

فصلنامه آفاق

سال هشتم، شماره ۲۷ و ۲۸، بهار و تابستان ۱۳۹۱

جایگاه معرفتی عقل در اندیشه علامه طباطبایی (ره)

محمد حسین صادقی

چکیده

علامه طباطبایی از متفکران سرشناس فیلسوف و مفسر عقل‌گرای معاصر است. در این نوشته سعی کردم که منزلت معرفتی عقل در اندیشه علامه طباطبایی را بکاوم. برای این منظور عنوان‌های تعریف عقل، حجیت عقل، نقش فهم عقل در فهم قرآن کریم، تعارض عقل و نقل، محدودیت معرفتی عقل، و انحراف عقل، از نگاه علامه گزارش گردیده است.

واژگان کلیدی: عقل، حجیت عقل، تعارض عقل و نقل، محدودیت معرفتی عقل

علامه سید محمد حسین طباطبایی (۱۴۰۲-۱۳۲۱) در زمره بزرگترین علمای معاصر است. او مفسر، حکیم، عارف، روایت‌شناس و عالمی آراسته به اخلاق الهی بود و ی در تفسیر صاحب‌روش و مؤسس یک مکتب فکری است. تفسیر کبیر المیزان از قوی‌ترین تفاسیر شیعه و عالم اسلام و به منزله دایره المعارف بزرگ اسلامی در قرن حاضر است.^۱

^۱ محسن کدیور، دفتر عقل، عقل و دین از نگاه محدث و حکیم، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۷، چاپ



علامه از سوی دیگر در حوزه فلسفه دارای تقریرات جدید از مبانی کهن و طراح مسائل جدید در فلسفه اسلامی است. تقریر او از برهان صدیقین، تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری و ویژگیهای موجود اعتباری، از جمله این مسائل است. فلسفه تطبیقی جدید در حوزه تفکر شیعی با کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم او شروع می‌گردد.^۲

از آثار دیگر علامه می‌توان به *بداية الحکمة و نهاية الحکمة*^۳ قرآن در اسلام، شیعه در اسلام، انسان از آغاز تا انجام، *تعلیقه بر اسفار صدرالمتألهین*، رسائل توحیدیه، رسائل سبعة، *تعلیقه بر اصول کافی*، *تعلیقه بر بحارالانور*، اشاره کرد. تأمل در جایگاه عقل در نظام فکری علامه بر اساس مطالب فوق که بیانگر گستره و ژرفای اندیشه اوست، ضرورت و اهمیت گزارش هرچند اجمالی از اندیشه ایشان را روشن می‌سازد. از سوی دیگر تمرکز به مبحث شأن معرفت شناختی عقل در این نوشته، به این جهت است که این مبحث یکی از زیربنایی ترین و جنجالی ترین مباحث در طول تاریخ فکری بشر است. با رشد اندیشه در میان انسان ها به عنوان اصلی ترین ویژگی انسان، این پرسش ذهن او را به خود مشغول داشته است که معرفت متقن را از کدام آبخور باید بدست آورد؟ خرد و دانش و تجربه انسان و یا سرچشمه ماورایی وحی و یا آمیزه ای از هر دو؟

هر چند تاریخ تفکر بشر، شاهد فراز و فرودهایی به نفع دین یا خرد بشری بوده است.^۴ اما این کشاکش شکست نهایی برای هیچ از دو رقیب را در پی نداشته است. به همین جهت با وجود سیطره موقتی عقل و دانش بشری در عصر روشنگری و

^۲. همان.

^۳. این دو اثر، اکنون از کتب درسی فلسفه در حوزه های علمیه است.

^۴. برای مطالعه بیشتر، رک: محمد صادقی تهرانی، *تاریخ الفکر و الحضارة*، بیروت، دارالتراث

پس از آن در اروپا، این سیطره نهایی نبوده و نیست و امروزه خرد بشری تعاملی بسیار متواضعانه تر از گذشته را با معرفت و تفکر دینی دارد.^۵

نکته ای که باید افزود این است که نزاع پیش گفته میان پیروان عقل و دین در تأمین معرفت متقن، جلوه ها و عنوان های متعدد به خود گرفته؛ رابطه دین و فلسفه، عقل و وحی و علم و دین، همگی ناظر به یک نزاع است که در تمامی آنها خرد بشری و یا تجارب انسان و دانش او در یک طرف، و شناخت برگرفته از آموزه های وحیانی در سوی دیگر قرار دارد.

در میان مسلمانان این مبحث پس از پذیرش وحی به عنوان منبع مهم شناخت، همواره مطرح بوده است که آیا عقل بشری در کنار وحی می تواند به عنوان منبع مستقل معرفت نقش ایفا کند؟ اگر جواب مثبت است سیطره معرفتی آن کجاست؟ این پرسش از صدر اسلام بخصوص از قرن دوم به بعد اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته است.^۶ این سؤال امروزه نیز به صورت های مختلف مطرح است و پیامدهای فکری و اجتماعی زیادی بر آن مترتب است. اما باید توجه داشت که نقطه جنجالی این بحث، نقش استقلالی عقل در تأمین معرفت و شناخت است و نه

۵. ر.ک: محمود خاتمی، مدخل فلسفه غربی معاصر، فصل نهم، پست مدرنیسم، تهران، علم،

چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۶۰۹ به بعد؛ محمد صادقی تهرانی، پیشین، ص ۸۸.

۶. این مبحث دل مشغولی همیشگی متفکران بزرگ اسلامی از قرنهای اولیه اسلامی تا کنون بوده و هست و بیشتر دسته بندی های فکری در جهان اسلام را به نحوی می توان به تصویر و تعریفی بازگرداند که هریک از عقل و حدود معرفتی آن ارائه کرده اند. برای اطلاع بیشتر ر.ک: الحارث بن اسد المحاسبی، العقل و فهم القرآن، مقدمه حسین القوتلی، دارالکندی، الطبعة الثالثة، ص ۱۴۴ به بعد؛ حسن یوسفیان- احمد حسین شریفی، عقل و وحی، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم؛ مصطفی خلیلی، عقل و وحی در اسلام، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۷۸؛ مصطفی وهبی، دور العقل فی تشکیل المعرفة الدینیة، بیروت، دارالهادی، الطبعة الثانية؛ حسین مهدی زاده، آیین عقل ورزی، قم، مؤسسه امام خمینی(ره)، چاپ دوم، بهار ۱۳۸۹.



نقش ابزاری عقل در فهم متون و آموزه های دینی که هیچ جریان فکری مسلمان منکر آن نیست.

با این مقدمه، مبحث عقل را در اندیشه علامه به عنوان یکی از عقلگرایان معاصر دینی، ذیل عناوین چند طرح و ارزیابی می کنیم.

تعریف عقل در نزد علامه

نخستین پرسش این است که علامه چه تعریفی از عقل ارائه می دهد. تأمل به جواب این پرسش در آثار علامه مقدمه ای خواهد بود برای روشنگری نقش معرفتی عقل و ماهیت و چیستی عقل در نگاه ایشان. در آثار علامه به دو تعریف از عقل بر می خوریم:

علامه در تفسیر المیزان و ذیل «لَايَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^۷ عقل را حقیقتی می داند که ادراک با آن محقق می گردد و تمایز میان صلاح و فساد و حق و باطل و راست و دروغ با آن صورت می پذیرد^۸ و در واقع عقل، نفس انسان مدرک است و نه قوه از قوای نفس. قوله تعالی: «لَايَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» العقل - و هو مصدر عقل یعقل إدراک

^۷ بقره، ۱۶۴.

^۸ علامه در جای دیگر ریشه عقل را به بازاری و امساک بر می گرداند و میان معنای اصطلاحی آن یعنی ادراک و تمیز خیر و شر و بازاریندگی، پیوند برقرار می کند. واژه های مقابل عقل جنون، سفاهت، حمق و جهل است. رک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج، ص ۲۳۰. در ادبیات اسلامی و عربی این تناسب میان معنای لغوی و اصطلاحی آن همواره مورد نظر است. رک: خلیل الفراهیدی در کتاب العین، ج ۱، ص ۱۶۱ و ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۵۸ و دیگر لغت شناسان ریشه عقل را به بازاریندگی و عقال یعنی بند شتر بر می گردانند و در حدیثی از رسول (ص) می خوانیم: إن العقل عقال من الجهل و النفس مثل أخبث الدواب فإن لم تعقل حارت فالعقل عقال من الجهل؛ همانا عقل، عقال و پای بند از جهالت و نادانی است و نفس (آدمی) چون پستترین جانوری است که اگر عقال و بند نشود (صاحب خود) را نابود می گرداند. پس عقل به بند کشیدن جهل است. تحف العقول ص ۱۵



الشیء و فهمه التام، و منه العقل اسم لما یُمیز به الإنسان بین الصلاح و الفساد و بین الحق و الباطل و الصدق و الکذب و هو نفس الإنسان المدرك و لیس بقوة من قواه التی هی کالفروع للنفس کالقوة الحافظة و الباصرة و غیرهما.^۹

در مورد دیگر علامه با تعریف عقل به نیروی تمیز بخش میان خوبی و بدی، ضرر و منفعت و خیر و شر، به این نکته اشاره می کند که مردم در جریان حیات شان این نیرو را در خود می یابند؛ گرچه ممکن است بررسی و کاوش علمی، عقل را مانند سایر قوای طبیعی یعنی نیروی متخیله و حافظه به عنوان نیروی مستقل موجود در انسان، در نیابد؛ عقل ملکه بوجود آمده از توافق تعدادی از قوا مانند عدالت است. جوامع انسانی در عین اختلاف شان معتقدند که تکلیف منوط به وجود قوای به نام عقل است و ثواب و عقاب که فرع تکلیف است، به صورت غیر مستقیم مشروط به آن.^{۱۰} چنان که پیداست علامه در هر دو مورد عقل را به نیروی ادراک تعریف می کند.

تعریف دومی که از سخنان علامه طباطبایی (ره) می توان برداشت کرد، تعریف عقل به ادراک است: «لفظ عقل» همانطور که توجه فرمودید از این باب بر ادراک اطلاق می شود که در ادراک عقد قلبی به تصدیق هست و انسان را به این جهت عاقل می گویند، و به این خصیصه ممتاز از سایر جانداران می دانند که خدای سبحان انسان را فطرتاً اینچنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل، و در مسائل عملی خیر را از شر، و نافع را از مضر تشخیص دهد، چون از میان همه جانداران او را چنین آفریده که در همان اول پیدا شدن و هست شدن خود را درک کند و بداند که او، اوست و سپس او را به حواس ظاهری مجهز کرده تا به وسیله

۹. محمد حسین طباطبایی، ترجمه المیزان، محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۱۱؛ محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۰۵.

۱۰. محمد حسین طباطبایی، المیزان، پیشین، ج ۶، ص ۳۷۲.



آن، ظواهر موجودات محسوس پیرامون خود را احساس کند، ببیند و بشنود و بچشد و ببوید و لمس کند و نیز او را به حواسی باطنی چون: «اراده»، «حب»، «بغض»، «امید»، «ترس» و امثال آن مجهز کرده تا معانی روحی را به وسیله آنها درک کند، و به وسیله آن معانی، نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد...»^{۱۱}.

با این‌که در ابتدای امر به نظر می‌رسد علامه از تعریف نخست عدول کرده است، اما در واقع چنین نیست. «ادراک» یا فعالیت عقل پیامد وجود قوه‌ای از نفس به نام عقل است؛ گرچه علامه تصریح می‌کند^{۱۲} که در قرآن «عقل» تعریف نشده و آیات تنها به کارکردهای آن پرداخته است. بنا براین میان تعریف نخست علامه و این عبارت او ناسازگاری نیست: «فالأیات کما تری تستعمل العقل فی العلم الذی یستقل الإنسان بالقیام علیه بنفسه، و السمع فی الإدراک الذی یستعین فیه بغيره مع سلامة الفطرة فی جمیع ذلک، و قال تعالی: «وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»^{۱۳} و قد مر أن الآیة بمنزلة عکس النقیض لقوله (ع): العقل ما عبد به الرحمن.^{۱۴}

علامه افزون بر قید سلامتی فطرت، به توازن قوای درونی انسان به عنوان تمهید کارکرد درست عقل نیز تصریح و تأکید می‌کند. به هم خوردن این توازن، عقل را به حکم کردن ناصواب و براساس اطلاعات نادرست می‌کشاند و در حقیقت انحراف از مسیر فطرت است: «لیکن بسا می‌شود که یکی یا چند قوه آدمی بر سایر قوا غلبه می‌کند و کورانی و طوفانی در درون به راه می‌اندازد، مثلاً درجه شهوتش از آن

^{۱۱} محمد حسین طباطبایی، المیزان، ترجمه، محمد باقر موسوی، پیشین، ج ۲، ص: ۳۷۵.

^{۱۲} و كان لفظ العقل بمعناه المعروف اليوم من الأسماء المستحدثة بالغلبة و لذلك لم يستعمل فی القرآن و إنما استعمل منه الأفعال مثل یعقلون. محمد حسین طباطبایی، المیزان، پیشین، ج ۲، ۳۹۶.

^{۱۳} بقره/۱۳۰.

^{۱۴} کلینی، کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ص ۱۰.

مقداری که باید باشد تجاوز می کند، و یا درجه خشمش بالا می رود، چشم عقلش نمی تواند حقیقت را درک کند، در نتیجه حکم بقیه قوای درونیش باطل و یا ضعیف می شود، و انسان از مرز اعتدال یا به طرف وادی افراط، یا به طرف وادی تفریط سقوط می کند، آن وقت عقل آدمی نظیر آن قاضی می شود که بر طبق مدارک باطل و شهادتهای کاذب و منحرف و تحریف شده، حکم می کند، یعنی در حکمش از مرز حق منحرف می شود، هر چند که خیلی مراقب است به باطل حکم نکند، اما نمی تواند چنین قاضی ای در عین اینکه در مسند قضا نشسته، قاضی نیست».^{۱۵}

چنانکه از عبارت فوق، پیداست، در اندیشه علامه، فطرت شالوده عقل است و به هم خوردن توازن و اعتدال در عقل، انحراف از مسیر فطرت است. اهمیت فطرت در تعریف عقل همزمان از دو جهت مهم است: نخست به این جهت این که علامه با نگاه به ادبیات و مستندات قرآنی و روایی به تعریف عقل می پردازد چنانکه در دو پارگراف پیش، دو مورد را نقل کردیم.

دوم این که علامه با تأکید فطرت، مبنایی برای تحلیل سرنوشت متفاوت عقل در جهان امروز، پایه می گذارد.

حجیت عقل

علامه، عقل را حجت باطنی خدا می داند و معتقد است که این حجیت بدیهی و ذاتی است. نمی توان بر آن برهان اقامه کرد؛ زیرا «تقدم شی بر خود آن» لازم می آید و نه با دلیل نقلی آن را اثبات کرد؛ زیرا به دور می انجامد و حجیت ظواهر دینی بر برهان عقلی متوقف است.^{۱۶} حجیت برهان عقلی، بطلان پذیر نیز نیست؛ نه با دلیل

^{۱۵}. محمد حسین طباطبایی، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۰؛ ترجمه المیزان، محمدباقر موسوی، پیشین،

ج ۲، ص ۳۷۵

^{۱۶}. علامه، المیزان، پیشین، ص ۲۶۶.



عقلی و نه شرعی. ابطال این حجیت با دلیل شرعی، ویران ساختن اساس آموزه های وحیانی است که اثبات حقانیت و معصومیت اش در گروه عقل است.^{۱۷}

از سوی دیگر قرآن کریم حجت عقلی را امضا کرده و آن را در زمره تفکر مذهبی قرار داده است در مقابل، تفکر عقلی نیز پس از تصدیق حقانیت و نبوت پیامبر اکرم(ص)، ظواهر قرآن و بیانات پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) را در صف حجت های عقلی قرار داده است. علامه در جای دیگر تصریح می کند: «با اتکا به دلالت قرآن و هدایت همین اخبار قطعی، شیعه معتقد است که در معارف اسلامی حجت معتبر سه چیز است، که به هر یک از آنها می شود اعتماد نمود و به غیر آنها نمی شود گروید: کتاب، سنت قطعی و عقل صریح...»^{۱۸}

با این همه باید یادآوری گردد که هر سخنی که در تأیید حجیت و حقانیت برهان عقلی گفته می شود، جنبه تنبیهی و تعلیلی دارد، و هیچگاه هدف آن اثبات حجیت آن نیست؛ زیرا حجیت عقل ذاتی است.

افزون بر این علامه معتقد است که قرآن کریم از حجت های عقلی مانند برهان و جدل برای اثبات حقانیت دین، بهره برده است و بکارگیری آن را به پیروان خود دستور داده است. ایشان برهان و جدل را توضیح می دهد و آن را از حجت های عقلی می داند که انسان با فطرت خدادادی نظریات خود را با آنها اثبات می کند. وی در ادامه تصریح می کند که: «قرآن کریم هر دو شیوه را بکار بسته و آیات بسیاری در این کتاب آسمانی در هر یک از این دو شیوه موجود است.»^{۱۹}

علامه از آن جایی که اندیشه ورزی را فطری انسان می داند و خرد انسان را مبتنی بر فطرت او می داند، می گوید: «آیا انسان می تواند در اندریافت معارف و علوم، بر

^{۱۷}. علامه طباطبایی، شیعه، ص ۱۹۷.

^{۱۸}. همان، ص ۶۰.

^{۱۹}. همان.

خلاف طبیعت خویش به دامن استدلال چنگ نزنند؟ پس چگونه ادیان آسمانی و انبیاء و سفرای الهی می‌توانند مردم را به راهی مخالف فطرت و طبیعت آنان دعوت کنند، و آنان را به پذیرش بدون دلیل و حجت امر نمایند و در نتیجه در مسیری غیر طبیعی و ضد عقل سوق دهند؟»^{۲۰}

پس از آن که عقل را حجت الهی بدانیم و بهره‌گیری از استدلال و شناخت عقلی را مورد سفارش دین، طبیعی است که فهم عقل را از آموزه‌های وحیانی فهم درست و مورد پذیرش دین بدانیم. با وجود این تأمل اندک در باب نقش عقل در فهم قرآن از نگاه علامه ضروری است. زیرا چنین درنگی دیدگاه علامه را از دیدگاه جریان‌های فکری چون اخباری‌ها به طور دقیق متمایز می‌سازد.^{۲۱}

نقش عقل در فهم آموزه‌های قرآنی

در نظام فکری علامه قرآن محور اصلی است. «یگانه مأخذی که دین آسمانی اسلام (از آن جهت که به وحی آسمانی می‌رسد) به آن اتکاء دارد همانا قرآن کریم است. قرآن کریم است که مدرک قطعی نبوت همگانی و همیشگی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله است و محتویات آن دعوت اسلامی می‌باشد»^{۲۲}

«قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکر مذهبی اسلام است به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان خود حجیت و اعتبار داده است و همان ظواهر آیات، بیان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را تالی بیان قرآن قرار می‌دهد و مانند آن حجت می‌سازد

^{۲۰}. محمدحسین طباطبایی، بررسی‌های اسلامی (مجموعه مقالات فارسی علامه) هجرت قم، ج ۳، چاپ اول، صص ۲۰۲-۲۰۴.

^{۲۱}. اخباری‌ها که جریانی از جریان‌های فکری شیعی است، فهم درست قرآن را منحصر در اختیار ائمه (ع) می‌دانند. به عنوان نمونه ر.ک: محمد باقر المجلسی، رساله الاعتقادات، تحقیق و شرح باقر نجفی یزدی، اصفهان مکتبه‌العلامة المجلسی، چاپ اول، ۱۴۰۹، ص ۱۷.

^{۲۲}. محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، پیشین، ص ۷۱.



چنان که می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^{۲۳} «این قرآن است که به مآخذ دیگر دین اعتبار می‌دهد»^{۲۵}.

تأکید بر حجیت ظواهر قرآن، بیان دیگر از حجیت و نقش عقل در فهم قرآن است؛ این ظواهر واسطه میان خرد بشری و درک مراد صاحب شریعت از سوی انسان‌های غیر معصوم است به همین جهت آنانی که ظواهر آیات را حجت نمی‌دانند، فهم آیات را تنها در گرو بیانات پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) او قرار می‌دهند و علامه با این تفکر مخالفت می‌کند.

ایشان در نقد اخباری‌ها مبنی بر رد حجیت ظواهر قرآن می‌نویسد: «برخی گفته‌اند در تفهیم مرادات قرآن به بیان تنها پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله یا به بیان آن حضرت و بیان اهل بیت گرامش باید رجوع کرد ولی این سخن قابل قبول نیست، زیرا حجیت بیان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام را تازه از قرآن باید استخراج کرد و بنابر این چگونه متصور است که حجیت دلالت قرآن به بیان ایشان متوقف باشد بلکه در اثبات اصل رسالت و امامت باید به دامن قرآن که سند نبوت است چنگ زد»^{۲۶}.

علامه با اعتقاد به حجیت ظواهر قرآن و برگرداندن حجیت بیان پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) به قرآن چیزی از نقش پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) به عنوان مفسران برتر وحی و بیان کنندگان جزئیات شرع، نمی‌کاهد: «و البته آنچه گفته شد منافات ندارد با این که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اهل بیت علیهم السلام عهده‌دار بیان جزئیات قوانین و تفصیل احکام شریعت- که از ظواهر قرآن مجید به دست

^{۲۳}. و این ذکر {قرآن} را سویت فرود آوردیم تا برای مردان آنچه را سویشان نازل شده است (به وسیله‌ی قرآن) تبیین کنی. نحل، ۴۴.

^{۲۴}. همان، ص ۷۵.

^{۲۵}. همان، ص ۴۶.

^{۲۶}. محمد حسین طباطبائی، قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب، ص ۴۱.



نمی‌آید- بوده‌اند و هم چنین سمت معلمی معارف کتاب را داشته‌اند چنان که از آیات ذیل در می‌آید»^{۲۷}: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^{۲۸}؛ و فرو فرستادیم به تو ذکر- قرآن- را برای این که آنچه را به مردم نازل شده برایشان بیان و روشن کنی. وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا»^{۲۹}

با تعریفی که علامه از عقل به دست داد و توضیحی که در باب حجیت عقل ارائه کرد، پرسش اصلی باقی مانده این است که این دو منبع شناخت به تعارض نمی‌انجامند؟ و اگر عقل و نقل به تعارض کشید، راه چاره چیست؟.

تعارض عقل و نقل

شاید بتوان تحلیل علامه از عدم تعارض میان عقل و نقل را به بیان ساده به نقطه اشتراک عقل و نقل در ویژگی فطری بودن برگرداند؛ فطرتی که در صورت عدم وجود موانع، مسیر معینی را در جهت آفریدگارش دنبال می‌کند. زیر بنای تفکر عقلی در علامه بدیهیات و امور فطری است. و از آنجایی که فطرت، خدا خواه است، تفکر عقلی مبتنی بر آن، نیز چنین است. وی در آثار متعدّدش بر معرفت‌های اولیه بشر اشاره دارد که بشر فطرتاً وجود هستی خارجی یا واقعیت بیرونی را می‌پذیرد و درک می‌کند و رفته رفته از دانش اولیه و محسوس اش اوج می‌گیرد و به آفریدگار هستی پی می‌برد. و قرآن نیز مدام انسان را به چنین تفکری ترغیب می‌کند. تشویق به چنین خردوزی در آیات قرآن کریم و سنت، بیش از هرچیز گویایی آن است که این دو راه به یک هدف و مقصد منتهی می‌گردد و محال است که حکم

^{۲۷}. همان، ص ۴۱.

^{۲۸}. و این ذکر(قرآن) را سویت فرود آوردیم تا برای مردمان آن چه را سوی شان نازل شده است به وسیله قرآن تبیین کنی. نحل، ۴۴.

^{۲۹}. و آنچه را فرستاده (ی او) برایتان آورد(هم) آن را بگیرید و از آنچه شمارا باز داشت، بازایستید. حشر، ۷. (به نقل از ترجمان وحی، ترجمان دکتر محمد صادقی تهرانی(ره)).



قطعی عقل به تخطئه وحی پردازد: «أن الكتاب و السنة هما الداعیان إلى التوسع فی استعمال الطرق العقلیة الصحیحة (و لیست إلا المقدمات البدیهیة أو المتکنة علی البدیهیة) قال تعالی: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا النَّالِبَابِ»^{۳۰} إلى غیر ذلك من الآیات و الأخبار الكثیرة، نعم الكتاب و السنة ینهیان عن اتباع ما یخالفهما مخالفه صریحه قطعیة لأن الكتاب و السنة القطعیة من مصادیق ما دل صریح العقل علی كونهما من الحق و الصدق، و من المحال أن یرهن العقل ثانیاً علی بطلان ما برهن علی حقیته أولاً»^{۳۱}

به بیان دیگر در رابطه عقل و شرع، دو حالت قابل فرض است؛ یا هریک از عقل و شرع در موضوعی، نظریه خود را دارد و یا تنها یکی از آن دو نظریه و حکمی را مطرح می سازد و دیگری ساکت است. تعارض در فرض نخست تصور می گردد. اما از نظر علامه تعارض میان عقل و شرع نا ممکن است؛ زیرا حجیت ظواهر دینی بر عقل متوقف است؛ اثبات ضرورت، حقانیت و عصمت دین متوقف بر عقل است و این عقل است که انسان را به پیروی از دین دعوت می کند، حال چگونه عقل حکمی بر خلاف بر بطلان امری صادر کند که خودش حقانیت آن را اثبات کرده است.

از طرف دیگر دین هرگز نمی تواند حجت عقلی قطعی را الغاء کند؛ زیرا چنین کاری در قدم اول بر انداختن اساس خود دین است: «هیچ دین و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری از هیچ راهی نمی تواند حجت قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغاء کند، زیرا در این صورت همان تیشه را اول به ریشه خود می زند و حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود، ابطال می نماید.»^{۳۲} و اشاره کردیم که از نگاه علامه دین نیز حجیت عقل را امضاء کرده است؛ گرچه هر گونه تأیید حجیت

^{۳۰}. زمر، ۱۸.

^{۳۱}. علامه طباطبایی، میزان، همان، ص ۲۵۸.

^{۳۲}. علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، پیشین، ص ۱۹۷.

و حجابیت برهان عقلی جنبه تنبیهی و تعلیلی دارد و نه اثباتی اما این امر گویای نبودن اختلاف میان عقل و وحی است تعارض بین دو حکمی که به مرحله قطعیت رسیده باشد، ممکن نیست و لذا حکمی شرعی قطعی با حکم عقلی قطعی در تعارض نیستند.

تعارض در یک دسته بندی دیگر یا میان دو امر قطعی است یا میان حکم ظاهری و قطعی. فرض نخست امکان تحقق ندارد. و وجود دو امر واقعی متناقض ناممکن است. وجود بیش از یک حقیقت در یک موضوع ممکن نیست. به عبارت دیگر وجود دو حقیقت متضاد در مورد یک موضوع غیر ممکن است و نمی شود در باره چیزی حکم به وجود و نبود آن کرد.^{۳۳} به همین جهت حکم شرعی در صورتی به مرحله قطعیت می رسد که در بردارنده شرایط زیر باشد:

(الف) صدور آن از ناحیه معصوم، قطعی و یقینی باشد؛

(ب) دلالتی روشن بر مدعا داشته باشد بگونه ای که احتمال دیگری را بر نتابد.

(ج) صدور آن نیز به قصد بیان حکم الهی باشد و احتمال تقیه و ظاهر سازی در آن نرود.^{۳۴}

با توجه به این شروط، اگر فرض گردد عقل به صورت قطعی بر خلاف مفاد حکم شرعی باشد، این حکم عقلی در نحوه دلالت حکم شرعی تأثیر می گذارد و دلالت قطعی و یقینی آن را از بین می برد و شرط دوم فوق، محقق نخواهد شد و لذا تعارضی بوجود نخواهد آمد.^{۳۵}

فرض دوم تعارض میان حکم عقل و وحی، تعارض میان دلیل قطعی عقل با ظاهر حکم شرعی است. اگر در موردی چنین تعارضی رخ داد، چه باید کرد؟ عقل را باید

^{۳۳}. ابو الفضل ساجدی، بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باره رابطه داده های فلسفی با تعالیم وحیانی، معرفت، ۱۳۷۷، سال هفتم، ش ۲۳، ص ۹۶.

^{۳۴}. احمد حسین شریفی، خردورزی در ...، پیام حوزه، سال ۱۳۷۹، سال هفتم، ص ۴۶.

^{۳۵}. همان، ص ۴۷.



مقدم داشت یا نقل را؟ علامه معتقد است باید به تأویل نقل دست برد. زیرا حجیت ظواهر دینی بر برهانی متوقف است که عقل اقامه می کند و عقل نیز در اعتماد و اتکایش بر مقدمات برهانی، تفاوتی میان یک مقدمه و مقدمه دیگر نمی گذارد و لذا اگر بر امری برهان اقامه گردید، عقل ناچار باید آن را بپذیرد. به بیان دیگر حجیت قطع ذاتی آن است و لزوم پیروی آن نیازمند اثبات نیست.^{۳۶}

دوم این که ظواهر دینی بر ظهور لفظی متوقف است و این ظهور دلیل ظنی است و ظن، تاب مقاومت در برابر دلیل یقینی را داشته باشد که از برهان حاصل شده است.^{۳۷}

بر این اساس عقل و نقل به یک مقصد منتهی می گردد و علامه معتقد است اصولاً بین روش انبیاء در دعوت به حق و حقیقت و بین آنچه که انسان از طریق استدلال درست منطقی به آن می رسد فرقی وجود ندارد. تنها فرقی که هست عبارت از این است که پیامبران از مبدأ غیبی استمداد می جستند و از پستان وحی شیر می نوشیدند. مع ذلک با مقام ارجمند و والایی که داشتند و با وصف ارتباطی که بین ایشان برقرار بوده در عین حال خودشان را تنزل داده و در سطح فکر توده مردم قرار می دادند، و به اندازه فهم و درک آنها به سخن می پرداختند و از بشر می خواستند که این نیروی فطری همگانی را بکار ببرند.^{۳۸}

علامه در جای دیگر مذهب و فلسفه را دو وسیله برای دست یابی به حقیقت ذکر می کند فلسفه از رهگذر عقل و مذهب از طریق وحی به کشف حقیقت می پردازد.^{۳۹}

^{۳۶}. ظهور شیعه، صص ۳۴-۳۵؛ شیعه، ص ۵۰.

^{۳۷}. کدیور، دفتر عقل، پیشین، به نقل از تعلیقه علامه بر بحارالانوار، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۵. ظواهر دینی متوقف بر ظهوری است که در لفظ وجود دارد و این ظهور دلیل ظنی است و ظن نمی تواند با علم یقینی که از اقامه برهان حاصل می شود، مقاومت کند.

^{۳۸}. علامه طباطبایی، بررسی های اسلامی، پیشین، صص ۲۰۴-۲۰۲.

^{۳۹}. شیعه، ص ۵۲.



محدودیت شناختی عقل

پرسشی که پس از تصریحات پیش‌گفته علامه در باره همسویی میان عقل و وحی و حتی ترجیح جانب عقل بر ظاهر نقل به ذهن می‌رسد این است که آیا چنین موقفی به خود بسندگی عقل در تأمین شناخت متقن منجر نمی‌گردد؟ از نظر علامه جواب منفی است. عقل بشری نمی‌تواند عقل خود بسنده و بی‌نیاز باشد و علامه در مباحث متعدد به آن اشاره یا تصریح می‌کند: «انسان در یافته که جهان مادی به تنهایی همراه با فقر و نیاز است و بدون تکیه بر مبدئی که نیاز او را بر طرف سازد و به او هستی بخشد، نمی‌تواند به پای خود بایستد، و این همان فلسفه الهی است.»^{۴۰} علامه در این گفته فلسفه را درک فقر و ناتوانی انسان نسبت به خدا می‌داند. وی در جای دیگر معارف اعتقادی و عملی اسلام را مطابق با آفرینش انسان می‌داند که جامعه بشری دیر یا زود به لزوم اجرای آن می‌رسد.^{۴۱} معنای این سخن کوتاهی عقل بشری نسبت به آموزه‌های وحیانی است.

در باب درک جزئیات احکام شرع نیز ایشان به کوتاهی عقل تصریح می‌کند: «حتی أنه علل الشرائع و الأحكام التي جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلا تفاصيل ملاکاته بأمر تجری مجری الاحتجاجات...»^{۴۲} فلسفه بسیاری احکام بر آدمیان پوشیده است و بسیاری از بایدها و نبایدها یا احکام دینی عقل گریز بوده و فراتر از درک خرد بشری است.^{۴۳} علامه در عبارت پیش‌گفته این محدودیت عقل بشری گوش زد می‌کند.

^{۴۰}. محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، پیشین، ص ۲۰۱.

^{۴۱}. محمد حسین طباطبایی، رسالت تشیع در دنیای امروز، (گفتگوی دیگر با هانری کرین) نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰، ص ۴۱.

^{۴۲}. محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۵، ص ۲۵۸.

^{۴۳}. حسن یوسفیان، احمد حسین شریفی، عقل و وحی، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ



و در جای دیگر در مقایسه راههای شناخت در اسلام، تصریح می کند: «ثانیا طریق ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برده و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را بدست آورد. بخلاف دو طریق دیگر، زیرا اگرچه از راه عقل می توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را بدست آورد ولی جزئیات احکام، نظر به این که مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند از شعاع عمل آن خارجند و همچنین راه تهذیب نفس...»^{۴۴}

علامه تأکید می کند که قرآن با همه دانش های که به حیات بشری مربوط است، سر و کار دارد و فهم بیشتر هستی را برای شناخت عمیق تر خدا توصیه می کند اما تحمیل دستاوردهای علمی بر قرآن ناروا می داند و این ناروایی اشاره دیگر به تمام نبودن این دانش هاست: «...أن الجميع مشتركة في نقص و بئس النقص، و هو تحمیل ما أنتجه الأبحاث العلمیة أو الفلسفیة من خارج علی مدالیل الآیات، فتبدل به التفسیر تطبیقا و سمی به التطبیق تفسیرا، و صارت بذلک حقائق من القرآن مجازات، و تنزیل عدۀ من الآیات تأویلات»^{۴۵}

علامه مورد دیگر از عجز خرد بشری نسبت به وحی را ناتوانی انسان در ارائه یک قانون همیشگی و مورد پذیرش همه، می داند: «قانون کامل مشترکی که باید سعادت جامعه بشری را تأمین کند و باید بشر از راه آفرینش و تکوین به سوی آن هدایت شود، اگر تکویناً به عهده خرد گذاشته شده بود، هر انسان با خردی آن را درک می کرد چنانکه سود و زیان و سایر ضروریات زندگی خود را درک می کند ولی از چنین قانونی تا کنون خبری نیست»^{۴۶}.

^{۴۴}. محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، پیشین، صص ۱۰۴-۱۰۵.

^{۴۵}. محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۹.

^{۴۶}. شیعه در اسلام، پیشین، ص ۱۳۹.

آسیب های عقل

پرسشی که بر اساس تحلیل علامه از عقل باید پاسخ گفته شود این است که اگر تفکر منطقی امر فطری است و علامه راه فطرت و عقل را منتهی به راه وحی می داند و بر مبنای بدیهیات فطری بنای اندیشه اش را استوار می سازد، چرا وحی علم نافع و مورد پسند الهی و تذکر و مفاهیم مشابه آن را در اختصاص عده ای قرار می دهد در حالی که تفکر منطقی همه انسان ها چه کافر یا مؤمن و چه فاسق یا پرهیزگار در همه وجود دارد و مفاهیم فوق در هم تنیده با عقل انسان است. در آیات قرآن کریم می خوانیم: «وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ»^{۴۷} و «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»^{۴۸} و «فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَىٰ»^{۴۹} و روایات بسیاری نیز وجود دارد که علم سودمند را تنها با عمل صالح بدست آمدنی می داند.

افزون بر آن چه گفتیم آموزه های دینی ما گاه عنوان عاقل را از آنانی که خردشان را در مسیر پرستش و اطاعت خدا به کار نمی گیرند، سلب می کند: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»^{۵۰} چنان که می بینیم خدای متعال در این آیه روی گردانی از آیین ابراهیمی را، سفاهت توصیف می کند و علامه طباطبایی ذیل این آیه

^{۴۷} و جز آن کس که همواره سوی خدا رهسپار است (کسی) پند نمی گیرد. غافر، ۱۳.

^{۴۸} . طلاق، ۲. و هر کس از خدا تقوا کند، خدا برای او راه بیرون شدنی (از گرفتاریها) قرار می دهد.

^{۴۹} . این همان رسایی (نارسای) دانش آنان است. همواره پروردگار تو، خود به (حال) کسی که از راه او منحرف شده دانتر، و او به کسی که راه یافته (نیز) دانتر است. نجم، ۳۰.

^{۵۰} . و چه کسی - جز آن کس که خویشتن را سبک داشته - از آیین ابراهیم روی بر می تابد؟ مگر کسی که خود را سبک مغز (سفییه) داشته. بقره/۱۳۰.



می گوید: «و قد مرأن الآیة بمنزلة عكس النقيض لقوله (ع): العقل ما عبد به الرحمن.»^{۵۱}
بر این اساس عقل نیروی است که در مسیر پرستش خدای متعال به کار رود.
جواب علامه این است که کتاب و سنت در عین این که تقوی را در کنار علم شرط
می داند اما آن را راه مستقل برای دستیابی به حقایق و در ورای راه فکری و فطری
نمی داند، زیرا در این صورت تمامی احتجاجات موجود در قرآن نسبت به کفار و
مشرکین و کسانی که پیرو حق نیستند و از تقوی و تذکر چیزی نمی دانند، بی معنا
خواهد بود و در این صورت آنان از ادراک ایده آل بی بهره خواهند بود.^{۵۲}

علامه شرط تقوی را برای بازگشت انسان به وضعیت فطری اش لازم می داند و از
همین جا به آسیب شناسی عقل می پردازد. و همزمان نقش عقل در اداره نیروهای
سازنده انسان و همچنین پیوند فطرت و عقل را آشکار می سازد. ایشان معتقدند
انسان به لحاظ جسمی از نیروهای متعدد و ناسازگار بوجود آمده است که هر یک
بر حسب آفرینش اش انسان را به سمتی می کشد. اشتیاق به خوردن غذا یا غریزه
و شهوت خوردن، انسان را پیوسته به خوردن تشویق می کند بدون این که حد و
مرزی معین سازد تا زمانیکه معده ظرفیت اش تمام گردد و مانعی در برابر این
خواسته ایجاد کند.^{۵۳} بر این اساس نیل به مقام انسانی بدون تعادل قوای درونی
انسان میسر نخواهد بود و هرگونه افراط و تفریط انسان را پرتگاه به نابودی می
کشاند، لذا باید همه نیروهای انسان در جایگاه خود قرار گیرد و در نهایت در مسیر
کمال انسانی به راه افتد تا فضایل انسانی شکل گیرد. گرچه علامه در عبارت پیش
گفته اش تصریح نمی کند، اما این عقل است که تعدیل قوا را بر عهده دارد.^{۵۴}

^{۵۱}. کلینی، پیشین، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ص ۱۰.

^{۵۲}. محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۶۷.

^{۵۳}. همان، ص ۲۶۸.

^{۵۴}. تعدیل قوا با عقل، مبنای افلاطونی است که با تمثیل معروف «ارابه ران» بیان گردیده است
و میان فلاسفه اسلامی نیز پذیرفته است.



اما پیداست که انسان در آغاز بیشتر از خواست های غریزی اش دانش و اندیشه ای در اختیار ندارد و حرکت آغازین انسان مطابق همان مبانی اولیه است و دانسته های بعدی بر همان خواست های اولیه چیده می شود. علامه از همین جا نقطه آسیب انسان و طبعاً خرد آدمی را تصریح می کند؛ آسیبی که انحراف از فطرت انسان است و عقل انسان و دانش او در راستای تأمین یکی از نیروهای موجود در انسان به کار گرفته می شود. دیگر خرد انسان تدبیرگر و تعادل بخش نیست بلکه خود اسیر بخشی از وجود انسان است: «و من هنا یحدس اللیبب أن توغل الإنسان فی طاعة قوة من قواه المتضادة و إسرافه فی إجابة ما تقترح علیه یوجب انحرافه فی أفكاره و معارفه بتحکیم جمیع ما تصدقه هذه القوة علی ما یعطیه غیرها من التصدیقات و الأفكار، و غفلته عما یقتضیه غیره»^{۵۵}

علامه برای تأیید گفته اش به نمونه های عینی می پردازد که چنین انحرافی مسرفان و شهوت رانان، سرکشان و ستمگران را در پرتگاه های شهوت سقوط داده و آنان را از اندیشیدن به امور مهم جامعه انسانی که قهرمانان جهان انسانیت به آن می توانند بیناندیشند، بازداشته است: «و التجربة تصدق ذلك فإن هذا الانحراف هو الذي نشاهده فی الأفراد المسرفین المترفین من حلفاء الشهوة، و فی البغاة الطغاة الظلمة المفسدین أمر الحیاء فی المجتمع الإنسانی فإن هؤلاء الخائضین فی لجج الشهوات، العاکفین علی لذائذ الشرب و السماع و الوصال لا یکادون یستطیعون التفکر فی واجبات الإنسانية، و مهام الأمور التي یتنافس فیها أبطال الرجال و قد تسربت روح الشهوة فی قعودهم و قیامهم و اجتماعهم و افتراقهم و غیر ذلك و كذلك الطغاة المستکبرون أقسیاء القلوب لا یتأتی لهم أن یتصوروا رأفة و شفقة و رحمة و

۵۵. محمد حسین طباطبایی، میزان، پیشین.



خضوعاً و تذلاً حتى فيما يجب فيه ذلك، و حياتهم تمثل حالهم الخبيث الذي هم عليه في جميع مظاهرها من تكلم و سكوت و نظر و غض و إقبال و إدبار»^{۵۶}

چنانکه پیش از این اشاره کردیم، پیامد انحراف در پیروی از یک نیروی انسانی، انحراف در سمت گیری علوم و معارف را نیز در پی دارد؛ امری که علوم انسان را از رفتن به سوی علوم سودمند و فراخور انسان و ارزشهای انسانی به سوی دیگر می کشاند و علامه در ادامه سخن پیشین اش به آن تصریح می کند:

«فهؤلاء جميعاً سالکوا طريق الخطأ في علومهم، كل طائفة منهم مكبة على ما تناله من العلوم و الأفكار المحرفة المنحرفة المتعلقة بما عنده، غافلون عما وراءه و فيما وراءه، العلوم النافعة و المعارف الحقّة الإنسانيّة فالمعارف الحقّة و العلوم النافعة لا تتم للإنسان إلا إذا صلحت أخلاقه و تمت له الفضائل الإنسانيّة القيمة و هو التقوى».

سخن پایانی

به نظر می رسد علامه در تعریف اش از عقل و منزلتی که به لحاظ معرفتی برای آن قائل است، چند نکته را لحاظ می کند:

نخست، نگاهی است که وی به آموزه های قرآنی و روایی دارد. در آموزه ها و ادبیات دینی ما نقش عملی عقل، یعنی جنبه بازدارندگی آن غالب است. این معنا که ریشه در لغت عربی دارد، شناخت را تمهیدی برای عمل درست می داند و به اصطلاح جنبه اخلاقی عقل پر رنگ است.

علامه با مبنا قرار دادن فطرت برای عقل، همزمان تعارض عقل و وحی را غیر ممکن می سازد و از سوی می کوشد بر اساس همین مبنا، سرنوشت متفاوت عقل را در جهان امروز را تحلیل کند. از این نگاه عقل در جهان مدرن، در عین دستاوردهای دنیوی قوی اش، اما در خدمت بخشی از وجود ادمی است و از مسیر فطرت منحرف

^{۵۶}. همان.

گشته و نتوانسته همه نیروهای انسانی را مدیریت کرده و به سوی کمال انسانی جهت دهد و دستاوردهای فراخور ارزشهای انسانی را به جامعه بشری ارمغان بخشد. به همین جهت گاه علامه می‌کوشد عنوان عقل را از چنین عقلی سلب کند؛ چنان که در آیات و روایات نیز چنین است.

به نظر می‌رسد تازگی کار علامه بیشتر از هر جایی در این است که ایشان با زیر ساخت قرار دادن فطرت و بدیهیات فطری برای تفکر، می‌کوشد از تشویق به خرد ورزی در قرآن و روایات، خردورزی فلسفی را نیز مورد نظر قرآن و روایات قرار دهد. و لذا بر اساس تحلیل وی ائمه شیعی (ع) پیشگامان این تفکرند و به همین جهت رشد تفکر فلسفی در میان اندیشمندان شیعی، قابل مقایسه با فضای فکری اهل سنت نیست.

در حالی که در یک تحلیل دیگر، می‌توان تشویق به عقل‌گرایی را در آموزه‌های دینی یافت بدون این که آن را لزوماً عقل‌گرایی از نوع فلسفی آن دید.

فهرست منابع:

۱. المحاسبی، الحارث بن اسد، العقل و فهم القرآن، مقدمه حسین القوتلی، دارالکندی، الطبعة الثالثة.
۲. خاتمی، محمود، مدخل فلسفه غربی معاصر، (تقریرات درس) فصل نهم، پست مدرنیسم، تهران، علم، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۳. خلیلی، مصطفی، عقل و وحی در اسلام، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۴. ساجدی ابو الفضل، بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باره رابطه داده‌های فلسفی با تعالیم وحیانی، معرفت، ۱۳۷۷، سال هفتم، ش ۲۳.
۵. صادقی تهرانی، محمد، تاریخ الفکر و الحضارة، بیروت، دارالتراث الاسلامی، ۱۹۷۴.
۶.، ترجمان وحی، قم، شکرانه، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۷. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱.
۸.، شیعه در اسلام، کتابخانه بزرگ اسلامی، بی‌جا، چاپ ششم، ۱۳۵۴.



۹. بررسی های اسلامی (مجموعه مقالات فارسی علامه) هجرت قم، ج ۳، کتاب علمی و فلسفه الهی، چاپ اول.
۱۰. قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب.
۱۱. رسالت تشیع در دنیای امروز، (گفتگوی دیگر با هانری کربن) نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰.
۱۲. کدیور، محسن، دفتر عقل، عقل و دین از نگاه محدث و حکیم، تهران، اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۱۳. کلینی، کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل.
۱۴. المجلسی، محمد باقر، رساله الاعتقادات، تحقیق و شرح باقر نجفی یزدی، اصفهان مکتبه العلامة المجلسی، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۱۵. موسوی همدانی، محمد باقر، ترجمه المیزان، ج ۱.
۱۶. مهدی زاده، حسین، آیین عقل ورزی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، بهار ۱۳۸۹.
۱۷. وهبی، مصطفی، دور العقل فی تشکیل المعرفة الدینیة، بیروت، دارالهادی، الطبعة الثانية.
۱۸. یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی، عقل و وحی، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم.