

عقل و وحی از نظر علامه طباطبایی

روح‌الله بهشتی پور*

مدرس گروه علوم قرآنی، حوزه علمیه کوثر قزوین

(تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۱۲؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۱۲/۲۵)

چکیده

کاوش‌های مقاله حاضر، رابطه عقل و وحی از منظر علامه طباطبایی را به نحو تقدّم و استقلال عقل دانسته و بر آن است که مفاهیم ارائه شده از عقل و وحی از جانب ایشان، خود، دلیلی بر این مدعا است. با وجود این، مقاله پیش‌رو ادله تقدم عقل را براساس مستندات از آرای ایشان اقامه نموده است.

به نظر می‌رسد، بر پایه بازخوانی مبانی طراحی شده علامه، مسئله تعارض عقل و وحی اساساً منتفی است؛ زیرا عقل فلسفی عهده‌دار ارزیابی شروط سه‌گانه قطعیت وحی است. از این رو، وحی غیر مطابق با عقل قطعی فلسفی عملاً به دایره ظنون کشانده شده، هیچ‌گاه وحی قطعی‌ای به دست نخواهد آمد که با عقل قطعی در تعارض باشد؛ وحی ظنی بر جای مانده نیز، به دلیل «ظهور لفظی» صلاحیت حجیت و تقدم بر ره‌آورد تجارب بشری، یعنی فلسفه را نخواهد داشت. افزون بر این، از نظر ایشان، حجیت روایات متواتر نیز، دلیل به‌کارگیری آن در تفسیر آیات نبوده، روایات مزبور، فاقد هرگونه حجیت تفسیری‌اند. چهار مبنا از مبانی کلیدی و سرنوشت‌سازی که علامه در تحلیل این نوع رابطه به آنها توجه بیشتری نموده است، عبارتند از: این‌همانی فلسفه و عقل، اثبات حجیت نقل از طریق فلسفه و استقلال عقل در درک معرفت، قشری و یا حداکثر ارشادی بودن معارف وحیانی و متعالی بودن معارف عقلی.

واژگان کلیدی

عقل قطعی، وحی قطعی، تقدم عقل، کفایت کتاب، کفایت عقل.

مقدمه

مسئله عقل و وحی از مسائلی است که از دیرباز توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده است. حتی در سال‌های آخر قرن سیزدهم و ثلث اول قرن چهاردهم میلادی در غرب نیز، بر سر این مسئله منازعاتی روی داد که منجر به رنسانس و زمینه‌ساز پیدایش اومانیسم شد. در دهه‌های اخیر نیز، چند رویکرد مهم درخور توجهی در میان دانشمندان اسلامی بروز کرد که تحلیل نتایج اجتماعی آن خارج از چارچوب این مقاله است. یکی از این رویکردها، برداشت نوینی است که اندیشمند بلندنظر، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی؛ از عقل و وحی و نحوه مواجهه این دو ارائه نموده است. ورود این نظریه، تأثیر بسزایی در گفتمان دینی عصر حاضر گذارده، زمینه نقد و نظرهایی را فراهم آورد که فی‌نفسه، منجر به تأملات جدی در مسئله عقل و وحی شد؛ اما نقصانی که در این زمینه به ظهور رسید، بازخوانی‌های غیرجامع در این عرصه بود؛ چراکه به‌رغم نگارش مقالات و کتب بسیار، در نقد، دفاع و ارزیابی اندیشه علامه، به نظریه محوری ایشان در این باره کمتر توجه شده، عده‌ای او را موافق، و عده‌ای مخالف نقل دانسته‌اند. درحالی‌که درصورت عدم توجه به نظریه محوری ایشان، انتساب کلی هردو نظریه به ایشان اشتباه خواهد بود. البته این اشتباه رایج ماست که در نقد و دفاع از اندیشه، به کلی‌گویی اکتفا می‌نماییم؛ درحالی‌که در ارزیابی، تحلیل و نقد یک مسئله علمی، توجه به تفصیل اندیشه حائز اهمیت است؛ بنابراین، آنچه اولاً و بالذات مهم است، تبیین نحوه مواجهه ایشان نسبت به مسئله مزبور است، نه بیان موافقت یا مخالفت ایشان با عقل یا نقل. از این رو، مقاله پیش‌رو درصدد تبیین اندیشه علامه، صرف‌نظر از نقد یا دفاع از آن است؛ بدین منظور بازخوانی آثار و آرای این اندیشمند بلندنظر از منظر عقل و وحی، ضروری است.

الف) مفهوم وحی از نظر علامه

وحی از منظر ایشان به دو قسم شفاهی و غیرشفاهی تقسیم می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۸۰).

وحی شفاهی که مستقیماً از ناحیه معصوم رسیده باشد معتبر است. ولی وحی غیرشفاهی یا به

عبارت دقیق‌تر، نقل، خود، به دو قسم قطعی و غیرقطعی تقسیم می‌گردد. نقل غیرقطعی نیز، از نظر ایشان شامل روایات غیرمتواتر و غیرمحفوظ به قرینه است، که حتی در صورت موافقت با کتاب نیز، معتبر نیست؛ زیرا به فرمایش علامه «بیان بودنش احراز نشده» است (همان). بنابراین، مسئله عرضه روایات به کتاب در نقل غیرقطعی، از نظر ایشان مورد تصور نبوده، مراد از وحی قطعی در بیان علامه نیز، همان چیزی است که با علم حصولی و حفظ سه اصل «صدور قطعی»، «دالات قطعی» و «جهت صدور قطعی» و یا به فرمایش ایشان، به تواتر، نص و عدم تقیه، از معصوم به ما رسیده باشد؛ در این صورت، قاعده عرضه به کتاب اعمال خواهد شد. عدم پذیرش گزاره‌های وحی قطعی، مانند عالم ذر، به‌رغم تواتر آن، به دلیل به‌کارگیری قاعده مزبور بوده است.

ب) مفهوم عقل از نظر علامه

از نظر علامه طباطبائی عقل عبارت است از: «المراد بالعقل هنا لطیفة ربانیة یدرک بها الانسان حقیقة الاشیاء ویمی‌ز بها بین الخیر والشر والحق والباطل وبها یعرف ما یتعلق بالمبدأ والمعاد وله مراتب بحسب الشدّة والضعف» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۶).

با توجه به آثار علامه، مراد ایشان از عقل، همان معنایی است که از فطرت ارائه نموده‌اند (به عنوان نمونه ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۷۹). این نظر با برداشت برخی شاگردان ایشان نیز سازگار است (برای نمونه ر.ک: جوادی، ۱۳۸۳، ج ۴، صص ۱۸۵-۱۸۷). توضیح اینکه از نظر علامه، فطرت در انسان‌ها به‌طور یکسان وجود داشته، همه، خواه ناخواه، پذیرای امور فطری و مطابق با سرشت خودند و اختلاف و نزاع احتمالی، از قبیل مشاجره در بدیهیات بوده، ناشی از عدم دقت در جوانب موضوع است. ایشان تفکر و ادراک عقلی صحیح را استفاده از استدلال و برهانی می‌دانند که مبتنی بر مقدمات بدیهی یا منجر به بدیهی باشد؛ بنابراین، اسلام براساس قاعده اصولی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، هر امری را که برهان فلسفی بر آن اقامه شود، پذیرفته و تأیید می‌کند و از پذیرش پیامدهای آن به‌منزله امری دینی هیچ واهمه‌ای ندارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، صص ۲۶۶-۲۸۳؛ و ۱۳۸۳، ۷۸ و ۷۹؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۴). از این رو، ایشان مراد از عقل در کلام خدای تعالی را ادراکی می‌دانند که با سلامت فطرت برای انسان دست می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۲۵۰).

از این منظر، هدایت و تربیت وحی، از باب اتمام حجت است (همان، ج ۱، ص ۳۴۲)، وگرنه، بشر از طریق استدلال و برهان عقلی که از نظر علامه جنبه فطری دارند، می‌تواند به حقایق دست‌یابد. «دین هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان که فطرتاً با آن مجهزند به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نائل آیند» (همو، ۱۳۶۱، ص ۱۳).

از این رو، ایشان معتقداند، وحی و هدایت و تربیت تشریحی بشر به جهت اتمام حجت بوده، بدون آن حجت بر بشر تمام نمی‌شود (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۲). ایشان اساساً میان مدرکات برهان و استدلال، و معارف وحی تفاوتی قائل نبوده، عقل را مستقلاً رساننده می‌دانند (همو، ۱۳۹۷، ص ۵۹).

«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، ۱۳۶۱، ص ۱۳). این نکته از نکات مغفول و اساسی در تحلیل چگونگی رابطه عقل و وحی از دیدگاه علامه است.

ج) حجیت برهان عقلی

از نظر ایشان دلیل حجیت برهان عقلی، ذاتی، قطعی و اثبات‌ناپذیر است؛ زیرا، از امور بدیهی بوده، بداهت بهترین دلیل حجیت امور بدیهی است؛ چراکه از یک سو، برهان به دلیل تقدّم شیء بر نفس و مفسده دور، با دلیل عقلی قابل اثبات نبوده، از سوی دیگر، به جهت دور و توقف حجیت ظواهر دینی بر برهان عقلی، ارائه دلیل نقلی نیز، امکان‌پذیر نیست (همو، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۵۸ و ۱۳۸۳، صص ۹۵ و ۹۶).

به نظر ایشان چگونه می‌توان به چیزی که حق‌نمایی، ذاتی آن است، بی‌مهری کرد. از این رو، علامه به شدت با اخباری که عدم جواز تکیه بر عقل بعد از شناخت امام را به ائمه نسبت می‌دهند، مقابله کرده، می‌فرماید: «این سخن از عجیب‌ترین اشتباهات است. اگر پس از معرفت امام، حکم عقل را باطل بینداریم؛ به معنای ابطال توحید، نبوت، امامت و دیگر معارف دینی

است. چگونگی ممکن است از عقل نتیجه‌ای گرفت و سپس با آن حکم، عقل را ابطال کرده، در همان حال نتیجه را تصدیق نمود» (همان؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۴؛ و ج ۲، ص ۳۱۴).

بر این اساس، دامنه حجیت استقلالی استدلال و برهان، چه پیش از اثبات وحی، و چه پس از اثبات آن برپا بوده، وجود مسائل و معارف الهی در متن کتاب و سنت، بشر را از وضع علم مخصوص این مسائل، در سطحی عالی بی‌نیاز نمی‌نماید. از این رو، ایشان فلسفه را دارای معارفی بالاتر از متن کتاب و سنت دانسته‌اند؛ زیرا معتقداند، عقل مستقلاً واجد توانایی طراحی سازه معرفت بوده، وحی برای اتمام حجت و ارشاد افرادی نازل شده است که فطرتشان آسیب دیده، توانایی به‌کارگیری بدیهیات عقلی را ندارند. وگرنه عقل، مستقلاً در فهم معارف تواناست. درحقیقت، ایشان بر آنند که استدلال و منطق عقلی همواره و در تمام سطوح معرفتی، معیار و عیار نقد وحی است.

د) حجیت نقل

ایشان کلام رسول خدا، و به اعتبار حدیث ثقلین، کلام ائمه هدی را از تمام جهات، اعم از متشابه و محکم، نسبت به تفسیر آیات قرآن حجت دانسته، و به‌صراحت، بیانات صحابه و تابعین را فاقد حجیت و اعتبار دانسته‌اند (همان، ج ۱۲، صص ۳۸۰). حتی ایشان بر این نکته تصریح دارند که «آیاتی که در مدلول خود صریح و یا ظاهرند، و احتیاج به تفسیر ندارند نیز، کلام رسول خدا ۶ در آن موارد حجت است» (همان). ایشان در ادامه شرط مراجعه به پیامبر و امامان را حضور آنان و مشافهه بودن بیانات آنان دانسته‌اند، که در غیر این صورت، شرط اعتبار را تواتر و یا محفوف به قرینه بودن روایت دانسته (همان)، در مواردی نیز، برای حجیت نقل از سه شرط تواتر، نص و عدم تقیه یاد نموده‌اند.

نکته درخور توجه اینکه ایشان از شاخصه‌های فلسفی تواتر بهره برده‌اند، نه از شاخصه‌های حدیثی آن؛ از این رو، از منظر ایشان، سه مسئله تواتر، نص و تقیه نه با مناط‌های حدیثی، بلکه با ملاک‌های فلسفی سنجیده می‌شوند. توضیح اینکه در شبکه معرفتی ایشان، نص زمانی نص است که الفاظ وحی در آن بر مفاهیم فلسفی که از نظر ایشان همان گزاره‌های فطری عقل‌اند، صراحت داشته باشند؛ در غیر این صورت، از نص بودن خارج می‌شوند؛ یعنی چه بسا، لفظی از وحی قطعی برای فیلسوف نص باشد و برای محدث مجمل و بالعکس. بنابراین، در تلقی وی،

عوام یا همان کسانی که اطلاعات فلسفی ندارند، توان تشخیص نص بودن نصوص را نیز، ندارند. بر پایه همین ملاحظات است که وی شخصیتی چون علامه مجلسی و بسیاری از اصحاب ائمه را قشری دانسته است.

همچنین، شاخص تقیه نیز، ملاک‌های فلسفی‌اند؛ زیرا در روایتی، تقیه وجود دارد که در آن روایت مسئله‌ای برخلاف مبانی فلسفی مطرح شده باشد. تواتر نیز، از نظر وی منحصر به علوم حدیث نبوده، در نظام فلسفی نیز، واجد جایگاه تعریف شده‌ای است. بر این اساس، علامه را می‌توان اولین پایه‌گذار این حوزه روش‌شناسانه دانست؛ چراکه اولین بار، وی در تاریخ حدیث، دلالت، صدور و جهت صدور در حوزه علوم حدیث را کاملاً با ملاک‌های فلسفی سنجیده است، نه با ملاک‌های زبانی و حدیثی.

از آنجا که در سازه معرفتی علامه، فلسفه شروط سه‌گانه فوق را ارزیابی می‌کند، عملاً وحی قطعی غیرمطابق با عقل قطعی فلسفی، به دایره ظنون کشانده می‌شود. از این رو، هیچ‌گاه وحی قطعی‌ای که با عقل قطعی تعارض داشته باشد، به دست نخواهد آمد. و وحی ظنی بر جای مانده نیز، به دلیل «ظهور لفظی» صلاحیت حجیت و تقدم بر ره‌آورد تجارب بشری - فلسفه - را نخواهد داشت. بنابراین، از نظر ایشان، اثبات حقانیت و معصومیت و حجیت وحی راهی جز طریق عقل ندارد.

حال پس از تأیید حجیت دسته‌ای از روایات قطعی - قطعی، به لحاظ مبانی علم حدیث - و نه تمامی آنها، به واسطه فلسفه که از نظر علامه همان گزاره‌های فطری عقل‌اند، در گام بعدی نوبت به بررسی مخصص بودن روایت نسبت به کتاب پیش می‌آید؛ زیرا نتیجه حجیت روایات از نظر علامه به وضوح با برداشت اندیشمندان امامیه از حجیت روایات متمایز است؛ چراکه حاصل برداشت آنان از حجیت روایات، تخصیص قرآن به روایت است؛ در حالی که علامه برپایه نظر نوینش در باب استقلال دلالتی قرآن، مخصص بودن را منتفی دانسته، تنها حجیت روایات را می‌پذیرد. اگرچه در بدو امر ممکن است این موضع‌گیری عجیب به نظر برسد، ریشه آن در تفاوت تلقی علامه از حدیث با تلقی رایج در میان اندیشمندان امامیه است. ایشان روایات را در سطح بسیار نازل‌تر از آنچه عقل از معارف برداشت می‌نماید دانسته، آن را مخصوص قشریان و کسانی می‌دانند که در مباحث عقلی تسلطی ندارند (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۴).

به‌طور کلی، ایشان تنها جنبه تبیینی روایات را، آن هم با شرایط مزبور پذیرفته‌اند و به فحص از روایات جهت تخصیص آیات قرآن معتقد نیستند؛ زیرا «وحی آسمانی قطعی در دست مسلمین، همانا قرآن شریف می‌باشد» (طباطبائی، ۱۳۹۷، ص ۴۹)؛ و حجیت مآخذ دیگر دینی را، وابسته به قرآن دانسته‌اند. «کتاب خدا - قرآن کریم - مأخذ اساسی هر گونه تفکر اسلامی است و اوست که مآخذ دیگر دینی را اعتبار و حجیت می‌دهد» (همو، ۱۳۸۳، صص ۸۴-۸۵). از نظر ایشان «معارف قرآن، معارفی است که هر دانشمندی با تدبیر و بحث پیرامون آن، می‌تواند آن را درک کند، و ... معنا ندارد در چنین مقامی فهم قرآن را ... حتی مشروط به بیان رسول خدا ۶ بدانیم» (همو، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۳۱).

تلقی ایشان در باب قرآن تا اندازه‌ای است که تصریح نموده‌اند: «هر نظریه دینی باید منتهی به قرآن گردد» (همان، ص ۱۲۸). با این حال، این حجیت از نظر وی مانع ارشادی دانستن معارف قرآن از ناحیه ایشان نبوده (همان، ج ۱۹، ص ۸۶)، و سرانجام، عقل را در فهم معارف مستقل دانسته‌اند. به‌عنوان نمونه، مسئله توحید از نظر ایشان مسئله‌ای فطری، و از مستقلات عقلی است که انبیا: و سایر مردم در درک آن یکسانند (همان، ج ۱۱، ص ۲۳۶). بر این اساس، معارف قرآنی برای صاحبان عقل و فیلسوفان، قبل از ورود به قرآن روشن بوده، مفسر در خلال تفسیر قرآن براساس معرفت فلسفی پیشین، مفهومی را نسبت به آیه‌ای ترجیح می‌دهد. از این رو، ایشان تفسیر قرآن براساس معرفت فلسفی پیشین را تفسیر به رأی ندانسته (همان، ج ۳، صص ۱۱۸ و ۱۱۹)، معتقدند: تفسیر به رأی عبارت است از عدم مراجعه به آیات دیگر در تفسیر هر آیه، که براساس منظومه معرفت فلسفی پیش‌ساخته مفسر ارائه می‌شود.

ه) ادله تقدم عقل بر نقل

پس از تبیین عقل و وحی در منظومه فکری علامه، نکته درخور توجه اینکه از دیدگاه ایشان، غور در معارف فلسفی پیش از ورود به بحث‌های وحیانی، ضروری است (حسینی طهرانی، ۱۴۰۲، صص ۲۸ و ۲۹). با توجه به اصالت فهم عقلی انسان در نظام فکری ایشان، عملاً فهم عقل، مناط سنجش و ملاک ارزش‌گذاری و اعتبارسنجی ادله نقلی خواهد بود (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۰). زیرا، به نظر ایشان اولاً حجیت ظواهر دینی - اکثر ادله نقلیه، همچون آیات و روایات - مبتنی بر عقل است. از این رو، در مقام تعارض ظواهر روایات با براهین عقلی، نتیجه فلسفی

مقدم بر روایت بوده، حجیت ادله نقلی و حجیت ظاهر کلام، مستند بر عقل است؛ و به دلیل عدم تفاوت مقدمات نزد عقل، در صورت مقدم شمردن نقل بر عقل و رد دلیل عقلی، حجیت ادله نقلی نیز، رد خواهد شد.

علامه، ذیل بیان مرحوم مجلسی که درباره فلاسفه می‌فرماید: «تکلموا فی ذلک فضولاً» فرموده‌اند: «بل یبهم تحقیقاً أولاً أنّ الظواهر الدینیة تتوقف فی حجّتها علی البرهان الذی یقیمه العقل والعقل فی ركونه واطمئنانه إلى المقدمات البرهانیة، لا یفرق بین مقدمة ومقدمة فإذا قام برهان علی شیء اضطرّ العقل الی قبوله» (همان، ص ۱۰۴).

ثانیاً، ادله نقلی، لفظی بوده، اغلب از باب ظهور، مفید ظنند و مقابل ادله قطعی عقلی تاب مقاومت ندارند. افزون بر این، براهین فلسفی، عقلی، و مفید قطع‌اند. پس، در مقام تعارض ادله نقلی با ادله عقلی، ادله عقلی ترجیح دارند. «وثنائاً أنّ الظواهر الدینیة متوقفة علی ظهور اللفظ وهو دلیل ظنی والظن لا یقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام علی شیء» (همان).

ثالثاً، در نظام فکری ایشان فلسفه موجود، مصداق احکام عقلی است. زیرا به نظر ایشان، فلسفه، خصوصاً فلسفه صدرایی، بدیهی عقلی بوده، معرفت و شناخت حقیقی تنها منوط به آن است. حتی براساس نظر ایشان، برخی بیانات ائمه، مخصوص کسانی است که در بحث‌های عقلیه فلسفی تبحر دارند و اندیشمندان دیگر قادر به درک آن نیستند.

«... استاد، علامه طباطبایی، تقویت فکر و تصحیح قیاس و به‌طور کلی منطق و فلسفه را لازم، و قبل از رجوع به این خزائن علمیه اهل بیت، فلسفه را مشکل‌گشا و راهنمای وحید این باب می‌دانستند» (حسینی طهرانی، ۱۴۰۲، ص ۳۴)؛ و «برخلاف بسیاری که معتقدند در ابتدا خوب است محصلین کاملاً به اخبار و روایات ائمه اطهار: اطلاع پیدا کنند و سپس فلسفه بخوانند، ایشان می‌فرمودند: معنای این کلام همان کفانا کتاب الله است» (همان، ص ۲۸).

بررسی یک مصداق

برای نمونه با ارزیابی اراده و مشیت محدثه در روایات، می‌توان روش ایشان در مراجعه به اخبار و تعیین سطح روایات و نوع تحلیل ایشان را به‌طور عینی ترسیم نمود. در جوامع حدیثی، (توحید صدوق، باب المشیة والارادة و باب صفات الذات وصفات الافعال؛ و اصول کافی باب الارادة

انها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل) مشیت، در تمام روایات مخلوق و از صفات فعل دانسته شده است، و هیچ‌یک از آنها با مشیت ذاتی منطبق نیستند. مرحوم علامه در تحلیل روایات مزبور بر پایه روش نوین خود، مشیت را ذاتی دانسته، و تمام روایاتی که ناظر بر مشیت محدثه است بدان جهت بوده است که تمامی راویان این روایات، در سطحی نبوده‌اند که مشیت ذاتی را بفهمند.

ملاک ایشان در این سنجش، معیارهای فنی راوی‌شناسانه رجالی نیست. بلکه معیار اندازه‌گیری در این فرآیند تطبیق روایت راوی با بافت معنایی فلسفه است. این معیار با ضوابط سندشناسانه علم الحدیث منطبق نیست؛ زیرا از زاویه مبانی حدیثی و رجالی، اغلب این راویان در مرتبه بلندی قرار داشته‌اند. درحالی‌که براساس معیار علامه، هیچ‌یک از بزرگان و اصحاب عصر حضور معصومین، واجد آگاهی‌های لازم نسبت به مبانی فلسفی نبوده، جزو عوامی بوده‌اند که بایستی سرگرم ظواهر معارف شوند.

«وطریق الاحتیاط الدینی لمن لم یثبّت فی الابحاث العمیقة العقلیة ان یتعلّق بظاهر الكتاب وظواهر الاخبار المستفیضة ویرجع علم حقائقها الی الله عزّ اسمه ویجتنب الورد فی الابحاث العمیقة العقلیة اثباتا ونفیاً» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۴).

البته این بیان شامل محدثان و فقهای دوره‌های بعد و اندیشمندانی چون علامه مجلسی که با مباحث فلسفی آشنایی داشته‌اند نیز، گردیده است؛ چراکه معیار علامه در نقد محدثان عدم به‌کارگیری فلسفه بوده است، نه عدم فهم فلسفی راوی.

به نظر ایشان، در این میان، گاهی ائمه خطاب به عده‌ای از اصحاب خاص که واجد فهم فلسفی بوده‌اند، در سطح بالایی سخن گفته‌اند؛ از این رو، در این روش، فهم عقلی و سنجش آن با سطح معارف فلسفی معیار ارزشیابی و اندازه‌گیری سطح معارف نقلی است؛ بنابراین، استدلال عقلی بر وحی تقدم خواهد داشت.

براساس دیدگاه علامه در تقدم تفکر فلسفی بر وحی، محتوای نقل، فاقد قابلیت استخراج اصول دین است؛ زیرا، اثبات اصول دین بر پذیرش کتاب و سنت تقدم دارد. ایشان مبنای پذیرش نقل را مطابقت آن با الهیات فلسفی دانسته‌اند. «متن الهیات مجموعه بحث‌هایی است، عقلی محض، که نتیجه آنها اثبات صانع و اثبات وجوب وجود، وحدانیت و سایر صفات

کمال او و لوازم وجود او از نبوت و معاد می‌باشد، و اینها مسائلی هستند، به نام اصول دین که باید ابتدا از راه عقل اثبات شوند تا ثبوت و حجیت تفصیل کتاب و سنت تأمین شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۷۳). چنانچه درک معارف عالی و عمیق را مبتنی بر بحث‌های فلسفی، و نقل را در این مسیر وابسته و نیازمند به آن دانسته‌اند.

«استفاده از مباحث الهیات نیز، تکمیل معارف دین تلقی نمی‌شود، بلکه وسیله‌ای برای بهره‌وری از آن است. چنانچه استفاده از منطق در استنتاج معارف اسلامی و استفاده از اصول در استنباط احکام مذهب، به معنای تکمیل نمودن معارف اسلامی یا احکام علمی اسلام نیست». درعین حال، ایشان روش فلسفی را متن واقع و خطاناپذیر ندانسته‌اند (همان، ص ۱۷۵)، ولی در هر حال معتقداند، در قرن یازدهم هجری، فلسفه با نقل عینیت کامل یافت و چیزی جز اختلاف تعبیر، باقی نمانده است (همان، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵).

ایشان ظواهر دینی، حجت عقلی و درک معنوی را راه‌های نیل به معارف شمرده‌اند (همان، ص ۷۸). تعبیر «ظواهر دینی» در خصوص نقل، درحقیقت تأکید بر دلالت ظنی نقل و دلالت قطعی براهین عقلی است (همان، ص ۷۸؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۴). این تعبیر نیز، بیانگر قشری دانستن ظواهر دینی است.

افزون بر این، ایشان بر آنند که دو طریق حجت عقلی و درک معنوی، مستقل از وحی، توانایی وصول به حقایق معرفتی را داشته، و حتی در سطح معرفتی بالاتری قرار دارند.

«ظواهر دینی چون بیاناتی هستند لفظی و به ساده‌ترین زبانی القا شده‌اند در دسترس مردم قرار دارند و هرکس به اندازه ظرفیت فهم خود از آنها بهره‌مند می‌شود. به خلاف دو طریق دیگر که اختصاص به گروه خاصی داشته همگانی نمی‌باشند» (همان، ص ۸۱). «به حقایق کلیه آفرینش با هریک از سه راه، یعنی از راه دین و ظواهر بیانات انبیا و راه فلسفه و برهان و راه ذوق و کشف می‌توان نائل گردید» (همو، ۱۳۹۷، ص ۵۹).

به نظر ایشان آن دسته از روایاتی که بیانگر مطالب فنی و عمیق‌اند، درحقیقت واجد بنیادهایی فلسفی بوده، با فنون ارتقایافته فلسفی قابل کشف و حل‌اند.

بیانات زیادی از آن حضرت در خطب و احادیث ضبط شده که پاره‌ای از آنها به اندازه‌ای دقیق و عمیقند که با توجه به آرای فلسفی گذشتگان حل نشده، پس از ده قرن که دست‌به‌دست

می‌گردید، در قرن یازدهم هجری حل شده است (همان، ص ۵۶).

البته عدم دستیابی به بعضی از مفاهیم فلسفی موجود در بیان ائمه، تا قرن یازدهم با ارائه معارف الهی به شیوه فلسفی در بیانات ائمه برای خواص، قابل جمع نیست؛ زیرا در صورت جمع، امکان صدور معارف عمیق توسط راویان عام را تجویز می‌نماید که مورد پذیرش علامه نیست؛ چراکه تفاوت سطح معرفتی راویان و اختلاف سطح معارف نقلی، یکی از ادله قطعی ایشان در تقدم عقل بر نقل و معیار بودن برهان عقلی بود.

به نظر ایشان، زبان فلسفی تنها ابزار ادای مرادات و مقاصد وحیانی است که تنها علی بن ابی طالب و پیشوای ششم و هفتم و علی بن موسی الرضا: به برخی شاگردان خود تعلیم نموده‌اند (همو، ۱۳۸۳، صص ۵۶ و ۱۰۲). البته مراد ایشان معارفی است که با زبان فلسفی مطابقت و هم‌وزنی دارند، نه اینکه این امامان، زبان فلسفی را در ادای معارف به‌کار برده باشند.

ابحاثی که در احادیث گذشته مطرح شده، اگرچه مربوط به یک رشته مطالب خصوصی می‌باشد، ولی چنان‌که از تعمق و تدبر در اطراف بیانات روشن است، پایه عمومی آنها روی ابحاث عامه فلسفه عالی‌گذاشته شده است. این نظریات عمیق و مسائل الهی را با طرز مخصوصی که بیان شده‌اند، با صرف‌نظر از یک رشته نتایجی که از ابحاث عامه فلسفه استنتاج می‌گردند، نمی‌شود توجیه نمود» (همو، ۱۳۹۷، ص ۱۶۳).

به‌رغم تأکید ایشان بر امکان طی طریق از هر یک از سه راه مزبور و ختم هر سه به یک نقشه، تصریح نموده‌اند که روش نقلی بدون ابتنا بر فلسفه، بیانگر حقیقت و رساننده به مقصد نبوده، فلسفه راهنمای وحید روایات است. این تحلیل نیز، بر تقدم عقل بر وحی تصریح دارد.

این‌همانی عقل و فلسفه

با بررسی مجموعه آثار ایشان و برآیند مفهومی آن، می‌توان نتیجه گرفت، این‌همانی احکام عقلی و احکام فلسفی سبب انگاره تقدم عقل بر نقل شده است. در نظام‌نامه معرفتی ایشان تمام مواد فلسفی، عقلی‌اند. در حالی که ایشان معتقداند:

اینکه می‌گوییم فلسفه به اوج خود رسید، معنایش این است که بحث‌های فلسفی اخیر، با مقایسه بحث‌های گذشتگان در یک سطح بسیار عالی که مناسب معارف حقیقه است قرار گرفته؛ نه اینکه محتویات کتب حکمت مانند اسفار و منظومه و نظایر آنها متن واقع و وحی

منزل و مصون از هر اشتباه و خطایی اند (همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۷۵). درعین حال که عقل از نظر وی، فی حد ذاته، حجت، مطابق با واقع و مصون از خطاست؛ زیرا از نظر ایشان عقل، لطیفه‌ای ربانی (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۶) و ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۵۰). عدم توجه به این نکته، مقدمات ایشان در اثبات تقدم عقل بر نقل را مخدوش خواهد نمود.

مقدمه اول: از آنجا که حجیت نقل بر ادله عقلی استوار است، در صورت تقدم نقل بر عقل، حجیت نقل انکار خواهد شد.

مقدمه دوم: ادله نقلی، لفظی، و ادله لفظی، ظنی اند. درحالی که ادله عقلی یقینی اند؛ وَالظَّنُّ لَا يَاقُومُ اَلَىٰ قَيِّنٍ.

بی‌شک دلیل و قرینه عقلی مقدم بر نقل است و هیچ‌گاه ظاهر نقل بر دلیل قطعی عقل ترجیح داده نمی‌شود. بنابراین، کبرای این مسئله صحیح است. ولی صغرای آن، در صورت عدم لحاظ این‌همانی عقل و فلسفه، دچار اشکال خواهد شد. زیرا مرادشان از عقل، فلسفه است که از نظر ایشان مصون از خطا نخواهد بود؛ (همو، ۱۳۹۷، ص ۲۱۹). درحالی که در تعریف عقل، آن را لطیفه‌ای ربانی و خطاناپذیر دانسته‌اند.

پاسخ مطلوب خدشه مزبور این است که مراد ایشان از فلسفه، قضایای بدیهی و نتایج آنهاست که ایشان این‌گونه ادراکات و تصدیقات را عقل قطعی نامیده‌اند (همان، صص ۲۱۸).

معرف یک بحث فلسفی این است که با استفاده از یک سلسله قضایای بدیهی یا نظری - که مولد همان بدیهیات است - و افکاری که شعور و درک انسانی نمی‌تواند در آنها به خود شک و تردیدی راه دهد، با منطق فکری، در کلیات جهان هستی بحث کرده، و به این وسیله به مبدأ آفرینش جهان و کیفیت پیدایش جهان و آغاز و انجام آن پی برده شود (همان، صص ۵۵-۵۶).

از این‌رو، اگر مراد از فلسفه استنتاج نتایج بدیهی، از مقدمات و مواد بدیهی باشد، اشکال مزبور بدوی بوده، با این توجیه، منحل خواهد شد. ولی از آنجا که ایشان، خود، عدم تحقق این بداهت در کتب فلسفی را پذیرفته‌اند (همان، ص ۲۱۹)، استناد به عقل قطعی، به مفهوم «بداهت تعلیقی» خواهد بود.

حالا ممکن است بفرمایید مسئله این است که در بحث‌های فلسفی که از گذشتگان فلاسفه در دست است، این راه طی نشده و مقدماتی که به کار برده‌اند، عقل قطعی نبوده، و بحث‌هایی

که کرده‌اند، به روش بحث فلسفی نبوده است. جواب این است که اولاً کسی صحت همه آنچه که از گذشتگان در دست است تضمین نکرده است. و نه تنها فلسفه بلکه سایر علوم نظری نیز، همان حال را دارند و تا مسئله‌ای به حدّ بداهت نرسد همین حال را خواهد داشت» (همان).

در این حالت استناد به عقل قطعی، حداکثر به مفهوم بداهت تعلیقی خواهد بود. و این نوع بداهت، خود، گواه عدم بداهت است. بر این اساس، اشکال این همانی عقل و فلسفه و عینیت آن دو، و اشکال مزبور مجدداً وارد خواهد بود.

به هر تقدیر، آنچه در تبیین اندیشه علامه در این مورد حائز اهمیت است؛ این همانی عقل و فلسفه و تقدم این دو بر وحی قطعی است. اعم از اینکه گزاره‌های فلسفی بداهت داشته باشند یا نداشته باشند. به هر حال، علامه در عمل، بخش درخور توجهی از گزاره‌های فلسفی را بدیهی دانسته، بر اساس آن، نظریه «این همانی» را ارائه نموده است.

قلمرو مدرکات عقل

ایشان قلمرو مدرکات عقل را به جز تفصیل احکام، شامل اخلاق، عقاید و کلیات فروع دانسته‌اند.

«... اگرچه از راه عقل می‌توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به دست آورد، ولی جزئیات احکام نظر به اینکه مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند، از شعاع عمل آن خارج‌اند» (همو، ۱۳۸۳، صص ۸۱ و ۸۲). سپس ایشان نتیجه می‌گیرند که فلسفه مستقلاً می‌تواند حقایق را از طریق عقل دریافت نماید.

«... ممیز روش مذهبی از روش فلسفی، این است که فلسفه، حقایق را از راه عقل به دست می‌آورد؛ و مذهب از راه وحی آسمانی» (همو، ۱۳۹۷، ص ۴۹). به عبارتی، وجه ممیز این دو، تفاوت سطوح ارائه معرفت است. معرفت عقلی، سطحی متعالی و مخصوص فیلسوفان است و معرفت نقلی، سطحی منزل و مختص قشریان.

به عبارت دیگر، هریک به تنهایی، راه رسیدن به حقایق هستند نه اینکه یکی به عنوان حجت درونی و دیگری به عنوان حجت بیرونی باشند؛ بلکه به نظر ایشان، هریک از عقل و وحی، راه مجزا و مختلف از یکدیگر دارند، که می‌توانند رساننده باشند. متها چنانچه گذشت، طریق فلسفی چه در مقدمه مواجهه با نقل و چه در سطح عالیہ معارف، حاکم بر نقل و راهنمای

وحید آن خواهد بود. از این نظر، رابطه عقل و وحی رابطه‌ای تعارضی و یا تقدمی نخواهد بود؛ بلکه موضوع، مسئله استقلال عقل است.

نکته دیگر اینکه ایشان معتقداند، تنها قرآن، وحی قطعی است (همان)؛ و حجیت دیگر مآخذ دینی، وابسته به آن است. «اوست که مآخذ دیگر دینی را اعتبار و حجیت می‌دهد و از همین جهت باید برای همگان قابل فهم باشد» (همو، ۱۳۸۳، صص ۵۴ و ۵۵).

بنابراین، ایشان دلالت قرآن را تام دانسته‌اند؛ زیرا در غیر این صورت، قرآن نمی‌تواند به سنت پیامبر و سپس به روایات امامان، حجیت بدهد. از این رو، ایشان قرآن را در افاده معنا مستقل دانسته، دامنه مرجعیت علمی ائمه را به دو مسئله تفصیل جزئیات احکام، و آموزش روش تفسیر قرآن به قرآن، محدود می‌نماید.

«بخشی از معارف اسلامی که احکام و قوانین شریعت می‌باشد، قرآن کریم تنها کلیات آنها را متضمن است و روشن شدن تفصیل آنها مانند احکام نماز و روزه و دادوستد و سایر عبادات و معاملات به مراجعه سنت (حدیث اهل بیت) متوقف است و بخشی دیگر که معارف اعتقادی و اخلاقی است، اگرچه مضامین و تفصیل آنها قابل فهم عموم می‌باشد، ولی در درک معانی آنها، روش اهل بیت را باید اتخاذ نمود و هر آیه قرآنی را با آیات دیگر قرآنی توضیح داد و تفسیر کرد» (همان، ص ۸۵).

بر اساس مجموع مطالب پیش گفته، ایشان برآنند که دامنه مدرکات عقل به همین دو مسئله محدود شده، و در موارد دیگر، عقل مستقلاً واجد توانایی کشف و فهم است. البته مسئله دوم، یعنی آموزش روش تفسیر قرآن به قرآن نیز، یک روش عقلی است که بیان امام در مورد آن جنبه تذکری دارد؛ هرچند، در غیر این صورت نیز، خللی در نتیجه به بار نمی‌آورد؛ زیرا، این مسئله تنها یک رهیافت روش‌شناسانه است؛ نه یک رهیافت معرفت‌شناسانه.

بر این اساس، از نظر علامه، مدرکات عقل مشتمل بر مجموع وحی - به استثناء تفصیل احکام - به انضمام سطح متعالی تری از معارف خواهد بود.

البته ایشان مدرکات را از ناحیه تهذیب نفسانی بدون مرز قلمداد نموده‌اند. به عبارت دیگر، در روش عرفانی، حتی استثنائی که در قلمرو جزئیات و تفصیل احکام بر عقل وارد بود نیز، وجود ندارد. بلکه چنانچه تصریح نموده‌اند، این جزئیات برای این دسته مستقلاً و بدون مراجعه به نقل قابل انکشاف است؛ زیرا، خدا فاعل شهودات و اشراقات است. و از این رو، کشف، این قلمرو را

نیز، در بر خواهد گرفت. افزون بر اینکه مدرکات روش عرفانی، محدود به حدی نیستند.

و همچنین راه تهذیب نفس، چون نتیجه آن انکشاف حقایق می‌باشد، و آن علمی است خدادادی، نمی‌توان نسبت به نتیجه آن و حقایقی که با این موهبت خدایی مکشوف و مشهود می‌شوند، تحدیدی قائل شد یا اندازه‌ای گرفت. اینان چون از همه‌جا بریده‌اند، و همه‌چیز را جز خدا فراموش کرده‌اند، تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا می‌باشند و آنچه را می‌خواهد (نه آنچه خودشان می‌خواهند) برایشان مشهود می‌شود» (همان، ص ۸۲).

برخلاف فلاسفه‌ای که رجوع به وحی را در رفع حجاب مؤثر می‌دانند، ایشان برآنند که معارف نظری باید مستقلاً و قبل از رجوع به وحی، به‌صورت قطعی درآمده، معیار سنجش وحی قرار گیرند. از این‌رو، مسئله این‌همانی قرآن، برهان و عرفان از نظر ایشان با لحاظ قیود، معنا می‌یابد.

بر پایه آنچه گذشت حداقل چهار مبنای مهم در اندیشه فلسفی علامه طباطبائی وجود دارد که به‌نوعی از ابداعات فلسفی ایشان بوده، در تحلیل چگونگی رابطه عقل و وحی و نتیجه آن مؤثر است. این چهار مبنا عبارتند از: این‌همانی فلسفه و عقل، اثبات حجیت نقل از طریق فلسفه (بدیهیات)، استقلال عقل در درک معرفت، و قشری یا حداکثر، ارشادی بودن معارف و حیانی و متعالی بودن معارف عقلی.

مسئله عقل و کارکرد تفسیری نقل

ایشان بین نگاه روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه به نقل، از جهت اعتبار، تمایز قائل شده‌اند. از نگاه ایشان نقل، از حیث روش‌شناسی، معتبر بوده، احادیث، تنها، آشنایی با روش‌شناسی تفسیری را ارائه می‌نمایند؛ و به لحاظ معرفت‌شناسی، به‌هیچ‌وجه، معتبر نیستند. زیرا اولاً عقل مستقلاً قادر به فهم معارف است؛ ثانیاً، سطح معارف نقلی به‌شدت نازل است. از این‌رو، کاربرد روایات، به‌اندازه نشان دادن کلیت تفسیر قرآن به قرآن است، وگرنه، در باب فهم معارف نیازی به نقل نیست. البته قرآن نیز، در طریق معرفت عقلی جایگاهی نداشته، عقل مستقلاً قادر به کشف معرفت است؛ زیرا از نظر وی، معارف فطری بوده، انبیا و مردم عادی در این مسئله با یکدیگر یکسانند (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۲۳۶). اساساً وحی از نظر وی متوجه قشری‌ها و سطحی‌نگرایی است که از فلسفه بی‌بهره‌اند؛ هرچند از نظر اجتماعی جزو دانشمندان و عالمان

باشند؛ چراکه به نظر ایشان، وحی جنبه ارشادی داشته، عقل در دریافت معارف مستقل است. و در نهی از تفکر در خدای تعالی، روایات بسیاری دیگر هست که هم در جوامع حدیث شیعه آمده و هم در جوامع حدیث اهل سنت، و البته باید دانست که این نهی، ارشادی است، و متوجه خصوص کسانی است که راه ورود به مسائل عقلی و عمیق را بلد نیستند و استعداد آن را ندارند؛ در نتیجه فرو رفتن در آن مسائل، درحقیقت، خویشتن را در معرض هلاکت افکندن است، آن هم هلاکت دائم (همان، ج ۱۹، ص ۸۶)، بر این اساس، قرآن نیز، تنها جنبه ارشادی دارد. چنانچه بیان شد، ایشان حجیت نقل را از دو حیث تفصیل جزئیات احکام و آموزش روش تفسیر قرآن به قرآن، پذیرفته‌اند؛ البته با تفاوت در کیفیت و نوع این دو حجیت؛ زیرا حجیت مسئله دوم، حجیت آموزه روش‌شناسانه نقل در تفسیر قرآن به قرآن است که جنبه‌ای تعلیمی در روش تفسیری دارد؛ نه اینکه نقل در عرصه معارف بذاته حجّت باشد. چراکه معارف، مستقلاً مستفاد از عقل‌اند. از این رو، ایشان در تفسیر المیزان ابتداء معنایی از خود آیات با عنوان «بیان آیات» به دست داده، سپس در بحث روایی، احادیث مربوط و حتی غیرمربوط از نظر محتوایی را به عنوان شواهدی بر صحت روش قسمت «بیان آیات» بیان نموده‌اند؛ حجیت نقل در این رویکرد، صرفاً حجیت روشی در باب تفسیر است، نه حجیت تفسیری؛ چراکه نقل از نظر ایشان «حجیت تفسیری» نداشته، دامنه حجیت آن منحصر در «حجیت روشی» است.

قرآن شریف، در تأدیه مقاصد خود، هیچ‌گونه نیازی به ضم ضمائم خارجی ندارد، و منظور ابتدایی و نهایی هر آیه، از خود همان آیه، به‌تنهایی یا به انضمام آیات دیگر، به‌خوبی پیدا بوده، بیانات اهل بیت: که طبق دستور پیغمبر اکرم ۶ - در تفهم آیات قرآنی باید به آنها رجوع کرد - تنها جنبه تعلیمی و تربیتی و آموزش روش تفسیر حقیقی و صحیح دارد. نه اینکه قرآن شریف، در بیان مقاصد عالی خود، گنگ و غیرکافی بوده، ائمه اهل بیت مقاصد مرموزه آن را به طریق کشف رمز، کشف کرده باشند و اخبار آنها اگرچه مخالف کتاب هم بوده باشد، حجت تلقی گردد (همو، ۱۳۹۷، ص ۵۳).

تصریح بیان ایشان آن است که بیان نبی و امام تنها در باب تفاسیل احکام حجت است و درحقیقت، نقل در این حالت به‌مثابه یک آیه، آیه ناظر بر مجملات احکام را تبیین می‌نماید. قرآن مجملاتی از قبیل احکام کلیه، مانند: نماز، روزه، حج و غیره دارد. که تفاسیل آنها

حاجت به بیانی خارج از قرآن دارد و به همین منظور، بیان پیغمبر اکرم ۶ را به موجب آیات زیادی، حجیت داده و پیغمبر اکرم ۶ نیز، بیان اهل بیت خودش را به جای بیان خود نشانیده است و در نتیجه، خبر متواتر یا محفوف به قرائن قطعیه، قابل وثوق در تفسیر یک آیه، به منزله یک آیه می باشد که آیه مورد نظر را توضیح می دهد (همان، ص ۵۴).

باین حال، از نظر ایشان روایات ناظر بر مباحثی جز مجملات احکام، به فرض قطعیت و حتی حجیت، به مثابه آیه ای از قرآن نیستند.

بر اساس آنچه گفته شد، به طور کلی علامه عقل را مستقل، بلکه حاکم بر وحی می دانند. به قول یکی از فلسفه پژوهان «علامه کلاً عقل را حاکم می داند» (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

از نظر علامه پذیرش گزاره های وحیانی - حتی در صورت قطعیت - قبل از درک عقلی و فلسفی، فاقد مشروعیت و به مفهوم تقلید کورکورانه است.

«این فکر صحیح گرانبهایی که بشر به سوی آن دعوت شده است، در کتاب عزیز مُعین نشده، بلکه تشخیص آن به عقل فطری و ادراک بشری که در نوع بشر تعبیه شده است واگذار گردیده و اگر در آیات قرآن تتبع نماییم و در آنها به دقت تدبر کنیم، خواهیم دید که شاید بیش از سیصد آیه مردم را به تفکر یا تذکر یا تعقل دعوت می نماید و یا به رسول گرامی خود یادآور می شود که با چه دلیلی حق را اثبات و یا باطل را ابطال کنند... و خدای تعالی در هیچ جای کتابش و در هیچ آیه ای بندگان خود را مأمور نکرده که او را کورکورانه بندگی کنند و یا به یکی از معارف الهی اش ایمانی کورکورانه بیاورند و یا طریقه ای را کورکورانه بپیمایند، حتی شریعی را هم که تشریح کرده و بندگان را مأمور به انجام آنها نموده، با اینکه عقل بندگان فقط قادر به تشخیص ملاک های کلی آن شرایع است، آن شرایع و احکام را به داشتن آثاری تعلیل کرده که در مجرای احتجاج قرار می گیرند» (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۹۷؛ و ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۵۵).

کفایت کتاب یعنی همان کارکرد تفسیری نقل

ایشان بر پایه همین حاکمیت عقل، برآنند، قبل از مراجعه به وحی و تفسیر آن، طراحی شبکه فلسفی معرفت ضروری است؛ در غیر این صورت، تنها می توان به قشر و پوسته معارف دست یافت. وی «کفایت عقل» را برای اولوالالباب اصل دانسته، منزلت قشریان را «کفایت کتاب» می داند. ایشان بر اساس نظریه کفایت عقل، «کفایت کتاب» را به معنای مراجعه به روایات، قبل از مراجعه به فلسفه، دانسته اند (حسینی طهرانی، ۱۴۰۲، ص ۲۸). در حقیقت، ایشان با این تعریف انتساب

«کفایت کتاب» را از خود پیراسته‌اند؛ زیرا براساس تعریف رایج و مصطلح امامیه در مجامع علمی، کفایت کتاب به معنای عدم حجیت و عدم به‌کارگیری نقل در تفسیر است؛ درحالی‌که در تعریف علامه، کفایت کتاب به معنای حجیت و به‌کارگیری روایات در تفسیر است.

برخلاف بسیاری که معتقدند در ابتدا خوب است محصلین کاملاً به اخبار و روایات ائمه طاهرین: اطلاع پیدا کنند و سپس فلسفه بخوانند، ایشان می‌فرمودند: معنای این کلام همان کفایت کتاب الله است (همان)؛ زیرا از دیدگاه ایشان، اغلب روایات ناظر بر قشر و پوسته دین بوده، خالی از معارف عالی‌اند.

وی یکی از ادله سطحی و قشری بودن روایات ائمه را سطحی‌نگری اغلب روات و اصحاب ائمه می‌داند.

اما صرف‌نظر از اغلب روایات، عده قلیلی از روایات که خواص را خطاب قرار داده‌اند، دارای مضامین بلندی‌اند که پایه عمومی آنها مبتنی بر مباحث عامه فلسفه عالی است که صرف‌نظر از یک رشته نتایجی که از اباحت عامه فلسفه استنتاج می‌گردند، آنها را نمی‌شود توجیه نمود (طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۳). از این رو، علامه قبل از هرگونه مراجعه قبلی به وحی، درصدد ایجاد شبکه معرفتی براساس عقل فلسفی بوده‌اند. وی بر آن است که تحلیل و تفسیر وحی نیز، همچون روایات معصومین، باید بر پایه این منظومه معرفتی به صورت مستقل صورت پذیرد. از نظر ایشان تنها عاملی که آیات را به روایات تقدم بخشیده است، قطعی بودن قرآن است، وگرنه لازمه تحلیل و مراجعه به قرآن نیز، اولاً به دست آوردن این شبکه معرفتی، و ثانیاً تحلیل و توجیه الفاظ و معانی قرآن براساس یافته‌های این شبکه است. ایشان مسئله مزبور و عدم وجود کمیته‌ای برای تفکر دسته‌جمعی را دلیل اصلی اختلاف مسلمانان پس از رحلت پیامبر، و واژه «حبل الله» در آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» را ناظر بر تفکر دسته‌جمعی و طراحی نظام عقلی معرفت دانسته‌اند (همو، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۴۶۰).

نتیجه

خلاصه اینکه از نظر ایشان عقل و فلسفه این‌همانی داشته، مستقل از وحی بوده، و بر مطلق وحی، به‌طور مطلق حاکمیت دارد؛ از این‌رو، برای فهم معرفت، استخراج منظومه فلسفی معرفت قبل از رجوع به گزاره‌های وحیانی ضروری است. تا ازسویی، از بروز اختلاف در فهم گزاره‌های دینی پیشگیری شود، و ازسوی دیگر، بتوان به سطوح عالی معرفت که منحصر در معرفت فلسفی است، دست‌یازید.

در تلقی ایشان عقل و قلمرو ادراکات عقلی- فلسفی، محدود به حدی نبوده، شامل تمامی بنیادهای معرفت دینی می‌شود؛ و تنها در تفصیل احکام نیازمند مراجعه به وحی است؛ بنابراین، براساس نظریه علامه، بنیادهای دین، به‌واسطه عقل فلسفی قابل ادراکند و اساساً دین قیم نیز از نظر ایشان همین است.

نتیجه اینکه علامه بر پایه مقدماتی، عقل را حاکم بر وحی و مقدم بر آن دانسته است. ایشان ازسویی، براساس اثبات این‌همانی عقل و فطرت، عقل را به‌معنای فلسفه دانسته، براهین فلسفی را بدیهی تلقی نموده‌اند و فهم استقلالی دین را از طریق عقل و فلسفه اثبات می‌نمایند؛ و ازسوی دیگر، پس از حجیت خبر متواتر، شرط موافقت با ظواهر آیات را به نقل منضم می‌نمایند. افزون بر این، ایشان ضمن طرح عدم نیازمندی به روایات در فهم آیات، نظریه استقلال دلالتی قرآن را مطرح می‌سازند. بر این اساس، وی در کسب معرفت «کفایت عقل» را برای اولوا الالباب اصل دانسته‌اند. درحقیقت نظریه «کفایت عقل»، در برابر «کفایت کتاب» که از نظر ایشان همان «کفایت وحی» است، مطرح شده است؛ بنابراین، علامه نه‌تنها عده‌ای از اهل سنت را که قائل به نظریه «حسینا کتاب الله» بودند، بلکه تمامی اندیشمندان و فقهای اهل سنت و شیعه را که به سنت یا عترت رجوع می‌نمودند، کفایت کتابی خوانده، نظریه خویش مبنی بر «کفایت عقل» را نظریه صحیح دانسته‌اند.

منابع و مأخذ

۱. حسینی، سیدحسن؛ پورحسن، قاسم (۱۳۸۲). *میزان حکمت*. تهران: سروش.
۲. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۰۲ق). *مهر تابان*. تهران: مؤسسه انتشارات باقر العلوم.
۳. صدوق، محمد بن علی (۱۳۵۷). *التوحید*. تصحیح و تعلیق سیدهاشم الحسینی الطهرانی، قم: جماعة المدرسین.
۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۱). *علی و فلسفه الهی*. ترجمه سیدابراهیم سیدعلوی، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۵. _____ (۱۳۸۳). *شیعه در اسلام*. چ ۱۷، قم: انتشارات اسلامی.
۶. _____ (۱۳۸۷). *بررسی های اسلامی*. به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۳۹۷ق). *شیعه*. قم: انتشارات هجرت.
۸. _____ (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۹. _____ (۱۴۲۴ق). *نهایة الحکمة*. تحقیق عباس علی الزارعی السبزواری، چ ۱۸، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا). *اصول کافی*. ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة.
۱۱. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). *بحارالانوار*. چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۲. مؤسسه بوستان کتاب (۱۳۸۱). *مرزبان وحی و خرد*. قم: بوستان کتاب.