

# جایگاه عقل در دین‌پژوهی از منظر استاد مطهری

محمدحسن قدردان قراملکی\*

## چکیده

تحقیق حاضر به تبیین نقش تفکر عقلی و فلسفی در تفسیر دین می‌پردازد. مقاله به تبیین «نقش عقل در مکتب اهل سنت»، «تشیع» و «مخالفان تفکر فلسفی» از منظر استاد مطهری می‌پردازد. در بخش نخست پس از اشاره به انواع جهان‌بینی، نادیده‌انگاشتن نقش عقل در مکتب اشاعره و اهتمام به آن در مکتب معتزله و تشیع تبیین شده است و در ادامه دیدگاه استاد شهید مطهری بر امتزاج تشیع با تفکر فلسفی به علت آیات و روایات تقریر و به شبهات مخالفان پاسخ داده شده است. بخش دیگر مقاله متکفل تبیین دیدگاه مخالفان فلسفه (اشاعره، تجربه‌گرایان و اخباریون) و نقدهای استاد بر آنهاست. در ختام مقاله پیشینه اخباری‌گری، ویژگی‌ها و ادله آنان مورد تحلیل و نقد قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: عقل، فلسفه، تشیع، اشاعره، معتزله، معرفت تجربه‌گرا، اخباری‌گری، مکتب تفکیک.

\* استادتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (ghadrang@yahoo.com).

## ۱. اشاره‌ای به رهیافت‌های تفسیر دین

انسان برای تحصیل سعادت خویش نخست باید از جهان و هستی شناخت و معرفت صحیحی داشته باشد تا در پرتو آن بتواند با برنامه‌ریزی صحیح و انتخاب راه و آیین ناب و کامل به غایت خود نایل آید. جهان‌بینی صحیح، انسان را به شناخت خدا و اجابت دعوت پیامبران رهنمون می‌کند و برعکس ممکن است انسان در اثر انتخاب جهان‌بینی خاصی ملحد (اتیسم) یا منکر نبوت و دین آسمانی و منکر دخالت خدا در جهان (دئیست) گردد.

در طول تاریخ هر جهان‌بینی طرفداران خود را داشته است. هم‌زمان با ظهور پیامبران - که آورندگان وحی آسمانی بودند - انسان‌های باعنوان «دهری» منکر خدا و برخی نیز باعنوان «براهمه» مدعی شدند با وجود عقل و فطرت خدادی به وحی و پیغمبری نیازی ندارند. این راه در سده‌های اخیر در فلسفه مغرب‌زمین با تابلوی «دئیست‌ها» به حیات خود ادامه داده و می‌دهد. استاد مطهری در مواضع گوناگون به تبیین نیاز به نبوت و پیامبران آسمانی پرداخته است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۸۳ / همو، ج ۳، ص ۸۲۶ / همان، ج ۴، ص ۲۹۰-۳۳۳).

در تفسیر دین و آموزه‌های آن از سه رهیافت کلی و به‌تعبیر استاد از سه جهان‌بینی به‌معنای جهان‌شناختی می‌توان سخن گفت: «جهان‌بینی علمی»، «جهان‌بینی فلسفی» و «جهان‌بینی دینی».

جهان‌بینی علمی - چنان‌که از اسمش پیداست - تفسیرش از جهان بر اساس داده‌های حسی و علوم تجربی است که در حدّ جزئی بوده و اعتبارش نیز جزئی خواهد بود؛ بر خلاف جهان‌بینی فلسفی که از کلیت و استدلال کلی و منطقی برخوردار است. شهید مطهری در تبیین آن می‌فرماید:



جهان‌شناسی فلسفی هر چند دقت و مشخص بودن جهان‌بینی علمی را ندارد، در عوض از آن نظر که متکی به یک سلسله «اصول» است و آن «اصول» اولاً، بدیهی هستند و از ارزش نظری مطلق برخوردارند و ثانیاً، عام و دربرگیرنده‌اند و به اصطلاح از احکام موجود بما هو موجودند و ثالثاً، ثابت و غیرقابل تغییرند، طبعاً اقتناع‌کننده ذهن و قابل اعتماد و دربرگیرنده و نامحدود است. جهان‌شناسی فلسفی، برعکس جهان‌شناسی علمی که مانند نورافکنی در یک ظلمت یل‌دایی است، مانند نور سپیده‌دم است که فراگیرنده است و کران تا کران را می‌گیرد؛ هر چند نیمه روشن و نیمه تاریک است. نرّه‌بینی‌ها که در پرتو نورافکن قوی میسر است، در پرتو سپیده‌دم میسر نیست. جهان‌شناسی فلسفی پاسخ‌گویی به همه آن مسائلی است که جهان را در کلّ خود مشخص می‌کند، قیافه و چهره جهان را می‌نمایاند و ارکان و پایه‌های ایدئولوژی انسان را استوار می‌سازد یا از بیخ و بن ویران می‌نماید (همان، ج ۳، ص ۲۷-۳۳).

استاد مطهری اشاره می‌کند که هردو جهان‌بینی نقش مقدمه عمل است، ولی جهان‌بینی علمی مقدمه تصرف در عالم تکوین و جهان‌بینی فلسفی مقدمه شناخت حقیقی جهان است که به انسان ایده و غایت می‌بخشد و زندگی او را معنادار یا تهی از معنا می‌کند:

جهان‌شناسی علمی و جهان‌شناسی فلسفی هردو مقدمه عمل است، ولی به دو صورت مختلف. جهان‌بینی علمی بدین صورت مقدمه عمل است که به انسان قدرت و توانایی می‌بخشد که در طبیعت تصرف نماید و آن را در جهت دلخواه خود به خدمت بگیرد، اما جهان‌بینی فلسفی بدین صورت مؤثر در عمل است که نگرش او را به هستی شکل خاص می‌بخشد، به او ایده

می‌دهد یا ایده او را از او می‌گیرد، طرز برخورد و عکس‌العمل او را در برابر جهان تحت تأثیر قرار می‌دهد، موضع او را در برابر جهان و جامعه معین می‌کند، به حیات و زندگی‌اش معنی خاص می‌دهد یا به‌کلی آن را بی‌معنا می‌سازد و خود او را به پوچی و هیچی می‌کشاند (همان، ج ۳، ص ۳۴).

## ۲. امتزاج جهان‌بینی فلسفی و دینی در اسلام

ایشان در تعریف جهان‌بینی فلسفی دو تعریف ارائه می‌دهد؛ نخست به‌لحاظ متعلق جهان‌بینی فلسفی یعنی شناخت اصل هستی است که در این صورت جهان‌بینی مذهبی نوعی جهانی‌بینی فلسفی خواهد شد. دومی تعریف به‌لحاظ منبع شناخت و معرفت و نیز محتواست که به‌علت تغایر منبع‌ها (عقل و مذهب) و محتویات دو نوع جهان‌بینی متفاوت خواهند بود.

اگر هرگونه اظهار نظر کلی درباره هستی و جهان را یعنی درباره مسائلی که ماهیت کلّ هستی را مشخص می‌کند و شکل و قیافه هستی را نشان می‌دهد، جهان‌شناسی و جهان‌بینی فلسفی بدانیم (قطع نظر از اینکه مبدأ آن جهان‌بینی چیست؟ قیاس و برهان و استدلال است یا تلقی وحی از جهان غیب؟) باید جهان‌بینی مذهبی را نوعی جهان‌بینی فلسفی بدانیم. جهان‌بینی فلسفی و جهان‌بینی مذهبی - برخلاف جهان‌بینی علمی - وحدت قلمرو دارند؛ هرچند محتواها احیاناً متفاوت می‌شود.

ولی اگر نظر به مبدأ معرفت و شناخت داشته باشیم که مبدأ شناخت یکی عقل و مبادی عقلی است و مبدأ شناخت دیگری وحی و الهام،



مسئلاً جهان‌بینی مذهبی با جهان‌بینی فلسفی دو نوع است؛ همچنان‌که اگر محتوای جهان‌بینی‌ها را در نظر بگیریم، باز دو نوع است؛ چیزی که هست جهان‌بینی فلسفی انواعی دارد که مسلماً برخی از آنها مابینت کلی با جهان‌بینی مذهبی دارد و برخی دیگر به نسبت زیادی توافق دارد (همان، ج ۳، ص ۳۴-۳۵).

البته استاد مطهری تذکر می‌دهد که تغایر و تمایز دو جهان‌بینی در ادیان مخالف عقلانیت و فلسفه جاری است، اما در اسلام دو جهان‌بینی فلسفی و دینی کاملاً آمیخته بهم و ممتاز ج‌اند:

در برخی مذاهب مانند اسلام، جهان‌شناسی مذهبی در متن مذهب رنگ فلسفی یعنی رنگ استدلالی و تعقلی به خود گرفته است. در قرآن کریم و کلمات رسول خدا و امیرالمؤمنین و سایر ائمه اطهار علیهم‌السلام به مقیاس وسیعی در مسائل فکری و اعتقادی از قبیل مبدأ و معاد با تکیه بر عقل، استدلال و اقامه برهان شده است؛ از این‌رو جهان‌بینی اسلامی در عین اینکه جهان‌بینی مذهبی است، نوعی جهان‌بینی عقلانی فلسفی است (همان، ج ۳، ص ۳۴-۳۵).

ایشان در تبیین مزایای جهان‌بینی مذهبی می‌فرماید:

از مزایای جهان‌بینی مذهبی که جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی فلسفی محض فاقد آنند، این است که علاوه بر جاودانگی و علاوه بر عموم و شمول، قداست بخش است، به اصول جهان‌بینی تقدس می‌بخشد و باتوجه به اینکه ایدئولوژی باید از حرارت ایمان برخوردار باشد و گرایش ایمانی به یک مکتب مستلزم حرمتی است در حدّ قداست، روشن می‌شود که یک جهان‌بینی آنگاه تکیه‌گاه یک ایدئولوژی واقع می‌شود که رنگ و صبغه مذهبی داشته باشد (همان، ج ۳، ص ۳۵).

استاد در مقام نتیجه‌گیری تصریح می‌فرماید که یک جهان‌بینی ایده‌آل برای انسان جهانی تلفیق‌یافته از عقلانیت، تفکر فلسفی و قداست است: از مجموع بیانات گذشته نتیجه می‌شود که یک جهان‌بینی آنگاه می‌تواند تکیه‌گاه عالی و بی‌نقص یک ایدئولوژی قرار گیرد که وسعت و استحکام تفکر فلسفی و قدس و حرمت اصول مذهبی را داشته باشد (همان، ج ۳، ص ۳۵).

درباره تفسیر دین و آموزه‌های آن با عقل دو رویکرد مخالف یکدیگر وجود دارد. یک طیف مدعی طرفداری از ظاهر نصوص (قرآن و روایات) و طریف دیگر مدعی طرفداری از نصوص به‌اضافه عقل و تعقل است؛ بدین‌معناکه در تفسیر دین، افزون بر نیاز به منبع نقل «کتاب و سنت» باید به منبع دیگری به‌نام «عقل» - به‌معنای استدلال‌های عقلی و برهانی - نیز حاجت وجود دارد؛ به‌نحوی که عقل هم به‌عنوان منبع و هم ابزار و مصباح شناخت دین حق و تبیین آموزه‌های دینی نقشی مهمی را در عرض «نقل» ایفا کند. طرفداران حقیقی عقل، فلسفه (مبانی و اصول قطعی فلسفه) و به‌تعبیری تفکر فلسفی را نیز به‌عنوان مصداق بارز تفکر عقلی، در تفسیر آموزه‌های دینی سهیم می‌انگارند.

متکلمان اشاعره از اهل سنت و اخباریون از شیعیان قرار دارند که طرفدار رویکرد اول‌اند، ولی معتزله از اهل سنت و اکثریت امامیه اعم از متکلمان و فلاسفه معتقد به کتاب و سنت، طرفدار رویکرد دوم به‌شمار می‌آیند. هر دو طیف طرفدار وحی‌اند، اما بحث و اختلاف در چگونگی استفاده از منابع دین یعنی وحی و عقل است. اشاعره به نقش عقل در فهم دین بها نداده‌اند و به تعبد محض و دوری از تعقل در تفسیر آموزه‌های دینی

روی آورده‌اند، اما عقل‌گرایان افزون بر کتاب و سنت، از نقش عقل در فهم گزاره‌های وحیانی نیز دفاع می‌کنند. به‌تعبیر استاد مطهری محل بحث در شکل استفاده از منابع است که اشاعره با رویکرد نقلی، و عدلیه با رویکرد عقلی به تفسیر منابع دین و آموزه‌های آن پرداختند. استاد در تبیین محل خلاف این‌گونه می‌نگارد:

ولی قبلاً یک نکته لازم است یادآوری شود و آن اینکه اختلاف نظر اشعری و غیراشعری در این نیست که آیا باید در مسائل الهی از منابع کتاب و سنت استفاده کرد یا نه؛ بلکه در شکل استفاده است. از نظر اشعریان استفاده باید به‌شکل تعبد باشد و بس؛ یعنی ما از آن جهت خداوند را به وحدت و علم و قدرت و سایر اسماء حسنی توصیف می‌کنیم که در شرع وارد شده است، وگرنه ما نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم خداوند موصوف به این اوصاف هست یا نه؛ زیرا اصول و مبادی اینها در اختیار ما نیست؛ پس ما باید بپذیریم که خدا چنین است، ولی نمی‌توانیم بدانیم و بفهمیم که خدا چنین است. نقش نصوص دینی در این‌باره این است که ما بدانیم از نظر دین چگونه باید فکر کنیم تا همان‌گونه فکر کنیم و چگونه باید معتقد باشیم تا همان‌گونه معتقد باشیم.

ولی طبق نظر مخالفان آنها این مطالب مانند هر مطلب عقلی و استدلالی دیگر قابل فهم است؛ یعنی اصول و مبادی‌ای در کار است که اگر بشر درست به آن اصول و مبادی واقف گردد، می‌تواند آنها را فهم کند. نقش نصوص شرعی این است که الهام بخش عقول و افکار و محرک اندیشه‌هاست، اصول و مبادی لازم و قابل درک را در اختیار می‌گذارد. اساساً در مورد مسائل فکری تعبد معنا ندارد. اینکه انسان طبق دستور و به

اصطلاح «فرمایشی» بخواهد فکر و قضاوت کند و نتیجه بگیرد، مثل این است که در یک امر دیدنی بخواهد فرمایشی ببیند؛ از طرف بپرسد این شیء را چگونه ببینیم؟ بزرگ یا کوچک؟ سفید یا سیاه یا آبی؟ زیبا یا زشت؟ تعبدی فکرکردن جز فکر نکردن و بدون فکر پذیرفتن معنا دیگر ندارد. خلاصه اینکه سخن در این نیست که آیا بشر قادر است پا از تعلیمات اولیای وحی فراتر بگذارد یا نه. معاذالله! فراتری وجود ندارد. آنچه به وسیله وحی و خاندان وحی رسیده است، آخرین حد صعود و کمال معارف الهی است. سخن در استعداد عقل و اندیشه بشری است که می‌تواند با ارائه اصول و مبادی این مسائل، سیر علمی و عقلی [طی] بکند یا نه؟ (مطهری، آثار، ج ۱۶، ص ۳۹۰-۳۹۱).

در مباحث آتی به تحلیل هردو رویکرد از منظر استاد خواهیم پرداخت.

### ۳. نقش عقل در مکتب اهل سنت

اشاعره به پیروی اهل حدیث و حنابله، پیرو ظاهر نصوص شده‌اند و کتاب و سنت را یگانه منبع تفسیر دین انگاشته‌اند و راه عقل را در تبیین آموزه‌های دینی بستند. بر خلاف معتزله که طرفدار تعقل شدند. استاد از این دو مکتب و نزاع میان آنان به «جنگ تعقل و تعبد» تعبیر می‌کند (همان، ج ۲۲، ص ۷۱۲):

از اواسط قرن دوم هجری، در دنیای اسلام راجع به تفکر در اصول عقاید اسلامی دو جریان پیدا شد. گروهی طرفدار این شدند که عقل، خودش می‌تواند یک مقیاس باشد برای درک اصول عقاید اسلامی و ما همه مسائل را (مسائل مربوط به خدا، مسائل مربوط به معاد، مسائل مربوط به



ملائکه، مسائل مربوط به نبوت، احکام و...) در درجه اول باید به عقل خودمان عرضه بداریم و عقل برای انسان یک مقیاس صددرصد قطعی است. این گروه به علت خاصی که ریشه تاریخی دارد، بعدها به نام «معتزله» نامیده شدند. نقطه مقابل اینها عده دیگری بودند که باز به یک علت تاریخی آنها را «اشاعره» نامیدند. اشاعره طرفدار تعبّد و تسلیم محض شدند، گفتند عقل حق فضولی در مسائل اسلام را ندارد (همان، ج ۲۲، صص ۶۹۵-۷۱۰ و ۷۱۲/همان، ج ۱، ص ۴۷)؛ برای نمونه می‌توان به انکار اصل «حُسن و قبح عقلی» مثال زد (همان، ج ۱، ص ۴۴).

استاد در تحلیل عقل‌گرایی معتزله، آن را مبتلا به آفت افراط در بعضی مواقع توصیف می‌کند که آن یکی از علل افول مکتب اعتزال و توسعه رقیب آن به‌شمار می‌رود:

این نکته را عرض بکنم که همیشه افراط و تفریطها منشأ خرابی می‌شود. معتزله که طرفدار عقل شدند، مقداری در کارها افراط کردند. آمدند چیزهایی را که عقل در آن مورد درکی ندارد، یعنی نه نفی می‌کند و نه اثبات و به عبارت دیگر آنچه را که عقل نمی‌فهمد، به حساب آن چیزی گذاشتند که عقل وجودش را نفی می‌کند و این یک نوع تغذی در مکتب اشعری‌گری بود؛ یعنی مردم طرف اشاعره را گرفتند؛ چون دیدند خیلی مسائل را معتزله انکار می‌کنند؛ مثلاً بعضی از معتزله وجود جن را انکار کردند؛ چون جن را با دلیل عقل نمی‌شد اثبات کرد (همان، ج ۲۲، ص ۷۲۰).

استاد در ادامه به تحلیل شاخص‌ها و مبانی مطرح در فقه اهل سنت (قیاس و تعبّد بر ظواهر) و اهل‌البیت (عقل) این‌گونه اشاره می‌کند:

بعضی طرفدار تعبّد در مسائل فقهی شدند؛ مثل مالکین‌انس - که در زمان

خودش خیلی هم با شخصیت بود و معاصر و شاگرد حضرت امام جعفر صادق است - و بعضی طرفدار قیاس شدند. ابوحنیفه طرفدار قیاس شد. او هم معاصر حضرت صادق است و خدمت ایشان درس خوانده که از او نقل کرده‌اند: *لَوْلَا السَّنَانُ هَلَكَ نُعْمَانُ* ... در نتیجه ابوحنیفه می‌رفت سراغ قیاس. قیاس یعنی مقایسه‌کردن و شبیه‌گیری. می‌گفت: در فلان موضوع پیغمبر این‌جور گفته، این موضوع هم یک شباهتی به آن دارد؛ پس حکم آن را می‌آوریم اینجا. این همان چیزی است که قرآن از آن نهی کرده. این پیروی عقل نیست، پیروی ظن و گمان است. مسئله ظن و گمان غیر از مسئله عقل است که عقل حکمی را دقیقاً دریافت کرده باشد. اینجا بود که در فقه مسئله ظن و گمان و شبیه‌گیری راه پیدا کرد و یک ماشین قیاس‌گیری و استنباط احکام بر اساس تخیل به‌وجود آمد. این هم به حساب عقل گذاشته شد که ببین! اگر بنا بشود عقل در مسائل دخالت کند، این‌گونه می‌شود (همان، ج ۲۲، ص ۷۲۰-۷۲۱).

#### ۴. نقش عقل در مکتب تشیع

اما مکتب تشیع به‌علل مختلف هم در مشرب فقهی و هم در مشرب کلامی و اعتقادی اهتمام بیشتری به عقل و عقلانیت قائل شده است؛ چنان‌که در مکتب ائمه اطهار علیهم‌السلام نقش عقل پذیرفته شده است؛ به‌گونه‌ای که آن را یکی از منابع فقه برشمرده، ولی قیاس را منکر شدند. استاد مطهری در این‌باره می‌گوید:

در اینجا مکتب ائمه و مکتب اهل بیت، برعکس آنجا که طرفدار عدلیه و طرفدار تعقل بود، طرفدار قیاس نشد؛ چون قیاس واقعاً تعقل نیست، پیروی



از ظن و گمان و خیال است. ائمه به شدت قیاس را کوبیدند و گفتند: اِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحَقَّتٌ. اگر سنت بر پایه قیاس قرار بگیرد، محو می‌شود، ولی عقل را نکوبیدند و می‌بینید در اینجا بین شیعه و سنی این اختلاف هست که سنی‌ها می‌گویند ادله فقه چهارچیز است: قرآن، سنت، اجماع، قیاس، ولی علمای شیعه گفته‌اند ادله فقه چهارچیز است: قرآن، سنت، اجماع، عقل. ائمه، عقل را تأیید کردند، قیاس را تأیید نکردند. این خودش نشان می‌دهد که روش ائمه و نیز روش علما بر ضد عقل نبود، بر ضد قیاس بود و قیاس را یک ضابط عقلی درست نمی‌دانستند (همان، ج ۲۲، ص ۷۲۰-۷۲۲).

ایشان در تبیین بیشتر تفاوت متد و مبانی فقه تشیع با فقه اهل سنت در اهتمام به عقل به قاعده «ملازمه حکم عقل و شرع» این‌گونه می‌فرماید:

یکی از آن رمزها و رازها اصلاتی است که اسلام برای عقل قائل شده است. تحقیقاً شما هیچ دینی و هیچ کتاب آسمانی را پیدا نمی‌کنید که به اندازه اسلام برای عقل ارزش و اصالت قائل شده باشد. متأسفانه ما نمی‌توانیم مبلغ خوبی برای دین خودمان اسلام باشیم. آیا این شوخی است که شما وقتی که به کتب فقهی مراجعه می‌کنید، می‌بینید آنگاه که می‌خواهند منابع اجتهاد و استنباط را به دست بدهند، می‌گویند: کتاب، سنت، اجماع، عقل. عقل را به عنوان منبعی در عرض کتاب و سنت و اجماع قرار می‌دهند که اجماع هم خودش یک بحث خاصی است و به یک معنا عین کتاب و سنت است و جدا نیست. این خیلی افتخار بزرگی است که از صدر اسلام علمای اسلام آمدند، گفتند که بین عقل و شرع هماهنگی است: كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ. مقصودشان این بود که اگر واقعاً یک چیزی را عقل اکتشاف کند، ما

فرضاً دلیل نقلی نداشته باشیم، همین اکتشاف عقل کافی است که بفهمیم اسلام با این موافق است و اگر دلیل نقلی به ما نرسیده، بوده و به ما نرسیده است.

آنچه هم که شرع به طور قطع حکم می‌کند عقل حکم می‌کند، یعنی راز و رمزی دارد که اگر عقل به آن راز و رمز پی ببرد، تصدیقش می‌کند؛ یعنی مقررات اسلام بر اساس یک مجهولات و مرموزات و خارج از دسترس اندیشه و فکر و عقل نیست، بر اساس یک سلسله مصالح و مفاسد در زندگی بشر است که برای عقل قابل مطالعه است. [قاعدہ] «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» می‌خواهد بگوید اسلام یک دین منطقی است؛ فرضاً فلسفه یک حکمش الآن برای عقل روشن نیست، ولی یک امر مرموز مربوط به عالم مجهولات هم نیست که اصلاً بکلی ضد عقل باشد؛ مثل حرف‌هایی که مسیحیت در باب تثلیث می‌گوید که ایمان غیر از عقل است. ایمان غیر از عقل نیست. حساب اینکه ایمان از عقل جداست، در اسلام وجود ندارد و همین امر قدرتی به فقه اسلامی بخشیده است (اصول دین اسلامی که اساساً منطبقه انحصاری عقل است، برعکس مسیحیت که اصول دین برای عقل منطبقه ممنوعه است). این مسئله سبب شده است که به علمای اسلام یک میدان باز بدهد که در مسائل، عقل را دخالت بدهند و خود همین یکی از اسباب پیروزی‌های فقه اسلامی در ادوار گذشته است. در بسیاری از مجامع بین‌المللی که روی فقه اسلامی مطالعه کرده‌اند، انعطاف فقه اسلامی را خیلی ستایش کرده‌اند. انعطاف عجیبی دارد (همان، ج ۲۱، ص ۴۸۴-۴۸۵).

اشاره شد که روح حاکم بر مکتب اهل بیت، روح تعقل و استدلال بود

که برونداد آن در فقه و کلام شیعی نمایان است. رشد تعقل و به تبع آن فلسفه در مکتب امامیه بیشتر مرهون امامان و روایات آن بزرگواران است. استاد در این باره می‌فرماید:

۱۷۵

در سنت اسلامی و بالخصوص در روایات شیعی نیز به عقل و تعقل اهمیت زیادی داده شده است و یکی از مزایای روایات شیعی بر روایات غیر شیعی اهتمام بیشتری است که در روایات شیعی به عقل شده و به آن تکیه گردیده است و به همین دلیل نویسندگان اجتماعی امروز حتی اهل تسنن اعتراف دارند که در دوره اسلام، عقل شیعی همیشه قوی‌تر از عقل سنی بوده است (همان، ج ۲۲، ص ۶۹۵).

#### ۴-۱. امامان معصوم سلسله‌جنبان تفکر عقلانی و فلسفی

استاد مطهری بر این باور است که ویژگی ذاتی مکتب تشیع یعنی اهتمام به تفکر عقلانی در شخصیت علمی و الهی امامان معصوم ظهور یافته است که به تبع آن اندیشوران شیعی و غیر شیعی مانند برخی فلاسفه با الهام از روایات آنان و همچنین آیات به تبیین عقلانی و حکمی آموزه‌های اعتقادی پرداخته‌اند. استاد شهید در نشان دادن وجود پتانسیل لازم برای عقلانیت در مبانی شیعی با اشاره به روایاتی می‌فرماید:

در روایات شیعی تعبیرات عجیبی درباره عقل است که این تعبیرات را در کتب سنی پیدا نمی‌کنیم. در کتب شیعی مثل کافی، بحار و دیگر کتاب‌هایی که دوره حدیث هستند، کتاب‌ها از «العقل والجهل» شروع شده و اول «کتاب العقل والجهل» را می‌آورند، بعد کتاب التوحید، کتاب النبوة، کتاب الحجة و... اولین کتابی که افتتاح می‌شود، کتاب العقل والجهل است و البته







افراد عالم را می‌بینیم که عالم‌اند، ولی جاهل‌اند؛ عالم‌اند به معنای اینکه فراگرفته از بیرون زیاد دارند، خیلی چیزها یاد گرفته‌اند، اما ذهن‌شان یک انبار بیشتر نیست، خودشان اجتهاد ندارند، استنباط ندارند، تجزیه و تحلیل در مسائل ندارند. این‌جور اشخاص از نظر اسلام جاهل‌اند؛ یعنی عقل‌شان راکد است. ممکن است علمش زیاد باشد، ولی عقلش راکد است (همان، ج ۲۲، ص ۶۹۵-۶۹۶).

استاد در ادامه به حدیث «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ» استدلال می‌کند (همان، ج ۲، ص ۹۷). ایشان در نقد این توجیه متذکر می‌شوند که منشأ رشد عقلانیت و فلسفه در تشیع به خود امامان برمی‌گردد: «ولی واقع مطلب این است که سرمنشأ این امر، ائمه شیعه‌اند که مردم را بیشتر دعوت به تعقل و تفکر کرده‌اند» (همان، ج ۲۲، ص ۶۹۵/ همان، ج ۱۶، ص ۳۸۳).

استاد در جای دیگر، نقش امامان در عدم رسوخ تفکر قشری‌گری و جمود به مکتب تشیع را این‌گونه تحلیل می‌فرماید:

دنیای شیعه از این قشری‌گری محفوظ بود و علتش هم همین است که عرض کردم که این نهضت قشری‌گری مقارن عصر ائمه بود و ائمه راهشان به راه معتزله بسیار نزدیک بود؛ به‌طوری که در تاریخ، شیعه و معتزله را با هم ذکر می‌کردند و به آنها «عدلیه» می‌گفتند و حتی بسیاری، شیعه‌ها را معتزلی می‌گویند و معتزلی‌ها را شیعی. نهضت قشری‌گری در شیعه راه نیافت تا در چهار قرن پیش (همان، ج ۲۲، ص ۷۱۴).

ایشان علت اصلی امتزاج تشیع با عقلانیت و فلسفه را آموزه‌های ناب و ژرفای صادر از ائمه اطهار علیهم‌السلام توصیف می‌کند:

حقیقت این است که سلسله‌جنبان این طرز تفکر و این نوع تمایل، فقط

و فقط ائمه اهل بیت علیهم السلام بودند. همه محققان اهل تسنن اعتراف دارند که علی علیه السلام حکیم اصحاب بود و عقل او با مقایسه با عقول دیگران نوع دیگر بود. ابوعلی سینا امام علی علیه السلام را چنین توصیف می‌کند: مرکز حکمت و فلک حقیقت و خزینه عقل امیرالمؤمنین علیه السلام ... او در میان خلق آن چنان بود که معقول در میان محسوس<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۳۵۲، ص ۱۵ / مطهری، ج ۱۶، ص ۳۸۵).

#### ۴-۲. قرآن و نهج البلاغه بستر رشد تفکرات فلسفی خالص در اسلام

شهید مطهری تفکر شیعی را تفکر عقلی فلسفی توصیف می‌کند که بستر اصلی‌اش قرآن کریم، نهج البلاغه و سیره دیگر ائمه اطهار علیهم السلام است: طرح مباحث الهیات به وسیله ائمه اهل بیت علیهم السلام و تجزیه و تحلیل آن مسائل - که نمونه آنها و در صدر آنها نهج البلاغه است - سبب شد که عقل شیعی از قدیم‌الایام به صورت عقل فلسفی درآید و البته این یک بدعت و چیز تازه در اسلام نبود، راهی است که خود قرآن پیش پای مسلمانان نهاده است و ائمه اهل بیت علیهم السلام به تبع تعلیمات قرآنی و به عنوان تفسیر قرآن آن حقایق را ابراز و اظهار نمودند. اگر توییخی هست، متوجه دیگران است که این راه را نرفتند و وسیله را از دست دادند. تاریخ نشان می‌دهد که از صدر اسلام، شیعه بیش از دیگران به سوی این مسائل گرایش داشته است. در میان اهل تسنن گروه معتزله که به شیعه نزدیکتر بودند، گرایشی بدین جهت داشتند، ولی چنان‌که می‌دانیم مزاج اجتماعی جماعت آن را

۱. عبارت مذکور از ابن سینا در متن اثر استاد نبود.



نپذیرفت و تقریباً از قرن سوم به بعد منقرض شدند (همان، ج ۱۶، ص ۳۸۳).  
 از منظر استاد کلمات امام علی علیه السلام در نهج البلاغه در بردارنده نکات عقلی محض و اصول فلسفی خالص است که زمینه رشد فلسفه در اسلام را هموار کرده است:

گفتیم که در نهج البلاغه مسائل الهی به دو گونه مطرح شده است. در یک گونه آن، جهان محسوس با نظاماتی که در آن به کار رفته، به عنوان «آیین‌های» که آگاهی و کمال پدیدآورنده خود را ارائه می‌دهد مورد تأمل و جست‌وجو قرار گرفته است و در گونه دیگر، اندیشه‌های تعقلی محض و محاسبات فلسفی خالص وارد عمل گردیده است. بیشترین بحث‌های الهی نهج البلاغه را تفکرات عقلی محض و محاسبات فلسفی خالص تشکیل می‌دهد. درباره شئون و صفات کمالیه و جلالیه ذات حق تنها از شیوه دوم استفاده شده است (همان، ص ۳۸۶).

### ۴-۳. ابداعات فلاسفه اسلامی مُلهم از آیات و روایات

ایشان در موضع دیگر، خاطر نشان می‌سازد عمده کشفیات مبانی و اصولی فلسفه با الهام از آیات و روایات ائمه اطهار علیهم السلام بوده است:  
 تعلیمات اسلامی بزرگترین منبع الهام‌بخش معارف الهی است، ولی فرق است میان کسی که بخواهد از این تعلیمات الهام بگیرد و نیروی فکر و اندیشه خود را به راهنمایی این الهامات به کار اندازد؛ یعنی مسائل را به صورت علمی و عبور از مقدمه به نتیجه و استنتاج نظریات از بدیهیات، هضم کند و میان کسی که یک مدعا را صرفاً از روی تعبد و اعتماد به گوینده تلقی به قبول نماید. بسیاری و بلکه عمده معارف الهی در فلسفه

اسلامی، خصوصاً در حکمت متعالیه - که اکنون میرهن و مسلّم و قطعی است و در قلّه معارف الهی قرار گرفته است - آغازش الهاماتی است که روشندان از مضامین آیات و روایات و ادعیه اسلامی گرفته‌اند (همان، ج ۶، ص ۱۰۲۵).

در جای دیگر درباره نقش آیات و روایات در تکامل فلسفه در اسلام می‌نویسد:

همین آیات و روایات است که راهنمای فلاسفه اسلامی واقع شده و فلسفه الهی اسلامی را بسی پُرمایه و با طراوات کرده است که با فلسفه یونانی پیش از اسلام قابل مقایسه نیست و بررسی این آیات و روایات خود مبحثی مفصّل و جالب است. از اینها گذشته، در معارف اسلامی مسائل و موضوعاتی مربوط به این مبحث وجود دارد که با در نظر گرفتن اصول برهانی از سویی و آثار نقلی از سوی دیگر بیان و توضیح آنها ساده نیست، از آن جمله است (همان، ج ۱، ص ۳۶۳).

شهید مطهری در جای دیگر به تأثیر معارف قرآن کریم و نهج البلاغه بر فلسفه اسلامی و به تعبیر دیگر به تسلیم‌پذیری فلسفه اسلامی این‌گونه تصریح می‌کند:

فلسفه اسلامی با اینکه کلام را در خود هضم کرد، هرچه زمان گذشت، بیشتر تسلیم معارف قرآن و آثار عرفانی اسلام شد. حساب معارف قرآن و نهج البلاغه و قسمتی دیگر از مآخذ معارف اسلامی از حساب کلام جداست. کلام بیش از فلسفه از این معارف دور بوده، بلکه خود حجابی در راه این معارف بود. اینکه گفته می‌شود فلسفه صدرا چهارراهی است از فلسفه مشاء و اشراق و عرفان و طریقه متکلمین یا طریقه متشرعه، تعبیر

صحیحی نیست، تعبیر صحیح‌تر این است که به‌جای طریقه متکلمین یا طریقه منتشره معارف اصلی اسلام را بگذاریم (همان، ج ۱۳، ص ۲۳۵).  
 استاد در ادامه برای مثال به الهام بوعلی‌سینا در طرح برهان صدیقین از آیات اشاره می‌کند (همان).

#### ۴-۴. نقد استاد بر احمد امین و راسل در توجیه غیرواقعی علل امتزاج تشیع با عقلانیت

اندیشوران رقیب تشیع یعنی اهل سنت و نیز محققان خارج از اسلام جملگی اعتراف دارند که مکتب تشیع مکتب عقلانی و قرابت خاصی با فلسفه و اصول آن دارند. از نکات پیش‌گفته علل حقیقی آن بر خواننده فاضل روشن می‌شود، ولی آنان در تحلیل آن به علل غیرواقعی اشاره کرده‌اند که مورد نقد استاد قرار گرفته است و در این مجال در حدّ اشاره بدان متذکر می‌شویم.

احمد امین و استناد به باطنی و تأویل‌گرایی

استاد به اعتراف / حمد / امین اشاره می‌کند که معترف است: عقل شیعی عقل استدلالی است و در تمامی ادوار عقل شیعی استدلالی‌تر بوده است و می‌خواهد این‌گونه توجیه کند که علت اینکه عقل شیعی استدلالی‌تر است، این است که اینها بیشتر متوجه تأویلات بوده‌اند.

ایشان در جلد نخست *ظهور الإسلام* این مطلب را تصدیق می‌کند. او پس از بحثی درباره جنبش فلسفی در مصر به‌وسیله فاطمیین که شیعی بودند، می‌گوید:

و لذلك كانت الفلسفة بالتشيع الصق منها بالتسنن نرى ذلك في العهد الفاطمي والعهد البويهی

و حتی فی العصور الأخيرة كانت فارس أكثر الأقطار عناية بدراسة الفلسفة الإسلامية و نشر كتبها و لما جاء جمال الدين الأفغانى مصر فى عصرنا الحديث و كان فيه نزعة تشيع و قد تعلم الفلسفة الإسلامية بهذه الأقطار الفارسية كان هو الذى نشر هذه الحركة فى مصر (احمد امين، ۲۰۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۳): فلسفه به تشيع بيش از تسنن می‌چسبد و این را در عهد فاطمیون مصر و آل‌بویه ایران می‌بینیم. حتى در عصرهای اخیر نیز کشور ایران که شیعه است از تمام کشورهای اسلامی دیگر بیشتر به فلسفه عنایت داشت. سیدجمال‌الدین اسدآبادی که تمایلات شیعی داشت و در ایران تحصیل فلسفه کرده بود، همین که به مصر آمد، یک جنبش فلسفی در آنجا به‌وجود آورد، ولی احمد امین در اینکه چرا شیعه بيش از غیر شیعه تمایل فلسفی داشته است، عمداً یا سهواً دچار اشتباه می‌شود. او می‌گوید: علت تمایل بیشتر شیعه به بحث‌های عقلی و فلسفی، باطنی‌گری و تمایل آنها به تأویل است. آنها برای توجیه باطنی‌گری خود ناچار بودند از فلسفه استمداد کنند و بدین‌جهت مصر فاطمی و ایران بویه [آل‌بویه] و همچنین ایران صفوی و قاجاری بیشتر از سایر اقطار اسلامی تمایل فلسفی داشته است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶، ص ۳۸۳ و ج ۶ ص ۸۸۴).

استاد با مشاهده نسبت کذب به تشیع که پیش‌تر اشاره شد، سخن/حمد امین را یاوه توصیف نموده و تصریح می‌کند:

این تمایل را ائمه شیعه به‌وجود آوردند. آنها بودند که در احتجاجات خود، در خطابه‌های خود، در احادیث و روایات خود و در دعاهای خود عالی‌ترین و دقیق‌ترین مسائل حکمت الهی را طرح کردند. نهج‌البلاغه یک نمونه از آن است. حتی از نظر احادیث نبوی، ما در روایات شیعه روایات بلندی می‌یابیم که در روایات غیر شیعی از رسول اکرم روایت نشده است.

عقل شیعی اختصاص به فلسفه ندارد، در کلام و فقه و اصول فقه نیز امتیاز خاص دارد و ریشه همه یکچیز است (همان، ج ۱۶، ص ۳۸۴).

راسل و استناد به نفوذ ایرانیان: برتراند راسل فیلسوف ملحد قرن بیستم، علت عقلانیت تشیع را به تأثیر شیعیان ایرانی نسبت می‌دهد. برخی دیگر این تفاوت را مربوط به «ملت شیعه» دانسته‌اند و گفته‌اند:

چون شیعیان ایرانی بودند و ایرانیان شیعه بودند و مردم ایران مردمی متفکر و نازک‌اندیش بودند، با فکر و عقل نیرومند خود معارف شیعی را بالاتر بردند و به آن رنگ اسلامی دادند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶، ص ۳۸۴-۳۸۵).

از مطالب پیش‌گفته در تقریر نقش عقل و فلسفه در مکتب تشیع، سستی دو توجیه/حمد/امین و راسل آشکار می‌شود که به اعاده مطلب نیازی نیست. افزون بر مطالب پیشین، استاد پاسخ نقضی به شبهه راسل می‌دهد:

ما به طرفداران این طرز فکر می‌گوییم: اولاً نه همه شیعیان ایرانی بودند و نه همه ایرانیان شیعه بودند. آیا محمد بن یعقوب کلینی و محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی و محمد بن ابی طالب مازندرانی ایرانی بودند، اما محمد بن اسماعیل بخاری و ابوداود سجستانی و مسلم بن حجاج نیشابوری ایرانی نبودند؟ آیا سید رضی که جمع‌آوری‌کننده نهج‌البلاغه است، ایرانی بود؟ آیا فاطمیین مصر ایرانی بودند؟ ... چرا با نفوذ فاطمیین در مصر، فکر فلسفی احیا می‌شود و با سقوط آنها آن فکر می‌میرد و سپس به وسیله یک سید شیعه ایرانی مجدداً احیا می‌شود؟! (همان، ج ۶، ص ۸۸۴/همان، ج ۱۶، ص ۳۸۴).

#### ۴-۵. پاسخ چند شبهه

برخی که به زعم خود عقل و فلسفه را با اسلام و به تعبیر دقیق با رویکرد معرفتی خود به دین ناسازگار می‌دانند، در صدد تضعیف و زیر سؤال بردن رابطه وثیق تشیع با عقل و فلسفه برآمدند که در ذیل به بعضی از این شبهات اشاره می‌شود.

##### ۴-۵-۱. شبهه احمد امین در استناد روایات حکمی به امام علی علیه السلام

احمد امین و برخی دیگر دچار توهمی دیگر شده‌اند. آنان در انتساب این نوع کلمات به علی علیه السلام تردید کرده‌اند و می‌گویند عرب پیش از فلسفه یونان با این نوع بحث‌ها، تجزیه و تحلیل‌ها و موشکافی‌ها آشنا نبود؛ این سخنان را بعدها آشنایان با فلسفه یونان ساخته‌اند و به امام علی علیه السلام بی‌طالع بسته‌اند! (همان، ج ۱۶، ص ۳۸۵).

استاد در نقد شبهه مذکور خاطر نشان می‌سازد که وجود کلمات حکمی در روایات معصومان به علت اتصال آنان به عالم ملکوت و علم لدنی است که آن موجب بالندگی فلسفه در تشیع شد:

ما هم می‌گوییم عرب با چنین کلمات و سخنانی آشنا نبود. نه تنها عرب آشنا نبود، غیر عرب هم آشنا نبود. یونان و فلسفه یونان هم آشنا نبود. آقای احمد امین اول علی را در سطح اعرابی از قبیل ابوجهل و ابوسفیان از لحاظ اندیشه پایین می‌آورد و آنگاه صغرا و کبرا ترتیب می‌دهد! مگر عرب جاهلی با معانی و مفاهیمی که قرآن آورد، آشنا بود؟! مگر علی تربیت شده و تعلیم یافته مخصوص پیامبر نبود؟! مگر پیامبر علی علیه السلام را به عنوان اعلم اصحاب خود معرفی نکرد؟! چه ضرورتی دارد که ما به خاطر حفظ شأن



برخی از صحابه که در یک سطح عادی بوده‌اند، شأن و مقام دیگری را که از عالی‌ترین مقام عرفانی و افاضه باطنی از برکت اسلام بهره‌مند بوده است، انکار کنیم؟!

آقای احمد امین می‌گوید پیش از فلسفه یونان، مردم عرب با این معانی و مفاهیمی که در نهج‌البلاغه آمده است، آشنا نبودند. جواب این است که با معانی و مفاهیمی که در نهج‌البلاغه آمده است، پس از فلسفه یونان هم آشنا نشدند! نه تنها عرب آشنا نشد، مسلمانان غیر عرب هم آشنا نشدند! زیرا فلسفه یونان هم آشنا نبود. اینها از مختصات فلسفه اسلامی است، یعنی از مختصات اسلام است و فلاسفه اسلام تدریجاً با الهام از مبادی اسلامی آنها را وارد فلسفه خود کردند (همان، ص ۳۸۶).

#### ۲-۵-۴. شبهه ناسازگاری فلسفه با اسلام و اتهام یونانی‌زدگی فلاسفه

اشاره شد که به تبع ورود کلمات حکمی و ژرفا از امامان فلاسفه مباحث عقلی و فلسفی دقیقی را در تبیین آموزه‌های دینی چون شناخت خدا و صفاتش طرح نموده‌اند که به ذوق برخی از قشری‌گرایان خوش نیامده و مدعی ناسازگاری آن با روح اسلام و وارد نمودن اتهام یونانی‌زدگی به فلاسفه شدند.

ادعای مذکور از سوی متکلمان اشعری در سده‌های متقدم و امروزه توسط بعضی شیعیان در قالب اخباریون یا طرفداران فلسفه حسی و تجربی مطرح می‌شود. استاد در این باره می‌فرماید:

چنان‌که می‌دانیم در ارزش این‌گونه بحث‌ها و در به‌کار بردن این شیوه تفکر شک و تردیدهایی هست. همواره افرادی بوده و هستند که این‌گونه

بحث‌ها را از نظر عقلی یا شرعی یا هردو ناروا می‌دانند. در عصر ما گروهی ادعا می‌کنند که روح اسلام با این چنین تجزیه و تحلیل‌ها ناسازگار است و مسلمین تحت تأثیر فلسفه یونان نه به هدایت و الهام قرآن وارد این‌گونه مباحث شدند و اگر دقیقاً تعلیمات قرآن را مد نظر قرار می‌دادند، خود را گرفتار این مباحث پُرپیچ و تاب نمی‌کردند. این افراد به‌همین جهت در اصالت انتساب این قسمت از مباحث نهج‌البلاغه به علیؑ تشکیک می‌کنند. در قرن دوم و سوم هجری گروهی از نظر شرعی با این‌گونه بحث‌ها مخالفت کردند. این گروه مدعی بودند که بر مسلمانان فرض است که به آنچه از ظواهر الفاظ - در همان حدی که عامه مردم فهم می‌کنند - فهمیده می‌شود، متعبد باشند و هرگونه سؤال و جواب و چون و چرایی بدعت است. احياناً اگر فی‌المثل کسی درباره آیه قرآن: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» پرسش می‌کرد، اخم می‌کردند و ناراحت می‌شدند و طرح چنین سؤالی را ناروا می‌دانستند و می‌گفتند: «الکفیه مجهولة والسؤال بدعة» یعنی حقیقت مطلب بر ما مجهول است و پرسش ممنوع. در قرن سوم، این گروه (که بعدها «اشاعره» نامیده شدند) بر معتزله که این‌گونه تعقلات را جایز می‌شمردند، پیروز شدند و این پیروزی ضربه بزرگی بر حیات عقلی اسلام وارد آورد.

اخباریین خود ما در قرن‌های دهم تا چهاردهم و مخصوصاً در قرن‌های دهم و یازدهم دنباله‌رو افکار اشاعره بودند. این از جنبه شرعی (همان، ص ۳۸۶-۳۸۷)، اما از جنبه عقلی، در اروپا به‌دنبال پیروزی روش حسی و تجربی بر روش قیاسی در طبیعیات، این فکر پیدا شد که روش تعقلی نه‌تنها در طبیعیات، بلکه در هیچ جا اعتبار

ندارد و تنها فلسفه قابل اعتماد فلسفه حسی است. نتیجه طبیعی این نظر این بود که مسائل الهی مشکوک و غیر قابل اعتماد اعلام شود؛ زیرا از قلمرو مشاهدات حسی و تجربی بیرون است (همان، ج ۱۶، ص ۳۸۹).

## ۵. مخالفان تفکر فلسفی در اسلام

در طول چهار سده از رشد استدلال‌های عقلی و فلسفی در تشیع، برخی به مخالفت با اصل فلسفه پرداخته‌اند و در صدد حذف فلسفه در دین و به‌خصوص در تشیع شده‌اند که اکنون به برخی موارد اشاره می‌شود.

### ۵-۱. اشاعره (ظاهرگرایان)

پیشینه این رهیافت به نیمه دوم سده اول هجری برمی‌گردد که اهل حدیث به‌ویژه حنابله به ظواهر آیات و روایات بسنده می‌کردند و هر نوع پرسش و پژوهش از مضامین عقلی آموزه‌های دینی را منع و چه‌بسا بدعت می‌انگاشتند؛ برای نمونه شخصی از مالک بن انس، یکی از فقهیان نامی اهل سنت و مؤسس فقه مالکی درباره آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» پرسید. وی که در جایگاه عالم دینی به روشنگری و پاسخ علمی موظف بود، خشمناک شد و عرق بر چهره‌اش نشست و گفت: چگونگی آن مجهول و این پرسش بدعت است: «الکیف مجهول والسؤال عنه بدعة». مالک آن‌گاه دستور داد سؤال‌کننده را از مجلس اخراج کنند (شهرستانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۹۳).

ابن تیمیه از متقدمان به‌شدت از این رهیافت جانبداری کرده است. وی فیلسوفان را جاهل‌ترین خلق به خداوند توصیف کرده است (ابن تیمیه، ۱۹۹۳م، ج ۲، ص ۱۳۱/ نیز: نقض المنطق، صص ۱۸۴ و ۲۰۲؛ عزیز العظمة، صص ۲۹۱-۳۰۲) و

ادعا می‌کند منش قرآن کریم و نیز پیامبران علیهم‌السلام، استدلال بر خداوند از طریق تذکر نشانه‌های طبیعی و نه برهان عقلی و منطقی است (همو، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۱). وی تأکید می‌کند میان اثبات خدا با نشانه‌ها و با براهین عقلی تفاوت بزرگی وجود دارد.

## ۵-۲. حسی و تجربه‌گرایان

برخی از علاقه‌مندان به علوم تجربی و طبیعی معتقدند: دین‌شناسی حقیقی باید با مطالعه در طبیعت و علوم گوناگون تجربی و حسی به‌دست‌آید. عقل و براهین فلسفی صرف، مفاهیم انتزاعی و ذهنی است که توان نیل انسان به معرفت حقیقی خدا را ندارند. آنان بر این باورند که ایمان دانشمند تجربی که از اسرار و نظم عالم ماده خبر دارد، از ایمان فقیه یا فیلسوف بیشتر است.

ظهور معرفت حسی‌گرائی و مخالفت با فلسفه در اسلام اشاره شد که مخالفان فلسفه به متکلمان سنتی منحصر نشده، بلکه با پیشرفت علوم تجربی در غرب، برخی تحت تأثیر آن در صدد بر آمده‌اند راه عقل و فلسفه را در تفسیر دین و شناخت خدا کنار بگذارند و از راه حس و تجربه به شناخت خدا و آموزه‌های دینی نایل آیند. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

سابقه موج اشعری‌گری در دنیای اسلام از سویی، موفقیت‌های پیاپی و حیرت‌انگیز روش حسی و تجربی در طبیعات از سوی دیگر، گروهی از نویسندگان مسلمان غیر شیعی را سخت به هیجان آورد و سبب پدید آمدن یک نظر تلفیقی شد که هم از جنبه شرعی و هم از جنبه عقلی، به‌کار بردن



روش تعقلی را در الهیات مردود اعلام کردند. از جنبه شرعی مدعی شدند که از نظر قرآن تنها راه قابل اعتماد برای خدانشناسی همان روش حسی و تجربی یعنی مطالعه در آفرینش است و آنچه غیر این است، بیهوده است. قرآن در ده‌ها آیه خود در کمال صراحت، مردم را به مطالعه مظاهر طبیعت دعوت کرده است و کلید و رمز مبدأ و معاد را در طبیعت دانسته است و از جنبه عقلی گفته‌های فیلسوفان حسی اروپا را در گفته‌ها و نوشته‌های خود منعکس کردند (مطهری، ج ۱۶، ص ۳۸۸).

مخالفت وجدی، ندوی و سیدقطب و اقبال با فلسفه

فرید وجدی در کتاب علی اطلال‌المذهب المادی و سیدابوالحسن ندوی هندی در کتاب ماذا خسرالعالم بانحطاط‌المسلمین و نویسندگان «إخوان المسلمین» همچون سید قطب و... در کتاب‌های خود این نظر را تبلیغ و نظر مخالف را سخت تخطئه کردند. ندوی در فصل «عبور مسلمان از جاهلیت به اسلام» با عنوان «محکمات و بینات در الهیات» می‌گوید:

پیامبران مردم را از ذات خدا و صفات او و آغاز و انجام جهان و سرنوشت نهایی بشر آگاه کردند و اطلاعاتی به رایگان در این‌باره در اختیار بشر قرار دادند و او را از بحث در این مسائل که مبادی و مقدماتش در اختیار او نیست (زیرا این علوم ماوراء حس و طبیعت است و قلمرو علم و اندیشه بشر منحصرأ محسوسات است) بی‌نیاز ساختند، اما مردم این نعمت را قدر ندانستند و به بحث و فحص در این مسائل که جز گام‌گذاشتن در منطقه‌های تاریک و مجهول نیست، پرداختند (همان، ص ۳۸۹).

همین نویسنده در فصل دیگری از کتاب که درباره انحطاط مسلمانان

بحث می‌کند، با عنوان «کم اهمیت‌دادن به علوم مفید» علمای اسلام را این‌گونه مورد انتقاد قرار می‌دهد:

دانشمندان و اندیشمندان اسلامی آن اندازه که به بحث درباره مابعدالطبیعه که از یونان آموخته بودند، اهمیت دادند، به علوم تجربی و عملی اهمیت ندادند. مابعدالطبیعه و فلسفه الهی یونانی چیزی جز همان معتقدات بت‌پرستی آنها که آب و رنگ فنی به آنها داده‌اند، نیست؛ یک سلسله گمان‌ها و حدس‌ها و لفاظی‌هاست که حقیقت و معنا ندارد. خداوند مسلمانان را با تعلیمات آسمانی خود از بحث و فحص و تجزیه و تحلیل در این مسائل که بی‌شبهات به تجزیه و تحلیل‌های شیمیایی نیست، بی‌نیاز ساخته است، اما مسلمانان این نعمت عظمی را ناسپاسی کردند و نیرو و نبوغ خود را صرف در این مسائل کردند (همان، ص ۳۸۹).

اقبال لاهوری که از روشنفکران اهل سنت معاصر است، با تأثر از فلسفه حس‌گرایی غرب، منبع شناخت و معرفت را به سه منبع تجربه درونی، تاریخ و عالم طبیعت منحصر کرده و با اطمینان، به مخالفت با فلسفه یونانی و اسلامی پرداخته است و دلیل مخالفت خود را انتزاعی و عقلی محض بودن فلسفه و غفلت از امور حسی ذکر می‌کند:

تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن، دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری عالم طبیعت با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود (لاهوری، ۱۳۵۶، ص ۱۴۷).

نکته قابل ذکر اینکه وی به برهان عقل نیز اشاره دارد، اما آن را با عقل استقرایی استعمال می‌کند که بیانگر رویکرد حسی اقبال به قلمرو عقل



است (همان، ص ۱۴۶). همو درباره ناسازگاری اسلام به‌ویژه قرآن کریم با فلسفه می‌گوید: «روح قرآن اصولاً ضد تعلیمات یونانی است. روح قرآن به امور عینی توجه داشت و فلسفه یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید» (همان، ص ۱۴۸).

مهندس بازرگان در ایران (بازرگان، ۱۳۳۸، ص ۹-۷۴) و نویسندگان إخوان‌الصفاء، سید قطب، محمد قطب، ابوالحسن ندوی و فرید وجدی در مصر، دکتر زکی نجیب محمود (زکی نجیب محمود، ۱۱۴۱۴ق، ص ۷، ص ۱ و ۸) و سامی‌الانشار (نشار، ۱۹۷۵، ج ۱، ص ۲۵/ فیروزجایی، ۱۳۸۴، ص ۸۰) از این دیدگاه جانبداری کرده‌اند (مطهری، آثار، ج ۷، ص ۴۰۴).

### ۳-۵. اخباریون و مکتب تفکیک

مخالفت با تعقل و فلسفه در جهان تشیع به علل پیش‌گفته - سیره نظری امامان و الهام و التزام عالمان امامیه بر آن - ریشه ندوانده است، اما در چهار سده گذشته شخصی به‌نام ملامحمد استرآبادی با طرح دیدگاه موافق اشاعره و حنابله به معرفت و دین‌شناختی جدیدی در تشیع دست زد که درحقیقت ادامه راه اشعریت در اهل سنت است. استاد مطهری در این‌باره با بیان شیوا می‌فرماید:

نهضت قشری‌گری در شیعه راه نیافت تا در چهار قرن پیش، تقریباً مقارن اوایل صفویه، مردی به‌نام میرزا محمد استرآبادی پیدا می‌شود که روش اهل حدیث را پیش می‌گیرد و از او مؤثرتر شاگردش ملامین استرآبادی است و عجیب این است که کسانی که اصل یک نهضت را شروع می‌کنند - ولو نهضت، نهضت قشری‌گری باشد - خود اینها از یک نبوغی بهره‌مند

هستند و اگر چنین نباشند، نمی‌توانند پایه‌گذار یک نهضت باشند. خود احمد حنبل هم یک آدم کوچکی نیست. ملا امین استرآبادی مردی است که سال‌ها در مکه و مدینه مجاور بوده و کتابی نوشته به‌نام فوائدالمدنیة که در آن یک تاخت و تاز عجیبی به علمای شیعه می‌کند که تعقل را وارد اسلام کردند؛ مثلاً به علامه حلی سخت فحش می‌دهد (همان، ج ۲۲، ص ۷۱۵).

رهیافت اخباری‌گری کم و بیش نیز در محدثان و بعضی مفسران امامیه در سده‌های اخیر طرفدار داشته است؛ به‌گونه‌ای که صدرالمتألهین در اول قرن یازدهم هجری، آنان را به حنابله اهل حدیث تشبیه می‌کند که افق دیدشان به اجسام مادی منحصر شده است و از عمق و ژرفای معانی آموزه‌های دینی بازماندند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۰۵).

اما آیا اخباری‌گری ریشه در عالمان متقدم امثال شیخ صدوق دارد - چنان‌که طراحان آن مدعی‌اند - یا این محصول چهار سده پیش است؟ استاد در مقام پاسخ به آن خاطر نشان می‌سازد با توجه به مدعیات اخباریون - کنار گذاشتن عقل و قرآن کریم و قول به اعتبار همه روایات کتب اربعه - که در ادامه مقاله اشاره خواهد شد، نمی‌توان بر آن پیشینه‌ای تصور کرد. شهید مطهری به وجود برخی اشاره می‌کند که علاوه بر تبعیت از اخبار در فروع، در اصول دین نیز بر روایات استدلال می‌کردند:

شیخ طوسی در کتاب عُدَّة‌الاصول از گروهی از قدمای به‌عنوان «مقلّده» یاد می‌کند و انتقاد می‌نماید، ولی آنها مکتبی از خود نداشته‌اند. علت اینکه شیخ آنها را مقلّده می‌خواند، این است که در اصول دین هم به اخبار استدلال کرده‌اند (مطهری، ج ۲۰، ص ۱۶۸).



استاد از اخباریون با وصف «ضدعقل»، «جمود»، «خشکی عجیب»، «دنبال‌هرو اشاعره» و «مانند خوارج» تعبیر می‌کنند (همان، ص ۱۷۰، ۳۸۷ و ج ۲۱، ص ۱۱۱). وی در موضعی از آنان با عنوان «جریان مهم و خطرناکی» یاد می‌کند (همان، ج ۲۰، ص ۱۶۸).

ریشه و پیشینه اخباری‌گری از نظر آیت‌الله بروجردی: استاد مطهری درباره خاستگاه و بستر پیدایش و ظهور اخباری‌گری، تحلیلی جالب و جدید از آیت‌الله بروجردی گزارش می‌کند که به‌قلم خود استاد گزارش می‌شود:

مرحوم آقای بروجردی یک حرفی داشتند که نمی‌دانم از چه مدرکی نقل می‌کردند، ولی حرف بسیار جالبی بود. در تابستان سنه ۲۲ که هنوز ایشان به قم نیامده بودند، ما به بروجرد رفته بودیم. این را من در بروجرد از ایشان شنیدم و در قم دیگر نشنیدم و غفلت کردم که از ایشان بپرسم مدرکش چیست؟

ایشان یک وقتی که این جریان ملامین استرآبادی و استدلال‌های او بر ضدعقل و بر انکار عقل را نقل می‌کردند، می‌گفتند که این نهضت مقارن است با نهضت ضدعقل و ضد فلسفه‌ای که در اروپا پیدا شد، بر اساس حس‌گری و تجربی‌گری که از دکارت و بیکن و... شروع شد. آنها هم به‌گونه دیگری با منطق و با تعقل مخالفت کردند، ولی بر اساس معتبرشناختن حس. ایشان مدعی بودند که ملامین تحت تأثیر افکاری که در دنیای اروپا پیدا شده بود، قرار گرفته بود (همان، ج ۲۲، ص ۲۱۹).

ایشان در ادامه به وجه آشنایی استرآبادی با جریانات معاصر فلسفه غرب، سفرهای متعدد وی به مکه و مدینه و مجاورت وی در مکه و مدینه اشاره می‌کند و می‌نویسد:

آنچه برای من مجهول مانده این است که در آن وقت هنوز این افکار در ایران نیامده بود؛ پس چگونه او تحت تأثیر این افکار قرار گرفته بود؟! شاید چون ملازمین غالباً در ایران نبود و خیلی اوقات مجاور بود مخصوصاً در مکه و مدینه، در آن سفرهایش با کسی برخورد کرده و این افکار را از او گرفته است (همان، ج ۲۲، ص ۷۱۹).

تأکید استاد مطهری به بقای تفکر اخباری و رسوخ تفکر اشعری به برخی علما: استاد مطهری با گزارش مفصل تاریخ اخباری‌گری و مغلوب‌شدن آنها توسط آقاوحید بهبهانی و شاگردش شیخ انصاری، این تذکر را به مخاطبان خود می‌دهد:

البته مکتب اخباری در اثر این مقاومت‌ها شکست خورد و الآن جز در گوشه و کنارها پیروانی ندارد، ولی همه افکار اخباری‌گری که به سرعت و شدت پس از پیدایش ملازمین در مغزها نفوذ کرد و در حدود دویست سال کم و بیش سیادت کرد، از مغزها بیرون نرفته، الآن هم می‌بینید خیلی‌ها تفسیر قرآن را اگر حدیثی در کار نباشد، جایز نمی‌دانند (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰).

استاد در موضع دیگر به بقای تفکر اخباری در ذهن برخی، بلکه به تعبیر خود استاد در بسیاری از فقها این‌گونه اذعان می‌کند: «ولی فکر اخباری‌گری به کلی از بین نرفته، حتی در بسیاری از مجتهدین نیز افکار اخباری‌گری هنوز نفوذ دارد و بقایایش در افکار آنها هست» (همان، ج ۲۲، ص ۷۱۸).

ایشان در موضع دیگر از رسوخ تفکر اهل حدیث عامه به عالمان شیعی در حوزه معارف این‌گونه اظهار تأسف می‌کند:

آنچه مایه تأسف است این است که در قرون متأخر طرز تفکر اهل حدیث عامه در میان شیعه هم رسوخ یافت، در شیعه نیز گروهی پیدا شدند که هرگونه تعمق و تفکر در معارف الهی را بدعت و ضلالت شمردند، در صورتی که بلاشک این نوعی انحراف از سیره پاک پیشوایان این مذهب است (همان، ج ۶، ص ۸۸۷).

## ۶. اخباری‌گری؛ ویژگی‌ها و ادله آنها

در اینجا به علت نقش مهم رویکرد اخباری‌گری در حذف نقش عقل به عنوان از ادله اربعه به توضیح بیشتر ویژگی‌ها و ادله رویکرد فوق می‌پردازیم.

### ۶-۱. ویژگی‌های اخباری‌گری

اخباری‌گری چنان‌که از اسمش پیداست، از میان چهار منبع شیعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) بیشتر بر روایات و اخبار امامان تأکید دارد و سه منبع دیگر را نادیده می‌انگارد. به نظر می‌آید اخباری با انکار حجیت عقل، به بهانه‌ای نیز به انکار قرآن کریم پرداخته است که در ذیل به تبیین آن اشاره می‌شود.

#### ۶-۱-۱. عدم حجیت عقل

نخستین و مهم‌ترین خصلت اخباری‌گری، نادیده‌انگاری مرجعیت و اعتبار عقل در تفسیر و تبیین معارف دین اعم از عرصه فقه و کلام است. استاد در این باره دیدگاه *استرآبادی* را این‌گونه نقل می‌کند:

درباره عقل اتفاقاً یک استدلال‌های خیلی روشنفکرانه و متجددانه‌ای می‌کند؛ نظیر حرف‌هایی که دکارت و... علیه فلسفه گفتند، او علیه عقل گفت که حرف‌های مهمی است. حرف‌های فلاسفه را مطرح و نقد می‌کند که اینجا این چنین اشتباه کردند، آنجا این جور اشتباه کردند، بعد این بحثی را که در میان علمای جدید نیز پیدا شده، مطرح می‌کند که منشأ خطای ذهن چیست؟ یا در صورت است یا در ماده. بعد می‌گوید منطق ارسطو منطق صورت است و حداکثر می‌تواند خطای ذهن را در نظم فکر و به عبارت دیگر خطای نظم را نشان بدهد؛ مثل یک آرشیتکت که فقط خوب می‌تواند طرح ساختمان را بدهد، اما ماده ساختمان مثلاً آجر، آجر خوبی است یا بد، سیمانش خوب است یا بد، آهنش خوب است یا بد، این دیگر کار او نیست.

منطق ارسطو هم فقط صورت استدلال را می‌تواند تصحیح کند، ولی بیشترین خطای انسان در ماده فکر است، نه در صورت فکر. آن را چه کار می‌کنید؟ راهی نیست؛ چون راهی نیست، در امور دینی نباید به عقل اعتماد کرد. عقل را هم گذاشت کنار. گفت: ما هستیم و حدیث، ما هستیم و سنت و اجتهاد را که علمای شیعه وارد فقه کردند، شدید محکوم کرد، گفت: اجتهاد یعنی تعقل و تعقل جایز نیست. تقلید هم جایز نیست، ما فقط باید مقلد ائمه باشیم. رساله نوشتن و اجتهاد کردن در مسائل، همه حرام اندر حرام است (استرآبادی، [بی‌تا]، ص ۱۲۸-۱۳۱ / مطهری، ج ۲، ص ۷۱۶-۷۱۷).

## ۶-۱-۲. اختصاص فهم قرآن به معصومان

اخباریون بیشتر مرجعیت و دلالت روایات و اخبار را می‌پذیرفتند و



درباره قرآن کریم معتقد بودند مخاطبان آن امامان - و نه انسان‌ها - هستند؛ بنابراین درک و فهم آن نیز به معصومان اختصاص دارد و از این رو نمی‌توان از آن به‌عنوان منبع یاد کرد و در تفسیر و تبیین آموزه‌های دینی بدان استناد کرد. شهید مطهری در گزارش دیدگاه مؤسس مکتب اخباری‌گری یعنی ملا امین استرآبادی می‌فرماید:

یک راهی را پیش گرفت، گفت از این چهار دلیلی که اینها می‌گویند (قرآن، سنت، اجماع و عقل)، سه دلیلش باطل است، یعنی هیچ‌کدام برای ما دلیل نیست؛ قرآن دلیل نیست، عقل هم دلیل نیست، اجماع هم دلیل نیست... قرآن را هم به‌سبب محترمانه‌ای بوسید و گذاشت لب طاقچه. نگفت ما قرآن را قبول نداریم، گفت قرآن را قبول داریم، قرآن کتاب خداست، اما قرآن که برای ما نیست، قرآن برای ائمه است. فقط ائمه می‌توانند بفهمند که قرآن چه می‌گوید، ما که حق نداریم در قرآن تعقل و تدبر کنیم. قرآن اصلاً نازل شده برای مخاطبین خود، آنها که با زبان قرآن آشنا هستند و معنای آن را می‌فهمند. قرآن با زبان مخصوصی حرف می‌زند و آن زبان را فقط و فقط ائمه می‌فهمند و بس. قرآن را نیز این‌جور بوسید و گذاشت لب طاقچه (استرآبادی، [بی‌تا]، ص ۱۲۸-۱۳۱ / مطهری، ج ۲۲، ص ۷۱۶).

استاد در جای دیگر می‌نویسد:

اخباریین تنها مراجعه به اخبار و احادیث را جایز می‌دانستند. شاید تعجب کنید اگر بدانید در بعضی از تفاسیری که توسط این افراد نوشته شد، در ذیل هر آیه اگر حدیثی بود، آن را ذکر می‌کردند و اگر حدیثی وجود نداشت، از ذکر آیه خودداری می‌کردند؛ آن‌طور که گویی اصلاً آن آیه از

قرآن نیست. این عمل یک نوع ظلم و جفا بر قرآن بود و پیداست جامعه‌ای که کتاب آسمانی خود آن‌هم کتابی مانند قرآن را به این شکل طرد کند و آن را به دست فراموشی بسپارد، هرگز در مسیر قرآن حرکت نخواهد کرد (مطهری، ج ۲۶، ص ۳۸۳/ همان، ج ۲۰، ص ۴۰/ قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۷).

### ۶-۱-۳. تحجر و جمود فکری

مسلك اخباری با کنار گذاشتن عقل و تعبد ظاهری و بدون تفکر در روایات، به تحجر و جمود فکری منتهی شده است؛ بدین معنا که آنان بدون تأمل در گوهر و حقیقت معنای روایات و بدون دخالت دادن مقدمات تفسیر یک متن مانند شأن نزول، زمان و مکان نزول، مخاطبان و...، به ظاهر روایت تمسک نموده و آن را ملاک عمل در تمامی موارد قرار دادند. به تعبیری آنان به ظاهر و قشر روایات جمود کردند و از متدهای فهم متن مانند اجتهاد و تفسیر متن بهره‌ای نبردند. استاد مطهری روح اخباری‌گری را «جمود» تفسیر می‌کند و در تبیین آن می‌فرماید:

روح اخباری‌گری را جمود تشکیل داده است. جمود این است که می‌گویند اجتهاد که اظهار نظر است، تفکر است، تجزیه و تحلیل است و به عبارت دیگر عقل را در دین دخالت دادن است، درست نیست و گفتند قرآن هم برای فهمیدن نیست، ما حق نداریم مستقیماً به قرآن مراجعه کنیم، آن برای ائمه است و ما باید به اخبار و روایات مراجعه کنیم (مطهری، ج ۲۱، ص ۱۱۲).

از منظر استاد، جمود اخباری‌گری مطلق است و شامل مسائل اخلاقی و اجتماعی نیز می‌شود (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰).

#### ۶-۱-۴. شواهدی بر جمود اخباری‌گری

شواهد متعددی این ادعا را تأیید می‌کنند که استاد در آثارش به آنها اشاره کرده است.

۱۹۹

الف) بازکردن تحت الحنک: در احادیث فراوانی امر شده است تحت الحنک همیشه در زیر گلو افتاده باشد؛ نه فقط در حال نماز، بلکه در همه احوال. یکی از آن احادیث بدین شرح است: «الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُؤْمِنِ وَالْمُشْرِكِ النَّعْيُ: تفاوت بین مسلمان و مشرک تحت الحنک در زیر گلو انداختن است». عده‌ای از اخباریون به این حدیث و مانند آن تمسک کرده‌اند و می‌گویند همیشه باید تحت الحنک افتاده باشد.

استاد مطهری در نقد آن به استدلال مرحوم فیض اشاره می‌کند:

ولی مرحوم ملامحسن فیض با اینکه به اجتهاد خوش‌بین نبوده، در وافی باب الزی والتجمل، اجتهادی دارد، می‌فرماید در قدیم مشرکین شعاری داشتند که تحت الحنک را به بالا می‌بستند و نام این عمل را «اقتعاط» می‌گذاشته‌اند. اگر کسی این کار را می‌کرد، معنایش این بود که من جزء آنها هستم. این حدیث دستور مبارزه و عدم پیروی از آن شعار را می‌دهد، ولی امروز دیگر آن شعار از بین رفته، پس موضوعی برای این حدیث باقی نیست. حالا برعکس چون همه تحت الحنک را به بالا می‌بندند، اگر کسی تحت الحنک را در زیر چانه چرخ بدهد، حرام است؛ زیرا لباس شهرت می‌شود و لباس شهرت حرام است (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۱-۱۷۲).

ب) نوشتن شهادت اسماعیل بر کفن: معروف است بعضی اخباری‌ها دستور می‌دادند به کفن میت شهادتین را بدین صورت بنویسند: «إِسْمَاعِيلُ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؛ اسماعیل شهادت می‌دهد به وحدانیت خدا». اکنون چرا شهادت



را به نام *اسماعیل بنویسند*؛ زیرا در حدیث وارد شده است که امام صادق علیه السلام در کفن فرزندشان *اسماعیل* به این عبارت نوشته بودند. اخباریون فکر نمی‌کردند در کفن *اسماعیل* این‌گونه می‌نوشتند؛ چون اسم او *اسماعیل* بود. اکنون که فرضاً *حسن قلی‌یک مُرده*، چرا اسم خود او را ننویسیم و اسم *اسماعیل* را بنویسیم؟! اخباریون می‌گفتند اینها دیگر اجتهاد و اعمال نظر و اتکای به عقل است. ما اهل تعبد و تسلیم و قال الباقر علیه السلام و قال الصادق علیه السلام هستیم و دخالت نمی‌کنیم (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۴).

استاد در ادامه به اعتراض اخباریون بر آیت‌الله وحید بهبهانی در مورد پذیرش تواتر اخبار مردم در مسئله رؤیت هلال به علت عدم ذکر آن در روایات اشاره می‌کند (همان، ص ۱۷۲).

ج) مخالفت با اجتهاد: توضیح این مطلب از مطالب پیشین روشن می‌شود (همان، ج ۲۰، ص ۱۶۹-۱۷۰).

د) انکار اجماع: اخباریون نه تنها اجماع را انکار، بلکه آن را بدعت اهل سنت توصیف می‌کنند که نخستین بار در جریان سقیفه اتفاق افتاد (همان، ج ۲۰، ص ۱۶۸).

ه) حجیت تمام روایات کتب اربعه: کتب اربعه از منابع معتبر و اولیه روایی تشیع محسوب می‌شود، ولی اخبار آن از حیث اعتبار مختلف بوده و مشتمل بر اخبار صحیح و معتبر و غیرمعتبر است، ولی اخباریون همه روایات آنها را معتبر و حجت می‌انگارند (همان).

و) مخالفت با فلسفه رجعت اشعری‌گری مدرن: استاد مطهری در پاسخ تصریح می‌کند که ردّ فلسفه، همان اشعریت مقابل معتزله است که امروزه به شکل نوین با تابلوی فلسفه حسی یا اخباری‌گری و پس از عصر استاد، با

نام مکتب تفکیک ظهور می‌یابد:

بی‌شک نظر امثال فرید وجدی و ندوی نوعی «رجعت» اشعری‌گری است، ولی به‌صورت مدرن و امروزی یعنی پیوندخورده با فلسفه حسی. ما فعلاً نمی‌توانیم از جنبه فلسفی وارد بحث ارزش تعقلات فلسفی بشویم. در مقاله «ارزش معلومات» و مقاله «پیدایش کثرت در ادراکات» کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، بحث نسبتاً کافی در این باره شده است. در اینجا سخن را از جنبه قرآنی دنبال می‌کنیم که آیا قرآن کریم تنها راه تحقیق در الهیات را مطالعه در طبیعت می‌داند و راه دیگری را به رسمیت نمی‌شناسد یا چنین نیست؟ (همان، ج ۱۶، ص ۳۸۹-۳۹۰).

## ۶-۲. ادله اخباریون

پس از اشاره به ویژگی‌ها و مؤلفه‌های اخباری‌گری، اکنون به تقریر و تحلیل دلیل آنان در تمسک محض به روایات و حذف نقش عقل و قرآن کریم می‌پردازیم.

### ۶-۲-۱. تعبد به قول معصوم

اخباریون در اثبات بخش ایجابی مدعای خود (تمسک به ظاهر روایات) خاطر نشان می‌سازند که راه روایات، راه عصمت و مصون از خطاست و در واقع با عمل به ظاهر روایات، انسان به قول معصوم عمل می‌کند و در برابر خدا نیز دارای حجت خواهد بود. شهیدمطهری ظاهر این استدلال را باعث رشد و نفوذ طرز فکر اخباری در میان مردم عوام توصیف کرده است و از قول شیخ انصاری استدلال سید نعمت الله جزائری از اخباریون را

این‌گونه گزارش می‌کند:

آیا هیچ عاقلی احتمال می‌دهد که در روز قیامت یک بنده‌ای از بندگان خدا را (یعنی یک اخباری را) بیاورند و از او بپرسند تو چگونه عمل می‌کردی و او بگوید به فرمایش معصومین عمل می‌کردم و هر جا که کلام معصوم نبود، احتیاط می‌کردم و آن وقت یک همچو آدمی را ببرند به جهنم و از آن طرف یک آدم لاقید و بی‌اعتنا به سخن معصوم (یعنی یک نفر اصولی و پیرو مسلک اجتهاد) را که هر حدیثی را به یک بهانه طرد می‌کند، ببرند بهشت!! حاشا و کلاً (مطهری، ج ۲۰، ص ۱۷۱).

تحلیل و بررسی: در پاسخ این استدلال باید گفت بحث و خلاف، نه در کبرا (حجیت قول معصوم)، بلکه در صغرا (تطبیق قطعی تمامی روایات بر قول و مقصود معصوم) است. به تعبیری نخست باید از متد عقلانی و قطعی ثابت شود که مضمون روایت یا روایات، قول و مراد معصوم است و اینکه مخاطبان آن همه مردم‌اند، پس از این مراحل می‌توان مدعی شد و پذیرفت مضمون روایت، کشف قول معصوم است، ولی اخباریون هیچ راه و برهانی برای اثبات این مقدمات ارائه نمی‌کنند و به صورت مطلق ظاهر هرگونه روایت را بدون قطعی شدن قول و مقصود معصوم، حجت می‌انگارند. ایشان در نقد استدلال مذکور می‌فرماید:

جوابی که مجتهدین می‌دهند این است که این‌گونه تعبد و تسلیم‌ها تسلیم به قول معصوم نیست، تسلیم به جهالت است. اگر واقعاً محرز بشود که معصوم سخنی گفته، ما هم تسلیم هستیم، ولی شما می‌خواهید جاهلانه به هر چه می‌شنوید، تسلیم شوید (مطهری، ج ۲۰، ص ۱۷۱).

## ۶-۲-۲. عدم اعتبار عقل

یکی از ادله اخباریون، عدم اعتبار عقل است که تبیین آن در صفحات پیشین گذشت.

### تحلیل و بررسی

استاد مطهری در نقد این بحث خاطر نشان می‌سازد که با عقل، اصل وجود خدا، نبوت و عالم غیب اثبات می‌شود و در صورت انکار اعتبار آن، مؤلفه‌های دین زیر علامت سؤال خواهد رفت:

ولی انکار اصالت عقل بر اساس اصالت حدیث به هیچ وجه نمی‌تواند قابل قبول باشد؛ چون اساسی‌ترین مسائل اسلامی ما غیب‌ترین [آنهاست]. خود قرآن تعییرش «غیب» است: *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ*. غیب را چگونه می‌شود با حدیث اثبات و استدلال کرد؟ ما خود امام جعفر صادق را به این دلیل قبول داریم که می‌گوییم او امام است. چرا امام است؟ می‌گوییم چون وصی پیغمبر است و پیغمبر ائمه را معین کرده. پیغمبر را به چه دلیل قبول داریم؟ می‌گوییم او را خدا فرستاده. خود پیغمبر با دلیل عقل باید برایمان ثابت بشود. خدا به دلیل عقل باید ثابت بشود. اول باید خدایی ثابت بشود، پیغمبری ثابت بشود و بعد امام جعفر صادق ثابت بشود و آنگاه حدیثی را که از امام جعفر صادق روایت شده، اگر حدیث درستی هست، قبول کنیم، اما اگر بخواهیم کارمان را از اول از حدیث شروع کنیم، به هیچ جا نمی‌رسیم (همان، ج ۲۲، ص ۷۱۹-۷۲۰).

نکته دیگر اینکه عقل مفید قطع که با برهان و یقین به دست آمده باشد، دارای حجیت و کاشفیت ذاتی است و نمی‌توان ارزش معرفتی آن را با

دستور و اعتباری وضع یا رفع کرد؛ به تعبیر دیگر آن حکم عقلی یا فلسفی که به عنوان یکی از «ادله اربعه» تفسیر دین محسوب می‌شود، نه هر دلیل ظنی، بلکه دلیل متقن و قطعی است.

### ۶-۲-۳. اختصاص فهم قرآن به معصومان

اخباریون معتقدند معانی و ظواهر قرآن کریم برای مخاطبان و خوانندگان قابل فهم و شناخت نیست؛ در نتیجه حجت و قابل احتجاج نخواهد بود، مگر اینکه ظاهر آیه‌ای را روایتی از معصومان تأیید کند (استرآبادی، [بی‌تا]، ص ۲۸ / حرّ عاملی، ۱۳۶۱، ص ۴۱۱).

### تحلیل و بررسی

۱. پاسخ این دلیل به مباحث زبان‌شناختی خصوصاً زبان دینی برمی‌گردد. در جای خود ثابت شده است که زبان دین باتوجه به قواعد و اصولی چون اصالت حقیقت، اصالت عدم قرینه، اصالت ظهور، اصالت عموم و اطلاق، همچون سایر زبان‌ها شناختاری است.

۲. قرآن کریم به صورت شفاف تصریح می‌کند که آیاتش به دو قسم «محکّمات» و «متشابهات» تقسیم می‌شود: «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران: ۷ / طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۵۶ و ۱۴۵).

روشن است لازمه حکم به عدم فهم کل قرآن کریم این است که «محکّمات» معنای خود را از دست بدهند و به «متشابهات» متحول شوند که این امر با تصریح قرآن کریم ناسازگار است.

۳. لازمه ادعای مذکور، تعطیلی و به فراموشی سپردن آخرین وحی و کلام الهی و به تعبیر بعضی، آیات قرآن صامت و گنگ باشند، درحالی‌که

قرآن کریم حکم اعجاز و راز جاودانگی شریعت اسلام را دارد. تعطیلی یا صامت‌بودن آن با اصل نزول و جاودانگی قرآن تهاافت دارد. استاد مطهری در این باره می‌فرماید:

۲۰۵

این عمل یک نوع ظلم و جفا بر قرآن بود و پیداست جامعه‌ای که کتاب آسمانی خود، آن هم کتابی مانند قرآن را به این شکل طرد کند و آن را به‌دست فراموشی بسپارد، هرگز در مسیر قرآن حرکت نخواهد کرد (مطهری، ج ۲۶، ص ۳۸).

۴. نکته آخر اینکه روایاتی بر قابل فهم‌بودن آیات دلالت دارند که بر اساس ملاک‌های اخباریون باید بدان ملتزم شوند؛ چنان‌که از امام باقر<sup>علیه السلام</sup> روایت شده است: «فمن زعم ان كتاب الله مبهم فقد هلك و اهلك» (طباطبایی، همان، ج ۳، ص ۸۷).

تذکری در باب مکتب تفکیک: استاد در آثار خویش به‌علت عدم رواج مکتب تفکیک در عصر خود یا به‌علل دیگر، موضعی درباره آن اتخاذ نکرده‌اند، ولی خواننده محقق می‌تواند با مقایسه دو مکتب اخباری و تفکیک خود درباره آن داوری نماید. به‌منظر می‌آید آن دو مکتب، هسته‌های مشترک بسیاری دارند، ولی مکتب تفکیک نوعی تلطیف‌یافته اخباری‌گری محسوب شود؛ به‌عبارت‌دیگر چنان‌که مکتب اخباری به دو رویکرد افراطی و معتدل و به‌تعبیر استاد، اخباری ملایم مانند صاحب حدائق متوسط بین اصولی و اخباری منقسم می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۰، ۱۷۰)، می‌توان مکتب تفکیک را از لایه‌های ملایم اخباری‌گری توصیف کرد؛ مثلاً درباره ویژگی عدم حجیت عقل، میرزا مهدی اصفهانی راه عقل را راه تیره توصیف می‌کند (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص، ۱۳۲، ۱۷۸، ۱۲۱).



شیخ مجتبی قزوینی مانند مؤسس مکتب اخباری - استرآبادی - با غیربدهی‌انگاری برخی از مبانی مباحث منطق، می‌کوشد فلسفه را غیرمعتبر معرفی نماید (قزوینی، ۱۳۸۹، ج ۱ و ۵، ص ۳۷، ۱۵، ۵۷، ۶۲).

### نتیجه

در باب تفسیر دین، سه رهیافت و به تعبیر استاد سه جهان‌بینی با نام‌های «علمی»، «عقلی - فلسفی» و «نقلی - دینی» وجود دارد که هر یک طرفداران خاص خود را دارد. محل بحث در جایگاه و نقش عقل در دین است؛ یک حوزه عقل درباره نقش وی به عنوان منبع و مرجع معرفتی دین است. حوزه دیگر نقش عقل در تبیین آموزه‌های دینی است که عقل نقش ابزار و مصباح را ایفا می‌کند. بیشتر اشاعره منکر نقش عقل در هر دو حوزه شده‌اند، ولی معتزله راه افراط را پیموده و با اهمیت‌دادن بیش از حد به عقل، منکر منبعیت و اعتبار روایات ولوی شدند، ولی امامیه با الهام از روایات ائمه اطهار<sup>علیهم‌السلام</sup> به تلفیق و جمع «نقل» و «عقل» پرداخت و اعتبار «عقل» را کنار «نقل» پذیرفت. چنین رویکردی بستر رشد تفکر عقلانی و فلسفی را در تشیع هموار کرد، ولی در سده‌های اخیر با ظهور گروهی به نام «اخباریون»، با تفکر عقلی - فلسفی مخالفت کردند و فقط به اعتبار روایات و اخبار قائل شدند که ادله آنان در مقاله پیش رو نقل و نقد شد.

## منابع

۱. ابن تیمیہ؛ الردّ علی المنطقیین؛ بیروت: دار الفکر اللبانی، ۱۹۹۳ق.
۲. —؛ عزیز العظمة؛ بیروت: [بی‌نا]، ۲۰۰۰م.
۳. —؛ نقض المنطق؛ بیروت: دارالکتب، [بی‌تا].
۴. ابن سینا؛ معراج‌نامه؛ رشت: به اهتمام بهمن کریمی، ۱۳۵۲
۵. احمد امین؛ ظہر الإسلام؛ بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۲۰۰۴ق.
۶. استرآبادی، محمد امین؛ الفوائد المدنیة؛ [بی‌جا]: دار النشر لإهل البيت علیہم السلام، [بی‌تا].
۷. اصفهانی، میز امهدی؛ أبواب الہدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۸. اقبال لاهوری، محمدی، احیای فکر دینی در اسلام؛ تهران: رسالت قلم، ۱۳۵۶.
۹. بازرگان، مهدی؛ راه طی شده؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۳۸
۱۰. حرّ عاملی؛ الفوائد الطوسیة؛ تهران: [بی‌نا]، ۱۳۶۱.
۱۱. زکی نجیب محمود، موقف من المیتافیزیقا، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار الشروق، ۱۴۱۴ق،
۱۲. سامی النشار؛ نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام؛ ج ۱، مصر: دار المعارف، ۱۹۷۵م.
۱۳. شهرستانی، عبد الکریم؛ الملل والنحل؛ بیروت: دار المعارف، [بی‌تا].
۱۴. صدر المتألهین، محمد؛ أسفار؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه

- اعلمی، ۱۴۱۷ق.
۱۶. فیروزجایی، علی؛ «نمونه‌هایی از حس‌گرایی در عالم اسلامی»،  
مجله معرفت؛ ش ۸۸، فروردین ۱۳۸۴.
۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ کلام فلسفی؛ قم: وثوق، ۱۳۸۳.
۱۸. قزوینی، مجتبی؛ بیان‌الفرقان؛ مقدمه محمدرضا حکیمی؛ ج ۱ و ۵، قم:  
انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۹.
۱۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار‌الأنوار؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۱۳، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲ و ۲۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.