

بررسی تطبیقی آرای سید مرتضی و علامه طباطبایی در چیستی عقل و کارکردهای آن

حمیدرضا شریعتمداری^۱

سید باقر حسینی کریمی^۲

چکیده

هدف: هدف این پژوهش بررسی تطبیقی آرای سید مرتضی و علامه طباطبایی در چیستی عقل و کارکردهای آن از دیدگاه این دو بزرگوار بود. **روش:** برای بررسی عنوان این پژوهش تا رسیدن به نتیجه مطلوب، از شیوه توصیفی و تحلیلی استفاده شد. **یافته‌ها:** با توجه به جایگاه مهم و حجیت عقل نزد سید مرتضی و علامه طباطبایی، می‌توان شش کارکرد مهم برای عقل از دیدگاه ایشان در نظر گرفت: 1. اثبات اصول و مبانی تشیع، 2. عقل به عنوان منبع و مدرک، 3. تأویل و توجیه آیات و روایات ناسازگار با اصول عقلی، 4. عقل و معتبر دانستن یک خبر یا ابطال آن، 5. عقل به عنوان ابزار فهم، استنباط و تبیین متون دینی، 6. عقل و خرافه‌ستیزی. **نتیجه‌گیری:** اگرچه سید مرتضی و علامه طباطبایی در حجیت عقل و تبیین بسیاری از کارکردهای عقل، اشتراک نظر داشته‌اند؛ ولی به نظر می‌رسد در تعریف عقل، تبیین برخی از کارکردها، مثل تأویل و توجیه آیات و روایات ناسازگار با اصول عقلی و نوع رویکردشان نسبت به تبیین مسائل دینی با یکدیگر تفاوت‌هایی نیز داشته‌اند. رویکرد سید مرتضی، کلامی بود؛ ولی علامه طباطبایی بیشتر با روش فلسفی با مسائل دینی مواجهه داشته است.

واژگان کلیدی: سید مرتضی، علامه طباطبایی، عقل، کارکردها.

◆ دریافت مقاله: 97/06/24، تصویب نهایی: 97/12/22.

1. دکتری فلسفه اسلامی. دانشگاه تهران (دانشکده الهیات). دانشیار. شیعه شناسی. دانشکده شیعه شناسی. دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
2. دکتری شیعه‌شناسی (گرایش کلام شیعی). دانشگاه ادیان و مذاهب قم. استادیار. گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)/نشانی: بابل؛ میدان شهید بزاز، بلوار میرزا کوچک‌خان، فیضیه 12/ شماره: 011-32364903 / Email: hoseinibagher110@gmail.com

الف) مقدمه

قرآن مجید در آیات بسیاری به ارزش فوق‌العاده عقل و خرد اشاره فرموده، گناه عمده دوزخیان و عامل اصلی بدبختی آنان را، از کار انداختن این نیروی الهی برمی‌شمرد (ملک: 7-10). در منابع اسلامی، روایات زیادی در تبیین جایگاه بلند عقل وارد شده است. نخستین باب کتاب معروف کافی، از معتبرترین منابع حدیث، به نام «عقل و جهل» است. بحث عقل در تاریخ تفکر اسلامی، یکی از منابع و ابزارهای شناخت و از جمله مباحثی است که عمری به درازای تاریخ کلام و فلسفه دارد؛ چنانکه در ادیان قبل از اسلام نیز سرگذشتی پرفراز و نشیب داشته و رویکرد جریانهای کلامی و فلسفی جهان اسلام در بهره‌گیری از آن متفاوت بوده است. برای مثال، در دیدگاه نص‌گرایی برای دستیابی به معارف دینی فقط باید از «ظواهر کتاب و سنت» استفاده کرد. اگر چه پیروان این دیدگاه همه در یک مرتبه نیستند، ولی بی‌اعتنایی به عقل، ویژگی مشترک آنان است. هر چند نص‌گرایان گاه در مقام دفاع از آموزه‌های دینی از ادله عقلی بهره می‌گرفتند، ولی معتقد بودند عقل در فهم فراتر از ظواهر الفاظ کتاب و سنت، ره به جایی نخواهد برد (جریلی، 1384). در مقابل این گروه، جریان عقل‌گرایی در جامعه اسلامی رشد کرد که معتزله نمونه بارز آن است. (خلیلی، 1378: 45)

اوج تقابل نص‌گرایی و عقل‌گرایی میان اهل سنت را می‌توان در تقابل حنابله و معتزله مشاهده کرد. اگرچه این نوع از تقابل به شکل بسیار نازل‌تری در میان متکلمان و محدثان شیعه در قرون اول و دوم وجود داشت، ولی محوریت انمه (ع) و روایات ایشان باعث می‌شد اختلافات، مثل اختلافات حنابله و معتزله اهل سنت نباشد (شهرستانی، 1972، ج 1: 56، 72، 105). در قرن سوم، تقابل نص‌گرایی و عقل‌گرایی در میان علمای شیعه، بیشتر دیده می‌شود. در قرنهای سوم و چهارم، این دو جریان به صورت کامل در مقابل یکدیگر قرار گرفتند و تبدیل به دو جریان کاملاً مستقل در میان علمای امامیه شدند. اوج این تقابل را می‌توان میان خاندان نوبختی و علمای حدیث‌گرای قم و ری مشاهده کرد (اقبال، 1345: 362 به بعد). خاندان نوبختی، نسبت به شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، عقل‌گراترند؛ ولی نسبت به معتزله از عقل‌گرایی کمتری برخوردارند. (همان)

به نظر می‌رسد سید مرتضی از نوبختیان بسیار تأثیر پذیرفته است. نوع مباحث سید مرتضی در کتاب «الیاقوت فی علم الکلام ابراهیم بن نوبخت و الذخیره» نشانگر این تأثیرپذیری است (مادلونگ، 1375: 135). به نظر می‌رسد آن‌گونه که شیخ مفید به معتزله بغداد توجه داشت، سید مرتضی به معتزله بصره متوجه بود و در مواردی هم از آنان تبعیت می‌کرد (همان). البته سید مرتضی در موضوعات بسیاری با معتزله اختلاف نظر داشته است. (یوسف‌زاده، 1392)

481 ◆ بررسی تطبیقی آرای سید مرتضی و علامه طباطبایی ...

سیر عقل‌گرایی با صبغه فلسفی، که همان بهره‌برداری از قواعد و اصول فلسفی بود، ادامه پیدا کرد. در این روش «با استمداد از یک سلسله قضایای بدیهی یا نظری که مولود همان بدیهیات است، با منطقی فطری در کلیات جهان هستی بحث کرده و به این وسیله به مبدأ آفرینش جهان و کیفیت پیدایش جهان و آغاز آن پی برده می‌شود» (جریلی، 1384). در این روش به کتاب و سنت توجه می‌شود، ولی ورود و خروج مباحث و استدلالها، رنگ فلسفی دارد و به قواعد و اصول فلسفی و حتی فلسفه یونان باستان استناد می‌شود. البته از قرآن کریم و روایات نیز به عنوان مؤید استفاده می‌شود (نمونه‌های فراوانی در کشف‌المراد که شرح تجرید خواجه نصیرالدین طوسی است، به این روش دیده می‌شود). این شیوه‌ای بود که نوبختی‌ها از آن استفاده می‌کردند و با طی مراحل توسط خواجه نصیرالدین تکمیل شد. طوسی با کتاب جاودانه تجرید الاعتقاد، باعث برهانی شدن کلام شیعی شد و کلام شیعی بیش از پیش، رنگ فلسفی به خود گرفت و به مرور، از سبک جدلی خارج و به سمت برهانی شدن حرکت کرد. (مطهری، 1376، ج 3: 88)

در دوره‌های بعدی، اصلاحات اساسی در مباحث کلامی شیعه انجام شد و به رشد و پویایی آن افزوده شد. صدرالمآلهین شیرازی، دانشمند شیعی و پایه‌گذار حکمت متعالیه، در این دوره قرار دارد. در مکتب صدرایی علاوه بر مسائل فلسفی، مباحث عمیق عرفانی نیز مطرح می‌شود و عقل با اشراق درمی‌آمیزد. این مکتب به طور منظم از معارف نورانی قرآن و استدلالهای راهگشای برهان و شهودات عرفان سود می‌برد. پیش‌فرض حکمت متعالیه این است که وحی، عقل و شهود با هم توافق دارند. در مسلک صدرایی، از همه نظرات، با روشهای عرفانی و کلامی و تفسیری استفاده می‌شود و حتی از مشرب مشایی و اشراقی هم بی‌بهره نیست (شیروانی، 1387). علامه طباطبایی را می‌توان میراث‌دار حکمت متعالیه دانست؛ تا جایی که ایشان را احیاگر حکمت متعالیه معرفی می‌کنند. (زارع، بی‌تا)

اگرچه درباره عقل و جایگاه آن در نظام فکری مسلمانان به صورت عموم و در نظام فکری تشیع به صورت خصوص مباحث فراوانی مطرح و مقالات و پایان‌نامه‌هایی نیز درباره نظرات کلامی سید مرتضی و دیدگاههای فلسفی علامه طباطبایی نگاشته شده است، ولی به صورت مبسوط و در قالب مقایسه‌ای، نظرات ایشان در خصوص جایگاه و کارکردهای عقل تبیین نشده است. بدین سبب، با توجه به تهمتهای فراوانی که به دینداران در زمینه غیر عقلانی بودن آموزه‌های دینی زده می‌شود و افراط و تفریط عده‌ای در توجه یا عدم توجه به عقل به عنوان منبع معرفت دینی، همچنین اهمیت بررسی نظرات دو متفکر اسلامی و شیعی درباره عقل، که در تاریخ اندیشه شیعی جایگاهی مهم دارند، این پژوهش در مقام تبیین ماهیت و جایگاه عقل و کارکردهای آن از دیدگاه سید مرتضی و علامه طباطبایی برآمده است. نظرات سید مرتضی درباره عقل، نقطه عطفی در میان علمای شیعه به حساب می‌آید. عده‌ای، دیدگاه ایشان را درباره عقل، اوج عقل‌گرایی شیعه قلمداد می‌کنند. همچنین علامه طباطبایی که او را احیاگر حکمت متعالیه می‌دانند، نظرات دقیقی در خصوص عقل دارد.

ب) معنای عقل از دیدگاه سید مرتضی و علامه طباطبایی

در فرهنگ لغت، واژه عقل و مشتقات آن، در معنای منع و بازداشتن، بستن و گره زدن، حبس و نگه داشتن، پناهگاه، حصن و دیوار، فهم، تثبیت در امور و بالا رفتن آمده است (ابن منظور، 1421، ج 11: 458-465). این کلمه ضد حماقت (ابن منظور، همان: 687) و بیشتر ضد جهل است (فراهیدی، پیشین: 159). واژه عقل در معنای اصطلاحی، در علوم مختلفی به کار رفته و در برخی مانند فلسفه، کلام، منطق، فقه و اصول، جنبه اصطلاحی یافته است. عالمان مسلمان هر یک با توجه به گرایشهای فکری خود، یک یا چند معنا را برای آن بیان کرده‌اند. (ابن سینا، 1363، ج 2: 352؛ صدرالدین شیرازی، 1383: 358؛ غزالی، 1391: 359؛ سبزواری، 1369، ج 1: 170-67؛ سجادی، 1373، ج 2: 1269)

سید مرتضی عقل را چنین تعریف کرده است: «عقل، مجموعه علومى است که برای مکلف حاصل می‌شود» (سید مرتضی، 1411: 121). البته به سید مرتضی تعاریف دیگری از عقل نیز در کتاب «الحدود والحقایق» نسبت داده شده است: «عقل، نیرویی در قلب انسانهاست که باعث تمیز و تشخیص می‌شود؛ علوم ضروری که اگر همراه با شرایطش باشد، به واسطه آنها سایر علوم به دست می‌آید؛ گزینه‌ای در انسان که در صورت سالم بودن ابزارش می‌تواند علوم کلی و بدیهی را درک کند» (همر، 1405، ج 2: 277). به نظر می‌رسد با توجه به دیدگاه آقای حسن انصاری، که کتاب (الحدود والحقایق) را نوشته سیدمرتضی انصاری نمی‌داند، تعریف مختار از عقل در دیدگاه سید مرتضی، همان تعریف ایشان از عقل در کتاب «الذخیره فی علم الکلام» باشد. (انصاری، بی تا)

علامه طباطبایی عقل را در معانی مختلفی استفاده کرده و علت آن، تنوع مباحثی است که ایشان مطرح کرده‌اند که عبارتند از: 1. عقل، به معنای قوه شناخت و ادراک آدمی که موجب صدور احکام کلی می‌شود و علامه از آن به حقیقت نفس انسان مدرک یاد می‌کند (طباطبایی، 1417، ج 1: 405). ایشان بین حقیقتی به نام عقل با نیروی دیدن و شنیدن و سایر قوایی که در انسان وجود دارد، تفاوت قائل است. ایشان حقیقت نفس انسان را عقل و سایر قوای نفسانی انسان را فرعی از فروع نفس می‌دانند (همان، ج 2: 247). البته بدین معنا نیست که نفس، شأن دیگری جز ادراک ندارد؛ بلکه این تعبیر حکایت از شرافت ادراک و تعقل نزد ایشان دارد. 2. عقل، مبدء تصدیقات کلیه و احکام عام است که هر علمی از مجموعه آنها به وجود می‌آید (همان). 3. عقل، قوه و نیرویی در انسان است که اگر در مسیر فطرت سالم حرکت کند، می‌تواند به درستی، خیر را از شر و خوبی را از بدی تشخیص دهد (همان، ج 1: 300).

بررسی شروط و موانع دستیابی به عقل سلیم از دیدگاه علامه، خود بحث مبسوطی است که شایسته پژوهشی مستقل است. به نظر می‌رسد وجه جامع بین تعاریف گوناگون این باشد که، نفس انسان وقتی در حال ادراک قرار می‌گیرد، اگر شروط ادراک درست را دارا باشد و موانع را کنار گذارد، می‌تواند به ادراکات کاملی دست پیدا کند که انسان را به اهداف خلقتش رهنمون شود.

ج) حجیت عقل از دیدگاه سید مرتضی و علامه طباطبایی

حجیت؛ یعنی حجّت بودن. حجّت در لغت از واژه حجّ به معنی قصد گرفته شده (ابن منظور، 1421، ج 3: 54) و به معنی دلیل و برهان هم آمده است (یومی، 1414: 661). در اصطلاح، حجّت معمولاً در دو معنا به کار می‌رود: نخست، معنای منطقی؛ یعنی مطلق استدلال که به سه قسم قیاس، استقرا و تمثیل تقسیم می‌شود. در علم منطق درباره اصل اعتبار و شرایط اعتبار این راهها به تفصیل بحث شده است (مظفر، 1382: 83). دوم، معنای اصولی؛ در علم اصول برای حجیت چند معنا ذکر شده که مشهورترین آنها، معذرت و منجزیت است که مرحوم آخوند خراسانی و پیروانش به آن معتقدند. (برنجکار، 1391: 39)

از دیدگاه سید مرتضی، عقل اساس و بنیاد معرفت انسانی است و براهین و ادله دیگر باید بدان ارجاع داده شوند (سید مرتضی، 1405، ج 1: 309، 334). ایشان در امور دینی وجوب نظر را بر عقل لازم دانسته است؛ زیرا سستی در آن موجب ضرر بزرگی می‌شود (ممو، 1411: 168). وی کسانی را که بدون تعقل و از سر تقلید، حق را می‌پذیرند و این کارشان باعث تضييع دين می‌شود، کافر و فاسق می‌داند (ممو، 1405، ج 2: 317-316) و در جای دیگر، سخن چنین افرادی را فاقد حجیت لازم دانسته، اخبار و روایات آنان را مردود اعلام می‌کند (همان، ج 3: 310-311). ایشان حجیت عقل را ذاتی می‌داند؛ یعنی عقل، حتی بر حجیت خود نیز حجت است (همان، ج 1: 20، 210، ج 3: 313). او می‌گوید اگر فردی به دستورات عقل عمل کند، از هر گونه سرزنشی در امان است و عمل بر مقتضای عقل باعث عذر عقلی در پیشگاه خدای متعال است (همان، ج 1: 127). او می‌گوید: خداوند هیچگاه مکلفین را رها نکرده و همیشه راهی برای شناخت احکام شرعی برای ایشان قرار داده است. لذا اگر دلایل سمعی یا اجماع امامیه در مسئله‌ای از مسائل شرعی پیدا نشود، احکام عقلی تنها حجت مکلفین است (همان: 211). همچنین او معتقد است اگر کسی در جایی باشد که دین خدا از طریق پیامبران به او نرسد و اطلاعی از آن نداشته باشد، حجت وی در انجام الهی، عقل اوست و باید به حکم عقل خویش عمل کند. (همان، ج 4: 34)

از نظر سید مرتضی، علاوه بر عقل، قرآن (همان، ج 2: 345-351، 443)، اخبار و روایات (ممو، 1346، ج 2: 484-498)، اجماع (ممو، 1405، ج 2: 262) و حس، از منابع معرفت انسان شمرده می‌شوند. او منکر وحی به انبیا (ع) از طریق رؤیاست و روایات مربوط به وحی و الهام به انبیا به هنگام خواب را ضعیف و غیر قابل استناد می‌داند (همان: 21). وی آیات و روایات درباره فطرت را تأویل می‌کند (ممو، 1998، ج 2: 86-83) و از این دیدگاه او می‌توان فهمید که فطرت را از منابع معرفت نمی‌داند.

آنچه از علامه طباطبایی درباره اهمیت و ضرورت طریق عقلی در مقایسه با دیگر طرق شناخت دین بیان شده، فراوان است و به حق می‌توان ایشان را از مدافعان سرسخت و منصف این طریق نام برد. علامه معتقد است خداوند در قرآن، حتی در یک آیه، بندگان خود را امر نفرموده که نفهمیده به قرآن یا به هر چیزی که از جانب اوست، ایمان آورند. حتی برای برخی از قوانین و احکامی که برای بندگان وضع کرده،

علت آورده است؛ مانند آیه شریفه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ...» (عنکبوت: 45) که نشانه اهمیت تعقل و تفکر در قرآن است (طباطبایی، 1417، ج 5: 255). علامه می‌فرماید: نیازهای معرفتی انسانها در قرآن و روایات بیان شده است، ولی راه استفاده از آنها، استفاده از عقل و استدلالهای آن است که خود قرآن و احادیث، به کار بردن راههای عقل صحیح را تجویز کرده‌اند (همان، ج 2: 186). ایشان تفکر و ادراک عقلی صحیح را استفاده از استدلال و برهانی می‌داند که مبتنی بر مقدمات بدیهی یا منجر به بدیهی باشد؛ بنابراین، اسلام لوازم قاعده اصولی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» را پذیرفته و از پذیرش پیامدهای آن به منزله امری دینی، هیچ واهمهای ندارد. (همان، ج 5: 283-266؛ همو، 1394: 78-79)

علامه، میان مدرکات برهان و استدلال و معارف وحی تفاوتی قائل نیست و عقل را مستقلاً رساننده می‌داند (همو، 1417، ج 5: 59): «اصولاً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه که انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فرق وجود ندارد؛ تنها فرقی که هست، عبارت است از اینکه پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند و از پستان وحی شیر می‌نوشیدند» (همو، 1361: 13). ایشان در توجیه روایتی از علامه مجلسی که در آن قرآن دورترین چیز از دسترس عقول بشری معرفی شده است (مجلسی، 1386، ج 95: 89)، معتقدند که منظور از این گونه روایات، نهی از پیروی از استدلالهای عقلی است که شخص استدلال‌کننده، توانایی تشخیص مقدمات درست از مقدمات حق‌نمای نادرست را نداشته باشد. (طباطبایی، 1417، ج 2: 314)

علامه طباطبایی علاوه بر عقل و نقل، حس را نیز از منابع معرفت انسان می‌شمارد (همان، ج 5: 509). شهود، منبع معرفتی دیگری است که علامه از آن نام می‌برد (همان، ج 19: 47؛ همو، 1394: 66). ایشان از رؤیا به عنوان یکی از منابع شناخت شهودی یاد می‌کند و به دلیل ارتباط آن با عالم مثال، رؤیا را دریچه‌ای رو به عالم غیب می‌شمارد (همو، 1417، ج 20: 499). یکی دیگر از وسائط شناخت انسان، الهام است که از دیدگاه علامه طباطبایی از اقسام شهود به شمار می‌رود. ایشان، الهام را به الهام رحمانی و شیطانی تقسیم می‌کنند (همان، ج 20: 499؛ ج 16: 211). در دیدگاه علامه، فطرت از مهم‌ترین راههای شناخت برای انسان و در حقیقت؛ سرمایه اولیه او برای شناختهای بعدی است (همان، ج 12: 75). علامه معتقد است دانش و علوم عملی به صورت فطری برای همه انسانها وجود دارد و جزء جدانشدنی خلقت آدمی است. (همان، ج 20: 197)

د) کارکردهای عقل از دیدگاه سید مرتضی و علامه طباطبایی

بحث عقل و جایگاه آن در دین و تعیین قلمرو ورود عقل، از مباحث مهمی است که اندیشمندان را در طول تاریخ به خود مشغول کرده است. سفارشات فراوان قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) بر استفاده کامل از این عطیه الهی، لزوم شناخت بیشتر ابعاد استفاده از این پیامبر درونی را بیشتر می‌کند. در اینکه قلمرو عقل

485 **◆** بررسی تطبیقی آرای سید مرتضی و علامه طباطبایی ...

در شناخت معارف الهی تا کجاست، دیدگاههای مختلفی مطرح است. برای نشان دادن دیدگاههای مختلف درباره کارکردهای عقل در معرفت دینی، به طور خلاصه به سه دیدگاه مشهور در این زمینه اشاره می‌کنیم.

برخی از مورخان، معتزله را عقل‌گرایان افراطی مطرح می‌کنند (شریف، م.م.، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، 1362، ج 1: 315-316). آنان همه مسائل را به عقل عرضه می‌کردند و در صورت توجیه عقلانی، قبول می‌کردند (اشعری، 1400: 98). از دیدگاه اشاعره، نمی‌توان نظریه واحدی درباره کارکردهای عقل به دست آورد. برای مثال، ابوالحسن اشعری، حُسن و قبح امور را شرعی می‌دانست (شهرستانی، 1972، ج 1: 115) و در شناخت معارف دینی قائل به تفصیل بود. وی درباره شناخت خدا می‌گفت: شناخت خدا عقلی است؛ زیرا اگر انسان به خلقت خود نگاه کند، می‌فهمد که او را خالق خلق کرده است. ولی درباره اوصاف خدا، مثل وجه و سمع و بصر و ...، حکم به ظواهر اوصافی می‌کرد که در قرآن بیان شده است (اشعری، 1348: 112-98). متفکران دیگری مثل فخر رازی، قلمرو احکام عقلی را وسیع‌تر کردند. برای مثال، در اثبات خدا و اثبات بعضی از صفات الهی از عقل استمداد کردند. ایشان وجوب ارسال پیامبران را هم عقلی می‌دانستند. (رازی، 1370، ج 2: 523-524)

قلمرو عقل از دیدگاه محدثان و متکلمان شیعه متفاوت است. اعتقاد عالمان اصولی شیعه بر این است که با تأکیدات فراوان قرآن و روایات درباره جایگاه و استفاده از عقل، می‌توان از استدلالهای عقلی برای فهم و تفسیر و تأویل احکام و معارف دینی استفاده کرد. در میان محققان، مشهور این است که ابتدا ابن ادریس عقل را به عنوان یک منبع معرفت دینی، در کنار سایر منابع معرفتی بیان کرده است. «آن‌گاه که آن سه؛ یعنی کتاب و سنت و اجماع در کنار نباشند، در نظر محققان، تکیه‌گاه تمسک به دلیل عقلی است» (برینمداری، 1393). به نظر می‌رسد در میان عالمان شیعی، سید مرتضی اولین عالمی باشد که با قاطعیت بیشتری بر عقل به عنوان منبعی مستقل، تأکید کرده است: «پس هرگاه در میان دلایل علم آور راهی به حکم یک رویداد پیدا نکردیم، می‌باید به حکم عقل تن دهیم» (همان). ایشان می‌گوید: «باورمند به حقیقت از روی تقلید، شناسنده خدا و دیگر معارف واجب نیست. او کافر است؛ چون معرفت لازم را ضایع ساخته است و در تباه کردن معرفت واجب، فرقی نیست که آدمی نادان باشد که (اتفاقاً) به حق باور داشته باشد یا تردیدکننده‌ای بی‌اعتقاد باشد یا مقلد» (همان).

1. اثبات اصول و مبانی اسلام و تشیع

سید مرتضی اثبات اصول اعتقادات را مبتنی بر استدلال عقلی می‌داند. از نظر وی، عقل در این مسائل، محتاج ادله سمعی نیست. او می‌گوید: «شناخت پیامبران الهی و ائمه (ع)، بعد از معرفت عقلی انسان نسبت به خداوند ایجاد می‌شود» (سید مرتضی، 1405، ج 1: 127). به همین دلیل، سید مرتضی قائل است که باید اول توسط عقل، معرفت ابتدایی نسبت به خداوند کسب شود و بعد از آن است که می‌توان نسبت به پیامبران الهی و

جانشینان ایشان معرفت پیدا کرد و به سخن ایشان استناد کرد. لذا شناخت پیامبر بودن پیامبران و امام بودن امامان، مبتنی بر شناخت خداوند متعال است. (همان)

ایشان در بحث جبر و اختیار که از قدیمی‌ترین مباحث کلامی است، بعد از مردود دانستن نظر معتزله و اشاعره، دیدگاه «لاجبر و لاتفویض، بل امر بین الأمرین» را پذیرفت. وی تأکید دارد که این معنا، متفاوت از باور معتزله به «منزله بین المنزلتین» است (همان: 138). ایشان در تبیین این جمله و برای نفی تفویض می‌گوید: اگر چه انسانها در افعالشان اختیار دارند، ولی این‌گونه نیست که در افعالشان به خودشان واگذار شده باشند. (همان)

یکی از کتابهای سید مرتضی که می‌توان بر اساس آن بخشی مهمی از کارهای عقل در اثبات اصول و مبانی اسلام و تشیع را مشاهده کرد، «تنزیه الانبیا و الائمة» است. سید مرتضی این کتاب را درباره عصمت انبیا و ائمه (ع) و نفی هر گونه خطا و اشتباه از آنان نوشته است؛ ولی برای مطالب تفصیلی درباره عصمت، به کتاب دیگرش، «الشافی فی الإمامه» ارجاع می‌دهد. او در این کتاب با دلایل عقلی اثبات می‌کند که انبیا و ائمه (ع) به هیچ وجه مرتکب گناه نمی‌شوند، چه بزرگ و چه کوچک؛ چه قبل از نبوت و چه بعد از نبوت. برای مثال، در اثبات عصمت انبیا (ع) با استدلال عقلی می‌گوید: «عصمت نشانه صدق ادعای نبی در نبوتش می‌باشد و خداوند کسی که ادعای دروغ می‌کند را تأیید نمی‌کند. همچنین انجام گناه توسط نبی (ع) با واجب بودن پیروی از او منافات دارد» (سید مرتضی، 1409: 49). درباره عصمت ائمه (ع) با استدلال عقلی می‌گوید: «علت وجود امام (ع) برای این است که مردم را از امور ناپسند و گناهان دور کنند و این فلسفه حضور امام (ع) با انجام گناه توسط او منافات دارد» (همان: 132). او تأکید می‌کند اگر روایاتی بر خلاف این اعتقاد نقل شده باشد، در صورت امکان یا باید آنها را تأویل کرد یا مردود دانست. (همان: 15)

از دیدگاه علامه طباطبایی نیز یکی از کارکردهای بسیار مهم عقل، اثبات اصول اعتقادی است. ایشان هر چند محدودیتهایی برای فهم بشری قائل است، ولی معتقد است انکار عقل در نهایت به انکار دین و تضعیف مبانی آن منتهی می‌شود (طباطبایی، 1388، ج 2: 173). علامه روش محلثان را که می‌گفتند باید برای تفسیر هر آیه‌ای فقط به نقل مراجعه کرد، نقد می‌کند و می‌گوید: «این اعتقاد باعث تعطیل شدن عقل است و این در حالی است که برای اصول اعتقادات، مثل اثبات خالق هستی، توحید و ضرورت ارسال رسل، به استدلال عقلی نیازمندیم. برای اثبات این اصول نمی‌توان به خود این اصول اعتقادی مراجعه کرد؛ چرا که باعث دور منطقی باطل خواهد بود» (همو، 1417، ج 2: 155). شواهد کارکرد عقل در اثبات اصول و مبانی اسلام و تشیع، از دیدگاه علامه بسیار است. مهم‌ترین آن، نقش عقل در اثبات واجب تعالی است. ایشان تمام مرحله دوازدهم کتاب «تهایه الحکمه» را در 24 فصل با عنوان «فیما يتعلق بالواجب الوجود عز اسمه»، به اثبات عقلی واجب تعالی و مباحث مربوط به آن اختصاص داده و در این مباحث با نگاهی کاملاً عقلی و استدلالی به اثبات خداوند متعال پرداخته‌اند. (همو، 1384: 268)

487 **◆** بررسی تطبیقی آرای سید مرتضی و علامه طباطبایی ...

مسئله شناخت اوصاف و اسمای الهی، یکی دیگر از مباحثی است که ایشان بدون افراط «مشبّه» و تفریط «معتله»، نقش عقل را در آن به خوبی تبیین کرده‌اند. علامه در بحث شناخت اوصاف الهی، دیدگاه تنزیهی را مطرح می‌کنند. (همو، 1417، ج 8: 57)

نمونه دیگری از کارکردهای عقل در اثبات اصول و مبانی اسلام و تشیح از دیدگاه علامه طباطبایی، بحث جبر و اختیار است. علامه ذیل تفسیر آیه شریفه «وَمَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (قره: 26)، بعد از آنکه اضلالی که در این آیه به خداوند نسبت داده شده است را «اضلال به عنوان مجازات» (طباطبایی، 1417، ج 1: 93) تفسیر می‌کنند، بحث عقلی مفصلی را در خصوص مسئله جبر و اختیار مطرح کرده و با ادله عقلی، نظریه جبر و تفویض را باطل دانسته‌اند (همان: 96). علامه در استدلال برای ضرورت ارسال رسل (ع) و ضرورت وجود امام معصوم (ع) و عصمت ایشان نیز به دلیل عقلی متوسل می‌شوند. (همان، ج 2: 157-147، 1394: 161)

2. عقل به عنوان منبع و مُدرک

به نظر می‌رسد در اینکه عقل ابزار شناخت احکام شرعی است، تردیدی نباشد. 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. عمده اختلافات در این مسئله است که عقل به صورت منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت، به صدور حکم شرعی یا آموزه‌ای دینی منتهی بشود. سید مرتضی قائل به حُسن و قبح عقلی است (جریلی، 1394: 224)؛ به این معنی که آنچه عقل حسن و نیکو می‌شمارد، خداوند هم آن را حسن می‌داند و آنچه عقل قبیح می‌داند، خداوند هم آن را قبیح می‌داند. بر این اساس، سید مرتضی دیدگاه کسانی را که فقط قائل به حسن و قبح شرعی‌اند، قبول ندارد. برخی «و را اولین متکلم شیعی می‌دانند که با استناد به قاعده لطف، وجوب و ضرورت امامت را تبیین کرده است. او می‌گوید: فالریاسه علی ما بیناه لطف فی فعل الواجب و الامتناع من القبیح». (سید مرتضی، 1405، ج 1: 141)

علامه طباطبایی در این زمینه 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 (طباطبایی، 1417، ج 4: 270). ایشان معتقدند عقل آدمی همان گونه که به موجودات خارجی و واقعیت آنها نایل می‌شود، همچنین به این گونه امور نفس‌الامری هم نایل می‌شود (همان، ج 7: 119). از این رو، خدای سبحان جز به امر حسن و پسندیده دستور نداده و جز از امری که قبیح و موجب فساد دنیا و دین بندگان 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: 122). ایشان ذیل عنوان «گفتاری در معنای وجوب و جواز و عدم جواز فعلی بر خدای سبحان» (همان، ج 14: 94)، مطالب مهمی را در مسئله حُسن و قُبح عقلی بیان کرده‌اند که نشانگر نقش عقل به عنوان منبع و مدرک معرفت دینی است. در جمع‌بندی این مطلب باید گفت علامه طباطبایی نیز همانند سید

مرتضی، علاوه بر نقش عقل در فهم، استنباط، انتظام بخشیدن، تعلیم و اثبات گزاره‌های دینی و دفاع از آن، عقل را به عنوان منبع معرفت دینی می‌پذیرد و قائل به حُسن و قُبْح عقلی است.

3. تأویل آیات و روایات ناسازگار با اصول عقلی

شاخصه اصلی تفکر و دیدگاه‌های سید مرتضی، عقل‌گرایی او در اثبات تمامی امور دین، اعم از اصول و فروع است. عقل و مبانی کلامی از مهم‌ترین معیارهای فهم و تأویل احادیث نزد سید مرتضی است. او می‌کوشد با تأویلی منطبق بر مبانی کلامی خویش، شبهات فرّوق و مذاهب مخالف را پاسخ دهد و فهمی درست از روایات ارائه کند و تنها زمانی که امکان چنین تأویلی وجود نداشته، حدیث را انکار کرده است. او در همه آثارش از عقل برای تبیین معارف قرآن و تعلیم پیامبران(ع) بهره گرفته است. به این علت، اگر مطلبی در متون نقلی اعم از قرآن و روایات با دلایل قطعی مورد قبول وی؛ یعنی نصوص قطعی و ضروریات عقلی در تعارض باشد، آنها را به گونه‌ای تأویل و توجیه کرده و اگر عام است، تخصیصی برای آن یافته و چنانچه مجمل است، به تبیین آن اقدام کرده و اگر اطلاق دارد، آن را مقید ساخته یا وجهی مجازی را در تفسیر آن جاری کرده است (سید مرتضی، 1405، ج 1: 124؛ خطاوی، 1385: 99). برای پی بردن به روش فقه‌الحدیثی سید مرتضی در تأویل روایات، کتاب امالی «غرر الفوائد و درر القلائد»، مصداق مناسبی است. او در این کتاب، افزون بر آیات، به تأویل و توضیح برخی احادیث نیز می‌پردازد. این رویکرد در فقه الحدیث سید مرتضی وجه غالب دارد و در مواردی که به شرح واژه‌ها و بیان مفهوم روایات پرداخته، حضور و حاکمیت ادله عقلی و کلامی در استدلال‌های وی مشهود است (سید مرتضی، 1998، ج 1: 426). همچنین این نوع از کارکرد عقل از دیدگاه سید مرتضی را می‌توان در کتاب «تنزیه الانبیاء و الائمه» به خوبی مشاهده کرد. او در این کتاب به بسیاری از روایات جعلی اشاره کرده و ضعف آن روایات را با حکم عقل به اثبات رسانده است.

دیدگاه علامه در تأویل آیات قرآن و برخی از روایات، متفاوت از دیدگاه سید مرتضی است. حاصل نظریه علامه درباره تأویل آن است که مطالب و معارفی که در قرآن کریم در قالب الفاظ بیان شده، ریشه در حقیقتی دارد که به عالمی دیگر متعلق است و الفاظ قرآن، تنزل یافته آن حقیقت است و رابطه‌اش با آن حقیقت، رابطه مثال با ممثل است. از آنجا که طبق نظر علامه، تأویل، حقیقت اصلی قرآن را تشکیل می‌دهد و معارف حصولی که ما با عقل خود از طریق شبکه الفاظ به دست می‌آوریم، مرتبه‌ای نازل شده از حقیقت‌هایی متعالی در عالم برتر است؛ پس باید نتیجه بگیریم که تمام آیات قرآن دارای تأویل است و هیچ آیه‌ای نیست که تأویل نداشته باشد و حقیقت اصلی آیات قرآن همان تأویل آیات است که عینیت خارجی دارد و مفاهیم قرآن به آن برمی‌گردد. تأویل مخصوص آیات مشابه نیست، بلکه تمام قرآن را شامل می‌شود. همچنین، تأویل از قبیل مفاهیم (معانی ذهنی) نیست تا مدلول الفاظ و عبارات بوده باشد، بلکه از قبیل امور خارجی است که عینیت دارد (طباطبایی، 1417، ج 3: 49). برای مثال، می‌توان در جریان همراهی حضرت موسی(ع) با حضرت خضر(ع)، دیدگاه علامه را در بحث حقیقت تأویل کاملاً مشاهده کرد (همان، ج 13: 485-486).

467). در تأویل روایات نیز با توجه به قائل بودن علامه به اتحاد دستاوردهای وحی و عقل و هماهنگی بین آنها؛ لذا از نظر ایشان، تعارض دو دلیل عقلی قطعی و دو وحی قطعی و تعارض بین عقل قطعی و نقل قطعی، کاملاً غیر ممکن است؛ زیرا تعارض بین دو دلیل قطعی به این معناست که یک دلیل قطعی با خودش معارض باشد و معارضه یک دلیل قطعی با خودش، به اجتماع دو نفی منجر می‌شود که بطلان آن از بدیهیات اولیه است (همو، 1403، ج 1: 104). علامه معتقد است ظواهر دینی اگر خلاف عقل قطعی باشند، عقل قطعی قرینه می‌شود بر اینکه آن ظاهر، اراده نشده و باید تأویل شود. در غیر این صورت، ظاهر دینی یعنی روایت واحد ظنی، محکوم به رد است؛ که البته از نظر ایشان این مطلب صرفاً در غیر عرصه فقه اتفاق می‌افتد. (همو، 1394: 25)

4. عقل و معتبر دانستن یک خبر یا ابطال آن

از دیدگاه سید مرتضی، از مرجحات پذیرفتن یک روایت، هماهنگی بین محتوای آن با عقل است؛ همچنان که عدم موافقت بین این دو، مرجحی برای کنار گذاشتن ظاهر آن روایت یا در مواردی باعث حکم به بطلان آن روایت است. او معتقد است عمل به خبر واحد، باطل است؛ زیرا نه علمی بر انسان می‌افزاید و نه باعث انجام عملی در انسان می‌شود (سید مرتضی، 1405، ج 1: 204). او رساله مستقلمی در جایز نبودن عمل به خبر واحد نگاشته و معتقد است همه علمای امامیه، عمل به خبر واحد را جایز نمی‌دانند و این نشانه علمای امامیه است (همان، ج 3: 309). وی می‌گوید: در مواردی که محتوای خبر واحد به قرینه حکم عقل یا اجماع صحیح باشد، می‌توان به آن عمل کرد. به اعتقاد ایشان، اگر محتوای یک روایت با حکم عقل قطعی، همراهی نداشته باشد، اگر قابلیت تأویل نداشته باشد، عقل حکم قطعی به بطلان آن می‌دهد (همو، 1409: 44، 171، 183). نکته دیگر آنکه، به اعتقاد او حتی اگر در صدور یک روایت شرعی تردیدی نباشد، ولی محتوای آن شامل مسائل ناپسند و ممتنع عقلی باشد، عمل به آنها جایز نیست. (همو، 1405، ج 1: 204)

علامه طباطبایی نیز مانند سایر علمای شیعه، برای احادیث اهل بیت (ع) به عنوان دومین منبع معرفت دینی، اعتبار ویژه‌ای قائل است. گواه صدق این مطلب، بحثهای روایی عمیق و دقیقی است که ایشان در تفسیر گران سنگ المیزان و تعلیقات بر بحارالانوار علامه مجلسی انجام داده‌اند. با این اوصاف، از دیدگاه علامه به عنوان نقادی حکیم نسبت به روایات، هیچ حدیثی قابل پذیرش نیست مگر آنکه به قرآن کریم، عرضه شود. پذیرش یا عدم پذیرش روایات، منوط به موافقت یا مخالفت آن با قرآن کریم است؛ که در صورت مخالفت با قرآن، نقل از هر راوی‌ای یا ذکر در هر کتابی، مقبول و مستدل نیست. (الاوسی، 1370: 142)

بعد از عرضه روایات به قرآن کریم، مهم‌ترین میزان سنجش صحت و سقم، بررسی عقلانی روایات است که بیشترین سهم را در آثار علامه دارد. ایشان روایاتی را که درباره عصای حضرت موسی (ع) (طباطبایی، 1417، ج 8: 219) یا جماعتی از بنی اسرائیل (عمالقه) نقل شده است، با نظری منتقدانه مورد نقد عقلانی قرار

می‌دهد و می‌فرماید: «برای آنها اوصاف عجیبی از داشتن جسمی بسیار بلند نقل شده است که عقل سلیم آن را قبول نمی‌کند». (همان، ج 5: 446)

5. عقل به عنوان ابزار فهم، استنباط و تبیین متون دینی

در دیدگاه سید مرتضی، عقل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ تا جایی که اگر هر معرفت دینی با عقل قطعی مغایر باشد، قابل پذیرش نیست. توجه به دانش تجربی زمان خودش و بهره‌گیری از آن در درک متون دینی، از اثرات عقل‌گرایی اوست. در نگاه وی، اگر روایت یا آیه‌ای با دانش تجربی زمانش مطابقت نداشت، تأویل می‌شد. غلبه عقلی‌گرایی او در فقه و تفسیر، برای همگان واضح است. این اعتقاد او معروف است که می‌گوید: «اگر از کتاب (کتاب و سنت و نقل) راهی برای کشف حکم مسئله‌ای نیافتیم، آنگاه بنا به استنباط عقلی خود عمل می‌کنیم» (سید مرتضی، 1405، ج 1: 210). پژوهشگران، کتاب امالی (غرر الفوائد و درر القلائد) را از بهترین کتابهای تفسیری شیعه می‌دانند که با روش تفسیر غیر نقلی نگاه شده است. برای مثال، ایشان در توجیه عقلانی سخن گفتن هدهد و مور با حضرت سلیمان(ع) می‌گویند: اینکه به اذن الهی و به صورت معجزه این موجودات با حضرت سلیمان(ع) سخن گفته باشند، امری ممکن‌الوقوع است؛ ولی ممکن است این سخن گفتن به معنای سخن گفتن مصطلح و مشهوری که نزد همگان رایج است نباشد، بلکه به معنای این است که در هدهد یا مور رفتار یا حالتی دیده شده که پیامی برای حضرت سلیمان(ع) داشته‌اند و به مجاز، سخن گفتنشان به آنها نسبت داده شده است (همان: 524). این گونه تفسیر آیات و روایات، نشان می‌دهد که سید مرتضی چگونه از عقل برای تبیین متون دینی بهره می‌گرفته است.

درباره دیدگاه علامه در این باره می‌توان گفت از آنجا که ایشان آیات قرآن کریم را به دو بخش محکم و متشابه تقسیم کرده و ملاک فهم آیات متشابه را ارجاع آنها به آیات محکم دانسته و از طرفی، یکی از علامات افراد مریض‌القلب را تبعیت از آیات متشابه بیان فرموده است؛ بنابر این، یکی از وظایف عقل را ارجاع آیات متشابه به آیات محکم می‌داند. علامه می‌گوید: کارکرد دیگر عقل در تفسیر قرآن، درک معنای سلبی برخی از آیات و به طور مشخص، آیات مربوط به صفات خداوند است. برای مثال، در تفسیر معنای سماع، بصر و ید برای خداوند یا رؤیت پروردگار در روز قیامت، عقل به یک معنای سلبی حکم کرده و می‌گوید چون خداوند جسم نیست، قطعاً اینها نمی‌توانند معنای مادی و حسی داشته باشند (طباطبایی، 1417، ج 6: 34). علامه به کارکرد عقل در درک معنای ایجابی بعضی از آیات قرآن هم اشاره کرده (همان، ج 3: 43) و معتقدند: تأکیدات قرآن کریم به تدبیر در آیات الهی و وجود روایاتی مبنی بر ذوجوه و ذو بطون بودن قرآن، حاکی از آن است که دست‌کم بخش قابل توجهی از آیات، لوازم عقلی و منطقی‌ای دارند که باید به وسیله عقل بررسی و کشف شوند. علامه طباطبایی با تکیه بر روش تفسیر قرآن به قرآن، به خوبی از عهده این مهم برآمده‌اند (همان، ج 1: 355). کارکرد دیگر عقل در زمینه تفسیر قرآن، رفع تعارض ظاهری برخی آیات است. از دیدگاه ایشان، لازمه رفع این تعارض این است که همه قرآن به عنوان

491 **◆** بررسی تطبیقی آرای سید مرتضی و علامه طباطبایی ...

یک کتاب واحد و منسجم دانسته شود. علامه می‌گوید: تعارض یا تضاد ظاهری قرآن با تعقل و تدبیر، قابل حل خواهد بود. (همان، ج 5: 106)

6. عقل و خرافه‌ستیزی

سید مرتضی همان‌گونه که یک عالم عقل‌گراست، در وفاداری به دستورات قطعی الهی و توجه به شریعت، کم‌نظیر است. ایشان برای زدودن خرافات از گوهر والای دین، از هیچ کوششی دریغ نکرده است. به حق می‌توان سید مرتضی را قهرمان مبارزه با خرافات دینی دانست. برای مثال، او تأثیر ستارگان در خوش‌یومی یا بدیومی، در خوشبختی یا بدبختی و در وسعت یا تنگی رزق را با قوت رد می‌کند. (سید مرتضی، 1405، ج 2: 306)

علامه نیز ذیل آیه 170 سوره بقره، درباره خرافات و عوامل ایجاد آن می‌فرماید: «آرا و عقایدی که انسان برای خود انتخاب می‌کند، یا تنها افکاری نظری است که مستقیماً و بدون واسطه، هیچ ربطی به عمل ندارد؛ مانند ریاضیات و طبیعیات و علوم ماوراءالطبیعه و یا افکاری است عملی که سر و کارش مستقیماً با عمل است؛ مانند مسائل مربوط به خوبی و بدی اعمال و اینکه چه عملی را باید کرد؟ چه عملی را نباید کرد؟» (طباطبایی، 1417، ج 1: 637). ایشان راه تشخیص افکار صحیح را از افکار و عقاید ناصحیح، در قسم اول، تمسک به برهان یا حس می‌داند (همان) و معتقد است: «انسان به صورت فطری به دنبال کمال حقیقی است و هرگز حاضر نیست خود را تسلیم آرای خرافی کند و در برابر هر خرافه‌ای، کورکورانه و جاهلانه خاضع شود. إلا اینکه عواطف درونی و احساسات باطنی او که بیشتر و عمده‌اش خوف و رجاء است، همواره خیال او را تحریک می‌کند تا اینکه تأثیر پاره‌ای خرافات را بپذیرد. این عواطف، اعتقاد به خرافات را به گردش می‌گذارد؛ چون قوه خیال در ذهن او صورتهایی هول‌انگیز و یا امیدوار کننده ترسیم می‌کند و حس خوف و رجاء هم آن صورتهای را حفظ می‌کند و نمی‌گذارد از خزانه نفس غائب شود». (همان)

هـ) بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به کارکردهایی که برای عقل از منظر سید مرتضی و علامه طباطبایی برشمردیم، روشن شد که ایشان عقل را حجت دانسته، برای آن کارکردهایی را تبیین کردند که نشانگر اهمیت بالای عقل از منظر ایشان است. البته علاوه بر اشتراکات در بیان کارکردها، اختلافاتی نیز دارند که به آنها اشاره می‌کنیم.

به نظر می‌رسد تفاوتی که در تعریف عقل و به تبع آن در جایگاه عقل از دیدگاه این دو بزرگوار وجود دارد، می‌تواند منشأ نگاهی متفاوت به انسان و عملکردهای او باشد. همان‌گونه که در معنای عقل از دیدگاه علامه بیان شد، ایشان عقل را شریف‌ترین قوای نفس انسان می‌داند که در صورتی می‌تواند انسان را به سعادت برساند که بر مدار فطرتی سالم حرکت کند. در این بیان، با همه شرافتی که عقل پیدا می‌کند، در

نورانیت خود و راهنمایی واقعی انسان به سعادت حقیقی‌اش، چاره‌ای جز اطاعتِ فرامین الهی، انبیا و ائمه (ع) ندارد. در این دیدگاه، انسان با تهذیب نفس و سلوک الهی می‌تواند عقل را در مدارِ شایسته خود قرار دهد و در نتیجه، چنین عقلی می‌تواند به درستی خیر را از شر و خوبی را از بدی تمییز دهد. در غیر این صورت، عقلی مشوّب و آلوده به انواع هواهای نفسانی خواهد بود.

بین دو نگاه متفاوت به عقل از دیدگاه این دو بزرگوار، به نظر می‌رسد در دیدگاه سید مرتضی، عقل استقلال بیشتری از نقل دارد؛ ولی در دیدگاه علامه، چون رازِ عاقبت به خیری در تبعیت از عقلانیت فطری نهفته است و فطرتِ سالم به شرطِ تسلیم الهی محقق می‌شود، زمینه بیشتری برای استفاده عقل از معارفِ نورانی قرآن کریم و اهل بیت (ع) به وجود می‌آید. اگرچه از دیدگاه هر دو بزرگوار، عقل دارای مرتبه‌ای مهم و از منابع معرفت به شمار می‌رود؛ ولی به نظر می‌رسد علامه طباطبایی به عقلانیت فطری تأکید فراوانی دارد که این مسئله می‌تواند آثار اخلاقی و عرفانی فراوانی به همراه داشته باشد. همچنین به نظر می‌رسد از دیدگاه سید مرتضی، عقل قدرت تأویلی بیشتری داشته باشد؛ ولی علامه در تأویل آیات احتیاطی بیشتری می‌کند. نمونه بارز آن را می‌توان در تأویل آیات و روایات فطرت مشاهده کرد که سید مرتضی همه آنها را تأویل می‌کرد، ولی علامه آنها را کاملاً می‌پذیرفت. در بحث کارکردهای عقل از منظر سید مرتضی و علامه طباطبایی، با آنکه هر دو بزرگوار برای ضرورت نبوت و امامت، استدلال عقلی مطرح می‌کنند، ولی استدلال علامه بیشتر صبغه فلسفی دارد.



منابع

- ابن سینا، ابوعلی، (1363). اشارات و تنبیها. حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش .
- ابن منظور، محمد بن مکرم (1421). لسان العرب. بیروت: دارصادر.
- الاوسی، علی (1370). روش علامه طباطبائی در المیزان. ترجمه سید حسین میرجلیلی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (1348). الابانه عن اصول الدیانة. قاهره: دار الأنصار.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (1400 ق). مقالات الاسلامیین. بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.
- اقبال، عباس (1345). خاندان نویختی. تهران: طهوری.
- انصاری، حسن (بی تا). تارنمای بررسی‌های تاریخی، مقالات و نوشته‌ها؛ در حوزه تاریخ و فرهنگ اسلام: (الحدود والحقائق؛ کتابی که از شریف مرتضی نیست، همراه گفتاری از استاد مدرسی).
<https://ansari.kateban.com/post/1930>
- برنجکار، رضا (1391). روش‌شناسی علم کلام. قم: دارالحدیث.
- جبرئیلی، محمدصفر (1394). سیر تطور کلام شیعه، دفتر دوم: از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جبرئیلی، محمدصفر (1384). «کلام شیعی؛ دوره‌های تاریخی، رویکردهای فکری». قیاسات، ش 38.
- خطاوی، وسام (1385). المناهج الروائیة عند الشریف المرتضی. قم: دارالحدیث.
- خلیلی، مصطفی (1378). عقل و وحی در اسلام. قم: بوستان کتاب.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (1370). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات. قم: بیدار.
- زارع، حامد (بی تا). «حکمت متعالیه، از ماصدرا تا علامه طباطبائی». گفتگو با غلامحسین ابراهیمی دینانی. [بی جا]: [بی نا].
- سبزواری، ملا هادی (1369). شرح المنظومه، تهران، ناب.
- سجادی، سید جعفر (1373). فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کومش.
- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (1411 ق). الذخیره فی علم الکلام. تحقیق سید احمد حسینی. قم: نشر اسلامی.
- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (1346). الذریعه الی اصول الشریعه. تصحیح ابوالقاسم گرجی. تهران: دانشگاه تهران.
- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (1405 ق). الرسائل. تحقیق مهدی رجایی. قم: دارالفکر القرآن الکریم.
- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (1998 م). امالی. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دارالفکر.
- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (1409 ق). تنزیه الأنبیاء. بیروت: دارالأضواء، چ دوم.

- شریعتمداری، حمیدرضا (1393). «کاربستهای محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی». شیعه پژوهی (قم: دانشگاه ادیان و مذاهب)، ش 1.
- شریف، م.م. (1362). تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ترجمه نصرالله پورجوادی. تهران: نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (1972 م). ملل و نحل. بیروت: دارالمعرفه.
- شیروانی، علی (1387). «تأملی در ویژگی‌های روش شناختی مکتب فلسفی صدرالمتألهین». روش‌شناسی علوم انسانی، سال چهاردهم، ش 56.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (1362). المبدأ و المعاد، ترجمه احمد بن الحسین اردکانی، تهران، نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1417 ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1388). بررسی‌های اسلامی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1403 ق). تعلیقه بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ سوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1394). شیعه در اسلام. قم: دارالتبلیغ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1361). علی و فلسفه الهی. ترجمه سید ابراهیم سیدعلوی. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1384). نهایه الحکمه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- غزالی، محمد (بیتا). مقاصد الفلاسفه، محقق، دنیا، سلیمان، بیروت: دار المعارف.
- فیومی، احمد بن محمد بن علی (1414). المصباح المنیر، قم: دارالهجره.
- مادلونگ، ویلفرد (1375). مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه. ترجمه جواد قاسمی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (1386). بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الانمه الاطهار. تهران: اسلامیه.
- مطهری، مرتضی (1376). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (1382). المنطق. تصحیح علی شیروانی. قم: دارالعلم.
- یوسف‌زاده، حسینعلی (1392). «اعتزالی‌گرایی سید مرتضی؛ بررسی و نقد». نقد و نظر، سال هجدهم، ش 4.
- Ansari, Hasan (?). **Historical Reviews website, Articles in the field of Islamic history and culture.**
- Ash'ari, Ali Ibn Isma'il (1400). **The Articles of Islam.** Beirut: Dar al-Nashr Frans Steiner.
- Ash'ari, Ali Ibn Isma'il (1969). **Al-Anbani, Principles of Religion.** Cairo: Dar al-Ansar.

- Baranjkar, Reza (2012). **Methodology of Kalam Science**. Qom: Dar al-Hadith.
- Elavosi, Ali (1991). **Allameh Tabataba'i's Method in Al-Mizan**. Translated by Seyyed Hossein Mir Jalili. Tehran: Islamic Advertising Organization.
- Ibn Manzour, Muhammad Ibn Makram (1421). **Lesan al-Arab**. Beirut: Dar al-Sadr.
- Iqbal, Abbas (1966). **Nobakhti Dynasty**. Tehran: Tahouri.
- Jebraili, Mohammad Safar (2005). "**Shiite Theology; Historical Courses, Intellectual Approaches**". *Qibasat Journal*, No. 38.
- Jebraili, Mohammad Sa'far (2015). **The Evolution of Shiite Theology, Second Office: From the Age of Absence to Khajeh Nasir Toosi**. Qom: Institute of Islamic Culture and Thought.
- Khalili, Mustafa (1999). **Reason and Revelation in Islam**. Qom: Book Garden.
- Khattawi, Wisam (2006). **Al-Menahaj Al-Rawayyah and Al-Sharif al-Mortazi**. Qom: Dar al-Hadith.
- Madelong, Wilfred (1996). **Islamic Schools and Sects in the middle Ages**. Translation Javad Ghasemi. Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Majlesi, Mohammad Baqir (2007). **Bahar al-Anwar al-Jama'ah Ledger News of Al-Alym al-Ahmar**. Tehran: Islamia Publications.
- Motahhari, Morteza (1997). **Collection of Works**. Tehran: Sadra.
- Mozafar, Mohammad Reza (2033). **Al-Mantiq**. Ali Shiravani. Qom: Dar al-Elm.
- Razi, Fakhruddin Mohammad Ibn Omar (1991). **Al-Mabaheth Al-Masharqiyyah fi Elm al-Elaheyyat**. Qom: Bidar.
- Seyyed Morteza, Abolghasem Ali al-Hussein (1405). **Al-Rasael**. Research by Mehdi Rajaei. Qom: Dar al-Fakr al-Qur'an.
- Seyyed Morteza, Abolghasem Ali al-Hussein (1409). **Tanzania Anbia**. Beirut: Dar al-Adawiya, Second Edition.
- Seyyed Morteza, Abolghasem Ali al-Hussein (1411), **Al-Dhokhira fi Alam Al-Kalam**. Scholar, Seyyed Ahmad Hosseini. Qom: Institute of Islamic Publication.
- Seyyed Morteza, Abolghasem Ali al-Hussein (1967). **Al-Zari'a to Esaul al-Shari'ah**. Corrected by Abolghasem Gorgi. Tehran: Tehran University Press and Publishing Institute.
- Seyyed Morteza, Abolghasem Ali al-Hussein (1998). **Amali**. Correction Mohammad Abolfazl Ibrahim. Cairo: Dar al-Fakir.
- Shahrestani, Mohammad bin Abdul Karim (1972). **Melal & Nahal**. Beirut: Dar al-Moorfa.
- Shariatmadari, Hamid Reza (2014). "**Potential Applications of Intellectual Property in the Position of Shiite Scholars**". *Journal of Shia Studies* (Qom: University of Religions and Religions), No. 1.

- Sharif, M.M. (1983). **History of the Philosophy of the Islamic World**. Translated by Nasrallah Pourjavadi. Tehran: Graduate School.
- Shirvani, Ali (2008). "**Reflection on the Methodological Properties of Sadr al-Mutallah's Philosophical School**". *Quarterly Journal of Methodology*, 14, No. 56.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1403). **Suspension of Bahar al-Anwar**. Beirut: Dar al-Arabi Revival, Ch III.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1417). **Al-Mizan Fi Tafsir al-Qur'an**. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Theological Seminary, Fifth Edition.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1982). **Ali and the Philosophy of God**. Translated by Seyyed Ibrahim Seyyed Alavi. Qom: Islamic Publications Affiliated with Teachers.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (2005). **Nayayeh al-Hikmah**. Qom: Islamic Publications Office.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (2009). **Islamic Studies**. Qom: Book Garden.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (2015). **Shia Islam**. Qom: Islamic Advertising.
- Yousefzadeh, Hossein Ali (2013). "**The Imagination of Sayyed Morteza; Review**". *Review Journal*, Vol. 18, No. 4.
- Zare, Hamed (BT). "**Transcendent Wisdom, from Mulla Sadra to Allameh Tabatabai**". In Conversation with Gholam Hossein Ebrahimi Dinani.