

عقلانیت در نظر علامه طباطبائی (ره)

رمضان فیروزجایی

اشاره

علامه طباطبائی درباره عقل و کارکردهای متفاوت آن در آثارش به تفصیل بحث کرده، ولی بر عقلانیت به طور مستقل نپرداخته است. در این مقاله، به اختصار از دیدگاه علامه درباره عقل و وجه تمایز انسان با دیگر حیوانات و تفکیک نظریات از بدیهیات بحث شده است. نگارنده در ادامه با استفاده از مباحث مذکور دیدگاه علامه درباره عقلانیت را بیان کرده است.

مقدمه

عقل بخشی از حقیقت انسان و به دیگر سخن، وجهی از وجود او است که از طریق آن هم کسب معرفت می‌کند و هم عمل می‌کند و زندگی انسانی خود را پیش می‌برد؛ هستی و جهانی را که در آن می‌زید، خود و امکانات و توانایی‌ها و محدودیت‌هایش را، اهداف و سود و زیان‌ها و راه‌های آن را، انسان‌های دیگر و رفتارهای آنها را و ... همه و همه را عقل می‌شناسد؛ انسان در زندگی فردی و جمعی، رفتار خود را در پرتو عقل و خرد سامان می‌دهد و برای رسیدن به اهداف منظور برنامه‌ریزی می‌کند. بدین ترتیب طبیعی است که هم از حقایق (یعنی احکام و گزاره‌های) عقلانی سخن گفته شود و هم از رفتار عقلانی. عقلانی بودن به مثابه وصفی ارزش‌دوارانه در برابر غیرعقلانی بودن قرار داده می‌شود و از دو عنوان معقول و نامعقول برای اخذ یا رفض گزاره‌ها و رفتارها استفاده می‌شود. به موازات بسط معارف بشری و رشد فلسفه در طول تاریخ، مفاهیم عقل و عقلانیت دچار تغییراتی شدند و به صورت‌های مختلف تعریف شدند. گاهی که سخن از عقل

گفته می‌شود، منظور عقلِ شهودیِ مدرک کلیات است؛ اما گاهی، منظور عقل استدلال‌گر است. عقل استدلال‌گر نیز گاهی منحصر در عقل استدلال‌گر حسی و تجربی (= علمی) است و گاهی اعم از آن است؛ عقل استدلال‌گر حسی، به نوبه خود، به انحاء مختلف قابل ملاحظه است. این اختلاف‌ها نشان می‌دهند که از منظرهای مختلف به عقل نگاه می‌شود و هر منظری تلقی خاصی از عقلانیت و معیار آن دارد؛ پس مفهوم عقلانیت نیازمند بررسی و پژوهش است. چندی است که این مفهوم در مغرب زمین محل نزاع و مناقشه‌های بسیاری قرار گرفته است؛ هم در فلسفه و هم در جامعه‌شناسی نظریه‌هایی درباره عقلانیت ابراز شده است. مقاله حاضر می‌کوشد تا دیدگاه علامه طباطبایی (ره) را در این زمینه گزارش و بررسی کند. پیشاپیش یادآوری می‌کنیم که علامه طباطبایی (ره) درباره عقلانیت به مثابه موضوع مستقل اظهار نظر نکرده و بحث جداگانه‌ای تحت عنوان عقلانیت مطرح نکرده است، اما در لابه‌لای بسیاری از سخنان و بررسی‌های عالمانه آن متفکر به صورت استطرادی و فرعی، دیدگاه‌ها و آرای او درباره این موضوع یافت می‌شود که نگارنده مقاله حاضر کوشید تا برخی از آنها را در قالب نظریه عقلانیت ایشان گزارش و بازسازی کند؛ پژوهش حاضر نشان خواهد داد که نظریه عقلانیت علامه طباطبایی (ره)، نظریه‌ای فیلسوفانه و معرفت‌شناسانه است نه جامعه‌شناسانه.

در سنت فکری اندیشمندان اسلامی انسان به «حیوان ناطق» تعریف شده است. «ناطق» در قالب تعریف منطقی، نقش فصل را ایفا می‌کند و از این رو وجه ممیز انسان از دیگر حیوانات است. بنابر نظریه حکمای اسلامی که فصل، مایه تمامیت نوع است، انسانیت انسان به ناطق بودن او است. منظور از «ناطق» آن بخش از حقیقت انسان است که دارای قدرت تعقل و تفکر است که از آن به «نفس» هم تعبیر می‌شود. مفاد شعر مولوی نیز همین حقیقت است که ماهیت انسان را اندیشیدن و اندیشه‌های او تشکیل می‌دهند که کار نفس است. اگر سرشت و ساختار وجودی انسان را فطرت بنامیم می‌توان گفت که بخشی از فطرت انسان اندیشیدن و تعقل است و به دیگر سخن تعقل فطری انسان است.

مرحوم علامه طباطبایی که از دل سنت اسلامی برآمده است، از همین انسان‌شناسی برخوردار است و در نظر او حقیقت وجودی انسان - که او را از دیگر موجودات و حیوانات ممتاز کرده است - نفس ناطقه انسان و عقل اندیشمند او است. علامه در ذیل آیه ۱۷۹ ازسوره اعراف درباره

کسانی که قرآن مجید آنها را مانند چارپایان و بلکه گمراهتر از آنها معرفی کرده است، آنها را کسانی می‌داند که:

»

« [۵] ص ۳۴۱. »

منظور از **فؤاد** (که مرحوم علامه آن را به جای قلب به کار برده است) در اینجا همان «نفس انسان» است که دارای قدرت **تعقل** است:

....»

«... [۶] ص ۳۹۰. »

بنابراین، عقل انسان، بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان یعنی بخشی از فطرت او است و عقلانیت ملازم با هماهنگی با فطرت و بلکه خود و هماهنگی با فطرت و حرکت در مسیر طبیعی آن است:

»

«... [۲] صص: ۴-۲۵۳. »

بدین ترتیب در یک جمله می‌توان گفت عقلانیت در نزد علامه طباطبایی، «هماهنگی با فطرت» است. منظور او از فطرت - البته آن بخش از فطرت انسان که به عقل مربوط می‌شود و از این رو بخش اصلی و حقیقی فطرت انسان را تشکیل می‌دهد - مجموعه قوای انسانی است که بدان وسیله انسان خود را و محیط خود را می‌شناسد و دربارهٔ مسایل عملی، حکم عملی صادر می‌کند. بنابراین، قوهٔ تشخیص حقایق، حواس ظاهری مانند چشم و گوش و ... و حواس باطنی ماننده اراده و حب و بغض و امید و ... همه در دایرهٔ فطرت انسان می‌گنجند. اما هماهنگی با فطرت به طور مطلق «عقلانیت» خوانده نمی‌شود، بلکه عقلانیت وابسته به سلامت فطرت است. انسانی که ظاهراً بهره‌مند از عقل است، آنگاه که یک یا چند تا از غرایز و امیال درونی او طغیان نموده یا عینک محبت یا خشم یا حرص یا ... به چشم عقل خود بسته، گرچه که هم انسان است و هم عاقل، از حکم به حق ناتوان است و اصلاً هر حکمی که می‌کند، باطل است، ولو اینکه احکام خود را خردمندانه و از سر عقل بدانند، ولی عقل خواندن چنین عقلی، استعمال مجازی و مسامحه‌آمیز است نه واقعی:

»

« [۲] (ص ۲۵۴).

بدین ترتیب در اثر انحراف فطرت از مجرای طبیعی، دایره عقل تنگ‌تر می‌شود و چه بسا اموری عقلانی و خردمندانه محسوب شوند، و حال آنکه به معنی حقیقی کلمه، خلاف عقل باشند. مثلاً اگر در سایه حب به دنیا و غفلت‌زدگی قلمروی تشخیصش به مصالح و مفسد دنیوی و خیرات و شرور این جهانی محدود شود - دقیقاً همان عقلانیتی که علم‌زدگان و سکولارها در نظر دارند - دیگر عقل نامیده نمی‌شود. ([۲] ص ۲۵۴). انسان برای اینکه در مسیر درست فطرت قرار گیرد و در نتیجه بدان وسیله انسانیت او حفظ شود، لازم است حق همه قوا و غرایز را به اندازه‌اش ادا کند و از افراط و تفریط بپرهیزد تا فطرت او سالم بماند و در سایه این فطرت سالم، عقل او از انحراف و کژروی مصون و محفوظ بماند. یعنی در سایه تقوا است که دایره عقل انسان گسترش می‌یابد و از تنگ‌نظری و کوتاه‌فکری نجات می‌یابد.

»

« [۴] (صص ۲۷۴-۵)

دنیاه‌گرایی و دنیابینی مبتنی بر منطق احساس است نه منطق تعقل. منطق احساس به مصالح و مفسد این زمانی و این جهانی می‌اندیشد و از این رو، تابع تحولات و تغییرات این دنیا و زندگی روزمره است بر خلاف منطق تعقل که حق جو و واقع‌گرا است. انسان در پرتو منطق احساس فقط به منافع دنیوی دعوت می‌شود و هر جا که زمینه سود زمینی مهیا بود و بوی آن شامه انسان را متأثر کرد، هوای نفس وزیدن می‌گیرد و آتش شوق شعله‌ور می‌شود و انسان به سمت آن به حرکت در می‌آید اما اگر پای چنین منفعتی در بین نباشد هیچ حرکتی هم صورت نمی‌گیرد. منطق احساس در زبان علامه طباطبایی، عبارت دیگری از عقلانیت حاکم بر دنیای جدیدی است که ریشه در انسان‌مداری و شاخه در سکولاریسم دارد، اما عقلانیت مبتنی بر فطرت سالم انسان - که مورد قبول علامه است - هم در مبدأ و هم در مقصد، خدا محور است - با توضیحاتی که در آینده خواهد آمد این حقیقت روشن‌تر خواهد شد - منطق تعقل که در مقابل منطق احساس قرار دارد انسان را به عملی راهنمایی می‌کند که حق را در آن می‌بیند. کسی که به این منطق دل می‌سپارد پیروی از حق را سودمندترین عمل می‌داند خواه سود مادی با آن همراه باشد، و خواه نباشد. ([۷]

ص ۲۸۲) پس می‌توان گفت عقلانیت در نظر علامه عقلانیتی واقع‌نما و واقع‌گرا است و از شک‌گرایی و نسبی‌گرایی فاصله دارد.

ادراکات نظری و ادراکات اعتباری

از دقت در کلماتی که تا بدینجا در طرح و شرح نظریه علامه طباطبایی درباره عقلانیت آوردیم می‌توان دریافت که عقل می‌تواند دو کار انجام دهد: ۱- ادراک حقایق که مربوط به هست‌ها و نیست‌ها می‌شود و ۲- ادراک خیرات و شرور و یا خوبی‌ها و بدی‌ها که مربوط به باید‌ها و نباید‌ها می‌شود. یعنی برای عقل دو قلمرو می‌توان در نظر گرفت: قلمروی افعال و رفتار انسان و قلمروی همه حقایق غیر از رفتار انسان. عقل در هر دو قلمرو، دارای علوم و ادراکاتی است و از این رو به سخن دیگر، می‌توان گفت علوم و تصدیقاتی که انسان‌ها دارای آن می‌باشند بر دو قسم اند: ۱- علوم و تصدیقاتی که به رفتار انسان‌ها ربطی ندارند و تنها واقعیاتی را در خارج کشف نموده، از آنها خبر می‌دهند چه اینکه انسانی موجود باشد و اعمالی را انجام دهد یا خیر، مانند اینکه «چهار زوج است»، «یک نصف دو است»، «علم موجود است» و ... این دسته از علوم و ادراکات یا بدیهی‌اند یا نظری و کسبی منتهی به بدیهی‌اند. ۲- قسم دیگر علوم عملی و ادراکات اعتباری و قراردادی است که انسان‌ها در زندگی اجتماعی آنها را وضع می‌کنند و فعالیت‌های اختیاری خود را در چارچوب آن قرار می‌دهند و اراده‌ها و خواسته‌های خود را مستند به آن می‌کنند. این ادراکات برخلاف ادراکات قسم اول، خارجیت ندارند و حکایت از خارج نمی‌کنند، بلکه این انسان‌ها هستند که آثاری را بر آن مترتب می‌کنند و به آن خارجیت می‌بخشند. و چون این آثار را انسان‌ها بر آن مترتب می‌کنند، اعتباری و قراردادی‌اند و دارای آثار ذاتی نیستند. این علوم، احکام و مقررات و سنن اعتباری هستند که در اجتماع جریان می‌یابد مانند ولایت، ریاست، سلطنت، ملکیت و مانند آن ([۵] ص ۵۴؛ [۲] صص ۱۱۵-۷، ۱- ۱۵۰؛ [۱۴] صص ۲۵۸-۹).

برخی حکمای اسلامی از جمله علامه طباطبایی با توجه به این دو قلمرو در شناختنی‌ها، معتقد به وجود دو عقل در انسان هستند: عقل عملی و عقل نظری. عقل عملی عقلی است که درباره رفتار انسان و خیر یا شر بودن و یا نافع یا ضار بودن آن حکم و داوری می‌کند و عقل نظری، عقلی است که درباره حقیقت اشیا و هستی و نیستی آنها و کیفیت فی نفس آنها، با قطع نظر از اینکه در دایره رفتار انسانی قرار دارند یا نه، حکم و داوری می‌کند:

ذهن

عقلانیت در نظر علامه طباطبایی

» [:]

« [۲] ص: ۱۵۱)»

علّامه طباطبایی ادراکات نظری را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱- دسته‌ای از ادراکات نظری مربوط به اشیای خارجی می‌باشند که راه رسیدن به این دسته از ادراکات احساس آن اشیا می‌باشد و انسان با فکر کردن درباره آنها می‌تواند گزاره‌هایی راجع به آنها تشکیل دهد. (علوم تجربی) ۲- دسته دیگری از ادراکات نظری وجود دارند که نه ربطی به خواص اشیای خارجی دارند و نه ربطی به خوب و بد اعمال ما انسان‌ها. این دسته از ادراکات نظری - علوم کلی از جمله بدیهیات - از طریق حس برای انسان حاصل نمی‌شوند، بلکه خداوند آنها را به نحو تسخیر و اعطا به انسان‌ها می‌دهد.

ایشان پس از اینکه منشأ به دست آوردن ادراکات اعتباری را الهامات الهی می‌داند می‌گویند انسان در صورتی می‌تواند علوم عملی ملهم از خداوند متعال در انجام اعمال صالح بهره‌مند شود که ادراکات نظری قسم دوم را به درستی تحصیل کرده باشد و متحقق به آنها شود. زیرا اگر در اثر عواملی از درک این کلیات عقلی ناتوان بماند و نتواند حق را از باطل تشخیص دهد، نمی‌تواند الهامات الهی را به درستی دریافت کند. کسی که معتقد به زندگی اخروی نیست چگونه ملهم به انجام کارهایی می‌شود که نتیجه آن را در آخرت می‌تواند ببیند؟ از طرف دیگر کسی که در مرحله عمل راه نادرستی را در پیش گرفت و قوای شهودی و غضبی و ... از مسیر تعادل خارج شدند، قوه ادراک نظری‌اش را تحت الشعاع قرار می‌دهند و آن را از کارکرد صحیح باز می‌دارند. بدین ترتیب تعامل دو جانبه‌ای بین عقل عملی و عقل نظری مشاهده می‌شود. ([۴] صص: ۲۱-۳۱۴).

در نظر علّامه طباطبایی معیار پذیرش و تن در دادن به ادراکات نظری این است که یا باید بدیهی و خود به خود آشکار باشند، به طوری که انسان مجالی برای تشکیک در مطابقت آنها با خارج و واقع نداشته باشد - مگر اینکه به گونه‌ای بیمار باشد - و یا باید در قالب برهان صحیح منطقی بر بدیهیات مبتنی باشند و سیر منطقی - منظور همان قواعد استدلال و استنتاج است - را امری می‌دانند که هر انسانی بالفطره با آن آشنا است و عمل به آن می‌کند. بنابراین معیار عقلانیت در قلمرو ادراکات نظری، منطقی بودن آنها است. (زیرا عقلانیت چیزی جز هماهنگی با فطرت

انسان نیست و فطرت انسان نیز به منطقی بودن - یعنی استدلال بر مجهولات و استنتاج معلومات جدید - دعوت می‌کند) ([۴] صص: ۲۵۹)

اما ادراکات اعتباری مستقیماً از واقعیات خارجی گرفته نمی‌شوند و از این رو، از خارج حکایت نمی‌کنند، بلکه ظرف تحقق آنها در ذهن است و مسئله مطابقت یا عدم مطابقت آنها با خارج مطرح نمی‌شود. آنچه که باعث می‌شود انسان این ادراکات را اعتبار و جعل کند، مصلحتی از مصالح زندگی و نیازها و احتیاجات او است. و با توجه به اینکه انسان‌های مختلف، بر حسب اختلافاتی که در عقاید و اغراض خود دارند، احکام اعتباری متفاوتی را وضع می‌کنند. البته دسته‌ای از اعتباریات است که محل اختلاف نیست، این دسته از اعتباریات، احکامی است که عقل درباره مقاصد عمومی بشر دارد مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و مانند آن. ارتباط این ادراکات با خارج این است که انسان با وضع همین احکام و ادراکات درصدد است تا کمبودها و کاستی‌های خود را برطرف کند و در مسیر کمال و جود و حقیقی خویش، پیش برود. ([۵] ص: ۵۵).

از دقت در آنچه که درباره ادراکات اعتباری گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که ملاک عقلانیت در این دسته از ادراکات، این است که دارای مصلحت و غایت صحیحی که هماهنگ با فطرت سالم است، در زندگی باشند و لغو و باطل نباشند و یا در تضاد با کمال اصیل انسان قرار نگیرند. در این دسته از ادراکات گرچه که استدلال منطقی جاری است ولی چون این ادراکات واقع‌نما و حاکی از خارج نیستند، برهان‌پذیر نیستند زیرا در این صورت واجد شرایط برهان نخواهند بود و معیار مقبولیت - و به اعتباری معیار عقلانیت - استدلال‌های مربوط به این ادراکات، این است که واجد اثر شایسته‌ای در غایت مورد نظر باشند. ([۱۴] ص: ۲۵۹)

صدق در ادراکات نظری و صدق در ادراکات عملی

ادراک نظری، ادراک امور خارجی است و معرفتی است که از واقعیت عینی خارجی انتزاع شده است. روشن است که در این دسته از ادراکات، صدق و حقایق آنها با ملاحظه واقعیت عینی و مقایسه ذهن و عین معین می‌شود. علامه طباطبائی با پذیرش نظریه سستی تعریف صدق به "مطابقت با واقع"، ادراکات نظری را به اعتبار مطابقت آنها با واقع، صدق [و صادق] می‌خواند و به اعتبار مطابقت واقعیت خارجی با آنها، حق می‌نامد ([۵] ص: ۵۵) با توجه به تعریفی که برای صدق پذیرفته شده است، وقتی که به سراغ ادراکات اعتباری و عملی می‌رویم، می‌بینیم که در آنجا

نمی‌توان سخن از صدق یا حقیقت گفت، زیرا در ادراکات عملی، حاکی و محکی (به معنایی که علامه طباطبایی در حوزه ادراکات نظری مطرح کردند) وجود ندارد. ادراکات عملی از واقعیات خارج اخذ شده‌اند و از این‌رو از خارج حکایت نمی‌کنند تا سخن از مطابقت یا عدم مطابقت آنها برونند؛ بلکه محصول جعل و اعتبار ذهن بشرند؛ البته چون این جعل و اعتبار بی‌ملاک نیست و انسان برای سامان دادن به زندگی خود و رفع نیازها و جلب منافع اقدام به جعل آنها می‌کند، می‌توان از ارزش آنها پرسش کرد و با توجه به تأثیری که در نیل به اهداف منظور در زندگی بشر دارند، ارزیابی می‌شوند، و براساس این ارزیابی اخذ یا رفض شوند، اما در هر صورت با تفکیک اعتباریات از نظریات و جعلی خواندن اعتباریات و حقیقی خواندن نظریات، نظریات به قلمروی خبر ملحق می‌شوند و اعتباریات به قلمروی انشا و به همین سبب، در حالی که سخن از صدق و کذب و ادراکات نظری می‌رود، سخن از مفید یا مضر بودن اعتباریات می‌رود و باز به همین دلیل، در حالی که ادراکات نظری، برهان‌پذیرند؛ ادراکات اعتباری، برهان‌ناپذیرند.

عقلانیت، مبنای‌گرایی و واقع‌گرایی

عقلانیت از دیدگاه علامه طباطبایی پیوند تنگاتنگی با مبنای‌گرایی و رئالیسم دارد. این پیوند در حوزه ادراکات نظری روشن‌تر است. گفتیم عقلانیت در این قلمرو، «منطقی بودن ادراکات» است. یعنی ادراکات عقلانی، آن دسته از ادراکاتی هستند که یا خود به خود بدیهی و آشکارند و انسان پس از تصور صحیح آنها، بدون هیچ تردید و چون و چرایی آنها را می‌پذیرد و تصدیق می‌کند و یا اینکه در قالب استدلال برهانی درست که همه شرایط انتاج شامل شرایط مادی و شرایط صوری را دارا است، به بدیهیات منتهی می‌شوند. پس ادراکات عقلانی، همان ادراکات بدیهی یا ادراکات موجه منتهی به بدیهیات‌اند؛ در اینجا مبنای‌گرایی علامه طباطبایی خود را کاملاً آشکار می‌کند، زیرا سبب توجیه ادراکات نظری را ابتدای آنها بر بنیادهای بدیهی می‌داند. عقلانیت علامه طباطبایی افزون بر مبنای‌گرایی بودن، واقع‌گرا نیز هست؛ زیرا او ادراکات نظری را برگرفته از واقعیت‌های خارجی و حاکی از آنها می‌داند و به همین سبب است که می‌توان آنها را به صدق و حقیقت توصیف کرد. برای اینکه انسان گزاره‌ای را تأیید و تصدیق کند، باید به مطابقت آن با واقع پی برده باشد، فهم مطابقت با واقع در «بدیهیات» مشکلی ندارد و انسان با تصور درست طرفین گزاره، بی‌درنگ آن را مطابق با واقع می‌یابد و تصدیق می‌کند، اما فهم مطابقت «گزاره‌های اکتسابی» با واقع، در روند استدلال برهانی اتفاق می‌افتد؛ در استدلال برگزاره مطلوب، از بدیهیات و یا از

گزاره‌هایی استفاده می‌شود که در روند استدلال‌های قبلی معلوم شده‌اند. در هر صورت برای تصدیق هر گزاره نظری، لازم است تطابق آن با واقع (یا صدق آن) فهمیده شود، خواه خود به خود فهمیده شود (در بدیهیات) و خواه با واسطه (در اکتسابیات).

اما در قلمروی ادراکات اعتباری نیز علامه طباطبائی واقع‌گرا هستند اما به نحوی غیر از آن نحو که درباره واقع‌گرایی او در قلمروی ادراکات نظری توضیح داده شد. توضیح اینکه اعتباریات در منظر علامه طباطبائی برگرفته از حقایق خارجی و حاکی از آنها نیستند، بلکه محصول جعل و اعتبار ذهن انسان به قصد تأمین مصالح و دفع مضرات در زندگی انسان می‌باشند؛ از این رو نمی‌توان آنها را واقعی به معنای حاکی از واقعیت بودن دانست. اما همان طور که توضیح داده شد. ادراکات اعتباری، اعتبارات بیهوده و بی‌معیار نیستند، بلکه دارای هدف و معیارند و آن این است که مصالح و منفعتی واقعی را برای انسان تأمین کنند و زیان‌هایی واقعی را دفع کنند. پس جعل این اعتباریات برای ترتیب دادن آثار واقعی بر آنها و خارجیت بخشیدن به آنها است. به سخن دیگر اعتباریات برای تحصیل کمال واقعی جعل و انشا می‌شوند و به لحاظ آثاری که در مقام عمل به بار می‌آورند، واقعیت می‌یابند. بدین ترتیب عقلانیت علامه طباطبائی در قلمروی ادراکات اعتباری نیز واقع‌گرا است، همان طور که مبنی‌گرا است، زیرا عقلانیت و مقبولیت اعتباریات را بر بنیاد تأمین مصالح و دفع مضرات، توجیه می‌کند. پس مبنی‌گرایی و واقع‌گرایی در دو قلمروی عقل عملی و نظری، به دو گونه متفاوت است، همان طور که عقلانیت در این دو قلمرو، به دو گونه متفاوت است.

اختلاف در اعتباریات و اثبات دین

انسان ادراکات اعتباری را با الهام از احساسات باطنی تدارک می‌بیند، احساساتی که مولود اقتضائات قوای فعاله و جهازات عامله انسان مانند قوای گوارشی و تناسلی و ... است که انسان را به انجام اعمالی وادار می‌کنند: می‌خواهند به چیزهایی دست بیابند و از چیزهایی دور شوند؛ این دو اقتضای جذب و دفع موجب بروز احساساتی از قبیل حب و بغض یا شوق و میل و رغبت می‌شود و انسان براساس این احساسات وادار می‌شود که ادراکاتی مشتمل بر حسن و قبح و واجب و جایز و ... را اعتبار کند. [۲] ص: ۱۱۶، ۱۵۱؛ [۱۲] صص: ۱۲-۳۰۲. ادراکات اعتباری یا عملی چون مبتنی بر احساسات هستند و انسان‌ها از این جهت که در شرایط مختلف زندگی می‌کنند و دارای اخلاق و عادات مختلفند، احساسات مختلفی دارند و این احساسات، باعث

اختلاف در اعتباراتی می‌شود که از سوی انسان صورت می‌گیرد. یعنی اختلاف در ادراکات اعتباری ناشی از این است که آنها بر احساسات، که موجب اختلاف می‌شوند، مبتنی هستند. [۲] صص: ۷-۱۱۳، ۱۵۱).

علّامه طباطبایی از همین نکته استفاده کرده، ضرورت نبوت عامه و تشریح دین را اثبات می‌نماید؛ زیرا اگر انسان باشد و عقلش، هم در تشریح قوانین و هم در اجرای آن، جامعه انسانی دچار مشکلی جدی می‌شود که افراد را از رسیدن به کمال مطلوبشان باز می‌دارد. یکی از مفروضات این استدلال، مدنی و اجتماعی بودن انسان است که علّامه طباطبایی با تفصیل به این بحث پرداخته است. [۲] صص: ۲۲-۱۱۳، ۶۰-۱۵۰؛ [۸] صص: ۸۴-۸۰؛ [۱۰] صص: ۹-۲۳۵). بدین ترتیب عقل عملی انسان دچار محدودیت‌هایی است و نمی‌توان به‌طور مطلق به حجیت و مرجعیت آن حکم کرد؛ و حتی ضرورت بعث رسل و انزال کتب و شرایع آسمانی با استناد به کاستی‌ای که در احکام عقل عملی - بروز اختلاف در تشریح و اجرای قوانین و انحراف جامعه انسانی از مسیر تکامل - وجود دارد، اثبات می‌شود.

عقلانیت دین

آیا دین در منظر علّامه طباطبایی عقلانی است؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که استدلال مذکور در ضرورت نبوت و دین، خود استدلالی عقلی (از باب عقل نظری) است و در نتیجه، اصل ضرورت دین، اصلی است برهانی و عقلی. عقل نظری انسان با مشاهده محدودیت عقل عملی و تام‌الافاضه بودن خداوند متعال به ضرورت هدایت و افاضه الهی برای انسان‌ها حکم می‌کند که از آن هدایت به نبوت یا دین تعبیر می‌شود و اگر غیر از این (لزوم وجود دین و هدایت الهی) گفته شود، عقل ستیزی و نامعقول‌گویی است. [۲] صص: ۱۵۰-).

دین باعث گشوده شدن چشم‌اندازهای جدیدی فراروی انسان می‌شود که اگر دین نبود، انسان از آنها محروم می‌ماند. کسی که هستی را در عالم ماده منحصر می‌بیند و انسان را محکوم به احکام مادی صرف می‌داند، و زندگی او را در فاصله بین تولد و مرگ خلاصه می‌کند، سقف نهایی سعادت و خوشبختی خود را به کوتاهی همین دنیا خواهد دید و در برنامه‌ریزی‌ها، به اهدافی غیر از آنچه که ذهنش در این محدوده تنگ مادی می‌تواند تصور کند، نخواهد اندیشید. چنین کسی همه همت و غمش این است که تا سر حد ممکن به اشباع حواس پنج‌گانه ظاهری و غرایز حیوانی درونی بپردازد. در پندار او مهلت التذاذ از لذت و خوشی‌ها بسیار اندک و ناچیز است و با

مرگ همه چیز خاتمه می‌یابد. اما کسی که در پرتو عقلش، به دین تن داده و چشم دلش به عالم دیگری باز شده است، هستی را بسی فراخ‌تر و وسیع‌تر می‌بیند و سعادت و خوشی را بسی بیش‌تر می‌داند و مهلت بهره‌وری و درک آن را جاوید و همیشگی می‌یابد. دین هم دایره شناخت نظری او را گسترش داده است و هم برنامه دست‌یابی به سعادت جاودانی را برای او تدارک دیده است. ([۷] صص: ۲-۲۸۱)

اسلام بشر را به چراغ روشنی بخشی دعوت می‌کند که هرگز خاموش نخواهد شد و آن چراغ چیزی جز عقاید و دستوراتی نیست که از فطرت بشر سرچشمه گرفته است و این مجموعه تعالیم حیات‌بخش، کمال واقعی و بهروزی حقیقی‌اش را تأمین خواهد کرد و به همین جهت است که خداوند متعال آن را حق خوانده است: « (صف ۹) و حق رأی و اعتقاد مطابق با واقع و ملازم با رشد و خالی از گمراهی است. بنابراین تعالیم دینی و قرآنی برای مردم بیان می‌کند که دیدگاه‌ها و باورهای آنها درباره جهان خلقت، عالم ماده، و خودشان، کدامش حق است و کدامش باطل؛ و نیز باورهای عملی و سنن رفتاری ملهم از آن جهان‌بینی، کدامش حق و کدامش باطل است، یعنی چه برنامه‌های عملی‌ای غایت انسانی انسان را تأمین می‌کنند و چه برنامه‌هایی باعث تباه شدن انسان و هلاکت او می‌شود ([۷] صص: ۴-۲۸۲).

بدین ترتیب عقلانیت منور به نور دین، پدیده‌تر، بیناتر و اطمینان‌آورتر است. برخلاف عقلانیت مغرب به غبار حس که در اثر گرفتار آمدن به محدودیت‌های حواس ظاهری و غرایز حیوانی ضیق‌تر، کورتر و التهاب‌آمیز است. بدین بیان، دینداری و دین‌ورزی اصلاً قابل مقایسه با تقلید کورکورانه نیست، زیرا دین چیزی جز مجموعه تعالیمی که از طریق معصومان و وحی به انسان‌ها رسیده است نیست که صدقش با برهان اثبات شده است و روشن است که پیروی از چنین دینی پیروی از علم است نه خرافات. زیرا صدق دین و آورنده آن مبرهن به برهان یقینی است. ([۱] صص: ۴-۴۲۳). علاوه بر این، دین اسلام دینی است که خودش به عقلانیت و استدلال دعوت می‌کند و مدعی است که تعالیم نظری آن برهان‌پذیر است و از این رو دعوت به تفکر و تعقل می‌کند و تعالیم عملی‌اش هم خالی از مصلحت نیست و از این رو به برخی از آن مصالح تذکر داده است. ([۱۰] صص: ۶-۲۱۵؛ [۹] صص: ۱۰۲-۱۰۰؛ [۱۱] صص: ۸-۴۶)

«قرآن کریم در آیات بسیاری به سوی حجت عقلی، رهبری می‌کند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبر در آیات آفاق و انفس، دعوت می‌فرماید و خود نیز در موارد احقاق حقایق به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد.» ([۹] ص ۷۸).

از سوی دیگر، هنگام تعارض گزاره‌ای عقلی (که قطعی و یقینی به معنی واقعی کلمه است) با گزاره‌ای دینی - که ظهور در خلاف مفاد گزاره‌ی عقلی دارد - حکم قطعی عقل بر ظهور نقل، مقدم است و آنگاه ظهور نقل مقدم دانسته شود - همین ظهور هم بی اعتبار خواهد شد زیرا اعتبار ظهورات و نصوص شرع مقدس مبتنی بر دلایل عقلی است و اگر عقل در برخی از احکام قطعی اش تخطئه شود، در احکام دیگرش هم خدشه پذیر می شود و نهایتاً ادله عقلی دال بر حجیت شرع، از اعتبار و حجیت می افتند. ([۱۳] ص ۱۰۴ «پاورقی»).

عقلانیت افعال خداوند

یکی از مباحث مهم کلامی در طول تاریخ علم کلام این بوده است که آیا افعال خداوند متعال دارای غرض است؟ به سخن دیگر آیا خداوند متعال در افعال تکوینی و تشریحی خود محکوم به احکام عقلی است یا خیر؟ یعنی آیا افعال خدا عقلانی است و اصلاً معقولیت درباره خدا و افعالش جریان دارد یا نه؟ در این نزاع، اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی اشیا هستند، جانب نفی را گرفتند و منکرند که خداوند متعال محکوم به احکام عقلی باشد؛ اما معتزله فعل بدون غرض را لغو و گزاف دانسته خداوند متعال را از آن مبرا می دانند.

علّامه طباطبایی در بیان موضع خود در این باره، ابتدا به تفکیک احکام عقل نظری و احکام عقل عملی اشاره کرده، احکام نظری را مستقیماً مربوط به خارج و حاکی از آن می داند و احکام عملی را از این جهت که در جریان عمل قرار می گیرند و نتایج حقیقی‌ای بر آن مترتب می شود، با واسطه مربوط به خارج می داند و بالاخره نتیجه می گیرد که همه ادراکات انسان - چه نظری و چه عملی - مبتنی بر افعال خداوند متعال است، چون خارج از ذهن، و حتی خود ذهن - فعل خدا است.

اما درباره جریان ادراکات نظری درباره خداوند، در نظر علّامه طباطبایی حقیقت مطلب این است که باید گفت این احکام چون برگرفته از افعال خداوند هستند و افعال خدا به حکم معلولیت، محدود و ناقص و متناهی هستند، نمی توان آن احکام را به همان نحوی که از افعال محدود خدا اخذ شده‌اند، بر خود خدا که نامحدود و نامتناهی است، اطلاق کرد زیرا لازمه اش محدودیت خداوند است که محال است. ولی می توان آن احکام را با حذف قیود عدمی‌ای که لازمه معلولات است، به خداوند متعال اطلاق کرد در عین این که می گوئیم خدا عالم است،

می‌گوئیم نه مانند عالم بودن ممکنات که همراه با تنگناها و محدودیت‌ها است، بلکه دارای علمی است که مانند ذاتش نامتناهی است.

علامه طباطبایی معتزله را بدین خاطر تخطئه می‌کنند که عقل بشر را حاکم بر ذات خدا کرده و او را محکوم به احکامی کرده‌اند که از محدودات و مقیدات اخذ شده است. از طرف دیگر اشاعره را بدین خاطر تخطئه می‌کنند که عقل را در شناخت خدا تعطیل می‌کنند و لازمه کلام آنها را به زیر سؤال رفتن اصل وجود خدا می‌دانند زیرا اگر بنا باشد که احکام عقلی در خصوصیات افعال خدا و سنت‌های الهی جاری در نظام خلقت، باطل باشد، حکم او در کشف اصل وجود خدا هم باطل خواهد بود زیرا اگر احکام عقلی در شناخت وجود خدا معتبر است باید در شناخت احکام خصوصیات افعالش هم معتبر باشد.

اما احکام عقل عملی که اعتباراتی ذهنی هستند که انسان آنها را به قصد دست‌یابی به مقاصد کمالی و خوشبختی وضع کرده است، مبتنی بر مصالحی هستند که انسان نمی‌تواند از آنها چشم‌پوشد. بنابراین فرض اینکه عقل دارای احکام تشریحی و اعتباری باشد که بر هیچ‌گونه مصلحتی مبتنی نباشد، فرضی نادرست و متناقض الاطراف است؛ چون احکام عقلی اعتباری ممتنع است که خالی از مصلحت باشد احکام عملی شرعی نیز نمی‌تواند خالی از غرض و مصلحت باشد. زیرا احکام شرعی‌ای که خداوند تشریح می‌کند از سنخ احکام عملی انسان‌ها است و وجوب و حرمت و وعد و وعید خداوند متعال مانند وجوب و حرمت و وعد و وعید جوامع انسانی از سنخ احکام اعتباری است و تفاوتی در بین نیست جز اینکه این اعتبارات چون از سنخ عناوین ادعایی است و ادعا به یک معنا عبارت از خطای در ذهن است و خداوند متعال منزّه از آن است، این عناوین به معنی حقیقی کلمه قائم به خداوند متعال نیست، بلکه قائم به فعل خدا و ظرف اجتماع است و اطلاق آنها بر خداوند، در حقیقت از باب سخن گفتن به زبان کودکان است. اما از این جهت که این احکام و عناوین خالی از غرض و نتیجه نیست، فرقی با احکام اعتباری‌ای که انسان‌ها وضع می‌کنند، ندارند و اصلاً بدین خاطر وضع شده‌اند تا مصالح عظیم به دست آید و از مضرات فاسد و مهلک اجتناب شود.

بنابراین در مرحله عقل عملی نیز احکام عقل درباره خداوند متعال جاری می‌شود جز اینکه اغراض و مصالحی که عقل برای احکام اعتباری شرعی لازم می‌داند، اغراض و مصالحی نیست که برای رفع نیازها و احتیاجات خداوند متعال باشد، زیرا او عین غنا و بی‌نیازی است، بلکه تفضّل او

بر بندگان و برای رفع حوایج انسان‌ها است. پس افعال خدا نیز معقل به اغراض است و جای این هست که عقل درباره احکام تشریحی خدا تحقیق نموده درصدد جستجوی مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال او برآید، اما نه اینکه بخواهد خدا را محکوم به احکامی کند، و او را مورد امر و نهی قرار دهد، بلکه برای اینکه به مصالح و مفاسد کارهای خود پی ببرد. ([۵] صص: ۶۰-۵۳)

به عبارت دیگر عقل حاکمی مستقل نیست که دارای حاکمیت ذاتی و داوری نفسی باشد که اگر درباره خدا حکمی صادر کرد باعث محکوم شدن خدا به احکام یک داور نفسی و مستقل بالذات و در نتیجه سبب نقص و محدودیت او شود زیرا احکام عقل همه مستند به اموری خارج از خود عقل - اعم از واقعیات (درباره عقل نظری یا مصالح و مفاسد (درباره عقل عملی)) - است که همه مخلوق و معلول خدا هستند. از این رو حکمی که درباره خدا و افعالش جاری می‌شود، چیزی است که فی نفس الامر بدان‌گونه است و این عقل - که خود مخلوقی از مخلوقات خدا است - صرفاً کاشف و یا بیانگر آن است. وقتی که گفته می‌شود خدا عادل است یا ظالم نیست یا نباید ظلم کند و از این قبیل، برگشتش به این است که خداوند متعال در نظامی که در خلقتش دایر کرده است، یکی از افعال خود را بر فعل دیگر خود برمی‌گزیند و البته آن را برمی‌گزیند و البته آن را برمی‌گزیند که دارای مصلحتی باشد. این به مقام ثبوت و واقع قضیه برمی‌گردد، اما در مقام اثبات، خداوند همین عقل را راهنمایی می‌کند از مصلحت و فایده فعل دریا بد که آن فعلی که خداوند اختیارش کرد، عدل است و بر او واجب است که انجامش دهد. به عبارت دیگر اگر عقل درباره خدا حکمی صدور می‌کند، این حکم، حکمی است که ثبوتاً و واقعاً در افعال خدا وجود دارد و خود خدا آن را در مقام اثبات بر عقل ما جاری کرده است:

...»

« ([۶] صص: ۹۳-۷).

خاتمه

بررسی حاضر کوشیده است نشان دهد که علامه طباطبایی (ره) عقلانیت را از سویی به طور کلی هماهنگی نظر و عمل انسان، با فطرت اصیل و سالم او شمرده است و از سوی دیگر، در جایگاه تعیین موارد جزئی هماهنگی مذکور، در ملاک عقلانیت متفاوت را در قلمروی ادراکات نظری و ادراکات عملی در نظر گرفته است: معیار عقلانیت در حوزه ادراکات نظری، منطقی بودن آنها است، یعنی آن دسته از احکام و گزاره‌های نظری، عقلانی‌اند که اصول و قواعد منطقی در آنها

رعایت شده باشد و ناقض هیچ یک از قوانین منطقی نباشند. علامه طباطبائی در این نظریه با ارسطو هم‌رأی است که منطقی را به مثابه معیار اندیشه و استدلال و تعقل تدوین و تبویب کرد. معیار عقلانیت در حوزه ادراکات عملی مصلحت داشتن و غایت‌مند بودن آنها در زندگی است، البته مصلحت و غایتی که هماهنگ با فطرت سالم انسان و سازگار با کمال اصیل و نهایی او، تقرب به خداوند و نیل به زندگی الهی سرشار از روح و ریحان، باشد. به دیگر سخن، معیار عقلانیت گزاره‌های عقل عملی این است که اثر شایسته‌ای در غایت اصیل زندگی انسان داشته باشد. معیارهای عقلانیت در دو قلمروی احکام عقل نظری و عقل عملی را می‌توان مصادیق هماهنگی با فطرت انسان دانست. در اینجا فقط به معیارهای عقلانیت احکام و گزاره‌ها، و به عبارت دیگر، معیارهای عقلانیت ادراکات توجه شده است اما سخنی از معیار عقلانیت رفتار انسان نرفته است، ولی همان‌گونه که پیشتر توضیح داده شد، احکام عقل عملی، ناظر به رفتار انسان است و چارچوب ارزشی رفتارهای انسان را تشکیل می‌دهد، از این رو ملاک عقلانیت احکام عقل عملی، عقلانیت اعمال و رفتار انسان را هم، به طور غیر مستقیم، دربرمی‌گیرد؛ پس اگر از ملاک عقلانی بودن رفتار انسان‌ها پرسش شود، با توجه به مقدمه مذکور، پاسخ این است که: رفتاری عقلانی است که در چارچوب احکام عقلانی عقل عملی بگنجد و مطابق با احکام عقل عملی انجام بگیرد؛ به عبارت دیگر؛ ملاک عقلانیت رفتار انسان، تأثیر مثبت آن در نیل به غایت مطلوب انسان است.

منابع

۱. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الجزء الاول، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات ۱۴۱۷ هـ - ۱۹۹۷ م.
۲. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الجزء الثانی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۷ هـ - ۱۹۹۷ م.
۳. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الجزء الخامس، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۷ هـ - ۱۹۹۷ م.
۴. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الجزء السادس، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۷ هـ - ۱۹۹۷ م.
۵. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الجزء الثامن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات ۱۷ هـ - ۱۹۹۷ م.
۶. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الجزء الرابع عشر، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات ۱۷ هـ - ۱۹۹۷ م.

۷. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الجزء التاسع عشر، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ هـ ۱۹۹۷ م.
۸. طباطبایی، محمد حسین، *قرآن در اسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه چاپ پنجم ۱۳۷۰.
۹. طباطبایی، محمد حسین، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۶.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، *بررسی های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، دارالتبلیغ اسلامی قم، چاپ اول، ۱۳۹۶ هـ ق.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، با مقدمه و توضیحات: علی احمدی میانجی و سیدهادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، انتشارات اسلامی، بی تا.
۱۳. المجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، [همراه با پاورقی های علامه طباطبایی]، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ هـ ۱۹۸۳ م.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، ، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ هـ ق.
۱۵. کلاتری، الباس، *دلیل المیزان، فی تفسیر القرآن*، ترجمه عباس ترجمان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ هـ ۱۹۹۷ م.
۱۶. الشاطی، عادل عبدالجبار ثامر، *فهارس المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ هـ ۱۹۹۷ م.
۱۷. دفتر انتشارات اسلامی، *فهرست راهنمای موضوعی المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۴۷.
۱۸. *مفتاح المیزان*.