

# ارزش عقل از دیدگاه ابن‌عربی و علامه طباطبایی

محمدمهری گرجیان\*

هاجر پران‌سعدی\*\*

**چکیده:** ابن‌عربی بر نقش دوگانه عقل که دارای دو حکم متفاوت است تأکید می‌ورزد. او معتقد است عقل از جنبه « فعل » متناهی و از جنبه « قبول » نامتناهی است. به اعتقاد او، در مقام فعل، از قلمرو محدود و معینی برخوردار است، اما در مقام قبول، حد و مرزی ندارد و می‌تواند در پرتو قلب و وحی، منور گردد و حقایق را دریافت کند. عقل در این وجه مقلد و تابع وحی و قلب است. از دیدگاه علامه طباطبایی، عقل بکی از شریف‌ترین نیروهای انسانی است که می‌تواند کلیات و حقایق را ادراک کند. اما به تنهایی قادر به تحصیل و در ک همه حقایق نیست، بلکه عقل به عنوان ابزار معرفتی انسان، دارای حیطه و قلمرو مشخص بوده و نیازمند وحی است تا به معارفی که خارج از دسترس اöst، راه یابد. عقل، نه آن مقدار ناتوان است که از فهم کتاب و سنت بهنحو کلی عاجز باشد و نه آن مقدار توانمند است که بدون هیچ‌گونه محدودیتی بتواند به شناخت کامل خداوند و حقایق، نایل گردد. در عین حال عقل و ادراکات آن ارزشمند است، بدین معنا که می‌توان برای شناخت گزاره‌های وحیانی از آن بهره جست.

**کلیدواژه‌ها:** عقل، ارزش (جایگاه)، ادراکات عقلی، ابن‌عربی، علامه طباطبایی

---

Email: mm.gorjian@yahoo.com

\* دانشیار دانشگاه باقر العلوم<sup>(۱)</sup>

Email: Smh.shams@yahoo.com

\*\* دانش آموخته ارشد فلسفه دانشگاه باقر العلوم<sup>(۲)</sup>

## مقدمه

از دیدگاه معرفت‌شناختی عقل، یکی از مهم‌ترین منابع معرفت بشری اعم از دینی و غیردینی را تشکیل می‌دهد. عقل بخشی از حقیقت انسانی است و به دیگر سخن، وجهی از وجود است که از طریق آن، هم به کسب معرفت می‌پردازد و هم به آن، عمل می‌کند و زندگی انسانی خود را پیش می‌برد.

به موازات بسط معارف بشری و رشد فلسفه در طول تاریخ، مفاهیمی نظیر عقل، دچار تغییراتی شدند و به صورت‌های مختلف درآمدند. گاهی که از عقل، سخن گفته می‌شود منظور، عقل شهودی مدرک کلیات است. اما گاهی مراد از عقل، عقل استدلال‌گر و نیز گاهی منحصر در عقل استدلال‌گر حسی و تجربی (علمی) می‌باشد و گاهی اعم از آن می‌باشد. عقل استدلال‌گر حسی به‌نوبه‌خود، به انحصار مختلف قابل ملاحظه است. این اختلاف‌ها نشان می‌دهند که از منظرهای گوناگون می‌توان به عقل نگریست و در رابطه با جایگاه و ارزش آن سخن گفت. از دیدگاه حکما و عارفان مسلمان، واقعیت یکی بیش نیست، اما راه رسیدن به واقع دو امر است: عقل و دل. یا به تعبیری برhan و شهود. عارفان در درک حقایق به‌نحو کامل و مستقل به قدرت عقل، خوشبین نیستند و عقل‌گریزی در آثار بیشتر آنان - که باید آن‌ها را جداگانه مورد بررسی قرار داد - مشاهده می‌شود، در حالی که بیشتر حکما و فلاسفه اسلامی، برای عقل و ادراکات عقلی که از مهم‌ترین نوع ادراکات است؛ ارزش زیادی قائل‌اند. از میان عارفان، دیدگاه ابن‌عربی به عنوان مؤسس عرفان نظری (که آن را به عنوان یک نظام و جهان‌بینی ویژه با مبادی و مقدمات و مسائل خاص خود تأسیس کرده است) و در میان اندیشمندان معاصر، علامه طباطبائی (به عنوان یک فیلسوف بزرگ معاصر و صاحب آراء و نظریات خاص خود) در باب ارزش عقل و جایگاه آن در این پژوهش مورد بررسی و توجه قرار گرفته است. شایان ذکر است که منظور از ارزش، جایگاه و اعتبار قوه عاقله انسان می‌باشد.

## تعريف عقل از نظر ابن‌عربی

عقل و تعلق به معنای فهمیدن، درک کردن، علم، فهم و دربرابر جهل نیز به کار برده می‌شود. علاوه‌بر قدرت تعلق، به معنی قید، ربط و ضبط نیز می‌باشد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰؛ جامی، ۱۲۲؛ ۲۰۵).

وجه تسمیه عقل از آن جهت است که خود و علت خود را در کم می کند و مقید و متعین به تعین خاص است و تقيید می بخشد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۵۸). همچنین قادر به ضبط و حفظ مدرکات خویش است. ابن عربی واژه عقل و عقال را از یک ریشه می داند. «عقل، طناب محکمی است که به پای حیوان می بندند تا از فرار آن جلو گیری کنند» (ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۵۵۲). عقال، قید و بند است و عقل نیز انسان را محدود و مقید می کند (شعرانی، ۱۴۱: ۱۳۸۸) و به انسان اجازه نمی دهد در اموری که از فضائل محسوب نمی شود، وارد گردد (ابن عربی، بی تا : ج ۳: ۳۳۳). اما تفاوت نظر ابن عربی با دیگر اندیشمندان و عارفان در این است که او حقیقت امر را عکس این قضیه می داند و معتقد است عقال از عقل می باشد؛ زیرا عقل انسان آن طناب را عقال نماید و اگر این طناب، چنین عملکردی نداشت، انسان آن را عقال نمی نامید (ابن عربی، بی تا الف ، ج ۱: ۵۵۲).

ابن عربی عقل را نور می داند (ابن عربی، بی تا الف، ج ۱: ۴۴؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۱) و همه افراد انسان واجد این گوهر نوری در نهاد خویش اند (ابن عربی، بی تا الف، ج ۱: ۲۶۰). عقل یا قوه عاقله، اخوص خواص انسانی و یکی از قوای روحانی انسان است که به وسیله آن می توان از قبایح دوری کرد. انبیا از عقل که عطیه الهی است برخوردارند و عقول آنان کامل ترین عقول است. به عبارت دیگر، پیامبران و اولیای الهی عاقل ترین اهل عالم اند، چنان که نفوس آنان نسبت به دیگر نفوس انسانی کامل تر است. نفس نبی دارای روح قدسی و بر حسب فطرت و ذات خویش، در خروج از نقص به کمال کافی است و نیاز به معلم و کامل کننده خارج از ذات خود ندارد اما نفوس مردم به تعلم و تفکر نیازمندند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۳: ۲۹؛ ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۶۴۴).

انسان بزرخ میان خدا و عالم است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲۷؛ فتاری، ۱۳۷۴: ۷۲۵؛ ابن عربی، ۱۳۳۶: ۴۱). از یک سو مجموعه اسمای الهی و از سویی دیگر، مجموعه عالم است؛ از آنجا که خداوند حکیم است - حکمت اقتصاد می کند هر چیز در جایی که به آن تعلق دارد، قرار گیرد - همچنین خداوند رفع الدرجات است - این اسم تمام مراتب الهی را آن گونه که هست آشکار می سازد - و همه اشیا برطبق اوصاف و ویژگی هایی که دارند مرتب می شوند (مفتاح، ۱۳۸۸: ۸۱). پس عالم، بسط اسمای الهی و انسان، به جهت حقایق وجودی اش مجموعه عالم قرار گرفت به گونه ای که همه آن اسماء در آدمی جمع شده است (ابن عربی، بی تا الف ج ۲: ۱۰۱).

با توجه به اینکه قوس نزول وجودی، یعنی تجلی خدا در عالم و تنزل او از باطن به ظاهر، و قوس صعود معرفتی یعنی حرکت انسان از ظاهر به باطن خود می‌باشد، مقام عقل انسان که در قوس صعود از عقول لاحقه بهشمار می‌رود، غیر از عقل در قوس نزول می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۸۰۸). مقام تعقل محاذی عالم عقول است. عالم عقول یک حقیقت بیرونی است که ذاتاً و فعلایاً از ماده مجرد دارد (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۶۶۸) و قوّه عاقله از سخن عالم جبروت است و عضو ادراک‌کننده آن عالم می‌باشد؛ زیرا بین مدرک و مدرک تناسب لازم است.

از آنجاکه عقل دارای اصطلاحات متعددی است آنچه در این مقاله ارائه می‌گردد؛ عقل به معنای قوه و نیروی ادراکی انسانی است نه عقل به معنای موجود مجرد تام عقلی.

### ارزشمندی عقل و معارف آن از نظر ابن‌عربی

در پیشگاه ابن‌عربی و در مواجهه با معرفت‌شناسی عرفانی‌اش همواره این پرسش قابل طرح است که عقل نزد او چه مقامی دارد و از چه ارزش و منزلتی برخوردار می‌باشد؟ در پاسخ این پرسش می‌توان گفت که او در بسیاری از مباحث عرفانی‌اش، عقل را لحاظ کرده و گوشه‌چشمی نیز بر عقل دارد. او که دو هدف را دنبال می‌کند از یک سو می‌خواهد روش کشفی خود را به مخاطبان ارائه دهد و بر آن تأکید ورزد و از سوی یک‌گر در ضمن بیان قلمرو عقل و توانایی‌های آن، به مخاطبانش هشدار می‌دهد که در محدوده عقل، وقوف نداشته باشند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱).

ابن‌عربی در صدد تخطیه و بی‌منزلت ساختن عقل نیست. او معتقد است عقل حیطه مخصوص به خود را دارد که در آن به تناسب فعالیت می‌کند و ارزشمند است، ولی محدودیت‌های عقل را نیز باید لحاظ کرد. او عارف را کسی می‌داند که به عقل جایگاه شایسته‌اش را بدهد. ابن‌عربی تعالی عقل را به معنای ترک عقل نمی‌داند بلکه معتقد به اندازه‌شناسی عقل است. اگر مرتبه عقل به درستی شناخته شود و در جایگاه و منزلت راستین خوبیش قرار گیرد بزرگ‌ترین خدمت به عقل می‌باشد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۸).

عقل توانایی آن را دارد که به برکت نور افاضه شده از قلب، حقایقی را دریابد که به طور مستقل از دریافت آن‌ها ناتوان بوده است. هنگامی که قلب، حقایق را با قوای ادراکی‌اش و به طریق کشف، دریافت کرد، قادر است تمام نورانیت خود را بر قوای مادون خود، اشراف کند و آن‌ها را

منور سازد. قلب که ورای قوای ادراکی انسان، مثل قوای حسی، خیالی و عقلی است؛ اشرف و اکمل قواست. عقل و خیال از قدرت ادراکی قلب تأثیر پذیرفته، به عقل و حس و خیال قلبی تبدیل می‌گردند و به نور آن منور می‌شوند (ابن‌عربی، بی‌تالف، ج: ۲؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۷). عقل به نور شهود روشن گشته را اهل معرفت، تعبیر به عقل منور کرده‌اند (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۰۶؛ جندی، ۹۱۱؛ ۱۳۷۸: ۲۸۴). تمام حقایق ماورایی که ابن‌عربی از آن‌ها سخن گفته در سایه عقل منور به کشف، قابل دستیابی است. زیرا عقل از جهت پذیرش حقایق، بی‌نهایت است. هنگامی که عقل منورشده تلطیف گردد، می‌تواند حقایق عرفانی را بهمان صراحة و نورانیت دریابد و به آن‌ها اذعان داشته باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۷). عقل سليم و خالی از شباهات، اگر شهود هم نداشته باشد می‌تواند هنگام عرضه حقایق عرفانی، آن‌ها را به‌وسیله خرد نابش، پذیرد تا بتواند انسان را به کمال نهایی اش هدایت کند (ابن‌عربی، بی‌تالف، ج: ۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۰؛ جندی، ۱۳۷۸: ۶۹۹). اصل هدایت، اتصال یافتن به خداوند متعال است و عقل باید به واسطه قلب، منور گردد تا بتواند هدایت کند (ابن‌عربی، ۱۳۳۶: ۲۲۰).

ابن‌عربی مسافران طریق الهی را سه گروه می‌داند: (۱) مسافر راه دریا (۲) مسافر راه خشکی (۳) مسافری که بین سفر خشکی و دریا جمع کرده است. مسافر دریابی «هل نظر در معقولات» و مسافر زمینی، «أهل ظاهر» می‌باشد، اما مسافری که بین سفر خشکی و دریا جمع کرده است محققان اهل الله هستند که همان عارفان حقیقی و اصحاب جمع و شهودند (ابن‌عربی، بی‌تالف، ج: ۴؛ ۱۶). بنابراین سفر عقل که سفری دریابی است لازم و ضروری است و نمی‌توان آن را کنار زد. ازطرفی سفر خشکی نیز ضرورت دارد. پس ابن‌عربی راه عقل را به‌طور کلی منع نکرده است بلکه طریقی که جامع عقل و نقل و شهود می‌باشد را برای عارف مناسب می‌داند.

قیصری، شارح فصوص الحکم، استناد به برهان و دلایل عقلی را از باب جدل و هم‌زبانی با خصم می‌داند. از نظر قیصری ارزش برهان، تنها برای ارشاد دیگران و دفاع از مبانی اعتقادی است و برای رسیدن به حقایق اشیاء، شهود عرفانی لازم است. به اعتقاد او از عقل و برهان در کشف حقایق کاری ساخته نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳).

عقل منور متعلق به کسی است که خود، دارای شهود است. نور قلب بر عقل می‌تابد و عقل نیز منور می‌شود. اگر عقل، سليم باشد و مشوب به وهم نشده و مقدمات غلط در آن جای نگرفته باشد به راحتی می‌تواند به واقع برسد. ابن‌عربی با استناد به آیه: «أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ

والأرض» (اعراف: ۱۸۵) معتقد است دعوت خداوند به نظر در ملکوت آسمان‌ها و زمین، دعوت به نظر عقلی است، پس نظر عقلی حجت است (ابن‌عربی، ۱۳۶۶: ۱۶۳). همچنین در باره «الولو العلم» می‌گوید مراد از آن، اهل نظر و شهودند، گرچه شهود قوی‌تر است. منظور از طور و رای طور عقل این نیست که عقل اصلاً نمی‌تواند بیابد، بلکه عقل به طور مستقل به آن دست نمی‌باید، ولی اگر عرفان و شهود آن امر را دریافته باشد و از کشف مدد بگیرد، عقل می‌تواند به حقایق و مراتب بالاتر واصل شود. البته منظور از عقل، عقل سليم و منور است نه عقل مشوب (ابن‌عربی، بی‌تالیف، ج ۱: ۳۱۳).

بنابراین در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت: عرفان ابن‌عربی، شرح ماجرا عقل قابل است. عقلی که زنگارزدایی می‌شود تا صور حقایق، شفاف و بی‌غبار در آن آشکار گردد و نسبت به کشف، گشودگی داشته باشد. بر همین اساس حدّ یقین ندارد. عقل می‌تواند با کمک قلب، از علوم و فیوض الهی بهره‌مند گردد. از طرفی عقل مفکر و اندیشه‌گر، دارای قلمرو محدود و ویژه است و در همان محدوده، توانمند می‌باشد. عقل مفکر بدون شایه تمامی معارف و علومی را که به دست می‌آورد از ارزش و جایگاه خاصی برخوردار است.

### تعريف عقل از دیدگاه علامه طباطبائی

واژه «عقل» هم معنای مصدری دارد که عبارت است از: در ک کامل چیزی؛ و هم معنای اسمی دارد و آن همان نفس و روح انسان است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۱۰).

علامه طباطبائی در ذیل آیه دویست و چهل و دو سوره مبارکه بقره، تعریف «عقل» را که در اصل، به معنای بستن و گرده زدن می‌باشد؛ بیان کرده و ادراکاتی که انسان دارد و آن‌ها را در قلب خود پذیرفته و نسبت به آن‌ها عقد قلبی بسته، عقل نامیده است. همچنین به مدرکات انسان و قوهای که به واسطه آن حق را از باطل و خیر را از شر، می‌توان تشخیص داد؛ عقل گفته‌اند. علامه معتقد است که دربرابر عقل، جهل، جنون، سفاهت و حماقت قرار دارد که جامع همه آن‌ها، کمبود قوّة عقل می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۴۷).

این گونه به نظر می‌رسد که لفظ عقل به معنایی که امروز معروف است از اسم‌هایی است که پس از عصر نزول قرآن به واسطه غبله، حادث شده و از این‌رو در قرآن زیاد استعمال نشده و تنها افعالی که از ماده آن است مانند «عقل» استعمال گردیده است.

در قرآن کریم، افزونبر واژه «عقل» که به معنای درک و شعور و دانایی و فهم آمده، الفاظ دیگری نیز وجود دارند که همین معنا از آن‌ها استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۴۷). خداوند متعال در برخی از آیات، مؤمنانی که حق را از باطل تشخیص می‌دهند و بهسوی آن می‌روند، عاقل دانسته و فرموده است: «ایشانند کسانی که خدا هدایتشان کرده و اینان خردمندانند» (زم: ۱۸).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «عاقل کسی است که راه حق پیماید و سفیه کسی است که در راه دین و حق نباشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۸۵).

علامه طباطبایی اطلاق لفظ «عقل» بر ادراک را از این نظر می‌دانند که در ادراک، دل بستن به تصدیق وجود دارد و خداوند جلی انسان را چنان قرار داده که حق و باطل در علوم نظری و خیر و شر و منفعت و ضرر را در علوم عملی تشخیص دهد و دل بر تصدیق آن‌ها بندد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۷۳).

علامه طباطبایی منظور از «عقل» در قرآن شریف را ادراکی می‌داند که در صورت سلامت به نحو تام برای انسان حاصل می‌شود. ایشان، نتیجه می‌گیرد که عقل عبارت است از نیروی مجردی که در انسان وجود دارد که قوه مدرک کلیات است و می‌تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد و آدمی به وسیله آن، میان صلاح و فساد و حق و باطل، فرق می‌گذارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۱۲). مراد از عقل در کلام خداوند، آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان به دست می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۶۲).

صاحب تفسیر المیزان، عقل انسان را به لحاظ فلسفی، عقل متصل می‌داند. ایشان بر وجود عقل متصل برهان اقامه کرده و معتقدند اصل ادراک به ربطی است که بین نفس با مدرک حاصل می‌شود؛ زیرا براساس مبنای اصالت وجود، ربط جز بر مدار علیت نیست. ادراک صور عقلی از طریق ربط و پیوند علی نفس با آن صور حاصل خواهد شد و این به معنای قیام صدوری صور عقل به نفس و درنتیجه اثبات عقل متصل، نظری خیال متصصل می‌باشد. براین اساس در قبال عقل منفصل نظیر آنچه دربرابر مثال منفصل است، عقل متصل اثبات می‌گردد و خطاهای موجود در عقل متصل نظیر خطاهای حاصل در مثال متصل توجیه می‌شود (ملا صدرا، ۱۹۹۱: ج ۱: ۳۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۱۶).

علامه طباطبایی نیز مانند دیگر حکمای پیش از خود، عقل نظری را یکی از شئون و جنبه‌های نفس انسان و دارای چهار مرتبه: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌دانند. عقل در این تقسیمات به معنای قوه ادراک کلیات است. این تقسیم به اعتبار ترتیب حصول معقولات برای عقل، صورت گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۳). این چهار مرتبه عبارتند از:

(۱) عقل هیولانی: مرحله‌ای است که هنوز هیچ نقشی در ذهن صورت نگرفته و نفس از همه معقولات خالی است. علامه در باب وجه تسمیه این مرتبه از عقل به هیولانی؛ قائل است که عقل نظری در مرتبه اول از مراتب چهارگانه به دلیل اینکه نسبت به همه معانی کلیه و معقولاتی که کسب خواهد کرد، قابلیت پذیرش دارد؛ عقل بالقوه نامیده شده است و به دلیل شباخت به هیولای اولی در خالی بودن از جمیع صور معقوله، عقل هیولانی خوانده شده است:

وكونه بالقوّة بالنسبة الى جميع المعقولات، و يسمى «عقلًا هيولانيًا» لشباخته في خلوه من المعقولات «الهيولى» و كونها بالقوّة بالنسبة الى جميع الصور (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۸۰).

زیرا هم‌چنان که هیولای اولی فی حد ذاته از همه صور محسوس خالی است نفس ناطقه نیز از جمیع معانی کلیه و صور معقوله مبرأ و تهی است.

(۲) عقل بالملکه: نفس توسط عقل فعال – آن‌چنان که خواهد آمد – از مرتبه اول یعنی عقل هیولانی بسوی مرتبه دوم یعنی عقل بالملکه خارج می‌شود. علامه طباطبایی عقل بالملکه را نه حصول اولیات در نفس ناطقه و نه استعداد کسب نظریات از طریق بدیهیات، بلکه تعقل خود بدیهیات توسط نفس ناطقه اعم از تصویری و تصدیقی می‌داند:

و ثانيتها العقل بالملكته، وهى مرتبة تعقلها للبديهيات من تصوّر أو تصديق، فأنّ العلوم البديهية أقوم العلوم، لتوقف العلوم النظرية عليها (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۱۸۰).

(۳) عقل بالفعل: علامه طباطبایی عقل بالفعل را تعقل نظریات از طریق استنتاج از بدیهیات تعریف کرده‌اند، که با تعریف ملاصدرا از عقل بالفعل متفاوت است؛ زیرا ملاصدرا عقل بالفعل را حصول معقولات ثانیه می‌داند:

و ثالثها العقل بالفعل، وهى مرتبة تعلقها للنظريات باستنتاجها من البديهيات (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۱۸۰).

(۴) عقل بالمستفاد: علامه طباطبایی همه مراتب عقل را جز مرتبه اول که خالی از معقولات است؛ تعلق بدبیهیات یا نظریات یا هر دوی آنها تلقی می‌کند. از این‌رو، مرتبه دوم را تعلق بدبیهیات و مرتبه سوم را تعلق نظریات و مرتبه چهارم را تعلق همه بدبیهیات و نظریات که مطابق با عالم سفلی و علوی است تعریف کرده و بیان می‌کنند که نفس ناطقه در مرتبه چهارم می‌تواند همه معقولات بدبیهی و نظری را حاضر کند و به همه آن‌ها بدون اینکه واسطه‌ای مادی در کار باشد؛ توجه نماید و هرگاه نفسی به این مرتبه از عقل، نائل گردد عالمی عقلی مشابه عالم عینی می‌شود:

و رابعها تعلقها لجميع ما حصلته من المعقولات البديهيه أو النظريه المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، باسخضاره الجميع و توجّهها إليها من غير شاغل مادى، فتكون عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني و تسمى العقل المستفاد (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۱۸۰).

که چنین انسانی همان فیلسوف الهی است.

### ارزش عقل و معارف آن از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی عقل را شریف‌ترین نیرو در وجود انسان می‌داند، که قرآن در موارد بسیاری مردم را به استفاده از آن، دعوت می‌کند.

علامه جایگاه تعلق و تفکر در حوزه امور دینی را بسی ارج می‌نهد و معتقد است خداوند در قرآن، حتی در یک آیه بندگان خود را امر نفرموده که نفهمیده به قرآن یا به هر چیزی که از جانب اوست، ایمان آورند. حتی برای برخی از قوانین و احکامی که برای بندگان وضع فرموده، علت آورده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۵، ۲۵۵). مانند آیه شریفه: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَهْنَئُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ...» (عنکبوت: ۴۵).

علامه، مقام تفکر را تا بدان حد عظیم می‌دانند که معتقدند زندگی بالرزش در گرو فکر بالرزش است. از نظر ایشان برتری‌ای که در آیه شریفه: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلّٰتِي هِيَ أَقْوَمُ» (بني اسرائیل: ۹)

برای قرآن از حیث هدایت اثبات شده، مربوط به صواب تر بودن راه فکری آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۵: ۲۵۴).

علامه طباطبایی برخلاف برخی مفسران و حکیمان، مستقلًا و به تفصیل از اعتبار عقل، سخن نگفته‌اند. نزد علامه، آن عقل و تفکری که قرآن به آن دعوت نموده، آن شیوه تفکری است که بر اصول منطقی مبنی باشد. از نظر ایشان قرآن و احادیث تمام احتیاجات بشری را بیان می‌کنند، اما کسانی که می‌خواهند مطالب قرآن و احادیث را فراگیرند، برای درک صحیح خود، احتیاج به یک روش استدلال صحیح دارند و خود قرآن و احادیث، به کار بردن راه‌های عقل صحیح را تجویز کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۲: ۱۸۶).

دعوت قرآن به تفکر که با واژه‌های گوناگونی چون تدبیر، تفکر، تذکر، نظر، صورت پذیرفته، بر این حقیقت گواهی می‌دهد که عقل می‌تواند در آیات قرآن به تأمل و تفکر پردازد؛ زیرا قرآن کریم، ایمان و شناخت را برپایه تعقل و تفکر قرار داده و همواره انسان‌ها را به تفکر در خود قرآن (نساء: ۸۹)، توحید (اعام: ۱۵۱)، معاد (ملک: ۱۰)، گردش شب و روز (مؤمنون: ۸۰)، پیدایش انسان (غافر: ۶۷) و... دعوت می‌کند.

اما علامه طباطبایی، با توجه به آیات و روایات و برمنای حکمت متعالیه، معتقد است که عقل به تنهایی قادر به تحصیل و درک همه حقایق نیست؛ بلکه ابزار معرفتی عقل، حیطه‌ای معین و مشخص برای کسب معارف دارد و برای رساندن انسان به کمال نهایی ناکافی است. مقتضای حکمت خداوند این است که از طریق دیگری، شناخت لازم را به آدمی ارائه دهد تا براساس آن، راه درست زندگی و برنامه سعادت خود را بشناسد و آن راهی جز راه وحی نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ج: ۵: ۱۳۸۷).

ایشان حقیقت وحی را فراتر از سطح تفکر و اندیشه بشری می‌دانند که جز با عروج پیامبر از عالم طبیعی و حسی و عقلانی و ترقی به عالم ملکوت میسر نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۱: ۱۵۷). ایشان معتقدند که وحی و معارف وحیانی برای ارتقای معارف عقلانی آمده است. بنابراین باید از مرتبه عقل گذر کرد و به ابزار معرفتی برتری به نام معرفت قلبی دست یافت تا بخشی از آن معارف برای انسان روشن شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۸: ۸۳).

عقل در باب حقیقت روح یا نفس و ماهیت و چگونگی آن دارای محدودیت است که برای عالمان و متفکران، چندان روش نیست. اختلاف اقوال آنان در این باره به اندازه‌های است که این احتمال تقویت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۹۷). علامه در این باب بیش از آنکه مباحث خود را به سمت مباحث فلسفی و عقلی سوق دهند به جهات روایی آن توجه کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۴۱۷).<sup>۲۸۷</sup> ج ۲: ۲۸۷

از نظر علامه احاطه به تمام مطالب قرآن و احادیث و رموز و اسرار آن‌ها، جز برای بسیار اندکی از مردم که متوجّل در تدبیر و تفکر معارف دینی بوده میسر نخواهد بود. محال است که انسان برای کارهای بیرون از حدّ قدرتش، مکلف شود. بنابراین تنها چیزی که بر مردم لازم است این است که مقاصد دین را با همان روش معمول در زندگی فردی و اجتماعی به کار ببرند، که همان ترتیب معلومات برای رسیدن به مجھولات می‌باشد؛ در ک کتند و بفهمند. معلومات شرعی هم از جمله همان معلومات است که برای رسیدن به مجھولات، به کار می‌رود؛ زیرا برهان بر صدق و راستی آن‌ها گواهی می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۱۲).

از دیدگاه علامه طباطبایی، یگانه راه مطمئن برای دستیابی به معارف اسلامی، چنگ زدن به کتاب و سنت، در پرتو راهنمایی‌های عقل سليم است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۹۳). اگرچه احادیث وجود دارد که استفاده از رأی و نظر شخصی در امر دین را نکوهیده و همگان را به اطاعت از اولیای دین و انبیا فراخوانده‌اند، اما به‌هیچ‌رو در صدد بی‌ارزش دانستن تفکر عقلی و ابطال داده‌های عقلاتی نیستند. درواقع راه کسانی را اشتباہ می‌شمارند که حدس و گمان خود را عقل، و آن را وسیله‌ای برای استخراج احکام دینی پنداشته‌اند. ایشان دربرابر روایت: «لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفَسِيرِ الْقُرْآنِ»؛ (قرآن دورترین چیز از دسترس عقول بشری است) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۳)، معتقدند که منظور از این‌گونه روایات، نهی از پیروی از استدلال‌های عقلی است که شخص استدلال کننده، توانایی تشخیص مقدمات درست از مقدمات حق‌نمای نادرست را نداشته باشد «فالحق أَنَّ المراد منْ جمِيع هذِه الأخْبَار النَّهْيُ عن اتِّباع العَقْلِيَّات فِيمَا لَا يَقْدِرُ الْبَاحِثُ عَلَى تمييز المقدمات الحقة منْ المُوْهُومَة الباطلة» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۱۴). آیات و تأکیدات قرآن، بر عظمت عقل و ارزشمندی آن و سفارش مردم به خردورزی و اندیشه‌ورزی و ثمریبخشی این شیوه، دلالت دارد.

قرآن قوانین عقلی مانند قانون علیت را بدون استشنا می‌پذیرد و عقل بشری نیز به صراحت حقانیت و صداقت وحی را امضا کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۵).

علامه معتقد است، دین هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و منطق عقلی و به نیروی برهان که انسان‌ها به طور فطری از آن برخوردارند؛ به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نایل آیند. همچنین معتقد است بین روش انسیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فرقی وجود ندارد. تنها فرقی که وجود دارد این است که پیامبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۸۷).

عقل انسان نه آن مقدار تواناست که بدون هیچ گونه محدودیتی بتواند به شناخت خداوند و معارف بپردازد و نه آن مقدار ناتوان است که از فهم کتاب و سنت به نحو کلی عاجز باشد. از طرفی عقل دارای جایگاه والایی است؛ زیرا اعتبار و اصالت دین و معارف دینی و ادله حجج شرعی برپایه عقل استوار است. به همین دلیل، دین هرگز به بی‌اعتباری عقل و احکام قطعی آن حکم صادر نمی‌کند و معارف و آموزه‌های دینی با احکام قطعی عقل سازگاری دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴).

علامه طباطبایی که یکی از متألهان معاصر و از فیلسوفان حکمت متعالیه پس از صدرالمتألهین است و حکمت متعالیه را با عمق جان دریافته، گاه همچون ملاصدرا قائل است که در تحصیل معارف دینی، سه راه ظواهر دینی، جهت عقلی و در ک معنوی از راه اخلاص و بندگی فراروی بندگان وجود دارد و قرآن هر سه را تأیید کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۴۲). در موضعی دیگر نیز چنین بیان می‌کند که شیعه با راهنمایی قرآن و حدیث اعتقاد دارد که در معارف اسلامی سه چیز حجت دارد که هر یک از آن‌ها می‌توان در کسب معارف اعتماد کرد. این سه از نظر شیعه عبارتند از: قرآن، سنت قطعی و عقل صریح (طباطبایی، ۱۴۰۷: ۱۳۶۰). از مقایسه دو دیدگاه علامه با یکدیگر چنین برمی‌آید که در این موضع، ایشان به راه در ک معنوی از راه بندگی که نزدیک به طریق کشف و شهود عرفانی است، اشاره نکرده است و هنگامی که از علامه پرسیده می‌شود که در صورت بروز اختلاف میان این سه طریق چه باید کرد؟ پاسخ می‌دهد که قرآن نظر عقلی را امضا کرده و به آن حجت بخشیده است و هرگز میان این سه، اختلافی رخ نخواهد داد. اگر دلیل عقلی با دلیل نقلی، معارضه کند، چون دلالت دلیل نقلی از راه ظهور ظنی لفظ است و دلالت دلیل عقلی،

قطعی است؛ بنابراین میان آن‌ها معارضه واقعی رخ نمی‌دهد (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵۰). معنای عدم بروز معارضه در این فرض، آن است که دلیل عقلی قطعی بر دلیل نقلى معارض آن، ترجیح و تقدم دارد. علامه طباطبایی محور اصلی تفکر مذهبی را قرآن می‌داند که اسلام به عنوان مدرک قطعی نبوت پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> بر آن تکیه دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷). ایشان، بر خلاف اخباریان که معتقدند ظواهر قرآن و سنت حجیت ندارد و در فهم مراد قرآن، فقط باید به بیان معصومین<sup>(ع)</sup> رجوع کرد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۶) بر این عقیده‌اند که حجیت کلام معصومین<sup>(ع)</sup> از قرآن به دست می‌آید. بنابراین اگر حجیت قرآن هم متوقف بر رأی معصوم<sup>(ع)</sup> باشد، دور لازم می‌آید. بنابراین قرآن، به مأخذ و منابع دیگر، حجیت و اعتبار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۶).

بدین ترتیب تنها مأخذ اساسی، قرآن است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۱). البته تنها مأخذ بودن قرآن، تفکر صحیح و حجت‌های دیگر را نفی نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۲). ایشان معتقد است شرط اعتبار و صحت آموزه‌های دینی، عدم مخالفت و مغایرت با عقل سليم است و معارف دینی را خردسیز نمی‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۶).

بیشتر کسانی که عقل را به دیده تحقیر نگریسته و از منزلت آن فروکاسته‌اند، عقل را به عنوان نیروی ادراکی مستقل و بی‌نیاز از وحی قلمداد نموده‌اند درحالی که علامه ارزش و اعتبار عقل را به عنوان قوه ابزار شناخت، می‌دانند که می‌توان برای شناخت گزاره‌های وحیانی از آن بهره جست. بین معارف وحیانی و شناخت و ادراکات عقلی هماهنگی است و هیچ یک با دیگری در تضاد و تخلاف نیست (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۳ و ۱۹۰).

در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت، در قلمرو وحی، بسیاری از حقایق وحیانی بیرون از حدود و دسترس عقل بوده و یگانه راه شناخت آن‌ها، وحی و نبوت است. بعضی از مراحل رشد و کمال، به دلیل عظمت و شرافت به خصوصی که دارند، از محدوده ادراک عقلی فراتر هستند، اما این فراتر بودن از حدود در ک عقل، به معنای خردسیزی آن معارف و بی‌اعتباری معارف عقلاتی نمی‌باشد.

### نتیجه

می‌توان نتایج حاصل از دیدگاه این دو شخصیت بزرگ علمی را چنین بیان کرد:

ابن عربی در تعریف عقل، معتقد است که عقل و عقال از یک ریشه‌اند. عقل سبب محدودیت انسان می‌گردد به گونه‌ای که به وسیله عقل، می‌توان از قبایح دوری کرد. علامه طباطبایی واژه عقل را در اصل به معنای بستن و گره زدن می‌داند که به واسطه عقل، می‌توان حق را از باطل تشخیص داد و از اموری که باطل است اجتناب کرد. بنابراین می‌توان گفت که هر دو در این معنی از عقل مشترک هستند که عقل، می‌تواند سبب دوری انسان از امور باطل و قبیح گردد.

ابن عربی، عقل را نور می‌داند که همه انسان‌ها واجد این گوهر هستند و از هر جهتی عقل، هویت انسانی را مشخص می‌کند و به همین دلیل انسان از موجودات دیگر، تمایز می‌گردد. علامه طباطبایی نیز با بیانی دیگر، وجه تمایز انسان از تمامی حیوانات را عقل می‌داند و معتقد است عقل، شریف‌ترین نیروی وجودی انسان است.

علامه طباطبایی و ابن عربی، قلم بربطان عقل و معارف آن نکشیده و آن را به طور کلی طرد نکرده‌اند. بلکه هر دو بر این عقیده‌اند که عقل و ادراکات آن، از جایگاه خاصی برخوردار هستند. عقل نیز مانند قوای دیگر انسان، دارای قلمرو مخصوص به خود می‌باشد و در ادراک امور مستقل نیست. عقل نمی‌تواند به تنها‌یی، انسان را به کمال نهایی اش رهنمون سازد.

هر دو در این نظر توافق دارند که عقل در حیطه و قلمرو خودش می‌تواند فعالیت کند و ادراکاتش ارزشمند است، اما عقل نه آنقدر تواناست که بدون هیچ گونه محدودیتی بتواند به شناخت حقایق نایل شود و نه آنقدر ناتوان است که از فهم کتاب و سنت و ادراک حقایق به کلی عاجز باشد.

علامه طباطبایی نیز مانند ابن عربی قلمرو شناخت عقلی را محدود می‌دانند، با این تفاوت که ابن عربی مرتبه‌ای که فراتر از عقل و ادراکات عقلی است را طور وراء طور عقل می‌نامد.

ابن عربی و علامه طباطبایی، قلمرو وحی را خارج از دسترس عقل می‌دانند. اما این فراتر بودن از حدود ادراک عقل را به معنای خردسیزی وحی و معارف و حیانی نمی‌دانند. هر دو در این امر اتفاق نظر دارند که عقل، مستقل و بینیاز از وحی نیست و به عنوان یکی از ابزارهای شناخت دارای ارزش و اعتبار است.

ابن عربی میان عقل به عنوان ابزار شناخت و عقل به معنای منبع شناخت تفاوت می‌گذارد. از نظر او عقل، در مقام اندیشه و تفکر، محدوده معینی دارد، اما عقل در مقام قبول، حد و مرزی ندارد و

می‌تواند به نور وحی و کشف و شهود، منور و پذیرای تمام معارف و حقایق شود. اما علامه طباطبایی به این حیثیت عقل و تفکیک آن دو از یکدیگر در آثارش، اشاره‌ای ننموده است. ایشان تنها در مقام بیان افاضه‌کننده صور عقلی که عقل مجرد است، عقل انسان را بر حسب استعداد و توان دریافت‌شش از آن افاضه‌کننده، قابل و پذیرای تمام صورت‌های علمی افاضه شده؛ می‌داند. همچنین علامه، مرتبه عقل هیولانی را مرتبه‌ای می‌داند که هنوز هیچ نقشی در ذهن صورت نگرفته و به دلیل شباهت به هیولای اولی در خارج بودن از جمیع صور معقوله و پذیرش استعداد دریافت همه معانی کلیه و معقولات، عقل هیولانی نامیده است. شاید بتوان این مرتبه از عقل را با حیث قابلی عقل از نظر ابن عربی موافق دانست و مرتبه عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد را حیث فاعلی قلمداد کرد.

## منابع

- قرآن کریم
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰)، *دفتر عقل و عشق*، تهران: طرح نو.
- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۶۵)، *شرح مقدمه قیصری*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی ، محیی الدین. (بی‌تا)، *رسائل (تجلیات)*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- \_\_\_\_\_ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر.
- \_\_\_\_\_ . (بی‌تا)، *رسائل (الوصایا)*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰)، *رساله علوم الحقایق و الحكم من الرقايق*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۳۶)، *فصوص الحكم*، تصحیح عفیفی، تهران: الزهراء.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تحقیق ویلیام چیتیک، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جندی ، مؤیدالدین. (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحكم*، تصحیح آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، *شناخت شناسی در قرآن*، چاپ دوم، قم: حوزه علمیه.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۳)، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، قم: قیام.

- . (۱۳۸۰)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: مولی.
- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۳۸۸)، *الکبریت الاحمر (پاورقی الیاقیت والجواہر)*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- صدر حسینی، علیرضا. (۱۳۸۶)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم: ادیان طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل*، به کوشش خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- . (۱۳۶۲)، *قرآن در اسلام*، بی جا: دارالکتب الاسلامیه.
- . (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- . (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- . (۱۳۶۰)، *شیعه در اسلام*، بی جا: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی.
- . (الف)، *بدایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجمعه المدرسین.
- . (ب)، *نهاية الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجمعه المدرسین.
- . (۱۹۱۹)، *پاورقی حکمة متعالیه صادر المتألهین*، بیروت: دارالتراث العربي.
- غراب، محمود. (بی تا)، *الطريق الى الله من كلام الشیخ الاکبر*، دمشق: دارالفکر.
- فنازی، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، تهران: مولی.
- قیصری، محمدداود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، بی جا: علمی و فرهنگی.
- . (۱۳۸۸)، *رسائل قیصری، تحقیق آشتیانی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- . (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳)، *بحار الانوار* (۱۱۰ جلدی)، طبعة الثانية، بیروت: الوفاء.
- مفتاح، عبدالباقي. (۱۳۸۵)، *کلیدهای فهم فصوص الحکم*، ترجمه و تحقیق اسفرهم، تهران: علم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۱۹)، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (پاورقی علامه طباطبائی)*، بیروت: دار التراث العربي.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.