

طرق معرفت دینی و نسبت بین آنها از منظر علّامه طباطبائی

مهدی جالوند*

چکیده

معرفت دینی شامل یافته‌هایی است که با فهم روشمند و پژوهش در منابع دینی، از طرق متفاوتی حاصل می‌گردد. اندیشمندان دینی راه‌ها و روش‌های مختلفی برای این مقصود مطرح نموده‌اند. علّامه طباطبائی به عنوان یک اندیشمند دینی، بر اساس مبانی خاصی تلاش خویش را در این زمینه متمرکز نموده، برای فهم صحیح و ضابطه‌مند دین، سه طریق متفاوت عرضه داشته است. نوشتار حاضر با روشی توصیفی - تحلیلی و از میان مکتوبات برجای مانده از علّامه، به بررسی طرق مورد نظر ایشان در معرفت دینی پرداخته و در پی کشف نسبت بین آنها برآمده است. در نظر وی، ظواهر دین، عقل و تهذیب نفس به عنوان سه طریق متفاوت در نیل به معرفت دینی هستند که هرکدام پیش‌فرض‌ها و لوازم خاص خود را داشته، به صورت مستقل مورد استفاده قرار می‌گیرند و امکان امتزاج آنها وجود ندارد؛ لکن نتیجه معرفت اندیشمند دینی در هر سه طریق، واحد خواهد بود و تفاوت طرق به اختلاف نتیجه نمی‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: علّامه طباطبائی، معرفت دینی، ظواهر دینی، عقل، عرفان.

مقدمه

روش مطلوب در فهم دین از اساسی‌ترین موضوعاتی است که همواره در دانش مسلمانان مورد توجه عالمان دین بوده و با دقت در آثار آنان معلوم می‌شود که ریشه اختلاف عالمان دینی اعم از فقیه، مفسر، متکلم، فیلسوف و عارف اسلامی در فهم دین، عمدتاً به بحث «روش مطلوب معرفت دینی» برمی‌گردد. اکثر اندیشمندان و پژوهشگران دینی در این مسئله اتفاق نظر دارند که فهم مسائل دینی نمی‌تواند نابسامان و غیرروشمند باشد، هرچند که این بحث در میان محققان معاصر، شکل جدی‌تری به خود گرفته است؛ لکن روش‌های متفاوتی از طرف آنان در این زمینه مطرح شده که عمده‌ترین آنها عبارتند از: روش‌های تاریخی، هرمنوتیکی، عرفانی، برهانی، اجتهادی، اخباری، علمی، توسعه‌ای و... که همه این روش‌ها از منظری خاص به دین و شناخت آن پرداخته‌اند و بی‌تردید، نوع مسیر انتخابی در نوع معرفت و نتایج حاصل از آن تأثیر مستقیم دارد.

عَلَّامه طباطبائی نیز به عنوان یک دین‌شناس و اندیشمند دینی، برای حرکت در صراط مستقیم نیل به معرفت و پیش‌گیری از اعوجاج و انحراف، روشی جامع را برگزید که در آن از چند طریق مختلف برای کشف معارف دین بهره برد. نوشتار پیش‌رو در پی آن است تا با کاوشی در آثار عَلَّامه، پاسخی برای این پرسش بیابد که در نظر ایشان چه طریق یا طرقی برای وصول به معرفت در دین، منتج خواهد بود؟ و در صورتی که طرق متفاوتی متصور هست آیا می‌توان نسبتی میان آنها را برقرار نمود؟ از آنجا که در برخورد اولیه با آثار عَلَّامه طباطبائی مطالب پراکنده و به ظاهر متقابلی یافت می‌شود، این مقال برای معرفی یک‌جا و بیان عدم تقابل مطالب عَلَّامه در این مسیر شکل گرفته است.

طرق سه‌گانه معرفت دینی

عَلَّامه طباطبائی با استفاده از دلالت‌های قرآن و روایات، برای فهم دین سه طریق را معتبر می‌داند و معتقد است: قرآن کریم در تعالیم خود سه راه ظواهر دینی (کتاب و سنت)، حجت عقلی و تهذیب نفس از راه اخلاص و بندگی را برای درک مقاصد دینی و معارف اسلامی، در دسترس پیروان خود قرار داده است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ب، ص ۷۸). ایشان از کتاب و سنت، به ظواهر دینی تعبیر کرده و هر دو را در ذیل یک عنوان طرح نموده است و از طرفی، طریق معرفت نفس یا کشف و شهود را یکی دیگر از طرق فهم معارف دینی می‌داند؛ امری که دیگران کمتر به آن پرداخته‌اند. حجت عقلی نیز طریق مستقلی معرفی شده است.

۱. ظواهر دینی (نصوص)

۱-۱. قرآن کریم

آن‌گونه که گذشت، منظور از ظواهر دینی، نصوص دینی یعنی قرآن و سنت قطعی است که عَلَّامه در استدلالی به بیان ضرورت توجه به آنها و ذکر اقسام آن می‌پردازد.

ایشان در باب نیاز به وحی و قرآن، به نیاز انسان برای رسیدن به سعادت، استدلال نموده و قایل است: قانونی که بشر برای رسیدن به سعادت نیاز دارد، عقل و خرد وی را راهی بدان نیست؛ از این‌رو، مقتضای تحقق هدف خلقت و هدایت بشر را نوعی درک دیگر، غیر از عقل و حس دانسته و ضرورت وجود چنین درکی در نوع انسانی را غیرقابل انکار شمرده است. ایشان با معرفی آن درک متفاوت به «شعور وحی»، آن را مختص به نوع انسانی دانسته و البته تصریح دارد که لازمه پیدایش چنین نیرویی در انسانیت این نیست که در همه افراد بشر پیدا شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج، ص ۱۰۴).

با این بیان، ضرورت شعور وحی در بعضی از

مذهبی اسلام است، بیان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را تالی بیان خود قرار داده، به آن نیز حجیت می‌بخشد.

علامه طباطبائی در این زمینه می‌گوید: چنان‌که [قرآن] می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل: ۴۴) و می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (جمعه: ۲) و می‌فرماید: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (احزاب: ۲۱) پر روشن است که اگر گفتار و رفتار پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و حتی سکوت و امضای آن حضرت برای ما مانند قرآن حجت نبود، آیات مذکوره مفهوم درستی نداشت. پس بیان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله برای کسانی که از آن حضرت می‌شنوند یا با نقل قابل اعتماد نقل می‌شود حجت و لازم‌الاتباع است (طباطبائی، ۱۳۸۸ج، ص ۸۳).

حال باید دید آیا این سنت را می‌توان به سنت اهل بیت علیهم السلام تعمیم داد یا اینکه تنها می‌توان آن را منحصر در سنت پیامبر صلی الله علیه و آله دانست. علامه همانند دیگر علمای شیعه، اصطلاح سنت را به اهل بیت پیامبر علیهم السلام نیز تعمیم داده، لکن دلیل آن را تواتر قطعی نقل از آن حضرت می‌داند و معتقد است: به تواتر قطعی از پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده که بیان اهل بیت وی نیز همانند بیان خود ایشان دارای حجت است (همان).

با این تعبیر، حجیت سنت اهل بیت به سبب کلامی است که قرآن به آن حجیت بخشیده است؛ البته از خود الفاظ قرآن نیز می‌توان بر حجیت و سندیت سخن اهل بیت، اقامه برهان نمود، لکن علامه ترجیح می‌دهد که در این بیان، تفسیر را رها کرده، از صریح کلام پیامبر صلی الله علیه و آله بر این مسئله اقامه برهان نماید.

بنا بر مطالب پیش‌گفته، می‌توان منظور علامه از ظواهر دینی را بدین ترتیب خواند:

انسان‌ها به منظور آشنایی نوع بشر با وظایف واقعی زندگی خود و نیل به سعادت حقیقی، ثابت می‌شود و ثمره این درک، در پیامبر خاتم ۹، به عنوان برگزیده از نسل خویش در برقراری این ارتباط، در قرآن کریم تجلی نموده است؛ از این رو، هر آنچه انسان، در رسیدن به کمال نیازمند آن است و حس و عقل آدمی را به آن راهی نیست، در قالب الفاظ قرآن و از طریق وحی و از جانب پروردگار عالم بر پیامبر خاتم نازل گشته و در دسترس همگان قرار داده شده است. از این رو، هرگونه تفکر راهگشای منجر به معرفت در دین اسلام باید مبتنی بر این الفاظ صادره از خداوند متعال باشد.

این استدلال محکم و متقن علامه به تنهایی حجیت قرآن را ثابت می‌نماید. بنابراین، در حجیت الفاظ قرآن کریم به سبب روشنی و وضوح بسیار آن، زیاد بحث نشده و به این استدلال اکتفا شده است؛ اما تأکید علامه در «یگانه مأخذ بودن» (همان، ص ۷۱) قرآن کریم در دین، به این خاطر است که دیگر منابع معرفت دینی، حجیت خود را از الفاظ قرآن می‌گیرند.

۱-۲. سنت قطعی

«سنت» به اموری اعم از قول، فعل، تقریر، صفات و ویژگی‌های اخلاقی و ظاهری منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اطلاق می‌شود؛ چه در شرع به عنوان حکم شرعی ثابت شده باشد یا نه (الباجی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴). این تعریف از سنت مورد قبول شیعه و سنی است، ولی در توسعه آن، بین آنها اختلاف است و شیعه برخلاف نظر عامه، سنت را به سنت اهل بیت علیهم السلام تعمیم داده است (قمی، ۱۳۰۳ق، ص ۴۰۹). چنان‌که گذشت، حجیت دیگر منابع معرفت دینی، مأخوذ از الفاظ قرآنی است که حجیت آن مورد اتفاق مسلمانان است؛ زیرا همان قرآنی که مأخذ اساسی تفکر

از معارف آن بهره‌مند شوند و هیچ‌کس بهانه نارسایی زبان و بیگانگی با فرهنگ آن را مانع راه خود ندانسته، از طی طریق هدایت باز نایستد؛

ثانیاً، محتوای آن برای همگان نافع بوده، احدی از آن بی‌نیاز نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲).

با این اوصاف، همه مردم توانایی بهره‌گیری از قرآن را دارند، لکن باید دید که آیا فهم و بهره‌آوردن آن برای همگان یکسان است یا اینکه فهم قرآن ذومراتب است.

گروهی از اخباریون با استناد به برخی روایات غیرمعتبر، فهم قرآن را مختص معصومان علیهم‌السلام دانسته، قایل به انسداد باب ادراک آن بر غیرمعصوم هستند و مستمسک آنان اخباری است که در مذمت تفسیر به رأی وارد شده، یا روایاتی که فهم قرآن را برای همگان ممکن نمی‌داند؛ لکن محقق قمی مراد از این روایات را علم به همه ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل قرآن می‌داند و معتقد است: اگر چنین مدعیاتی در اخبار صریح و صحیح آمده باشد، باید آن را توجیه کرد یا به اهلش واگذار نمود (همان). در صورتی که فهم قرآن مختص به معصومان باشد، همگانی و ساده فهم بودن قرآن رد می‌شود، حال آنکه آیات فراوانی وجود دارد که انسان را به تفکر و تدبر در قرآن فرامی‌خواند.

بنا بر آنچه از روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و معصومان علیهم‌السلام رسیده، قرآن دارای ظاهر و باطن است. ظاهر قرآن معنای آشکاری است که در آغاز از آیه فهمیده می‌شود و باطن آن، معنایی است که زیر آن ظاهر است، چه یکی باشد و چه بیش از آن، و چه نزدیک به آن باشد و چه دور و بین آن واسطه باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۱۵).

علامه طباطبائی در تبیین معنای باطن قرآن، آیه شریفه **﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾** (نساء: ۳۶) را

الف) قرآن که حجیت آن را عقل و برهان عقلی ثابت می‌کند؛

ب) سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که حجیت خود را از الفاظ قرآن اخذ نموده است؛

ج) سنت اهل بیت علیهم‌السلام که حجیت خود را از بیان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گرفته است.

ظواهر دینی علاوه بر اینکه منبع معرفت‌اند، به تعبیر علامه یکی از طرق حصول معرفت دینی نیز هستند. از این رو، ضمن اشاره به مراتب فهم قرآن، روش ایشان در تفسیر با عنایت به جنبه طریقت ظواهر دینی و نقش قرآن و روایات در این مسیر بررسی می‌گردد.

البته ممکن است این‌گونه به نظر آید که بحث از روش‌های تفسیری، بحثی در حوزه علوم قرآنی و بسی‌ارتباط با معرفت دینی است، لکن باید توجه داشت درجایی که قرآن و کلام وحی، اصلی‌ترین منبع معرفت دینی است، روش‌های تفسیری که به دنبال فهم صحیح قرآن هستند، مقدمه‌ای ضروری در معرفت دینی‌اند و اندیشمند دینی با اتخاذ روشی صحیح در تفسیر، با وصول به مراد باری، مقدار زیادی از مسیر معرفت دینی را طی نموده است.

مراتب فهم قرآن

قرآن کتاب هدایت همه انسان‌ها در تمام اعصار پس از نزول است که با جامعیت خود، کوچک‌ترین خللی در رفع نیازهای بشر باقی نگذاشته و تمام آنچه را که وی برای نیل به سعادت و کمال محتاج آن است دربر دارد و از نظر وسعت حوزه رهنمود و معارف، جهان‌شمول است؛ از این رو، باید از دو ویژگی برخوردار باشد:

اولاً، به زبانی ساده و همه‌فهم سخن بگوید تا همگان

شاهد مثال آورده، پیرامون آن چنین بیان کرده است:

از آیه کریمه ابتدائاً فهمیده می‌شود اینک که نباید بت‌ها را پرستش نمود و با نظری وسیع‌تر اینک که انسان از دیگران به غیر اذن خدا پرستش نکند و با نظری وسیع‌تر از آن، اینک که انسان حتی از دلخواه خود نباید پیروی کند و با نظر وسیع‌تر از آن، اینک که نباید از خدا غفلت کرد و به غیر او التفات داشت (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

این ترتیب، یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدایی و ظهور معنایی وسیع‌تر به دنبال آن و نیز پیدایش معنایی در زیر معنایی دیگر در سرتاسر قرآن جاری است و این معنای حدیث پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، آنجا که می‌فرماید: «اِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لَبْظَةً بَطْنًا اِلَى سَبْعَةِ اَبْطُنٍ» (قمی، بی‌تا، ماده بطن). از این رو، آیات قرآن علاوه بر معنای ظاهری، باطنی دارند که هر دو از کلام، اراده می‌شوند و این دو معنا در طول هم هستند و نه اراده ظاهر، نافی باطن است و نه اراده باطن مانع اراده ظاهر است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۲۸).

علاوه بر این، علامه طباطبائی مانند بسیاری از مفسران معتقد است که قرآن دارای تأویل و تنزیل نیز هست و تأویل هر چیزی را حقیقت آن می‌داند؛ حقیقتی که آن چیز، از آن سرچشمه می‌گیرد و به نحوی تحقق‌دهنده و حامل و نشانه اوست و معنای تنزیل در مقابل تأویل و مراد از آن معنای روشن و تحت‌اللفظی آیه است.

این معنی از تأویل در قرآن نیز جاری است؛ زیرا همان‌گونه که می‌فرماید: ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾، باید از یک سری حقایق و معنویاتی سرچشمه گرفته باشد که از قید مادیات و حواس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات وسیع‌تر باشد؛ و اینک قرآن در قالب الفاظ بر انسان نازل شد، تنها برای هوشیاری اوست تا با ظواهر اعتقادات حقه و اعمال صالحه، خود را مستعد درک سعادت نماید و در روز قیامت

حقایق آن به طور کامل روشن می‌شود (همان، ص ۴۶). از آنچه گذشت معلوم می‌شود قرآن و کلام خدا در عین اینک که ظاهری ساده و قابل فهم برای همگان دارد، دارای بواطن و حقایقی است که هر فهمی را بدان راهی نیست: افهام در توانایی درک و تفکر معنویات که از جهانی وسیع‌تر از ماده می‌باشند مختلفند و مراتب گوناگون دارند؛ فهمی است که در تصور معنویات هم‌افق صفر است و فهمی است که کمی بالاتر از آن می‌باشد و به همین ترتیب تا برسد به فهمی که با نهایت آسانی وسیع‌ترین معنویات غیرمادی را درک می‌کند (همان، ص ۲۹).

علامه با بیان یک معیار به اختلاف افهام بشر در درک معارف قرآن چنین اشاره می‌کند که هرچه تعلق افراد بشر به مادیات و معلومات حسی کمتر باشد، توانایی درک و فهم معنویات آن بیشتر خواهد بود و بعکس. از این رو، نوع انسان با طبیعتی که دارد استعداد درک معارف را داراست و اگر خود، این استعداد را سرکوب نکند، قابلیت تربیت را خواهد داشت (همان).

حاصل آنکه از مجموع روایاتی که انسان را به تدبیر در قرآن دعوت می‌کنند و روایاتی که فهم قرآن را به معصومان اختصاص می‌دهند، به دست می‌آید: معرفت اکتناهی قرآن و مجموعه آن، که شامل ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل است، ویژه معصومان بوده، لکن ظواهر قرآن برای همگان و بخشی از بواطن آن برای اهل فن، حجت بوده و فهمش برای آنان که روشمندان در آن می‌نگرند، میسر است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۴).

روش علامه طباطبائی در تفسیر

علامه طباطبائی روش تفسیری خود را به نوعی احیاگر روش تفسیری ائمه اطهار عليهم السلام، می‌داند؛ چنان‌که منابع

آیات، به نظریات فلسفی و آرای علمی و مکاشفات عرفانی استناد نمی‌کند. البته آن‌گونه که از بحث‌های مختلف موجود در تفسیر المیزان دیده می‌شود، علامه در نگارش تفسیر، به منابع متعدد تفسیری و روایی، تاریخی، لغوی، علمی، اجتماعی و... مراجعه نموده و هرگز برخورد سطحی با آنها نداشته است؛ لکن باید توجه داشت که ایشان حتی در تحلیل و بررسی تفاسیر و نظریات دیگر، از محدوده قرآن خارج نشده، بلکه با استناد به آیات قرآن نشان می‌دهد که کدام یک از آنها به بیراهه رفته است.

از ظاهر عبارات علامه چنین برمی‌آید که تفسیر استقلالی آیات قرآن، با عقل تنها، مورد تأیید نیست و از طرفی، تفسیر قرآن به وسیله سنت نیز صحیح نیست؛ چون با قرآن و نیز با سنت منافات دارد. بنابراین، تنها راه تفسیر قرآن، رجوع به خود قرآن است و این همان تفسیر قرآن به قرآن می‌باشد که مبنای آن، بی‌نیازی قرآن از غیر قرآن می‌باشد. از این رو، ایشان معتقد است: هر نوع ابهام و اجمال ابتدایی که در بادی امر نسبت به برخی از آیات قرآن مشاهده می‌شود، معلول عدم توجه به سایر آیات مشابه بوده که با مراجعه و تدبر در مجموع آیاتی که موضوع آنها با موضوع آیات مورد نظر یکسان و یا نزدیک به آنهاست، برطرف خواهد شد؛ نتیجه اینکه در فهم و تفسیر آیات قرآن و مقاصد آن، نیازی به سنت و روایات نیست و هر مفسری می‌تواند در کمال آزادی، بدون آنکه خود را به امری جز قرآن مقید نماید، معانی و مقاصد هر آیه را با تدبر در آیه و آیات مشابه آن استخراج کند (عمیدزنجانی، ۱۳۷۹، ص ۳۶۱).

نکته درخور توجه این است که گرچه روش علامه در تفسیر المیزان، روش قرآن به قرآن است، ولی این سبب نشده که ایشان از دقت و بررسی در روایات و سنت

تاریخی در زمینه تفسیرنگاری قرآن بر آنند که پیامبر و معصومان علیهم‌السلام در تفسیر و تبیین آیات الهی از روش تفسیر قرآن به قرآن استفاده می‌کردند.

ایشان در کتاب قرآن در اسلام، با ذکر برخی شیوه‌های تفسیرنگاری، در مورد شیوه تفسیری خویش که آن را از تعالیم معصومان علیهم‌السلام در تفسیر قرآن می‌داند، بیان نموده که تفسیر آیه با استمداد از تدبر و استنطاق معنی آیه از مجموع آیات مربوطه و استفاده از روایت، در حد امکان، روشی است که پیامبر اکرم و اهل بیت او در تعلیمات خود بدان اشاره کرده‌اند؛ چنان‌که پیامبر می‌فرماید: «و انما نزل لیصدق بعضه بعضاً» و امیرالمؤمنین می‌فرماید: «ینطق بعضه ببعض و شهد بعضه علی بعض» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۷۸).

ایشان معتقد است: از آنجاکه قرآن بیان همه چیز است، نمی‌تواند بیان خودش نباشد؛ از این رو، در تفسیر آیات باید به سراغ خود آیات قرآن رفت و در آن تدبر نمود تا مصادیق آنها مشخص گردد. قرآن، گویای مفاهیم و معارف خود می‌باشد و بهترین راه برای فهم و درک آیات، خود قرآن است.

علامه طباطبائی در روش خود، با عنایت به آیات کلیدی و ریشه‌ای قرآن، آن آیات را مرجع آیات دیگر قرار داده است. در نظر ایشان، بین آیات کلیدی و ریشه‌ای تفاوت وجود دارد. آیات ریشه‌ای، ظواهر قرآن را تغذیه می‌کنند، درحالی‌که آیات کلیدی بواطن قرآن را می‌گشایند. از این رو، علامه با تفکیک تفسیر و تأویل، آیات ریشه‌ای را مربوط به تفسیر و در تأویل قرآن، آیات کلیدی را راهگشا دانسته، این مسئله را نتیجه عدم کوچک‌ترین اختلاف در قرآن قلمداد می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸-۱۹).

ایشان با توجه عمیق به این سبک تفسیری، در تفسیر قرآن، تنها به این شیوه عمل کرده، هرگز در تبیین و تفسیر

روش تفسیر قرآن با قرآن و تفسیر مأثور، تفکیک صورت گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰).

در مورد بحث‌های فلسفی مورد اشاره در *المیزان* هم باید دقت داشت که تبیین و تفسیر آیات به کمک فلسفه و قوانین فلسفی، مطابق با ضوابط صحیح تفسیر، بدون تحمیل و تطبیق آرای فلسفی بر قرآن، مدنظر علامه بوده است. ایشان در مورد آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء: ۲۲) می‌گوید: اگر فرض شود که برای عالم آلهه متعددی باشد، ناچار باید این چند اله با یکدیگر اختلاف ذاتی، و تباین حقیقی داشته باشند، وگرنه چند اله نمی‌شدند، و تباین در حقیقت و ذات مستلزم آن است که در تدبیر هم با یکدیگر متباین و مختلف باشند، و همین که پای اختلاف در تدبیر به میان بیاید، تدبیر هریک تدبیر دیگری را فاسد می‌کند، و آسمان و زمین رو به تباهی می‌گذارند، و چون می‌بینیم نظام جاری در عالم نظامی است واحد، که همه اجزای آن یکدیگر را در رسیدن به هدف خود یاری می‌دهند، و با رسیدن اجزای دیگر به هدف‌های خود سازگارند، می‌فهمیم که پس برای عالم غیر از یک اله نیست، و همین هم مدعای ماست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۷۶).

اما منظور علامه از اینکه در مقدمه *المیزان* می‌گوید: در تفسیر آیات هرگز به نظریات فلسفی و آرای علمی و مکاشفات عرفانی استناد نخواهیم کرد (همان، ج ۱، ص ۲۰)، این است که آیه را به روش قرآن به قرآن تفسیر کرده، لکن مسائل عقلی و فلسفی را در کنار آن، به عنوان تأیید ذکر نموده است. بنابراین، ایشان همیشه مرز میان فلسفه و تفسیر را مشخص نموده تا گمان نشود که روش او در تفسیر، روشی غیر از خود قرآن و تفسیر قرآن به قرآن است، چنان‌که در طرح مباحث علمی، اجتماعی و... نیز به همین سبک عمل نموده است.

معصومان غافل شود. از این رو، ایشان در مواضع مختلف تفسیر *المیزان*، پس از نقل آیات و توضیح لغوی و ادبی آنها و بیان مراد آیه به شیوه قرآن به قرآن، فصلی تحت عنوان «بحث روایی» باز نموده و در ضمن آن، به نقل و نقد دقیق روایات، در پرتو قرآن می‌پردازد. در این بحث‌ها تبیین معانی روایات و بهره‌مندی از آن در ارتباط با آیات، به گونه‌ای دقیق و استادانه صورت می‌گیرد که حاکی از درک عمیق علامه از آیات و روایات مربوطه است. از این رو، نه تنها ایشان ارزش تفسیری سنت را نادیده نمی‌گیرد، بلکه رجوع به روایات را در برخی موارد، ضروری و لازم دانسته و از مقدمات تفسیر صحیح قرآن به قرآن می‌داند:

جزئیات احکام چیزی نیست که هر کس بتواند مستقلاً و بدون مراجعه به بیانات رسول خدا ﷺ آن را از قرآن کریم استخراج کند، همچنان‌که خود قرآن هم مردم را به آن جناب ارجاع داده، و فرموده: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر: ۷) و در این معنا آیاتی دیگر نیز هست، و همچنین جزئیات قصص و معارفی از قبیل مسئله معاد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۳۱).

آیت‌الله جوادی آملی در مورد نحوه استفاده علامه از روایات در تفسیر، چنین بیان می‌کند: ایشان ضمن عنایت ویژه به خطوط کلی و محتوای اصلی قرآن به عنوان میزان سنجش و ترازوی ارزیابی احادیث معروض بر آن، هم آیات و هم روایات را در نظر می‌گرفتند و پس از جمع‌بندی، نظر تفسیری خود را ارائه می‌کردند. تفسیر آیه نیز در نهایت به گونه‌ای بود که با معنا و محتوای روایت مطابقت داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۱-۶۲).

از این رو، نمی‌توان گفت که روایات در تفسیر ایشان نقشی نداشته‌اند، لکن علامه سعی بر آن داشته تا بین دو

همچون کاتولیک‌ها و نیز پاسکال، کی‌یرکه‌گارد و... بر این اعتقاد بودند و در میان مسلمانان نیز، نص‌گرایان، اهل حدیث و اخباریون این طریق را طی نمودند.

در مقابل این گروه، خردباوران برای عقل، ارزش و اعتبار قایل هستند. البته در میان آنان، گروهی به افراط دچار شدند. ایشان هیچ‌گونه دین‌ورزی را روا نمی‌دانند، گزاره‌های دینی را اسطوره و خیال می‌خوانند و قایلند که عقل، تمام نیازهای انسان را پاسخگوست. این ادعا در عصر روشنگری مطرح شد و به آن دامن زده شد (باربور، ۱۳۶۲، ص ۳۲۴)؛ لکن گروهی از خردباوران، طریق اعتدال را پیشه خود ساخته، ضمن محترم دانستن حریم عقل به عنوان یک نیروی ادراکی، آن را منبع استنباط احکام و معارف برشمرده‌اند. آنان به نقش دین در هدایت عقل اعتراف کرده و لغزش‌های عقل را نیز پذیرفته‌اند. این گروه عقل را مفتح و مصباح دین می‌دانند، ولی آن را در درک بسیاری از فروع و جزئیات معارف ناتوان می‌شمرند.

عَلَّامَه طَباطبائی را می‌توان در زمره خردباوران اعتدال‌گرا به‌شمار آورد که برای عقل در منطق فهم دین، نقشی اساسی در نظر دارد. ایشان ضمن تجلیل از عقل در مواضع مختلفی از آثار خویش، روش برهانی را که نوعی روش عقلی است، از همه روش‌ها برتر دانسته، حتی در فرصت‌های ممکن، بسیار صریح بر روش‌های دیگر تاخته است (طباطبائی، ۱۳۸۸ - ه، ج ۲، ص ۱۶۱).

مراحل حصول معرفت عقلی

روش عقلی، روشی است که سیر تفکر را بر مقدمات عقلی محض استوار می‌سازد؛ مقدماتی که در نهایت، به بدیهیات اولیه و گزاره‌های ماقبل تجربه منتهی می‌گردند و این روش کاربرد و گستره خاصی در معرفت دینی دارد؛ البته نمی‌توان مسائل عرفانی یا برخی از مسائل الهیات را از این طریق

در مورد مسائل عرفانی نیز، ایشان علی‌رغم تسلطی که به مبادی و مقاصد عرفان داشت، در عین دعوت به تهذیب نفس و بهره‌گیری از روش تزکیه‌ای که قرآن به آن فراخوانده و ضمن حمایت از ریاضت‌های مشروع و تبیین راه دل در کنار تعلیل راه فکر، هرگز مشاهدات عرفانی خود یا دیگران را معیار تفسیر قرار نداد. ایشان، آن منکشف یا مشهود را در صورت صحت، یکی از مصادیق آیه عنوان می‌نماید نه محور منحصر آیه مورد بحث (همان، ص ۲۲).

۲. عقل

طریق دومی که در میان طرق کسب معرفت، مورد توجه علامه بوده، راه عقل و برهان و فلسفه است. در این روش، بر مقدمات بدیهی تکیه می‌شود و با فعالیت عقلی و استدلال‌های ذهنی، شناخت دینی و جهان‌بینی دینی حاصل خواهد شد. از این رو، ضمن بحثی درباره روش عقلی، به آنچه مورد نظر علامه در استفاده از این طریق بوده، اشاره خواهد شد.

رویکرد اندیشمندان به عقل

در میان اندیشمندان، دو رویکرد متفاوت نسبت به عقل وجود دارد. گروهی به کنار نهادن عقل از حوزه دین پرداخته، خردستیز نامیده شدند؛ در مقابل اینان، گروهی دیگر برای عقل، ارزش و اعتبار قایل بوده، خردباور هستند. خردستیزان با نفی هرگونه رابطه میان عقل و دین، شرط پذیرش دین را کنار نهادن عقل دانسته و معتقدند: انسان برای ایمان آوردن نباید در پی فهمیدن باشد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۳۷). در نظر آنها، عقل هیچ جایگاهی در هندسه معرفت دینی و فهم گزاره‌های دینی ندارد؛ از این رو، معتقدند: باورهای دینی را نباید با استدلال عقلی ارزیابی کرد. در میان مسیحیان، گروهی به نام «ایمان‌گرایان»

فلسفه است تا به سبب آن، بینش و روش صحیحی در زندگی برگزیند.

از سوی دیگر، برای هر انسان عاقل و اندیشمند، سوالاتی مطرح می‌شود که تا پاسخی برای آن نیابد، آرامشی نخواهد داشت؛ سوالاتی نظیر: از کجا آمده و برای چه آمده؟ به کجا می‌رود؟ فلسفه آفرینش انسان و جهان کدام است؟ آیا این جهان با عظمت، طراح و برنامه‌ریزی حکیم دارد یا خیر؟ آیا طبیعت بی‌شعور، جهان را اداره می‌کند یا عقل خلّاقی، مدیر و مدبر جهان است؟

چنین سوالاتی ایجاب می‌کند که آدمی برای ارضای میل حقیقت‌جویی، مکتب و فلسفه‌ای را برگزیند تا پاسخگوی این مسائل باشد؛ زیرا هیچ دانشی به این‌گونه سوالات پاسخ نمی‌دهد. بنابراین، انسان در چارچوب آن تفکر و بینش، می‌تواند جهان و انسان را بشناسد و بر طبق اصول آن فلسفه و جهان‌بینی، عمل کند و تا جهان‌بینی درستی پیدا نکند، آرامش واقعی برایش فراهم نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۵۶-۵۷).

فلسفه از آن جهت که ارتباط تنگاتنگی با اعتقادات بشر دارد و سرنوشت دینی انسان و جوامع بشری به دست آن رقم می‌خورد، می‌تواند با بیان استدلالی و برهانی، انسان را به وجود خدا و یگانگی و سایر صفات او، رسالت انبیا، هدفمندی خلقت، عدالت و حکمت الهی، قیامت و حساب و کتاب و در نهایت، به جهان ماوراءالطبیعه هدایت کند، همان‌گونه که می‌تواند بشر و جوامع انسانی را به کفر، بی‌دینی، بی‌هدفی، پوچی، دروغ بودن رسالت انبیا، نادرست بودن باورهای دینی و اعتقاد به روح و برزخ و قیامت و بهشت و جهنم راهنمایی کند. ازاین‌رو، اهتمام و پرداختن به آن و سرمایه‌گذاری به منظور رشد آن، از مهم‌ترین وظایف مجامع دینی به‌شمار می‌رود (دهقانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳).

جست‌وجو کرد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۳۴).

ازاین‌رو، می‌توان گفت: عقل برای کشف معرفت، نیازمند عبور از دو مرحله است:

مرحله نخست، تثبیت مبانی اعتقادی کتاب و سنت و اثبات حجّیت منطقی آنهاست. در این مرحله، عقل پس از اثبات آفریدگار و خالق برای عالم، به شناخت نیازهای انسان دست زده، برای رسیدن به کمال، نیاز به قانون زندگی و سعادت را درک می‌کند، پس از آنکه به اثبات کتاب و سنت می‌پردازد، آنان را یگانه راه رسیدن به کمال می‌یابد.

مرحله دوم، دخالت عقل در فهم گزاره‌های دینی می‌باشد. پس از اثبات حجّیت کتاب و سنت، نوبت به فهم گزاره‌های دینی موجود در آنهاست. همان‌گونه که در متن قرآن و سنت صراحتاً به آن پرداخته شده، انسان موظف است با تدبیر در منابع معرفت دینی، به استنباط و فهم گزاره‌های دینی اقدام نماید و تا جایی که عقل توان دارد و دین اجازه داده در کشف معارف و حقایق دینی، به تعقل‌ورزی ادامه دهد.

روش فلسفی و تحلیلی

انسان به حکم داشتن عقل، آزادی، اختیار و نیز قدرت خلاقیت و ابتکار، درک می‌کند با وجود اختیار و آزادی در انتخاب، گرفتار جبر طبیعی و جبر الهی نیست و سرکشی انسان علیه جریان‌های طبیعی و سنت‌های اجتماعی و طبقاتی و سنن الهی و تاریخی را نشانه حریت و آزادی خود می‌داند، لکن قید و بندهای زندگی اجتماعی با قوانین مدنی و جزایی، آزادی انسان را تا حد زیادی محدود ساخته است؛ ازاین‌رو، اگر انسان بخواهد در عین آزادی و اختیار، زندگی معقولی پیدا کند و با تفکر و محاسبه زیست نماید، بی‌نیاز از یک خط‌مشی منطقی نخواهد بود. بنابراین، انسان برای نیل به این هدف نیازمند

اساس منطق و منطق را ملاک همه استدلال‌های متین و قابل پذیرش می‌دانست. ایشان نه تنها میان دین و فلسفه الهی، تنافی و تعارضی را باور نداشت، بلکه سخت معتقد بود که استدلال منطقی و تفکر عمیق فلسفی به عنوان یک تفکر برهانی مستقیم، مورد دعوت الهی نیز هست.

ایشان در برابر افکاری که فلسفه را در مقابل دین قرار می‌داد ایستاد و این‌گونه موضع‌گیری نمود: «فلسفه الهی ما را به چیزی جز معارف الهی رهبری نمی‌کند که دین حقیقی نیز هیچ تضادی با آن ندارد و هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند و آن شناخت معارف الهی از روی براهین عقلی است» (طباطبائی، ۱۳۸۸هـ، ج ۱، ص ۱۹۰).

از این رو، روشن است که مراد از بحث فلسفی، روشی عقلی و برهانی در کشف حقیقت است که نمونه‌های آن را به وفور می‌توان در کتاب و سنت یافت و به نظر علّامه، نخستین کسی که در اسلام، طریق بحث فلسفی را پیش‌روی خود قرار داده، پیشوای اول شیعیان، امام علی علیه السلام است (همان).

پیشوایان شیعه در حقایق معارف با روش تحلیل و انتقاد و بحث‌های عمیق فلسفی پیش رفتند و از این رو، در کلام آن بزرگان، بحث فلسفی، فراوان یافت می‌شود و همین مسئله باعث شده که شیعیان نسبت به دیگر طوایف مسلمانان، استعداد بیشتری در فراگیری فلسفه داشته باشند. از این رو، هنگامی که کتب فلسفی یونان و غیره به عربی ترجمه شد و در میان مسلمانان رواج یافت، علی‌رغم اینکه مطالب فلسفی درخور فهم همگان نیست، در نفوس شیعه، تأثیر عمیق‌تری داشت (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ص ۶۹). بنابراین، رهیافت تحلیلی، سابقه بسیار طولانی در مطالعات دینی دارد و منزلت پر ارج برهان، نزد فیلسوفان، با شعار «نحن ابناء الدلیل نمیل حیث یمیل» اقتضا می‌کند که در تحلیل مسائل دینی به

در هندسه معرفت دینی علّامه طباطبائی، فلسفه از جایگاهی بس والا و ارزشمند برخوردار است. از منظر ایشان، حرکت عقل در معرفت دینی و حصول نتایج آن در کشف حقایق دین، مبتنی بر روش تفکر فلسفی است. در واقع، ایشان فلسفه را راهی برای تعقل صحیح و روشی برای کشف حقیقت می‌دانند.

علّامه در مذاکرات خود با هانری کرین، این‌گونه به تشریح مقصود خویش می‌پردازد:

مراد از بحث فلسفی این نیست که معتقدات امثال ارسطو، افلاطون، سقراط را جمع‌آوری کرده و بی‌چون و چرا و کورکورانه بپذیرند. ... در بحث فلسفی ارزش از آن نظر است نه از آن رجال و صاحب نظر... معرفت یک بحث فلسفی این است که با استمداد از یک سلسله قضایای بدیهی یا نظری که مواد همان بدیهیات است... با منطق فکری، در کلیات جهان هستی بحث کرده و به این وسیله به مبدأ آفرینش جهان و کیفیت پیدایش جهان و آغاز و انسجام آن پی برده شود (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ص ۵۵).

خداوند متعال در آیات بسیاری از قرآن کریم، مردم را به سوی حجت عقلی هدایت کرده، آنان را به تفکر، تعقل و تدبر در آیات آفاق و انفس فرامی‌خواند و در مواردی هم خود آیات قرآن به استدلال عقلی آزاد می‌پردازند. از این رو، تفکر فلسفی راهی است که رسایی آن را قرآن کریم تصدیق می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۸۸ج، ص ۷۹).

از این رو، علّامه در بسیاری از آثار خویش بر این روش عقلی تکیه می‌کند و بر اساس یک ضرورت به موضوع فلسفه و تفکر منطقی و برهانی نگریده و در تدوین آثار و مکتوبات خویش، روش فلسفی را بر دیگر روش‌ها ترجیح می‌دهد. به همین خاطر، فلسفه را اندیشیدن بر

۳. تهذیب نفس

همان‌گونه که متون دینی تصریح دارند، یکی دیگر از راه‌های وصول به معرفت در دین و کشف حقایق و اسرار الهی، مسیر کشف و شهود و راه نفس است (طباطبائی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۰۱)؛ یگانه شاه‌راهی که هدایتی واقعی و کامل را دربر دارد. از این‌رو، راهنمای حقیقی انسان، که خدای متعال است، او را موظف نموده تا خود را بشناسد و همه راه‌ها را پشت سر انداخته، راه نفس را پیش گیرد و به خدای خود از دریچه نفسش نظر افکند (همان، ص ۹۹).

علامه طباطبائی در مورد این طریق معرفت آورده است: درست است معارف حقیقی درخور افهام عمومی نیست و اسرار هستی و رازهای نهان آفرینش، برای غیر مردان خدا که به تمام معنا از دامن کبریای حق گرفته همه چیز را فراموش نموده باشند، برای دیگران کشف نمی‌شود، ولی لازمه این خاصیت این نیست که از بیان و تعلیم این راه صرف نظر شود (همان، ص ۹۸).

در نظر ایشان، دین با فطرت و سرشت انسان هماهنگ است و پاسخ به همه نیازهای مادی، معنوی، دنیوی و اخروی آدمیان را دربر دارد و از ارائه لوازم کمال و سعادت واقعی او دریغ نورزیده است؛ از طرفی، شناخت حقیقت انسان، کامل‌ترین و نزدیک‌ترین راه رسیدن به تهذیب نفس است. از این‌رو، هر انسانی به قدر ظرفیت و به میزان شناخت ابعاد وجودی خود و مجاهدت‌هایی که بر محور التزام به شریعت نورانی اسلام دارد، برخوردار از تهذیب نفس است (طباطبائی، ۱۳۸۸ - ه، ج ۲، ص ۷۴).

علامه معتقد است: معرفت از رهگذر نفس و درون انسان، بر مدار دین می‌گذرد تا سعادت حقیقی خود را رقم بزند. از این‌رو، تهذیب نفس علامه، چیزی جز خودشناسی فراگیر و خداشناسی همه‌جانبه نیست و بستر اصلی اندیشه ایشان از آیات ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ (مائده: ۱۰۵) و ﴿فِي

مفهوم‌سازی‌های فلسفی و ابزارهای تحلیل منطقی روی آورند (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۴).

روش تولید معرفت دینی در سیره فلسفی علامه نیز تحلیل، ترکیب و استدلال برهانی است. ایشان در تفکر فلسفی به شدت پایبند برهان بوده و هیچ نفی و اثباتی را بدون آن نمی‌پذیرد. از این‌رو، شعر، افسانه، ذوق و مکاشفات عرفانی خود را در تفکرات فلسفی وارد نموده است، هرچند که ایشان کشف و شهود را در جای خود معتبر و مغتنم می‌داند. از این‌رو، باید یکی از مختصات مکتب فلسفی وی را حفظ خلوص تفکر فلسفی دانست، به نحوی که هنگام بحث فلسفی، علی‌رغم اینکه خود، شاگرد مکتب قرآن و مفسر آن است، جز برهان عقلی محض به چیزی نمی‌اندیشد و تلاش خود را به کار بسته تا براهین فلسفی را با آیات و روایات نیامیزد.

روش تحلیلی ایشان مبتنی بر بررسی کامل یک موضوع و تصور صحیح آن و در نتیجه، پی بردن به لوازم و ملزومات آن مسئله است. در نظر علامه، با دقت در مسائل، از جمله مسائل دینی، آن‌گاه که موضوع قضیه کاملاً ادراک شود، پیوند علل و معلولات آن به خوبی آشکار خواهد شد و از این طریق است که عقل با استفاده از روش تحلیلی به کنه مسائل دینی پی برده، حقایق برای او مکشوف خواهد شد. علامه در تبیین روش فلسفی، قضایای بدیهی‌ای را که در صحت آنها هیچ شک و وجود ندارد مطرح نموده، آن را مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی او می‌داند و با تعبیر از این قضایا به عقل قطعی، بیان می‌کند در صورتی که مسئله‌ای از مسائل مبدأ و معاد و کلیات آفرینش را با آن معلومات بدیهی حل کنیم، اصطلاحاً این بحث را بحث فلسفی می‌نامیم (طباطبائی، ۱۳۸۷ ج، ص ۲۱۸).

شریعت که مرحله حیات معنوی انسان و مقام قرب و ولایت است، حافظ و قافله‌سالاری نیاز دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۰۳-۱۰۴).

در این استدلال علامه، چند نکته درخور توجه است که در ذیل، به آنها اشاره خواهد شد:

الف) همه انسان‌ها استعداد برخوردار از طریق کشف و شهود و کسب معرفت حقیقی و اصیل را دارند و نباید پنداشته شود که این مسیر مختص گروهی خاص است و دیگران را راهی به آن نیست؛ البته فعلیت بخشیدن به این مسیر، شرایط و دشواری‌های خود را دارد.

ب) زاد و توشه این مسیر، همان مواد اعتقادی و عملی است که در کتاب و سنت بیان شده و تنها دریچه‌ای که با باز نمودن آن، فضای پاک حقایق به انسان خودنمایی می‌کند، صرفاً عمل خالصانه به شریعت است و چنانچه مسیر درست پیموده شود، ضرورتاً وصول به حقیقت محقق می‌شود.

ج) امام معصوم علیه السلام به عنوان راهنما و راهبر این راه معین شده است و بدون امام، طی چنین مسیری، گمراهی و ظلالیت قطعی انسان را در پی خواهد داشت.

بنا بر مطالب پیش‌گفته و با عنایت به پیش‌فرض‌های علامه طباطبائی در تفسیر و تحلیل عرفان، باید دانست که عرفان، یعنی خداگونه شدن و بنده مخلص و عامل صالح گشتن و خدای سبحان را از افق معرفت و محبت پرستیدن و التزام به واجبات و محرّمات الهی داشتن و در عین حال، قرب الهی را جست‌وجو کردن است که این امور در قرآن کریم، روایات و سیره عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین، موجود و متجلی است و آغاز آن با درون‌نگری، خودشناسی، تهذیب نفس، طهارت باطن، نورانیت جان و استمرار آن در پرتو عبودیت الهی بر مدار و محور شریعت کامل اسلام ناب و نهایت، انجام و فرجام آن، شهود رب و لقای پروردگار است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۹۶).

أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿۲۱﴾ (نازعات: ۲۱) سرچشمه می‌گیرد. علاوه بر این، وی طریق مذکور را نزدیک‌ترین راه از میان طرق معرفت و شناخت خدای متعال و شناخت معاد می‌داند. از این رو، در نگاه ایشان، عرفان، مذهبی در برابر مذاهب دیگر نیست، بلکه راهی است از راه‌های پرستش و طریقی است برای درک حقایق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقلی (طباطبائی، ۱۳۸۸ ج، ص ۱۰۹).

بنابراین، کسانی که استعداد آنها در دل‌کندن از تعلقات مادی و رویگردانی از ظواهر فریبنده جهان است و از هر زشت و زیبا و تلخ و شیرین دنیای ناپایدار چشم می‌پوشند، دیده بصیرت را به سوی جهان ابدیت باز کرده، انوار عظمت و کبریایی حق را بدون حجاب ماده درک می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۴۵).

ایشان طریق معرفت نفس را با مقدماتی برگرفته از کتاب و سنت چنین معرفی می‌نمایند:

- در ورای عالم ماده و طبیعت و در پس پرده غیب، حقایق اصیلی وجود دارند که انسان دیر یا زود و بالاخره در قیامت، از آن اطلاع یافته و برای او مکشوف می‌گردد؛ - با اینکه بالاخره انسان به آن حقایق دست خواهد یافت و روزی شک و شبهه از ادراکش زدوده خواهد شد، در عین حال، برای او یک مسیر اختیاری و اکتسابی نیز وجود دارد که با پیمودن آن، در همین نشئه دنیایی نیز به حق و حقیقت خواهد رسید؛

- این راه همان راه اخلاص در بندگی حق تعالی است؛ - چون خداوند متعال با تشریح شریعت اسلام، آن را تنها دین خود معرفی نموده و مهر ختمی بر اعتبار ادیان گذشته زده، لذا راه و وصول به حق و حقیقت و طریق کسب سعادت حقیقی، اتباع کامل از شریعت اسلام است؛

- مسئله امامت، حیات‌بخش مسائل گذشته است و همچنان‌که ظاهر شریعت، حامی و مبینی دارد، باطن

آنها متصور شد و توهم تعارض این دو تنها زمانی است که حوزه دین را محدود به نقل دانست و عقل را از آن حوزه خارج نمود.

این دو راه در ارائه و نشان دادن مقصد و هدف، معصوم می‌باشند، مشروط به اینکه سالک این مسلک ضوابط و قوانین و شرایط راه را به خوبی رعایت کند. اختلاف کثیری که حکیمان و محدثان و عرفا، در معارف اسلام و حتی دین دارند بدین جهت است که سالک طریق عقل، ضوابط آن را نادیده می‌گیرد و چه بسا دچار افراط و تفریط گردد.

علامه طباطبائی همچون شماری دیگر از متفکران شیعه، نه تنها بین عقل و وحی تعارضی نمی‌دید، بلکه باور داشت میان دین و فلسفه، پیوندی ناگسستنی و غیرقابل انکار وجود دارد. وی هر وجه یا احتمالی را که با موازین قطعی عقلی مناقض باشد باطل می‌دانست؛ زیرا در تفکر ایشان، این تناقض را هم عقل قطعی مردود می‌داند و هم وحی الهی مردود می‌شمرد و استدلال ایشان در این زمینه بدین شرح است که این هر دو، حجت خداوند هستند و هرگز دو حجت هماهنگ خداوند سبحان مابین هم نخواهند بود، بلکه عقل، چراغی است روشن و نقل صراطی است مستقیم که هیچ‌یک بدون دیگری سودی ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۷۷-۷۹).

عقل معیار و میزان اثبات مبدأ و معاد و اصل وحی می‌باشد و وحی هم در این مورد با عقل مخالفتی ندارد و در نتیجه، سخنی از سنجش میان عقل و وحی در این مورد به میان نمی‌آید؛ زیرا شریعت و وحی هرگز نمی‌توانند با اصول و مبادی عقلی که خود بدان اثبات گشته‌اند مخالفتی کنند؛ زیرا اگر بخواهد مخالفتی داشته باشد، به اصل وحی هم سرایت خواهد کرد و در نتیجه، حکم عقلی در اثبات اصل نبوت و وحی دچار اشکال خواهد شد.

از این رو، خودشناسی در افق اندیشه علامه طباطبائی در نسبت و مقایسه با خداشناسی، «طریقت» دارد نه «موضوعیت» و مقدمه نیل به عبودیت و توحید کامل است که مرقوم داشته‌اند: «و تكون النفس طریقاً مسلوكاً و الله سبحانه هو الغایة التي یسلک اليها و ان الی ربك المنتهی» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۱۹۳-۱۹۴).

نسبت طرق معرفت دینی

از عقل و وحی به عنوان دو طریق اساسی و مهم معرفت در دین و شناخت عالم و موجودات آن در مسیر نیل انسان به سعادت، نام برده شده و از دیرباز همواره این پرسش در اذهان محققان و دین‌شناسان مطرح بوده که بین این دو طریق معرفت چه رابطه‌ای وجود دارد؟ و هر گروهی به فراخور درک و فهم خویش پاسخی به این مسئله داده است.

گروهی به تعارض بین عقل و وحی معتقدند. اینها کسانی هستند که وحی را نتیجه وهم و پندار انسانی می‌دانند. در مقابل این گروه، عده‌ای وحی را منبع اصلی و معتبر در دین می‌دانند و به سبب برخی محدودیت‌های عقل، ارزشی برای آن قایل نبوده و عقل را به عنوان یک منبع معرفت در دین قابل اتکا نمی‌دانند. آیت‌الله جوادی آملی در رد نظر این گروه، چنین می‌فرماید: «منشأ توهم تعارض علم و دین آن است که حوزه دین را به نقل محدود کرده و عقل را از چارچوب معرفت دینی خارج بدانیم» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

از این رو، آن‌گاه که عقل فطری و سالم بشر، منبع معرفت و شناخت در دین شد، دیگر امری خارج از دین نیست تا با وحی در تعارض باشد، بلکه عقل و وحی در کنار هم و با هم، هدایت انسان به سمت سعادت را بر عهده خواهند داشت و نمی‌توان تعارضی در دین و بین

نتیجه می‌گیرند که برای کشف حقایق سه راه پیموده شده است: ظواهر دینی (اصول و مبانی و حیاتی)، بحث عقلی (فلسفه‌ها) و تصفیه نفس (ریاضت و عرفان)، و هر گروهی یکی از طرق مذکور را پیش گرفته‌اند. آن‌گاه می‌فرمایند: جمع میان این سه طریق ممکن نیست. ایشان طرق نام‌برده را به سه زاویه مثلث تشبیه نموده که هرچه بر مقدار یکی از آنها افزوده شود ضرورتاً از دو زاویه دیگر کاسته خواهد شد و با این مثال ریاضی، امکان جمع میان این سه طریق و داده‌های آن را ممتنع می‌شمرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۹-۴۶۰)؛ در ادامه این بحث، ایشان از تلاش شماری از عالمان و فیلسوفان در جمع این سه طریق، سخن به میان آورده و پس از بیان اقسام این تلاش‌ها، درباره حاصل و نتیجه آنها چنین می‌فرماید:

اختلاف این سه مشرب آن قدر عمیق و ریشه‌دار است که این بزرگان نیز نتوانستند کاری در رفع آن صورت دهند، بلکه هرچه در قطع ریشه اختلاف بیشتر کوشیدند، ریشه را ریشه‌دارتر کردند و هرچه در صدد خاموش کردن اختلاف برآمده‌اند، دامنه این آتش را شعله‌ورتر ساختند (همان، ص ۴۶۱).

در اینجا سؤالی به ذهن متبادر می‌شود که اگر علّامه طباطبائی به همخوانی و وحدت برهان و عرفان و قرآن معتقد است، این اظهار نظر او چه معنایی دارد؟ و آیا ایشان را باید در زمره مکتب تفکیک دانست یا اینکه هدف از این بحث، امر دیگری است؟

عده‌ای منظور علّامه از این تفکیک را اهمیت و ارزش قایل شدن برای وحی دانسته‌اند. آنان، این نظر را به منظور پاسداری از وحی قلمداد کرده، این امر را برای جلوگیری از تأویل‌های نابه‌جای ظواهر دینی می‌دانند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳)؛ اما به نظر می‌رسد علّامه با دو نگاه متفاوت به عقل، وحی و عرفان می‌نگرد. از یک

علّامه در پاسخ سؤال هانری کربن که می‌پرسد: در صورت پیدایش اختلاف میان عقل و میان کتاب و سنت چه می‌کنید؟ چنین می‌فرماید: در صورتی که کتاب صریحاً نظر عقل را امضا و تصدیق نموده و به آن حجّیت داده است، هرگز اختلاف نظر در میان آنها پیدا نخواهد شد و برهان عقلی نیز در زمینه فرض حقیقت کتاب و واقع‌بینی عقل صریح، همین نتیجه را می‌دهد؛ زیرا فرض دو امر واقعی متناقض، متصور نیست و اگر احیاناً فرض شود که دلیل عقل قطعی با دلیل نقلی معارض بیفتد، چون دلالت دلیل نقلی، از راه ظهور ظنی لفظ خواهد بود، با دلیل قطعی‌الدلاله، معارضه نخواهد نمود و عملاً نیز موردی برای چنین اختلافی وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۱-۵۰).

البته باید توجه داشت که گرچه عقل، مصباح شریعت و کاشف از احکام واقعی دین است، ولی خود او معترف است که محدودیت‌های فراوانی دارد. آیت‌الله جوادی آملی، محدودیت‌های عقل و عرصه‌هایی از دین را که عقل به آن بار نمی‌یابد در موارد ذیل می‌داند:

- ادراک ذات حق تعالی؛

- ادراک صفات حق تعالی؛

- جزئیات دین (عقل چه می‌داند که فلان نماز باید چند رکعت باشد).

مسلم است که عقل سلیم با درک این محدودیت‌ها، حکم در مورد آنها را نمی‌پذیرد و از این رو، اگر حکمی از عقل در زمینه‌های فوق صادر گشت، امکان تعارض با وحی را خواهد داشت؛ چون توان عقل در آن اندازه نیست که به صدور حکم در عرصه‌های فوق بپردازد.

علّامه در باب راه‌های معرفت و سعادت، در موضعی از تفسیر خویش، ذیل عنوان «سه راه معرفت و سعادت»، پس از بحثی مفصل درباره تاریخ تفکر اسلامی و اختلاف طوایف مسلمین بر روی مسائل فکری، سرانجام این‌گونه

۴. علامه معتقد است: عرفان از مسیر نفس و درون انسان، بر مدار دین می‌گذرد تا به سعادت حقیقی انسان بینجامد. از این رو، عرفان مورد نظر ایشان همان خودشناسی فراگیری است که کامل‌ترین و نزدیک‌ترین مسیر در خداشناسی همه‌جانبه است.

۵. علامه در بهره‌گیری از طرق معرفت نفس، به هر طریقی نظر استقلال‌ی دارد و هیچ‌گاه به صورت ترکیبی از دو مسیر در یک موضع استفاده نمی‌کند؛ ایشان معتقد است که هر کدام از طرق مذکور مقدمات و لوازم خاص خود را دارد و امتزاج آنها به انحراف در دین می‌انجامد. از این رو، در سیره ایشان، عرفان و برهان و قرآن آمیخته نشده‌اند و آنها سه طریق مستقلی دانسته شده‌اند که نتیجه هر سه آنها امری واحد است.

منظر، به محتوای دین و حاصل و نتیجه معرفت توجه دارد و با این نگاه، نتیجه در طرق سه‌گانه، یک چیز است و معرفتی که از هر یک از سه طریق نام‌برده به دست می‌آید در تعارض با معارف دیگر نیست؛ از منظری دیگر، به حیثیت طریقت راه‌های معرفت توجه می‌شود و با این نگاه، طریق وحی، غیر از طریق عقل و آن نیز متفاوت از مسیر تهذیب نفس است و هر راهی مقدمات و شرایط مخصوص به خود را دارد که متفاوت از شرایط طرق دیگر است. بنابراین، علامه بین دو بحث طریق و هدف معرفت، تفکیک قایل شده و از این منظر، تعارضی بین عرفان و برهان و قرآن وجود نداشته و در عین وحدت در هدف، از کثرت در روش برخوردارند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش در پی روشن نمودن چند نکته بود:

۱. در نظر علامه طباطبائی، برای کشف معارف دین می‌توان از سه طریق ظواهر یا نصوص دینی، عقل و تهذیب نفس استفاده نمود و منظور از نصوص دینی، قرآن و سنت قطعی پیامبر ﷺ و اهل بیت ایشان است.
۲. قرآن و سنت مسیری قابل استفاده برای همه انسان‌ها در هر درجه‌ای از علم و توانایی است؛ لکن هرچه تمعق و تدبر بیشتر باشد معارف عمیق‌تری حاصل می‌شود.
۳. علامه طباطبائی جایگاهی والا و ارزشمند برای فلسفه قایل بود و در نظر ایشان، حرکت عقل در معرفت دینی و حصول نتایج آن در کشف حقایق دین، مبتنی بر روش تفکر فلسفی است و فلسفه راهی برای تعقل صحیح و روشی برای کشف حقیقت است. از این رو، روش عقلی با تکیه بر مقدمات بدیهی و بهره‌گیری از تفکر فلسفی به صورت تحلیل و تصور تمام جوانب موضوع، ترکیب و استدلال برهانی، راه جدیدی به سوی معرفت دینی است.

منابع

- الباجی، سلیمان بن خلف، بی تا، *التعدیل و التجریح*، بی جا، بی تا.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، *مرزبان وحی و خرد*، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، «شرحی به رساله الولاية علماء طباطبائی رحمتهما»، *وقف میراث جاویدان*، ش ۶، ص ۹۲-۹۹.
- ، ۱۳۸۶ الف، *شمس‌الوحی تبریزی*، تنظیم و تحقیق علیرضا روغنی موفق، چ دوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶ ب، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، چ ششم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده، صادق، ۱۳۸۱، *طریق عرفان: ترجمه و شرح رساله‌الولایه*، بی جا، بخشایش.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، بی تا، *مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تسلیم و علماء محمدحسین طباطبائی تبریزی*، بی جا، باقرالعلوم علیه السلام.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۲، *گستره شریعت*، قم، معارف.
- دهقانی، محسن، *فروغ حکمت (ترجمه و شرح نهیة‌الحکمة)*، قم، بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۳۸۷ الف، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به کوشش محمدباقر شریعتی سبزواری، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷ ب، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷ ج، *شیعه*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸ الف، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸ ب، *تعالیم اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸ ج، *شیعه در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸ د، *قرآن در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸ هـ، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۹، *مبانی و روش‌های تفسیری قرآن*، چ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فرامرزق‌راملسکی، احد، ۱۳۸۰، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- قمی، عباس، بی تا، *سفینه‌البحار*، ترجمه علی‌اکبر الهی خراسانی، بی جا، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- قمی، میرزاابوالقاسم، ۱۳۰۳ ق، *قوانین اصول*، تهران، علمیه اسلامی.