

# تعارض عقل و نقل و روش حل آن در کلام عقلی و تفکیکی

حمیدرضا شاکرین<sup>۱</sup>

## چکیده

از جمله مسائل روش‌شناختی که به‌ویژه در صورت تعدد منابع معرفت اهمیت فراوانی می‌یابد، مسئله نسبت میان داده‌ها، دادوستدها و حل تعارضات احتمالی است. مسئله تعارض در نگاهی کلان در دو سطح درون‌منبعی و بین‌منبعی قابل طرح است. مقاله پیش رو بر آن است مسئله تعارض دلیل عقلی و نقلی را از دو منظر کلام عقل‌گرای استدلالی و کلام تفکیکی، به‌ویژه در نگاه آیت‌الله ملکی میانجی بررسی و ارزیابی کند. مقاله به‌لحاظ مقام گردآوری از روش کتابخانه‌ای و در مقام داوری از روش عقلی - تحلیلی بهره می‌گیرد. نتیجه تحقیق این است که کلام عقلی اصطلاحی هم در تعیین حوزه تعارض و هم در راه حل آن بنیاد قوی‌تری دارد. افزون‌بر آن حتی اگر در مواردی مدعیات کلامیان تفکیکی را مانند غالب کلامیان عقل‌گرا تفسیر کنیم، باز نسبت به حل برخی فروض احتمالی تعارض پاسخ‌گو نخواهد بود.

واژگان کلیدی: روش علم کلام، کلام عقلی، کلام تفکیکی، تعارض عقل و نقل.

---

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (shakerinh@gmail.com).

## مقدمه

مسئله انسجام‌شناختی یا ربط و نسبت میان داده‌ها، دادوستد داده‌های معرفتی با یکدیگر و به‌ویژه حل تعارضات احتمالی از مسائل پُراهمیت در حوزه روش‌شناسی است. این مسئله به‌لحاظ اهمیت فراوانی که دارد، از دیرزمان به اشکال مختلفی در علوم گوناگون مطرح بوده است؛ برای مثال در علم اصول فقه که بُن‌پایه روش‌شناختی اجتهاد فقهی می‌باشد، باب گسترده‌ای برای تعارضات گشوده شده است. همچنین مباحثی چون عام و خاص و مطلق و مقید که در آن دانش مطرح می‌گردد، راه‌هایی برای حل این مسئله در فرض امکان جمع دلالتی درون‌منبعی یعنی در درون منبع واحدی چون نقل است. منطق حل تعارض در دانش‌های نظری چون علم کلام و علوم عملی چون فقه، در عین وجود برخی اشتراکات، از جهاتی تفاوت دارند.

از سوی دیگر در نگاه کلان، تعارض در دو سطح درون‌منبعی و بینامنبعی قابل طرح است. در سطح درون‌منبعی سخن از چگونگی وقوع تعارض میان داده‌های منبع واحدی چون نقل یا عقل یا شهود مطرح است، ولی در سطح بینامنبعی سخن از این است که تعارض میان داده‌های یک منبع با دیگر منابع چگونه است و بر اساس چه منطقی علاج می‌شود. در مقاله حاضر سخن از این است که آیا تعارض میان داده‌های عقلی با داده‌های متون و حیانی در حوزه مسائل اعتقادی و کلامی امکان دارد یا خیر و اگر چنین چیزی رخ نمود، راه چاره چیست؛ حذف همه، توقف و انتظار دلایل و مؤیدات دیگر یا تقدیم یک جانب بر دیگری؟ در فرض اخیر نیز ملاک این تقدم و ضوابط و قواعد حاکمه و گونه‌های تقدیم مفاد دلیلی بر



### دلیل دیگر چیست؟

اکنون باتوجه به اهمیت مباحث روش‌شناختی علم کلام و نقش این مسئله در آن ازسویی و وجود دوجریان متفاوت در مواجهه با آن - یعنی کلام عقلی و تفکیکی - برآنیم دیدگاه آن دو را در این‌باره بررسی و ارزیابی کنیم. در این بررسی ابتدا معنای عقل، سپس دو مبنای معرفت‌شناختی در حل مسئله که کلیت آن مورد وفاق طرفین است و در تطبیق آن اختلافاتی دارند، بیان و درنهایت مستقیماً به بیان راه‌حل‌های دو طرف خواهیم پرداخت.

### ۱. معنای عقل

برای عقل در لغت معانی گوناگونی ذکر شده است؛ برخی آن را به‌معنای شناخت،<sup>۱</sup> نقیض جهل و نادانی،<sup>۲</sup> همچنین به‌معنای خودداری از گفتار و کردار ناشایست<sup>۳</sup> و منع‌کردن از آن (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۱۷۶۹) معنا کرده‌اند. کاربرد لغوی واژه عقل ناظر به‌نوعی شعور حاوی دو مؤلفه است: ۱. درک، آگاهی و شناخت؛ ۲. بازداری از کج‌روی. در اصطلاح فلسفی نیز معانی و کاربردهای گوناگونی برای این واژه ذکر شده است (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۷). پُربسامدترین کاربرد فلسفی این واژه عبارت است از:

۱. «یقال عَقْلٌ یَعْقِلُ عَقْلاً، إِذَا عَرَفَ مَا كَانَ یَجْهَلُهُ قَبْلَ» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۷۰-۷۴).
۲. «العقل: نقیض الجهل. عقل یعقل عقلاً فهو عاقل والمعقول: ما تعقله فی فؤاد...» (فراهیدی؛ ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶۰).
۳. «... أَوْ أَنْزَجَرَ عَمَّا كَانَ یَفْعَلُهُ وَ جَمَعَهُ عَقُولٌ وَ رَجُلٌ عَاقِلٌ وَ قَوْمٌ عَقْلَاءٌ وَ عَاقِلُونَ وَ رَجُلٌ عَقُولٌ، إِذَا كَانَ حَسَنَ الْفَهْمِ وَ اِفْرَ الْعَقْلِ...» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۷۰-۷۴).

۱. موجودی که در ذات و فعل مجرد است و هیچ‌گونه تعلق به ماده ندارد.

۲. یکی از قوای ادراکی نفس انسانی که قادر به تجزیه و تحلیل، تجرید، ترکیب (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۵۸) و ادراک کلیات است و بر تفکر و کشف مجهول و استنباط مسائل نظری از مقدمات بدیهی و معلوم تواناست. عقل بدین معنا با نفس همراه است و از قوا و مراتب آن به حساب می‌آید. مقصود از عقل در کلام فلسفی، عمدتاً ناظر بدین معنا و مدرکات این قوه است. این معنا با کاربرد لغوی واژه عقل نیز همخوانی دارد و از لوازم تشخیص حقایق و تمیز راست از ناراست و نیک از بد است، ولی در نگره تفکیکی منظور از عقل، جوهر مجرد مفارقی است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۱/ همو، ۱۳۹۵، ص ۸۱) که کارکرد آن ادراک نیک و بد افعال اختیاری بوده و به واسطه آن انسان در درک حُسن و قبح ذاتی افعال، واجبات و محرّمات ذاتیه مستقل است (همو، [بی‌تا]، ص ۱۴۰-۱).

## ۲. اصل نفی تعارض حقیقی

از جمله مبانی معرفت‌شناختی قریب به اتفاق اندیشمندان مسلمان، تلائم و انسجام منابع فهم و معرفت است. به موجب این اصل هیچ‌گونه تعارضی میان داده‌های عقلی با یکدیگر یا میان داده‌های وحیانی با یکدیگر یا میان داده‌های هر یک از این دو با دیگری وجود ندارد؛ به‌ویژه آنکه عقل و وحی هر دو از یک منبع سرچشمه می‌گیرند و دو حجت الهی بر بشریت‌اند. در روایت از امام صادق علیه السلام آمده است:

یا هشام! إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة: فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء

والأئمة عليهم السلام و أما الباطنة فالعقول: ای هشام! خدا بر مردم دوگونه حجت دارد: حجتی آشکار و حجتی پنهان. حجت آشکار او رسولان، پیامبران و امامان عليهم السلام هستند و حجت پنهان، عقل‌های آدمیان است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶).

۱۱۵



صدر المتألهین بر آن است که عقل نمی‌تواند با وحی - و حدیث و نقل - مخالف باشد و هر جا تصور شود آن دو رودرروی یکدیگر قرار گرفته‌اند، در واقع هنوز پای عقل به آن حقیقت کشیده نشده و درحقیقت تفاوت است میان آنکه چیزی عقلاً محال باشد با آنجا که عقل به آن دسترسی نیافته و آن را هنوز محک نزده باشد (صدر المتألهین، ۱۳۰۲، ص ۱۳۸). او تأکید می‌کند وحی مطمئن‌ترین و اساسی‌ترین منبع معرفت و حکمت است و هر نظریه فلسفی و علمی که با آن منطبق نباشد، خلل‌پذیر است و با تمام یا بخشی از واقعیت منطبق نیست (همان، ص ۱۳۸).

در نگاه صدر را عقل و وحی هر دو از یک منبع یعنی روح القدس یا عقل فعال سرچشمه گرفته‌اند. عقل راستین - نه عقلی خام و گمراه و گرفتار و سوسه شیطانی - معرفت را با اتصال به عقلی کلی یا عقل فعال می‌گیرد و وحی نیز از همین راه به پیامبران می‌رسد؛ بنابراین باید این دو همواره مؤید یکدیگر باشند و نمی‌شود از یک منبع دو ضد یا نقیض صادر گردد و یکی با دیگری ملایمت و سنخیت نداشته باشد (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱-۲۸۲).

علامه طباطبایی نیز معتقد است قرآن مجید به‌صراحت نظر عقل را امضا و تصدیق کرده، آن را حجت قرار داده است؛ پس هرگز امکان ندارد میان آن دو اختلاف و تعارضی رخ بنماید. از سوی دیگر برهان عقلی بر

حقیقت کتاب آسمانی وارد است و نتیجه آن مطابقت عقل با حقیقت کتاب است و تعارض میان دو امر واقعی متصور نیست؛ بنابراین اگر تعارضی میان دلیل عقلی قطعی و دلیل نقلی فرض شود، بازگشت به ظهور ظنی لفظ می‌کند و هرگز مجالی برای تعارض میان دلیل نقلی قطعی‌الدلاله با دلیل قطعی عقلی نیست و در عمل نیز تاکنون چنین چیزی دیده نشده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۱).

آیت‌الله سبحانی در این باره می‌نویسد: «وحی دلیلی قطعی و عقل چراغی فروزان است که خداوند در نهاد هر انسانی قرار داده است؛ پس هیچ تعارضی میان این دو حجت الهی نتواند بود» (سبحانی، ۱۴۲۵، ص ۱۷). ایشان در ادامه توضیح می‌دهد اگر تعارضی بدوی میان دو حجت یادشده رخ نماید، لامحاله ناشی از این است که یا استنباط ما از دین در این باره نادرست است یا خطایی در مقدمات برهان عقلی رخ داده است؛ وگرنه محال است خدای حکیم انسان‌ها را به دو طریق متعارض فراخواند (همان). در عین حال گفتنی است بحث از عدم امکان تعارض آنجاست که پای یقین منطقی (یقین بمعنی الأخص) و نوعی<sup>۱</sup> با شرایط دقیق آن در کار باشد، ولی در مرتبه فروتر از آن یعنی برخی یقین‌های عرفی، روان‌شناختی و شخصی که فاقد برخی شرایط یقین اصطلاحی‌اند، امکان تعارض وجود دارد. البته مقصود از امکان تعارض، به لحاظ شأنی و با نگاه بیرونی است،

۱. منظور از یقین، نوعی قطعی است که دارای مبررات و موجهات کافی است؛ به‌گونه‌ای که معمولاً عقلاً با وجود آن مبررات قطع حاصل می‌کنند؛ هرچند یقین حاصله با استحاله خلاف که در یقین منطقی شرط است، همراه نباشد یا بنا بر علتی برای شخص معین در شرایط معینی تولید یقین بالفعل نکند.

نه اینکه بالفعل کسی دارای دو قطع معارض همزمان باشد؛ زیرا چنین چیزی امکان‌پذیر نیست.

در برابر نگاه مذکور، جریان تفکیکی دیدگاه متفاوتی را مطرح می‌کند. در این رویکرد، ضمن پذیرش اصل عدم تعارض حقیقی، عقل مصطلح که همان عقل استدلالی و منطقی است، فاقد نوریت و حجیت (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۹۹) و موجب انهدام شریعت قلمداد می‌شود: «فلو كان الأساس علی ما توهموا عقلاً لأهدم جميع الشرائع و لزم أفحام الأنبياء» (همو، [بی‌تا]، ص ۲۸)؛ بنابراین نفی تعارض عقل و نقل به حقیقت دیگری منحصر است که از آن به عقل نوری، فطری یا عقل مستقل یاد می‌کنند. این عقل خارج از وجود انسان بوده و رابطه‌اش با نفس همچون چراغ در خانه است (همو، ۱۳۸۵، ص ۶۱/ همو، ۱۳۹۵، ص ۸۱). در پرتو این عقل، هرکس پس از رسیدن به سن بلوغ و تمییز می‌تواند اموری چون حُسن عدل، قبح ظلم، حُسن شکر منعم و... را درک کند، اما بدون اخبار شرع، درکی از حُسن و قبح غیرذاتی ندارد (بنی‌هاشمی، ۱۳۹۶، ص ۳۹۹-۴۴۱). در نگره تفکیکی، عقل نوری از هرگونه خطا معصوم بوده و ناگزیر دارای حجیت ذاتی است؛ برخلاف عقل منطقی و استدلالی که آن را مصون از خطا ندانسته و حجیت و کاشفیتی برای آن قائل نیستند. فارغ از اشکالاتی که اصل این گمانه دارد (شاکرین، ۱۳۹۹، ص ۳۱-۵۰)، در تعیین گستره تعارض و چگونگی علاج آن نقش مهمی داشته و برخلاف نگره رایج در کلام عقلی که تعارض حقیقی میان عقل و نقل را منتفی می‌داند، در این نگره چنین تعارضی میان نقل و عقل منطقی و اصطلاحی امکان‌پذیر است.

### ۳. اصل تقدم دليل راجح

اصل بنيادين در هرگونه تعارض تقدم دليل راجح است؛ اعم از اينكه تعارض ميان دو دليل عقلي فرض شود يا ميان دو دليل نقلي يا ميان دليل عقلي و نقلي. درصورت تكافو ادله نيز در مسائل نظري و اعتقادي منطقاً راهي جز توقف و انتظار دلايل و مؤيدات ديگر نيست. اصل مذکور اگرچه معمولاً مورد تصريح عالمان ديني واقع نشده است و غالباً بحث از تقديم و تاخير اين يا آن دليل كرده اند، ولي به نظر مي رسد مبناي مورد قبول همه باحثان اين عرصه همين بوده و سخن از تقديم و تاخير بر اساس راجح دانستن دليلي بر دليل ديگر در مقام تعارض است. همچنين بايد گفت منظور از تعارض دو قطعي، تعارض دلایلي است كه با قطع نظر از تعارض يقين آور باشند؛ مانند مفاد برهان منطقي با شرايط معتبر آن و مدلول صريح قرآن مجيد و روايت متواتر يا محفوف به قراین قطعيه. راجحيت دليلي بر دليل ديگر بر سه قسم است: راجحيت ذاتي، راجحيت عرضي و راجحيت اعتباري.

الف) در راجحيت ذاتي، ملاك ترجيح سنخ دليل يعني صرف عقلي يا نقلي بودن نيست؛ بِنابراين به طور مطلق نمي توان انگاشت كه دلايل عقلي مقدم بر نقلي اند يا برعكس، بلكه ملاك مرتبه معرفتي و ميزان صراحت و مانند آن است؛ درنتيجه قطع و يقين بالمعني الأخص مقدم بر ديگر مراتب يقين و هر مرتبه مقدم بر مرتبه فروتر است، ولي ميان دو دليل قطعي همرتبه از هر سنخ يعني عقلي باشد يا نقلي، في نفسه رجحان ذاتي متصور نيست؛ از اين رو آيت الله جوادى آملی معتقد است:

در موارد تعارض عقل و نقل، ضابطه كلي وجود ندارد؛ گاهي دليل نقلي



مقدم است، در صورتی که به لحاظ وضوح و دلالت و اعتبار، اقوی از مطلب عقلی باشد ... و گاه مضمون عقلی مقدم است و این تقدم یا از باب مقید و مخصص لئی است یا از باب اتقن و اقوی بودن آن است (جوادی آملی، ب، ۱۳۸۶، ص ۷۶).

ایشان در جای دیگر می‌فرماید:

همان طوری که تعارض میان دو دلیل عقلی قطعی ممکن نیست و بر فرض تحقق درمان ناپذیر است و همچنین تعارض میان دو وحی قطعی ناممکن بوده، بر فرض وقوع آن علاج ندارد، تعارض میان دلیل «عقلی قطعی» و «وحی قطعی» نیز محال و بر فرض آن، درمان معارضه ممنوع است؛ چون بازگشت تعارض هریک از دلیل‌های قطعی با دیگری، به این است که در واقع یک دلیل قطعی با خودش معارض باشد؛ زیرا مبنای همه ادله قطعی همان اصل امتناع جمع دو نقیض است (همو، الف، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۹).

چه بسا گفته شود این مطلب به معنای هم‌رتبه نشان دادن وحی خطاناپذیر الهی و سخنان معصومان علیهم‌السلام، با دریافت‌های عقول خطاپذیر و وهمیات آدمیان در فرض تعارض آن دو می‌باشد. پاسخ اینکه الهی و خطاناپذیر بودن وحی قرآنی در مرتبه یقین بالمعنی الأخص است که حکم و منزلت آن پیش‌تر گذشت، ولی آنچه مستقیماً در اختیار ماست، فهم ما از وحی بوده که ذومراتب است و لزوماً در این مرتبه نیست؛ از همین رو امکان دارد طرف تعارض قرار گیرد؛ بنابراین محل تعارض در چنین مواردی فهم بشری است که از عصمت مطلق و برابر با متن کتاب آسمانی برخوردار نیست. در ارتباط با فرمایشات اهل بیت علیهم‌السلام، مسئله قدری دشوارتر است. اصل

کلام اهل بیت علیهم السلام در نفس الامر خود یک مسئله است و سنت حاکمی از آن مسئله‌ای دیگر؛ اولاً، صدور روایات حتی در متواترات از قطعیت برابر با صدور آیات شریفه قرآن برخوردار نیست؛ زیرا قرآن کریم افزون بر توانزی فوق تواتر مربوط به بسیاری از روایات، معجزه زنده و حجت خودبسنده است؛ ثانیاً، قرآن کریم دارای عصمت لفظی و عین کلام الهی است، درحالی‌که روایات، به‌دلیل جواز نقل به معنا از این ویژگی بسیار مهم برخوردار نیستند؛ ثالثاً، مسائلی در باب جهت صدور برخی روایات مانند تقیه‌ای بودن وجود دارد که با قرآن مجید متفاوت است. افزون‌بر آن چنان‌که در رابطه با قرآن مجید نیز بیان شد، یکی از علل مهم موجب تعارض در این موارد، فهم حاصل از روایات است؛ بنابراین عامل اصلی تعارض‌ها خطا در تشخیص صحت استنادی دلیل یا فهم از آن است و همان‌گونه که احتمال خطا در دلیل عقلی مستند به خطای بشری است، درمورد ادله نقلی نیز همین‌گونه است و هرگز به ساحت وحی یا سنت حقیقی و جایگاه منیع آن بازگشت نکرده و مقام عصمت از اینکه طرف تعارض به حساب آید، مصون است.

ب) راجحیت عَرَضی آنجاست که در کنار یک دلیل قطعی، قراین و شواهد تأیید و تقویت‌کننده دیگری باشند؛ به‌گونه‌ای که در ظرف تعارض در برابر دلیل هم‌رتبه‌ای که فاقد این مؤیدات است، مورد ترجیح قرار گیرد.

ج) راجحیت اعتباری آنجاست که دلیلی به حکم شرع یا اعتبارکننده مجاز دیگری معتبر یا مقدم بر دلیل دیگر شناخته شود؛ برای مثال ظن دارای حجیت ذاتی نیست، ولی ظن خاص به حکم امضایی شرع، در احکام عملی و قضایی معتبر شمرده شده است، اما آیا دلیل اعتباری بر رجحان و

تقدم دلیل عقلی قطعی بر دلیل نقلی یا برعکس در مرتبه واحد وجود دارد یا خیر؟ تا آنجا که نویسنده بررسی کرده، چنین دلیلی نیافته و بر این گمان است که:

اولاً، تقدیم و تأخیر یکجانبه در این فرض بدون مرجحات خاصه ترجیح بلامرجح است؛ چنان که شیخ/انصاری نیز فرموده است:

والذی یقتضیه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر أنه كلما حصل القطع من دليل عقلی فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلی و إن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم یمكن طرحة: مقتضای نظر و آنچه اکثر صاحب نظران بر آن اند این است که هرگاه قطع از دلیل عقلی حاصل شده و دلیل نقلی با آن معارضه کند، باید به تأویل دلیل نقلی پرداخته و در صورت تأویل ناپذیری آن را کنار گذاشت (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۸).

ثانیاً، جعل طریق و اعتبار بخشی به آن در امور عملی امکان پذیر و منشأ اثر است، ولی در امور نظری و اعتقادی این گونه نیست؛ چرا که در امور نظری و اعتقادی قطع و جزم لازم است و با اعتبار بخشی به دلیلی که اصالتاً چنین شأنی ندارد، حقیقتاً یقین حاصل نشده و جزمی پدید نمی آید (شاکرین، ۱۳۹۹، ص ۱۲۹-۱۳۰).

#### ۴. روش حل تعارض در کلام عقلی

۱. در نگاه فیلسوفان و متکلمان اگر تعارضی میان دو دلیل عقلی و نقلی رخ نمود، چنانچه دلیل نقلی قابل تأویل متناسب با دلیل عقلی باشد، همین رویه معمول است. خواجه طوسی در نقد المحصل می نویسد:

كلّ ما أخبر به مخبر صادق، فإن كان ممکن الوقوع حکمنا بصحّته ... و إن كان ممتنع الوقوع، إمّا

آن نرجع فيه إلى تأويل مطابق لأصول ديننا أو نتوقف فيه: هر آنچه را که مخبر صادق از آن خبر دهد، اگر ممکن الوقوع باشد، حکم به صحت آن می‌کنیم... ولی اگر رخ دادن آن ممتنع باشد، یا آن را هماهنگ با اصول دین مان تأویل کرده یا در آن توقف می‌کنیم (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۲).

او در تجرید نیز فرموده است: «و يجب تأويله عند التعارض» (همو، ۱۴۰۷، ص ۱۷۳).

علامه در توضیح نظر خواجه می‌نویسد:

اگر دلیل عقلی با نقلی تعارض داشته باشد، یا باید هر دو را صحیح بدانیم، یا هر دو را باطل، یا نقلی را صحیح انگاریم و عقلی را باطل، یا عقلی را صحیح دانیم و نقلی را تأویل کنیم. دو گزینه نخست نادرست و تناقض‌آمیز است. دلیل نقلی را نیز نمی‌توان صحیح انگاشت و عقلی را باطل؛ زیرا صحت قول پیامبر ﷺ را با دلیل عقلی اثبات کرده‌ایم؛ پس اگر حکم عقلی را فاقد اعتبار و اعتمادناپذیر بشماریم، نقل نیز از اعتبار ساقط می‌شود؛ چون عقل اصل نقل است و نقل فرع آن و با ابطال عقل، نقل هم باطل می‌شود؛ پس تنها گزینه این است که با حفظ دلیل عقلی، نقل را تأویل نموده، چنان معنایش کنیم که مخالف عقل نباشد (شعرانی، [بی‌تا]، ص ۳۴۱).

سخن خواجه و تعلیل شارح اگرچه مطلق است، ولی زمانی به‌کار می‌آید که دلالت دلیل نقلی به‌نحو ظهوری و قابل تأویل باشد. / بن‌میثم بحرانی نیز دو شرط برای تأویل ذکر کرده است:

الف) عدم امکان حمل بر ظاهر. او در این‌باره می‌گوید: زمانی به تأویل چنگ می‌زنیم که حمل بر ظاهر جایز نباشد؛ مثل آنجا که ظاهر دلیل نقلی جسمیت صانع را متبادر کند، اما در جایی که حمل بر ظاهر جایز باشد، به



تأویل نمی‌پردازیم؛ چنان‌که در مسئله معاد حمل بر ظاهر اولی است. (ب) منتفی نبودن احتمال تأویل. او بر معتقد است زمانی می‌توان به تأویل روی آورد که زمینه و احتمال آن منتفی نباشد؛ برای مثال اگر با نقل متواتر و دلالت صریح ثابت شود چیزی مانند معاد جسمانی جزء دین بوده و انکار آن موجب کفر است، دیگر جایی برای تأویل و احتمال آن وجود نخواهد داشت (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۴۵).

کار بست تأویل در فرض عدم امکان حمل بر ظاهر مورد قبول و تأکید عالمان دیگری چون حکیم لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵)، علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۶) و دیگران قرار گرفته است. آیت‌الله جوادی آملی نیز پیام عقل مبرهن را بر ظواهر متن نقلی مقدم دانسته و بر آن است که عقل به منزله دلیل لئی متصل یا منفصل کلام الهی است و استنباط پیام دین از متن نقلی بدون ملاحظه قراین متصل و منفصل آن نارواست (آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳). به عبارت دیگر همان‌گونه که یک روایت عام یا مطلق به وسیله دلیل نقلی مخصّص یا مقید، تقیید و تخصیص می‌خورد و عموم و اطلاق آن از حجیت می‌افتد، دلیل عقلی نیز گاهی در قالب مخصّص یا مقید لئی سبب تخصیص یا تقیید دلیل نقلی به ظاهر معارض می‌شود (همو، ب، ۱۳۸۶، ص ۷۴). در عین حال ایشان متذکر می‌شود عقلی که منبع دین است و حجیت آن ثابت شده است مانند متن نقلی، باید اصیل و غیر محرف باشد:

از این‌رو در تقدیم عقل بر نقل و در حمل منقول بر خلاف ظاهر نهایت دقت، احتیاط و تحرّم همراه با اندیشناکی و خوف از جرمان پیام وحی الهی و تحمّل تبعات تلخ آن لازم است (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۳).

۲. فرض دیگر اینکه سند و دلالت نقل قطعی و تأویل ناپذیر باشد. البته ممکن است گفته آید که ممکن نیست عقل و نقل قطعی با یکدیگر تعارض نموده و تاکنون نیز چنین چیزی تحقق نیافته است، ولی دست‌کم از دید اصحاب تفکیک این‌گونه نیست. از سوی دیگر در مرتبه فروتر از یقین بالمعنی‌الأخص امکان چنین چیزی وجود داشته و باید برای حل آن چاره‌اندیشی کرد.

چهبسا به‌نظر آید به همان دلیل سخن خواجه که بر اساس آن عقل مقدم و تأویل دلیل نقلی توجیه شد، در صورت تعارض دو دلیل قطعی نیز باید نقل را کنار نهاد و حکم عقل را مقدم داشت. در آنجا سخن این بود که عقل اصل نقل است و در این صورت همواره باید آن را مقدم داشت، ولی به‌نظر می‌رسد ابتدای حجیت نقل بر عقل مستلزم آن نیست که همواره و در هر شرایطی حکم عقل در هر مرتبه معرفتی را بر نقل، آن هم با هر درجه‌ای از قطعیت مقدم بداریم، مگر آنکه به‌لحاظ معرفت‌شناختی حکم عقل را همواره در مرتبه یقین بالمعنی‌الأخص و حکم نقل را در مرتبه فروتر از آن بنشانیم و چنین چیزی قابل توجیه نیست. از سوی دیگر حکم عقل به‌اعتبار نقل دینی مشروط به اعتبار آن در فرض عدم تعارض با هرگونه یقین عقلی، حتی مراتب فروتر از یقین بالمعنی‌الأخص نیست؛ بنابراین اگر دلیل شرعی مطلبی را به یقین بالمعنی‌الأخص اثبات کرده و در مقابل دلیل عقلی خلاف آن را در مرتبه فروتری دلالت کند، بر اساس اصل تقدم دلیل راجح که خود اصلی عقلی است، اعتبار دلیل نقلی محفوظ بوده و بر مؤدای عقلی فروتر مقدم می‌گردد.

اشکال: چهبسا گفته شود از آنجا که نقل همواره نیازمند معرفت‌های حسی

است مثل دیدن متن نقل شده یا شنیدن صدای ناقل و معرفت حسی هیچ‌گاه یقینی نیست؛ پس مفاد دلیل نقلی نیز هیچ‌گاه یقینی نیست.

پاسخ: اولاً، ابتدای نقل بر حس از جهت صدور است و تعارض احتمالی در دلایل قطعی‌الصدور عمدتاً در ناحیه مفاد و دلالت است. ثانیاً، ابتدای اعتبار حس بر بدیهیات عقلی مانند اصل استحاله تناقض و مانند آن است و این دلیل بر آن نیست که هرگاه امری حسی با دلیلی عقلی در هر مرتبه‌ای تعارض کند، داده عقلی مقدم و امر حسی کنار نهاده شود؛ بنابراین آنچه در اینجا می‌تواند ملاک قرار گیرد، چیزی جز مرتبه معرفتی گزاره‌های دو طرف نزاع نیست؛ اگر یکی در رتبه برتر قرار گیرد، مقدم است و در صورت تساوی رتبه و فقدان مرجحات خارجی، راهی جز توقف نمی‌ماند.

فیاض لاهیجی برای حل مسئله، آنجا که ثبوت چیزی در شرع به‌گونه‌ای باشد که در فرض تعارض با دلیل عقلی قابل تأویل نباشد، به تفصیل ذیل می‌پردازد:

الف) اگر مسئله عقلی از اموری باشد که اثبات شریعت متوقف بر آن نباشد؛ مانند قدم زمانی عالم که ثبوت نبوت مبتنی بر نقیض آن نیست؛ در این صورت دلیل شرعی کاشف از وقوع خللی در طریق عقلی است و مانعی نیست که در چنین مسئله‌ای هیچ‌کس حقیقت را از طریق خرد بشری در نیابد؛ بنابراین دلیل نقلی مقدم و داده عقلی کنار گذاشته می‌شود.

ب) فرض دیگر اینکه مسئله عقلی از اموری باشد که اثبات شریعت متوقف بر آن است؛ مانند نفی علم خداوند به جزئیات که ثبوت نبوت بر نقیض آن مبتنی است. در چنین صورتی اینکه جمیع علما برخلاف

حقیقت بودن آن اتفاق کنند یا هیچ‌کس بر درک درستی آن توانا نباشد، روا نیست؛ زیرا در این صورت سد باب اثبات شرع لازم می‌آید (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۱-۴۲).

به‌منظر می‌رسد تفصیل لاهیجی اگرچه در جای خود اهمیت دارد، ولی اولاً، صرفاً نگاهی کارکردی به مسئله است؛ ثانیاً، تفاوت است میان اینکه عقول آدمیان به‌تنهایی نتواند چیزی را دریابد، با اینکه عقل برهانی قطعی همگانی مبتنی بر بدیهیات چیزی را بر خلاف حقیقت حکم کند. اگر چنین چیزی با نگاه فلسفی و معرفت‌شناختی، نه صرفاً با نگاه کلامی که لاهیجی لحاظ کرده است، ممکن باشد؛ بذر تردید در همه معارف بشری افشاندن می‌شود و اعتبار عقل آسیب جدی می‌بیند. آنگاه آنچه اثبات شریعت بدان متکی است نیز از خطر تردیدپذیری در امان نخواهد بود.

در نتیجه به‌منظر می‌رسد همان‌گونه که از آیت‌الله جوادی آملی نقل شد، در موارد تعارض عقل و نقل به‌لحاظ تقدیم عقل یا نقل، ضابطه کلی وجود ندارد (املی، ب، ۱۳۸۶، ص ۷۶)؛ بر این اساس اگر دو دلیل عقلی و نقلی قطعی با یکدیگر تعارض کنند، چاره‌ای جز رجوع به مرجحات خاصه نیست. اگر یکی از دو دلیل به‌نحوی بر دیگری برتری داشت، مقدم می‌شود و دیگری مسکوت نهاده می‌شود و در صورت تکافو ادله، جز توقف راه دیگری نیست؛ چراکه به‌طور برابر احتمال اشتباه هم در مقدمات دلیل عقلی می‌رود

۱. این امور قیودی است که لاهیجی در طلیعه کلامش ذکر کرده است (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۱).

و هم در دریافت مؤدای نقل.

## ۵. روش حل تعارض در رویکرد تفکیکی

۱۲۷



تعارض عقل و نقل و روش حل آن در کلام عقلی و تفکیکی

بر اساس آنچه از نگاه تفکیکیان در حجیت و اعتبار معرفتی عقل گفته آمد، مسئله تعارض عقل و نقل در حوزه عقاید نیز روشن می‌شود. در توضیح این مطلب آیت‌الله ملکی میانجی می‌نویسد:

عقل فطری حقیقتی نوری است که خداوند به نفوس بشری افاضه فرموده و چنین عقلی هرگز با دلیل نقلی در تعارض قرار نمی‌گیرد. معقولاتی که این‌گونه ادراک می‌شود، بسیار محدود و معین است؛ یعنی همان اموری است که عقل به‌صورت مستقل و بدیهی حُسن و قبح یا وجوب و حرمت ذاتی آنها را درک می‌کند. آنچه برخلاف چنین عقلی باشد، اعم از نقلی، برهانی یا شهودی، ضرورتاً باطل است (ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ص ۵۴-۵۵).

حجیت محکّمات و ظواهری که دارای تواتر لفظی و معنوی است، در مقام افهام و تفهیم، ضروری فطری است و شارع نیز روش دیگری ندارد؛ بنابراین حجیت آنها نیازمند برهان عقلی نیست و تعارض برهان منطقی با دلیل نقلی از باب معارضه علم حصولی با علم حقیقی است (همان، ص ۵۶-۵۵). از جمله تفاوت‌های علم حصولی در نگاه ایشان، خط‌پذیری آن است، در حالی که علم حقیقی کشف ذاتی از متعلق خود

---

۱. علم حقیقی در نگره تفکیکی اصطلاح خاصی است که تعریف معینی ندارد، ولی ویژگی اصلی آن نوریت و ظاهر بالذات و مظهر للغير بودن و به تعبیری کاشفیت ذاتی  
←

داشته و خطا در آن راه ندارد (همان، ص ۳۴)؛ برایین اساس دلیل نقلی با اوصاف یادشده بر برهان منطقی تقدم دارد.

بر فرض بپذیریم حجیت ادله نقلی مبتنی بر ادله عقلی است، باز گفتنی است بر حجیت مفاد آیات شریفه قرآن کریم اعم از محکمت و ظواهرش، براهین الهیه قائم شده است؛ بنابراین تعارض برهان منطقی با محکمت و ظواهر یقینی قرآن مجید، تعارض دو عقلی است. ناگزیر در این میان اصالت با دلیلی است که در بیان اظهر و به لحاظ مفاد انور باشد (همان، ص ۵۶).

در نگاه ایشان معارف الهی دو گونه است: ۱. امور فطری ظاهر بذاته؛ چنانچه دلیل نقلی در مقابل این قسم از معارف عقلی اقامه شود، دلیل در برابر بدیهی است و ساقط می شود؛ ۲. امور مظلمی که کشف و فهم آنها محتاج دلیل است. تعارض این قسم از عقایات با نقل، تعارض دلیل عقلی ضعیف و غیرنوری الذات با دلیل عقلی اقوی و نوری الذات است و به ناچار دلیل عقلی مرجوح و دلیل نقلی مقدم می باشد (همان، ص ۵۶-۵۵).

ایشان همچنین بر آن است که امور غیبی بر دو گونه است: ۱. غیبیات نسبی یعنی اموری که نزد برخی پنهان و نزد دیگران آشکار است و دستیابی به آنها از طرق مجاری عادی معرفت و رشد دانش، تکنولوژی،

→

است (اصفهان، [بی تا]، ص ۶۲). اصفهانی در این باره می نویسد: «علمی که اساس قرآن بر آن است، همان علم حقیقی است که تعریف و توصیف بردار نیست و آن را جز با خودش نتوان شناخت؛ چراکه هر چیزی با علم شناخته می شود، پس علم جز با علم شناختنی نیست» (همو، [بی تا]، ص ۲۲).

تفکر و تعلیم و تربیت بشری امکان‌پذیر است؛ مانند آگاهی از اخبار گوشه و کنار عالم از راه‌های دور یا شناسایی اسرار و رموز نهفته در جهان طبیعت؛ ۲. اموری که اطلاع بر آنها از طریق اسباب عادی محال است؛ چراکه خداوند آنها را در حجاب عمدی قرار داده و سنت شریفش بر این تعلق گرفته است که فقط کسانی خاص از مقربان خود را به‌نحو اعجازین بر آنها آگاه ساخته و دیگران فقط به‌واسطه ایشان بر آن آگاهی یابند؛ بنابراین عقل بشری را در این مجال قدرت بلندپروازی نیست. از این دست می‌توان به مسئله معاد، احوال و عوالم برزخ، قیامت، بهشت، دوزخ و مانند آن اشاره کرد. در این موارد تعارض برهان منطقی و دلیل نقلی بی‌معناست و همیات فرضیه را نشاید که به تأویل آنچه در کتاب و سنت آمده است، اقدام کند. بر فرض انگاشت تعارض در این موارد نیز حق اصالت با دلیل نقلی است؛ زیرا بیان این حقایق در متون دینی و اراده معنایی غیر از مدلول محکمات و ظواهر و نصوص، موجب اغراء انسان‌ها بر خلاف حقیقت است و چنین چیزی از حضرت حق ضرورتاً محال است (همان، ص ۵۶-۵۹).

باتوجه به آنچه گذشت، لبّ لباب نگره تفکیکی این است که عقل فطری مقدم بر نقل می‌باشد، ولی عقل اصطلاحی و براهین منطقی فاقد اعتبار ذاتی است و اگر هم مورد توجه قرار گیرد، همواره در رتبه پس از آن قرار دارد (برنجکار، ۱۳۹۶، ص ۳۵۱-۳۹۸). گفتنی است همه موارد اشاره‌شده در رابطه با دو دلیل قطعی است، ولی دلیل ظنی غیرمحفوف به قراین قطعی در حوزه اصول عقاید معتبر نیست و فرض تعارض با دلیل ظنی خارج از مقام است (میانجی، ۱۳۹۵، ص ۵۹-۶۰).

### نقد

حجیت محکمات و ظواهر دارای تواتر لفظی و معنوی و اینکه شارع روش دیگری ندارد، فی الجمله قابل تسلیم، در عین حال دارای نکاتی درخور تأمل است:

الف) ضروری فطری و بی‌نیاز از برهان عقلی بودن حجیت دلالت متون یادشده درست نیست؛ زیرا این مسئله از بنائات عقلایی و تابع مبانی گوناگون زبان‌شناختی، معناشناختی، متن‌شناختی و زمینه‌شناختی است. باورداشت پیگیری همین رویه توسط شارع نیز ثبوتاً درست است، ولی اثباتاً مبتنی بر پاره‌ای مبانی خداشناختی و دین‌شناختی، از جمله حکمت و هدایت‌گری الهی و تخاطب او با انسان از طریق متن دینی است. از سوی دیگر اگر صرف بنای عقلا را برای ضروری فطری‌انگاشتن چیزی کافی بدانیم، پس دیگر بنائات عقلایی نیز باید همین حکم را داشته باشند و دیگر نیازی به امضای شارع در بنائات عقلاییه باقی نمی‌ماند، در حالی که چنین چیزی قطعاً مردود است؛ از این رو به نظر می‌رسد ضروری و فطری‌انگاری چیزی یا انکار آن در نگره تفکیکی تا اندازه‌ای گزینش‌گرانه و فاقد منطق معتبری است. از سوی دیگر خود بیان آیت‌الله ملکی میانجی در بیان حجیت مدلول متون دینی حاوی استدلالی عقلی است که یک مقدمه آن حجیت نصوص و ظواهر در خطابات عقلایی و مقدمه دیگرش تعلق حکمت شارع بر کار بست همین رویه در خطاب‌های خود و نتیجه آن حجیت مدلول خطاب‌های دینی است. این قیاس مبتنی بر مقدماتی است که برآمده از قیاس‌های دیگر مانند حکمت شارع و لزوم خودداری از نقض غرض و... است.

ب) آیا در بنای عقلا که شارع نیز بر اساس آن مشی نموده است، هرگاه مدلول کلام با مفاد دلیل عقلی قطعی معارضه کرد، باز به همان مدلول ظاهری اخذ می‌شود یا خیر؟ به نظر می‌رسد در اینجا تفصیلاتی هست که بحث از آن سخن را به درازا می‌کشاند، ولی با صرف نظر از آن، مسئله اصلی این است که در چنین مواردی مدلول تصدیقی کلام چگونه تشخیص داده می‌شود، آن هم با حفظ حکمت شارع، نوع مطلب و سطح متفاوت فهم مخاطبان.

به نظر می‌رسد چنان‌که مفاد دلیل نقلی سنداً و دلالتاً قطعی، غیرقابل تأویل و به لحاظ درجه معرفتی هم‌رتبه با مدلول برهان منطقی باشد، عملاً محل توقف است و نمی‌توان هیچ‌یک را بر دیگری ترجیح داد. این توقف امری توصیه‌ای و اعتباری نیست تا بتوان جایگزینی برایش گذاشت، بلکه تحیری واقعی است و به عبارت دیگر در چنین مواردی دیگر دلالت تصدیقی‌ای وجود نخواهد داشت و علم آن به اهلش واگذار می‌شود و عقلا نیز رویه‌ای جز این نتوانند داشت، ولی اگر به لحاظ دلالتی قطعیت نداشته و قابل تأویل به معنایی متناسب با مفاد دلیل عقلی است، به گونه‌ای که با دیگر محکومات دینی نیز در تعارض نباشد، در این صورت باید مفاد دلیل عقلی را قرینه بر معنای موافق عقل از دلیل نقلی دانست و آن را به وجه مناسب تأویل کرد.

اینکه تعارض برهان منطقی با دلیل نقلی از باب معارضه علم حصولی با علم حقیقی است، از جهاتی درخور مناقشه می‌باشد؛ از جمله تفکیک نادرست میان علم حقیقی و حصولی و مساوی‌انگاری مطلق آنچه از متن دینی فهمیده می‌شود با ویژگی‌های علم روح القدس. توضیح اینکه مرحوم

میانجی روح القدس را برخلاف قطع منطقی، حقیقتی نوری می‌داند که ذات آن کاشفیت و آشکارگی (همان، ص ۶۳) یعنی علم حقیقی در ادبیات تفکیکی است؛ بنابراین قرار دادن فهم ظاهری از متن دینی در جایگاه علم حقیقی و داده‌های برهان منطقی به‌جای علم حصولی بدین‌معناست که مدلول ظواهر و به‌عبارت‌دیگر فهم ظاهری متن برابر با علم روح القدس است.

مرحوم میانجی اصالت را برای دلیلی می‌داند که اظهر بیاناً و انور مفاداً باشد. بیان ایشان در این‌باره مردد میان دو معناست:

الف) اینکه مقصود از اظهر و انور همان مفاد دلیل نقلی باشد؛ زیرا آن را علم حقیقی، کاشف بالذات و مؤید به براهین الهیه خوانده‌اند، در حالی‌که چنین شأنی را برای عقل اصطلاحی و برهان منطقی قائل نبوده و آن را علم حصولی، بالعرض، فاقد نورانیت ذاتی دانسته و دارای احتمال جهل مرکب بودن می‌دانند (همان، ص ۵۶-۳۴). اگر چنین منظوری در کار باشد که ظاهراً هم همین است، بازگفت همان یک‌جانبه‌گرایی پیشین است؛ به‌عبارت‌دیگر صورت استدلالی بیان ایشان به‌شرح ذیل خواهد بود:

- در تعارض دلیل قطعی عقلی برهانی و قطعی نقلی، آنچه اظهر و انور است، مقدم می‌باشد.

- دلیل قطعی نقلی همواره اظهر و انور از عقلی قطعی برهانی است، پس:

- در تعارض دلیل قطعی عقلی برهانی و قطعی نقلی، همواره دلیل نقلی مقدم است.

ب) اینکه مقصود از اظهریت و انوریت در هر مورد به‌طور خاص و فارغ از نگره مذکور باشد، این مطلب نفی ترجیح مطلق یک‌جانبه و ملاحظه میزان استحکام و صراحت هریک از طرفین تعارض است و قابل



قبول می‌نماید، ولی نسبت به فرض تکافو دلیلین ساکت است. سخن ایشان در باب امور مظلومی که کشف و فهم آنها محتاج دلیل است، نیز بازگفت همان نگاه پیشین در تقدم نقل بر عقل است و با اشکالات مشابهی روبه‌رو می‌باشد.

در رابطه با غیبیات عمدیه نیز این پرسش وجود دارد که از کجا بدانیم چیزی واقعاً از امور غیبیه‌ای است که خداوند خواسته است فقط از راه نقل دینی بشر را از آن آگاه کند؟ بر فرض کسی از طریق برهان قطعی عقلی درکی از مسئله‌ای راجع به حیات اخروی و برخی از خصوصیات آن به‌دست آورد، آیا باید گفت این از مسئله غیبیات عمدیه است و راه عقلی در این باره بی‌اعتبار و وهمیات فرضیه است؟ یا درک عقلی قرینه بر فهم صحیح مفاد دلیل نقلی می‌باشد؟ یا دلیل بر این است که مسئله از غیبیات عمدیه نبوده زیرا عقل نیز بدان راه دارد؟ ضمن آنکه بسیاری از حقایق دینی به‌گونه‌ای است که برای عقل دیرپاب بوده، نه نایاب. در این موارد عقل پس از آشنایی با آنها به‌وسیله متون دینی به جهاتی هدایت می‌شود، سپس با ژرف‌کاوی‌های خود به آگاهی‌های جدیدی دست می‌یابد یا به برداشتی بالاتر از سطح مدلول ظاهری و بدوی برخی دلایل نقلی دست می‌یابد و این امر گونه‌ای از اشاره عقل به‌وسیله نقل است. در این صورت چه دلیل استواری وجود دارد که مسئله از غیبیاتی است که نقل به‌نحو انحصاری بدان راه داشته و دستاورد عقلی بی‌اعتبار است؟ به‌ویژه آنکه در اینجا انحصار نقل فقط در ارائه مطلب لحاظ نشده است، بلکه در درک آن نیز نوعی انحصار و کنار نهادن عقل ملحوظ می‌باشد.

اینکه بیان حقایق غیبی در متون دینی و اراده معنایی غیر از مدلول محکمت و ظواهر و نصوص، سبب اغراء انسان‌ها بر خلاف حقیقت بوده و چنین چیزی از حضرت حق ضرورتاً محال است، در صورتی درست است که اولاً، حاق مطلب و همه سطوح و مراتب آن قابل اظهار بیانی و درک برای عموم باشد و نیازی به کار بست زبان استعاری یا در لفاف سخن‌گفتن و مانند آن در کار نباشد. این امر در حالی است که حتی مواردی که به‌نظر می‌رسد به‌اندازه فرض بالا پیچیدگی ندارد، گاهی در ادبیات دینی به‌گونه‌ای مطرح شده است که قطعاً خلاف آن مقصود می‌باشد؛ مانند آیاتی که ظهور در تجسیم خداوند دارند. ثانیاً، پیش‌فرض دیگر این مطلب آنکه خرد برهانی بشری را قرینه برای فهم و درک صحیح ندانسته و انسان را تهی از ابزارهای کافی برای فهم حاق مطلب در نظر بگیریم.

به‌نظر می‌رسد در این موارد اگر دلیل قطعی عقلی معنایی فراتر از مدلول بدوی و ظاهری کلام کشف کند و همان منظور باشد، اغرای صورت نگرفته است، بلکه هدایت از طریق تعامل دو حجت الهی رخ داده است. البته اگر مدلول کلام از محکمت و قطعیات باشد، مسئله دشوارتر می‌شود و بر اساس آنچه پیش‌تر گفته شد، باید به مرجحات خاصه رجوع کرد؛ نتیجه اینکه اصل اولیه در متون دینی، مدلول ظاهری کلام است، چه رسد به نصوص و محکمت دینی، ولی ملاک اصلی در فرض تعارض، همان اصل تقدم دلیل راجح به‌لحاظ رتبه معرفتی و توقف در فرض تکافو ادله است.

در مجموع بر اساس آنچه اشاره شد، دو احتمال یا دو قرائت از روش

کار بست عقل و نسبت آن با نقل در نگره تفکیکی به دست می‌آید:

(الف) اینکه برهان منطقی اصالتاً فاقد اعتبار است و در غیرمستقلات عقلیه، تنها راه، اکتفا به نقل معتبر است و عقل نظری فقط در صورت معاضدت نقل از اعتبار برخوردار می‌شود؛ در نتیجه عقل برهانی قرینه تصرف در معنای نقل به نحو تخصیص و تقیید نیست و به طریق اولی در صورت تعارض تباینی، نقل مقدم است.

(ب) اینکه برهان منطقی در صورت دقت و رعایت شرایط به لحاظ ماده و هیئت و ابتدا بر ضروریات، دارای اعتبار است. در این فرض از اینکه عقل برهانی قرینه تصرف در معنای نقل به نحو تخصیص یا تقیید باشد، تبیین روشنی نشده است، ولی در فرض تعارض، قاعده یکجانبه کلی وجود ندارد و با وجود مرجحات خاصه برای هر طرف باید مرجحات را لحاظ کرد. ثمره چنین لحاظی طبق قاعده این خواهد بود که اگر در موردی دلیل عقلی مقدم شود، می‌تواند مخصص یا مقید دلیل نقلی بشود و در فرض تعارض تباینی، سبب مسکوت گذاشتن نقل خواهد شد. این نگره نسبت به فرض تساوی دو دلیل، ساکت است و احتمالاً جانب نقل را مقدم می‌دارد؛ زیرا آن را حجت بالاصاله و دلیل عقلی برهانی را حجت ثانوی و بالعرض می‌داند.

### نتیجه

از آنچه گذشت روشن شد که مبنای اولیه اندیشمندان مسلمان اولاً، تلائم و انسجام منابع معرفت و عدم تعارض واقعی میان داده‌های عقل و نقل قطعی دینی است؛ ثانیاً، ایشان اصل بنیادین در هرگونه تعارض را تقدم

دلیل راجح می‌دانند و در صورت تکافو ادله، در مسائل نظری و اعتقادی، منطقاً راهی جز توقف و انتظار دلایل و مؤیدات راجحه برای هریک از طرفین تعارض نمی‌بینند. از سوی دیگر روشن شد راجحیت دلیلی بر دلیل دیگر بر سه قسم ذاتی، عرضی و اعتباری است و دلیلی بر تقدم مطلق دلیل عقلی بر نقلی یا بر عکس و تقدیم و تأخیر یک‌جانبه، بدون مرجحات خاصه در مسائل نظری و اعتقادی وجود ندارد.

در مقابل نگره تفکیک عقل استدلالی و منطقی را مشمول مبنای نخست نمی‌داند و در مسئله دوم نیز داده‌های عقل برهانی را همواره مرجوح و دلیل نقلی را بر آن مقدم می‌دارد، در حالی که افزون بر بنیاد نادرست بی‌اعتبار انگاری ذاتی عقل اصطلاحی، نگاه معرفت‌شناسانه نشان می‌دهد تعارض مفاد دلیل نقلی با مدلول برهان منطقی دارای درجه معرفتی هم‌رتبه، دلالت تصدیقیه و چه بسا صدور نقل روایی را در ابهام فرومی‌برد و عملاً راهی جز توقف و انتظار دلایل یا قراین مرجحه خاصه باقی نمی‌گذارد. افزون بر آن ضروری و فطری انگاری چیزی یا انکار آن در نگره تفکیکی، فاقد منطقی دقیق و منقح است و ناگزیر روش حل تعارض در این جریان را به امری دل‌خواهانه و ناموجه سوق می‌دهد. در عین حال اگر موضع آیت‌الله ملکی میانجی در حل تعارض عقل و نقل مبنی بر اصالت‌دادن به دلیلی که در بیان اظهر و به لحاظ مفاد انور باشد را نه بر اساس نفی اعتبار برهان منطقی، بلکه بر اساس دیدگاه غالب کلامیان عقل‌گرا تفسیر کنیم، دچار ابهامات و کاستی‌هایی است از جمله اینکه اولاً، انوریت مفاد در موضع تعارض چگونه تشخیص داده می‌شود؛ ثانیاً، این نگره نسبت به فرض تکافو و تساوی طرفین ساکت است و راه حلی ارائه نمی‌کند.

## منابع

۱. ابن فارس، احمد؛ معجم مقائیس اللغة؛ ج ۴، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. اصفهانی، میرز امهدی؛ ابواب الهدی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۳. —؛ اساس معارف قرآن؛ مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی، [بی تا].
۴. —؛ أنوار الهدایة، القضاء، القدر والبدأ؛ قم: تحقیق و نشر مؤسسه معارف اهل بیت (ع)، ۱۳۹۵.
۵. —؛ تقریرات درس أصول الفقه؛ نسخه خطی به قلم محمدحسن بروجردی؛ مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سال.
۶. انصاری، مرتضی؛ فرائد الأصول؛ ج ۱، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
۷. بحرانی، ابن میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ قم: مکتبۃ آیت الله المرعشی النجفی (ع)، ۱۴۰۶ق.
۸. برنجکار، رضا؛ «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، چاپ شده در جستارهای اعتقادی (عقل)؛ به کوشش مهدی باغبان خطیبی؛ قم: مؤسسه معارف اهل البیت (ع)، ۱۳۹۶، ص ۳۵۱-۳۹۸.
۹. بنی هاشمی، سید محمد؛ «عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی»، جستارهای اعتقادی (عقل)؛ قم: مؤسسه معارف اهل البیت (ع)، ۱۳۹۶، ص ۳۹۹-۴۴۱.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ (الف)؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۴، چ ۵، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.

۱۱. — (ب)؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۲. —؛ تبیین براهین اثبات وجود خدا؛ قم: مرکز نشر اسراء، [بی تا].
۱۳. —؛ تفسیر تسنیم؛ ج ۱، چ ۴، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد ابونصر؛ الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)؛ ج ۲ و ۶، چ ۴، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۹۰ م.
۱۵. حسینی شیرازی، سید محمد؛ القول السدید فی شرح التجرید؛ قم: دار الایمان، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. سبحانی، جعفر؛ العقیده الإسلامیة؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.
۱۷. شاکرین، حمیدرضا؛ «هستی شناسی و معرفت شناسی عقل در نگره تفکیکی» بررسی و نقد؛ ذهن؛ ش ۸۲، تابستان ۱۳۹۹، ص ۳۱-۵۰.
۱۸. —؛ روش شناسی عقاید دینی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۱۹. شعرانی، ابوالحسن؛ شرح فارسی تجرید الاعتقاد؛ تهران: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۲۰. شیرازی (صدر المتألهین)، صدر الدین محمد بن ابراهیم؛ المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه ای؛ تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.
۲۱. —؛ تفسیر القرآن الکریم؛ مقدمه محسن بیدارفر؛ ج ۱، قم: [بی تا]، ۱۳۶۶.
۲۲. —؛ شرح أصول الکافی؛ تحقیق و تصحیح محمد خواجهوی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۳. —؛ مجموعه الرسائل التسعة (رساله سریان الوجود)؛ قم: مصطفوی، ۱۳۰۲ ق.
۲۴. صدر، سید محمد باقر؛ فلسفتنا (موسوعة الشهید الصدر علیه السلام)؛ ج ۱، قم: مرکز

- الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۴ق.
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین؛ *الميزان فی تفسیر القرآن*؛ ج ۱، بیروت: مؤسسة الأعلی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۶. —؛ *شیعه*؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۷. طوسی، خواجه نصیر الدین؛ *تجربید الاعتقاد*؛ تحقیق حسینی جلالی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۲۸. —؛ *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*؛ ج ۲، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *کتاب العین*؛ ج ۱ و ۸، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ *الکافی*؛ تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ ج ۱، ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق؛ *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*؛ ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۳۳ق.
۳۲. لاهیجی، فیاض؛ *گوهر مراد*؛ مقدمه زین العابدین قربانی؛ تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۳۳. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار*؛ ج ۱۳، ۵، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۳۴. ملک میمانجی، محمدباقر؛ *توحید الإمامیه*؛ قم: نشر معارف اهل البيت علیهم السلام، ۱۳۹۵.