

نقد مبانی مکتب تفکیک از منظر علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۱۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۶/۲۰

عزیزالله افشار کرمانی*

چکیده

رابطه میان عقل و وحی یکی از بنیادی‌ترین بحث‌های فلسفی و کلامی در همه ادیان آسمانی است. تعیین نسبت میان اصول عقل بشری و معارف وحیانی نقشی اساسی در فهم علوم بشری و علوم الهی دارد. بسیاری از نزاع‌های فکری و اجتماعی ناشی از سوء فهم روابط عقل و وحی است. علامه طباطبایی به عنوان یکی از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام، وحی را مبتنی بر عقل برهانی می‌داند و معتقد است اعتلای عقلانیت، اعتلای دیانت است. در این مقاله مهم‌ترین اشکالات اهل تفکیک ابتدا مطرح می‌شود و پس از آن پاسخ‌های علامه به اختصار می‌آید.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (azi.afsharkermani@iauctb.ac.ir).

علامه نشان می‌دهد که مشی قرآن و معارف اهل بیت علیهم‌السلام اعتلای عقلانیت است و هیچ‌گونه ناسازگاری با معارف راستین بشری ندارد.

واژگان کلیدی: عقل، وحی، معارف بشری، معارف الهی، مکتب تفکیک، مکتب اهل بیت، منطقی.

مقدمه

یکی از بحث‌های پُر دامنه و تأثیرگذار در معارف دینی، تعیین رابطه میان وحی و عقل بشری است. پرسش اصلی اینکه آیا وحی آسمانی کاملاً عقل بشری و دستاوردهای آن را باطل می‌کند و راهی فراروی بشر قرار می‌دهد که نقطه مقابل فرهنگ انسانی است یا وحی آسمانی راه اصلاح، تکمیل و باروری عقل بشری را به آدمیان می‌آموزد. آیا ادیان الهی و از جمله اسلام وقتی ظهور کردند، ندای باطل بودن همه امور پیش از خود را سر دادند و پیروان خود را به انکار همه میراث فکری و عملی پیش از خود دعوت کردند و یا راه دیگری را در پیش گرفتند. برخی صاحب‌نظران مکتب تفکیک معتقدند یکی از نقش‌های بنیادی قرآن کریم، ویران کردن اساس علوم بشری و ریشه‌کن کردن مبانی آنهاست و این وظیفه تا قیامت بر عهده آنهاست: «فان القرآن المجید جاء من الله العزیز الحمید هادماً لاساسها و قالعاً لبنیانها و دافعاً لما یتولد منها الی یوم القیامة بأکمل وجه و اتم بیان» (اصفهان‌ی، ۱۳۸۵، ص ۴۶).

به نظر مرحوم اصفهان‌ی، میان علوم بشری و علوم الهی هیچ وجه اشتراکی وجود ندارد و این دو دسته علم از نظر مداخل و ابواب نیز مقابل یکدیگر قرار

دارند: «و هو انه لاجامع بين العلوم البشريه و بين العلوم الجديدة الالهية فى شئ من الأشياء حتى فى مدخلها و بابها» (همان، ص ۶۱). البته ایشان به این نکته نپرداخته‌اند که اگر هیچ وجه اشتراکی میان علوم بشری و علوم الهی وجود ندارد، چرا هر دو را علم نامیده‌اند. آیا اینکه می‌گوییم علم دو گونه است [یا الهی است و یا بشری]، دال بر این نیست که هر دو در اصل علم بودن اشتراک دارند؛ ولی در اوصاف و ویژگی‌های دیگر با یکدیگر تفاوت دارند؟ آیا مقسم در همه اقسام خود تحقق ندارد و یا اصلاً میان علوم بشری و علوم الهی اشتراک لفظی وجود دارد؟

مرحوم *صفهانی* میان تعلیم در علوم بشری و تعلیم در علوم الهی نیز به تفاوت قائل است. به نظر ایشان مبنای تعلیم در علوم بشری، همان استخراج تصورات و تصدیقات نظری از بدیهی است. وی می‌نویسد: «و اماّ التعلیم فى العلوم البشريّة فهى عبارة عن استخراج التصورات والتصدیقات النظرية عن الضرورية كى يحصل اليقين والقطع بثبوت المحمول للموضوع بعد اسقاط حدّ الوسط فى النتيجة، طابق الواقع او خالفه فانّ القطع يخطئ تارة و يصيب اخرى، و لاختصاص بطائفة دون اخرى» (همان، ص ۶۵).

به نظر *مرحوم صفهانی*، تعلیم یا همان تفکر که انتقال ذهن از بدیهیات به نظریات است، به طایفه خاصی اختصاص ندارد و در این عملیات تفکر، گاهی نیز ذهن به خطا می‌رود؛ ولی در علوم الهی مبنای تعلیم، بیرون‌آوردن انسان‌ها از ظلمات تصورات و تصدیقاتی می‌باشد که از خطا در امان نیستند و وارد کردن و سوق دادن آنها به انوار قدسی بوده که همان نور عقل و علم و فهم است. وی می‌نویسد: «و اماّ التعلیم فى العلوم الالهية انما هو باخراج الناس من ظلمات التصورات والتصدیقات المظلمة بالذات التى لا امان من خطائها و ادخالهم و سوقهم الى النور بوجدانهم

الانوار القدسیة التي هي نورالعقل والعلم و الفهم، فيعرفوها بها لاغيرها» (همان، ص ۶۴).
 البته /صفهائی مشخص نمی‌کند که آیا مطلق تصورات و تصدیقاتی که در
 ذهن انسان است، ظلمات بالذات بوده و در نتیجه ذهن و محتویات آن کاملاً
 ظلمانی است یا خیر. آیا وظیفه علوم الهی، نفی هرگونه علم حصولی و تفکر
 ناشی از آنهاست؟ آیا عقل، فهم و علمی که مرحوم /صفهائی آنها را نورانی
 می‌داند، هیچ ارتباطی با علم حصولی و ذهن ندارد؟

به نظر ایشان راه تفکری که قرآن به بشر می‌آموزد، با تفکری که انسان بنا به
 فطرت خود دارد، کاملاً معارض است؛ بنابراین تفکر قرآنی راه ابطال هرگونه
 تفکری می‌باشد که پیش از نزول قرآن وجود داشته است. مرحوم علامه
 طباطبایی به طور مستقیم و غیرمستقیم در آثار گوناگون خود به نقد و تحلیل
 افکار تفکیکیان پرداخته است و از جمله در جلد پنجم **المیزان**، اشکال‌های
 اصلی آنها را به گونه مبسوط ذکر کرده، به آنها پاسخ داده است. البته ایشان اهل
 تفکیک را در زمره دسته‌ای از متکلمان به شمار آورده، اشکال‌های آنها را جزء
 اشکال‌های متکلمان دسته‌بندی کرده است.

نخستین و بنیادی‌ترین نکته‌ای که مرحوم علامه بدان پرداخته، مسئله تفکر
 است. زندگی انسان مبتنی بر فکر بوده و هرچه تفکر آدمی کامل‌تر باشد، زندگی
 او بهتر است. به نظر وی راهی که قرآن راهنمایی می‌کند، یکی از راه‌های فکری
 است «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء: ۹) و صواب‌تر بودن آن به
 صواب‌تر بودن راه فکری آن مربوط است ... در قرآن، این فکر صحیح و صوابی
 را که به آن اصرار دارد، معین نفرموده و فقط به آنچه مردم به حسب عقل‌های
 فطری و ادراکات مرتکز در جان خود می‌فهمند، حواله داده است (طباطبایی،

۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۹۴).

به نظر علامه انسان به طور فطری و خدادادی دارای قوه تفکر بوده، راه فطرت بشری همان راه اصول منطقی تفکر است که انکارشان فقط زبانی است و همه تسلیم آنها هستند و آنها را به کار می‌برند (همان، ص ۳۹۶).

به نظر ایشان قرآن آدمیان را به ادراک عقلی یعنی راه تفکر صحیح که همان راه فطرت است، دعوت می‌کند و این راه تفکر همان راه حق و خیر بوده که انبیای الهی برای پرورش و اعتلای آن مبعوث شده‌اند؛ بنابراین اگر آدمیان طرف خطاب الهی‌اند و فرد یا افرادی از انسان‌ها به مقام نبوت نایل می‌شوند، استعدادی در درون جان انسان‌ها وجود دارد که به آنها امکان می‌دهد پیام خداوند را درک کنند. اگر ذهن، جان و زبان انسان غرق در ظلمات باشد و آدمی در فطرت خود هیچ درکی از صدق و کذب، خیر و شر و کمال و نقص نداشته باشد، نه تنها امکان نبوت برای فرد یا افرادی از نوع آدمی منتفی است، بلکه امکان درک واقعیت و حقیقت نیز وجود نخواهد داشت؛ بنابراین میان ساختار وجود انسان و چگونگی خلقت جان و ذهن او و پیام ادیان الهی و شرایع آسمانی، نوعی تناسب و هماهنگی وجود دارد و کتاب تکوین به گونه‌ای خلق شده است که امکان تحقق کتاب تشریح و فهم آن وجود داشته باشد.

به همین دلیل است که اهل معرفت، میان عقل و شرع ملازمه قائل شدند و عقل و شرع را مکمل یکدیگر دانسته، حتی آنها را متحد با یکدیگر به حساب آورده‌اند: «الشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل و هما يتعاضدان بل يتحدان» (فیض کاشانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۸۷)؛ ولی هواداران مکتب تفکیک، عقل مورد نظر خود را کاملاً بیگانه از عقل فلسفی و حتی جان آدمی

می‌دانند؛ چنانچه آورده‌اند: «انَّ حَقِيقَةَ الْعَقْلِ الَّذِي بِهِ تَدَارِكُ الْمَعْقُولَاتِ وَ حَقِيقَةَ الْعِلْمِ الَّذِي بِهِ تَدَارِكُ الْمَعْلُومَاتِ وَ بِهِ يَحْتَجُّ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ اجْنَبِيٌّ عَنِ ذَلِكَ كُلِّهِ وَ عَنِ حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ الْمَعْبَّرِ عَنْهَا بِلَفْظِ أَنَا وَ عَنِ الْمَرَاتِبِ الْمَذْكُورَةِ لَهَا بَلْ هُوَ النُّورُ الْمُتَعَالَى عَنِ ذَلِكَ كُلِّهِ» (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۸).

بر این اساس، کسانی که به منظور اعتلای دین خدا فطرت بشر و سرشت آدمیان را ظلمانی و منغم در تاریکی می‌دانند، ناخودآگاه بر ضد هدف خود اقدام می‌کنند و چراغی را خاموش می‌کنند که بدون روشنی آن امکان اعتلای پیام الهی وجود نخواهد داشت. با توجه به همین نکات است که علامه راه فطرت بشری را همان راه اصول منطقی تفکر می‌داند که هیچ‌کس امکان فرار از آن را نداشته، انکار آن نیز نوعی اثبات آن است. پیروان مکتب تفکیک، علوم بشری و از جمله منطق، فلسفه و عرفان را از ابزارهای گمراهی بشر می‌دانند و بر آنها اشکال‌هایی گرفته‌اند که علامه، ده مورد از مهم‌ترین اشکال‌های آنها را مطرح کرده، به آنها پاسخ داده است.

۱. قواعد و اصول منطقی به منظور بستن درب خانه اهل بیت علیهم‌السلام و یا منصرف کردن مردم از پیروی کتاب و حدیث ترویج شده است و مسلمانان باید از آن اجتناب کنند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۹۸).

علامه در پاسخ می‌گوید بیان مذکور خود بر نوعی قیاس اقترانی و استثنایی مبتنی است و گوینده سخن در حال استدلال کردن در قالب‌های منطقی است و علاوه بر آن اگر کسی یا کسانی از چیزی سوء استفاده کردند، آیا به دلیل اغراض سوء آنها باید آن چیز را باطل دانست (همان، ص ۳۹۸)؛ به عنوان مثال، اگر کسی از قرآن کریم سوء استفاده کند، می‌توان - نعوذ بالله - قرآن را انکار

کرد یا باید با روشنگری مانع سوء استفاده شد؟ بنابراین بر فرض که مترجمان کتاب‌های فلسفی و منطقی اغراض سوئی داشتند، آیا اغراض سوء آنها باعث می‌شود ما منطقی و فلسفه را باطل بدانیم یا معیار صحت و سقم مطالب منطقی و فلسفی، درست یا نادرست بودن محتویات آنهاست؟ همچنین، مگر مترجمان فقط کتاب‌های منطقی و فلسفی را ترجمه کردند. آیا ترجمه کتاب‌های پزشکی، ریاضیات، طبیعیات و دیگر علوم نیز برای نفی اسلام انجام می‌شد؟ آیا ترویج و تشویق به علوم گوناگون باعث نفی و انکار دین خدا می‌شود؟ آیا نباید پرسید مگر دین خدا با فهم و علم منافات دارد یا دین خدا خود مروج علم و معرفت است و آدمیان را به تفکر و شناخت جهان فرامی‌خواند.

۲. اگر منطقی راه درستی بود و به واقع می‌رساند، نباید میان کسانی که منطقی را به کار می‌برند، اختلافی باشد؛ ولی ما ایشان را در عقاید خود گوناگون می‌یابیم. علامه در پاسخ به این اشکال می‌گوید گوینده اشکال بدون اینکه بداند، خود در قالب قیاس استثنایی استدلال کرده و علاوه بر این، غفلت کرده است که کاربرد قوانین منطقی به گونه صحیح، انسان را از خطا نگاه می‌دارد؛ ولی کسی ادعا نکرده است که همه منطقی را درست به کار می‌برند (همان، ص ۳۹۷).

اشکال پیش گفته ناشی از عدم تفکیک میان علم و کاربر علم است. اگر علمی صحیح و معقول بود، آیا صرف صحت آن علم، خود می‌تواند تضمین کند که هرکس از این علم استفاده می‌کند نیز به درستی از آن بهره خواهد برد؛ به عنوان مثال، قرآن کتاب هدایت است و در پیام آن باطلی راه ندارد. آیا از حقانیت متن قرآن می‌توان نتیجه گرفت هرکس به قرآن رجوع کند، آن را به درستی می‌فهمد و یا رجوع‌کنندگان قرآن بعضی به درستی از آن بهره می‌برند و

بعضی به علل گوناگون اعم از سوء نیت و یا سوء فهم دچار گمراهی می‌شوند؛ چنانچه قرآن کریم خود می‌فرماید: «ولایزید الظالمین الا خساراً» (اسراء: ۸۲). علاوه بر این، مگر مسلمانان در فهم کتاب و سنت اختلاف ندارند و یا فقهای اسلام در فهم احکام فقهی با یکدیگر اختلاف ندارند؛ آیا می‌توان از اختلاف میان آنها نتیجه گرفت علم آنها دارای مشکل است؟ همچنین، هرگونه اختلافی ناشی از گمراهی و غرض‌ورزی نیست، بلکه بعضی اختلافات ناشی از مراتب و درجات فهم است و انبیای الهی نیز متناسب با عقول مخاطبانشان سخن گفته‌اند.

علامه می‌گوید معارفی را که انبیا تبیین کرده‌اند، همانا به فراخور خرد امت‌های خویش سخن گفته‌اند و در این راه، روش گراییدن از دشوار به آسان را پیشه کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۱). به نظر ایشان علاوه بر معنای لفظی، مراتب بالاتر و برتری از معارف دینی همانند مرتبه عقلانی و مرتبه مافوق عقل نیز وجود دارد که به خواص اهل معرفت اختصاص دارد.

۳. اشکال دیگری که بر علم منطقی گرفته‌اند اینکه گفته‌اند: «این قوانین منطقی، به تدریج تدوین و تکمیل شده است. چگونه می‌توان ثبوت حقایق واقعی را بر آنها مبتنی نمود و آن کسی که منطق را نشناخته و یا آن را به کار نبرده، چگونه به واقع می‌رسد» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۹۷).

علامه در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: این اشکال نیز یک قیاس استثنایی است و در عین حال، مغالطه‌ای بسیار سست می‌باشد. گوینده اشکال میان معنای تدوین منطق و ایجاد آن مغالطه کرده است. تدوین و نوشتن منطق، ایجاد منطق نکرده، بلکه از مجموعه قواعدی که به گونه فطری اجمالاً معلوم است، پرده

برداشته، آن اجمال را به تفصیل مبدل کرده است (همان، ص ۳۹۸).

اشکال مذکور بر عدم تفکیک میان علوم کشفی و وضعی مبتنی است. در علوم کشفی، ذهن و اندیشه انسان از جهان واقعیت و نظام حاکم بر آن خبر می‌دهد. البته علوم کشفی و قواعد آن تابع اراده کاشف نیستند؛ به عنوان مثال، اگر کسی یک قاعده ریاضی کشف کرد، نمی‌توان گفت آن قاعده به میل و خواست کاشف رفتار می‌کند، بلکه صحت و سقم قاعده، مستقل از خواست کاشف آن است.

دسته دیگری از علوم، جزء معارف وضعی بوده، تابع اراده انسان‌ها هستند؛ به عنوان مثال، شعری که شاعر می‌سراید، تابع احساسات و اهداف وی و محیط زندگی و نحوه تربیت اوست و اگر حالات شاعر و یا وضعیت او عوض شود، محتوای اشعار نیز عوض می‌شود. بسیاری از افراد گمان می‌کنند علم منطق جزء امور وضعی بوده و ارسطو آن گونه که تمایل داشته، آن را وضع کرده است و چون دیانت، فرهنگ و تجارب ما به گونه دیگری است؛ پس باید منطق خاص خود را وضع کنیم. کسانی که به دلیل تدوین منطق به وسیله ارسطو گمان می‌کنند منطق از آن یونانیان است، دچار همین مغالطه کشف و وضع اند و تصور می‌کنند قرآن که دعوت به تعقل کرده، روش تازه‌ای نیز برای تعقل ابداع کرده است. به نظر این گروه، تعقل نیز امری وضعی و قراردادی بوده، به تعداد مکاتب و ادیان، تعقل وجود دارد. این نگاه به تعقل، حجیت ذاتی عقل را از اساس انکار می‌کند و چگونگی استدلال و استنتاج را همانند احکام وضعی تابع شرایع می‌داند؛ مثلاً یکی از اندیشمندان مکتب تفکیک می‌نویسد: «و به خوبی روشن است که کتابی چون قرآن، هنگامی که دعوت به تعقل می‌کند و عقل را ملاک

قرار می‌دهد، نمی‌شود برای تعقل روشی نداشته باشد. انتظار اینکه پس از گذشتن دو تا سه قرن از نزول قرآن، نظام خلافت اموی و عباسی و ایادی یهودی و مسیحی، دست به هم بدهند و منطق یونانی را ترجمه کنند و سپس آن منطق، معیار تعقل مسلمانان قرآنی شود، چگونه درست خواهد بود؟ از نخستین آیه‌ای که سخن از عقل و تعقل گفته است و با تعبیر (افلا تعقلون) نشان داده است که اساس کار بر فهم عقلی و استقلال تشخیصی است، به روشنی دانسته می‌شود که قرآن کریم خود روشی برای تعقل دارد» (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۴).

نویسنده محترم اساساً توجه نکرده است که منطق صوری، به محتوای قضایا کاری ندارد و فقط صورت‌های استنتاج را بیان می‌کند و اگر ما بخواهیم همانند ایشان استدلال کنیم، باید بگوییم چون بیان قرآن نوعی اعجاز الهی است و اعجاز نمی‌تواند محتاج بشر باشد، پس باید همه قواعد ادبی قرآن نیز ابداعی و تازه باشد و اعجاز الهی نمی‌تواند تابع قواعد صرف و نحو عرب جاهلی باشد. آیا اینکه قرآن از همان زبان، الفاظ و قواعد ادبی مرسوم اعراب جاهلی استفاده کرده، نقصانی برای قرآن محسوب می‌شود و یا نشان اعجاز قرآن است؟

البته همه انسان‌هایی که پیش از ارسطو زندگی می‌کردند نیز در عملیات ذهنی خود قواعد منطق را به کار می‌بردند و براساس قواعد فطری حاکم بر ذهن بشر استدلال می‌کردند و جریان قواعد منطق در اندیشه بشر، منوط به کشف ارسطو نبود. آن گونه که کاربرد قواعد صرف و نحو در زبان اعراب، منوط به تدوین علم صرف و نحو نبود. امروزه نیز هر اهل زبانی کم و بیش این قواعد را به کار می‌گیرد؛ هر چند کتابی در صرف و نحو نخوانده باشد.

۴. کاری که منطق انجام می‌دهد فقط جداکردن شکل منتج از شکل فاسد

است و قانونی وجود ندارد که درباره مواد چنین کاری انجام دهد و انسان را از خطا نگاه دارد؛ بنابراین اگر به غیر اهل عصمت علیهم السلام رجوع کنیم، ایمن از خطا نخواهیم بود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۹۹).

علامه در پاسخ به اشکال پیش گفته می گوید:

گوینده سخن فوق می خواهد حجیت خبر آحاد و یا مجموع اخبار آحاد و ظواهر ظنی قرآن را ثابت کند؛ ولی در اخبار آحادی که هم از نظر صدور و هم از نظر دلالت و یا یکی از این دو ظنی هستند، نمی توان به معنای یقینی رسید. روشن است که دست به دامان معصوم علیه السلام زدن در آن کلماتی است که ما به یقین بدانیم از آنها صادر شده است و نیز به یقین معنای مورد نظر آنها را هم بدانیم؛ ولی اخبار آحاد چنین ویژگی را ندارند. حال اگر ملاک در مصونیت از خطا مقدمه و ماده یقینی باشد، چه فرقی می کند که این یقین از کلمات معصومین گرفته شده باشد و یا از مقدمات عقلی. در هر حال خطایی در آن وجود ندارد و وقتی شکل قیاس هم معتبر باشد، دیگر خطایی وجود نخواهد داشت. اگر گوینده سخن اشکال کند که هیچ ماده یقینی وجود ندارد؛ اولاً، این صرفاً نوعی مکابره در برابر واقعیت است؛ ثانیاً، خود این قضیه به عنوان مقدمه ای عقلی و یقینی به کار گرفته شده است (همان، ص ۳۹۹).

۵. راه های عقلی چه بسا به چیزهایی منتهی می شود که با صریح قرآن و روایات مخالفت دارد؛ چنان که آرای بسیاری از فلاسفه چنین است.

علامه در پاسخ به اشکال مذکور می گوید:

عبارات فوق خود یک قیاس اقترانی است و در عین حال در آن مغالطه ای هم شده است. چیزی که کار را به مخالفت کشانده، مسلماً صورت و شکل

قیاس و یا مقدمات بدیهی آن نبوده است، بلکه ماده فاسد و دور از بداهتی است که داخل مواد و مقدمات صحیح شده و کار را به آنجا کشانده است (همان، ص ۳۹۸).

از پاسخی که علامه به مستشکل داده، معلوم می‌گردد که علامه می‌پذیرد بعضی از افکار فلاسفه با آیات و روایات مخالفت دارد و علت این مخالفت را نه در اصل فلسفه و روش استدلالی آن، بلکه در مقدماتی پی‌جویی می‌کند که از نظر ماده فاسد بوده‌اند؛ ولی گمان صحت درباره آنها وجود داشته است و همین ماده خطا باعث خطا در استدلال شده است.

۶. هرچه مورد نیاز ارواح بشری است، همه در قرآن و اخبار اهل بیت علیهم‌السلام مخزون و نهفته است؛ پس چه حاجتی به پس مانده غذای کفار و بی‌دینان داریم (همان، ص ۳۹۹).

علامه در پاسخ به این اشکال، نکات گوناگونی مطرح می‌کند که هرکدام از جهتی به رفع اشکال کمک می‌کند؛ اولاً، گوینده اشکال، سخن خود را در قالب یک قیاس اقترانی ارائه کرده است؛ بنابراین نفی او فقط نفی زبانی است و گرنه در محتوای بیانش از قواعد منطق کمک گرفته است؛ ثانیاً، اگر بگوییم قرآن و حدیث از علوم دیگر بی‌نیازند، آیا می‌توان از این مسئله نتیجه گرفت کسانی که به قرآن و احادیث تمسک می‌کنند و می‌خواهند آن را فراگیرند، جز قرآن و حدیث به علوم دیگری نیاز ندارند. اگر بگوییم قرآن و حدیث همه نیازهای بشری را بیان می‌کند، آیا می‌توان نتیجه گرفت طالبان فهم قرآن و حدیث برای درک صحیح خود نیازی به روش استدلال صحیح ندارند.

این ادعا درست این گونه است که کسی بگوید تمام علوم به طور فطری در

نهاد انسان نهفته بوده، سپس نتیجه بگیرد نیازی به آموزش دیدن و درس خواندن نیست و یا فرضاً طبیعی بگوید چون من از بدن انسان بحث می‌کنم، دیگر نیازی به علوم طبیعی، اجتماعی و ادبی نیست؛ زیرا همه این علوم به انسان مربوط می‌شود و من هم از انسان بحث می‌کنم.

همچنین، قرآن و حدیث خود به کاربردن راه‌های عقلی صحیح (که حتماً همان مقدمات بدیهی و مبتنی بر بدیهیات است) را تجویز کرده، مردم را به سوی آنها دعوت کرده است؛ به عنوان مثال، قرآن کریم می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: ۱۸)؛ پس عقل، ابزار کشف حقیقت بوده و حق هر جا یافت شود و از هر محل که گرفته شود، حق است و ایمان و کفر یا تقوا و فسق دارنده آنها تأثیری ندارد و اعراض از حق به دلیل کینه از حامل آن، همان عصبیت جاهلیت است که خداوند در کتاب عزیزش و به زبان پیامبرانش مذمت نموده، اهل آن را نکوهش کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۰۰).

۷. در آیات و روایات، تحریض به احتیاط در دین شده است. راه احتیاط در دین این است که به همان ظواهر قرآن و احادیث اکتفا کرده، از دست‌زدن به اصول منطقی و عقلی اجتناب ورزیم؛ زیرا در این کار، تعرض برای هلاکت ابدی و شقاوتی است که پس از آن هرگز سعادت نیست.

علامه در پاسخ به اشکال پیش‌گفته می‌گوید:

در این عبارات عیناً از اصول منطقی و عقلی استفاده شده است. بیان فوق یک قیاس استثنایی است که مقدمات آن را عقل روشن کرده است. علاوه بر این، بیان فوق درباره کسانی درست است که استعدادشان برای درک امور دقیق عقلی آماده نمی‌باشد؛ ولی آنان که عقل‌شان استعداد آن مطالب

را دارد، هیچ گونه دلیلی از قرآن و احادیث و عقل بر محروم کردنشان از رسیدن به حقایق و معارفی که کرامت و شرافت انسان به آنها بستگی دارد، نداریم، بلکه قرآن و احادیث و عقل همه آن را تجویز می‌کنند (همان، ص ۴۰۳).

۸. روش پیشینیان شایسته ما با روش فلسفه و عرفان مابینت دارد. آنان با به کاربردن قرآن و حدیث، از کاربرد اصول منطقی و فلسفی که فلاسفه دارند و از کاربرد راه‌های ریاضت که عرفا دارند، بی‌نیازی می‌جستند؛ ولی در زمان خلفا، فلسفه یونانی به عربی ترجمه شد و متکلمان مسلمان که پیرو قرآن بودند، مطالب فلسفی را بر معارف قرآنی تطبیق کردند و در نتیجه به دو فرقه اشاعره و معتزله تقسیم شدند. پس از آن در زمان خلفا، صوفیه و عرفا پدید آمدند و رشد کردند. اینان ادعای کشف اسرار و علم به حقایق قرآن داشتند و می‌پنداشتند از رجوع به اهل بیت علیهم‌السلام بی‌نیازند و به همین دلیل، فقها و شیعه که متمسک به دامان اهل بیت علیهم‌السلام بودند، از ایشان ممتاز گردید. کار به همین منوال گذشت تا حدود اواسط قرن سیزدهم هجری که فلاسفه و عرفا به تدلیس، شیطنت و تأویل مقاصد قرآن و احادیث دست زده، قرآن را به گونه‌ای معنا کردند که با مطالب فلسفی و عرفانی موافق باشد و در نتیجه کار بر بسیاری مشتبه شد (همان، ص ۴۰۳).

علامه در توضیح اشکال مذکور می‌گوید: گوینده اشکال می‌خواهد با این بیان، نتیجه بگیرد که اصول منطقی، فلسفی و عرفانی با راه قرآن و حدیث مغایرت دارد؛ ولی در این ادعای خود بر خطاست؛ زیرا اولاً، خطاها و انحرافات اهل فن را نباید به گردن خود فن گذاشت. اگر اهل فن در بحث‌های خود

قصور یا خللی داشته‌اند، نمی‌توان گفت آن فن، خطا یا قصور دارد؛ به عنوان مثال، اگر فقیهی خطا کرد، نمی‌توان گفت فقه خطا کرده و مردود است. اهل همه علوم گاهی دچار خطا می‌شوند؛ ولی ما هرگز خطای افراد را به پای علم یا فن آنها نمی‌نویسیم؛ ثانیاً، آنچه از معصوم شنیده می‌شود و یا ماده آن را از او می‌گیریم، بنا به استدلالی که عقل ما ارائه می‌کند، می‌پذیریم؛ به عبارت دیگر، قیاسی به این شکل درست می‌کنیم که این عقیده معصوم است، همه عقاید معصوم درست است، پس این عقیده درست است و این برهانی قطعی‌التیجه است؛ ولی در اموری که ظنی‌اند، نمی‌توان چنین استدلالی ارائه کرد. بر این اساس، مفاد اخبار آحاد و نظایر آنها فقط مفید ظن و گمان‌اند و اخبار آحاد در غیر احکام برای ما حجت نیست، مگر اینکه با قرآن موافق باشد که در این صورت قرآن دلیل ما خواهد بود و نه اخبار آحاد و در صورتی که دلیلی علمی و عقلی داشته باشیم، از خبر واحد بر خلاف آن ظن و گمان نیز می‌یابیم (همان، صص ۴۰۳، ۴۰۹-۴۱۰).

علامه در توضیح اشکال پیش گفته می‌گوید: مستشکل تحلیل نادرستی از تاریخ علوم گوناگون در اسلام ارائه می‌کند. علامه طباطبائی راه عرفان و فلسفه را راهی در ردیف مذاهب دیگر نمی‌داند؛ مثلاً نمی‌توان گفت مذاهب تسنن، اشعریت، اعتزال، تصوف و... بلکه هریک از مذاهب اسلامی صوفی و غیرصوفی دارند. تقسیم حقیقی این است که برای نایل شدن به واقعیات و حقایق هستی که ادیان و مذاهب به سوی آن دعوت می‌کنند، سه راه متصور است؛ راه ظواهر بیانات دینی که حقایق را در لفافه دعوت ساده حفظ نموده است. راه استدلال عقلی با منطق فطری که راه تفکر فلسفی است و راه تصفیه نفس و مجاهدات

دینی که راه عرفان و تصوف است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۹۱-۹۲). همچنین، بر خلاف ادعای گوینده، اشکال مذکور که ریشه مسائل فلسفی را در کتب یونانی و ترجمه آنها می‌داند، علامه معتقد است ریشه مسائل عقلی و فلسفی در سخنان مولا علی^{علیه السلام} و دیگر ائمه^{علیهم السلام} می‌باشد و اجمالی از آن سخنان را در آثار خود ارائه کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۷).

علاوه بر این، به نظر علامه تعلیمات مولا علی^{علیه السلام} و شاگردان وی [کسانی مانند سلمان فارسی، اویس قرنی، کمیل بن زیاد، رشید هجری، میثم تمار و سایر ائمه^{علیهم السلام}] سرمنشأ پیدایش عرفان است (همو، ۱۳۷۰، ص ۹۸-۹۹ / همو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۱۱۰). این مسئله که عرفان و فلسفه ریشه در فرهنگ اسلامی و سخنان علی^{علیه السلام} دارد، مورد توجه اندیشمندان پیش از علامه نیز بوده است؛ عالمانی همچون شهرزوری و علامه حلی نیز همین نکته را ذکر کرده‌اند (ر.ک: قاضی سعید، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۷۱۱).

بر این اساس، روش‌های عقلانی و عرفانی در برابر آیات و احادیث قرار نمی‌گیرند، بلکه دو گونه فهم از آیات و احادیث‌اند و راه سوم در فهم متون دینی، همان راه ظواهر متون دینی است.

۹. خداوند در قرآن به همان روشی که میان ما معمول است و به همان نظم و ترتیبی که اهل زبان می‌شناسند و با ظاهر بیاناتی که مشتمل بر امر و نهی، وعد و وعید، حکایات و حکمت‌ها و موعظه و مجادله به نحو احسن می‌باشد با ما سخن گفته است و اینها چیزهایی است که فهمیدنش به علم منطق و فلسفه و دیگر میراث‌های کفار و مشرکان و راه ستمگران احتیاج ندارد. خداوند ما را از دوستی ایشان، میل به سویشان، پیگیری روش‌شان و پیروی راهشان نهی کرده و

کسی که به خدا و فرستادگانش ایمان داشته باشد، راهی جز پیروی ظواهر بیانات دینی نداشته، باید به همان فهم عادی از این ظواهر اکتفا کرده، دست به تأویل نزنند و از آنها به چیز دیگر تعدی ننمایند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۰۹).
 علامه در نقد این اشکال می‌گوید:

این نحوه فکر، همان عقیده حشویه و مشبهه و عده‌ای از اصحاب حدیث است. علاوه بر این، گوینده اشکال خود قواعد منطق را در سخنان مذکور به کار برده است. البته اسلام فراگیری منطق را بر هر مسلمانی واجب نکرده؛ ولی با این وجود از استعمال منطق گریزی نیست و اینکه استدلال کنیم چون کفار منطق را تدوین کردند، در نتیجه باطل است و نباید از آن استفاده کرد، درست مثل این است که کسی بگوید قرآن می‌خواهد ما را به مقاصد دین رهبری کند، پس نیازی به یادگرفتن زبان عربی که میراث اهل جاهلیت است، نداریم و همان‌طور که این حرف نابجایی است؛ زیرا زبان راهی است که بشر بالطبع در مقام مکالمه به آن نیازمند است و خداوند هم در کتاب خود و پیامبر هم در گفتار خود آن را به کار برده‌اند، همچنین، اعتراضات مذکور به منطق هم هیچ وجهی ندارد؛ زیرا منطق راهی معنوی و مورد نیاز بشر برای تعقل و تفکر است و خداوند در کتاب خود و پیامبر در گفتار خود آن را به کار برده‌اند (همان، ص ۴۱۰).

اشکال‌کننده تصور کرده است چون کفار بر باطل اند، پس هر حرف و کار آنها نیز مطلقاً باطل است و حال آنکه بنا به دستورات ائمه اطهار^{علیهم‌السلام}، حرف حق را در هر جا یافتیم، باید بپذیریم و حرف نادرست و باطل را نیز هر جا یافتیم، باید رد کنیم. بر همین اساس است که مولا علی^{علیه‌السلام} می‌فرماید: «خذالحکمة ائی کانت: حکمت را هر جا بود بگیری» (نهج البلاغه، ح ۷۹)؛ پس حکمت به جای

خاصی اختصاص ندارد، هر جا یافت شود، باید گرفته شود. امیر مؤمنان علیه السلام با صراحت بیشتری حتی اخذ حکمت از مشرک را نیز توصیه می‌کند و می‌فرماید: «الحکمة ضالة المؤمن فاطلبوها ولو عند المشرك تکنونوا احق بها و أهلها: حکمت، گمشده مؤمن است، پس آن را اگرچه نزد مشرک، بجویید که شما بدان سزاوارتر و شایسته‌ترید» (محمدی، ۱۳۷۷، ج ۳، ح ۴۲۱۰). این سخن نشان می‌دهد که باید میان حق و اهل حق تفکیک کرد؛ آن گونه که میان باطل و اهل باطل نیز باید تمایز قائل شد؛ پس هم اهل حق غیر معصوم می‌توانند گاهی سخنان باطلی بر زبان بیاورند و هم اهل باطل می‌توانند سخنان حقی را بیان کنند. نه اهل حق واجد همه حقایق ممکن و مقدور بشوند و نه اهل باطل همه سخنان باطل را در خود جمع کرده‌اند؛ پس منطبق به عنوان قانون سنجش کلام و افکار بشری برای اهل تحقیق لازم است.

۱۰. دلیل حجیت مقدمات عقلی، چیزی جز مقدمه‌ای عقلی نیست که می‌گوید پیروی حکم عقل لازم است و در واقع دلیل حجیت حکم عقل، همان حکم عقل می‌باشد و این دور صریح است؛ پس ناچاریم در مسائل اختلافی فقط به گفته معصومان علیهم السلام همچون پیامبر صلی الله علیه و آله و یا امام علیه السلام رجوع کنیم و تقلید از دیگران را کنار بگذاریم (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۱۰).

علامه در نقد این اشکال می‌گوید:

گوینده، حکم عقل را با اشکال دور باطل کرده است. وقتی به حکم شرع برمی‌گردد یا باید به حکم عقل به شرع رجوع کند که دور است؛ زیرا عقل را جز با موافقت شرع درست نمی‌داند و یا حکم شرع را دلیل برای رجوع به شرع می‌داند که این هم دور است؛ پس ناچار است یا میان دو دور

سرگردان باشد یا دست به تقلید بزند که این هم تحیری دائمی است (همان، ص ۴۱۱).

اشکال کننده میان مسائل بدیهی عقلی و مسائل نظری عقلی تفکیک نکرده است و پنداشته که هر حکم عقلی نیازمند استدلال است، حال آنکه ما مسائل نظری را به واسطه ادله عقلی اثبات می‌کنیم؛ ولی مسائل بدیهی بالذات روشن‌اند و نیاز به استدلال ندارند. علاوه بر این، اگر حجیت عقل مخدوش باشد، دیگر شرع نیز حجت نخواهد بود؛ زیرا تنها ابزار ما برای فهم شرع و رجوع به آن، عقل است. حال اگر عقل سراپا مخدوش و باطل باشد، رجوع آن به شرع نیز باطل خواهد بود.

نتیجه

به نظر علامه، قرآن کریم عقل را به رفتن راهی که بر حسب طبع خود می‌شناسد و به آن اُنس دارد، دعوت می‌کند و آن راه، همان ترتیب علوم معلوم برای کشف مجهولات است. البته فطری عقول این است که برای کشف معلومات واقعی باید مقدمات یقینی را به کار گیرند که همان برهان منطقی بوده، هرچند این راه تفکر منطقی از هرکسی اعم از مؤمن، کافر، متقی یا فاسق ساخته است و آیات و روایاتی که تقوا را در علم معتبر دانسته‌اند، برای این است که نفس انسان را به حالت فطری و سلامت خود بازگردانند؛ بنابراین ایمان و تقوا نفس را به حال تعادل و سلامت بازمی‌گردانند و به شکوفایی و نورانیت آن کمک می‌کنند؛ ولی هرگز فطرت عقل و فهم به گونه کامل در آدمی محو نمی‌شود و همین حداقل از انسانیت است که باعث می‌شود خداوند، کافران، مشرکان و ظالمان را به

سوی هدایت دعوت کند.

اگر تقوا و ایمان، شرط فهم سخنان خداوند بود، قرآن کریم هرگز در برابر کفار، مشرکان و اهل فسق و فحشا استدلال نمی‌کرد و آنها را به حق نمی‌خواند؛ حال آنکه خداوند همه اصناف گوناگون مردم را مورد خطاب قرار می‌دهد و این نشانگر آن است که بر خلاف مکتب تفکیک، هرگز چراغ فطرت آدمیان به طور کامل خاموش نمی‌شود؛ هرچند کم‌فروغ می‌گردد. پس عقل آدمی همواره حجت است و تفکر برای کشف حقیقت، مهم‌ترین کارکرد عقل است؛ هرچند بنا به مراتب وارستگی و حریت این عقل، مراتب کشف حقیقت از سوی وی نیز افزایش می‌یابد و بر نورانیت معرفت وی افزوده می‌گردد. علامه در این باره می‌گوید:

قرآن کریم به خاطر استقامت فکر و صواب بودن علم و خالی بودنش از خیالات حیوانی و القائنات شیطانی است که تقوا را در تفکر و تعقل شرط دانسته است، نه اینکه در مقابل تفکر منطقی، تقوا را همچون تذکر راه مستقل و خاصی بداند (همان، ص ۴۱۷).

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
- ۱. اصفهانی، میرزامهدی؛ ابواب الهدی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- ۲. حکیمی، محمدرضا؛ مکتب تفکیک؛ تهران: دفتر نشر، ۱۳۷۵.
- ۳. شریف رضی، محمد؛ نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی؛ تهران: انتشارات زهد، ۱۳۸۰.
- ۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.
- ۵. —؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه علی حجتی و محمدعلی گرامی؛ ج ۵، تهران: بنیاد علمی طباطبایی، [بی تا].
- ۶. —؛ رسالت تشیع در دنیای امروز؛ تهران: دفتر نشر، ۱۳۷۰.
- ۷. —؛ شیعه در اسلام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۸. —؛ شیعه؛ تهران: دفتر نشر، ۱۳۷۱.
- ۹. —؛ مجموعه رسائل؛ کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

١٠. فيض كاشاني، ملامحسن؛ **المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء**؛ ج ١، بيروت: مؤسسة الاعلمي، ١٤٠٣ق.
١١. قاضي سعيد، محمدبن محمد؛ **شرح توحيد صدوق**؛ ج ٢، تصحيح و مقدمه نجفقلبي حبيبي؛ تهران: مؤسسة الطباعة، ١٤١٦ق.
١٢. محمدى، محمد؛ **ميزان الحكمة**؛ ج ٣، قم: دارالحديث، ١٣٧٧.
١٣. مرواريد، حسنعلی؛ **تنبيهات حول المبدأ والمعاد**؛ مشهد: آستان قدس رضوى، ١٤١٨ق.