



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.5, No. 10, Fall & Winter 2024-
2025, pp 83-107

The Consequences of Allamah Tabatabaei's Views on the Rationality of Revealed Teachings¹

Nader Shokrollahi²

Allamah Tabatabaei considers the teachings of the Prophets to be inherently rational, deriving their credibility from arguments rather than miracles. According to this view, reason can examine and validate all prophetic teachings, implying that religions lack transcendental or supra-rational teachings. However, Tabatabaei also acknowledges the limitations of reason in certain areas, such as understanding the details of the resurrection and addressing the need for laws to manage social life and achieve happiness. This suggests that some religious teachings may extend beyond the capacity of reason. How can this apparent contradiction be resolved? What are the implications of Tabatabaei's perspective for understanding and implementing religion in society?

This article explores potential solutions to this issue using a reference-based analytical approach. One possible resolution lies in interpreting Tabatabaei's view as follows: while the core teachings of religion are rational because they address real phenomena, these truths may not be immediately accessible to ordinary individuals. Prophets, through divine revelation, uncover and articulate these truths, enabling others to comprehend them afterward.

If this interpretation is accepted, several important conclusions arise. Chiefly, understanding religion requires attention to intellectual and rational

¹ . **Research Paper**, Received: 8/11/2024; Confirmed: 4/12/2024.

² . Associate Professor of Islamic Sciences Department, Kharazmi University, Karaj, Iran.
(Shokrollahi@khu.ac.ir).

evidence. Moreover, implementing religious teachings—whether in promoting ontological principles or in jurisprudential and moral domains—must integrate reason as a guiding criterion. However, evaluating the validity of Tabatabaei's maximal rationalism is beyond the scope of this article.

Keywords: Miracle, Rationality of Revelation, Necessity of Prophethood, Reason and Revelation.

Introduction

Main Question: From Allama Tabataba'i's perspectives, one could derive a principle of maximal rationalism, which holds that religion must be evaluated and confirmed through reason, and that every religious teaching is inherently rational and can be judged by rational criteria. However, in other instances, he emphasizes the limitations of reason in understanding certain truths and the subsequent need for divine guidance. This apparent duality raises important questions:

1. What are the theological implications of each perspective?
2. How can these seemingly contradictory views be reconciled within Allamah's broader framework?

This study explores possible solutions to harmonize these perspectives, using a citation-based analytical approach.

Allama Tabataba'i's Views: A Dual Perspective

On the one hand, Allama Tabataba'i asserts that the teachings of the Prophets are rational. He argues that the validity of the Prophets' words rests on reasoning and proof, not on miracles. He contends that miracles do not demonstrate the truth of religious teachings or the validity of prophecy itself; rather, they serve only to establish the Prophets' unique connection with God. According to this view, religious teachings contain no supra-rational elements. This leads to a critical question: if reason can access all religious teachings, what is the role of prophecy? For those who believe that some teachings are supra-rational and require miracles to be justified, this is not an issue. However, Tabatabaei's insistence on rational accessibility seems to conflict with his acknowledgment of the necessity of prophecy.

On the other hand, Allamah acknowledges the limitations of reason in specific areas, such as the details of resurrection and the necessity of divine law for social life. He uses verses from the Qur'an to highlight the insufficiency of human reason in resolving moral or societal conflicts (e.g., Surah Al-Baqarah/212; Surah An-Nisa/165). Furthermore, he argues in *Tafsir Al-Mizan* that the details of resurrection lie beyond the scope of rational evidence (e.g., Surah Al-Baqarah/47–48).

This tension between maximal rationalism and the limitations of reason creates a paradox. How can both claims coexist within Tabatabaei's thought?

Possible Reconciliation

A plausible solution to this apparent contradiction lies in understanding the nature of prophetic teachings and their relationship to reason. Three key points can help resolve the issue:

1. **Rational Teachings beyond Initial Comprehension:** While the essence of religious teachings is rational, they may not be immediately accessible to ordinary individuals. Prophets, through divine revelation, uncover truths that are later understood rationally by others. This process mirrors the development of scientific theories—initially grasped by a select few but eventually comprehensible to many.
2. **Emphasizing Overlooked Rational Truths:** Prophets remind humanity of rational truths that are often neglected or ignored. Their role includes illuminating these truths and urging adherence to them.
3. **The Role of Divine Obligation:** Even when reason recognizes the validity of certain teachings, it may not compel adherence. Divine commandments provide the moral and existential authority necessary for humans to act upon rational truths. In this sense, prophecy complements reason by establishing the obligation to follow what is inherently rational.

Conclusion

1. The Prophets did not rely on miracles to prove the truth of their teachings; rather, they used rational arguments to validate their claims. These arguments were either directly presented by the Prophets or can be discerned through rational reflection.
2. Reason, as the primary criterion for evaluating religious teachings, must be consistently applied. Just as it helps clarify theological concepts (e.g., God's incorporeality), it should also guide the interpretation of religious texts, including jurisprudential and ethical teachings.
3. Prophecy serves as a bridge between divine revelation and human reason, facilitating understanding and adherence to truths that might otherwise remain inaccessible or neglected.

References

- Javadi Amoli, Abdullah (2007), *Religion in the Mirror of Knowledge*, Edited by Hamid Parsania, Qom: Israa Publications.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1983), *The Miracle of the Quran*, Tehran: Raja Cultural Publishing Center.

- Tabatabaei, Mohammad Hossein (2008), *The Quran in Islam*, Qom: Bustan Book Publishing House.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (2009), *Translation of Tafsir Al-Mizan, Vol. 1*. Translated by Seyyed Mohammad Baqir Mousavi Hamedani. Qom: Islamic Publications.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1999), *Shia in Islam*, Qom: Islamic Publications Office.
- Al-Tusi, Khawaja Nasir al-Din (1996), *Explanation of Signs and Warnings, Vol. 1*. Qom: Al-Balagha Publishing House.
- Haspers, John (1992), *Philosophy of Religion*. Qom: Center for Studies and Research of the Islamic Propaganda Office.
- Hick, John (1993), *Philosophy of Religion*. Translated by Bahram Rad, edited by Baha'uddin Khoramshahi. Tehran: Hoda International Publications.
- Swinburne, Richard (2004), *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.





دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال پنجم، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۳،

صص ۵۳-۱۰۲

لوازم نظر علامه طباطبائی در باب عقلی بودن آموزه‌های وحيانی^۱

نادر شکراللهی^۲

چکیده

علامه طباطبائی، از سویی آموزه‌های انبیاء را عقلی می‌داند؛ یعنی اعتبار خود را از استدلال و برهان می‌گیرد، نه از معجزه انبیاء. طبق این نگاه، دست عقل به سنجش همه تعالیم انبیاء می‌رسد. لازمه این سخن آن است که ادیان آموزه فراعقلی نداشته باشند. از سوی دیگر در بحث از جزئیات معاد و در بحث از ضرورت نبوت بر اساس نیاز به قانون از نقصان عقل در اداره زندگی اجتماعی برای رسیدن به سعادت سخن می‌گوید که نشان از فراعقلی بودن آموزه‌های دینی در بعضی از حوزه‌هاست. این تهافت ظاهری چگونه باید حل شود؟ و لوازم سخن ایشان در دین‌فهمی و اجرای دین در جامعه چیست؟ در این نوشته به روش استنادی و تحلیلی، راه‌حل‌های احتمالی برای رفع این اشکال بررسی شده است. شاید نظر علامه این باشد که اصل آموزه‌های ادیان عقلی است؛ زیرا از امور واقعی سخن می‌گوید، اما کشف آن در توان افراد عادی نیست؛ بلکه پس از بیان انبیاء دیگران هم قدرت درک آن را دارند. اگر این سخن را بپذیریم ثمراتی در پی دارد. مهم‌ترین ثمره آن این است که در فهم دین

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۸ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۳/۹/۱۴.

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران، (shokrollahi@khu.ac.ir).



باید به قرائن عقلی توجه کرد و برای عملی و اجرایی شدن آموزه‌های دینی در اجرا، چه در حوزه ترویج آموزه‌های هستی‌شناسانه و چه در حوزه باید و نبایدهای فقهی و اخلاقی باید به قرائن و یافته‌های عقلی توجه کرد. اما بررسی صحت اضلاع نظریه علامه، که از یک عقل‌گرایی حداکثری نشان دارد، خارج از مقصود این نوشته است.

کلمات کلیدی: معجزه، توجیه صدق آموزه‌های وحیانی، دلیل ضرورت نبوت، عقل و وحی.

۱. مقدمه

سؤال اصلی این نوشته آن است که از نگاه فیلسوف تأثیرگذار و بزرگ شیعی معاصر، علامه طباطبائی، ملاک اعتماد به آموزه‌های دینی، که انبیاء برای بشر به ارمغان آورده‌اند، چیست؟ و این نوع نگاه چه تأثیری در دین‌شناسی می‌تواند داشته باشد و آن تأثیر چگونه در دنیای مدیریت و اجرای آموزه‌های دینی باید خود را نشان دهد. پاسخ به این سؤال نیازمند آن است که ابتداء صورت مسئله را به روشنی تحلیل کنیم.

توجیه^۱‌کننده آموزه‌های وحیانی انبیاء چیست؟ اگر همه آموزه‌های انبیاء یا بعضی از آنها، از سنخ مسائلی باشد که بتوان با ابزار ادراک حسی و یا با قرائن تاریخی و یا استدلال‌های عقلی بررسی و سنجش نمود، پاسخ این سؤال روشن است؛ یعنی توجیه‌گر تعالیم آنان همین ابزار و منابع معرفتی رایجی است که در اختیار بشر است و در سنجش مدعیات افراد معمول دیگر هم به کار گرفته می‌شود. در این صورت باید برای نیاز به نبوت به دنبال راه‌حلی باشیم. اما اگر همه تعالیم انبیاء یا بعضی از آنها از سنخ اموری نباشد که بتوان با ابزار معمول نقد و بررسی کرد و فراتر از ادراک معمول بشر قرار می‌گیرد؛ یعنی فراحسی و فراعقلی باشد، در این صورت هرچند راه برای اثبات ضرورت نبوت گشوده می‌شود، اما باید از منبع توجیه-

^۱ Justification، منظور از توجیه در اینجا همان اصطلاح در معرفت‌شناسی است که در تعریف معرفت می‌گویند، معرفت عبارت است از باور صادق موجه. و منظور از موجه آن است که این باور بر منبع معتبر معرفتی تکیه می‌کند.

کننده آموزه‌های انبیاء الهی پرسش نمود. در پاسخ به این سؤال؛ یعنی ملاک اعتماد به آموزه‌های فراعقلی انبیاء، یکی از مهم‌ترین ادعاهایی که در این باب شده است آن است که معجزات ملاک اعتماد به صدق آموزه‌های دینی است. پس محل نزاع در این مرحله به کارکرد معجزه منتقل می‌شود. آیا معجزات انبیاء توان اثبات درستی تعالیم آنان را دارد؟ و آیا معجزه برای تأیید درستی آموزه‌های وحیانی ارائه شده است یا کارکرد دیگری دارد و نباید چنین انتظاری را از آن داشت؟

اگر کسی بر این باور باشد که معجزات انبیاء برای تأیید صدق آموزه‌هایی است که آنها با استناد به وحی به مردم ارائه می‌دهند، در اینجا به چند مدعا ملتزم شده است؛ از جمله اینکه: ۱- آموزه‌های وحیانی - یا حداقل بعضی از آنها- از سنخ مسائل فراعقلی است، نه عقلی و ضدعقلی؛ ۲- برای توجیه باور به آنها باید بر منبعی غیر از عقل تکیه کرد و این منبع در اینجا همان معجزه انبیاء است.^۱ ۳- ادعای ضمنی دیگر این است که بر اساس چنین نگاهی، می‌توان بر ضرورت نبوت استدلال کرد، زیرا طبق این نگاه، آموزه‌های نبوی، که مورد نیاز فرد و اجتماع است، فراتر از ادراک عقلی است و بر خداوند ارسال رسل و بر بندگان التزام به سخنان آنان عقلاً لازم است.^۲ ۴- لازمه دیگر این سخن آن است که برای فهم آموزه‌های انبیاء نمی‌توان به عقل تکیه کرد و یا از یافته‌های عقل بشری برای تقیید و تخصیص و تأویل آموزه‌های انبیاء مدد گرفت. سه نوع نگاه را می‌توان در مقابل یکدیگر دید. نگاه اول که همه یا بعضی از آموزه‌های انبیاء را مخالف و ضد عقل می‌بیند، دوم نگاهی که همه یا بعضی از آموزه‌های انبیاء را فراعقلی

^۱ . ممکن است که به عنوان مثال در وادی عرفان، مریدان به سخنانی فراعقلی از شیخ و استاد طریقت باور داشته باشند ولی نه بر اساس کرامات و یا معجزه، بلکه بر اساس اعتمادی که به شخص مراد و شیخ دارند.

^۲ . البته روشن است که این سخن بر اساس حسن و قبح ذاتی قابل طرح است نه بر اساس نگاه شرعی تلقی کردن حسن و قبح که کسانی مانند اشاعره یا پیروان نظریه امر الهی به آن ملتزم هستند.

می‌بیند. سوم نگاهی که همه آموزه‌های رسولان الهی راه موافق عقل می‌داند. هر کدام از این نگاه‌ها لوازمی در دین‌شناسی دارند که تفصیل آن مقصود این نوشته نیست، ولی به بعضی از آن لوازم در تحلیل سخن علامه خواهیم پرداخت.

کلمات علامه طباطبائی در این باب در نگاه اول دارای ابهام، بلکه دارای تعارض است. از سویی ایشان همه معارف و تعالیم انبیاء را در حوزه هستی‌شناسی و فقه و اخلاق، عقلی می‌داند که اعتبار خود را بر اساس برهان و استدلال به دست می‌آورند و انبیاء در تبلیغ رسالت خویش به این براهین اشاره کرده‌اند. بر همین اساس معجزه اثبات‌کننده صحت معارف وحیانی نیست و کارکرد آن را منحصر در تأیید ارتباط خاص پیامبران (ص) با خداوند می‌داند. این سخن یک نوع از عقل‌گرایی حداکثری است. زیرا گاهی ممکن است که کسی بر این باور باشد که در ورود و التزام به دین باید بر اساس استدلال عقلی حرکت کرد، اما بعد از اثبات واجب، امکان نبوت و اثبات نبوت خاص، وارد مرحله تعبد می‌شویم و یک فرد باید بدون چون و چرا خود را به تعالیم انبیاء بسپارد و بر قول و فعل آنان اعتماد کند. این را عقل‌گرایی حداقلی می‌نامیم. اما عقل‌گرایی علامه بر اساس این سخنانی که گفته شد، یک عقل‌گرایی حداکثری است به این معنا که نه تنها ورود به دین را نیازمند سنجش عقل می‌داند، بلکه بررسی و سنجش و اثبات حقانیت تمام آموزه‌های دین را در دایره قدرت عقل می‌داند. اما سخنان دیگر علامه به گونه‌ای است که دلالت بر وجود امور فراعقلی در دین می‌کند. از جمله در مسئله جزئیات معاد و ضرورت نبوت بر اساس نیاز به قانون برای زندگی اجتماعی. ایشان در آنجا^۱ می‌گوید که عقل در این میدان حکمی ندارد و انسان نیازمند به وحی است. چگونه این سخنان به ظاهر متعارض را باید جمع کرد؟ این نوشته را در پنج بخش عرضه می‌کنیم: اول توضیحات سخنان علامه در عدم دلالت معجزه بر حقانیت آموزه‌های دینی؛ بخش دوم گزارشی از عقلی دانستن آموزه‌های دینی؛ سوم اشکالات بر عقلی

^۱. جزئیات سخن علامه به تفصیل در بندهای بعدی می‌آید.

دانستن تمام آموزه‌های دینی؛ چهارم نیازمندی بشر به وحی و بخش پنجم به راه‌حل‌های ممکن اشاره می‌شود. در انتها به آثار و نتایج این نگاه و لوازم این نوع از عقل‌گرایی علامه در حوزه دین‌پژوهی اعم از حوزه اعتقادات و اخلاق و فقه می‌پردازیم.

۲. عدم دلالت معجزه بر اعتبار آموزه‌های انبیاء

۲,۱. تعریف معجزه

معجزه در تعریف علامه ۵ مؤلفه دارد: ۱- کار یا کلامی که امری خارق‌العاده است، ۲- نتوان نظیر آن آورد، ۳- مستند به علل غیرعادی، ۴- جزء شرور نباشد، و ۵- همراه تحدی پیامبران باشد: «انجام دادن کار یا ارائه کردن کلامی که کسی نتواند نظیر آن کار را انجام دهد، یا همانند آن کلام را بیان کند. بنابراین، به آیاتی که پیغمبران برای اثبات نبوت خویش می‌آورند، معجزه می‌گویند؛ یعنی امری خارق‌عادت که هیچ کس نتواند مثل آن را بیاورد، البته خارق‌عادت که اولاً جزء شرور نباشد، و ثانیاً به علل غیرعادی شکست‌ناپذیری مستند باشد و ثالثاً با تحدی و دعوی پیامبر همراه باشد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۹؛ همو، ۱۳۹۷، ج ۱، ۱۵۳-۱۵۱)». این تعریف علامه طباطبایی همچون تعریف بسیاری از متفکران اسلامی، کاملاً پدیدارشناسانه است و تبیینی که زمینه اختلاف نظر در آن وجود داشته باشد؛ یعنی اموری را مفروض گرفته باشد که توافقی بر آن نباشد، دیده نمی‌شود.^۱

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. اما در بعضی از تعاریف نویسندگان غربی، بخشی از متافیزیک و یا تبیین پدیده ماوراءطبیعی هم در تعریف معجزه دیده می‌شود. مثلاً هیوم در تعریف معجزه می‌نویسد: معجزه را ممکن است دقیقاً به نوعی تخلف از یک قانون طبیعی از جانب اراده خاص الهی یا مداخله عاملی نامرئی تعریف کرد (Swinburne, 2004, p.282). در این تعریف، عبارت "اراده خاص الهی" آورده شده است. همین مساله در تعریف کسانی مانند اکویناس هم می‌آید: "آن چیزهایی را به‌درستی می‌توان معجزه نامید که به واسطه قدرت الهی، جدا از نظم عمومی حاکم بر موجودات انجام گرفته باشد (Ibid) که در اینجا هم "قدرت الهی" در تعریف معجزه وارد شده است. این تعاریف نوعی مصادره به مطلوب است.

۲،۲. دلالت معجزه

در اینجا پرسش این است که معجزه، با مشخصات پنجگانه فوق، توان اثبات چه مدعایی را دارد؟ در باب قلمرو دلالت معجزه اختلافی دیده می‌شود. اختلاف نظر در باب قلمرو دلالت معجزه در سه حوزه است: بعضی بر این باورند که معجزه می‌تواند وجود خدا را اثبات کند (هاسپرس، ۱۳۷۱، ص ۸۳؛ ژیلسون، ۱۳۶۶، ۵۷۱-۵۸۰؛ هیک، ۱۳۷۲، ص ۷۰)؛ گروه دیگری بر این باورند که معجزات قدرت اثبات درستی آموزه‌های وحیانی پیامبران را دارند (Swinburne, 2005, p. 286)؛ نگاه سوم آن است که معجزه صرفاً قدرت اثبات نبوت نبی؛ یعنی ارتباط خاص با پروردگار را دارد. در آثار بعضی از متفکران غربی، هر سه دلالت معجزه مورد قبول است. اما علامه طباطبایی دلالت معجزه بر اثبات وجود خداوند را نمی‌پذیرد.^۱ دلالت معجزه بر درستی و حقانیت آموزه‌های دینی را هم قبول ندارد. ایشان صرفاً دلالت معجزه بر صدق ادعای نبی بر وجود ارتباط خاص با خداوند را قبول دارد. ایشان در تفسیر آیه ۲۳ و ۲۴ سوره مبارکه بقره به تفصیل وارد بحث معجزه و ماهیت و دلالت‌های آن شده‌اند. علامه در پاسخ به اشکال بعضی از نویسندگان^۲ که گفته بودند: معجزه فقط برای توده مردم است، نه برای خواص، چون تلازمی بین معجزه و صدق نبوت نیست، بین دو مدعا تفکیک می‌کند؛ مدعای اول ادعای پیامبران برای ارتباط با ماوراءطبیعت، دوم اثبات حقانیت تعالیمی که ارائه می‌دهند بر اساس معجزه. ایشان مدعای اول را قبول دارند؛ یعنی تلازم بین معجزه و درستی ارتباط وحیانی با غیب را منطقی و برهانی می‌دانند. از سوی دیگر مخاطب معجزه را همه مردم، اعم از خواص و توده مردم می‌دانند: «آری کسی که ادعا می‌کند

۱. این سخن قابل نقد است، زیرا اگر متفکران اسلامی دلالت معجزه بر صدق نبی را بپذیرند لازمه این سخن آن است که وجود خدا را بر اساس معجزه قابل اثبات بدانند. زیرا مدعای آنها این است که با خدا ارتباط دارند، و برای این ادعا معجزه ارائه می‌دهند، متفکران اسلامی هم معجزه را دال بر این ارتباط می‌دانند، پس لازمه قبول این ارتباط به دلالت تضمینی قبول وجود خداست.

۲. علامه نامی از این نویسندگان نمی‌برند که مقصود چه کسانی هستند (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۵۴).

فرستاده خداست، و خدا از طریق وحی یا بدون واسطه وحی با او سخن می‌گوید، و یا فرشته‌ای به‌سوی او نازل می‌شود، ادعای امری خارق‌العاده می‌کند. چون وحی و امثال آن از سنخ ادراکات ظاهری و باطنی، که عامه مردم آن را می‌شناسند و در خود می‌یابند نیست. بلکه ادراکی است مستور از نظر عامه مردم، و اگر این ادعا صحیح باشد، معلوم است که از غیب و ماورای طبیعت تصرفاتی در نفس وی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۵۵). علامه ادامه می‌دهد که مردم برای مقابله با این ادعای پیامبران دو کار کردند: اول دلیل آوردند که این شخص نمی‌تواند، با غیب ارتباط داشته باشد و دوم طلب معجزه کردند. دلیل آنها این بود که اینها بشری مانند ما هستند (ابراهیم/۱۱). اگر قرار بود خدا پیامبری بفرستد، یکی از مردان بزرگ این دو قریه را ارسال می‌کرد (ص ۸) یا می‌گفتند که این شخص نمی‌تواند پیامبر باشد؛ زیرا غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود (فرقان/ ۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۷). علامه پس از بحث تفصیلی در انتها جمع‌بندی می‌کنند که: «منظورشان (مردم) از درخواست معجزه، همان‌طور که گفته شد تصدیق نبوت بود، نه این که بر صدق معارف حقه‌ای که بشر را بدان می‌خوانند دلالت کند، چون آن معارف مانند توحید و معاد همه برهانی است و احتیاج به معجزه ندارد (همان، ص ۱۵۹)». و این درخواست مردم هم از آن جهت بود که پیامبران (ع) مدعی گفتگوی با واسطه و بی‌واسطه با خداوند بودند و این خلاف روال معمول طبیعت و اسباب و علل عادی است. حال که چنین ادعایی دارند، باید بتوانند کارهای دیگری که مخالف علل و اسباب معمول است، انجام دهند (همان، ص ۱۵۹). علامه در انتها نتیجه می‌گیرد که به خلاف نظر کسانی که می‌گویند بین ادعای نبوت و معجزه تلازمی وجود ندارد و بر این اساس معجزه تنها به کار توده مردم می‌خورد نه

خواص؛ اهل تحقیق،^۱ از نظر ایشان بین این دو تلازم وجود دارد و به همین دلیل معجزات هم به کار خواص هم می‌آید (همان، ص ۱۶۰)، اما دلالت آن را قلمرو محدودی می‌داند؛ یعنی معجزه صرفاً برای اثبات ارتباط خاص و وحیانی و گفتگوی پیامبران با خداوند است. اما با مطلب دیگری موافق هست که معجزات نمی‌تواند دلیلی بر درستی آموزه‌هایی است که انبیاء بیان می‌کنند.

تلاش علامه در اینجا برای اثبات کارکرد ویژه‌ای برای معجزه، با توجه به این که دو کارکرد دیگر؛ یعنی اثبات خدا و اثبات درستی آموزه‌های دینی را قبول ندارد، توانسته از اهمیت معجزه دفاع کند. در غیر این صورت معجزه به امری لغو مبدل می‌شد که انجام عمل لغو خلاف حکمت الهی است.

۳. موجه‌کننده آموزه‌های دینی

بعضی اشکال کرده بودند که معجزه بر حقانیت معارفی که انبیاء بیان می‌کنند، دلالت ندارد. علامه این اشکال را قبول دارد. ایشان می‌نویسد: «انبیاء و رسل، هیچ‌یک معجزه‌ای را برای اثبات معارف خود نیاوردند، و نمی‌خواستند با آوردن معجزه مسأله توحید و معاد را، که عقل خودش بر آنها حکم می‌کند، اثبات کنند و در اثبات آنها به حجیت عقل اکتفاء کردند، و مردم را از طریق نظر و استدلال هوشیار ساختند (همان، ص ۱۵۵)». از نظر علامه معارف قرآنی^۲، با عقل قابل سنجش و بررسی و برای اعتماد بر آن و قبول درستی آن نیازی به توسل به معجزه نیست و اساساً معجزه چنین توانی ندارد. ایشان برای اثبات عقلی و استدلالی بودن آموزه‌های انبیاء به آیاتی استناد می‌کند که در آن مسأله توحید و معاد به صورت مستدل بیان

^۱ . بعضی از فیلسوفان اسلامی بر این باورند. ابن‌رشد اندلسی از این گروه است. او بین معجزه و اثبات نبوت رابطه منطقی نمی‌بیند و دلیل صدق نبوت را آموزه‌هایی می‌داند که مخصوص انبیاء است همچنان که از عمل طبابت یک نفر می‌فهمیم که او طبیب است (ابن رشد، ۱۹۹۸م، ص ۱۷۴-۱۷۹).

^۲ . هر چند ظاهر بیان علامه عام است و شامل آموزه‌های همه ادیان می‌شود.

لوازم نظر علامه طباطبایی در باب عقلی بودن آموزه‌های وحیانی / نادر شکراللهی / ۹۵

شده است، از جمله: «قالت رسلهم: أفي الله شك فاطر السماوات و الارض (ابراهيم / ۱۰) و: و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض، ام نجعل المتقين كالفجار (ص/ ۲۸؛ همان، ص ۱۳۰)».

۳،۱. نتیجه این دو مدعا

از مجموع این سخنان علامه در این دو بخش چند مسئله قابل استخراج و استنباط است: الف) معجزه دلالت حداقلی دارد؛ یعنی صرفاً اثبات می‌کند که انبیاء به طریقی نامتعارف مخاطب ماوراء طبیعت هستند و با ماوراء طبیعت ارتباط دارند.

ب) هیچ تلازمی بین معجزه و اثبات آموزه‌های انبیاء وجود ندارد.

ج) انبیاء هیچ مسأله خلاف عقل و بلکه ماوراء عقل مطرح نکردند.

د) ملاک سنجش آموزه‌های انبیاء استدلال‌های عقلی‌ای است که خود مطرح کرده‌اند.

اشکال و جواب: ممکن است اشکال شود که برداشت شما از کلام علامه مبتنی بر عقلی دانستن همه آموزه‌های انبیاء، درست نیست، زیرا ایشان در اینجا صرفاً به عقلی بودن توحید و معاد اشاره کرده‌اند نه همه آموزه‌های وحیانی. مثال‌های ایشان هم آیاتی است که در همین دو موضوع است (رک: همان، ص ۱۵۵ و ۱۵۹). اما به دو دلیل این اشکال وارد نیست: اول این که سخن کسانی که گفته‌اند، معجزه دلالت بر حقانیت و درستی آموزه‌های انبیاء ندارد، عام است و شامل همه احکام و عقاید؛ اعم از کلی و جزئی^۱ می‌شود؛ و از سوی دیگر همین گروه ادعا کرده‌اند که معجزه دلالت منطقی بر ارتباط انبیاء با ماوراء طبیعت و خدا هم ندارد.

^۱ منظور از کلی هر گزاره هستی‌شناسانه و یا ارزشی است. این که نماز بر مکلف واجب است امری کلی است. این که انسان در مرحله‌ای از زندگی پس از مرگ وارد عالم برزخ می‌شود کلی است. اما این که در تاریخ برای یکی از پیامبران واقعه‌ای رخ داده است و یا فلان شخص پس از مرگ دچار فلان مشکل می‌شود امری جزئی است.

علامه در مقابل این گروه دست به استدلال می‌زند و بخشی از ادعای آنان را می‌پذیرد که معجزه دلالت بر درستی و صدق تعالیم انبیاء ندارد، از سوی دیگر برخلاف نظر آنان دلالت بر ارتباط نبی با خداوند را مستدل می‌کند. پس هرچند مثال و نمونه‌ای که ایشان نقل می‌کند، مسأله توحید و نبوت است؛ اما مدعای ایشان عام است.

اگر به برداشت این مقاله اشکال شود که گفتیم علامه به عقلی بودن همه آموزه‌های دینی باور دارد، لازمه آن اشکال دیگری به علامه خواهد بود و آن این که دلیل علامه اخص از مدعاست. دلیل و نمونه‌های ایشان برای بیان عقلی بودن آموزه‌های وحیانی منحصر در مسائل کلی اعتقادی؛ یعنی توحید و مسائل کلی معاد است، اما مدعا عام است که همه آموزه‌های دینی اعم از احکام و جزئیات معاد را شامل می‌شود. دلیل دوم بر این که برداشت این نوشته از کلام علامه طباطبایی درست است، این است که ایشان به مثالی متوسل می‌شوند که مربوط به فرستاده یک پادشاه است: «مسأله درخواست امت‌ها از پیامبران‌شان که معجزه بیاورند، مثل این است که مردی از طرف بزرگ یک قوم پیامی برای آن قوم بیاورد، که در آن پیام اوامر و نواهی آن بزرگ هست... در چنین فرض همین که پیام آورنده احکام و دستورات بزرگ قوم را برای قوم بیان کند و آن را برهانی نماید، کافی است در این که مردم به حقانیت آن دستورات ایمان پیدا کنند ولی آن برهان‌ها برای اثبات این معنا که پیام آورنده به راستی از طرف آن بزرگ آمده، کافی نیست... درست است که احکامی که برای ما خواندی صحیح است اما باید اثبات کنی که این احکام دستورات بزرگ ماست... (همان، ص ۱۵۹-۱۶۰)». این قرائن نشان می‌دهد که علامه همه آموزه‌ها و تعالیم انبیاء را عقلی می‌دانند و اختصاصی به توحید و نبوت ندارد.

۴. اشکالات بر عقلی دانستن تمام آموزه‌ها

در نگاه اولیه چند اشکال به سخنان علامه در ذیل بحث دلالت‌های معجزه وارد است:

اول: به فرض آن که سخن علامه، در بحث دلالت معجزه، درست باشد که: همه معارف انبیاء قابل بررسی و اثبات توسط عقل است، در این صورت آیا سخن براهمه در گذشته و دئیست‌های جدید تأیید نمی‌شود که می‌گویند: نبوت ضرورتی ندارد؛ زیرا اگر انبیاء مخالف عقل سخن گفتند، سخنان آنان قابل پذیرش نیست، اگر موافق عقل سخن می‌گویند، پس عقل به درک آن تعالیم دسترسی دارد و نیازی به نبوت و ارسال پیامبران(ع) نیست. در جواب اشکال براهمه، به‌طور معمول محققان معارف وحیانی را دو قسم کرده‌اند: عقلی و فراعقلی (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۵). اما ظاهر سخن علامه چنین تقسیمی را بر نمی‌تابد و مطالبی که در باب ضرورت نبوت مطرح کرده است، با آن سازگاری ندارد. شاید بتوان از این اشکال جواب داد که حتی اگر سخن علامه دلالت بر آن داشته باشد که تمام آموزه‌های انبیاء عقلی است، اما تذکر انبیاء و تأکید آنان بر این مسائل عقلی دو ثمره دارد: اول این که ارسال رسل و تأکید بر آموزه‌های عقلی، دارای حسن است و بر اساس قاعده لطف، ارسال انبیاء به دلیل اهمیت این آموزه‌ها برای سعادت بشری امری ضروری است. ثمره دوم این که هرچند عقل درستی آموزه‌های انبیاء را تأیید می‌کند؛ اما اگر این احکام با پشتوانه فرمان الهی نباشد، عقل ضرورتی بر التزام به آن نمی‌بیند، به تعبیر دیگر عقل به‌طور مستقل در ضرورت التزام به آنچه حسن می‌بیند حکمی ندارد. اما آن هنگام که الزام الهی را درمی‌یابد، حکم به لزوم تبعیت می‌دهد. اشکال دومی هم ممکن است طرح شود و آن این است که لازمه این سخن علامه آن است که آموزه‌هایی از قرآن و تورات و انجیل و بقیه کتاب‌های آسمانی که فراعقلی و گاهی ضدعقلی است، باید کنار گذاشته شود، هرچند ممکن است که یک مطلبی در یک زمانی فراعقلی باشد به دلیل این که عقل زمانه هنوز به درک آن نتوانسته برسد مانند بحث

معاد جسمانی در زمان بوعلی سینا طبق آن قول که ایشان در رساله اضحویه^۱ مطرح کرده است، آیا لازمه سخن ایشان این نیست که آن آموزه در آن زمان قابل پذیرش نیست؟ این اشکال را می‌شود از زبان علامه پاسخ گفت که اولاً ادیان دیگر در معرض تحریف بودند و ثانیاً قرآن هم در ۳ مورد خلاف عقل باید تأویل شود. اشکال دیگری هم مطرح می‌شود که اگر سخن علامه درست باشد لازمه آن این است که معجزه کارکرد بسیار ضعیف و بلکه بی‌تأثیری در نبوت برای انسان‌های دیگر داشته باشد؛ زیرا تنها اثبات می‌کند که پیامبر یک ارتباط شخصی با خداوند دارد، بدون این که در قبول آموزه‌های او نقشی بازی کند. این ارتباط داشتن یا نداشتن چه نقشی برای مردم دارد؟ به این توضیح که اگر سخن انبیاء قابل سنجش با عقل باشد، این مانند سخن هر فیلسوف و دانشمندی است که مدعیاتی مطرح می‌کند و مخاطبان ایشان می‌توانند، این سخنان را بررسی تجربی و عقلی کنند و فراتر از آن هیچ ارتباط دیگری را با یک منبع الهام‌بخش، لازم نیست ارائه دهند. اشکال دیگر این که صدق آموزه‌های فراعقلی، بدون پشتوانه و مؤید خواهد بود. البته اگر بپذیریم که بعضی از آموزه‌ها فراعقلی هستند که البته ظاهر کلام علامه در این مرحله شاید انکار چنین آموزه‌هایی باشد.

۱. حتی بعضی از فلاسفه معاصر در این که معاد جسمانی مورد نظر متون دینی با معاد جسمانی‌ای که در حکمت متعالیه اثبات شده است، متفاوت است. به عنوان نمونه سخن مرحوم محمدتقی آملی که در حاشیه بر بخش معاد جسمانی منظومه سبزواری بعد از آن بحث بدن مثالی را به جای بدن مادی در بحث معاد مطرح شده است، توضیح می‌دهد در انتهای می‌نویسد: به جانم قسم که این مطابق با آنچه شرع مقدس گفته است، نیست.. و خدا و ملائکه و انبیاء و رسل را شاهد می‌گیرم که در این ساعت که ساعت سه روز یکشنبه چهاردهم ماه معظم شعبان سال ۱۳۶۸ قمری است، من معتقد به آن معاد جسمانی هستم که قرآن فرموده است و پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ص) به آن اعتقاد داشتند و همه امت اسلامی بر آن اتفاق دارند و هیچ چیزی را از قدرت الهی انکار نمی‌کنم. (الآملی؛ در الفوائد تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری، ج ۲، ص ۴۶۰) از این سنخ سخنان البته در بین عالمان کم نیست.

۵. ضرورت نبوت بر اساس قانون

اما در بعضی از موارد علامه سخنی می‌گوید که نشان از آن دارد که عقل بشری توان درک بعضی از امور مورد نیاز زندگی جمعی را ندارد و در این موارد محتاج به وحی هستیم. یکی از این موارد بحث ضرورت قانون برای اجتماع است. ضرورت قانون برای حفظ زندگی دنیوی بشر، از مهم‌ترین ادله‌ای است که فلاسفۀ اسلامی به آن استناد کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۱). اما کسانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی آن را نقد کرده و نپذیرفته‌اند، و ضرورت وحی را بر اساس نیاز مادی و معنوی و سیر ابدی بشر تقریر کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۱). علامه طباطبایی هم برای رهایی از اشکالاتی که بر تقریر بعضی فلاسفۀ اسلامی شده است، تغییری در برهان ارائه داده است تا اثر وحی را در هدایت عام الهی و رساندن بشر به سعادت نشان دهد که هم نیازهای مادی و هم معنوی را در بر بگیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷). ایشان در این باب در چند موضع سخن گفته است. در کتاب «شیعه در اسلام» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰) به آن اشاره شده است و در کتاب «قرآن در اسلام» به تفصیل وارد این مسأله شده است و مقدماتی را طرح و نتیجه گرفته است و بعد از آن چند اشکال و جواب را مطرح کرده است. اجمال مقدمات و نتایج ایشان به این شرح است: ۱- نوع‌های گوناگون در این جهان در وجود و پیدایش خود غایت و هدفی دارد که از آغاز پیدایش به‌سوی آن متوجه و روان است. ۲- به تناسب هدفی که دارد در ساختمان وجودی خود با قوا و ابزاری مجهز است که مبدأ و منشاء فعالیت‌های ویژه آن نوع است. ۳- نوع انسان از این کلیت- قانون هدایت عمومی- مستثنا نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳). ۴- انسان به عقل و خرد مجهز است، یعنی در کارهایی که برایش امکان فعالیت هست، به مجرد امکان فعالیت به انجام عمل نمی‌پردازد؛ بلکه خیر و شر و نفع و ضرر کار را می‌سنجد، در صورتی که نفعش غالب آید به کار می‌پردازد و اگر ضررش بیشتر بود خودداری می‌کند. (همان، ۱۰۴). ۵- عقل جایی که نفع بی‌مزاحم دید حکم به لزوم فعل خواهد نمود و در

جایی که ضرر خالص و یا ضرر مزاحم دید حکم به لزوم ترک صادر خواهد کرد. ۶- انسان موجودی اجتماعی است. ۷- مقتضای طبع اولی انسان که منافع خود را می‌خواهد این است که دیگران را در راه منافع خود استخدام کند و از بهره کار ایشان استفاده نماید و تنها از راه اضطراب و ناچاری است که به اجتماع تعاونی تن می‌دهد (همان، ص ۱۰۶). ۸- در اثر برخورد منافع افراد همین اجتماع که برای اصلاح و رفع اختلاف به وجود آمده بود، اولین سبب بروز فساد و اختلاف می‌شود. ۹- اینجاست که ضرورت یک سلسله مقررات مشترکی که در میان مجتمعات، مسلم و مورد احترام باشد کاملاً نمایان می‌شود... پس باید در میان افراد قوانینی به وجود آید که با جریان آن، اجتماع از متلاشی شدن و منافع افراد از ضایع شدن محفوظ و مصون بماند و دستگاه آفرینش که هدایت انواع به‌سوی هدف و سعادت‌شان جزء برنامه اوست انسان را نیز به‌سوی قانونی که سعادت جامعه را تضمین می‌کند هدایت نماید. ۱۰- هدایت به‌سوی قانونی که رافع اختلاف باشد، کار عقل نیست، زیرا همین عقل است که به سوی اختلاف دعوت می‌کند (همان، ص ۱۰۹). ۱۱- از مقدمات بالا باید نتیجه گرفت که سخنی از درکی دیگر، در میان نوع انسان غیر از درک عقلی باید وجود داشته باشد که هدایت نامبرده از آفرینش به‌وسیله آن انجام گیرد، و راهی که با این مشخصات غیر از راه عقل در میان نوع انسان سراغ داریم، راه درکی است که برخی از افراد انسان به نام پیغمبران و فرستادگان خدا از آن سخن گفته و آن را به نام وحی آسمانی نامیده‌اند و به‌راستی دعوی و دعوت خود حجت اقامه کرده‌اند (همان، ص ۱۱۲).

علامه طباطبایی برای تأیید استدلال خود به آیاتی استناد می‌کند که نشان از آن دارد که عقل برای رفع اختلاف کفایت نمی‌کند. آیه ۲۱۲ سوره مبارکه بقره می‌فرماید: «کان الناس امه واحده فبعث الله النبین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه». همچنین آیه ۱۶۵ سوره مبارکه نساء می‌فرماید: «انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبین من بعده.. رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل».

لوازم نظر علامه طباطبایی در باب عقلی بودن آموزه‌های وحیانی / نادر شکراللهی / ۱۰۱

(نساء / ۱۶۵). علامه می‌نویسد: «چنان که پیداست آیهٔ اولی طریق وحی و نبوت را تنها راه رفع اختلاف مردم تشخیص می‌دهد و آیهٔ دوم، وحی و نبوت را دلیل منحصر به فرد اتمام حجت معرفی می‌کند و لازمه‌اش این است که عقل برای نشان دادن راه و اتمام حجت کافی نباشد؛ یعنی اگر پیغمبران مبعوث نمی‌شدند و احکام الهی تبلیغ نمی‌شد و مردم ظلم و فساد می‌کردند، به مجرد این که عقل داشتند و قبح ظلم و فساد را می‌فهمیدند در پیشگاه خدا قابل مواخذه نبودند (همان، ص ۱۱۲). علامه تصریح می‌کند که در این موارد اساساً عقل حکمی ندارد: «این که ما مورد تخلفات قانونی را که مزاحم و مانعی از آزادی عمل در میان نباشد، دلیل عدم کفایت عقل گرفتیم نه از این جهت بود که عقل از عمل جلوگیری نمی‌کند؛ بلکه از این جهت بود که عقل در این موارد حکمی نداشت و به تعاون اجتماعی و پیروی قانون دعوت نمی‌کرد، زیرا دعوتش بر اساس اضطرار بود و مزاحمتی که مانع از آزادی عمل است در برابر خود می‌دید و ضرر آزادی عمل را بیشتر از نفع آن تشخیص می‌داد (همان، ص ۱۱۳). علامه در ادامه با طرح اشکال و جواب باز هم بر عدم حکم عقل تأکید می‌کند. (همان، ص ۱۱۳-۱۱۶).

۶. ضعف عقل در جزئیات معاد

علامه در ذیل تفسیر آیات ۴۷-۴۸ سورهٔ بقره، بحثی فلسفی مطرح می‌کنند که: جزئیات و تفصیل مسئلهٔ معاد چیزی نیست که دست براهین عقلی بدان برسد و بتواند آنچه از جزئیات معاد که در کتاب و سنت وارد شده اثبات نماید. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۷)

۶،۱. تقریر مجدد اشکال

تا اینجا دو ابهام در کلام علامه دیده می‌شود. اول این که ظاهر عبارات ایشان در المیزان در ذیل بحث معجزه که گفتند همهٔ آموزه‌های انبیاء مطابق عقل و استدلال است، با آنچه در باب ضرورت نبوت آورده‌اند، در تعارض است. اشکال دوم این که اگر آنچه در باب ضرورت نیاز به نبوت آورده‌اند، درست باشد، به این معنا که عقل در آنجا حکمی ندارد، و

از سوی دیگر معجزه هم دلالت بر صدق آموزه‌های انبیاء ندارد، پس چه چیزی توجیه کننده؛ یعنی اثبات کننده درستی آموزه‌های انبیاء است؟ زیرا دست عقل از فهم این آموزه‌ها و دست معجزه از اثبات آن کوتاه است.

۷. راه حل‌های ممکن

چند راه حل ممکن است که به نظر برسد:

اول این که بگوییم، آموزه‌های انبیاء عقلی‌اند و بر آن استدلال شده است. اما عقلی بودن به این معنا نیست که هر انسانی در ابتداء بتواند حقیقت آن را درک کند. انبیاء مطالب را در ابتداء درک می‌کنند و آن را در اختیار دیگران می‌گذارند، پس از ارائه آنان، دیگران هم می‌توانند آن حقایق را درک کنند. بسیاری از نظریات علمی نیز همین گونه است که ابتداء افراد خاصی به درک آن نایل می‌شوند؛ اما وقتی آن را صورت‌بندی می‌کنند، دیگران هم می‌توانند آن را بفهمند. به عنوان مثال، بسیاری از نظریات ملاصدرا ابداع اوست، اما به شکل استدلالی و عقلی ارائه داده است و بعد از او عده زیادی، توانستند به درستی و حقیقت آن با کمک استدلال عقلی صدرا دست یابند. این مطلب شبیه همان است که در حوزه فلسفه اخلاق قبول کنیم که حسن و قبح ذاتی و عقلی است؛ یعنی از جهت هستی‌شناسی، ذاتی و از جهت معرفت‌شناسانه عقلی است. یعنی قابل فهم و درک توسط عقل است. اما این نشان از آن ندارد که عقل همه انسان‌ها قابلیت درک همه احکام عقلی اخلاقی را دارد؛ یعنی درک همین مسأله عقلی در توان افراد اندکی است. این یک تنظیر بود؛ به این معنا که هر چند کار انبیاء از سنخ تأملات عقلانی نیست؛ بلکه بر اساس وحی است که شکل گرفته است، اما آموزه‌های آنان موافق عقل است و طبق نظر علامه، خود وحی و یا انبیاء بر درستی مدعیات خود استدلال عقلی کرده‌اند. انسانهای هوشمند نیز وقتی آن را می‌شنوند درمی‌یابند که سخنی است مطابق عقل. شاید این راه حل را بتوان به طریقی تأیید کرد که قرآن وقتی تحدی می‌کند که اگر می‌توانید مانند این بیاورید و این تحدی از نظر کسانی مانند علامه عام است

لوازم نظر علامه طباطبائی در باب عقلی بودن آموزه‌های وحیانی / نادر شکراللهی / ۱۰۳

و شامل معارف آن هم می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷). پس دلالت بر این دارد که معارف انبیاء بعد از ابلاغ آنان قابل فهم و تأیید توسط دیگران است. اگر قرار بود که انسان‌های دیگر آن را درک نکنند در این صورت تحدی معنا نداشت.

راه حل دوم این است که بگوییم، سخن علامه در مورد عدم دلالت معجزه بر حقانیت معارف مطرح شده توسط انبیاء، مربوط به معجزاتی است که معجزه غیر از خود آن معارف الهی است، اما در مورد پیامبر اسلام (ص)، همان معارف در قالب معجزه ارائه شده و نشان از آن دارد که از طرف خداوند آمده است. و از آن جهت که از طرف خداوند است پس حق است. این راه حل با کلام علامه در ذیل مبحث معجزه، که هر کدام از آموزه‌های وحیانی را مستدل و عقلی می‌دانستند هماهنگ نیست، اما شاید برای آنچه ضرورت نبوت تلقی می‌کردند مناسب باشد. البته در این صورت برای اثبات حقانیت آموزه‌های ادیان دیگر یا باید به عقلی بودن آنها قائل شویم یا به دنبال یافتن راه دیگری باشیم.

راه حل سوم این است که بگوییم منظور آن است که بر همه آموزه‌های انبیاء استدلال شده است و منحصر در توحید و معاد نیست. مثلاً در مورد قصاص می‌فرماید: «و لکم فی القصاص حیاة یا اولی‌الالباب». و در مورد صلوه می‌فرماید: «ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر». البته این جواب شاید به کار نیاید؛ زیرا اولاً در همه موارد این استدلال مطرح نشده است و ثانیاً استدلال بر یک مطلب از طرف انبیاء دلالت بر آن نمی‌کند که آن مطلب لزوماً عقلی باشد. زیرا اشکال می‌شود که از کجا می‌گویید که نماز نهی از فحشاء می‌کند و یا قصاص موجب حیات است؟

راه حل چهارم آن است که بگوییم، علامه می‌خواهد بفرماید که مسائل اصلی دین عقلی است، یعنی توحید و معاد. یعنی نمی‌توان بر اساس معجزه اثبات خداوند و درستی ادعای وقوع معاد نمود. اما وقتی آنها را پذیرفتیم و از سوی دیگر توانستیم که ارتباط نبوت را بر اساس معجزه با خداوند اثبات کنیم در این صورت سخنان پیامبران در مورد مسائل فرعی

موجه می‌شود. این مطلب شاید با بحث از ضرورت قانون برای حیات اجتماعی هماهنگ باشد، اما با اطلاق کلام علامه در ذیل بحث معجزه هماهنگ نیست.

۸. نتیجه

علامه در بحث از حقانیت آموزه‌های ادیان گرایشی عقل‌گرایانه در تمام حوزه‌ها نشان می‌دهد، به این معنا که از نظر ایشان نه تنها برای ورود به یک دین، عقل توان سنجش و داوری دارد، بلکه عقل در مورد تک تک آموزه‌های چنین توانی دارد. این گرایش نکات زیادی را می‌تواند در درون خود گنجانده باشد. بعضی از لوازم این سخن مانند بی‌نیازی از نبوت، نه می‌تواند مورد قبول باشد و نه از شخصیتی مانند علامه طباطبایی چنین نظری محتمل به نظر می‌رسد. آنچه می‌توان به صورت احتمالی به این عقل‌گرایی حداکثری علامه نسبت داد موارد زیر است:

۱. انبیاء برای اثبات حقانیت آموزه‌های خود به معجزه متوسل نشده‌اند، در همه موارد برای اثبات مدعیات خود استدلال کرده‌اند. این استدلال یا به صورت مستقیم توسط آنان مطرح شده است و یا با تأمل عقلی می‌توان به صحت آن رسید.
۲. این عقل که معیار سنجش آموزه‌های دینی است در همه موارد باید به کار گرفته شود. همچنان که در فهم مقصود انبیاء از نحوه فعالیت خداوند در هستی و عدم جسمانیت او... یک قرینه‌ای است که همیشه باید در نظر گرفته شود، در تمام آموزه‌های دیگر هم باید به عنوان قرینه در فهم متون دینی به کار گرفته شود.
۳. اگر این سخن اخیر را بپذیریم، در باب نقش عقل در فهم متون دینی در حوزه اعتقادات، اخلاق و فقه، با توجه به مبنای علامه باید دقت بیشتری کرد و بر جایگاه عقل تأکید بیشتری کرد.
۴. از این سخن نمی‌توان استنباط کرد که اگر وحی در تعارض با عقل قرار گرفت پس اعتبار خود را از دست می‌دهد. بلکه انواعی از شقوق قابل طرح است. اول این که احتمال

لوازم نظر علامه طباطبایی در باب عقلی بودن آموزه‌های وحیانی / نادر شکراللهی / ۱۰۵

آن‌که عقل به طور صحیحی به کار گرفته نشده است، یعنی در یافته عقلی باید تأمل مجدد کرد و به دلیل این‌که وحی از منبع معصومی صادر شده است، باید احتمال خطای عقل را بدهیم. و اگر دریافت عقلی از درجه بالایی از اتقان برخوردار باشد، از تأویل ظاهر متن می‌توان مدد گرفت تا تعارض ظاهری برطرف شود.

۵. گفتیم که اگر این برداشت از کلام علامه را بپذیریم، که همه مسائل دینی عقلی هستند این سخن نمی‌تواند تأییدی بر مدعای براهمه و دئیست‌ها باشد که بر بی‌نیازی از نبوت استدلال می‌کنند و می‌گویند که آموزه‌های دینی یا موافق عقل است یا مخالف عقل؛ در صورت اول بی‌نیاز از نبوت هستیم و در صورت دوم، سخنان مدعی نبوت قابل قبول نیست. زیرا طبق برداشت از سخنان علامه در دو موضع می‌توان به ضرورت نبوت قائل شد: اول بر اساس قاعده لطف و تأکید بر آنچه بشر می‌داند؛ یعنی نبوت تأکید بر یک امر ضروری است و به دلیل اهمیت آن‌که با سعادت بشری پیوند خورده است، ابلاغ از منابع مختلف نه تنها قبحی ندارد؛ بلکه ضرورت دارد. علاوه بر این گفتیم که سخن علامه را این‌گونه می‌توان تفسیر کرد که هرچند مطلب عقلی است؛ اما هر عقلی به آن نمی‌رسد، اما بعد از ابلاغ انبیاء و توضیح آنان مطلب برای دیگران هم روشن می‌شود و با عقل می‌توانند آن را بررسی و تأیید کنند.

۶. نکته نهایی این‌که در این نوشته صرفاً به توضیح و جمع سخنان علامه طباطبایی در مورد عقلی و یا فراعقلی بودن آموزه‌های انبیاء و لوازم آن پرداختیم، اما قضاوت در مورد این‌که آیا در مورد عقلی بودن همه آموزه‌های دینی و یا کارکرد معجزه، سخنان ایشان قابل نقد و بررسی است یا خیر، مقصود این نوشته نبود.

منابع

- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد (۱۹۹۸م)، الكشف عن مناهج الادله فی عقائد المله، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه محمد عابد الجابری، الطبعة الاولى، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
- ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء (الالهیات)، تصحیح زاید سعید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- الآملی؛ محمد تقی (بی تا)، درر الفوائد، مع مقدمه تبحت عن نبذه من حیاة المؤلف و تألیفاته المنیفه. ۲ ج. قم - ایران: اسماعیلیان.
- ژیلسون، اتین (۱۳۶۶)، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه ع. داودی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، کوشش حمید پارسانیا، چ ۵، اسراء، قم.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۴)، محاضرات فی الالهیات، تلخیص: علی ربانی گلپایگانی، موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، اعجاز قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، قرآن در اسلام، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ناشر: موسسه بوستان کتاب، قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، ترجمه تفسیرالمیزان، ج ۱، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ بیست و هشتم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام. قم، ایران: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
- الطوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، چ ۱، نشر البلاغه، قم.

لوازم نظر علامه طباطبائی در باب عقلی بودن آموزه‌های وحیانی / نادر شکراللهی / ۱۰۷

- هاسپرس، جان (۱۳۷۱)، فلسفه دین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- هیک، جان (۱۳۷۲)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ویرایش بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات بین المللی هدی.
- Swinburne, Richard (2004), The existence of God, Oxford, Clarendon Press, Second Edition.

