

نظام فکری علامه طباطبایی: عقل گرایی اعتدالی و ایمان ورزی خردمندان

عصمت همتی*

مهدی دهباشی**

چکیده

علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) اولین متفکر دوران معاصر است که به بحث‌های معرفت‌شناسی پرداخته است. او در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به شبهات مکاتب سوفسطایی، شکاکیت، و تجربه‌گرایی افراطی در عدم اعتماد به عقل در دریافت حقیقت پاسخ داده است و فلسفه اسلامی را نظام رئالیستی مبتنی بر عقل‌گرایی معرفی می‌کند. وی هم‌چنین به نقش بی‌بدیل عقل در فهم حقایق دینی توجه دارد و نکات مهمی را در این باره متذکر می‌شود. می‌توان گفت علامه در دو جبهه از خردورزی دفاع کرده است، اول: در برابر حس‌گرایی و تجربه‌گرایی افراطی که در غرب به شکاکیت و نسبییت‌گرایی در همه حوزه‌های اعتقادی و اخلاقی منجر شد و دوم: در برابر ظاهرگرایان و اخباریون که با بی‌اعتبارکردن حجت عقل وحی را نیز بی‌اعتبار کردند و به تعطیلی دین و عقل با هم رسیدند. بررسی موضع علامه موضوع این نوشتار است. **کلیدواژه‌ها:** علامه طباطبایی، عقل‌گرایی اعتدالی، ظاهرگرایی، تأویل‌گرایی.

۱. مقدمه

از دیرباز آدمی برای شناخت هستی و حقایق بیرون از وجود خود از دو ابزار حس و عقل سود جسته و علوم گوناگون خویش را حاصل تعامل این دو ابزار دانسته است. توفیق‌های

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)، Hemmaty.e@gmail.com

** استاد گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، mdehbashi2002@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۸

چشم‌گیر علوم تجربی از قرن هفدهم و ظهور فیزیک نیوتنی و بالتبع قدرت تسلط بشر بر طبیعت، که حاصل تغییر روش کنکاش آدمی در طبیعت از روش قیاسی به استقرایی-تجربی تلقی شد، موجب پیدایش این دیدگاه شد که یگانه روش کسب علم مطابق با واقع استفاده از روش حس و تجربه است؛ بنابراین کلیه علوم عقلی از دایره علم اخراج شدند و تجربیون افراطی پذیرفتن خدا را هم به تجربه‌داشتن از او منوط دانستند. هر سخن عقلی با معرفی شدن به منزله سخن غیرعلمی از دایره مقبولیت خارج می‌شود و طبیعتاً راه رسیدن آدمی به سؤال‌های اساسی درباره هستی‌شناسی تعطیل می‌شود. طوفان تجربه‌گرایی افراطی فرزندان چون پوزیتیویسم منطقی را به جامعه فکری تحویل داد که ملاک معناداری هر گزاره، مقدم بر صحت و عدم صحت آن، در گرو اثبات‌پذیری تجربی شمرده شد.

۲. تکیه و اعتماد به عقل در برابر حس‌گرایی

علامه طباطبایی با درک حساسیت مطلب به این بحث پرداخته است که آیا می‌توان به غیر از ادراکات حسی به ادراکات دیگری، یعنی ادراکات عقلی، اعتماد کرد؟ ایشان با دفاع از موضع حکمای اسلامی معتقد است که هم بر حس و هم بر عقل برای به‌دست‌آوردن علم مطابق با واقع باید اعتماد کرد. او برهان حس‌گرایان را، که قائل‌اند که به غیرحس نمی‌توان اعتماد کرد، رد می‌کند؛ چراکه در عقلیات محض خطا و غلط فراوان رخ می‌دهد و در آن‌جا جایی برای تجربه وجود ندارد تا بتوان خطا و صواب را از هم جدا کرد، برخلاف ادراکات حسی که وقتی چیزی به حواس درک می‌شود، به‌دنبال آن تجارب در تکرار امثال آن ادراک قابل حصول است، تکرار تجربه‌ها ما را به اثبات مطلوب در خارج بدون هیچ‌شکی خواهد رساند. علامه این برهان را از چند نظر مخدوش می‌داند: نخست این‌که تمام مقدمات این برهان عقلی و غیرحسی است، یعنی لازمه پذیرفتن صحت حجت رد آن است؛ دوم این‌که اگر خطا در ادراکات عقلی علت نپذیرفتن آن‌ها باشد نباید ادراکات حسی را هم پذیرفت، زیرا در ادراکات حسی خطا بیش‌تر است؛ سوم این‌که قضایای تجربی در صحت خویش به قیاس خفی متکی‌اند که مشتمل بر مقدمات عقلی یعنی غیرحسی و غیرتجربی است. به‌عبارت دیگر، تجربه که به‌مثابه علم خطاناپذیر پذیرفته می‌شود به قیاس عقلی متکی است (طباطبایی، بی تا الف: ج ۱، ۷۶)؛ چهارم این‌که حس صرفاً به امور جزئی و متغیر دسترسی دارد، در حالی که در همه علوم به قضایای کلی نیازمندیم. بدون ادراک کلی هیچ علم و بحث علمی ممکن نیست؛ بنابراین باید درباره جزئیات به حس اعتماد کرد و در کلیات به

عقل تکیه کرد که مبدأ تصدیقات کلی و مدرک احکام عام است. شأن عقل درک کلیات است. چگونه می توان تصور کرد که در صنع چیزی آفریده شده است که شانس خطای همیشگی در فعلش باشد؟ آیا می توان گفت عقل در فعلی که تکویناً برای آن آفریده شده دائم الخطا است؟! در حالی که تکوین زمانی موجودی را به فعلی از افعال اختصاص می دهد که بین آن دو رابطه خارجی تثبیت شده باشد (طباطبایی، بی تا الف: ج ۱، ۴۹). توجه به این نکته هم ضروری است که کشف خطا بودن امری زمانی میسر است که درست آن در دسترس باشد. اگر عقل دائم الخطا باشد آدمی با چه ابزاری دائم الخطا بودن عقل را دریافته است؟ آیا با غیر عقل؟! در این صورت عقل حداقل در این یک مورد خطا نکرده است، و آن این اصل است که عقل دائم الخطاست (طباطبایی، بی تا: ج ۱، ۳۵). به عبارت دیگر، این گزاره خود- ویران گر است.

علامه طباطبایی قائل نیست که آدمی دارای تصور فطری بالفعل مقدم بر حس و تجربه باشد، وی می فرماید: تأمل در حال انسان و آیات کریمه قرآنی نشان می دهد که پایه علوم نظری، یعنی علم به خواص اشیا و معارف عقلی سابق بر آن از حس آغاز می شود (طباطبایی، بی تا الف: ج ۵، ۲۰۹).

اما ایشان به احکام عقلی، یعنی تصدیق های ماتقدم بر تجربه، قائل است (طباطبایی، بی تا الف: ج ۲، ۱۰۶) و محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین یا به قول ایشان عدم اجتماع ایجاب و سلب را از احکام عقلی قطعی می داند، که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم عقل کفایت می کند. خلاصه دیدگاه علامه این است که قضایای عقلی پایه کلیه معارف بشری است، که انکار آن در معرفت شناسی دستاوردی جز غلطیدن در دامن سفسطه یا شکاکیت مطلق نخواهد داشت.

۳. حجیت عقل در فهم متون دینی

در عصر ترجمه، با ورود منطق و فلسفه به دنیای اسلام، مسئله نسبت فلسفه و دین یا عقل و وحی به یکی از دغدغه های مهم متفکران مسلمان بدل شد. سؤال های مهم این حوزه از این قرارند: آیا با داشتن دین و استحکام منبع آن، یعنی وحی که مصون از هر گونه خطا و اشتباه است، نیازی به بحث های فلسفی و عقلی است؟ آیا خردورزی و دین باوری با هم جمع می شوند؟ در صورت تعارض بین دریافت های این دو چگونه می توان به هر دو منبع پای بند ماند؟ در صورتی که بخواهیم انتخاب کنیم جانب کدام یک را باید فرو گذاشت؟

چرا؟ از سوی دیگر در مواردی بسیار تطبیق دریافت‌های این دو حوزه پای تأویل معارف دینی را به میان خواهد کشید، اصولاً تأویل در ظواهر دینی جایز است؟ حد تأویل کجاست؟ و سؤالات فراوان دیگر. پاسخ‌های متفاوت به این سؤالات اختلاف مشارب فکری را نشان می‌دهد. به‌طور کلی، سه دیدگاه عمده در نحوه برخورد و رابطه عقل و نقل در جامعه اسلامی قابل تشخیص است.

۱.۳ دیدگاه ظاهرگرایان

کسانی هستند که باب هر گونه بحث عقلی را، در برابر ظواهر دینی و حقایق ایمانی، مسدود می‌دانند و بحث‌های عقلی را رهن ایمان دینی معرفی کرده‌اند و فتوا به حرمت فلسفه و کلام و حتی منطق داده‌اند^۱ و حد فهم آدمی را تعبد در برابر ظواهر کتاب و سنت می‌شمارند و سؤال بیش از ظواهر را بدعت می‌دانند و عملاً فتوا می‌دهند که یا باید خردورز دین‌ستیز بود، یا دین‌باور خردگریز. این طیف اهل حدیث و شاخه‌های فرعی آن چون حشویه و مجسمیه تا اشاعره و اخباریون شیعه را شامل می‌شود. با داشتن دیدگاه‌های گوناگون در قائل شدن نقش‌های حداقلی مدافعه‌گرانه و تبیین‌گری درون‌دینی برای عقل یا نفی مطلق کردن هر نقشی و به عبارتی تعطیل عقل در برابر نقل، این گروه‌ها همگی در این اصل مشترک‌اند که دریافت‌های عقلی در برابر ظهور، حتی اخبار واحد، حجیت معرفتی ندارد.

۲.۳ دیدگاه عقل‌گرایان افراطی

در مقابل گروه اول کسانی قرار دارند که عقل را اساس قبول و رد هر گزاره‌ای از جمله گزاره‌های دینی دانسته‌اند؛ احکام عقلی را در همه حوزه‌های معرفتی جاری و قبول هر گزاره دینی را به انطباق با دریافت‌های عقلی منوط کرده‌اند، هر جا ظاهری دینی با حکمی عقلی متعارض به نظر رسید بی‌پروا دست به تأویل نقل زده‌اند، و نهایتاً جایگاه دین را تأیید یافته‌های عقلی دانسته‌اند و قائل شده‌اند که عقل قدرت دارد در تمام حوزه‌هایی که وحی سخن گفته است احکام قطعی صادر کند. این طیف نیز معتزلیان عقل‌گرا تا برخی فیلسوفان چون زکریای رازی را، که فلاسفه را به علت قدرت استفاده از عقل بی‌نیاز از پیامبران دانسته‌اند، شامل می‌شود. گفت‌وگوی رازی با ابوحاتم رازی اسماعیلی در کتب تاریخی ثبت شده است (دینانی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۹۰). شعاری که این تفکر را در صریح‌ترین وجه آن بیان می‌کند آن چیزی است که از کتاب *الحاوی* رازی نقل شده است: «باید در

همه امور به «عقل» رجوع کنیم، ملاک و معیار ما در همه چیز او باشد، و همواره بدان تکیه کنیم» (میان محمد شریف، ۱۳۶۷: ج ۱، ۶۱۹).

۳.۳ دیدگاه عقل‌گرایان اعتدالی

دیدگاه سوم خردورزی را با دین‌داری نه مقابل که مکمل می‌شمارد و بر این باور است که تصلب به ظواهر دینی خطر قشری‌گری را به دنبال خواهد داشت و بازار خرافه را پررونق می‌کند و تقلید بر کلیه شئون اجتماع اعم از اعتقادات، اخلاق، و اعمال مسلط می‌شود، انسانیت سقوط می‌کند، و بردگی در جامعه بشری رواج می‌یابد (علامه طباطبایی، بی تا الف: ج ۱۰، ۲۹۳). در این تفکر چون حجیت نقل به عقل اثبات می‌شود و خود دین حجیت عقل را امضا می‌کند، پس هیچ‌گاه دین نافی احکام قطعی عقلی نخواهد بود. باور متفکران این حوزه این است که عقل و دین و مشخصاً فلسفه الهی و وحی آدمی را به حقیقت واحد رهنمون خواهند شد. این دیدگاه در عین تکیه بر عقل، دریافت‌های آن را مصون از خطا نمی‌شمارد و قائل نیست که عقل می‌تواند در تمام حوزه‌ها حکم صادر کند؛ بنابراین محدودیت ذاتی دریافت‌های عقلی را می‌پذیرد و بین عقل و عقل عادی و برهان عقلی و استبعاد عقلی تفاوت می‌گذارد و آن‌گاه به تأویل ظواهر فتوی می‌دهد که برهانی قاطع در برابر ظاهری نقلی قرار گیرد. شاید بتوان نام این جریان را عقل‌گرایی اعتدالی و ایمان‌گروی خردمندانه نهاد.

اغلب فیلسوفان مسلمان به این حوزه تفکر متعلق‌اند. آن‌ها به اقتضای تفلسف عقل را حرمت می‌نهند و با تلاش عقلی در پی استوارسازی نظامی‌اند که بتواند تفسیری هماهنگ و مستدل از هستی ارائه کند و در عین حال با بالاتر دیدن افق وحی، تلاش مستمر در رفع برخی تعارضات ظاهری این دو حوزه ویژگی مشخص آثار قلمی آن‌هاست. آنان با تکیه دین بر عقل و پایه‌بودن عقل برای قبول دین و تأکید متون دینی و پیشوایان دینی بر ارزش خردورزی بر صحت دیدگاه خود اقامه حجت می‌کنند. فارابی را می‌توان اولین متفکر شاخص این حوزه تلقی کرد (میان محمد شریف، ۱۳۶۲: ج ۱، ۶۵۰). علامه طباطبایی به این جریان فکری متعلق است. وی قائل است که فلسفه از یونان وارد محیط اسلامی شد، اما پس از چندی محکوم طرز تفکر محیط و از نظر ماده و صورت متحول شد تا جایی که فلسفه‌ای که اکنون دست مسلمانان است در معارف الهیه هیچ مسئله‌ای در آن مطرح نشده است مگر این که متن، براهین، و ادله‌ای که برای اثبات آن به کار رفته است از لابه‌لای آیات

و احادیث به‌دست آمده باشد (طباطبایی، بی تا ب: ۱۴۷). در ادامه برخی از ویژگی‌های بارز تفکر علامه طباطبایی را بررسی می‌کنیم.

۱.۳.۳ منطق‌گرایی

علامه طباطبایی با بیان این‌که انسان در فهم قرآن نیازمند تفکر است و خود قرآن در بیش از ۳۰۰ آیه او را دعوت به تفکر کرده است، منطق را بیان روش فطری تفکر مورد دعوت قرآن می‌داند (طباطبایی، بی تا الف: ج ۵، ۴۱۵). از نظر وی، منطق جزء مضمرات کتاب و سنت است. علامه غیر از رساله‌های مستقلی مانند رساله برهان و رساله مغالطه که در منطق نوشته‌اند و کتب فلسفی‌شان، که طبیعتاً پر از استفاده از قواعد و اصطلاحات منطقی است، در کتاب المیزان که خود آن را شیوه تفسیر قرآن به قرآن می‌داند به‌وفور از منطق و قواعد آن بهره‌جسته است. نگاه اجمالی به المیزان چنین چیزی را اثبات می‌کند. این کتاب تفسیری پر از اصطلاحات منطقی از قبیل قضیه کلیه، موجه، سالبه عکس، عکس نقیض، قیاس حملی، و شرطی استثنایی است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت اگر کسی با منطق و اصطلاحات آن آشنا نباشد، از درک المیزان باز خواهد ماند. در این‌جا صرفاً به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم: علامه در توضیح آیه شریفه «من یرغب عن مله ابراهیم إلا من سفه نفسه» (بقره: ۱۳۰) می‌گوید: «این آیه به منزله عکس نقیض است برای آن حدیثی که می‌فرماید عقل آن است که به وسیله آن خدای رحمن پرستش شود و بهشت به‌دست آید» (طباطبایی، بی تا الف: ج ۲، ۳۷۱).

در ذیل آیه «لو کان فیهما آلهه إلا الله لفسدتا» (انبیا: ۲۱) می‌گوید:

این آیه یک حجت برهانی است که از مقدمات یقینی تألیف شده است که دلالت می‌کند بر این‌که تدبیر عام جاری که شامل تمام تدابیر خاصه می‌شود و تدابیر خاصه از آن تألیف می‌شود، از یک واحد صادر شده است. اما برخی از مفسرین برهان را بر نفی تعدد صانع انگاشته‌اند و در تقریر آن اختلاف کرده‌اند تا جایی که برخی گفته‌اند این حجت اقناعی است نه برهانی (طباطبایی، بی تا الف: ج ۱۴، ۲۶۶).

در ذیل آیه شریفه «ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن» (نحل: ۱۲۴) می‌گوید:

تأمل در این معنا ما را به این نکات متفطن می‌کند که خدا بهتر می‌داند که مراد از حکمت استدلالی است که حق از آن نتیجه می‌شود، حقی که در آن شک و وهن و ابهام نباشد، و موعظه همان بیانی است که در قلب تأثیر رقتی داشته باشد و نفس را رام کند و موعظه

همان است که در آن صلاح حال شنونده از خیر و ستودن و امثال ذلک است، و جدل استدلالی است که استعمال می‌شود برای این که طرف مقابل را از آنچه بر آن اصرار دارد بازدارد هدف تسلیم طرف مقابل است؛ بنابراین آنچه خداوند در این آیه از حکمت و موعظه و جدل ذکر کرده به ترتیب مطابق است با اصطلاحات منطقی به منزله برهان و خطابه و جدل (صناعات خمس منطوق) (طباطبایی، بی تا الف: ج ۱۲، ۳۷۱).

در ذیل آیه شریفه «قل هاتوا برهانکم هذا ذکر من معی و ذکر من قبلی بل اکثرهم لا یعلمون الحق فهم معرضون» (انبیاء: ۲۳) می‌گوید:

این از قبیل منع با ذکر دلیل است و این منع با سند خود یکی از اصطلاحات فن مناظره است، و حاصل معنا این است که شخصی از طرف مناظره خود که مدعی است دلیل بخواهد و در ضمن بگوید: دلیل این که من از تو دلیل می‌خواهم این است که خودم دلیلی برخلاف مدعای تو دارم (طباطبایی، بی تا الف: ج ۱۴، ۲۷۴).

امثال این موارد در *المیزان* فراوان است که خود می‌تواند موضوع بررسی مستقلی باشد. واقعیت این است که هر جا تفکر به رسمیت شناخته می‌شود میزان و معیار تفکر، که منطوق است، حضور خواهد داشت و ما در هر استدلالی دلایلی را به منزله شاهد و مدرک برای نتیجه معینی که خواستار اثبات آن‌ایم فراهم می‌کنیم، دلایلی که ما آماده می‌کنیم، ما را مجاز می‌دارد که نتیجه معینی بگیریم. منطوق قواعدی تنظیم می‌کند که به وسیله آن بتوان گفت: آیا دلایلی که ارائه می‌دهیم برای استنتاج نتیجه‌ای که خواهان اثبات آن‌ایم درست و معتبر است؟ یا آن دلایل ربط ذاتی با نتیجه ندارد.

پیش‌فرض مهم علامه در به‌کاربردن منطوق در فهم *قرآن* این است که *قرآن* کریم با همان زبان عقلایی با مردم سخن گفته است؛ بنابراین برای فهم سخن او از نظر لفظ و ظاهر باید با قواعد و قوانین سخن عرب آشنا بود؛ یعنی علوم مربوط به صرف و نحو و بیان و البته برای پی‌بردن به معنا و مقصد باید قوانین فهم بشر در کشف معنا، یعنی منطوق، را به کار برد. بی‌شک همین دو جریان در فهم و درک کتاب خداوند محل نزاع دو جریان تفسیری یا عمیق‌تر دو جریان فکری در جهان اسلام بوده است. سال‌ها کسانی معتقد بوده‌اند که با نحو از منطوق بی‌نیاز می‌شوند و فیلسوفانی چون فارابی با نوشتن الحروف هشدار می‌دادند که منطوق قوانین استنتاج معناست و ابزار تشخیص اندیشه صحیح از سقیم است، با تمام تفاوت زبان‌ها منطوق در همه جا یکسان است؛ چون با ذهن سروکار دارد. بنابراین هیچ‌گاه با صرف و نحو و بدایع لفظی نمی‌توان از منطوق بی‌نیاز شد (میان محمد شریف، ۱۳۶۲: ج ۱، ۶۴۵).

از نظر علامه طباطبایی منطق ابزار فهم مقصد کلام الهی است. سخن‌گفتن خداوند به زبان عقلا نه فقط در لفظ بلکه در کلیه روابط بین لفظ و معنا و دریافت مقصد و مقصود از عبارات لازم می‌آورد معانی و مقاصد الهی در کلامش نیز با این ابزار کشف و فهم شود. علامه در پاسخ به این اشکال که هرچه مورد نیاز ارواح بشری است، همه در قرآن و اخبار اهل بیت مخزون و نهفته است؛ پس چه حاجتی به مانده غذای کفار بی‌دین؟ چنین پاسخ می‌دهد:

احتیاج به منطق عیناً همان احتیاجی است که در این کلام ملاحظه می‌شود، در این کلام یک قیاس منطقی به کار رفته، و مواد یقینی هم استعمال نشده است، در عین حال کلام از مغالطه خالی نیست، اولاً: از این نظر که اصول منطقی خود از نهفته‌های قرآن و اخبار می‌باشد و جز با بحث مفصل نمی‌تواند به دست آید. ثانیاً: محتاج نبودن قرآن و حدیث و بی‌نیازی آن دو از ضمیمه‌های دیگر، مطلبی است، و محتاج نبودن کسی که تمسک به قرآن می‌جوید و می‌خواهد آن را فرا گیرد، مطلب دیگر. قرآن و حدیث تمام احتیاجات بشر را بیان می‌کنند اما کسانی که می‌خواهند مطالب قرآن و حدیث را فراگیرند، برای درک صحیح خود احتیاج به یک روش صحیح استدلال دارند. حکایت اینان حکایت طیبی است که از علت بدن انسان بحث می‌کند و ادعا می‌کند که از علوم طبیعی و اجتماعی و ادبی نیز بی‌نیاز است؛ زیرا همه این‌ها مربوط به انسان است که او هم از آن‌ها بحث می‌کند. ثالثاً قرآن و حدیث خود به کاربردن راه‌های عقلی صحیح را که همان مقدمات بدیهی و مبتنی بر بدیهیات است را تجویز نموده و مردم را به آن دعوت می‌کند (طباطبایی، بی تا الف: ج ۵، ۴۳۰).

از بیان علامه دو نکته مهم درباره رابطه فهم دین و منطق فهمیده می‌شود:

۱. اصول منطقی از جمله نهفته‌های قرآن و حدیث است؛
۲. در دریافت و فهم صحیح حقایق قرآنی روش صحیح فهم، یعنی کاربرد منطق، ضروری است.

پیش‌فهم مهم این دو اصل نازل شدن حقایق قرآنی به زبان انسانی است. الفاظ در همه فرهنگ‌ها برای افاده معنا وضع شده‌اند و آینه معانی‌اند. انواع دلالت لفظ و معنا، و از لفظ عبور کردن و به دنبال نسبت بین معانی گشتن، و ارتباط معانی و حقایق را با الفاظ درک کردن، از دلالت لفظی به وجود ذهنی، و از وجود ذهنی، به وجود خارجی منتقل شدن، و در این انتقالات فریب نسبت‌های الفاظ را نخوردن (مغلطه) و دچار مشاغبه‌نشدن، و در واقع در ترفندهای بیان گرفتار نشدن، همان چیزی است که سقراط در برخورد با سوفسطائیان چون گرگیاس و پروتاگورس درباره آن هشدار می‌داد (مجتبوی، ۱۴۰۲: ۲۷۰)، همگی کار منطق است. تدوین منطق از اول برای همین بود که قالب‌های صحیح انتاج معانی از ترکیب

قالب‌های کلامی جدا شود و فریب‌کاری‌ها و سحرآمیزبودن بیان و گفتار آدمی را به این‌جا نکشانند که بگویند حقیقت تابع لفظ و گفتار است و می‌توان با استخدام الفاظ حقایق را به خدمت گرفت و از درک حقیقت آن‌چنان که هست بی‌نیازی جست.

منطق وقتی به‌دست می‌آید که آدمی فکرکردن را موضوع تعقل قرار دهد. فکر مهم‌ترین ویژگی آدمی است و وقتی فکرکردن موضوع اندیشیدن قرار می‌گیرد قواعد منطقی کشف می‌شود. در واقع اساسی‌ترین شاخه فلسفه منطق است (همان: ۳۳۹). منطق فرزند تعقل است؛ بنابراین منطق به نوعی حاصل کاری فلسفی است. تناقض آن‌جاست که کسی منطق را قبول کند و فلسفه را نپذیرد مانند غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) که معیار العلم فی فن المنطق می‌نویسد و با انواع بحث‌های منطقی می‌خواهد تهافت بحث‌های عقلی را بیان می‌کند. اگر عقل از درک حقیقت خلع صلاحیت شود منطقی باقی نمی‌ماند، همان‌طور که جایی برای بحث و گفت‌وگو و تمییز صحیح از غلط باقی نمی‌ماند. به همین دلیل، خواجه طوسی در اول اساس الاقتباس منطق را اساس حکمت می‌داند (طوسی، ۱۳۶۷: ۲۲).

همه متفکران تأثیرگذار دنیای اسلام هم‌چون فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق، خواجه طوسی، علامه حلی، محقق سبزواری، ملاصدرا، و علامه طباطبایی به منطق توجه ویژه نشان داده‌اند و آثار قلمی‌شان شاهد این ادعاست. عمده توجه در استدلال به برهان است که ابزار به‌دست‌آوردن علم یقینی است، علم غیریقینی ظن است که منع تصدیق نقیض نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۷). توجه وافر علامه به برهان در *المیزان* به‌وضوح آشکار است. خود ایشان اهل عرفان بود و هم در عرفان نظری و هم در عرفان علمی صاحب دیدگاه بود، اما هیچ‌گاه راه عرفا را در بیان حقایق دینی نیمود و بیان حقیقتی را به کشف مستند نکرد.

۲.۳.۳ قدرت ذاتی عقل در کشف حقایق (فی‌الجملة)

از نظر علامه طباطبایی خداوند انسان را به‌طور جبلی مدرک حق و باطل در نظریات و خیر و شر و منافع و مضار در عملیات قرار داده است. خداوند او را به‌گونه‌ای آفریده است که اول خودش را درک می‌کند. خداوند او را به حواس ظاهره مجهز کرده است که ظواهر اشیا را درک می‌کند و با حواس باطنه معانی روحی مانند اراده، حب، بغض، رجاء، و خوف را درک می‌کند که نفسش را با اشیای خارج مرتبط می‌کند و بعد با ترتیب، تفصیل، تخصیص، و تعمیم در ادراکات تصرف می‌کند و در نظریات حکم نظری و در عملیات حکم عملی جاری می‌کند، تمام این‌ها بر مجاری جاری است که فطرت اصلی آن را مشخص می‌کند و این مجار همان عقل است (طباطبایی، بی‌تا الف: ج ۲، ۲۴۹).

علامه این عقل را فطری و تغییرناپذیر می‌داند. وی در این باره چنین می‌نویسد:

این ادراک عقلی یعنی راه فکر صحیحی که قرآن بدان حواله می‌دهد و خیر و حق و به فعلی که امر می‌کند، و باطل و شر و ضرری که نهی می‌کند، همه را بر آن مبتنی می‌سازد، همان که به منزله خلقت و فطرت می‌شناسیم، تغییر و تبدیل نداشته است و حتی دو نفر در آن نزاع و اختلافی ندارند. اگر نزاع و اختلافی فرض شود، از قبیل مکابره در بدیهیات است و به دلیل تصور نکردن یکی از طرفین یا هر دو طرف معنای درست محل نزاع است (طباطبایی، بی تا الف: ج ۵، ۴۱۴).

از نظر علامه، در نظام فکری قرآن مدرکیت عقل پایه‌ای است که خداوند ستون‌های تکلیف آدمی به هستی‌شناسی و روی آوردن به دین حق را بر آن مبتنی کرده است. سخن گفتن خداوند به زبان آدمیان به معنای این هم هست که این سخن درخور ابزار درک اوست و البته کشف مقصد و مقصود نیز با همین ابزار حاصل می‌شود. ایشان می‌فرماید:

خداوند متعال در دعوت مردم و ارشادشان به زبان خود آنان حرف زده و مخاطباتش با آنان و بیاناتی که برای آنان دارد طبق عقول اجتماعی آنهاست. به اصول و قوانینی تمسک کرده که در عالم عبودیت و مولویت دائر است، خود را مولا و مردم را بندگان و انبیا را فرستادگانی به سوی بندگان شمرده و با امر و نهی و بعث و زجر و بشارت و انذار و وعده و تهدید و دیگر ملحقات آن از قبیل عذاب و مغفرت، و غیره، ارتباط خود را با آنها حفظ کرده است. این طریقه سخن گفتن با مردم است ولی او خود تصریح کرده است که مسئله بزرگ‌تر از آن چیزی است که به ذهن مردم برسد. حقایقی در کار هست که فهم بشر به آن احاطه نمی‌یابد، به همین دلیل آن حقایق را نازل کرده، و باز هم نازل کرده تا هم‌افق با ادراک بشر باشد (طباطبایی، بی تا الف: ج ۸، ۵۶).

نکته مهم دیگری که علامه به آن اشاره می‌کند این است که احکام عقلی، اعم از احکام عقل نظری و ادراکات عقل عملی، در افعال خداوند جاری است. وی می‌نویسد:

اگر کتاب الهی را تفحص کامل نموده و در آیاتش دقت فرمایید، خواهید دید که شاید بیش از سیصد آیه هست که انسان را به تفکر و تذکر و تعقل دعوت نموده یا به پیامبر استدلالی را برای اثبات حقی یا از بین بردن باطلی می‌آموزد. خداوند در قرآن حتی در یک مورد به بندگان خود امر نفرموده که نفهمیده به قرآن یا هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند یا راهی را کورکورانه بپیمایند، حتی قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده است و عقل بشری به تفصیل ملاک‌های آنها را درک نمی‌کند، به چیزهایی که در مجرای احتیاجات قرار دارد، علت‌آوری کرده است؛ مانند «إن الصلوه تهی عن الفحشاء والمنکر...» (طباطبایی، بی تا الف: ج ۵، ۴۴۳).

۱.۲.۳.۳ جاری بودن احکام عقل نظری و عملی بر افعال الهی

علامه به صراحت اعلام می‌کند که ادراکات عقل نظری بر افعال الهی جاری است. اگر احکام و ادراکات عقل نظری درباره خداوند اعتبار نداشته باشد، همان‌طور که از این راه نمی‌توان از صفات و افعال الهی آگاهی یافت، نمی‌توان اصل وجود خدا را هم ثابت کرد. یعنی ادله عقلی در اثبات وجود خدا بی‌اعتبار خواهد شد. حال این‌که این سخن را احدی نمی‌تواند قبول کند. نکته دوم این‌که اگر ادراکات عقلی در افعال الهی بی‌اعتبار باشد، معنایش این است که ادراکات عقلی کاشف از واقع نباشد؛ یعنی عقل به‌گونه‌ای درک کند، در حالی که واقعیت خلاف آن است؛ به عبارت دیگر، باید سفسطه را بپذیریم. اگر ادراکات عقلی در این باره با خارج مطابقت نکند، احتمال مطابقت‌نداشتن دیگر ادراکات عقل نظری با خارج نیز وجود دارد و به صرف احتمال در بدیهی‌ترین ادراکات عقل احتمال خلاف و شک راه پیدا می‌کند، که نتیجه آن شکاکیت مطلق یا سفسطه است (طباطبایی، بی تا الف: ج ۱۸: ۶۲-۷۱).

از نظر علامه احکام عقل عملی در افعال تشریحی خداوند جاری است، با این تفاوت که خداوند هر چه را که تشریح کند از روی احتیاج و برای رسیدن به مقاصد کمالی و خوشبختی نیست؛ زیرا او غنی بالذات است و تشریح او از روی تفضل بر بندگان و رفع نیاز آنهاست (طباطبایی، بی تا الف: ج ۸، ۷۱).

۲.۲.۳.۳ حاکمیت‌نداشتن احکام عقل نظری و عملی بر خداوند

جاری بودن احکام عقل نظری و عملی در افعال الهی به معنای حاکم شدن عقل و قوانین آن بر خداوند نیست. این تفاوت دیدگاه علامه با معتزله و عقل‌گرایان افراطی است. علامه در نقد دیدگاه معتزله می‌فرماید:

همه احکام عقلی که ما داریم چه احکام نظری که عقل در آن به ضرورت و امکان حکم می‌کند و چه احکام عملی چون حسن و قبح که عقل از نظر مصالح و مفاسد در آن حکم می‌کند، همه از فعل خداوند اخذ شده است. با این حال آیا این از معتزله لغزش و جرم نیست که عقل خود را به خدای تعالی حاکم نموده است و اطلاق ذات نامتناهی او را محکوم به احکام عقلی می‌نماید، که از محدودات و مقیدات اخذ شده است؟ آیا این گناه بزرگی نیست که با عقل خود قوانینی وضع کنند و خدای تعالی را به آن محکوم نمایند و بگویند بر خدا واجب است، چنین کند و حرام است که چنان کند؟ عقل نظری را بر خدا حاکم کردن، خدا را محدود کردن است، محدودیت با معلولیت مساوق است؛ زیرا حد غیر از

محدود است و یک چیز خودش خودش را محدود نمی‌کند. پس لازمه سخن معتزله این است که چیزی خداوند را محدود و محکوم کرده باشد، در حالی که چنین چیزی معقول نیست. لازمه حاکم‌کردن عقل عملی هم بر خدا ناقص دانستن اوست (طباطبایی، بی تا الف: ج ۸، ۶۸). علامه قائل است که حق و مصلحت متخذ از فعل خداست و فعل او مخلوق و متأخر از اوست نه حاکم و مسلط بر خدا. خداوند با حق نیست در قرآن «الحق مع ربک» نداریم، بلکه حق متخذ از فعل خداوند است؛ «الحق من ربک».

علامه می‌گوید اگر ما می‌گوییم که حکم عقل نظری در افعال خداوند جاری می‌شود؛ معنای اش این است که عقل می‌تواند خصوصیات فعل خدا را درک و در این باره مجهولاتی را کشف کند. اگر عقل چنین قدرتی نداشت، این همه در قرآن کریم به تعقل، تذکر، تفکر، تدبیر، و امثال آن امر نمی‌کرد (همان).

۴. حد عقل

اساسی‌ترین اختلاف در بحث رابطه عقل و نقل تعیین حد عقل است. سؤال این است که آیا عقل صلاحیت تحقیق و بررسی در همه حوزه‌های معرفتی را دارد؟ پاسخ این سؤال هر چه باشد، سؤال دیگر این خواهد بود که این صلاحیت یا عدم صلاحیت از کجا برای عقل معین می‌شود؟ سؤال اول را می‌توان به دو سؤال مهم‌تر تقسیم کرد؛ نخست: در صورتی که حکم کنیم عقل صلاحیت تحقیق در همه حوزه‌ها را دارد، آیا عقل می‌تواند در همه این حوزه‌ها به یک اندازه به علوم حقیقی دست یابد؟ یعنی دستاوردهای او خاصیت کاشفیت از واقع را خواهد داشت؟ یا آن‌که باید قائل شد عقل در همه حوزه‌های معرفتی یا حداقل در برخی از حوزه‌ها که وارد شده است دستاورد قابل اعتمادی نداشته است؟ در همه این سخنان ملاک چیست؟

۱.۴ دیدگاه عرفا: صلاحیت‌نداشتن عقل در ورود به حوزه خداشناسی

متفکرانی از طبقات گوناگون فکری به این سؤالات پاسخ داده‌اند. در دنیای اسلام عرفا بارزترین گروهی‌اند که بر محدودیت عقل تأکید فراوان کرده‌اند. از نظر این گروه عقل صلاحیت تحقیق و بررسی در همه امور را ندارد و اگر هم بوالفضولی کند، که کرده است و در حوزه‌ای و حیطه‌ای وارد شود که صلاحیت ورود ندارد، که وارد هم شده است (مانند الهیات)، دستاورد قابل اعتنائی نداشته است و نمی‌تواند به معرفت حقیقی و یقینی برسد.

بنابراین تکیه بر عصای چوبی به حکم خود عقل دور از حزم و احتیاط است. اگر سؤال شود که چه مرجعی چنین حکمی درباره عقل صادر کرده است در پاسخ خواهند گفت: توجه به مکانیسم احکام عقلی به حکم خود عقل محدودیت آن را مشخص می‌کند. از طرف دیگر، کم‌حاصلی یا بی‌حاصلی کنکاش‌های عقلی در محدوده‌های دسترس‌ناپذیر عقل نشان می‌دهد این ابزار همه‌جا کارایی ندارد (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۱۷۰). نیازمندی بشر به پیامبران و احکام شرعی حجت دیگری بر صحت محدودیت عقل بشری است. رمز دوگانگی سخن برخی عرفا درباره عقل در همین نکته نهفته است. مولوی در برخی ابیات مثنوی از عقل تمجید وافر می‌کند:

عقل دشنام دهد من ریزیم زآن‌که فیضی دارد از فیاضیم
احمق ار حلوا نهد اندر لبم من از این حلوی او اندر تبم

و برخی مواقع به عقل و عقل‌گرایی می‌تازد و از نابه‌جا به‌کاربردن عصای کوران پرهیز داده است:

پای استدالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
حلقه کوران به چه کار اندرید دیده‌بان را در میانه آورید
او عصاتان داد تا پیش آمدید آن عصا از خشم بر وی می‌زنید
این عصا چه بود قیاسات و دلیل آن عصا کی دادشان بینا جلیل

(مولوی، ۱۳۷۱: ۲۱۳۶)

از دیدگاه عرفا، عقل حداقل در حوزه شناخت خداوند، اسما، صفات، و عوالم وجود ناتوانی ذاتی دارد. البته می‌توان به تفصیل قائل شد و گفت عقل در حوزه کشف ناتوانی و در حوزه فهم محدودیت ندارد، یا هم در کشف و هم در فهم ناتوان است. ابن عربی اولی را قائل است (همان: ۱۵۹).

۲.۴ دیدگاه متکلمان: صلاحیت «عقل مقید» برای ورود به عرصه‌های معرفتی

در این دیدگاه عقل حق ورود به بحث‌های الهیات را دارد، اما با محدودیت‌هایی که دین برای اش تعیین می‌کند. عقل مقید به دین این قید هم در حوزه حد فهم عقل وارد می‌شود و هم در اموری که عقل می‌خواهد کنکاش کند؛ مثلاً دین به عقل اجازه داده است در باب اثبات وجود خدا، نبوت، و اصل تحقق معاد غور کند، اما همین دین به عقل گفته است در

ذات خداوند تفکر نکند. همین دین به عقل حکم می‌کند که جاهایی را باید متعبدانه بپذیرد و به دنبال چرایی و چگونگی نباشد. مانند تبعیت از احکام بدون دانستن فلسفه آن‌ها یا کیفیت جزئیات عوالم پس از مرگ یا امور دیگر از این قبیل. در این دیدگاه حد عقل در حوزه الهیات برداشتن گام اول است، همین که دین را پذیرفت یا به نقل برخی اخباریون عقل دست آدمی را در دست معصوم نهاد، باید تسلیم نقل شود، هم در حدودی که جایز است دخالت کند و هم در پذیرفتن مواردی که ظاهراً با حکم او مخالف است. به عبارتی، باید با حکم نقل در جاهایی از حکم عقل دست کشید. علامه در تعلیقه بر بحار الانوار مجلسی این دیدگاه را نقل و نقد می‌کند. او می‌نویسد:

اگر حجیت عقل بعد از اثبات نقل باطل شود، در این صورت احکام قبلی او در باب حقانیت دین نیز باطل خواهد بود و این تناقض صریح است (طباطبایی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۰۴). به عبارتی، رد حجیت عقل از سوی نقل گزاره خود - ویران‌گر است. از نظر علامه تحریضی که در آیات و روایات به احتیاط در دین شده است، نباید به معنای عدم ورود همه افراد به بحث‌های عقلی تلقی شود. بلکه آن منع‌ها درباره کسانی است که استعداد درک امور دقیق عقلی را ندارند (طباطبایی، بی تا الف: ج ۵، ۴۳۵).

۳.۴ دیدگاه حکما: حجیت ذاتی عقل در کنار دین

در این دیدگاه حجیت عقل ذاتی آن است و دین بر این حجیت صحه گذاشته است. اگر کسی حجیت عقل را قبول نداشته باشد نه با عقل و نه با نقل نمی‌توان حجیت آن را اثبات کرد (مطهری، بی تا: ۴۸)؛ زیرا وقتی می‌توان برای اثبات حجیت عقل برهان آورد که حجیت آن قبلاً پذیرفته شده باشد و اثبات حجیت عقل با نقل نیز دور است.

اگر کسی برای عقل حجیت ذاتی قائل باشد حکم می‌کند که عقل می‌تواند در همه حوزه‌هایی که آدمی نیازمند معرفت است وارد شود و دستاورد صحیح یا غلط داشته باشد. در همه موارد اگر عقل به مواد و مقدمات صحیح و صور صحیح استنتاج تکیه کند، دستاوردهای او از آن نظر که با واقع منطبق است صادق و از آن نظر که واقع با آن منطبق است حق خواهد بود. علامه در تفسیر آیه شریفه «فبشر عبادی الذین یستمعون القول و یتبعون احسنه» (زمر: ۱۸) می‌فرماید:

بندگان خدا پیرو بهترین قول‌اند، معنای اش این است که مطبوع و مفضول به طلب حق‌اند و به فطرت خود رشد و رسیدن به واقع را طالب‌اند و در ادامه آیه می‌فرماید: «اولئک هم

اولوالالباب»، این‌ها ایند تنها کسانی که صاحب عقل اند. از این جمله استفاده می‌شود که نشانه داشتن عقل پیروی از حق است و از تفسیر آیه شریفه «من یرغب عن مله ابراهیم إلا من سفه نفسه» استفاده می‌شود که سفیه کسی است که دین خدا را پیروی نکند، در نتیجه عاقل کسی است که دین خدا را پیروی می‌کند (طباطبایی، بی تا الف: ج ۱۷، ۲۵۱).

با این نگاه دین حق نه در کارآیی عقل و نه با ورود آن به عرصه‌های گوناگون معرفتی هیچ مخالفتی ندارد و اگر در متون دینی جایی منعی قرار داده شده باشد صرفاً برای کسانی است که قدرت و توان لازم برای ورود به این عرصه‌ها را ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۶۷۸). این دیدگاه قائل است که دین به علت برخورداری از منبع وحی می‌تواند افق‌های قابل کشف عقل را وسعت دهد و نقش ارشاد عقل را داشته باشد و در نهایت این دو به هدف واحدی خواهند رسید.

معمولاً طعنی که به عقل‌گرایی زده می‌شود این است که کسانی که با این ابزار خواسته‌اند به حق برسند اختلافات حل‌نشده‌ای با هم دارند. گوناگونی مکاتب فلسفی گواه این سخن است. پاسخ این شبهه این است که اولاً تفاوت و اختلاف دیدگاه فقط مختص فیلسوفان نیست. مگر عرفا به دریافت‌های یک‌سان رسیده‌اند و یا حتی ظاهریون و اهل حدیث دیدگاه‌های یک‌سانی دارند؟ اگر اختلاف دلیل ناتوانی درک حقیقت تلقی شود، آن‌گاه باید حکم کرد هیچ راهی به درک حقیقت وجود ندارد. ثانیاً همه مکاتب فلسفی از حقانیت یک‌سان برخوردار نیستند و دلیل نتایج غلط تکیه بر مقدمات غلط است و نقادی مکاتب گوناگون نیز به ابزار عقل و منطق میسر است. به قول علامه طباطبایی، آن‌جا که عقل به ماده یقینی تکیه می‌کند فرقی نیست بین مقدمه‌ای که دارای یقین عقلی است با مقدمه‌ای که از شرع رسیده باشد، به شرط آن‌که آن خبر متواتری باشد که مراد معصوم در آن معین باشد. در هر دو جا حکم عقل قطعی خواهد بود (طباطبایی، بی تا ب: ج ۵، ۶۳۴).

۱.۳.۴ تحلیل دیدگاه سوم

در این دیدگاه عقل مقدم بر نقل دیده می‌شود؛ به این معنی که عقل حکم حقانیت نقل را صادر می‌کند. بنابراین، این نقل است که در مقام اثبات وامدار عقل خواهد بود و دقیقاً به همین دلیل دین در هیچ حکمی از احکامش و در بیان هیچ معرفتی از معارفش نمی‌تواند نافی یا ناقض حکم عقل باشد. نفی عقل به منزله بریدن بن شاخه‌ای خواهد بود که دین بر سر آن نشسته است. از نظر علامه اگرچه فهم ظهورات آیات قرآنی وامدار دانستن لغت و علوم ادبی و قواعد عقلایی حاکم بر محاوره و توجه به قراین کلامی است و قضایای عقلی

سهمی در ترسیم ظهور لفظی کلام ندارند، اما در برخی موارد درک مراد خداوند به ادراک عقلی منوط است؛ زیرا عقل در فهم مصادیق و ظهورات تأثیر بسزایی دارد. در قرآن از علیم، قدیر، و مرید بودن خداوند سخن به میان آمده است؛ اما درک حقیقت علم و قدرت و اراده الهی به مدد برهان عقلی میسر است (طباطبایی، بی تا الف: ج ۵، ۴۳۲). سر این نیازمندی این است که از نظر علامه بیانات لفظیه قرآن برای القای معارف والای الهیه حکم مثل را دارند. از این رو، درک ممثل نیازمند امداد عقل برهانی است. شاید این نکته پاسخی باشد به سؤالی که برخی در باب تعلیقیه علامه به بحار الانوار نوشته‌اند و آن این که علامه در آن تعلیقیه نوشته است که حجیت ظواهر مستند به عقل است. سؤال‌کننده معتقد است علامه از این نکته غفلت کرده است که حجیت ظواهر مسئله‌ای عقلایی مربوط به عرف است و هیچ ربطی به بحث عقلی ندارد (عابدی، ۱۳۸۱: ۶۸۰). با این حال به نظر می‌رسد باید به مبانی خود علامه توجه کرد؛ با مبانی علامه عقل در فهم مصادیق ظهورات تأثیر بسیار زیادی دارد. جواب سؤال از زبان خود علامه این است:

آنچه به عهده مسلمان مؤمن به خداست این است که بفهمد علم و قدرت و حیات شنوایی و بینایی و سخن‌گفتن و اراده و مشیت که در قرآن به خدا نسبت داده شده، دارای معانی‌ای است در برابر جهل و عجز و مرگ و کوری و کوری و امثال آن، اما این که معنای آن‌ها این است که خداوند علمی همانند علم ما و قدرتی همانند قدرت ما و حیاتی مشابه به ما، و گوش و چشمی همانند ما دارد و همانند ما سخن می‌گوید و اراده می‌کند از کتاب و سنت و عقل چنین چیزی استفاده نمی‌شود؛ مقصود این است که برای فهم حقیقت این صفات نمی‌توان از ظهور لفظی استفاده کرد و باید از بحث‌های عقلی و برهانی بهره برد (طباطبایی، بی تا الف: ج ۵، ۴۳۴).

آیا دین می‌تواند معرفتی فراتر از حد عقل بشری عرضه کند و آن را متعلق ایمان بدانند؟ در دیدگاه اول و دوم پاسخ این سؤال مثبت است. اما در دیدگاه سوم باید گفت اگر منظور از این سؤال این باشد که دین معرفتی عرضه کند که بشر در مقام فهم آن به هیچ وجه نتواند آن را بفهمد، به نظر پاسخ منفی است؛ زیرا اگر امری برای هیچ بشری به هیچ وجه قابل فهم نباشد اصولاً چرا باید به بشر عرضه شود؟ وقتی چیزی معرفت نام می‌گیرد که به حوزه درک بشر وارد شود. اگر منظور این باشد که دین معرفتی عرضه کند که بشر به دلیل نداشتن مقدمات مورد نیاز ابتدا با عقل خویش نتواند آن را دریابد؛ یعنی عقل بما هو عقل فی نفسه نتواند در آن حوزه وارد شود، چنین چیزی به نظر امر تصورشدنی است. در این فرض عقل نقص ماده یقینی دارد؛ زیرا حقایقی را نمی‌تواند تجربه کند یا آن حقایق به گونه‌ای اند که با

حقایق تجربه شده عقل تفاوت بنیادی دارند. در این فرض دین حکم تأمین کننده بخشی از مقدمات احکام عقلی را خواهد داشت و همه این‌ها بر این فرض مبتنی است که قبلاً حقانیت دین به حکم عقل اثبات شده باشد. آنچه دین پس از آن عرضه کند می‌تواند ماده قیاسات و استنتاجات عقلی قرار گیرد. این همان است که می‌توان نام تعامل معرفت و حیانی و عقلانی به آن داد یا عقل‌گرایی اعتدالی و ایمان‌ورزی خردمندانه نامید.

در این دیدگاه عقل محدودیت دارد و دقیقاً معنای این سخن این است که عقل جزئی از وجود آدمی است و وجود انسان محدود به حدود گوناگون است و سرانجام جهاز ادراکی بشر از پس مفاهیم با حقایق خارجی ارتباط می‌گیرد و همه این‌ها حدهای لاینفکی‌اند که می‌توان به تنگنایهای ادراک بشری از آن تعبیر کرد. اما با همه این تنگناها، آدمی می‌تواند با همین ابزار به علم مطابق با واقع برسد. تنگنایهای ادراک بشری نباید خلع صلاحیت عقل از ادراک حق تلقی شود. برخورد این دیدگاه با متون دینی چنین است. نصوص دینی حجت‌اند و هیچ اختلافی در این حوزه وجود ندارد. ظواهر دینی در حوزه احکام عملی حجت‌اند، اما اگر دلیل قطعی عقلی برخلاف ظاهر وجود داشته باشد، در حوزه عقاید و غیر حوزه احکام حجت نیستند. در این صورت مطابق این دیدگاه می‌توان دست از ظاهر کشید و آن را تأویل کرد.

نکته مهم این دیدگاه این است که اگرچه برهان قطعی عقلی می‌تواند ظاهر نقل را کنار زند و بی‌اعتبار کند، اما فرق است بین استبعاد عقلی و برهان عقلی و فرق است بین حکم قطعی عقل و دریافت ظاهری عقل عادی. آنچه می‌تواند در صورت تعارض با عقل نقل را کنار بگذارد برهان قطعی عقلی است که یقین‌آور باشد و بر ظن حاصل از ظاهر نقل غلبه کند، اما استبعاد عقلی هیچ حجیتی ندارد. علامه در *المیزان* از این اصل در نقادی روایات نیز بهره گرفته است؛ مثلاً وی ضمن بحث روایی برخی مفسران، که تمثیل شیطان به صورت برخی صحابه را بعید می‌شمردند و از این طریق روایات را تضعیف می‌کنند، می‌نویسد: این روایات امری ممکن و غیرمحال را اثبات کرده است و از طرفی در مباحث علمی نمی‌توان بر استبعاد صرف تکیه کرد (طباطبایی، بی تا الف: ج ۹، ۱۰۸).

علامه همین نکته را در رد کسانی که جزئیات داستان موسی و فرعون را به صرف استبعاد رد کرده‌اند نقد می‌کند و آن را بی‌دلیل می‌داند (طباطبایی، بی تا الف: ج ۸، ۲۱۹).

این یکی از تفاوت‌های این دیدگاه با عقل‌گرایی افراطی است که اعتدالی بر آن نهادیم. از این منظر، تأویل ظواهر پذیرفته می‌شود، اما نه به صرف احساس تعارض عقلی که نامش استبعاد عقلی است. نکته دوم این‌که هیچ امر اعتقادی منافی با عقل متعلق ایمان قرار

نمی‌گیرد. علامه در ذیل آیات ۶۱-۶۸ سوره هود روایت مفصلی از داستان صالح، نمود، و ناقه صالح می‌آورد و اعتراف می‌کند که بخش‌هایی از این حدیث امور شگفت‌انگیزی است و می‌نویسد: «در برخی روایات آمده که حجم ناقه به اندازه یک میل راه بوده است». علامه این سخن را باعث وهن و سستی روایت می‌داند، اما نه از آن نظر که چنین چیزی محال است؛ چراکه می‌توان گفت وقتی اصل وجود ناقه از روی اعجاز باشد، بزرگی حجم آن نیز بعدی ندارد. اشکال آن‌جاست که وقتی حجم ناقه این‌قدر باشد به اقتضای تناسب اندام باید کوهان شتر سه میل باشد، در این صورت کسی قادر به کشتن چنین شتری با شمشیر نیست. از طرفی می‌دانیم که کشتن به‌صورت طبیعی انجام شده است نه از روی اعجاز (طباطبایی، بی تا الف: ج ۱۰، ۳۱۷).

این نمونه ایمان‌گرایی خردورزانه است. چنین ایمان‌گرایی لازم می‌آورد که آدمی هشیارانه به سؤالات و مسائل پیرامونش توجه کند و عقایدش را دائماً با ملاک‌های قرآنی و عقلی هماهنگ سازد، و سؤالات جدید را با تحلیل عقلی و تطبیق با موازین و اصول شریعت پاسخ دهد. علامه طباطبایی برای عقل محدودیت موضوعی قائل است؛ یعنی اگر موضوعی در اختیار عقل باشد می‌تواند بر آن حکم معتبر بکند، اما اگر موضوعی در اختیار عقل نباشد نمی‌تواند بر آن حکم کند؛ مثلاً ایشان درباره آیه ۵۵ سوره مریم، که اسماعیل را صادق‌الوعد ذکر می‌کند، روایتی از امام صادق از اصول کافی نقل می‌کند که خداوند به آن دلیل اسماعیل را صادق‌الوعد خواند که او یک سال در وعده‌گاه منتظر مانده است. سپس خود علامه مطرح می‌کند که عقل عادی این انتظار یک‌ساله را انحراف از مسیر اعتدال می‌داند، در حالی که خداوند این را فضیلت شمرده است. علامه طباطبایی در رفع این تعارض چنین می‌نویسد:

این فقط از این نظر است که میزانی که این کار با آن سنجیده می‌شود، غیر میزانی است که عقل عادی از آن بهره می‌گیرد... حکم عقل در آن‌جا که راه‌برد دارد مورد پذیرش است، اما چنین حکمی نیازمند موضوعی است تا حکم بر آن موضوع واقع شود، و ما قبلاً بیان کردیم که برای عقل در نظائر چنین علومی موضوعی باقی نمی‌ماند تا در آن حکم کند. و این شیوه معارف الهی است (طباطبایی، بی تا الف: ج ۱، ۳۸۱).

به این معنا که علامه، در بحث اخلاقی، شیوه‌های تربیتی را سه مکتب می‌شمارد: ۱. شیوه حکما و فلاسفه که با تعدیل ملکات نفسانی درصدد آن است که انسان دارای سجایای اخلاقی باشد؛ ۲. شیوه و مکتب پیامبران که با توجه دادن به سعادت و کمال واقعی، که فراتر از نگاه مردم است، تلاش دارد انسان به ایمان کامل به خداوند نائل شود؛ ۳. مکتبی

که هدف آن لقای الهی و وجه‌الله است، نه فضیلت انسانی. از نظر علامه در مسلک سوم فضیلت و رذیلت هدف نیست؛ بنابراین عقل نمی‌تواند برای کسی که در این مکتب پرورش می‌یابد حکم فضیلت و رذیلت صادر کند؛ چراکه موضوعی که عقل در آن حکم می‌کند منتفی است.

به‌علاوه ایشان می‌پذیرد که عقل به‌علت تسلط بر قوای شهویه و غضبیه ممکن است حکم مستقل و صحیح نداشته باشد. علامه می‌نویسد:

چه‌بسا بعضی قوا، مانند شهوت و غضب، بر انسان مسلط شوند و حکم باقی را ابطال یا تضعیف کند؛ بنابراین انسان از صراط اعتدال به وادی افراط و تفریط افتد، در این صورت عامل عقلی با سلامت عمل نمی‌کند، مثل قاضی‌ای که با مدارک و شهادات کاذبه، منحرفه، محرفه حکم کند. او در حکمش از حق عدول می‌کند، اگر چه قصد حکم باطل را نداشته باشد. او قاضی است، در حالی که قاضی نیست. هم‌چنین انسان در مواقع معلومات باطله حکم می‌کند به آن چه حکم می‌کند، اگر چه عملش مسامحه عقل نامیده می‌شود، ولی چون از فطرت سالم و سنن صواب خارج شده است، این حقیقتاً عقل نیست (طباطبایی، بی تا الف: ج ۲، ۲۴۹).

بنابراین از نظر علامه قرآن کریم به‌دلیل استقامت فکر، صواب‌بودن علم، و خالی‌بودن از خیالات و الفئات شیطانی تقوی را در تفکر و تعقل شرط دانسته است، نه این‌که در مقابل تفکر منطقی تقوی را راه مستقل و مجزایی بداند (طباطبایی، بی تا الف: ج ۵، ۳۴۵). خلاصه این‌که در این دیدگاه عقل میزان است، اما آدمی هیچ‌گاه با داشتن عقل بی‌نیاز از وحی و پیامبران نمی‌شود. از طرف دیگر، هیچ‌گاه دین آدمی را به امری خلاف عقل دعوت نمی‌کند. بنابراین ایمان‌ورزی و خردگرایی دو جزء لاینفک زندگی سعادت‌مندانه خواهد بود.

۵. نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی در آثار قلمی خویش از یک طرف به جایگاه عقل در کسب معرفت و از طرف دیگر به نسبت نقل و عقل با دین و فلسفه توجه خاصی کرده است. ایشان در حوزه معرفت‌شناسی برای عقل نقش دریافت ادراک مطابق با واقع را قائل است و در برابر هجوم حس‌گرایی و تجربه‌گرایی افراطی تلاش کرده است تا با آشکارکردن خلل و اشکالات آن دیدگاه از امکان درک مطابق با واقع برای عقل دفاع کند. علامه اقامه حجت عقلی برای دفاع از حس‌گرایی را ناقض بنیان نظریه دانسته است و اعتبار فی‌الجملة ادراکات عقلی را پایه اعتبار همه علوم بشری می‌داند و رد این اصل را به‌منزله رد دستگیره‌های پایه‌های

دانش تجربی شمرده است. علامه از خردگرایی در حوزه فهم متون دینی نیز به شدت دفاع می‌کند و کنار گذاشتن حجت عقل را به منزله سقوط انسانیت، رواج خرافه، و بردگی و بندگی اجتماعی معرفی می‌کند. از نظر علامه، ظاهر نقل نمی‌تواند حکم قطعی و یقینی عقل را باطل کند. به تعبیر ایشان، ظواهر دینی متوقف بر ظهور لفظی است که دلیل ظنی است و نمی‌تواند با علم یقینی، که از برهان به دست می‌آید، مقاومت کند. علامه مانند بسیاری دیگر از اصولیین حجت بودن ظواهر خبر واحد را در حوزه احکام عملی می‌داند، در حالی که در عقاید و معارف دینی علم و یقین مطلوب است نه صرف رفع تکلیف و عذر. از نظر ایشان ظواهر اخبار واحد در برابر براهین قطعی عقلی حجیت ندارد. دو ملاک اساسی علامه در بررسی دیدگاه‌های گوناگون تفسیری اعم از کلامی، فلسفی، حدیثی، و علمی در تفسیر المیزان از این قرارند: ۱. سازگاری با منظومه آیات قرآن و ۲. سازگاری با برهان عقلی با ملاک و میزان منطقی. به عبارت دیگر، یکی از میزان‌های المیزان در پذیرفتن یک سخن، در کنار وحدت و سازگاری با قرآن که وحی الهی است، عقل است و این معنای عقل‌گرایی است. در عین حال، این میزان محدودیت‌هایی هم دارد؛ نخست این که هر جایی نمی‌تواند حکم بکند. در آن جاهایی که موضوع در اختیارش نیست محدودیت دارد، اما در هیچ حال پذیرفتن محدودیت عقل به معنای خلع صلاحیت آن نیست. دوم این که همیشه مستقل نمی‌ماند، بلکه ممکن است تحت تأثیر قوای غضبیه و شهویه از جاده اعتدال خارج شود؛ پس تقوا عاملی است که به استقامت او در رسیدن به حق کمک می‌کند. سوم این که برهان قطعی عقلی با استبعاد عقلی تفاوت دارد، آنچه میزان است برهان عقلی متکی بر مقدمات یقینی است نه صرف استبعاد عقلی. این قیود موجب می‌شود این عقل‌گرایی اعتدالی نامیده شود و در عین حال چون در این دیدگاه هیچ اعتقاد دینی، اگر با برهان عقلی ناسازگار افتد، نمی‌تواند متعلق ایمان باشد، این عقل‌گرایی ایمان‌ورزی خردمندانه را به ارمغان خواهد آورد.

پی‌نوشت

۱. ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق) در کتاب نصیحه اهل الایمان فی الرد علی منطق یونان مؤمنان را از پیروی از منطق یونان باز می‌دارد و ابن قیم شاگرد او در مفتاح دارالسعاده می‌نویسد:
شگفتنا منطق یونان چه بسیار است سخنان ناروای آن، اندیشه‌های پالوده را آلوده ساخته و فطرت آدمی را از شکوفایی انداخته، خاموش‌کننده قلب و زبان است و دارای پایه‌های بس لرزان (ابن قیم، ۲۰۰۳).

کتابنامه

- ابراهیمی دینانی (۱۳۷۹). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۲، تهران: طرح نو.
- ابن قیم، جوزیه محمد بن ابی بکر (۲۰۰۳). *مفتاح دار السعاده و منشور ولایه اهل العلم و الاراده*، بیروت: المكتبة العصریه.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۷). *محبی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۱). *تعلیقہ علامه بر بحارالانوار مجلسی*، بی جا: بی نا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱). *برهان*، ترجمه و تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا الف). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۸، ۹، ۱۴، ۱۷، ۱۸، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا ب). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا ج). *قرآن در اسلام*، مشهد: طلوع مشهد.
- طوسی، محمد بن محمد بن الحسن (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مجتبوی، سیدجلال الدین (۱۴۰۲ ق). *کلیات فلسفه*، تهران: حکمت.
- مرزبان وحی و خرد (۱۳۸۱). *یادنامه علامه طباطبایی*، قم: مؤسسه بوستان قم.
- مطهری، مرتضی (بی تا). *آشنایی با قرآن*، تهران: حکمت.
- مولوی، جلال الدین (۱۳۷۱). *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
- میان محمد شریف (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.