

بررسی کارکرد عقل در کلام عقلی - فلسفی و کلام تفکیکی

حمیدرضا شاکرین^۱

چکیده

کارکردها و چگونگی کاربست عقل، از مسائل مهم روش‌شناختی در حوزه علم کلام و معارف اعتقادی است. در تاریخ علم کلام شیعه، عقل‌گرایی، به‌ویژه عقل فلسفی را می‌توان رویکرد غالب به حساب آورد. در عین حال در حدود و ثغور و چگونگی کاربست عقل و میزان اعتباربخشی به آن، اختلافاتی رخ نموده است. مقاله حاضر به دنبال آن است که این مسئله را با روش اسنادی - تحلیلی، از منظر کلام عقلی - فلسفی و کلام تفکیکی که آن نیز مدعی نوعی عقل‌گرایی به نام خرد نوری و فطری است، بررسی کند؛ نتیجه، دفاع از عقل‌گرایی اصطلاحی اعم از منطقی و فلسفی و بیان برخی ناراستی‌ها و نارسایی‌های مدل تفکیکی است.

واژگان کلیدی: عقل فطری، عقل استدلالی، کلام عقلی، کلام فلسفی، نگره تفکیک.

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

مقدمه

در ارتباط با دو روش فلسفی و تفکیکی در حوزه معارف دینی، در چند دهه اخیر آثاری در توضیح، دفاع یا نقد تولید شده است؛ از جمله آثار درخور توجه درباره روش کلامیان عقلی - فلسفی، مقالاتی در فصلنامه کلام اسلامی است که به تبیین روش شخصیت‌های برجسته‌ای چون خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، ابن‌میثم بحرانی، فیاض لاهیجی و... پرداخته‌اند. در رابطه با جریان تفکیک نیز آثار متعددی همچون کتاب، مقاله و رساله علمی تولید شده است، ولی عمده این آثار با نگاهی کلی به جریان تفکیک و عقاید و روش‌شناسی آن پرداخته‌اند. آنچه تحقیق حاضر را از دیگر فرآورده‌های دسترس‌پذیر متمایز می‌سازد، عبارت است از اختصاص به روش‌شناسی عقلی، آن هم درمورد حوزه کلام و عقاید. از سوی دیگر تحقیق پیش رو با رویکرد مقایسه‌ای و جست‌وجوی اشتراکات و تفاوت‌های دو جریان یادشده و سنجش میزان کارایی هریک در خالص‌مانی، تعمیق و توسعه معرفت کلامی می‌پردازد.

۱. چیستی کلام عقلی

کلام اسلامی که به «علم توحید و صفات» نامبردار و به «فقه اکبر» موصوف است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵، ص ۲)، دستخوش تعاریف گوناگونی شده که تفصیل آنها از حوصله این مختصر خارج است (ابجی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۲۴ / لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۳ / تفتازانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۶۳ / مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۷). از مجموع تعاریف مطرح‌شده در آثار و

بحث‌های کلامی می‌توان گفت: علم کلام دانشی است که بیان چپستی، ضرورت و اثبات حقانیت دین؛ اکتشاف و استنباط، تنظیم و تنسيق و اثبات عقاید حقه دینی؛ همچنین دفاع و دفع شبهات مربوط را به‌صورت استدلالی بر عهده دارد.

در علم کلام از روش‌ها و رویکردهای گوناگون عقلی، نقلی، تجربی و شهودی می‌توان سود جست. البته حدود، چگونگی و جزئیات کاربست این روش‌ها و رویکردها نیازمند بحث‌های تفصیلی است و در آن آرای گوناگونی رخ داده است. به‌رحال چنانچه در مباحث کلامی از منبع عقل و قواعد منطقی بهره گرفته شود، آن را «کلام عقلی» می‌نامند. اگر متون دینی محور و مستند قرار گیرد، آن را «کلام نقلی» یا «الهیات وحیانی» خوانده و در صورت بهره‌گیری از رهیافت‌های عرفانی به «کلام عرفانی» یا «الهیات شهودی» نامبردار است. چه‌بسا در بحث‌های کلامی، به دستاوردهای دانش تجربی، به‌ویژه در حوزه دفاعیات استناد شود که در این‌صورت با قدری مسامحه می‌توان از آن به «الهیات تجربی» یاد کرد. این تعبیر در مواردی که از تجربه‌های درونی استفاده شود نیز کاربرد دارد (فناپی، ۱۳۷۵، ص ۹۹). در جهان غرب از کلام عقلی و تجربی به «الهیات طبیعی»^۱ یاد می‌شود.

۱. کاربست واژه الهیات در مورد علم کلام، قدری مسامحی و برابر نهاده واژه (Theology) در غرب مسیحی است که مباحث ناظر به دین اعم از عقاید، اخلاق و دیگر مسائل دینی را شامل می‌شود. تعبیر الهیات طبیعی (Natural Theology) نیز در غرب رایج بوده و در جهان اسلام سابقه ندارد.

۲. چپستی کلام فلسفی

در رابطه با کلام فلسفی تعریف‌های گوناگونی رخ داده است که بیان و شرح آنها به تطویل بحث می‌انجامد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۰ / قدردان قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۲۹-۳۰ / سلطانی و نراقی، ۱۳۷۴، ص ۷). نویسنده بر آن است کلام فلسفی، جریانی کلامی عقلی است که تنها فرق آن از دیگر مدل‌های عقل‌گرا استمداد از دستاوردهای فلسفی در کشف، توضیح و تفسیر، طبقه‌بندی، اثبات و دفاع از دین و عقاید دینی است؛ بنابراین می‌توان گفت کلام فلسفی سه ویژگی دارد: ۱. کاربست روش عقلی؛ ۲. استفاده از مفاهیم و قواعد فلسفی؛ ۳. چپنش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۴-۲۸۵). ویژگی اول از مشترکات کلام عقلی و متمایزکننده آن از کلام نقلی است و عنصر دوم مایز آن از کلام عقلی غیرفلسفی است.

در عین حال فلسفی‌شدن کلام به وجه خاص یا عام و به تعبیری دیگر ذومراتب و دارای گستره و حدود و ثغور متفاوتی می‌تواند باشد؛ برای مثال در مرتبه‌ای آموزه‌های کلامی می‌تواند از ابتدا در پرتو نگرش فلسفی مورد فهم و تحلیل و تفسیر قرار گرفته و سپس مورد اثبات و دفاع قرار گیرد. در مرتبه نازل‌تری می‌توان از فلسفه تنها در مقام سود جسته و آنچه را که به روش غیرفلسفی مورد فهم قرار گرفته، از طریق فلسفی به اثبات رساند. مرتبه دوم اگرچه فی‌الجمله امکان‌پذیر است، ولی محدودیت‌هایی داشته و در مواردی که فهم حاصل در مرحله نخست مغایر با پاره‌ای اصول فلسفی باشد، فرایند اثبات و دفاع را با ناکامی روبه‌رو می‌سازد.

در مجموع علم کلام به‌لحاظ روشی می‌تواند عقلی یا نقلی باشد. کلام عقلی نیز اعم از فلسفی و غیرفلسفی است و کلام فلسفی نیز می‌تواند در

ابعاد و مراتب گوناگون یا در وجه و مرتبه خاص و دارای طیف‌های گسترده‌ای باشد.

۳. پیشینه کلام عقلی - فلسفی

از آنچه گفته شد روشن می‌شود کلام فلسفی در امتداد نگاه عقلی و فلسفی به دین و تلاش در جهت پاسخ به برخی پرسش‌های عقلی در باب دین و آموزه‌های آن و روشن‌ساختن میزان سازگاری میان عقل و دین است (سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۷/ سبحانی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۵-۲۳۲/ ولفسن، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱). *فارابی* پیشران برجسته فلسفه اسلامی کوشیده است میان زبان دین و برهان عقلی سازگاری برقرار کند و دیگر حکمای اسلامی نیز از این امر غافل نبوده و در آثار فکری و فلسفی خود به این مسئله اشاره کرده‌اند (ابراهیمی دینانی و طوسی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۶).

در اهل سنت، کلام فلسفی با *ابوالهذیل علاف معتزلی* و آشنایی ایشان با نگرش‌های فلسفی آغاز می‌شود (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۴۸/ ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۳۲)، ولی در میان شیعه برخی نوبختیان را نخستین متکلمان فلسفی مشرب شناخته و برآن‌اند که نخستین اثر کلامی به این روش کتاب *الیاقوت فی علم الکلام* از *ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت* است. وی بنا به نقلی پس از غیبت صغرا در حدود نیمه قرن چهارم هجری - حدود سه قرن پیش از خواجه *طوسی* - می‌زیسته و معاصر *ابوالحسن اشعری* و *زکریای رازی* بوده است (ر.ک: آشتیانی، ۱۴۲۵، ص ۲۰۰/ ۲۴۱ p. Corbin, ۱۹۷۰).^۱ بر اساس این

۱. در عین حال در مورد زمان حیات *ابواسحاق* اختلافاتی به گستره پنج قرن - یعنی از ←

گمانه، کلام فلسفی از *ابواسحاق* آغاز و توسط *خواجه طوسی* به درجات بالایی از کمال خود رسید (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۸).

در مقابل برخی *خواجه نصیرالدین طوسی* را مؤسس کلام فلسفی دانسته‌اند (خسروپناه، ۱۳۹۷). وی در این باره گام‌های بزرگی برداشته و درخشش ویژه‌ای داشته است، تا آنجاکه کتاب معروف *تجريد الاعتقاد* وی دارای تأثیر جدی بر جریانات کلامی پس از خود در کل جهان اسلام، اعم از شیعه و اهل سنت بوده است.

از جمله پیشرانان کلام فلسفی که متأثر از روش *خواجه* می‌باشند، *کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی* معاصر اوست. وی کتاب *قواعد المرام فی علم الکلام* را به سبک فلسفی نگاشته است.

جمال‌الدین ابومنصور و *حسن بن یوسف بن علی بن محمد بن مطهر* معروف به علامه *حلی* نیز با شرح اندیشه‌های کلامی *خواجه* در کتاب‌هایی چون *کشف‌المراد فی شرح تجريد الاعتقاد* و *کشف‌الفوائد* و نگارش آثار دیگری همچون *نهج‌المسترشدين* و *نهاية المرام عملاً* در پیشبرد کلام فلسفی شیعه مؤثر بوده است (سلیمانی بهبهانی، زارعی و سبزی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۷-۱۶۵)؛ اگرچه در فلسفی‌خواندن روش کلامی او تشکیک‌هایی وجود دارد.

به‌رحال نقش *خواجه طوسی* چنان با اهمیت است که به‌گفته علامه

→

قرن دوم تا هفتم - وجود دارد. برخی مانند *الفرد مادولونگ* با مقایسه بین کتاب *الیاقوت* و آرای نوبختیان در کتاب *أوائل المقالات* بر آن شده‌اند که *الیاقوت* باید در قرن پنجم یا پس از آن به نگارش درآمده باشد یا بر آن شده‌اند که *ابواسحاق* معاصر *خواجه نصیرالدین طوسی* بوده است (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۲-۳۱۵ / p. ۵۱, ۱۹۷۰, Madelung).



طباطبایی، او نخستین کسی است که علم کلام را به شکل فنی کامل درآورد و از شاهکارهای وی کتاب تجریدالکلام است که بیش از هفتصدسال اعتبار خود را در میان اهل فن حفظ کرده و شروح و حواشی بی‌شمار از عامه و خاصه بر آن نوشته شده است. او بر خلاف پیشینیان به بررسی گزاره‌های دینی و تبیین باورهای مذهبی و دفاع از حوزه دین اکتفا نکرد، بلکه به تدوین منطقی و زیربنای این اندیشه‌ها پرداخت و با بهره‌گیری از حکمت مشاء، بخش امور عامه فلسفه را در گزاره‌های کلامی وارد کرد. از آنجاکه فلسفه بر خلاف کلام رایج میان اهل سنت، فقط از قیاس (در صورت) و یقینیات (در ماده) استفاده می‌کند، علم کلام به‌مرور از سبک پیشین خود خارج شده و رنگ و بوی برهانی به خود گرفت (بسیار گلبایگانی و اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۲۷-۴۷). خواجه، علاوه بر نبوغی که در علم کلام دارد، در فلسفه و ریاضیات نیز از نوابغ عصر خود به‌شمار می‌رود و بهترین گواه آن تألیفات ارزنده‌ای است که در همه علوم عقلیه دارد و رصدخانه مراغه نیز از آثار اوست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۹۴).

قرون بعدی نیز نقطه عطف دیگری در جریان کلام فلسفی است و کسانی چون غیاث‌الدین دشتکی، میرداماد و به‌ویژه ملاصدرا بنیانگذار حکمت متعالیه از سردمداران این حرکت به‌حساب می‌آیند. محقق لاهیجی متخلص به فیاض، داماد و شاگرد ملاصدرا نیز از دیگر نام‌آوران کلام فلسفی است. او از مهم‌ترین شارحان ابن‌سینا و متأثر از مشرب فلسفی وی بوده و در عین استفاده از اندیشه‌های دیگر اندیشمندان، استقلال رأی خود را نیز حفظ کرده است.

لاهیجی در کتاب شوارق‌الالهام فی شرح تجریدالکلام با نفی تمایز میان کلام

شیعه و فلسفه، مخالفت با فلسفه را به اشاعره نسبت داده و می‌گوید چگونه می‌توان عداوت با فلسفه را به امامیه منسوب دانست، درحالی‌که اکثر اصول ثابت نزد امامیه که از پیشوایان معصوم^{علیهم‌السلام} وارد شده است، مطابق با حقایق می‌باشد که توسط بزرگان فلسفه و پیشینیان آنها ثابت شده و مبتنی بر قواعد فلسفی است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۴۸-۵۰). پس از لاهیجی نیز تا عصر حاضر، کلام فلسفی غالباً با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه به حیات خود ادامه می‌دهد. از برجسته‌ترین پیشاهنگان این جریان که هر یک با ابتکارات جدید و توسعه مباحث کلامی - فلسفی اسلامی توانسته‌اند به مصاف اندیشه‌ها و مکاتب گوناگون الهیاتی وارداتی و انگاره‌های الحادی بشری رفته و در برابر سیل اندیشه‌های ایمان‌سوز وارداتی به‌خوبی فراز آیند، می‌توان حضرت علامه طباطبایی^{علیه‌السلام} (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱/۲، همو، ۱۳۶۴، ج ۵) و شاگردان برومند ایشان به‌ویژه متفکر شهید علامه مطهری (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱)، اندیشمندان فرزانه آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، [بی‌تا])، آیت‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲/ همو، سال) و آیت‌الله جعفر سبحانی (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱ و ۴) و از غیرشاگردان علامه، نابغه نوآور شهید آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر (صدر، ۱۴۲۴، ج ۱) را نام برد.

۴. کاربرد عقل در کلام عقلی - فلسفی

در کاربرد رایج عقل، یکی از قوای ادراکی نفس انسانی است که قادر به تجزیه و تحلیل، تجرید، ترکیب (مطهری، ۱۳۷۸، 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 تمییز راست از ناراست و نیک از بد است.

از منظر روش‌شناختی، نخستین مسئله در کلام عقلی و فلسفی، گستره کاربرد و اعتبار عقل در اکتشاف و استنباط عقاید دینی و سپس چگونگی کار بست آن است. پرسش نخست اینکه عقل خود به‌تنهایی منبع اکتشاف همه اعتقادات در عرض کتاب و سنت و دیگر منابع و مجاری احتمالی است، یا برعکس تنها ابزار فهم متون اعتقادی شریعت است یا اینکه عقل از یکسو منبع مستقل برخی از معارف اعتقادی قلمداد شده و از سوی دیگر کاربرد ابزاری و مصباحی برای فهم متون اعتقادی نیز دارد؟ اهل حدیث از اهل سنت، به جد منبع بودن عقل را منکرند و اخباریان شیعه نیز در نفی منبعیت عقل در برخی حوزه‌های استنباط دینی با اهل حدیث همداستان‌اند. شماری از ایشان نقش مصباحی عقل در فهم دین را نیز چنان تنزل داده‌اند که اعتبار آن در فهم ظواهر قرآن را مردود انگاشته‌اند (شهرستانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۹۲). در مقابل معتزلیان و عقل‌باوران و اجتهادگرایان شیعه جایگاه برتری برای عقل باور دارند. فارغ از پاره‌ای تندروی‌های منسوب به برخی معتزلیان، به‌نظر می‌رسد کارایی و توانمندی عقل به‌مثابه منبعی مستقل برای کشف پاره‌ای از حقایق اعتقادی، افزون بر کاربرد مصباحی آن در فهم و استنباط عقاید نقلی انکارناپذیر است؛ بنابراین کلام فلسفی لزوماً کلام صرفاً عقلی و بیگانه با نقل نبوده و با به‌رسمیت شناختن کاربرد

دوگانه عقل روشی ترکیبی را دنبال می‌کند.

۵. کارکرد استقلالی

عقل ادراکاتی بدیهی و پیشینی دارد که زیرساخت دیگر معارف انسان است. این ادراکات می‌تواند با کاربست روش برهانی منبعی برای کشف پاره‌ای از مجهولات دینی باشد. افزون‌بر آن عقل نخستین و از مهم‌ترین منابع و ابزارهای معرفت اعتقادی است و برخی از عقاید دینی مانند توحید و نبوت عامه فقط از طریق عقلی قابل اثبات است. از این دسته مسائل به عقاید خردبنیاد تعبیر می‌کنیم (شاکرین، ۱۳۹۵، ص ۶۵-۶۶). چنین مواردی اگرچه در ادله تعبیدی نیز یافت می‌شود، اما به‌لحاظ منطقی چنین دلایلی نقش مؤید عقل را دارد و منطقاً نمی‌تواند اثبات‌گر موضوع خود باشد؛ زیرا تکیه بر دلیل تعبیدی در اثبات این‌گونه موارد مستلزم دور محال است. از سوی دیگر شماری از نصوص دینی نیز عقل را بنیان دین، پیک الهی، راهنمای انسان به‌سوی خدا و حجت حق^۲ معرفی کرده و شأنی همسنگ نقل قطعی برای آن تصویر می‌کنند.

گفتنی است به‌لحاظ صوری مستحکم‌ترین روش عقلی در دریافت و اثبات عقاید دینی، روش برهانی و قیاسی است. این روش در صورت از قیاس که دارای انتاج ضروری است و در ماده از یقینیات استفاده می‌کند.

۱. قال علی: «العقل رسول الحق» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶).

۲. قال کاظم: «إن لله على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة باطنة فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة و أما الباطنة فالعقول» (همان).

مقدمات برهان باید بدیهی و بین باشد، یا به بدیهیات منتهی شود، وگرنه باعث دور یا تسلسل خواهد شد.

قیاس منطقی سیر از کلی به جزئی و به تعبیردیگر استدلال بر خاص از طریق عام است و در تعریف آن گفته‌اند: «القیاس قول مؤلف من قضا یا متی سلّمتم لزم عنه لذاته قول آخر» (مظفر، سال، ص ۲۲۹). نتیجه قیاس در صورت رعایت شرایط و ضوابط آن قطعی و تردیدناپذیر است. کار بست قواعد منطقی و روش برهانی در این باره به‌ویژه در اصول اعتقادات اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. این ضرورت تا آنجاست که حتی مخالفان کار بست استدلال‌های منطقی و فلسفی نیز برای توجیه مخالفت خود به‌ناچار بر اساس همان روش‌ها و قواعد استدلال می‌کنند؛ بر این اساس کلام فلسفی فقط روش برهانی را در اثبات عقاید خردبنیاد دینی معتبر می‌داند و به همین دلیل برهان‌گرایی در کتب کلامی فلسفی مانند آثار خواجه طوسی، ابن‌میثم، محقق لاهیجی و... به‌خوبی آشکار است (گلپایگانی و اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۲۷-۴۷).

۶. کاربرد منبعی - مصباحی

از جمله کارکردهای عقل، امداد در فهم متون اعتقادی و استنباط عقاید نقلی است. عقاید نقلی بر دو گونه‌اند: عقاید عقلی که در آن نقل فاقد کارکرد تعبیدی و تأسیسی، بلکه بیانگر حکم مستقل عقل یا حاوی استدلالی عقلی است مانند شماری از آیات قرآن در باب توحید، ولی برخی دیگر نقش تعبیدی داشته و پرده از چیزی برمی‌دارند که عقل بشری به‌تنهایی بدان راه ندارد مانند اثبات امامت و نبوت خاصه، مسئله مهدویت، رجعت، احوال پس از مرگ مانند برزخ، صراط، شفاعت و... پرسش مهمی که در

چگونگی کاربست عقل در فهم و استنباط از متن اعتقادی، به‌ویژه قسم اخیر رخ می‌نماید اینکه آیا در این عرصه نیز می‌توان به عقل به‌عنوان یک منبع نگرینست یا نقش آن در این‌باره تنها آلی و ابزاری است؟ توضیح اینکه اگر عقل را فقط ابزار و مصباحی برای فهم متن به‌حساب آوریم، کارکرد آن در موارد ذیل خلاصه خواهد شد:

۱. عقل اطلاعات در خور توجهی با خود همراه نداشته تا در پرتو آن به متن نگرینسته و احیاناً معنایی فراتر از ظاهر و مدلول لفظی محض کشف کند، بلکه صرفاً به دریافت مدلول الفاظ، مفهومی‌گیری از آنها و پیوند میان معانی و مفاهیم الفاظ می‌پردازد؛ در نتیجه تحلیل‌ها و تبیین‌ها عمدتاً در چهارچوب قواعد زبانی و درون‌متنی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۸).

۲. قضاوت استقلالی عقل، به‌عنوان معیاری برای پذیرش یا ردّ متن پذیرفته نیست؛ در نتیجه اثبات و تبیین‌ها بیشترین اتکا را به منابع متنی داشته و عقل کاربردی محدود و در گستره یکسری بدیهیات دارد؛ بنابراین اگر هم عقل کارویژه‌هایی چون تثبیت، ردّ، تفسیر، تخصیص، تقیید یا تعمیم محتوای متن را بر عهده گیرد و در تعارضات احتمالی، به سود یک طرف حکم کند، سندی را تصحیح یا ردّ کند، از ادله مفهوم‌گیرد، یا به سنجش و تأیید و ردّ پاره‌ای از فهم‌ها و تفسیرها از متون دینی پردازد (علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱-۱۷۱ / علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۰، ص ۳۱۲)، همه را بر اساس آنچه از کتاب و سنت به‌دست آورده انجام می‌دهد، نه بر اساس دریافت‌های مستقل و نامبتنی بر نقل.

درمقابل چنانچه افزون بر کارکرد ابزاری، عقل را منبعی معرفتی در



حوزه فهم متن تلقی کنیم، آنگاه علاوه بر دریافت مدلول الفاظ، مفهوم‌گیری از آنها و پیوند میان معانی، کارکردهای دیگری نیز خواهد داشت که برخی از آنها به‌شرح ذیل است:

۱. عقل به‌مثابه مرجعی ذی‌صلاح برای قضاوت درباره پذیرش یا عدم پذیرش متن شناخته خواهد شد.

۲. تحلیل‌ها، تبیین‌ها و استدلال‌ها صرفاً در چهارچوب قواعد زبانی و درون‌متنی نیست و رنگ و بوی عقلی نیز خواهد داشت و مبادی تصویری و تصدیقیه، مقدمات و براهین عقل برهانی و علوم متعارفه نقش جدی در رسیدن به فهم مطلوب از متن ایفا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۸-۵۹ / رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰-۱۳۳).

دو رویکرد یادشده می‌تواند مراتب گوناگونی از مصباحی‌نگری حداقلی تا میزان‌انگاری حداکثری عقل داشته باشد. کلام فلسفی شیعی با نگاهی اعتدالی، نقش عقل را صرفاً آلی و مصباحی نمی‌بیند، بلکه نگاه منبعی به عقل داشته و تفسیر عقلی از متن را با لحاظ شرایط و میزان توانایی و محدودیت‌های خرد بشری تجویز می‌کند. این امر از آن‌رو بوده که کاربرد مصباحی محض و حداقلی عقل، بدون استفاده از ادراکات مستقل آن به فهم و استنباطی عمقی و معقول از نصوص دینی نمی‌انجامد، بلکه گاهی به برداشت‌هایی سطحی و عامیانه منجر شده که نمی‌تواند گشاینده باب معارف ژرف و حیانی و حقایق الهی باشد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۰ / شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۱۰-۱۱). در مواردی نیز مصباحی‌نگری محض راه ورود خرافات و اوهام به ساحت معرفت دینی را باز می‌کند و چهره خردگریزی از دین به‌نمایش می‌گذارد. بیشترین

اعتراضات کلامیان عقل‌گرایی چون شیخ مفید به برداشت‌های نادرست حشویه و برخی محدثان از نصوص دینی ناشی از غلبه چنین رویکردی در میان ایشان است (مفید، ب، ۱۴۱۳، ص ۱۱۳-۱۱۴ / همو، الف، ۱۴۱۳، ص ۴۷).

به‌طور خلاصه ویژگی‌های ذیل را می‌توان از اهم مؤلفه‌های کلام عقلی - فلسفی برشمرد:

۱. محور قراردادن یقین منطقی، معتبر دانستن عقل استدلالی افزون بر عقل بدیهی و استوار ساختن نظریات بر بدیهیات.
۲. کار بست مفاهیم و اصطلاحات فلسفی مانند وجوب، امکان و امتناع (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳، ص ۳۶ / بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۴۳ / طوسی، سال، ص ۴۵)، جوهر و عرض (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳، ص ۳۰ / بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۴۵ / طوسی، سال، ص ۱۳۷)، علت و معلول (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳، ص ۳۵ / بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۶۴ / طوسی، سال، ص ۱۱۴)، وحدت و کثرت (طوسی، سال، ص ۹۹) و ... همچنین بهره‌گیری از قواعد فلسفی مانند قاعده نیاز ممکن به علت در حدوث و بقا، استحاله تسلسل، استحاله دور، قاعده «کل حادث فهو مسبوق بمادة» (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۹)، استحاله اعاده معدوم بعینه (همان، ص ۱۴۷)، استحاله ترجیح بلا مرجح، قاعده الواحد، قاعده «کل مجرد عالم بذاته و بغیره» (حلی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۸۲ / ربانی گلپایگانی و اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۲۷-۴۷).
۳. قراردادن عقل به‌منزله قرینه لَبّی متصل یا منفصلِ خطاب دینی؛ براین اساس همان‌گونه که در فقه استنباط از دلیل نقلی عام یا مطلق، پیش از فحص از مخصص جایز نیست؛ در حوزه عقاید نیز استنباط معارف دین از نقل بدون ملاحظه قراین عقلی ناساخته و نارواست (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱،

ص ۱۶۳).

۴. از جمله مسائل مهم منبعی - مصباحی عقل، تأویل عرضی یعنی دست‌کشیدن از مدلول ظاهری کلام و ارائه معنایی مغایر آن است. در کلام عقلی - فلسفی، تأویل مقید به شرایطی است مانند اینکه حمل بر ظاهر جایز نبوده و تنها معنای تأویلی پابرجا باشد؛ از این رو مرحوم بحرانی می‌نویسد: زمانی به تأویل روی می‌آوریم که حمل بر ظاهر جایز نباشد؛ از این قسم است ظواهر مشعر به جسمیت صانع، ولی در مواردی که حمل بر ظاهر جایز باشد، چنان‌که در مسئله معاد این‌گونه است، حمل بر ظاهر اولی است. همچنین آنگاه سراغ تأویل می‌رویم که احتمال تأویل منتفی نباشد، اما در مسئله‌ای مانند معاد جسمانی که با نقل متواتر ثابت شده که جزء دین بوده و انکار آن کفر است، دیگر مجالی برای تأویل نیست (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۲۲۳). آیت‌الله سبحانی نیز اعلام می‌کند قطعیات دینی مانند نصّ وارد شده در قرآن کریم به هیچ‌عنوان تأویل‌پذیر نیست و متن ظنّی یا ظنّی‌الدلالة در صورت مخالفت با دلیل قطعی دیگر قابل تأویل است (سبحانی، ص ۳۸۲).

۵. کلام عقلی و فلسفی هر یک از عقل یا نقل قطعی را دارای صلاحیت تعیین و پیشنهاد معنای تأویلی دانسته و این را تفسیر به‌رأی نمی‌داند؛ چراکه تفسیر به‌رأی تحمیل دیدگاه‌های نامدلل شخصی به‌جای جست‌وجو برای کشف معنای حقیقی متن است (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷/ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۹).

۶. خردگرایی معهود در کلام عقلی و فلسفی قیودی دارد که کار بست آنها مانع کژفهمی و تفسیر به‌رأی می‌شود؛ از جمله اینکه اولاً، مقصود از

عقل‌گرایی، کاربست داده‌های قطعی نوعی است، نه هر برداشت شخصی؛ ثانیاً، فراروی از محدودیت‌های عقل و میزان‌انگاری افراطی آن را روانی‌دارد. منظور از میزان‌انگاری افراطی این است که هرچه را عقل می‌تواند بر درستی آن اقامه برهان کند، صحیح و جزء دین انگاشته شود، ولی آنچه فراتر از دسترس عقل بوده و خرد بشری از تأیید استدلالی آن ناتوان بود، ناصحیح انگاشته شده و جزء دین به حساب نیاید (آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۸-۵۱)؛ ثالثاً، هماهنگی با محکّمات دین را همواره لازم دانسته و عبور از آنها را جایز نمی‌انگارد؛ برای مثال *ابن‌سینا* با اذعان به اینکه بیان جزئیات معاد بر عهده شریعت است و عقل در آن پیرو محض می‌باشد، می‌گوید: معاد روحانی را عقل می‌فهمد، ولی معاد جسمانی را شریعت خاتم انبیا آورده و ما را بی‌نیاز کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۳). به بیان آیت‌الله *جوادی آملی*، عقل خود درمی‌یابد که بسیاری از امور را نمی‌فهمد و سیره شرع را امضا کرده و در پیشگاه آن خاضع است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۹).

۷. عقل و نقل دو حجت الهی‌اند و محال است در دین حق الهی، آموزه‌ای در تعارض واقعی با عقل قطعی باشد؛ چنان‌که تاکنون نیز چنین چیزی دیده نشده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۱)؛ بنابراین اگر تعارضی بدوی میان دو حجت یادشده رخ نماید، بی‌شک ناشی از این است که استنباط ما از متن دینی نادرست بوده یا خطایی در مقدمات برهان عقلی رخ داده است و ممکن نیست خدای حکیم انسان‌ها را به دو طریق متعارض فراخواند (سبحانی، ۱۴۲۵، ص ۱۷)، ولی در مرتبه فروتر از یقین منطقی یعنی برخی یقین‌های عرفی، روان‌شناختی و شخصی که فاقد برخی شرایط



یقین اصطلاحی‌اند، امکان تعارض وجود دارد. در اینجا نیز مقصود از امکان تعارض به لحاظ شأنی و با نگاه بیرونی است، نه اینکه بالفعل کسی دارای دو قطع معارض همزمان باشد؛ زیرا چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. در چنین مواردی اگر یکی از دو دلیل به نحوی بر دیگری برتری داشت، مقدم شده و دیگری مسکوت نهاده می‌شود و در صورت تکافو ادله جز توقف، راه دیگری وجود ندارد؛ زیرا به طور مساوی هم در مقدمات دلیل عقلی و هم در دریافت مؤدای نقل، احتمال اشتباه می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۷۶).

۷. کاربرد عقل در کلام تفکیکی

در عصر حاضر جدی‌ترین رویکرد معارض با کلام فلسفی در میان شیعه که خود دعوی عقل‌گرایی دارد، رویکرد تفکیک یا مدرسه معارفی خراسان به پیشرانی مرحوم آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی است (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۲). بُن‌مایه گرایش تفکیکی این است که چون فلسفه و عرفان اندیشه‌هایی بشری یا آمیخته با آن‌اند، با وحی انطباق ندارند و التقاط‌آور و رهن معرفت دینی‌اند. او فلسفه‌گرایی را نقض غرض بعثت و هدم آثار نبوت و رسالت (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۴۴) و اندیشه‌های فلسفی را در تباین کامل با شرع انور می‌انگارد و می‌گوید:

... اگر به کتاب و سنت و آنچه آن دو در باب عوالم جسمانی به‌ویژه در باب بهشت و دوزخ آورده‌اند، رجوع کنی، هر آینه می‌بینی که آنچه شریعت آورده، با همه قواعد فلسفی در تناقض است (واعظ حلبی، سال، ج ۱، ص ۱۷۸).

براین اساس نخستین آموزه تفکیک مخالفت با فلسفه‌ورزی و پالودن علم کلام از آموزه‌های فلسفی است.

دیگر اینکه در نگرش تفکیکی، عقل به‌لحاظ هستی‌شناختی حقیقتی خارج از وجود انسانی است و رابطه آن با نفس همچون چراغ در خانه است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۱/ همو، ۱۳۹۵، ص ۸۱). اصفهانی تأکید می‌کند این خرد نوری غیر از عقل اصطلاحی یعنی عقلی است که در معارف بشری از آن یاد شده و برای آن احکام و خصوصیتی مانند آنچه در کلام عقلی - فلسفی گفته شد، ذکر می‌شود (همان، ص ۱۰۷/ شاکرین، ۱۳۹۹، ص ۳۱-۵۰). عقل در این کاربرد، افزون‌برآنکه جوهر مجرد مفارق است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۱/ همو، ۱۳۹۵، ص ۸۱)، به‌لحاظ کارکرد حقیقتی نوری و موجب ادراک مستقلات یعنی اموری است که انسان بدون نیاز به دیگر منابع معرفت همچون وحی و شریعت می‌تواند آنها را کشف و ادراک کند. از نظر میرزای اصفهانی انسان در درک حُسن و قبح ذاتی افعال مستقل است. او بر آن است که عقل از یکسری واجبات و محرمات ذاتیه پرده برمی‌دارد. این واجبات عبارت‌اند از: وجوب شکر منعم و رعایت تقوای او، ایمان به خداوند و تصدیق او و تسلیم و خضوع در پیشگاه پروردگار. اضرار این امور نیز مانند کفران نعمت، بی‌مبالاتی، جحد، انکار و استکبار از محرمات ذاتیه‌اند و عقل حکم به لزوم پرهیز از آنها می‌کند (همان، ص ۱۲۰). از توضیحات میرزا در نسبت عقل و علم و مصادیقی که برای ادراکات عقلی مطرح کرده است، روشن می‌شود که مستقلات عقلیه در اصطلاح وی عمدتاً ناظر به ادراکات عقل عملی است، ولی این امر به‌معنای نفی ادراکات استقلالی دیگر نیست و امور دیگری چون وجود خداوند، وجود نفس و... با نور علم

که همان حقیقت عقل است، شناخته می‌شود؛ بنابراین اگرچه کارکرد استقلالی عقل در نگره تفکیکی پذیرفته شده است، ولی گستره بسیار محدودی را شامل می‌شود و از چند گزاره یادشده چندان فراتر نمی‌رود.

به عبارت دیگر حجیت و اعتبار عقل در نگره تفکیکی به همان عقل نوری فطری و دلالت‌های بسیار محدود آن منحصر است، نه خردورزی‌ها و قیاسات و استنتاجات منطقی و فلسفی (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۱۷-۱۶)؛ بنابراین عقل اصطلاحی و منطقی که در علوم بشری کاربرد دارد، از گردونه اعتبار و حجیت ذاتی خارج است؛ از این رو میرزا نه تنها با فلسفه به مثابه دانشی عقلی مخالفت می‌ورزید، بلکه در عین اعتقاد به حجیت الهی بودن عقل (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۸۳)، خردورزی و تعقل به مثابه فعل نفس که امری ظلمانی است را خروج از فهم فطری و بزرگترین حجاب معرفت تلقی می‌کند و می‌گوید: «واعظم الحجب للمعرفة حجاب العقل...» (واعظ حلبی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۳).

اشکال/صفهانی به چنین عقلی، ظلمانی و به تعبیری تاریک بالذات بودن نفس، خطاپذیری آن و نبود ملاکی برای بازشناسی لغزش‌ها و اشتباهاتش می‌باشد. با نبود میزانی برای تشخیص درستی یا نادرستی برهان عقلی، احتمال گمراهی ما در اثر پیروی از آن وجود دارد و به انهدام شریعت خواهد انجامید: «فلوکان الأساس علی ما توهّموا عقلاً لأمدم جمیع الشرایع و لزم أفحام الأنبیاء» (اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۲۸)

براین اساس با محوریت معرفت فطری از یکسو و فقدان حجیت ذاتی عقل استدلالی، وجوب نظر، تحقیق و استدلال عقلی در معارف اعتقادی نیز منتفی خواهد بود (واعظ حلبی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۵-۲۶).

باتوجه به آنچه گذشت، رویکرد تفکیک در کارکرد منبعی - مصباحی عقل نیز روشن می‌شود. در این نگره اصل کارکرد مذکور نفی نمی‌شود، ولی گستره آن بسیار با کلام فلسفی متفاوت است. در نگره تفکیکی، عقل استدلالی و منطقی صلاحیت قضاوت درباره پذیرش یا عدم پذیرش متن یا کشف معنایی فراتر از ظاهر و مدلول لفظی محض را ندارد. شگفت‌تر آنکه در این نگره، هم‌آوا با اخباریان، ظهورات لفظی قرآن نیز حجت نیست و فقط از طریق اخبار وارده از معصومان علیهم‌السلام می‌توان به فهم و تفسیر قرآن مجید در هر عرصه‌ای از جمله در مباحث کلامی پرداخت. اکنون به‌طور خلاصه می‌توان ویژگی‌های ذیل را از اهم مؤلفه‌های کلام تفکیکی برشمرد:

۱. محوریت معرفت فطری و نفی لزوم تحقیق و استدلال عقلی در معارف اعتقادی (همان، ص ۲۵-۲۶).

۲. نفی عقل استدلالی و قیاس منطقی و پرهیز از کاربست مفاهیم و گزاره‌های فلسفی (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۹۹)؛
۳. قرار دادن عقل فطری، به‌منزله قرینه لَبّی خطاب دینی و نفی صلاحیت عقل استدلالی و منطقی در این‌باره؛ بنابراین به‌ناچار فحص از ادله عقلی استدلالی غیر لازم و کاربست آن نارواست.
۴. پذیرش مدلول ظاهری قرآن یا دست‌کشیدن از آن و ارائه معنای تأویلی، هردو را تنها در صلاحیت اهل بیت علیهم‌السلام دانستن.

ایشان به‌استناد آیه شریفه «... و ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا...» معتقدند تأویل قرآن را فقط خدا می‌داند و او این

۱. «... و حال آنکه تفسیر حقیقی آن را جز خدا نمی‌داند و استواران در دانش می‌گویند: ←

دانش را تنها در اختیار راسخان در علم یعنی پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت مکرم ایشان قرار داده است؛ بنابراین تأویل کتاب خدا به کلی خارج از توان بشر می‌باشد و راه وصول به آن جز فراگرفتن از پیامبر خدا ﷺ و اوصیای گرام آن حضرت نیست (ملکی میانجی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۲) و دخالت عقل استدلالی در این باره تفسیر به‌رأی قلمداد می‌شود. در نگاه آیت‌الله میانجی حتی عقل فطری نیز توانایی ارائه معنای تأویلی ندارد و نقش آن در این باره صرفاً سلبی است؛ یعنی فقط صلاحیت دست‌کشیدن از ظاهر را دارد، نه تعیین مراد پس از نفی معنای ظاهری (همان، ج ۱، صص ۱۰، ۱۴ و ۴۷).

۵. عقل فطری و نقل دو حجت الهی‌اند و در فرض تعارض آن دو، عقل فطری مقدم است. ولی عقل استدلالی اساساً صلاحیت معارضه با دلیل نقلی معتبر را ندارد؛ در نتیجه بر فرض مخالفت دلیل قطعی عقل استدلالی با دلیل معتبر شرعی، دلیل نقلی مقدم و دلیل عقلی مردود است.^۱

نقد و ارزیابی

۱. نامعتبرانگاری عقل منطقی و استدلالی از خطاهای ناموجه و ویرانگر نگره تفکیکی است. در این باره چند نکته درخور تأمل است: ۱. نگاه بدبینانه به عقل اصطلاحی، نه ریشه در خرد فطری دارد، نه در نصوص دینی، نه مقبول عقل نظری است و نه نتیجه منطقی ابتدای معارف

→

ما به آن ایمان آوردیم، همه [چه محکم، چه متشابه] از سوی پروردگار ماست...» (آل عمران: ۷).

۱. این مسئله تفصیلاتی خارج از حوصله این مقال دارد (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: شاکرین، ۱۴۰۱، ص ۱۴۹-۱۷۰).

دینی بر خرد فطری؛ ۲. بی‌اعتبارانگاری استدلال عقلی به‌دلیل وقوع خطا در آن، برآیند نوعی استدلال البته به‌نحو مغالطی است. بیان میرزا در اتحذیر از قیاس این‌گونه صورت‌بندی می‌شود: «برهان عقلی از خطا ایمن نیست» و «هرچیزی که از خطا ایمن نیست، زمینه گمراهی و هدم شریعت است»؛ پس «برهان عقلی زمینه گمراهی و هدم شریعت است». این استدلال بر فرض صحت، خودشمول و خودستیز است و به‌دلیل مغالطی‌بودن نیز کنار می‌رود؛ زیرا قیاس عقلی با شرایط مادی و صوری آن، ایمن از خطاست و وقوع خطا در پاره‌ای از دیدگاه‌های خردبنیاد، ناشی از عدم کاربست دقیق قواعد منطقی بوده و نمی‌تواند دلیلی بر بی‌اعتباری عقل برهانی قلمداد شود؛ همچنان‌که وقوع خطا در برخی ادراکات حسی یا ادله نقلی، دلیل بر بی‌اعتباری آنها نیست و اصحاب تفکیک بدون نفی امکان خطا در آنها حجیت‌شان را می‌پذیرند؛ ۳. نبود میزانی برای تشخیص درستی یا نادرستی برهان عقلی و منطقی، سخنی نادرست است. اولیات و فطریات و صورت قیاس، به‌ویژه شکل اول از اعتبار مطلق برخوردار بوده و مبنای مستحکمی برای اعتبارسنجی دیگر گزاره‌ها و قیاس‌هاست و اگر آنها را بی‌اعتبار بیانگاریم، همه راه‌ها را به روی خود بسته و جز شکاکیت ثمری عایدمان نخواهد شد؛ ۴. گریز از عقل استدلالی عملاً امکان‌پذیر نیست و جز بُن‌بست معرفتی و حتی آسیب‌رسانی به اعتبار دیگر منابع دینی، رهاوردی ندارد و عملاً نیز در میان تفکیکیان التزام کامل و دقیقی به آن دیده نمی‌شود؛ از این‌رو سخنانی از سوی برخی عالمان تفکیکی مانند مرحوم آیت‌الله مروارید (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۱۲-۱۳) و آیت‌الله سیدان (قزوینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۰-۸۱) نقل شده است که هرچند با ابهاماتی همراه می‌باشد، نشان‌گر



نوعی تقرب به روش استدلالی و عقل اصطلاحی است.

۱. عدم قرینیت عقل اصطلاحی برای فهم و استنباط از متن وحیانی از جهاتی محل نظر است: ۱. مغایرت آشکار آن با دعوت قرآن به تعقل و تدبر در آیات الهی؛ زیرا قرآن بارها به تعقل، تدبر و ژرف‌کاوی در آیات کریمه خود دعوت کرده است و یکی از وجوه تدبر، رفع اختلاف صوری و بدوی در ظهور اولیه کلام و رسمیت بخشیدن به قرینه‌بودن فی‌الجمله عقل برای تصرف در ظواهر آیات با رعایت ضوابط و شرایط معتبر می‌باشد؛ ۲. اگرچه کنار نهادن عقل استدلالی در فرایند فهم و استنباط از متون دینی به هدف خالص‌مانی معرفت دینی پیشنهاد می‌شود، ولی نه‌تنها در این‌باره کامیاب و موفق نیست، بلکه پیامدهای ناگواری به‌دنبال دارد؛ از جمله مضیق‌سازی معرفت دینی، بازداری از رشد و پویایی آن، ضعف و ناکارآمدی در پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید عصری و اندیشه‌های معارض، زمینه‌ساز برداشت‌های قشری، سطحی و زمینه‌ساز پنداشت تعارض عقل، علم و دین.

۲. انحصار تأویل و تعلم قرآن از اهل بیت علیهم‌السلام به‌دلایلی ناراست می‌نماید؛ از جمله: ۱. اینکه راسخان در علم در سوره آل‌عمران، عطف به الله باشد، محل نظر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۹-۲۳ / همان، ص ۲۷-۲۹)؛ ۲. کاربردهای قرآنی راسخان در علم، دلالت بر خصوص اهل بیت علیهم‌السلام ندارد و در رابطه با کسانی از اهل کتاب که به پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایمان آوردند نیز به‌کار رفته است: «لَکِنِ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ یُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَیْکَ وَ مَا أَنْزَلَ

مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا»؛^۱ ۳. تطبیق راسخان بر ائمه هدی (ع) در روایات، نافی نقش عقل در فهم قرآن و محکم و متشابه و تأویل لفظی نیست.

۳. تعارض ناپذیری عقل فطری با قطعیات نقلی درست می‌نماید، ولی تقدیم مطلق دلیل نقلی بر عقل استدلالی مبتنی بر بی‌اعتبارانگاری عقل اصطلاحی و عدم حجیت ذاتی آن است که نقد آن گذشت و اصل بنیادین در هرگونه تعارض، تقدم دلیل راجح است و در صورت تکافو ادله در مسائل نظری و اعتقادی، منطقاً راهی جز توقف و انتظار دلایل و قراین مرجحه خاصه نیست.

نتیجه

از آنچه گذشت روشن شد که دو رویکرد کلامی عقلی - فلسفی و تفکیکی به‌لحاظ مبنایی و روش‌شناختی مشترکاتی دارند؛ از جمله: ۱. لزوم قطع در حوزه عقاید؛ ۲. اعتبار عقل فطری در عقاید هرچند با تعریف متفاوت از آن؛ ۳. عدم جواز تأویل عرضی متن دینی، جز در مواردی که حمل بر ظاهر جایز نباشد؛ ۴. عدم جواز تفسیر به‌رأی؛ ۵. اصل تقدم دلیل راجح در تعارضات و توقف در صورت تکافو ادله.

۱. «ولی از میان آنان [اهل کتاب]، استواران در دانش، مؤمنان، [به‌ویژه] نمازگزاران، زکات‌دهندگان و ایمان‌آوردگان به خدا و روز قیامت به آنچه بر تو و پیش از تو نازل شده، ایمان می‌آورند که به‌زودی همه آنان را پاداشی بزرگ خواهیم داد» (نساء: ۱۶۲).

در عین حال کلام عقلی و فلسفی اختصاصاتی دارد که شماری از آنها عبارت‌اند از: ۱. عقل برهانی و اصطلاحی یکی از منابع و ابزارهای معرفت اعتقادی است؛ ۲. عقل یکی از منابع تشخیص اعتبار یا عدم اعتبار نقل است؛ ۳. دلیل نقلی در صورتی افاده یقین می‌کند که دلیل عقلی معارض آن نباشد؛ بنابراین ظواهر آیات، روایات و لوازم عقلی مهم‌ترین راه‌های انسجام، استکمال و اتقان بخشیدن به دریافت‌های حاصل از ظهور بدوی کلام است؛ ۴. هر یک از عقل یا نقل قطعی، صلاحیت تعیین و پیشنهاد معنای تأویلی را دارند؛ ۵. تفسیر عقلی متن تفسیر به‌رأی نیست؛ ۶. در فرض تعارض دلیل عقلی و نقلی، توجیهی برای تقدم مطلق دلیل عقلی بر نقلی یا برعکس و تقدیم و تأخیر یک‌جانبه، بدون مرجحات خاصه در مسائل نظری و اعتقادی وجود ندارد.

در مقابل نگره تفکیکی نیز دارای یکسری اختصاصات روش‌شناختی در برابر کلام عقلی - فلسفی به‌شرح ذیل است: ۱. عقل استدلالی و یقین منطقی فاقد نوریت و حجیت است؛ ۲. پس عقل استدلالی فاقد قرینیت در فهم متن و تأویل آن است؛ ۳. عقل استدلالی فاقد صلاحیت اعتباربخشی به متن است؛ ۴. عقل فطری نیز در تأویلات قرآنی کارکرد سلبی محض دارد و تعیین معنای تأویلی منحصرأً از آن پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ است.

همه این اختصاصات مبتنی بر مظلم‌انگاری نفس و بی‌اعتبارانگاری عقل اصطلاحی است و مخالفت نگره تفکیکی صرفاً مخالفت با کلام فلسفی نبوده، بلکه به‌طور کلی کلام عقلی را مورد مناقشه قرار می‌دهد. چنین رویکردی نه تأییدی از نصوص دینی دارد، نه وجدانی و مبتنی بر عقل فطری است و نه از انسجام درونی برخوردار است. افزون‌بر آن آسیب‌هایی

را بر معرفت دینی و به‌ویژه علم کلام که اتکای بالایی به عقل و خرد بشری دارد وارد ساخته و به بن‌بست معرفتی و ایستایی علم کلام، نارسایی آن در ایفای رسالت خود که اکتشاف و استنباط، تبیین، اثبات و دفاع از دین و باورهای اساسی دینی در برابر انبوه شبهات نوشونده است، وارد می‌سازد و مآلاً به پنداره تعارض علم و دین نیز می‌انجامد. مسئله مهم دیگر اینکه رویکرد تفکیکی هیچ نقش مؤثری در خالص‌مانی معرفت دینی که هدف اصلی بنیانگذار آن بوده است، ندارد، بلکه به ایستا و ناکارآمدسازی معرفت دینی، زمینه‌ساز برداشت‌های قشری و خرافی از دین و پنداشت تعارض عقل، علم و دین می‌انجامد. امید است روند اصلاح و بازسازی اندیشه تفکیکی تا آنجا ادامه یابد که عقل برهانی جایگاه مناسب خود را بازیابد و تفکیکیان نیز بتوانند سهم شایسته‌ای در شکوفایی علم کلام ایفا کنند.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین و نصیرالدین طوسی؛ فیلسوف گفت و گو؛ تهران: نشر کتاب هرمس، ۱۳۸۵.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الألهیات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
 ۳. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم؛ الیاقوت فی علم الکلام؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ ق.
 ۴. اصفهانی، میرزا مهدی؛ أبواب الهدی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
 ۵. —؛ اساس معارف قرآن؛ مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی، [بی تا].
 ۶. —؛ اساس معارف القرآن؛ ج ۱، قم: مؤسسه معارف اهل البیت، ۱۳۹۶.
 ۷. —؛ أنوار الهدیة، القضاء، القدر والبدأ؛ قم: مؤسسه معارف اهل البیت، ۱۳۹۵.
 ۸. —؛ مصباح الهدی؛ مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، [بی تا].
 ۹. اقبال آشتیانی، عباس؛ آل نوبخت؛ تعریب علی هاشم الأسدی؛ مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، ۱۴۲۵ ق.
 ۱۰. ایچی، عضدالدین؛ شرح المواقف؛ تصحیح بدرالدین نعسانی؛ ج ۱، قم: منشورات شریف رضی، ۱۳۲۵ ق.
 ۱۱. بحرانی، ابن میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ قم: مکتبه آیت الله مرعشی

- نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ ج ۱، بیروت: عالم‌الکتب، [بی‌تا].
۱۳. جبرئیلی، صفر علی؛ سیر تطور کلام شیعه (دفتر دوم: از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی)؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۴. جمعی از نویسندگان؛ شرح المصطلحات الکلامیه؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات وجود خدا؛ قم: مرکز نشر اسراء، [بی‌تا].
۱۶. —؛ تفسیر تسنیم؛ ج ۱، چ ۴، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۱۷. —؛ مبادی اخلاق در قرآن؛ چ ۶، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۸. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۹. حکیمی، محمدرضا؛ مکتب تفکیک؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۰. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف بن مطهر؛ تجرید الاعتقاد؛ تصحیح آیت‌الله حسن زاده آملی؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۱. —؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات؛ ج ۲، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ خواجه نصیر مؤسس کلام فلسفی؛ مندرج در: www.irip.ir/home/single/110، تاریخ مراجعه: ۱۳۹۷/۶/۲۳.
۲۳. —؛ کلام جدید با رویکرد اسلامی؛ قم: نشر معارف، ۱۳۸۹.
۲۴. ربانی گلپایگانی، علی و محمد علی اسماعیلی؛ «روش‌شناسی عقل‌گرایی فلسفی در کلام اسلامی»، فصلنامه علمی- پژوهشی کلام اسلامی؛ ش ۱۰۴، زمستان ۱۳۹۶، ص ۲۷-۴۷.

۲۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ «تفسیر عقلی روشمند قرآن»، قبسات؛ ش ۲۳، تابستان ۱۳۸۱، ص ۱۲۰-۱۳۳.
۲۶. سبحانی، محمدتقی؛ «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر؛ ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، ص ۲۰۵-۲۳۲.
۲۷. سبحانی، جعفر؛ *الإلهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل*؛ چ ۳، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۸. —؛ *العقیدة الإسلامیة*؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۵ق.
۲۹. —؛ *بحوث فی الملل والنحل*؛ ج ۲ و ۷، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق.
۳۰. سلطانی، ابراهیم و احمد نراقی؛ *مجموعه مقالات کلام فلسفی*؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
۳۱. سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم، هادی زارع و حیدر سبزی؛ «روش‌شناسی کلامی علامه حلی»، *فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی*؛ ش ۹۷، بهار ۱۳۹۵، ص ۱۴۷-۱۶۵.
۳۲. شاکرین، حمیدرضا؛ «تعارض عقل و نقل و روش حل آن در کلام تفکیکی و فلسفی شیعه»؛ پژوهش‌های اعتقادی و کلامی؛ ش ۴۷، پاییز ۱۴۰۱، ص ۱۴۹-۱۷۰.
۳۳. —؛ «هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل در نگره تفکیک»، *نهن*؛ ش ۸۲، تابستان ۱۳۹۹، ص ۳۱-۵۰.
۳۴. —؛ *روش‌شناسی عقاید دینی*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۳۵. شهرستانی، عبدالکریم؛ *الملل والنحل*؛ بیروت: دار المعرفه، [بی‌تا].
۳۶. شیرازی (صدر المتألهین)، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ ج ۶، چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۱.

۳۷. صدر، سیدمحمدباقر؛ *فلسفتنا (موسوعة الشهيد الصدر)*؛ ج ۱، قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۴ق.
۳۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ ج ۵، چ ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۳۹. —؛ *الشیعة*؛ ترجمه جوادعلی کسار؛ چ ۲، قم: مؤسسه أم القری، ۱۴۱۸ق.
۴۰. —؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ج ۳، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۴۱. —؛ *رسائل توحیدی*؛ چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۴۲. —؛ *شیعه در اسلام*؛ چ ۵، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۴۳. —؛ *شیعه؛ تدوین خسروشاهی*؛ چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۴۴. طبرسی، احمدبن علی؛ *الإحتجاج علی أهل اللجاج*؛ تعلیق محمدباقر خراسان؛ ج ۲، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۴۵. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ *تجریدالاعتقاد*؛ تحقیق محمدجواد حسینی جلالی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۶. علی تبار فیروزجایی، رمضان؛ *فهم دین (مبانی کلامی، برآیند و برون‌داد)*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۴۷. علیدوست، ابوالقاسم؛ *فقه و عقل*؛ چ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۴۸. عمید زنجانی، عباسعلی؛ *روش تفسیر قرآن*؛ چ ۶، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷.
۴۹. فنایی، ابوالقاسم؛ *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*؛ قم: اشراق، ۱۳۷۵.

۵۰. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ کلام فلسفی؛ قم: انتشارات وثوق، ۱۳۸۳.
۵۱. قزوینی، مجتبی؛ بیان الفرقان فی توحیدالقرآن؛ تعلیقات آیت الله سیدجعفر سیدان؛ ج ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۹.
۵۲. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق؛ الکافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ ج ۱، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۵۳. لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام؛ ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۳ ق.
۵۴. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۱، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۵۵. مروارید، میرزا احسنعلی؛ تنبیها ت حول المبدأ والمعاد؛ چ ۳، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱.
۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش عقاید؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۹.
۵۷. —؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱ و ۲، چ ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۹.
۵۸. —؛ تعلیقه علی نهاییه الحکمة؛ قم: در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۵۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱ و ۳، چ ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۶۰. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ج ۱، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹.
۶۱. مفید، محمدبن نعمان؛ (الف)؛ المسائل السرویه؛ قم: کنگره بین المللی شیخ مفید (ع)، ۱۴۱۳ ق.
۶۲. —؛ (ب)؛ تصحیح اعتقادات الإمامیه؛ قم: کنگره بین المللی شیخ

- مفید، ۱۳۴۱ق.
۶۳. ملکی میانجی، محمدباقر؛ توحید/الإمامية؛ قم: تحقیق مؤسسه معارف اهل البيت، ۱۳۹۵.
۶۴. —؛ *مناهج البيان في تفسير القرآن*؛ تنظیم محمد بیابانی اسکویی؛ ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۴۱ق.
۶۵. واعظ حلبی، محمود؛ *تقریرات*؛ مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، [بی تا].
۶۶. ولفسن، هری اوسترین؛ *فلسفة المتکلمین*؛ ترجمه مصطفی لیبیب عبدالغنی؛ ج ۱، قاهره: مجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۵م.
۶۷. —؛ *فلسفه علم کلام*؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: نشر الهدی، ۱۳۶۸.
۶۸. یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی؛ *عقل و وحی*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۶۹. Corbin, Henry; "Imamologie et Philosophie", *Le Shi'isme Imamite*; Paris, ۱۹۷۰.
۷۰. Madelung, Wilferd; "Imamism and Mutazilite Theology", *Le Shi'isme Imamite*; Paris, ۱۹۷۰.