلسفی سخن گفته است. او در بخش‌های مختلف از کتب خود و به فراخور بحث، وارد مبحث تعقل، جایگاه و کارکرد آن شده است. مقاله خوبی در این باره وجود دارد که روح الله بهشتی‌پور آن را نوشته است (بهشتی‌پور، ۱۳۹۰). از سوی دیگر، گابریل مارسل^۱، فیلسوفی فرانسوی است که با تأمل در باب اندیشیدن، کوشیده است نوع دیگری از اندیشیدن را برای حل مسائل ایمانی ارائه کند. در باب تفکر او در ایران کار تحقیقی بسیار کمی صورت گرفته است و بهترین منبع، کتاب گابریل مارسل نوشته سم کین است (کین، ۱۳۸۱). مارسل، فیلسوفی است که دغدغه مسائل ایمانی و بازگشت معنویت به زندگی انسان را دارد و می‌کوشد حیات انسانی را غنا بخشد، اما آن چه ما را به تحقیق و مقایسه بین آرای این دو ترغیب کرد، دغدغه هر دو فیلسوف نسبت به مسائل ایمانی و تعقلی و سعی در ارائه راه حلی برای از میان برداشتن تعارضات بین این دو بود. توجه به اندیشه مارسل و سعی در مقایسه آن با تفکر علامه طباطبایی و به‌ویژه در مورد تعقل، کاری است نو و بسیار مفید که به ما کمک می‌کند تا از رهگذر بررسی نظر این دو فیلسوف از دو نحله

1. Gabriel Marcel

مختلف، به فهمی عمیق‌تر از تعلُّل و جایگاه آن در زندگی انسان برسیم.

در اشاره به مبانی این دو باید گفت که علامه طباطبایی از جمله پیروان و مفسرین مکتب صدرالمآلهین شیرازی است. این مکتب منزلت و ویژه‌ای برای عقل قائل است. از نگاه این مکتب، عقل و دین هر دو دارای اهمیت فوق‌العاده هستند. ملاصدرا در تبیین مبانی عرفان اسلامی از مبانی عقلی فلسفه بهره می‌گیرد. علامه ضمن قبول مبانی صدرایی به تشریح معرفت‌شناسی این مکتب می‌پردازد و می‌کوشد با همین مبانی به تفسیر قرآن بپردازد. مکتب صدرایی مبتنی بر اصالت وجود است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱) و معرفت‌شناسی این مکتب نیز تنها برهان را به عنوان ابزار صحیح فکر فلسفی قبول دارد (همان، ص ۱۸-۳۲). گابریل مارسل نیز از جمله فیلسوفان آگزیستانسیالیست مسیحی است. فیلسوفان آگزیستانسیالیست در این عقیده مشترک هستند که اندیشیدن فلسفی با صرفاً اندیشیدن موضوعی آغاز نمی‌شود، بلکه با موضوع انسان، با فعالیت، احساس و زندگی شخصی انسان آغاز می‌شود (Existentialism, n.d). تأکید اصلی این فلسفه بر آدمی است. از منظر این فلسفه، آدمی کلید فهم عالم است. این قسم متفکران بر این عقیده هستند که فلسفه مانند خود زندگی نوعی فعالیت و سیر و سلوک است؛ نه فرآورده‌ای ساخته و پرداخته. آگزیستانسیالیست مارسل را مسیحی یا الهی معرفی می‌کنند. آگزیستانسیالیست‌های الهی برآنند که در محدوده تجارب آدمی که همه مشروط به شرایط تاریخی‌اند، گواهی، نشانه یا اشارتی هست دال بر وجود نظامی سرمدی، متعالی و بیرون از چنبره زمان و مکان که روح انسان بدان تعلُّق دارد، اما معرفت کامل به آن هرگز میسر نیست (کین، ۱۳۸۱، ص ۱۴-۱۶).

«تعلُّل» در فرهنگ فارسی معین، «اندیشیدن، اندیشه کردن و خردمندی» تعریف شده است (معین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۶۵). ما نیز در این مقاله تعلُّل و اندیشیدن را به یک معنا گرفتیم، هر چند با نظر دقیق شاید این دو تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته باشند. در ادامه، به بررسی تفصیلی نظریات این دو فیلسوف خواهیم پرداخت تا از این منظر اندیشه هریک در باب تعلُّل و اندیشیدن روشن‌تر شود.

مقایسه مفهوم تعلُّل و اندیشیدن نزد علامه طباطبایی و گابریل مارسل

علامه در تفسیر المیزان در ذیل آیه ۲۴۲ سوره بقره معنای لفظی و اصطلاحی عقل را بستن و گره زدن معرفی می‌کند:

کلمه 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 قوه ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، عقل نامیده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۱).

با این بیان، ایشان سه معنا برای عقل مطرح می‌کنند: ادراکات یقینی، مدرکات، قوه‌ی بازشناسی خیر از شر. ایشان در چند صفحه بعد معنایی را برای عقل مطرح می‌کنند که با معنای اول مطابقت بیشتری دارد، هرچند معنای سوم را نیز در ذیل خود دارد:

لفظ عقل همان‌طور که توجه فرمودید از این باب بر ادراک اطلاق می‌شود که در ادراک عقد قلبی به تصدیق هست و انسان را به این جهت عاقل می‌گویند و به این ویژگی ممتاز از دیگر جانداران می‌دانند که خدای سبحان انسان را فطرتاً این چنین 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 دهد (همان، ص ۳۷۴).

بنابراین، معلوم می‌شود که در اینجا علامه عقل را با ادراک یکی می‌گیرد. البته، ادراکی که نه تنها در مسائل نظری و در تشخیص حق از باطل مفید واقع می‌شود، بلکه در مسائل عملی نیز کمک به تشخیص خیر از شر می‌کند. سرانجام ایشان تعریف خود را از عقل در قرآن، این‌گونه تکمیل می‌کنند: «مراد از عقل در کلام خداوند همان ادراکی است که برای انسان دارای سلامت فطرت، تام و کامل می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۵۰).

از نظر ایشان، بیان و نقل علم را به بار می‌آورد و علم تازه مقدمه رسیدن به عقل است (همان، ص ۲۵۰). در واقع ایشان عقل را کمال ادراک انسانی می‌دانند. البته، این ادراک مبتنی بر فطرت سلیمی است که خدای تعالی در انسان نهاده است. ایشان در پاورقی خود بر کتاب بحارالانوار تعریف کامل‌تری از عقل ارائه کرده است:

مراد از عقل در اینجا لطیفه‌ای ربّانی است که به واسطه‌ی آن انسان حقیقت اشیاء را درک می‌کند و بین خیر و شر و حق و باطل تمایز می‌نهد و آن چه را مربوط به مبدأ و معاد است می‌شناسد و برای آن به حسب شدت و ضعف مراتبی وجود دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۶).

علامه طباطبایی همچنین در جایی دیگر تعریف دیگری از عقل ارائه می‌دهند که مبنای حکمی آن اتحاد عقل و عاقل و معقول است. در این معنا عقل همان نفس انسانی است:

کلمه (عقل) که مصدر برای (عقل یعقل) است، به معنای ادراک و فهمیدن چیزی است، البته، ادراک و فهمیدن کامل و تمام و به همین سبب نام آن حقیقتی را که در آدمی است و آدمی بوسیله آن میان صلاح و فساد و میان حق و باطل و میان راست و دروغ را فرق می‌گذارد، عقل نامیده‌اند، البته، این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست، نمی‌باشد، بلکه این حقیقت عبارتست از نفس انسان مدرک (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۱۰-۶۱۱).

در باب شیوه تفکر عقلی، ایشان در جلد پنجم تفسیر المیزان و پس از طرح اهمیت تعقل از منظر قرآن، نظر خود را روشن می‌کند. از نظر ایشان، تفکر عقلی بر پایه بدیهیاتی است که غیر قابل شک هستند و ما با استنتاج از آنها و با چینش درست آنها و رعایات قواعد منطقی به قضایای دیگری می‌رسیم که آنها نیز یقینی هستند؛ مانند این که ما می‌گوییم «الف، ب است» و «ب، ج است» و سپس نتیجه می‌گیریم که «الف، ج است». از نظر علامه، شکل اول، قیاس استثنایی و قضیه شرطیه از جمله امور بدیهی هستند که کسانی که دارای فطرت سالم باشند، متوجه می‌شوند که از پذیرش آنها ناچارند؛ زیرا چنین افرادی برای استنتاج ادعای خویش نیاز به این قوانین منطقی دارند (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۲۵۶).

بنابراین، عقل نزد علامه با این شش ویژگی مشخص می‌شود:

۱. عقل، همان ادراک است از این جهت که در ادراک، عقد قلبی به تصدیق است؛
۲. عقل، لطیفه‌ای ربّانی است، یعنی چیزی از جانب خداست و مبتنی بر فطرت انسان؛
۳. کارکردهای عقل عبارتند از درک حقیقت اشیاء، تشخیص بین خیر و شر و حق و باطل و شناخت آن چه متعلق به مبدأ و معاد است؛
۴. عقل، دارای مراتبی است که شدت و ضعف دارند؛
۵. عقل، همان نفس انسان مدرک است؛
۶. شیوه تفکر عقلی همان شیوه تفکر منطقی و قیاسی است.

تا اینجا منظور علامه از تعقل و اندیشیدن و روش تفکر عقلی روشن شد. حال، باید دید نظر مارسل

در باب اندیشیدن و تعقل چیست؟ بلاکهام^۱ در کتاب شش متفکر اگزیستانسیالیست در ابتدای سخن خود در معرفی گابریل مارسل می‌نویسد:

فلسفه او، فلسفه اندیشه‌های ثانوی است، تفکری است درباره تفکر، نه رساندن تفکر به درجه بالاتری از انتزاع، بلکه بکارگیری تفکر است برای برقراری دوباره انضمامیت، یگانگی زیستن و اندیشیدن (بلاکهام، ۱۳۶۸، ص ۱۰۲).

مارسل، در کتاب راز وجود، بحث خود درباره اندیشیدن را با نمونه‌هایی از تجربه متعارف آغاز می‌کند (Marcel, 1950, v. 1, pp. 77-80). او پس از ذکر این نمونه‌ها نتیجه می‌گیرد: (۱) تفکر یک کار شخصی است که هیچ‌کس نمی‌تواند برای دیگری انجام دهد؛ (۲) تفکر وقتی رخ می‌دهد که مانعی یا شکستی، جریان متعارف زندگی من را دچار وقفه کند و مرا مجبور کند که به تجربه‌ام، به دقت، توجه کنم؛ (۳) تفکر تنها زمانی اتفاق می‌افتد که چیزی ارزشمند در خطر باشد (Anderson, 2006, p. 40). مارسل دو نوع از تفکر یا اندیشیدن را از یکدیگر متمایز می‌کند که متناظر با دو نوع رویکرد در مقابل عالم واقع است: نخستین رویکرد، رویکرد مسئله‌انگیزانه است و دومی مواجهه با عالم واقع به مثابه یک راز. مارسل مبتنی بر این دو رویکرد در برخورد با مسائل جهان، به تفکیک راز از مسئله می‌پردازد. او اندیشه متناظر با رویکرد مسئله‌انگیزانه را «اندیشه اولیه» و اندیشه متناظر با رویکرد رازورزانه را «اندیشه ثانویه» می‌نامد. اندیشه اولیه مستقیماً با مسائل ایزکتیو و علمی مرتبط است، درحالی‌که اندیشه ثانویه در واقعیت عینی برگرفته از تجربه، به دنبال هستی است (Hernandez, 2011, pp. 96-97). یکی از تفاوت‌های اندیشه اولیه با ثانویه در نوع ارتباط موضوعات با افراد است. در رویکرد مسئله‌انگیزانه، پرسش‌گر از موضوع تفکر متمایز است:

مسئله چیزی است که من با آن مواجه می‌شوم و تمام آن را در برابر خود می‌بینم، اما به همین جهت، می‌توانم بر آن احاطه بیابم و آن را ساده کنم (Marcel, 1949, p. 117).

به نظر وی، تمام مسائل یا هر آن چه به قلمرو اندیشه اولیه تعلق دارد، از لحاظ نظری می‌توانند راه‌حل‌های تحقیق‌پذیر داشته باشند و اگر مسائل غیرقابل حلی نیز وجود داشته باشند، یا بد طرح شده‌اند یا صرفاً در مرحله کنونی معرفت تجربی، گیج‌کننده هستند. به هر حال، همیشه می‌توان

حدس زد که چه چیزی راه حل مسئله‌ای است که خوب طرح شده است. در این رویکرد، مسئله و تحقیق دو مفهوم مکمل‌اند. پاسخی که به مسئله داده می‌شود برای همه مشاهده‌گرانی که شیوه‌های مناسب مشاهده و آزمون را به کار می‌برند، تحقیق‌پذیر است. از دیدگاه او اندیشه اولیه همان تفکر معطوف به مسئله است و آن هنگامی است که من چیزی را در مقابل خودم و جدا از خودم به عنوان مسئله‌ای می‌یابم و به حل آن می‌پردازم. این قبیل مسائل همانند مسائل ریاضی و منطقی هستند که جدا از شخص متفکر هستند و هر کس می‌تواند به تحقیق درباره آنها بپردازد (کین، ۱۳۸۱، ص ۳۷-۳۹).

در مقابل مسائلی که به شیوه انتزاعی و آفاقی حل و تحقیق‌پذیر می‌شوند، قسم دیگری از مسائل وجود دارند که مسئله، خود من را در بر می‌گیرد. مارسل این قبیل مسائل را «راز» می‌نامد. در ابتدا به نظر می‌رسد که راز صرفاً مسئله‌ای است که حلش مشکل است، اما در آن چه واقعاً راز است تمایز میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی از بین می‌رود. در این حالت من تمام و کمال درگیر آن مسئله هستم (کین، ۱۳۸۱، ص ۴۱). او می‌گوید:

راز چیزی است که خود من گرفتار آنم و از این رو، تنها تصویری که می‌توان از آن داشت، تصور قلمروی است که در آن تمیز و تمایز میان آن چه در من است و آن چه در برابر من است معنای خویش و اعتبار آغازین خود را از دست می‌دهد (Marcel, 1949, p. 117).

این پرسش که «من کیستم؟» یا «پرسش از هستی» و همچنین پرسش از آزادی، التزام، معنای زندگی یا وجود خدا از جمله مسائلی نیستند که در برابر من قرار داشته باشد و من به حل آن بپردازم، بلکه در چنین مسائلی پرسش از پرسشگر فراتر می‌رود و تفکیک پرسش از پرسشگر غیر ممکن است. از منظر مارسل، این قبیل مسائل به قلمرو راز تعلق دارند. در مورد چنین مسائلی من نمی‌توانم موضع آفاقی داشته باشم؛ زیرا سؤال من از چیزی است که خودم گرفتار آن هستم. وی، نقل قول بی. پی. ژوو را در این زمینه می‌پسندد: «رازها حقایقی نیستند فراتر از ما، حقایقی‌اند فراگیرنده ما». راز را تنها تا آنجا می‌توان بازشناخت که آدمی مشارکت خودآگاهانه‌ای در زندگی داشته باشد، نه این که صرفاً ناظر زندگی باشد. او بر آن است که زندگی اصیل انسانی در قلمرو راز جریان دارد. او نمی‌خواهد بگوید که همه حقایق صرفاً انفسی هستند، بلکه نظر او این است که

برخی حقایق هستند که اختصاصی بودن لازم لاینفک آنهاست. البته، این امور ناشناخته یا ناشناختنی نیستند، بلکه برعکس، شناخت راز ممکن است اساس فهم جامع‌تر و کامل‌تر حیات انسانی شود، اما به راه حل تحقیق‌پذیر نمی‌انجامد. در باب شناخت راز هرکس باید کار را از نو شروع کند. از ویژگی‌های لاینفک مسائل متعلق به قلمرو راز اختصاصی بودن و غیرقابل انتقال بودن آنهاست. راز، در واقع، همان معرفت و اشراقی است که در هر مشارکتی هست. به بیان دیگر، هرچند راز می‌تواند به معرفت درآید، اما معرفت به راز از نوع معرفت اشراقی است، یعنی جنبه شخصی دارد و تنها از طریق اندیشه ثانویه می‌توان به آن دست یافت. واقعیت آزادی، ارزش وفا و عشق در ارتباطات بین‌الاشخاصی و راه مشارکت در راز هستی، همگی به قلمرو راز تعلق دارند و هر انسانی باید خودش برای خودش آنها را کشف کند و با اندیشه ثانویه می‌بایست به سراغ آنها رفت نه اندیشه اولیه (کین، ۱۳۸۱، ص ۴۰-۴۳).

بنابراین، روشن شد که مارسل با تفکیک مسائل از رازها، روش اندیشیدن در هر مورد را متفاوت می‌داند. با این حال، چنین تفکیکی در آرای علامه طباطبایی دیده نمی‌شود، در نظر ایشان، مفهوم تعقل و اندیشیدن یک چیز است و آن عبارت است از ادراک و ایشان نوع دیگری از اندیشیدن را مطرح نمی‌کنند.

مقایسه حجیت عقل نزد علامه طباطبایی و گابریل مارسل

از نظر علامه، حجیت برهان عقلی ذاتی، قطعی و اثبات‌ناپذیر است؛ زیرا حجیت آن از امور بدیهی است و تلاش برای اثبات آن به دور و تسلسل می‌انجامد. ایشان به شدت با اخباری که از قول ائمه (ع) عدم تکیه بر عقل را بعد از شناخت امام می‌آورند، مقابله می‌کند (بهشتی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۸). ایشان در پاورقی خود بر کتاب بحارالانوار و در نقد علامه مجلسی عقیده خویش در مورد اهمیت عقل را این‌گونه بیان می‌کند:

این سخن از عجیب‌ترین اشتباهات است. اگر پس از معرفت امام، حکم عقل را باطل بپنداریم؛ به معنای ابطال توحید، نبوت، امامت و دیگر معارف دینی است. چگونه ممکن است از عقل نتیجه‌ای گرفت و سپس با آن حکم عقل را ابطال کرده، در همان حال نتیجه را تصدیق نمود (بهشتی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۸-۹).

همچنین ایشان در جایی دیگر، نفی عقل توسط نقل را تیشه زدن به ریشه خود نقل معرفی می‌کند:

هیچ دین و مذهبی و هیچ روش نظر دیگری، از هیچ راهی نمی‌تواند حجیت عقل قطعی و صحّت بحث فلسفی را نفی کرده و الفا 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 (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۷).

حجیت عقل، از نظر ایشان، ذاتی است و حجیت نقل و قول امام معصوم نیز متکی به برهان عقلی است و نقل نمی‌تواند برخلاف مبنای خود که عقل است، رأی صادر کند:

اول این که ظواهر دینی در حجیت‌شان متوقف بر برهانی هستند که عقل آن را اقامه می‌کند و عقل در اعتماد و اطمینانش به مقدمات برهانی تمایزی بین یک مقدمه و مقدمه دیگر نمی‌گذارد. پس هنگامی که برهانی بر یک چیزی اقامه می‌شود، عقل مجبور به پذیرش آن می‌شود و دوم این که ظواهر دینی متوقف بر ظهور لفظ هستند و این [دلیل] دلیل ظنی است و ظن در مقابل علمی که با برهان حاصل شود، نمی‌تواند مقاومت کند (مجلسی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۴).

بر این اساس، عقل در کشف معارف، مستقل از وحی است و وحی گرچه منبع معرفتی است، اما وابسته به عقل است. در نتیجه در شبکه معرفتی ایشان نصّ زمانی نصّ است که الفاظ وحی در آن بر مفاهیم فلسفی که همان گزاره‌های فطری عقل‌اند، صراحت داشته باشد و در غیر این صورت، از نصّ بودن خارج می‌شود. در واقع، چه بسا لفظی از وحی قطعی برای فیلسوف نصّ باشد و برای مُحدّث مجمل یا بالعکس. بنابراین، تشخیص نصّ بودن یا نبودن نیاز به تخصص دارد. از نظر ایشان، وحی قطعی غیر مطابق با عقل قطعی فلسفی در دایره ظنون قرار می‌گیرد و در صورت تعارض این دو با یکدیگر باید جانب عقل قطعی را گرفت. در مورد روایات نیز ایشان تنها جنبه تبیینی آنها را در تفسیر قرآن می‌پذیرد و نقش تخصیص زدن به آیات برای آنها قائل نیست (بهشتی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۹-۱۱). ایشان در پاسخ به هانری گربن که می‌پرسد: «در صورت پیدایش اختلاف میان عقل و میان کتاب و سنت چه می‌کنید؟» می‌گوید: «در صورتی که کتاب صریحاً نظر عقل را امضا و تصدیق کرده و به آن حجیت داده است، هرگز اختلاف نظر در میان آنها پیدا نخواهد شد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۱) به بیان دیگر، خود قرآن نیز به جانب‌داری از عقل پرداخته است. ایشان در

جایی دیگر می‌گوید:

قرآن کریم با این بیانات اعتبار حجت عقلی و استدلال برهانی آزاد را مسلم می‌شمارد، یعنی نمی‌گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید سپس به احتجاج عقلی پرداخته معارف نامبرده را از آنها استثنا 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 راست گوی پرسید و بشنوید و بالاخره تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آورید نه این که اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت آن، دلیل اقامه کنید. پس تفکر فلسفی نیز راهی است که رسائی آن را قرآن کریم تصدیق می‌نماید (همان، ص ۷۳).

اما گابریل مارسل که در عالم مسیحیت می‌زید و تحت تأثیر نقادی کانت در باب محدوده شناخت عقلانی است و آگاه از تفکیک عقل و ایمان در نزد آگوستین است، گونه‌ای دیگر می‌اندیشد. به عقیده او، مسائلی وجود دارند که با تفکر عقلانی و انتزاعی که او «اندیشه اولیه» می‌نامد، نمی‌توان به سراغ آنها رفت. این قبیل مسائل به قلمرو راز تعلق دارند و برای شناخت آنها باید به سراغ «اندیشه ثانویه» رفت (کین، ۱۳۸۱، ص ۳۷-۴۷).

اندیشه اولیه انحاء عیدیه‌ای دارد که نمونه عالی آن، تفکر کاملاً انتزاعی ریاضی یا منطقی است که در آن، عالم وجود اصلاً مورد توجه متفکر نیست. نمونه دیگر، علوم تجربی نظری است که در این علوم این که نظریه بتواند بی‌درنگ کاربرد داشته باشد، لزوماً ملحوظ نیست. این اندیشه امکان تملک و دخل و تصرف در جهان را به ما می‌دهد. باید انتزاع کنیم، فاصله بگیریم تا کسب معرفت کنیم و فرهنگ انسانی را پدید آوریم، اما به نظر او، این اندیشه در همه جا حجیت ندارد. او با سلطه‌طلبی اندیشه اولیه مخالف است. به نظر وی، اندیشه اولیه نمی‌تواند دعوی داوری در مورد همه معارف و حقایق را بر اساس ملاک‌هایی که تنها درخور معرفت آفاقی هستند، داشته باشد. به عقیده او در صورت تسلط اندیشه اولیه بر تمام معارف بشری انسان‌ها به حد موضوع تفکر و جهان به حد مجموعه‌ای از اشیاء و علم به علم پرستی تبدیل می‌شود. مارسل از این که به جنبه واحدی از تجربه - که دقیقاً شناختاری یا عقلانی است - موقعیتی ممتاز بیخشد، امتناع می‌ورزد. او معتقد است در حوزه امور رازآمیز باید به اندیشه ثانویه یا انضمامی رجوع کرد. در واقع، هر یک از این دو اندیشه در حوزه امور خاص خود دارای

حجیت و اعتبار هستند و به کارگیری آنها در حوزه امور دیگری، آنها را از اعتبار ساقط می‌کند. البته، اندیشه اولیه در حوزه مسائل خاص خود حاوی عناصری است که آن را تحقیق پذیر می‌کند و حجیت آن را، عمومی می‌سازد، درحالی که اندیشه ثانویه شخصی، انفسی و جزئی است و تنها برای کسی که چنین دریافتی دارد، دارای حجیت و اعتبار است (همان، ص ۳۷-۴۳).

مقایسه منزلت تعقل نزد علامه طباطبایی و گابریل مارسل

به نظر علامه و براساس قاعده «ما حکم به العقل حکم به الشرع»، اسلام هر امری را که برهان عقلی بدان برسد پذیرفته و تأیید می‌کند و از پذیرش پیامدهای آن به منزله امر دینی واهمه‌ای ندارد (بهشتی پور، ۱۳۹۰، ص ۷). ایشان در باب رابطه عقل و وحی، می‌نویسند:

اصولاً بین روش انبیاء در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آن چه انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فرقی وجود ندارد، تنها فرقی که هست، عبارت از این است که پیامبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند و از پستان وحی، شیر می‌نوشیدند (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۷).

همچنین ایشان در جایی دیگر می‌گویند: «ممیز روش مذهبی از روش فلسفی این است که فلسفه، حقایق را از راه عقل به دست می‌آورد و مذهب از راه وحی آسمانی» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۰).

ایشان هدف دین و فلسفه را یکی می‌دانند و مطرح می‌کنند:

پس دین، هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان - که فطرتاً با آن مجهزند - به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نائل آیند و این همان «فلسفه الهی» است (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۸-۱۹).

علامه طباطبایی، راه‌های سه‌گانه‌ای را که قرآن برای درک حقایق دینی در اختیار ما گذاشته است که عبارتند از ظواهر دینی، حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص و بندگی، به ترتیب برمی‌شمارد و هر سه را تأیید می‌کند. او کمال خداشناسی را در شهود و درک معنوی‌ای می‌داند که از راه اخلاص و بندگی به دست می‌آید، اما برتری راه شهود سبب نمی‌شود تا ایشان شناخت

عقلانی در مسائل دین را انکار کند. در نظر ایشان، قرآن نیز بر تقدّم عقل بر ایمان صحّه می‌گذارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۷۲). ایشان در تفسیر المیزان، فصلی می‌کشاید با عنوان «سخنی در باب شیوه تفکری که قرآن بدان هدایت می‌کند و این بحثی است مختلط» و در آن از یگانگی منطق قرآن و شیوه تفکر عقلی دفاع می‌کند و بارها بر این نکته تأکید می‌کند که عقلی که قرآن به آن دعوت کرده است، همان عقلی است که در فطرت ما سرشته است و از طریق آن به استدلال منطقی می‌پردازیم (اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۹۴).

علامه طباطبایی، همچنین در پاورقی‌های بحار الانوار در مقابل علامه مجلسی به دفاع سرسختانه از تفکر عقلی و حکما می‌پردازد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۴) و چنان‌که در بخش قبل روشن شد، تعقل در شناخت دینی تقدّم دارد و این تقدّم را همواره حفظ می‌کند. بنابراین، ایشان گرچه شهود و ظواهر دینی را قبول دارند و آنها را از راه‌های شناخت دین معرفی می‌کنند و حتی شهود را برترین راه برای خداشناسی معرفی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۷۳)، اما در نزد ایشان تعقل و شیوه تفکر منطقی حاکم، ارزشمند، صاحب منزلت ویژه و مقدّم بر شهود است.

گابریل مارسل عمده تأکیدش بر اندیشه‌ثانویه یا انضمامی و تفکیک آن از اندیشه‌اولیه است. برای او اندیشه‌ثانویه به دلیل آن‌که به حل مسائلی عینی و ملموس می‌پردازد و مسائلی را حل می‌کند که من با تمام وجود درگیر آنها هستم، اهمیت فوق‌العاده دارد. او منزلت چنین اندیشه‌ای را بالاتر از اندیشه‌اولیه می‌داند؛ زیرا به حلّ مسائلی می‌پردازد که فرد به نوعی با آنها درگیر است و از نظرپردازی و پندار صرف فاصله زیادی دارد. مارسل در ابتدای سیر تفکر خود ایده‌آلیست بود و برای انتزاع ارزش خاصی قائل بود، اما به تدریج و در اثر حوادثی که در زندگی او روی داد، متوجه شد که این فلسفه، طبیعت و ماهیت انسان و جهان را قلب می‌کند و در نتیجه، سیر تفکر خود را به سمت انضمامیت و مسائل عینی و ملموس تغییر داد. او ما را دعوت می‌کند تا گام‌هایی را که در اندیشه انتزاعی برداشته شده است، دوباره طی کنیم و معتقد است که رازهایی که فراسوی عین و ذهن قرار دارند، نمی‌توانند به موضوعی برای شناخت کلی تبدیل شوند. به عقیده او، یک حضور که فرد با آن در تماسی تأثیرپذیر قرار دارد، نمی‌تواند اندیشیده شود (بلاکهام، ۱۳۶۸، ص ۱۰۳-۱۰۴). به عقیده او، هستی مقدم است و حضور دارد، شناخت (یا همان اندیشه‌اولیه)، ثانوی است و نمی‌تواند هستی را ثابت کند یا توضیحش دهد؛ زیرا شناخت در درون محدوده هستی کاربرد دارد و قادر به هیچ کاری نیست، مگر این‌که هستی را پیش فرض گیرد. بنا بر تفکر او، راز مسئله‌ای

نیست که در ورای شناخت کنونی قرار داشته باشد، بلکه تجربه‌ای است بکلی تردیدناپذیر و در اساس از کاهش یافتن تا سطح یک عین عمومی برای یک ذهن کلی گریزان است. او معتقد است هستی، بدی، عشق، آزادی و بسیاری دیگر از چنین واقعیت‌هایی که ما به آنها اطمینانی حیاتی داریم، هنگامی که همچون مسائلی عینی در نظر گرفته می‌شوند، به اموری دروغین تبدیل می‌شوند. اطمینان به هستی خود من هرگز امری اجباری، آن‌گونه که در منطق یک استنتاج می‌تواند ضروری شود، نیست (همان، ص ۱۰۶-۱۰۸).

مقایسه کارکرد تعقل نزد علامه طباطبایی و گابریل مارسل

کارکرد عقل با توجه به تعریفی که علامه از عقل دارد، به طور اجمالی کشف حقیقت در مسائل نظری یا تشخیص خیر از شر در مسائل عملی است. در واقع، عقل، نقش قاضی را در مورد امور نظری و عملی دارد. در نظر علامه، عقل در دین به انسان منفعت می‌رساند و انسان به واسطه آن هدایت خود را به سوی حقایق معارف و عمل صالح دنبال می‌کند و چنانچه عقل چنین کاربردی نداشته باشد و کاربردش محدود به خیر و شر دنیوی شود، «عقل» نامیده نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۲۴۹-۲۵۰).

عقل نه تنها به عنوان ابزار در فهم و شناخت دین، به کار گرفته می‌شود، بلکه عقل منبع شناخت نیز به حساب می‌آید. مهم‌ترین کارکردهایی که برای عقل به مثابه ابزار در فهم دین ذکر می‌شود، عبارتند از: (۱) اثبات حجیت قرآن و سنت گفتاری و رفتاری پیامبر (ص) و امامان (ع)؛ (۲) اثبات یارد حجیت قطع، اجماع، خیر واحد و...؛ (۳) تشخیص سره از ناسره در روایات، براساس سنجه‌های عقلی؛ (۴) تفسیر ادله، تخصیص، تقیید یا تعمیم و مفهوم‌گیری از آنها و سنجش و تأیید یارد پاره‌ای از فهم‌ها و تفسیرها از متون دینی؛ (۵) حل تعارض ادله. از سوی دیگر کارکردهای عقل به مثابه منبع به سه بخش عقاید، اخلاق و احکام تقسیم‌پذیر است. در حوزه اعتقادی اثبات‌گر وجود خدا، نبوت، معاد و جزئیات مسائل هریک از اینهاست. در حوزه اخلاق، امتهات و اصول اخلاقی را وضع می‌کند. در حوزه احکام نیز به دو دلیل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع، عقل می‌تواند حکم صادر کند (شاکرین، ۱۳۹۱، ص ۱۸-۱۴).

اما مارسل می‌کوشد تا با معرفی اندیشه‌ٔ ثانویه به تحدید قلمرو کاربرد اندیشه‌ٔ اولیه بپردازد. از نظر او، کاربرد اندیشه‌ٔ اولیه و انتزاعی در هرگونه مسئله‌ای مجاز نیست. او جهان کنونی را جهان درهم شکسته‌ای می‌داند که افراد را دچار ازخودبیگانگی کرده است. به نظر وی، اندیشه‌ٔ انتزاعی و اندیشه‌ای که به هرچیزی به مثابه یک مسئله و نه راز نگاه می‌کند، موجب پیدایش چنین جهانی شده است. این سنخ اندیشه غرضش معرفتی کلی، انتزاعی، آفاقی و تحقیق‌پذیر است. در این گونه اندیشه جنبه‌های شخصی، جزئی و مشروط تفکر که با اهداف آن ارتباطی ندارد، باید کنار گذاشته شوند و برای مثال، یک ستاره‌شناس در هنگام کار نجومی خود باید احساسات شاعرانه خود را وانهد تا بتواند ارزش آفاقی تحقیقات خود را حفظ کند. اندیشه‌ٔ اولیه به ناچار انتزاعی است. در این رویکرد به موضوع تفکر اجازه داده نمی‌شود تا خود را آنطور که هست، منکشف سازد، بلکه موضوع تفکر را وامی‌دارد تا تسلیم مسائل و مقولاتی شود که غرض و هدف پرسشگر را نشان می‌دهند. این سنخ تفکر با سرشت درون‌نگرانه، قدرشناسانه و بسیار شخصی تفکر هنری، فلسفی و دینی تقابل دارد (کین، ۱۳۸۱، ص ۳۸-۳۹).

به عقیده مارسل، اندیشه‌ٔ اولیه در پی کسب آگاهی دقیق از عالم امور انتزاعی، آفاقی‌سازی و تحقیق است و حال آن که اندیشه‌ٔ ثانویه در پی آن است که با رجوع به وحدت تجاری از قبیل قدرشناسی، وفا و ایمان که راز هستی در آن درک می‌شود، فهمی گسترده‌تر و پرمایه‌تر از معنای وجود و حیات انسانی فراچنگ آورد. در حالی که اندیشه‌ٔ اولیه درصدد از بین بردن وحدت تجربه آغازین است، کارکرد اندیشه‌ٔ ثانویه اساساً جبران‌کننده است، یعنی وحدت را از نو غلبه می‌بخشد. اندیشه‌ٔ اولیه در پاسخ به این سؤال که «معنای ایمان من به خدا چیست؟» از خود تجربهٔ ایمان فاصله می‌گیرد و دست به انتزاع می‌زند و به جست‌وجوی تبیین‌های کلی از ایمان برمی‌خیزد، لکن در همهٔ این تبیین‌های کلی عنصر اساسی مغفول است و آن این که ایمان من است که مورد تحقیق قرار می‌گیرد، اما اندیشه‌ٔ ثانویه در پی آن است که ایمان برای من چه معنایی دارد و از این طریق می‌خواهد وحدت این تجربه را بدان بازگرداند. ظاهراً این اندیشه دو مرحلهٔ جداگانه دارد. مرحلهٔ اول، مرحله‌ای سلبی است، نفی ذهنی دعاوی است که اندیشه‌ٔ اولیه دارد مبنی بر این که اندیشه‌ای کارآمد و بسنده است. اندیشه‌ٔ ثانویه باید به اعتراض برخیزد و بر مزایای مشارکت نسبت به مشاهده، آشنایی نسبت به آفاقی‌سازی و وجود عینی و ملموس نسبت به مفهوم انتزاعی تأکید ورزد. اندیشه‌ٔ ثانویه پس از انکار کارآیی و بسندگی روایت ناقصی که اندیشه‌ٔ اولیه از عالم واقع دارد، آزادانه

و آشکارا تسلیم موضوع تفکر خود می‌شود. اندیشه‌ثانویه اگر بناست معنای ایمان را بفهمد، باید فروتانه و با رغبت به سازگاری با مقولاتِ مصنوع این تجربه، بدان بازگردد (همان، ص ۴۳-۴۵). یکی از واضح‌ترین مصادیق اندیشه‌ثانویه درون‌نگری است. مارسل می‌گوید:

این روش را هرگز نمی‌توان در مورد یک نمونه، از این حیث که نمونه است به کار برد؛ اگر این روش را در مورد چیزی بتوان به کار برد آن چیز به عنوان عضوی از یک مجموعه یا حلقه‌ای از یک سلسله مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد، بلکه فی‌نفسه و از حیث یگانگی و بی‌همتایش لحاظ می‌شود (Marcel, 1950, v. 1, p. 126).

شاید نمونه بارز اندیشه‌ثانویه، فرآیند فراهم آوردن یا دوباره جمع کردن باشد؛ برای مثال، اگر من بخواهم معنای زندگی‌ام را بفهمم یا خود را به حدی بشناسم که بتوانم تصمیم بگیرم که ازدواج کنم یا نه و یا شغل جدیدی پیشه کنم یا نه، باید به نحوی عناصر مختلف زندگی‌ام را جمع و جور کنم و در جست‌وجوی نوعی وحدت در آنها برآیم. باید دریابیم که من گرچه به یک معنا زندگی‌ام هستم اما عین زندگی‌ام نیستم. در فرآیند دوباره جمع کردن من زندگی بالفعلی را که سپری کرده‌ام با زندگی بالقوه‌ای که در درون خودم دارم، می‌سنجم. مسئله از این طریق حل می‌شود که از داده‌هایی که در برابر من اند عناصری را انتزاع می‌کنم که به کار حل مسئله بیایند؛ در حالی که دوباره جمع کردن، مقتضی مشارکتی ژرف‌تر است در سرشاری و پیچیدگی رازآمیزی که می‌توان هرچه بیشتر به ارزشش پی‌برد، اما ذهن مشاهده‌گر هرگز نمی‌تواند آن را به وضوح دریابد (کین، ۱۳۸۱، ص ۴۶-۴۷).

قلمرو مدرکات عقل از منظر علامه طباطبایی و گابریل مارسل

در دیدگاه علامه، عقل می‌تواند به درک کامل مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات فروع دین برسد، اما در جزئیات احکام خیر و در این مورد نیازمند وحی است:

اگر چه 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 (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

اما مارسل بر آن است که استدلال عقلی و حتی برهان تنها در محدوده مسائل مربوط به اندیشه اولیه مناسب هستند و کاربرد دارند. دلیل این امر آن است که در استدلال عقلی می‌کوشیم تا راه‌حلی قاطع برای مشکلاتی اینچنینی ارائه دهیم. اندیشه اولیه بخشی ضروری از تجربه انسانی است و ویژگی حیاتی قلمروی مسائل این است که هر راه‌حل پیشنهادی برای هر مسئله خاصی باید منتج از پرس‌وجویی بی‌غرضانه باشد. برهان باید تنها مبتنی بر مفاهیم و روابطی میان مفاهیم باشد که کلی، عمومی و بی‌غرضانه باشد و قابلیت به اشتراک‌گذاری را داشته باشد. به همین سبب اندیشه اولیه تنها در محدوده مسائلی کاربرد دارد که در آنها بتوان به تفکیک پرسشگر از مسئله پرداخت. در عین حال، قلمرویی از تجارب انسانی وجود دارد که در قلمرو اندیشه اولیه دست‌یافتنی نیستند؛ زیرا چیزی که برای طبیعت این تجارب حیاتی است، در گذار از سطح موجود در موقعیت به سطح اندیشه اولیه از دست می‌رود. این تجارب شامل تجربه ما از درگیری هر روزه و متعارف‌مان در وجود، تجربه‌مان از تجسمان، رابطه بدن با ذهن و رویکردهای عینی به هستی، ایمان، وفا، امید و عشق می‌شود. این تجارب در سطح بین‌الذهانی از تجارب انسانی اتفاق می‌افتد و از دانش مفهومی کنار گذاشته می‌شود. دلیل این که چرا نمی‌توان چنین تجاربی را به طور کامل به حالت عینی درآورد، این است که آنها ضرورتاً و اساساً پرسشگر را دربرمی‌گیرند (Sweetman, 2006, pp. 408-409).

از نظر مارسل، ریشه بی‌قراری‌های انسان جدید، روحیه انتزاع است. به عقیده او هر دو این انحاء ارتباط با جهان ضرورت دارند، اما خطری که در کمین انسان معاصر است این است که با سیطره روزافزون روحیه انتزاع، آن سنخ تفکری که مشارکت در راز هستی را ژرفا می‌بخشد، مفقود شود (کین، ۱۳۸۱، ص ۳۰-۳۳).

نتیجه‌گیری

۱. عقل در نگاه علامه طباطبایی، ادراکی است که با جان انسان گره خورده باشد و صاحب مراتبی شدید و ضعیف است. این نوع از ادراک برای انسان دارای سلامت فطرت روی می‌دهد و کمال ادراک انسانی است. ایشان عقل را همان نفسِ مدرک می‌دانند. همچنین از نظر ایشان، تفکر عقلی بر پایه بدیهیاتی است که غیرقابل تردید هستند و ما با استنتاج از آنها به قضایای دیگری می‌رسیم که آنها نیز یقینی هستند. گابریل مارسل، اندیشه را به دو نوع اولیه و ثانویه تقسیم می‌کند. از نظر

او، اندیشه اولیه با مسائل ایزکتیو و علمی مرتبط است و چیزی است که انسان می‌تواند بر آن احاطه یابد و در مقابل این گونه مسائل، قسم دیگری از مسائل وجود دارند که خود من را در بر می‌گیرند که این قبیل مسائل را «راز» می‌نامد و اندیشه ثانویه را برای این گونه مسائل پیش می‌نهد. این قسم اندیشه نوعی اشراق و شهود است و جنبه‌های شخصی و درون‌نگرانه در آن پررنگ‌تر است. به نظر می‌رسد اندیشه اولیه مارسل همان تعقل مورد نظر علامه است.

۲. در باب حجیت و اعتبار عقل، علامه طباطبایی، حجیت عقل را ذاتی، قطعی و اثبات‌ناپذیر می‌داند و بر تقدم عقل بر نقل تأکید دارند، اما چنان‌که گفته شد، گابریل مارسل با تفکیک دو حوزه راز و مسئله از یکدیگر دو نحوه از اندیشیدن را پیش می‌نهد که هر یک در قلمرو ویژه خویش دارای حجیت هستند و اگر در خارج از قلمرو خود به کار روند از حجیت ساقط می‌شوند. از نظر او، اندیشه اولیه در حوزه امور مسئله‌انگیز کاربرد و حجیت دارد و در حوزه اموری که مربوط به قلمرو راز هستند، این اندیشه ناکارآمد و خطر آفرین است و در این موارد باید به اندیشه ثانویه رجوع کرد.

۳. به کارگیری عقل در مسائل ایمانی، از جایگاهی رفیع نزد علامه برخوردار است. از دلایل منزلت والای عقل نزد علامه، حجیت ذاتی و قطعی آن است، درحالی‌که هیچ منبعی از منابع معرفتی از چنین وثاقتی برخوردار نیست؛ علاوه بر این که وثاقت منابع دیگر نیز توسط عقل اثبات می‌شود. علامه طباطبایی با طرح این که تفاوت فلسفه و مذهب در روش است و این که عقلی که قرآن به آن دعوت کرده است، همان عقلی است که از طریق آن به استدلال منطقی می‌پردازیم، منزلتی فوق‌العاده به تعقل می‌بخشند. همچنین ایشان با این که شهود را برتر از تعقل می‌داند، تعقل را بر شریعت تقدم می‌بخشند، اما در اندیشه مارسل - برای درک حقایق دینی - آن چه دارای اهمیت و منزلت است، اندیشه ثانویه است. مارسل مخالف حکمرانی و به کارگیری اندیشه اولیه در تمام مقولات است و می‌کوشد از منزلت و جایگاه اندیشه اولیه بکاهد تا اندیشه ثانویه را رفعت بخشد. همچنین مارسل برخلاف علامه که تفاوت مذهب و فلسفه را روشی می‌داند، موضوع مورد نظر مسائل ایمانی و منطقی را جدا از یکدیگر می‌بیند و تفاوت این دو را ماهوی می‌داند. اختلاف دیگر علامه و مارسل در اینجاست که علامه علی‌رغم پذیرش کشف معنوی و برتر دانستن شهود، آن را راه منحصر به فرد برای نیل به حقایق نمی‌داند و حتی حجیت آن را منوط به عدم مخالفت آن با عقل می‌کند. درحالی‌که مارسل بر این عقیده است که درک راز

صرفاً باید از طریق اندیشه‌ثانویه که نوعی کشف معنوی است، صورت گیرد.

۴. نظر علامه، در باب کارکرد عقل، این است که عقل در دو محدوده کاربرد دارد: (۱) شناخت حق از باطل در مسائل نظری و (۲) تشخیص خیر از شر در مسائل عملی. در نظر علامه، عقل در دین به انسان منفعت می‌رساند و انسان به واسطه آن هدایت خود را به سوی حقایق معارف و عمل صالح دنبال می‌کند و چنانچه عقل چنین کاربردی نداشته باشد و کاربردش محدود به خیر و شر دنیوی شود، «عقل» نامیده نمی‌شود، اما مارسل اندیشه‌اولیه یا همان تعقل را تنها در حوزه امور مسئله‌انگیز، همچون مسائل منطقی، ریاضیاتی یا علم تجربی نظری راهگشا می‌داند که در آنها غرض معرفتی کلی، انتزاعی، آفاقی و تحقیق‌پذیر است، اما او در حوزه امور رازآمیز همچون هستی، نفس و خدا، قائل است که باید به اندیشه‌ثانویه رجوع کرد. به عقیده او، اندیشه‌ثانویه با رجوع به وحدت تجاری از قبیل قدرشناسی، وفا و ایمان که راز هستی در آن درک می‌شود، فهمی گسترده‌تر و پرمایه‌تر از معنای وجود و حیات انسانی فراچنگ می‌آورد و اساساً کارکرد این اندیشه جبران‌کننده است، یعنی وحدت را از نو غلبه می‌بخشد.

۵. نظر علامه، در باب قلمرو عقل، این است که عقل می‌تواند به درک کامل مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات فروع دین نائل آید، اما در جزئیات احکام خیر. مارسل - بر خلاف علامه - بر آن است که عقل در مسائلی که من خودم را درگیر آنها احساس می‌کنم که از جمله آنها مسائل ایمانی است، کارایی ندارد. او برای درک حقایق ایمانی راه اشراقی را پیشنهاد می‌کند. به نظر او، راه تفکر منطقی به این گونه مسائل بسته است.

پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

- اسلامی، سیدحسین. (۱۳۸۴). طباطبایی و دفاع از منزلت عقل. پژوهش دینی، ۱۱، ۹۳-۱۱۶.
- افشار کرمانی، عزیزالله. (۱۳۸۴)، عقل، معرفت و منطق از منظر علامه طباطبایی. پژوهش دینی، ۱۱، ۱۱۷-۱۳۶.
- ایپ، هنگ وه. (۱۳۸۴). ریکور و ماترک مارسل (مقدمه‌ای بر تفسیر ریکور از مارسل). (ترجمه: سید مجید کمالی). خردنامه همشهری، ۱، ۲۹-۳۱.
- بلاکهام، ه. ج. (۱۳۶۸). شش متفکر اگزیستانسیالیست. (ترجمه: محسن حکیمی). تهران: نشر مرکز.
- بهشتی‌پور، روح‌الله. (۱۳۹۰). عقل و وحی از نظر علامه طباطبایی (ره). فلسفه دین، ۹، ۵-۲۴.
- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۶). عقل از منظر معرفت‌شناسی. معرفت فلسفی، ۱۶، ۱۱-۶۰.
- خادمی، عین‌الله؛ عربی، علیرضا. (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصه چستی عقل و کارکردهای آن. حکمت و فلسفه، ۲(۸)، ۶۹-۹۲.
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات. (۱۳۹۱). واسطه‌های شناخت از دیدگاه علامه طباطبایی (ره). خردنامه صدرا، ۷۰، ۶۷-۸۴.
- رضوی، مرتضی. (۱۳۸۹). نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی (حواشی بر بحار الانوار). ینش نو. بازیابی شده در تاریخ ۲۳ مرداد ۱۳۹۷ از: <http://binesheno.com/> علامه مجلسی
- شاکرین، حمید رضا. (۱۳۹۱). کارکرد عقل در فهم دین. قیسات، ۶۵، ۵-۲۶.
- شیر علی یف، باقر؛ قیومی، محمدباقر. (۱۳۸۹). نگاهی به عقل و ایمان از منظر علامه طباطبایی و قدیس آگوستین. طلوع، ۳۴، ۲۳-۴۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۴۰۲ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، سید محمدحسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۵). نه‌ایة الحکمة. (تصحیح و پاورقی: غلامرضا فیاضی). قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- طباطبایی، سید محمدحسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۷). شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانزی کربن، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۸ الف). علی و فلسفه الهی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۸ ب). شیعه در اسلام (طبع جدید). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (علامه طباطبایی). (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. (ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علیا، مسعود. (۱۳۸۷). تمایز مسئله و راز در اندیشه مارسل. فلسفه، ۸، ۹۳-۱۰۸.
- کین، سم. (۱۳۸۱). گابریل مارسل. (ترجمه: مصطفی ملکیان). تهران: نشر نگاه معاصر.
- مارسل، گابریل. (۱۳۸۱). فلسفه اگزیستانسیالیسم. (ترجمه: شهلا اسلامی). تهران: نگاه معاصر.
- مارسل، گابریل. (۱۳۸۸). انسان مسئله‌گون. (ترجمه: بینا شمسنی). تهران: ققنوس.
- مارسل، گابریل. (۱۳۹۱). تأملاتی در باب ایمان. (ترجمه: روح‌الله علیزاده). اطلاعات حکمت و معرفت، ۹، ۵۵-۶۰.

- مارسل، گابریل. (۱۳۹۲). بودن و داشتن. (ترجمه: صدیقه فراهانی). تهران: کتاب پارسه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). (مصحح: جمعی از محققان). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- معین، محمد. (۱۳۸۱). فرهنگ معین. تهران: آدنا.

References

- Anderson, T. C. (2006). *Commentary on Gabriel Marcel's The Mystery of Being*. United States: Marquette University Press.
- Baiju, Nt. (2006). *InterSubjectivity A Treatise on the Philosophy of Gabriel Marcel*. Scribd.
<https://www.scribd.com/doc/82100649/Inter-Subjectivity-A-Treatise-on-the-Philosophy-of-Gabriel-Marcel>.
- Hernandez, J. G. (2011). *Gabriel Marcel's Ethics of Hope Evil, God and Virtue*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Macquarrie, J. (1972). *existentialism*. New York: Penguin Books Ltd.
- Marcel, G. (1949). *Being and Having*. (translated by: Kathatine Farrer). England: Dacre Press Westminster.
- Marcel, G. (1950). *Mystery of Being I. Reflection and Mystery*, Illinois Chicago: Henry Regnery Company.
- Sweetman, B. (2006). Marcel on God and Religious Experience, and the Critique of Alston and Hick. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80(3), 407-420.
- Existentialism. (n.d.). In *Wikipedia*. Retrieved March 31, 2017, from <https://en.wikipedia.org/wiki/Existentialism>.

References in Arabic / Persian

- Afshar Karimi, A. (1384 SH). Aql, Ma refat va Manteq az Manzar Allama Tabatabai (the intellect knowledge and logic according to Allamah Tabatabai). *Pazhouhesh Dini*. Vol. 11, p. 117-136.
- Alya, M. (1387 SH). *Tamayuz-i Mas'ale va Raz dar Andishe-i Marcel* (the distinction between issue and secret in Marcel s thought). *Philosophy*. 8, 93-108.
- Beheshtipur, R. (2011). Intellect and Revelation from Allameh Tabatabaei s Point of View. *Philosophy of Religion*. 8 (9), 5-24.
- Blackham, H.J. (1368 SH). *Six Existential Thinkers*. Translated into Persian by: Mohsen Hakimi, as: Shish Mutafakker-i Existansialist. Tehran: Markaz Publications.
- Eslami, H. (1384 SH). Tabatabai va Defa az Manzelat-i Aql (Tabatabai and defending the position of the intellect). *Pazhouhesh Dini*. 11, 93-116.
- Hoseinzade, M. (1386 SH). Aql az Manzar-i Ma refat Shenasi (the intellevct according to epistemology). *Marifat-i Falsafi*. Issue 16, p. 11-60.
- Hung Wu (1384 SH). Ricoeur va Matarak-i Marcel (Muqaddame-i bar Tafsir-i Ricoeur az Marcel) (Ricoeur and Marcel s legacy, an introduction to Ricoeur s explanation of Marcel). Translated by: Majid Kamali. *Kheradname-yi Hamshahri*. 1, 29-31.

- Keen, S. (1381 SH). *Gabriel Marcel*. Translated by: Mustafa Malekian. Tehran: Negah-i Mu asir Publications.
- Khademi, E; Arabi, A. (2012). A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's Views on the Nature and Functions of Reason. *Hekmat va Falsafe* (Wisdom and Philosophy). 8 (30), 69-92.
- Majlisi, M.B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jame'ah li Durar Akhbar al-A'immat al-At-har* (a book of narrations). Edited by: a group of scholars. Beirut: Dar Ihya al-Turath al- Arabi.
- Marcel, G. (1381 SH). *The Philosophy of Existentialism*. Translated into Persian by: Shahla Eslami, as: Falsafe-i Existansialism. Tehran: Negah-i Mu asir Publications.
- Marcel, G. (1388 SH). *Problematic Man*. Translated into Persian by: Beta Shamsini, as: *Insan-i Mas ale gun*. Tehran: Qoqnus.
- Marcel, G. (1391 SH). *Ta'ammulati dar Bab-i Iman* (reflections regarding faith). Translated into Persian by: Rohullah Alizade. *Ettelat Hekmat va Marefat*. 9, 55-60.
- Marcel, G. (1392 SH). *Being and Having*. Translated into Persian by: Seddiqa Farahani, as: *Busan va Dashtan*. Tehran: Parseh Books.
- Muin, M. (1381 SH). *Farhang-i Muin* (an Arabic dictionary). Tehran: Adina.
- Rahimpour, F. (1391 SH). *Vaseteha-i Sheknakht az Didgah-i Allamah Tabatabai* (the mediators of cognition according to Allamah Tabatabai). *The Quarterly of Kheradname-yi Sadra*. 70, 67-84.
- Razavi, M. (1389 SH). *Naqdha-i Allamah Tabatabai bar Allamah Majlisi* (Allamah Tabatabai's critiques on Allamah Majlisi (annotation on Bihar al-Anwar), from the site: <http://www.binesheno.com/Files/books.php?idVeiw=1972&level=2&subid=1972>
- Shakirin, H. R. (1391 SH). *Karkerd-i Aql dar Fahm-i Din* (the function of the intellect in understanding religion). *Qabasat*. 65, 5-26.
- Shir Aliyuf, B; Qayyumi, M.B. (2011). A Glance at Allama Tabatabai and St. Augustine's Views on Faith and Reason. *Pazhuhesh Name Hikmat va Falsafe Islami*. 34, 23-42.
- Tabatabai, M. H. (1374 SH). *Tarjume-i Tafsi al-Mizan* (a translation of Tabatabai's al-Mizan). Translated by: Muhammad Baqir Musavi Hamedani. Qom: Daftar-i Intisharat Islami.
- Tabatabai, M. H. (1385 SH). *Nihayat al-Hikmah*. Edition and annotation by: Gholam Reza Fayyazi. Qom: Markaz-i Intisharat-i Mu assasa-i Amozeshi Pazhouheshi-i Imam Khoemini.
- Tabatabai, M. H. (1387 SH) *Shi'e: Majmu'a Muzakerat ba Profesor Henry Corbin* (Shi'a: a collection of discussion with Prof. Henry Corbin). Compiled by: Hadi Khosroshahi. Qom: Mu assasa-i Bustan-i Ketab.
- Tabatabai, M. H. (1388 SH). *Ali va Falsafe-i Ilahi* (Ali and Divine philosophy). Qom: Daftar-i Intisharat Islami.
- Tabatabai, M. H. (1388 SH). *Shi'e dar Islam* (Shi'a in Islam) (new print). Qom: Daftar-i Intisharat Islami.
- Tabatabai, M. H. (1402 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (a commentary of the Koran). Qom: Esmailian.