

Comparative Study of the Foundations of Rationality from the Perspective of Allamah Tabataba'i and Muhammad Al-Jabri

Abdolmotalleb Abdollah - 

Associate Professor, Department of
Islamic Studies, Allameh Tabataba'i
University, Tehran, Iran.

1-Introduction

According to many thinkers, reason plays an important role in the creation and development of human knowledge. Despite the challenges in the religious field, the role of reason in the creation and development of religious knowledge is undeniable, and a kind of correlation exists between religion and reason. Regardless of some differences, a rationalist understanding of religion and Sharia and the authority of reason in understanding Sharia have existed throughout different eras. Reason tries to justify and express the understanding of Sharia with the changing conditions of time and place. Therefore, it is necessary to discuss the understanding of reason, various attitudes towards reason, and the use of reason as an epistemological tool. However, the main issue is the independence of reason and its relationship with revealed knowledge etc., which are disputed. On the one hand, the neo-religionist movement, which is considered a modern movement, views the power of reason as unlimited, and we witness criticisms they make in the field of traditional religion. Among them, Muhammad Abed al-Jabri, who is attributed to this movement, has a special approach to reason because he has dealt more with the category of reason and enumerated its different meanings. The result of that constitutes his epistemological system and is considered. On the other hand, among those who have been able to deal with religion and its

⁻ Abdollah-ab@yahoo.com.

How to Cite: Abdollah, Abdolmotalleb. (2024). Comparative Study of the Foundations of Rationality from the Perspective of Allamah Tabataba'i and Muhammad Al-Jabri. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 5 (9). 157-186.

issues with a maximal rational approach is Allamah Ṭabāṭ abā' ī. From the perspective of this philosopher, who has a special approach to reason, human thoughts, as required by their nature, benefit from everything for their true perfection and do not submit to imitation. In this research, the view of Muhammad Abed al-Jabri, who is among the modern contemporary intellectual movements, has been considered comparatively with the view of Allamah Ṭabāṭ abā' ī in these fields to assess the capacities of each to respond to social and political issues in the field of religion. Accordingly, "A comparative study of the foundations of rationality from the perspective of Allamah Ṭabāṭ abā' ī as a Shiite commentator and Muhammad al-Jabri as a neo-Mu'tazilite thinker" is the aim of this article, which uses a descriptive-analytical method in the works of both advanced thinkers and enumerates the effective characteristics of each in rationality.

2-Literature Review

Regarding the research background, there are numerous works in the field of reason and the thoughts of Muhammad Abed al-Jabri and Allama Ṭabāṭ abā' ī, but so far no independent treatise, book, or article has been compiled in Persian on the foundations of rationality from the perspective of Muhammad Abed al-Jabri and Allama Ṭabāṭ abā' ī with a text-based methodology and the impact of these two intellects on religious knowledge. Therefore, it is necessary to examine the foundations of rationality from the perspective of these two thinkers.

3-Research Method

In this study, the research method is a descriptive-analytical method that analyzes the works of both advanced thinkers and the effective characteristics in the rationality of each and examines and compares the views of these two thinkers.

4-Conclusion

After the studies conducted in the field of the foundations of rationality by Allamah Tabataba'i and Muhammad al-Jabri, some conclusions have been reached.

1-Al-Jabri, by reading the process of the formation of modernity in the West and by being inspired by the views of Western thinkers, such as structuralist, foundationalist schools, and philosophical hermeneutics, returns to Islamic culture and seeks to adapt the ideas and methods of Islamic thinkers and intellectuals to the ideas of Western thinkers. Al-Jabri selects and emphasizes the use of Hanafi jurisprudence and Al-Ash'ari theology from among the tradition, considering their empiricism. On the other hand, in Al-Jabri's thought, the Arabic language is the carrier of culture and the builder of the worldview (and not belief) of the Arab world.

2-Al-Jabri's anthropological basis is close to the concept of man in the Renaissance, according to which man seeks to achieve perfection with his soul and body at the level of moral and aesthetic rationality and is trying to control the world and appropriate it for his benefit. In the view of Allamah, the human species is the target, and God has determined a path in the creation system to guide each species to its true perfection, and this path for man is the path of religion. Al-Jabri sees man as nature; nature is the container of man, and in Allamah's view, based on the divine creation plan, man is the container of nature, and nature is the container of man.

3-In the view of Allamah, there is a connection and condition between society and the human individual, and they influence each other in a unitary way. However, in Al-Jabri's perspective, the connection between society and the human individual does not have a priori reasoning and operates based on a posteriori reasoning (experience) of rationality. We will witness the specific experiences of each nation and society with culture, which ultimately cannot achieve a unity of a posteriori rationality.

4-Al-Jabri considers the role of culture essential for the formation of rationality. In other words, the way of thinking is a kind of habit and behavior that is transmitted from one generation to another. Rationality is like a living being with a natural and social environment. According to Allamah, the effect of culture on rationality is distinguished by the separation of valid and real perceptions in two social and philosophical domains. In the social domain, human rationalities have been established and legislated throughout history for social relations and improving living conditions. In the philosophical field, there will be a series of obvious rational principles as basic principles, and the validity will be based on these principles.

5-According to Al-Jaberi, in the development of reason, culture, society, and history are original and limited to them. However, in the view of Allamah Ṭabāṭabā'ī, religion, revelation, and monotheistic nature are original, and the role of culture, society, and history in the development of reason plays a role within the framework of the creation system and under divine guidance.

Keywords: rationality, Allamah Ṭabāṭabā'ī, Muhammad Al-Jaberi, reason, foundations.





-- پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه -----
دوره ۵، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۱۵۷-۱۸۶
jcst.atu.ac.ir
Doi : 10.22054/jcst.2024.79233.1163

بررسی تطبیقی مبانی عقلانیت از نگاه علامه طباطبائی و محمد الجابری

عبدالمطلب عبدالله* | دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

بی تردید عقل در ایجاد و توسعه معرفت و بتبع آن در معرفت دینی نقش اساسی دارد. شکل گیری فهم از دین و شریعت نیز به عقل بشری مرتبط است و نوعی همبستگی میان دین و عقل برقرار است. اما اندیشمندان در چگونگی، حدود و ارتباط آن با معرفت و حیانی اختلاف نظر دارند. در این تحقیق، دیدگاه محمد عابد الجابری که از جمله جریانات فکری نوین معاصر است با دیدگاه علامه طباطبائی به صورت تطبیقی در این زمینه‌ها مدنظر بوده تا ظرفیت‌های هر کدام برای پاسخ‌گویی به مسائل اجتماعی و سیاسی در حوزه دین سنجیده شود. بر این اساس، موضوع پژوهش این چنین سامان یافت: «بررسی تطبیقی مبانی عقلانیت از نگاه علامه طباطبائی و محمد الجابری». روش توصیفی-تحلیلی در آثار هر دو اندیشمند پیشرفته و شاخصه‌های مؤثر در عقلانیت هر کدام را احصاء نموده. یافته‌های تحقیق نشان داد که مبانی عقلانیت عبارتند از: در اندیشه الجابری، فرهنگ، جامعه، تاریخ در تکون عقل اصالت داشته و منحصر در آنهاست ولی در نگاه علامه طباطبائی، دین، وحی و فطرت توحیدی اصالت داشته و نقش فرهنگ، جامعه و تاریخ در تکون عقل در چارچوب دستگاه آفرینش و تحت هدایت الهی نقش ایفا می‌نمایند.

کلید واژه‌ها: عقلانیت، علامه طباطبائی، محمد الجابری، عقل، مبانی.

۱. مقدمه

به نظر بسیاری از متفکران، عقل در ایجاد و توسعه معرفت بشری نقش مهمی دارد. علی‌رغم چالش‌ها در حوزه دینی نقش عقل در ایجاد و توسعه معرفت دینی انکارناپذیر است و نوعی همبستگی میان دین و عقل برقرار است. صرف نظر از برخی تفاوت‌ها، فهمی عقل‌گرایانه از دین و شریعت و مرجعیت عقل در فهم شریعت در طی ادوار مختلف وجود داشته است. عقل می‌کوشد که با شرایط متغیر زمان و مکان فهم از شریعت را عقلانی‌تر توجیه و بیان کند. از این رو لازم است فهم از عقل و نگرش‌های گوناگون به عقل مورد بحث قرار گیرد و از عقل به عنوان ابزار معرفت‌شناسی مورد استفاده شود. اما مساله اصلی استقلال عقل و ارتباطش با معرفت و حیانی و... است که بر سر آنها اختلاف است. از یک سو جریان نواعترالیون که جریان مدرنی محسوب می‌شوند، قدرت عقل را نامحدود می‌پندارند و شاهد انتقاداتی هستیم که در حوزه دین سنتی وارد می‌نمایند. از این میان محمد عابد الجابری که منسوب به این جریان می‌باشد رویکرد خاصی به عقل داشته به دلیل اینکه بیشتر به مقوله عقل پرداخته و معانی متفاوتی از آن را بر شمرده است و حاصل آن نظام معرفتی وی را تشکیل می‌دهد، مورد توجه قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر از جمله کسانی که توانسته است با رویکرد عقلانی حداکثری به دین و مسائل آن پردازد، علامه طباطبائی می‌باشد. از منظر این فیلسوف که رویکرد خاصی به عقل دارد؛ اندیشه‌های انسان به اقتضای طبیعتش از همه چیز برای استکمال حقیقی خود بهره می‌گیرد و تسلیم تقلید نمی‌شود. در این تحقیق، دیدگاه محمد عابد الجابری که از جمله جریانات فکری نوین معاصر است با دیدگاه علامه طباطبائی به صورت تطبیقی در این زمینه‌ها مدنظر بوده تا ظرفیت‌های هر کدام برای پاسخگویی به مسائل اجتماعی و سیاسی در حوزه دین سنجیده شود. بر این اساس؛ «بررسی تطبیقی مبانی عقلانیت از نگاه علامه طباطبائی به عنوان یک مفسر شیعی و محمد الجابری به عنوان یک متفکر نو معتزلی» هدف این مقاله است که با روش توصیفی-تحلیلی در آثار هر دو اندیشمند پیشرفته و شاخصه‌های مؤثر در عقلانیت هر کدام را احصاء نموده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در رابطه پیشینه پژوهش آثار متعددی در حوزه عقل و اندیشه‌های محمد عابد الجابری و علامه طباطبائی موجود می‌باشد ولی تاکنون تدوین رساله، کتاب و مقاله مستقلی به زبان فارسی در باب مبانی عقلانیت از دیدگاه محمد عابد الجابری و علامه طباطبائی با متدولوژی متن محور و تأثیر این دو عقل در معرفت دینی صورت نگرفته است؛ از این جهت ضرورت دارد که مبانی عقلانیت از دیدگاه این دو اندیشمند مورد بررسی قرار گرفته شود.

۱-۲. پرسش پژوهش

بنابراین تلاش می‌شود که در این نوشتار به سؤالات زیر پاسخ مناسب داده شود. اینکه مبانی عقلانیت در نزد الجابری چیست؟ دیگر اینکه مبانی عقلانیت در نزد علامه طباطبائی چه چیزهایی است؟ فرق بین مبانی این دو اندیشمند در چیست؟

۲. مفهوم عقل

علمای علم لغت در مفهوم و معنای عقل، تعابیر متعددی دارند که همه آنها را می‌توان در معنای واحدی جمع نمود. راغب اصفهانی صاحب مفردات می‌گوید: «اصل عقل یعنی امساک و استمساک مثل: عقل البعیر یعنی عقل کردن و بستن دست و پای شتر و یا بستن زن، موی سرش را» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۵۷۷).

ابن منظور به نقل از ابن الانباری گوید: «عقل مأخوذ از عقل البعیر است و گفته‌اند عاقل کسی است که هوای نفس خویش را حبس نماید. و نیز زمانی که فرد، زبانش را محبوس و محفوظ نگه دارد و سخنی نگوید، گفته می‌شود که زبانش را عقل کرده است و عقل را از این جهت عقل گفته‌اند که صاحبش را از در افتادن به مهلکه نجات می‌دهد» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۴۵۸/۱۱).

از عقل اقسام گوناگونی به دست داده‌اند. برخی معانی متعدد آن را دلالت بر اشتراک لفظی دانسته (رازی، ۱۳۴۵: ۷۴-۷۲؛ فولکیه، ۱۳۹۴: ۷۹) و برخی نیز بر دلالت اشتراک

معنوی آن کوشیده‌اند. عقل و عقلانیت در سخن علامه طباطبائی چنین می‌نمایند که برآمده از فرهنگ قرآن و نهج البلاغه است. قرآن کریم، بشر را شاید بیش از سیصد مورد به "تفکر"، "تذکر" و "یا" تعقل "دعوت نموده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵/ ۴۱۵) ولی واژه عقل به صراحت نیامده و مشتقات و مرادف‌های آن آمده است. چیزی که انسان با آن درک می‌کند و این ادراک با دلش پیوند می‌خورد و به آن دل می‌بندد تا حق و باطل و خیر و شر را تشخیص و تصدیق نماید، عقل نامیده می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۴۷). این فطرتی الهی است که در نهاد انسان قرار داده شده تا حق و باطل و خیر و شر و منفعت و مضرت را تشخیص دهد. البته اگر انسان علم نداشته باشد نمی‌تواند تعقل نماید و برای خردورزی، علم، هم مقدمه و هم وسیله هست. چراکه «وَلَكِ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»، همه این مثل‌ها را برای انسان می‌زنیم، ولی وی آنها را تعقل نمی‌کند، مگر کسانی که عالم باشند» (عنکبوت: ۴۳) منظور قرآن از عقل اینست؛ در صورت سلامت فطرت انسان که تحت تأثیر غرایز و تمایلات نفسانی قرار نگرفته باشد، ادراکی تام برای انسان حاصل می‌آید (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۴/ ۴۴ و ۲/ ۳۷۶).

الجبری نیز در معانی عقل واکاوی نموده و معانی خاصی را از فرهنگ و اندیشه‌های مختلف برگزیده و با ترکیبی از معانی برای رسیدن به منظور خاصی، عقل و عقلانیت را در سخن خود باز تعریف نموده است. اما می‌توان گفت که منبع الهام‌گیری خود را از یونان باستان شروع و در مسیر شکل‌گیری مدرنیته در اندیشمندان معاصر مدرنیته یافته است. لذا تعریف مستقلی را از عقل مطرح نمی‌کند بلکه اقسامی مانند عقل العربی (ر.ک؛ جابری، ۲۰۰۹: ۲۳۲)، عقل الکونی (همان، ۱۲)، عقل المکون (همان، ۱۵)، عقل المستقل (همان، ۲۳۲) و عقل العاده (همان، ۳۲۷) برای عقل بر شمرده و برای آنها تعاریفی را بیان می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که مراد از عقل، چیزی یا قوه‌ای است که نفس انسان را کنترل می‌کند و موجب می‌شود که بتواند به درک درستی از وقایع دست پیدا کند.

۳. مبانی عقلانیت الجابری

بی‌تردید عقلانیت الجابری، از میان سنت به خصوص از فقه حنفی و کلام اشعری نشأت می‌گیرد و چنین می‌پندارد که با ویژگی‌هایی که در این دو وجود دارد می‌توان به پیشرفت

و توسعه مبتنی بر عقل بشری دست یافت. از طرفی نقش زبان عربی را هم برجسته می‌بیند و بر این باور است که تمامی اینها در زمان و مکان و فرهنگ اسلامی دارای ظرفیت توسعه‌ای داشته که باید به زمان شکل‌گیری آنها زمانی که به اندیشه‌های وارداتی آغشته نشده، برگشت و خوانشی مجدد داشت و از طریق زبان و فرهنگ عربی، عقلانیت بیانی را تکوین نمود. وی بر این باور است که زبان عربی نقش اساسی در ساخت و تکوین فرهنگ عربی - اسلامی دارد. بر این اساس پژوهش انتقادی الجابری بر زبان که حامل فرهنگ و سازنده جهان بینی (و نه اعتقاد) جهان عرب تمرکز می‌یابد. با تمایزی که الجابری با الهام‌گیری از لالاند فیلسوف فرانسوی داشت، عقل کنش‌گر که ساختی انسانی دارد، مجموعه‌ای از اصول و قواعد است که مبتنی بر آنها عقل کنش‌پذیر به استنتاج می‌پردازد. البته این اصول و قواعد به یک معنا ثابت و یکسان هستند و به یک معنا متغیر می‌شوند. در واقع چارچوب عقل کنش‌گر در دوره‌های تاریخی ساخته شده و مورد قبول واقع می‌شود و گاه از شخصی تا شخص دیگر تفاوت پیدا می‌کند و در قلمروی آن دوره تاریخی ارزش و اعتبار مطلق دارد (ر.ک؛ الجابری، ۲۰۰۹: صص ۱۵ و ۱۷). طبعاً، سرشت این عقل، سرشتی تاریخی خواهد داشت.

با فرض حقیقی‌بودن یافته‌های الجابری آنچه مهم می‌نماید، آبخشور و خاستگاه فکری الجابری است. وی با شکل‌گیری مدرنیته در غرب و با الهام‌گیری از دیدگاه‌های اندیشمندان غربی؛ همچون مکاتب ساختارگرا، شالوده شکن، هرمنوتیک فلسفی به فرهنگ اسلامی بر می‌گردد و به دنبال تطبیق اندیشه‌ها و روش‌های متفکرین و اندیشمندان اسلامی با اندیشه‌های اندیشمندان غربی است و هر کدام از اندیشه‌ها و روش‌های اسلامی که با مقابل آن مطابقت نمی‌نماید کنار نهاده و آن را نقد می‌نماید. البته برای اینکه رنگ اسلامی عقلانیت‌اش از دست نرود به منابع اسلامی، استشهاد می‌کند. شاید بتوان عقلانیت الجابری را عقلانیت عربی - غربی نام نهاد.

۳-۱. مفهوم انسان

بررسی مفهوم انسان در اندیشه مدرن از نظر الجابری اینگونه رخ می‌نماید که مفهوم «انسان» در متون دینی و سنتی ما همان پیامدهایی را که در جهان مدرن تصور می‌شود که

اساساً مرجعیت خود را در دوره رنسانس اروپا یافته و در قرن شانزدهم و هفدهم اومانیسم نامیده می‌شود، حمل نمی‌کند (al.jaberi, 2009: 210). مفهوم انسان مطابق نظر مسیحیان برای رهایی او از زیر بار «گناه نخستین» آدم که از دستورات پروردگارش سرپیچی کرده و از میوه ممنوعه بهشتی تناول کرده بود با اخراج به زمین مجازات شد. جایی که او همه فرزنداناش در پی آن گناه نخستین برای همیشه رنج خواهند برد. نفس (زندگی معنوی) انسان که از حاکمیت کلیسا آزاد شد، ولی بدن (زندگی فیزیکی) تحت سیطره حاکم است و اولین حقوق بشر در اروپا حق انسان بر بدن، مالکیت و لذت بردن از آن بود. از طرفی وحدت جدایی‌ناپذیر بین نفس و بدن باعث شد که انسان دیگر به عنوان موجودی «آلوده» تلقی نشود بلکه عنوان عالی‌ترین آرمان که همه آرمان‌های دیگر مطیع آن بودند، تلقی شد.

موجودی که باید تمام فعالیت‌های خود را که هویت او را تشکیل می‌دهد، برای رشد بدن، نفس، آزادی و عزت خود هدایت نماید؛ بنابراین مفهوم انسان در اروپا مفهومی مدرن یافته و الگویی از کمال انسان در سطح عقلانیت، اخلاقی و زیبایی شناختی ارائه می‌دهد. این الگو کاملاً مخالف با الگوی قرون وسطایی مسیحیت بود. این الگو، مبتنی بر تمایز میان به اصطلاح حاکمیت خدا و حاکمیت شیطان بود که انسان با اولی با نفس خود و در دومی با بدن خود پیوند خورده بود. به تعبیری نفس به مقدسات و بدن به نامقدسات تعلق داشت. نجات انسان به مثابه کفاره گناه نخستین است که توسط بدن و هوس‌های آن به وجود آمده است. کفاره، زندگی انسان را با حاکمیت خدا (کلیسایی که در زمین نشان داده می‌شود) متصل می‌کند. سرانجام مفهوم انسان در دوره رنسانس با بازگرداندن شناخت مجدد بدن به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر از موجودیت خود انسان، این دوگانگی را از بین می‌برد. بنابراین انسان آرزو دارد که با نفس و بدن خود به کمال برسد و تلاش می‌کند جهان را کنترل و آن را به نفع خود برساند (al.jaberi, 2009: 211).

الجابری مفهوم انسان را این بار از قرآن و اکاوی می‌نماید. از نظر وی مفهوم انسان در قرآن با مفهوم انسان در مرجعیت مسیحیت فاصله می‌گیرد و به مفهوم انسان از نظرگاه رنسانس اروپا نزدیک می‌شود. وی معترف است که روش بررسی‌اش از آیات قرآن با روش مفسران قدیم متفاوت است و به دنبال ایجاد مفهومی از انسان هست که در هر سطح

از مفهوم آن در پی ریشه یابی آن از عمق سنت و فرهنگ عربی باشد. (۲۱۲):
 (al.jaberi, ۲۰۰۹) مثلاً در آیه ۷۰ سوره اسراء تکریم انسان به خاطر داشتن دو بُعد مورد
 تکریم قرار می گیرد؛ یکی بُعد عقلانی که به «عقل و تشخیص» اشاره می نماید و دیگر
 تمدن است که به «نوشتن، اداره امور زندگی، گرفتن غذا با دست، سفر از طریق دریا و
 زمین و لذت بردن از چیزهای خوب زندگی» تکریم انسان در آیات دیگر (بقره: ۳۰ -
 ۳۲؛ اسراء: ۶۱ - ۶۲) قرآن بیانگر این است که خداوند ناپاکی را از موجودیت انسان جدا
 می نماید و خطای انسان را می آموزد و گناهانش را می بخشد. در قرآن هیچ اشاره ای بر
 دوگانگی نفس و بدن نرفته و هیچ اشاره ای هم به سخیف شمردن بدن وجود ندارد. بلکه
 برعکس است و از بدن در بافت شایستگی و برتری نام می برد (بقره: ۲۴۷).

ابتناء انگاره عقل بر جامعه: عقلانیت ارتباطی، یکی از معانی عقلانیت در الجابری
 است. چرا که همه اندیشه جهانی نسبت به ما معاصرت ندارد. صرف اشتراک در بعد زمان
 معاصرت معنا نمی شود بلکه اندیشه نیازمند ارتباط همدلی با ما است به گونه ای که بتواند
 مشکلات زیستی که با آن روبرو هستیم را حل نماید و یا در کسب معرفت آگاهانه و
 درست در گستره های گوناگون یاری رساند (ر.ک؛ الجابری، ۱۳۹۵: ۵۲).

۲-۳. ابتناء معرفت بر اخلاق (رفتار)

از نظر الجابری، عقل یونانی مبتنی بر روابط اجتماعی ساکنان و کشمکش آنها بر سر مسائل
 مربوط به حیات اجتماعی با یکدیگر است. عقل غربی جدید از رهگذر کاوش روابط انسان
 و طبیعت، عقلانیت خود را شکل می دهد. عقل عربی هم بر شالوده رابطه انسان با متن یعنی
 علم نحو، فقه، تفسیر و بلاغت، استوار است. جایگاه ویژه زبان (عربی) در تکون عقل است
 که می توان تفکر زبانی بر آن نام نهاد و آن را یکسره هنجاری خواند؛ چرا که معنای «عقل»
 در لغت عربی، اساساً با رفتار و اخلاق پیوند می یابد. واژه «عقل» و مشتقات آن از ریشه ی
 «ع، ق، ل»، جملگی به معنای بازداشتن انسان از آوردن افعال ناپسند است. هم چنین «عقل»
 به قوه ی تمیز حق از باطل تفسیر شده است. تا اینجا، تعریف الجابری با صورت تعریف
 علامه از عقل برابری می نماید. عقل در این زبان کاملاً وابسته به رفتار است (ر.ک؛ و صفی،
 ۱۳۸۷: ۸۳) از این رو است که در شرع، عقل شرط تکلیف است.

عقل عربی جایی برای کشف رابطه‌های مجرد بین پدیده‌ها باز نمی‌کند. در این عقل آنچه وجود دارد «تمیز» و «تکلیف» است. این سویی‌ی هنجاری یا ارزشی در تمام واژه‌هایی که به نوعی با واژه عقل قرابت و خویشاوندی دارند نیز، لحاظ شده است، مانند: «نهی»، «ذکر»، «فؤاد» و «حجا» و این یکی از تفاوت‌های عقل عربی با عقل یونانی و غربی است؛ یعنی اگرچه در فرهنگ یونانی - غربی - بویژه از زمان فیلسوفان رواقی به این سو - عقل با حوزه اخلاق ارتباط وثیق پیدا کرد، با این همه حوزه اخلاق بر بنیادهای معرفت شناختی استوار شد، یعنی سیر حرکت پیوسته از معرفت به اخلاق است، در حالی که سیر عقل عربی در جهت عکس حرکت می‌کند و از حوزه اخلاق به قلمرو معرفت قدم می‌نهد.

در تفکر عربی، معرفت به معنای تطبیق طبیعت و کشف روابط میان پدیده‌های آن نیست، بلکه قوه‌ای برای تمیز حسن و قبح رفتار آدمی است. در قرآن از عقل و واژه‌های هم پیوند با آن، همین معنا مراد شده است؛ بدین معنا که عقل غالباً به معنای قوه‌ای برای تمیز خیر از شر دانسته شده است. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»، (انفال/ ۵۵) «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۰-۱۷۱).

بر پایه آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که «عقل عربی» از درون نظام ارزشی به اشیاء و طبیعت پیرامون خود می‌نگرد. مقصود از نظام ارزشی، گونه‌ای از تفکر است که پدیده‌های عالم را با توجه به جایگاهی که در نظام ارزشی اشغال می‌کنند، می‌سنجد. در مقابل، نگاه عینی به اشیاء، به جای ارزش گذاری آنها، در کار کشف ماهیت اشیاء و تجزیه و تحلیل عناصر تشکیل دهنده و تمیز امور ذاتی از عرضی است (ر.ک؛ العجبری، ۲۰۰۹: ۳۲) تفاوت دیگر آن است که عقل عربی، عقل شدن و عقل برهانی، عقل بودن است. و عقل عربی جایی برای سببیت باز نمی‌کند (ر.ک؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۸۳).

۳-۳. ابتناء معرفت بر فرهنگ

یکی از مبانی الجابری به ساختار شکنی دریدا بر می‌گردد که باعث می‌شود قدرت تفکر انتقادی ارتقا یافته و ایدئولوژی‌های مضمّر و پیچیده در زبان را که تعیین کننده تجربه انسان از هستی هستند را عیان سازد. از نظر گاه ساختار شکنانه، زبان، برخلاف پندار معمولی، ابزار مورد وثوقی برای ایجاد ارتباط نیست بلکه حوزه‌ای مبهم و سیال از تجربه‌های به هم تنیده است که ایدئولوژی‌های پیرامونی از طریق آن انسان را بدون آنکه خود آگاه باشد طرح‌ریزی می‌کنند (Tyson, 2006: 249) از نگاه برادلی تمام نظرگاه‌های متعارفی که افراد درباره خوانش دارند چه آگاهانه و یا ناآگاهانه ریشه در یک سنت فلسفی دارد و نظرگاه‌ها به هیچ وجه بازتابی «طبیعی» و «عینی» از «دنیای واقعی» نیستند. (Bradley, 2008: 4)

الجابری برای خوانش سنت فلسفی می‌گوید باید سه عامل زمان و مکان و شرایط فرهنگی را باید در نظر گرفت چرا که بسیار اهمیت دارند چرا که به خوانش سمت و سو می‌دهد (ر.ک؛ الجابری، ۱۳۸۷: ۶۰).

الجابری بر این باور است که فرهنگ عربی اسلامی را باید در همان عصر و از این زاویه که چه نقشی در جامعه ایفا نموده است نگریست. نقشی که در رویکرد و مضمون ایدئولوژیکی روند تاریخ، یعنی واقعیت اجتماعی سیاسی هماهنگ بوده است (الجابری، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

همانطور که دریدا دغدغه نقد بنیادی مافوق طبیعت را داشت الجابری هم چنین طرحی را در سر می‌پروراند. چرا که در تفکر متافیزیکی، متن (نوشتار) از معنای اصلی مورد نظر مؤلف دور شده و در بافت‌های گوناگون معانی متفاوت و حتی متضادی به خود می‌گیرد. بر این اساس الجابری برای تکون عقلانیت، نقش فرهنگ را ضروری می‌داند. بدین سان عقل عربی در فرهنگ عرب قبل از ظهور اسلام شکل یافته و نوع نگرش افراد آن جامعه به جهان پیرامون خویش و چگونگی تصرف در آن، برای کسب معرفت و بازتولید آن، عقل را تعین و صورت می‌بخشد (ر.ک؛ الجابری، ۲۰۰۹: ۱۲، ۱۵ و ۷۰).

الجابری بر این باور است که روش صحیح در ایجاد اندیشه پویا، پابندی به خردورزی است. خردی که برخاسته از میراث فرهنگی دنیای خویش باشد. در حقیقت، گذشته یک ملت، حیات کنونی او خواهد بود. یعنی فرهنگ گذشته، زندگی کنونی است و اندیشه زمانی امکان رشد بهتر پیدا می کند که ریشه در فرهنگ گذشته داشته باشد (ر.ک؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۶۲)

رشد و نمو یک جامعه شبیه به رشد و نمو جسم او است. انسان ها برای تغذیه از آن غذایی استفاده می کنند که عادت های رفتاری به آن ها آموخته است. این عادت ها از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود. نوع مصرف تغذیه در فیزیک و رشد جسمی یک جامعه بسیار مؤثر است. حال من معتقدم شیوه تفکر هم از این همین دست است. به عبارتی شیوه تفکر نوعی عادت و رفتار است که از نسلی به نسل دیگر انتقال می یابد. اگر ما به جامعه یادآور شویم که عادت و رفتاری خردورز داشته است توانسته ایم او را در تغییر عادت کمک نماییم (ر.ک؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۶۴).

وی این گونه خردورزی را مرهون سنت فیلسوفانی خرد ورز همچون ابن رشد می داند که با احیای آن می توان بسیاری از بحران های فکری عصر کنونی را مرتفع نمود. هر خردی در محیط مربوط به خودش رشد می نماید و هر شخصی خردورزی متناسب با محیطی است که در آن بزرگ شده است (ر.ک؛ وصفی ۱۳۸۷: ۶۵) یعنی باورها و فرهنگ ها اندیشه ها را می سازند و عقلانیت به مثابه یک موجود زنده با زیست بوم طبیعی و اجتماعی است. عقلی که بدیهیات را در می یابد نمی تواند عقلی تمدن ساز باشد بلکه عقلی است که مقدمات دیگری از باورها و فرهنگ های پیشین یا گذشته را در استدلال به کار می گیرد و باعث گسترش علوم می گردد.

از نظر الجابری فرهنگ ها و باورها دارای ویژگی هایی هستند که عقل عربی را می سازند. مبانی تفکر، فضایی است که در آن قرآن، حدیث، علم کلام، فقه و اصول و علوم بیان شامل نحو و بلاغت و علوم عرفان شامل تصوف، فلسفه، تفسیر و ... وجود دارد. همین طور شکل های حلال و حرام، ارزش ها و اخلاق مربوط به محیط خود را دارد. عقلانیت الجابری مبتنی بر متون با متن است و دیگر جایگاهی برای امام که نقش زنده و دائمی و کاملی دارند، قائل نمی شود. ارزش های فرهنگی هر جامعه با جامعه دیگر تفاوت

خواهد داشت. البته اینگونه خردورزی را محدود به کشورهای عربی و اسلامی می‌کند که نمی‌توان سایر حوزه‌های تمدن بشری مانند یونان و یا اروپا را پیدا نمود (ر.ک؛ محمد عابد الجابری، ۱۳۸۹: ۵۰۱).

۴. مبانی عقلانیت علامه طباطبائی

می‌توان گفت که عقلانیت علامه طباطبائی بر قرآن و وحی توحیدی و سنت معصومین علیهم السلام ابتناء یافته است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۸ / ۴۸). برای به نطق درآوردن کلام قرآن پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، افراط و تفریط صورت گرفت و به روش و رویکردهای متفاوتی تلاش می‌نمودند تا قول خداوند متعال را فهم و تفسیر نمایند. برخی گستره عقل بشری را بسیار گسترانند و عقل گرا لقب گرفتند؛ برخی هم در فهم و بیان حقیقت، تنها به نصوص و ظاهر متن تمسک یافتند و ظاهر گرا یا نص گرا نام گرفتند؛ برخی هم راه سومی را در پیش گرفتند و بهترین طریق و صول به حقیقت را در کشف و شهود دانستند و عارف یا صوفی نامیده شدند. برخی هم مسیر جمع یا اعتدال را در پیش گرفتند و اعتدال گرا نامیده شدند عقلانیت علامه با گروه چهارم هماهنگی دارد در عین حال خاستگاه عقلانیت وی توحید است که می‌توان عقلانیت توحیدی بر آن نهاد.

۴-۱. ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری

به طور کلی علوم و تصدیقاتی که ما دارای آن هستیم بر دو قسم‌اند: اول، علوم و تصدیقاتی که هیچ گونه ارتباطی به افعال ما نداشته و تنها کشف از واقع نموده و با خارج تطبیق می‌یابند، چه ما موجود باشیم و افعال زندگی فردی و اجتماعی را انجام بدهیم یا نه؛ حال اینکه این علوم و تصدیقات یا بدیهی هستند و یا نظری که منتهی به بدهند. قسم دوم، علوم است عملی و تصدیقاتی است اعتباری و قراردادی که ما خود، آن را برای کارهای زندگی اجتماعی مان وضع نموده و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل نموده، اراده خود را نیز مستند به آن می‌کنیم. این گونه علوم از قبیل علوم قسم اول نیستند که به ذات، خارجیت داشته و به صورت حقیقی با خارج تطبیق شوند، بلکه ما به آنها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم، و این ترتیب اثر مانند قسم اول ذاتی نیست بلکه

اعتباری و قراردادی است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸/ ۶۲) انسان به وسیله همین امور اعتباری در صدد جبران نواقص خود برآمده و به کمال وجودی‌اش می‌رسد.

از میان علوم اعتباری که ساخته می‌شوند و اثر قراردادی دارند علومی هستند که در بین انسان‌های جوامع مختلف یکسان، مشترک و اختلافی در آن نیست. یعنی تصدیقات و احکام اعتباری حاصل شده برای انسان دارای بخش‌های اصول و فروع است. که در اصول بین جوامع و فرهنگ‌ها و در طول تاریخ یکسان و مشترک است و عقل درباره مقاصد عمومی بشر وضع نموده است. مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم، اما احکام معانی اعتباری دیگری حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند، مختلف می‌شود. مثلاً یک کاری در نظر قطبی‌ها طوری تلقی می‌شود و در نظر جوامع مناطق استوایی طوری دیگر. در میان شرقی‌ها و غربی‌ها، شهر نشین‌ها و روستا نشین‌ها نیز تلقی گوناگونی دارند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸/ ۶۴).

اکنون این پرسش را می‌توان مطرح نمود که مفهوم «عقل یا عقلانیت» مفهومی بین الاذهانی یا مفهومی زمینه‌گراست؟ به تعبیری آیا این مفاهیم بر اساس مصالح عمومی بشری در بین جوامع مختلف یکسان و مشترک به کار می‌رود و اختلافی در آن نیست و یا اینکه احکام آن در جوامع مختلف بشری به تفاوت باورها و عقاید و مقاصد و فرهنگ‌های خویش و در طول تاریخ، مختلف می‌شود؟

علامه در تقسیم بندی مفاهیم و ادراکات اعتباری را به دو بخش تقسیم می‌نماید؛ یکی با رویکرد اجتماعی و دیگری با رویکرد فلسفی، (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۲۳) در حوزه اجتماعی، مشخصه اعتباریات این است که وضع و لغو آن در دست اعتبار کننده و واضع و مقرر است؛ یعنی در شرایطی اثبات و در شرایطی باطل می‌گردد. این مفاهیم و ادراکات در اختیار انسان قرار دارد و عقلای بشر در طول تاریخ برای مناسبات اجتماعی و بهبود وضعیت زندگی وضع و تشریع نموده‌اند. در حوزه فلسفی، نوعی مفاهیم هستند که مصادیق آنها به نحو مستقیم و مستقل در ظرف خارج وجود ندارند و از عالم خارج به منطقه ذهن وارد نشده‌اند، لیکن ذهن خلاق انسان به شیوه مخصوصی از یک رشته مفاهیم دیگری که از حوزه خارج، در ذهن حضور پیدا کرده‌اند، انتزاع می‌کند. ذهن در این گونه عملیات و مفهوم‌سازی، از معانی مفاهیم حقیقی که مصداق‌های عینی دارد کمک

می‌گیرد و مفاهیم ثانوی را می‌سازد. این مفاهیم انتزاعی و ساختگی به صورت صفت و یا حکمی بر مصادیق آن مفاهیم حقیقی صدق می‌کند؛ ولی بهره‌ای از وجود ندارند و مفهوم «هستی» و موجود درباره آنها صدق نمی‌کند؛ مانند: امکان، حدوث، قدم، علت و معلول، قوه و فعل، وحدت و کثرت ماهیت و غیره. به طور مثال درباره انسان می‌توان گفت، ممکن الوجود و یا حادث است و یا فلان حادثه، معلول است و یا علت، بالقوه است یا بالفعل، درباره یک چیز مشخص می‌توان گفت: معدوم است؛ مثلاً سیمرخ معدوم است ولی نمی‌توان گفت «عدم» وجود دارد. چنان که درباره یک شخص معین می‌شود گفت «نابینا» ست؛ ولی نمی‌توان گفت: «کوری» وجود دارد؛ چون مفهوم کوری امر عدمی است. یعنی «فقدان بینایی» و فقدان چیزی نیست که وجود داشته باشد، و به اصطلاح منطقی‌ها از باب محمول بالضمیمه نیست، بلکه خارج محمول است (ر.ک؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ۲۰۱-۲۰۳).

بدون تردید حدوث و قدم، علیت و معلولیت، قوه و فعلیت، تقدم و تأخر و امثال این‌ها، در عین این که موضوعاتی به حمل صحیح و خردپذیر و قابل تقریر می‌شوند، ولی آن صفات غیر از وجود موضوعات، وجودی ندارند؛ نه وجود ضمنی دارند و نه مرتبه‌ای از وجود هستند و نه وجود مستقلی از وجود موضوع دارند؛ مانند نور ضعیف شمع در برابر نور قوی خورشید، که در مرتبه ضعیف خود وجود دارد و از سوی دیگر «عدم محض» نیز نیست؛ بلکه این ذهنیت ماست که با قدرت شگفت‌آور و خلاقیت بهت‌انگیزش این نوع مفاهیم و معانی را از صمیم ذات و کنه اشیا و پدیده‌ها بیرون کشیده و انتزاع کرده و سپس بر آنان حمل می‌نماید (ر.ک؛ همان: ۲۰۳-۲۰۴).

از حسن اتفاق، این مفاهیم صادق‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم ذهنی به شمار می‌روند و همواره به شکل «محمول» و به صورت «صفت» بر موجودات دیگر صدق می‌کنند، لیکن خود هرگز موضوع برای محمول دیگر (وجود و غیر آن) واقع نمی‌شوند، و عجب این جاست که درباره موضوعات معدوم نیز صادقند؛ یعنی لازم نیست که موضوعات این گونه محمول‌ها و موصوف‌های این نوع صفات، ضرورتاً وجود خارجی داشته باشند، بلکه اگر معدوم هم باشند قابل حمل خواهند بود؛ مثلاً سیمرخ ممکن الوجود است و اجتماع نقیضین در خارج محال و ممتنع است و یا دو مبدأ و دو آفریدگار در عالم هستی امکان

ندارد. بدیهی است نه سیمرغی در جهان موجود است و نه اجتماع نقیضین می‌تواند وجود پیدا کند. دو خدا و خالق هم در جهان معدوم است، ولی در عین حال می‌توان آنها را به صفت امکان و امتناع و صف کرد و از قضایای بدیهی و صادق به حساب می‌آیند و این دلیل روشنی است بر «اعتباری» بودن این گونه مفاهیم؛ به این معنا که این مفاهیم در بیرون از حوزه ذهن به هیچ گونه‌ای مصداق حمل «موجود» واقع نمی‌شوند، بلکه خارج محمول محسوب می‌شوند. بنابراین اعتباریات و ادراکات اعتباری فقط در حوزه ذهن وجود دارد و جایگاه اعتباریات در ذهن است (همان: ۲۰۴-۲۰۵).

تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است، همین عدم تفکیک است که بسیاری از دانشمندان را از پا در آورده است، که بعضی اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روش‌های عقلانی مخصوص حقایق، در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی به عکس، نتیجه مطالعات خود را در مورد اعتباریات در باره حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات مفاهیمی نسبی، متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته‌اند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ الف: ۲/ ۱۳۹) با دو رویکرد که برای اعتباریات بیان شد، اگر مفاهیم اخلاقی و فقهی با رویکرد اجتماعی در نظر گرفته شد و اگر رویکرد اجتماعی را با تفسیری که الجابری دارد و مبنای تکون عقل یا عقلانیت را اجتماع و فرهنگ می‌داند، آیا نقش چنین عقلانیتی را می‌توان در پویایی اجتماع در عرصه فقهی و اخلاقی تحول گرا و تمدن ساز نامید؟ همانطوری که ادراکات اعتباری با رویکرد اجتماعی از نظر علامه طباطبائی گفته شد و با خاستگاه تکون عقلانیتی که الجابری بیان کرد که متأثر از شرایط و مقتضیات زمانه و فرهنگ است و شکل می‌گیرد، تمامی اصول عقلانی بر اساس محیط متغیر خواهد بود، فقه و اخلاق نیز به تبع آن، به مقتضای اجتماع و فرهنگ به تمامه متغیر خواهد بود؛ یعنی احکام به صورت موجه کلیه و سالبه کلیه خواهد بود. قضایای اعتباری و قراردادی را نه می‌توان با برهان منطقی اثبات کرد و نه می‌توان مقدمه‌ای برای استنتاج منطقی قرار داد و یا از طریق متد اثبات علمی مسائل اجتماعی را استنتاج کرد؛ خواه از راه قیاس فقهی، خواه از شیوه «دلالت امر شاهد بر غایب» و خواه از شیوه «تشبیه» در علم بلاغت باشد. ولی اگر مبنا تکون عقل را با رویکرد فلسفی در نظر گرفته شود، یکسری اصول عقلانی بدیهی به

عنوان اصول پایه وجود خواهد داشت و اعتباریات بر اساس این اصول تکنون پیدا خواهد کرد. بنابراین مبنایی برای معرفت قطعی در رویکرد فلسفی وجود خواهد داشت ولی در رویکرد اجتماعی، تکثر در معرفت نمایان می‌شود و شاهد ساخته‌شدن جهان بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها و باید و نبایدهای بسیار و متفاوتی در جهان به وقوع خواهد پیوست.

۲-۴. مفهوم انسان

در این فراز به بررسی دیدگاه علامه و جابری در خصوص مفهوم انسان پرداخته می‌شود، به این صورت که علامه، نوع انسان را مطمئن نظر قرار می‌دهد و نه انسان به نحو جزئی. تردیدی نیست که انسان نوعی است که در همه شئون زندگی خود مدنی و اجتماعی است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ ج: ۱/ ۱۴۴) خداوند در دستگاه آفرینش نیز برای هدایت هر نوعی، راهی تعیین نموده تا به سمت کمال حقیقی خود سوق پیدا نماید و این طریق، طریق دین است. اینگونه نیست که عقل اجتماعی از دستگاه آفرینش الهام یافته باشد و نقش واسطه‌گری در تعیین افراد نابغه و خیرخواهی (پیامبران) برای دعوت انسان به حوزه عقاید و اخلاق و احکام داشته باشد. بلکه سنخ دیگری از شعور در میان است که اصل دین را از دستگاه آفرینش به طور الهام می‌گیرد و این شعور مخصوص، غیر از شعور فکری در همه افراد انسان است و این همان «وحی» است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ ج: ۱/ ۱۴۸).

در هندسه وجود شناختی علامه، عالم هستی دارای سه مرتبه است و انسان در این عالم مادی مسبق به عوالم دیگری نیز هست عالم مثال و عالم عقل (طباطبائی، ۱۳۸۸ ن: ۱۹) عالم مثال واسطه بین عالم ماده و عالم عقل است. نظر می‌رسد الجابری قائل به سه عالم نبوده و به دو عالم باور دارد، عالم مکنون و عالم مکون. اشاعره در توحید افعالی (فاعلیت الهی) قائل به این هستند که خداوند دارای افعال مستقیم است و نیازی به وساطت نفوس نیست. و مقتضای توحید افعالی این است که «لا مؤثر فی الوجود الا الله» این عبارت وجود مؤثر همانندی را نفی می‌کند و نه مطلق مؤثر را؛ همانطوری که در قرآن کریم بر نقش فرشتگان، انسان تصریح شده است. (نازعات: ۵) (روم: ۴۸) (بقره: ۲۶۱) (تکویر: ۲۹) (کهف/ ۲۳-۲۴) و بیانگر فاعلیت طبیعی و مافوق طبیعی در طول فاعلیت الهی است.

عَلَّامَه وجود ثنویت در آفرینش پدیده‌ها را می‌پذیرد که یک عالم خلق و یک عالم امر وجود دارد. در هر شیئی «امری» الهی وجود دارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰) و دارای بعد ملکوتی است. «امر» حقیقتی غیر تدریجی و بر خلاف «خلق» است و همه موجودات جسمانی و آثار آنها که به تدریج متکون می‌شوند در وجودشان که از حضرت حق افاضه می‌شود دارای دو بعد هستند: بُعد امری غیر تدریجی و بُعد خلقی تدریجی (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰) فوق عالم اجسام که دارای نظام تدریجی است، عالم دیگری وجود دارد که دارای موجودات غیر تدریجی (یعنی غیر زمانی) است و هر موجود زمانی از نظام تدریج، قائم و متفرع بر موجودات امریه آن عالم است و به عبارت دیگر، موجودات امری با موجودات نظام تدریج همراه و بدان‌ها محیطند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۲) خداوند متعال در آیه «وَكُلُّ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انعام: ۱۳) می‌فرماید: آری، جمیع موجوداتی که در ظرف زمان جای دارند همه ملک خداوند، و او شنوا و دانا است. سکون به معنای وقوع در ظرف عالم طبیعی است. انسان هم یکی از همین ساکنین در ظرف لیل و نهار است که به مثبت پروردگار از ائتلاف اجزای بسیط و مرکبی در این صورت و شکلی که دیده می‌شود، تکون یافته است. صورت و اندامی که در حدوث و بقایش از سایر موجودات ممتاز است؛ زیرا دارای حیاتی است که مبتنی است بر شعور فکری و اراده‌ای که زائیده قوای باطنی و عوطف درونی او است؛ قوایی که او را به جلب منافع و دفع مضار واداشته و به ایجاد مجتمع متشکل دعوتش می‌کند؛ لذا هر جایی که از این جنس افراد یافت شوند هر چقدر که تعداد کمی باشند، برای خود تشکیل اجتماع می‌دهند و برای تفاهم با یکدیگر زبان مخصوصی برای خود وضع می‌نمایند. همچنین بر پیروی سنن و قوانین و عادات و رسوم در معاشرت، اقتصاد و بر احترام آراء و عقاید عمومی درباره حسن و قبح، عدالت و ظلم، اطاعت و معصیت، ثواب و عقاب جزا و عفو با یکدیگر بناگذاری دارند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۷/۷).

الجابری انسان را این گونه می‌بیند که طبیعت مظلوف انسان و انسان، ظرف طبیعت است و در نگاه عَلَّامَه به اساس طرح آفرینش الهی، انسان مظلوف طبیعت و طبیعت، ظرف انسان است. از این نگاه می‌توان نگاه غالب و تأثیر گذار اگزیستانسیالیستی الجابری را فهمید و نه مارکسیستی و نه لیبرالی را. یعنی می‌توان گفت الجابری اثر پذیری از فلسفه هایدگر و تفکری اگزیستانسیالیستی دارد؛ چرا که الجابری انسان را از آزادی محض و

اختیار نام برخوردار می‌داند که باید آن را به دست بیاورد. این دیدگاه با دیدگاه علامه مقابل می‌نماید. در نظر علامه، انسان از آزادی نام برخوردار است ولی به خاطر زیست در اجتماع آن را محدود می‌نماید. انسان که در درون دستگاه آفرینش قرار داشت و آن نیز به دلیل وجود هدایت تکوینی به سوی کمال واقعی خود هدایت می‌یابد. انسان به دلیل داشتن خصیصه متمایز، یعنی خرد، از دیگر موجودات به واسطه تفکر از هر وسیله‌ای ممکن به نفع خود استفاده می‌نماید. انسان به حسب طبع اولی سعادت و کمال خود را در آزادی مطلق خود می‌بیند، ولی نظر به اینکه سازمان وجودش سازمان اجتماعی است و نیازمندی‌های بی‌شمار دارد که هرگز به تنهایی توانایی رفع آنها را ندارد و در صورت اجتماع و تعاون با هم‌نوعان خود که آنان نیز همان غریزه خودخواهی و آزادی‌دوستی را دارند، ناگزیر است مقداری از آزادی خود را در این راه از دست بدهد. برابر سودی که از دیگران می‌برد سودی بدهد و معادل آنکه از رنج دیگران بهره می‌گیرد، از رنج خود بهره بدهد؛ یعنی (اجتماع تعاونی) را از روی ناچاری می‌پذیرد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸ ب: ۱۳۶-۱۳۷) کمالات معنوی و یک رشته واقعیت‌های حقیقی بیرون از واقعیت طبیعت دارد و عالم باطنی که موطن معنوی است، جهانی بس اصیل‌تر و واقعیت‌دارتر و پهن‌تر از جهان ماده و حس است. مقامات معنوی، واقعیت و موقعیت‌های حیاتی اصیلی هستند برای انسان و هرگز از قبیل مفاهیم تشریفاتی و مقامات و مناصب و عناوین وضعی و قراردادی اجتماعی نیستند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ و: ۹۲) این بیانگر این است که انسانی دو بعد دارد، بعد معنوی‌اش به مراتب واقعیت‌دارتر و گسترده‌تر از بعد مادی‌اش است.

با در نظر گرفتن دیدگاه الجابری در مورد انسان وی عالم خلق (مکون) را بالا استقلال و لا بشرط و یا بشرط لا تلقی نموده و آن را مکون می‌داند. اما علامه عالم خلق را مکون می‌داند که وجودی تبعی دارد و نه استقلالی؛ این گونه نیست که عالم مادی پس از خلق و انهاده شده باشد، بلکه عالم امر بر عالم خلق محیط است. نگاه علامه به این عالم مادی در قوس نزولی است ولی نگاه الجابری به این عالم در قوس صعودی است. الجابری به نظر متأثر از فلسفه ارسطویی صرفاً طبیعت‌نگر است و بر روی مافوق طبیعت پرده‌ای ضخیم می‌کشد. وی به کلام اشعری با الهام‌گیری از روش ابن خلدون توجه می‌نماید؛ چرا که او را کمک می‌نماید تا نظریه خود را تکمیل نماید و هندسه آن را انسجام ببخشد. درست

است که الجابری به عقلانیت خود بنیاد بها می‌دهد اما در جرگه معتزلیان نمی‌گنجد؛ چرا که معتزلیان حضور و نقش عقل را در امور و مسائل دینی وارد کرده بودند، اما الجابری چنین چیزی را مانع بزرگ معرفتی می‌دانست که از آن تعبیر کند به ایستمولوژی در دام ایدئولوژی. الجابری با تفکیک بین نفس و عقل و اینکه هر دو را نیروی ادراکی دانست و از میان انسان‌ها برای هر گروه افرادی را انتخاب کرد، مثلاً برای گروه نفس، انبیا را قرار داد و برای عقل غیرانبیا را نشانند و انبیا کسانی بودند که صرفاً به دین و امورات دینی می‌پرداختند و اگر حکمی از احکام الهی که از کتاب و سنت باقی مانده بود و در روی زمین می‌بایست با عصر کنونی تطابق پیدا کند. دیگر پیامبران نقشی نداشتند بلکه صدور حکم جدید به عهده دیگر مردمی بود که صرفاً به عقل خود تکیه می‌کردند و در استنتاجشان از وحی و سنت کمک نمی‌گرفتند. کلام اشعری را به این دلیل بر می‌گزیند و ترجیح می‌دهد که اشعریون عقل را اجازه نمی‌دهند وارد حوزه وحی شود و احکام آن را از درون خود نقل جويا می‌شوند. ظاهرگرایان به دنبال آن هستند که عقل در علوم نقلی نقش کمکی داشته باشد و حتی می‌تواند از آن هم بی‌نیاز شد و برای عقل نقشی در این زمینه قائل نشد (ر.ک؛ الجابری، ۱۳۹۱: ۱۶۵) بنابراین شاید بتوان گفت که الجابری قرابت بیشتری به اشعری دارد و دیگر اینکه ابن خلدون در زمانی است که افضای اشعری حاکم هست و از درون تفکر اشعری ظرفیت بحث اجتماعی را در می‌یابد و بنابراین ابن خلدون را باید در بافت اشعری دید.

۳-۴. ابتناء معرفت بر فطرت توحیدی

مباحث ناظر به فطرت، دارای سابقه‌ای تاریخی است و در تفکر اندیشمندان به شکل گوناگونی نقش بسته است. گاهی بر تن فطرت لباس معرفت شناختی، گاهی لباس روانشناختی و گاهی لباس وجودشناختی پوشانده و تلقی گوناگونی داشته‌اند. نشانه‌های این بحث را می‌توان در رساله‌های منون و فایدون افلاطون، در کتاب‌های «درباره نفس» و «ارغنون» ارسطو، در آراء رواقیان، در کتاب رسائل نه گانه فلوپین، در کتاب اعترافات آگوستین و در تفکر دیگران یافت. اما مفهوم سازی فطرت را شاید بتوان به عرفا و حکمای اسلامی معاصر نسبت داد. علامه طباطبائی، امام خمینی و استاد مطهری از جمله کسانی هستند که در آثارشان تلاش نموده‌اند به

مفهوم‌سازی آن پردازند. نگارنده بر این باور است که طرح این گونه مباحث برای پرده برداری از حقایق وجودی انسان است که همواره ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته تا بتوانند ظرفیت‌های حیات انسانی را بشناسند و از آن در زندگی اجتماعی استفاده نمایند. در هنگام آفرینش، فطرت در انسان دارای دو جهت ضروری می‌گردد؛ یکی جهت ادراکی و دیگری جهت گرایش و احساسات عالی انسانی است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۵۶/۱۱) استاد مطهری مدعی است که واژه فطرت برای نخستین بار در قرآن و برای انسان به کار برده شده است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۳/۴۵۱) فطرتی که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» پس روی خود را متوجه آئین خالص پروردگار کن این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده دگرگونی در آفرینش خدا نیست این است دین و آئین محکم و استوار ولی اکثر مردم نمی‌دانند» (روم: ۳۰) «فطرت الله» است. داشتن سرشت انسانی در الجابری برای تمامی انسان‌ها به طور یکسان نیست و نفس انبیاء را به طور مطلق از دیگر مردم جدا می‌نماید و همین‌طور حوزه و سطح ادراکی آن‌ها را از همدیگر تفکیک می‌نماید. به گونه‌ای که انبیا به حوزه ادراکی نفس تعلق پیدا می‌کنند و دیگر مردم به حوزه ادراکی عقل تعلق می‌یابند.

۴-۴. ابتناء معرفت بر وحی

انسان همانند دیگر انواع مخلوقات در زندگی خود هدف سعادت‌ی دارد و چون به لحاظ چگونگی ساختمان وجودی و نیازمندی‌های طبیعی از زندگی اجتماعی راه‌گزینی ندارد؛ سعادت‌مندی و شوربختی وی در سعادت و شوربختی اجتماع می‌باشد. به هر صورت چون جزء یک واحد اجتماعی می‌باشد، سعادت و حسن عاقبت طبیعت شخصی خود را می‌بایست در سعادت اجتماع بجوید. اما عقل انسانی برای هدایت به سوی چنین قانونی کافی نیست، زیرا در همه احوال به رعایت تعاون عمومی و عدالت اجتماعی حکم نمی‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸ ج: ۱۱) این به معنای این نیست که عقل انسانی در این عمل جلوگیری می‌نماید، بلکه به این معناست که عقل در اینگونه موارد حکمی ندارد؛ زیرا دعوتش براساس اضطرار است؛ به عنوان مثال اگر مزاحمتی وجود داشت که مانع از آزادی عمل انسان می‌شود و عقل انسانی، ضرر آزادی عمل را بیشتر از نفع آن تشخیص می‌داد. از این رو بدیهی است که چنین حاکمی در

جایی که مزاحمی در کار و مانعی از آزادی عمل در بین نباشد از تخلف که آزادی عمل در آن است نهی و به پیروی قانونی که خلاف آزادی است امر نخواهد کرد. یعنی قانون که محصول عقل انسانی است، در جایی که مانعی برای جلوگیری از آزادی عمل انسان هم وجود ندارد، انسان از آزادی عمل خود استفاده می‌نماید و تخلف قانونی را انجام می‌دهد و اینجا عقل انسانی خاموش است. پس عقل چون در همه موارد به پیروی قانون حکم نمی‌کند، نمی‌تواند وسیله کافی برای هدایت مداوم انسان باشد، ولی طریق وحی بی‌استثنا و به طور کلیت و علی‌الدوام حکم به پیروی قانون می‌کند و حکم را به دست خدایی می‌سپارد که با قدرت و علم نامتناهی خود در هر حال مراقب انسان است و بدون تبعیض داشتن، کار نیک را پاداش نیک و کار بد را کیفر بد خواهد داد. علامه با توجه به وجه اجتماعی انسان و ارتقاء انسان برای تقویت اجتماع و رساندن اجتماع به فعلیت و کمال خود که انسان به عنوان جزئی از این اجتماع است، عقل انسانی را مطمئن نظر قرار داده و این سطح از عقل را برای حکم راندن برای ارزش‌های متعالی اجتماعی ناکافی دانسته و جایگاه وحی را برای حیات اجتماعی لازم می‌داند.

بنابر آنچه گذشت عقل انسانی در همه احوال به رعایت قانون و لزوم اجتناب از تخلف حکم نمی‌کند و این معنا منافی است با آنچه در عده‌ای از احادیث ائمه اهل بیت وارد شده است که خدای متعال بر بندگان خود دو حجت دارد: حجت ظاهری که پیغمبر است و حجت باطنی که عقل انسان می‌باشد؛ «حجۀ الله علی العباد، النبى. و الحجۀ فیما بین العباد و بین الله، العقل» (ر.ک؛ کلینی، ۴۲۹/۱ ق: ۱/۲۵) امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید که پیامبر حجت (ظاهری) خدا بر مردمان است و حجت (باطنی) میان بندگان و خدا عقل است (ر.ک؛ حکیمی، محمدرضا و علی و محمد، ۱۳۵۸: ۱/۱۹۳).

عقل عملی انسان دعوت به جلب نفع و اجتناب از ضرر می‌کند، این در صورتی است که پذیرفتن تعاون و تشریک مساعی از انسان سودخواه و استخدام طلب که از آزادی عمل هم برخوردار است، از راه اضطراب باشد و منشأ اضطراب همان قدرت کسانی باشد که انسان می‌خواهد از اعمالشان آزادانه بهره‌برداری نماید یا قدرت کسانی که مقررات کیفر دست ایشان است. اگر هم در مواردی وادار کننده‌ای در میان نباشد باز، عقل نیز به وجوب متابعت قانون حکم و از تخلف و نقض قانون نهی نخواهد کرد، ولی اگر منشأ اضطراب چنان که نظریه وحی ایجاب می‌کند حکم خدا و مراقبت اعمال و پاداش تخلف

و تبعیض و استثنای پذیری نیکی‌ها و بدی‌ها به عهده خدایی باشد که عقلت و جهل و عجز راهی به ساحت پاکش ندارد در این فرض عقل موردی پیدا نخواهد کرد که ضرورت را مرتفع دیده از حکم سر باز زند و برای همیشه به آنچه وحی حکم می‌کند حکم خواهد نمود. (طباطبائی، ۱۳۸۸ ج: ۱۱۶-۱۱۷) به تعبیری هدایتگری عقل برای انسان مداوم نیست و نمی‌توان کلیت و ضرورت احکام را از آن انتظار داشت چرا که تا جایی که انسان اختیار و اراده داشته باشد به عقل میدان عمل می‌دهد و در جایی که عقلانیت پسینی است و پای لنگان دارد، نیاز به وحی نمایان تا بتواند به طور مثال مسائل اجتماعی خود را سامان دهد و هدایت انسان را همیشگی و مداومت بخشد. بنابر این عقل پسینی در تکیون خود نیاز به وحی دارد تا بتواند احکام خود را کلیت، ضرورت و مداومت بخشد.

۵-۴. ابتناء معرفت بر جامعه

علامه معتقد است که همانطوری که جسم انسان متناسب با محیط زندگی‌اش تکیون می‌باید بر محیط پیرامون خود نیز تأثیر گذار است؛ بنابراین جسم انسان با محیط سازگاری داشته و عوامل محیطی در رشد و نمو او دخالت دارند، ایشان علاوه بر این که انسان را سکنی در محیط طبیعی می‌دانند، در مرتبه‌ای دیگر سکنی در مسکن شب و روز آن را بررسی می‌نمایند که این مسکن تأثیرش بر همه انسان‌هاست. بنابراین محیطی که هر یک از انسان‌ها در آن در حال تکیون هستند، در محیط عمومی‌تری قرار دارند. علامه جامعه را دارای یک شخصیت واحد و حقیقتی دارای خواص و آثار می‌داند. (طباطبائی، ۱۳۸۷ ج: ۲۹۹-۳۰۴ و ۳۲۳) بدین معنا که جامعه یک روح واحد و مستقلی است که واجد شعور و تفکر خاصی می‌باشد. در این حالت جامعه یک مرکب حقیقی و یژه‌ای است، ولی ترکیب جامعه ترکیب مواد و ابدان انسان‌ها نیست، بلکه ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و خواست‌ها و اراده‌ها و بالأخره ترکیب فرهنگی است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۲/۳۳۷) در نظر عقل فردی اصالت دارد و هم عقل فرهنگی (بیانی) چرا که هر دو وجود عینی داشته و دارای آثار هستند ولی در نزد الجابری صرفاً عقل بیانی وجود عینی دارد.

علامه در پیوند فطرت همه انسان‌ها با زندگی اجتماعی و گرایش به زندگی اجتماعی و درک معنای چنین زندگی طبیعی است که ساختار اجتماع نیز می‌بایست بر اساس فطرت انسان‌ها

که وجه مشترک بین تمام انسان‌هاست و در پارادایم عام معنا پیدا می‌کند، شکل بگیرد. از این رهگذر وقتی می‌توان به تمدن جهانی دست یافت که ساختار اجتماع وحدت‌گرا و وحدت طلب است و نه تکثرگرا. در بین ادیان، دین محمدی چنین داعیه‌ای را دارد. اما به نظر می‌رسد در دیدگاه الجابری، جامعه یکی از مؤلفه‌های تکون عقل انسانی در آن جامعه خاص می‌باشد و چنان دنبال می‌کند که نباید این جامعه به افکار و تصورات بیگانه‌ای ممزوج گردد؛ چرا که در معرفت‌شناسی جامعه دچار اختلال شده و از رسیدن به تمدن اسلامی باز می‌ماند. شاید بتوان گفت که چنین جامعه‌ای هم باید بر اساس فطرت خود عمل نماید، اما به نظر می‌رسد تفاوتی بین نگرش و تشکیل جامعه متفاوت باشد. در نظر علامه جامعه را انسان‌هایی تشکیل می‌دهند که فطرتی الهی دارند و از عقل پیشینی برخوردارند ولی در نگاه الجابری انسان‌های جامعه از فطرتی بدون هیچ مؤلفه‌ای همانطور که جان لاک می‌گوید که ضمیر انسان پاک است، تشکیل می‌شود و بر اساس عقل تجربی به عقل پسینی دست می‌یابد. از آنجایی که تجربه‌های هر قوم یا جامعه یا فرهنگ، تجربه خاص خودشان را دارند، تجربه‌های هر جامعه‌ای با دیگر جوامع و فرهنگ‌ها متفاوت خواهد بود. بنابراین عقل‌های پسینی شکل گرفته هم متفاوت خواهد بود و سرانجام به یک وحدت عقلانیت پسینی نمی‌توان دست یافت.

۵. نتیجه‌گیری

بعد از بررسی‌هایی که در زمینه مبانی عقلانیت در نزد علامه طباطبائی و محمد الجابری صورت گرفت، نتایجی حاصل شده است. الف. الجابری با خوانش سیر شکل‌گیری مدرنیته در غرب و با الهام‌گیری از دیدگاه‌های اندیشمندان غربی؛ همچون مکاتب ساختارگرا، شالوده‌شکن، هرمنوتیک فلسفی به فرهنگ اسلامی برمی‌گردد و به دنبال تطبیق اندیشه‌ها و روش‌های متفکرین و اندیشمندان اسلامی با اندیشه‌های اندیشمندان غربی است و الجابری از میان سنت، فقه حنفی و کلام اشعری را با توجه به ویژگی تجربه‌گرایی آن‌ها، گزینش و در بکارگیری آن‌ها تاکید می‌نماید. از طرفی زبان عربی در اندیشه الجابری حامل فرهنگ و سازنده جهان بینی (و نه اعتقاد) جهان عرب است.

ب. مبنای انسان‌شناسی الجابری با مفهوم انسان در دوره رنسانس نزدیک می‌شود و طبق آن انسان در پی آن است که با نفس و بدن خود به کمال در سطح عقلانیت اخلاقی و زیبایی‌شناختی برسد و در تلاش است تا جهان را کنترل و آن را به نفع خود مصادره نماید. در نظر علامه نوع انسان مطمح نظر قرار گرفته و خداوند در دستگاه آفرینش برای هدایت هر نوعی راهی تعیین نموده تا به سمت کمال حقیقی خود سوق پیدا نماید و این طریق برای انسان طریق دین است. الجابری انسان را این‌گونه می‌بیند که طبیعت مظروف انسان و انسان ظرف طبیعت است و در نگاه علامه بر اساس طرح آفرینش الهی انسان، مظروف طبیعت و طبیعت، ظرف انسان است.

ج. در نگاه علامه بین جامعه و فرد انسانی ترابط و اشتراط وجود داشته و بر یکدیگر تأثیر و تأثر وحدت‌گرا و وحدت‌طلب هستند اما در الجابری ارتباط بین جامعه و فرد انسان از عقل پیشینی برخوردار نبوده و بر اساس عقل پسینی (تجربه) عقلانیت عمل می‌نماید و شاهد تجربه‌های خاص هر قوم و جامعه با فرهنگ خواهیم بود که سرانجام به یک وحدت عقلانیت پسینی نمی‌توان دست یافت.

د. الجابری برای تکون عقلانیت نقش فرهنگ را ضروری می‌داند به عبارتی شیوه تفکر نوعی عادت و رفتار است که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد به تعبیری عقلانیت به مثابه یک موجود زنده با زیست بوم طبیعی و اجتماعی است. تأثیر فرهنگ بر عقلانیت نزد علامه، با تفکیک ادراکات اعتباری و حقیقی در دو حوزه اجتماعی و فلسفی از هم متمایز می‌شود. در حوزه اجتماعی عقلای بشر در طول تاریخ برای مناسبات اجتماعی و بهبود وضعیت زندگی وضع و تشریع می‌نمایند. در حوزه فلسفی، یکسری اصول عقلانی بدیهی به عنوان اصول پایه وجود خواهد داشت و اعتباریات بر اساس این اصول تکون پیدا خواهد کرد.

هـ. طبق نظر الجابری در تکون عقل، فرهنگ، جامعه و تاریخ اصالت داشته و منحصر در آنهاست ولی در نگاه علامه طباطبائی، دین، وحی و فطرت توحیدی اصالت داشته و نقش فرهنگ، جامعه و تاریخ در تکون عقل در چارچوب دستگاه آفرینش و تحت هدایت الهی نقش ایفا می‌نمایند.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Abdolmotalleb Abdollah



<https://orcid.org/0000-0002-6824-017X>

منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- جابری، محمد عابد. (۲۰۰۹). *تکوین العقل العربی*. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- _____ . (۱۳۸۹). *تکوین عقل عربی*. ترجمه محمد آل مهدی. تهران: نشر نسل آفتاب.
- _____ . (۱۳۹۵). *سنت و مدرنیته*. با ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.
- _____ . (۱۳۸۷). *ما و میراث فلسفی مان*. با ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران: نشر ثالث.
- حکیمی، محمدرضا و علی و محمد. (۱۳۵۸). *الحیات*. ترجمه احمد آرام. چاپ اول. قم: دلیل ما.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۴۵). *رساله عشق و عقل*. تدوین توسط تقی تفضلی. تهران: نشر مولانا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن (راغب اصفهانی)*. ۴ جلد. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.
- شریعتی سبزواری، محمد باقر. (۱۳۸۷). *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ . (۱۳۸۷ الف). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۷ ب). *مجموعه رسائل*. قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۸۷ ج). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۸۷ د). *رسالت تشیع در جهان امروز*. قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۸۸ الف). *شیعه در اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۸۸ ب). *آغاز فلسفه*. (ترجمه بدایه الحکمه). قم: بوستان کتاب.

_____ . (۱۳۹۰). *الميزان القرآن*. چاپ دوم. ۲۰ جلد. لبنان- بیروت: مؤسسه

الأعلمی للمطبوعات. فی تفسیر

فولکیه، پل. (۱۳۹۴). *فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعیه*. بخش تمهیدی مبحث انتقاد شناسایی. با

ترجمه یحیی مهدوی. تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران.

کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ ق). *الکافی*. چاپ اول. قم: دارالحديث.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار شهید مطهری*. ج هشتم. قم: صدرا.

وصفی، محمدرضا. (۱۳۸۷). *نومعتزلیان*. تهران: نگاه معاصر.

Human Rights and Law in ,Mohammed Abed (2009).Democracy, Al-jabri
Islamic Thought. London: I.B.Tauris Publishers In Association With
The Centre for Arab Unity Studies.

References

The Holy Quran.

Al-Rāzī, Najm al-Din. (1966). *Ma'yar al-Saddiq fi Masdaq al-Ishq*. Compiled by Taqi Tafazzoli. Tehran: entesharat Mulana, [In Persian].

Al-Raghib al-Isfahani, Hussein Ibn Muhammad .(1995). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Second edition. Tehran: entesharat Mortazavi, [In Persian].

Al-Kulayni, Ya' qūb Ibn Ish āq .(2008). *Kitāb al Kāfi*. Qom: entesharat Dar al-Hadith, [In Persian].

Jaberi, Mohammad Abed .(2009). *Takwin al 'Aql al 'Arabi*. Beirut: Markz Motaleat Alvaheh Al-Arabiyyeh, [In Arabic].

----- .(2009). *Democracy ,Human Rights and Law in Islamic Thought*. London: I.B.Tauris Publishers In Association With The Centre for Arab Unity Studies, [In English].

Folkiyeh, Paul .(2015). *Falsefeh Omoni ya Mabedoltabieh*. Translated by Yahya Mahdavi. Tehran: Mu'assasah Entesharat Daneshgah , [In Persian].

----- . (2015). *Falsefeh Omoni ya Mabedoltabieh*. Translated by Yahya Mahdavi. Tehran: Mu'assasah Entesharat Daneshgah, [In Persian].

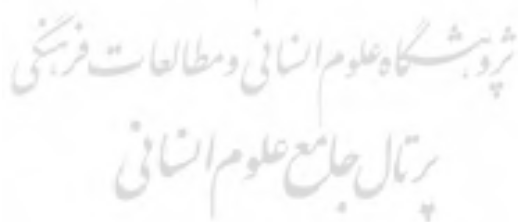
----- . (2010). *Takwin al 'Aql al 'Arabi*. Translated by Mohammad Al-Mahdi. Tehran: Entesharat Nasl Aftab . [In Persian]

----- . (2016). *Sonat wa Moderniteh*. Translated by Seyyed Mohammad Al-Mahdi. Tehran: Entesharat Donyayeh Eqtesad. [In Persian]

----- . (2008). *Ma wa Miras Falsefiman*. Translated by Seyyed Mohammad Al-Mahdi. Tehran: Entesharat Sales . [In Persian]

Hakimi, Mohammad Reza wa Ali wa Mohammad .(2006). *Al-Hayat*. Translated by Ahmad Aram. Qom: Entesharat Dalil Ma, [In Persian].

- Ibn-e Manẓ ūr, Muhammad Ibn Mukarram. (2008). *Lisān al- Arab*. Beirut: Entesharat Dar Al-Sader, [In Arabic].
- Motahari, Morteza. (1993). *Majmu'e-ye Asar*. Qom: Entesharat Sadra, [In Persian].
- Shariati Sabzevari, Mohammad Baqir. (2008). *Tahriri bar Usol Falsefeh wa Ravesh Realism*. Qom: Entesharat Bostan Kitab, [In Persian].
- Ṭ abāṭ abā' ī, Muḥ ammad Ḥ usayn. (1994). *Tafsir al-Mizan*. Qom: Entesharat Jameh Modaresin Hozeh Elmiyeh, [In Persian].
- Ṭ abāṭ abā' ī, Muḥ ammad Ḥ usayn. (2008 Alef). *Osol Falsefeh wa Ravesh Realism*. Qom: Entesharat Islami, [In Persian].
- . (2008 B). *Majmue Rasa'el*. Qom: Entesharat Bostan Kitab, [In Persian].
- . (2008 G). *Osol Realism Falsefeh*. Chap Sevom. Qom: Entesharat Bostan Kitab, [In Persian].
- . (1995). *Resalt Tashayoh dar Jahan-e Emruz*. Qom: Entesharat Bostan Kitab, [In Persian].
- . (2009Alef). *Shi'a Islam*. Qom: Entesharat Bostan Kitab, [In Persian].
- . (2009B). *Aghaz-e Falsefeh*. (Translation of Bidayat al-Hikmah). Qom: Entesharat Bostan Kitab, [In Persian].
- . (2011). *Al-Mizan Al-Quran*. Second edition. Beirut: Entesharat Mu'assasah Al-Alami, [In Arabic].
- Wasfi, Mohammad Reza. (2008). *No-Mo'tzalian*. Tehran: Entesharat Negah Mo'ser, [In Persian].



استناد به این مقاله: عبدالمطلب، عبدالله (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی مبانی عقلانیت از نگاه علّامه طباطبائی و محمد الجابری، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه دوره ۵، شماره ۹: ۱۵۷-۱۸۶.

Doi: 10.22054/jcst.2024.79233.1163



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.