

چیستی و کاربردهای عقلانیت سلفی در فهم متون دینی و نقد آن

حمید پارسانیا*

ابوالفضل کیاشمشکی**

احمد سعادت***

چکیده

عقلانیت کاربرد عقل و حضور آن در فرهنگ و جامعه است که گونه‌های مختلفی دارد؛ همچون عقلانیت ابزاری، انتقادی و عقلانیت اسلامی. مسئله این تحقیق تبیین چیستی، کارکردها و نقد عقلانیت سلفی است که در این تحقیق تلاش می‌شود با روش توصیفی و تحلیلی منظرگاه آن نسبت به فهم آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، بیان گردد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اساس نظام اندیشگی و عقلانیت سلفی را اهتمام جدی به دو منبع مهم شرعی یعنی «کتاب» و «سنت» و یک روش برجسته استنباطی یعنی منهج «سلف»، شکل می‌دهد. آنان به صورت متناقض با آنکه به صورت نظری قیاس و استحسان و استصلاح را به عنوان قواعد و اصول اجتهادی‌شان، می‌پذیرند؛ اما در مقام عمل چنان شروط محدودکننده‌ای را پی می‌ریزند که در واقع پای «عقل» از ورود به این روش‌های اجتهادی کوتاه می‌گردد و این اصول به قواعد بسیار محدود فقهی در دایره متون و نصوص، تنزل مقام می‌یابند و از «اصول اجتهادی کارآمد» به «قواعد زائد و غیرضروری» تغییر شکل می‌دهند.

واژگان کلیدی

عقلانیت سلفی، عقل، قیاس، استحسان، استصلاح.

akia45@gmail.com

h.parsania@yahoo.com

as1152150@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

*. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

** دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه امیرکبیر.

*** استادیار گروه فلسفه جامعه المصطفی نمایندگی گلستان (نویسنده مسئول).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۵

درآمد

عقلانیت کاربرد عقل یا عرفی‌سازی و حضور عقل در فرهنگ و جامعه است؛ از این رو عقلانیت سلفی در فهم متون دینی، دیدگاه و منظرگاه سلفی‌ها نسبت به عقل و کاربردهای این قوه عاقله در استنباط آموزه‌ها و گزاره‌های دینی از نصوص اسلامی است. در عین حال، اما ناپیوستگی آن را صرفاً گزارش تاریخی ساده درباره جایگاه عقل شمرده؛ بلکه هدف بیان مبانی و اصول و بروندادها و بررسی نظام اندیشگی سلفی است که سده‌های متمادی در فرهنگ و تمدن اسلامی حضور خویش را تحمیل نموده است، قرائت انجمادی و ظاهرگرایانه از متون و نصوص دینی دارد و متشددانه پیامدهای ناخرسند کننده‌ای برای جوامع اسلامی به ارمغان آورده است.

مقصود از سلفی مکتب و یا منهجی است که معتقد به پیروی از روش سلف صالح یعنی صحابه، تابعین و تابعی تابعین در فهم کتاب و سنت و تطبیق آن دو می‌باشد. سلفیه ابتدا با پیروی احمد بن حنبل (۲۴۱ ق) در قرن چهارم پدید آمد و سپس در قرن هفتم توسط ابن تیمیه (۶۶۱ - ۷۲۸ ق) و شاگردش ابن قیم جوزی (۶۹۱ - ۷۵۱ ق) گسترش یافت و در سده دوازدهم با تلاش‌های محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۱ - ۱۲۰۶ ق) به اوج خود رسید. طرفداران ابن عبدالوهاب، خود را سلفیه نامیدند. (ابوزهره، ۱۳۸۴: ۳۱۱) سلفی‌ها خود این عنوان را می‌پذیرند. مؤلف کتاب *السلف و السلفیون* می‌گوید: در صورت لزوم به منتسب شدن به یک منهج ما می‌گوئیم که سلفی هستیم، یعنی تابع سلف در اصول و نه در فروع و فتاوی فقهی. (العسوس، ۱۴۱۹: ۴۰ - ۳۵) از حیث اعتقادی ابن تیمیه مذهب سلفی را غیر از مذاهب اعتقادی اهل سنت معرفی می‌کند. (الکثیر، ۱۴۲۹: ۶۷) ابوزهره نیز پس از بر شماری مذاهب اعتقادی اهل سنت، وهابیت سلفی را جزء مذاهب اهل سنت معرفی نمی‌کند و آن را در هم‌ردیف مذاهب بهائیه و قادیانیه نام می‌برد. (ابوزهره، بی‌تا: ۲۱۱ - ۱۹۹) از لحاظ فقهی امروزه سلفی‌ها خود را مجتهد و صاحب رأی و در جایگاه امامان اهل سنت می‌دانند و پیرو هیچ‌یک از مذاهب چهارگانه اهل سنت نمی‌شمارند؛ در حالی که منتقدان آنها چنین شأنتی برایشان قائل نیستند. (سلیمان بن عبدالوهاب، ۱۴۱۸: ۹ - ۸) در این جستار تلاش می‌شود که در حد ممکن نظام اندیشگی و عقلانیت سلفی ترسیم گردد و با عقلانیت سایر مذاهب مقایسه شود و تمایز و مشخصات آنها تعیین گردد.

ابهام و ابهام معنای عقل در نزد سلفی‌ها

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه دین، روشن‌سازی مفهومی و بیان چپستی مفاهیم و اصطلاحات است. در عقلانیت سلفی تصور روشنی از عقل وجود ندارد؛ سلفی‌ها هیچ‌گاه به تعریف دقیق عقل اهتمام نورزیده‌اند.

چیستی و کاربردهای عقلانیت سلفی در فهم متون دینی و نقد آن □ ۳۱

معنای عقل برای ابن تیمیه به شدت ابهام دارد وی باینکه مستقلاً وارد بحث معنایی نمی‌شود؛ اما در مقام مشاجره با متکلمان و فلاسفه، عقل به مثابه «اسم جنس معنا» را مورد انتقاد قرار می‌دهد که اگر مقصود از عقل، معرفت حاصله از عقل باشد، نمی‌تواند هر آنچه با عقل به دست آید، اصل سمع و دلیل صحت سمع باشد؛ زیرا مدرکات عقلی بدین معنا بیش از آن است که به احصا درآید. پس تمام معقولات اصل نقل نیستند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ / ۱۹۹۱: ۱ / ۵۱) ابن تیمیه اما روشن نمی‌کند که عقل در این کاربرد، معنای عام آن مورد نظر ایشان است یا معنای خاص عقل؟ بدیهی است که معنای عام، هیچ‌گاه نقش اصل بودن نسبت به شرع و نقل را ندارند و کسی چنین ادعایی ندارند؛ آنچه اصل سمع و دلیل صحت نقل به شمار می‌رود، مدرکات خاص عقل است که با روش استدلالی و برهانی حاصل می‌گردد و خاصیت قطعی و یقینی بودن را دارد.

ابهام و ابهام معنای عقل در نزد سلفی‌های معاصر شدت بیشتری دارد به گونه‌ای که برخی از آنها از واژه «عقل» می‌هراسند و حتی از کاربرد آن ابا می‌ورزند. یکی از سلفی‌های معاصر معتقد است که لفظ عقل بدعت متکلمان و فلاسفه است و حال آنکه هیچ نصی در کتاب و سنت درباره عقل نیامده است. (عامر، فالج، بی‌تا: ۲۸۴) ایشان البته خود را به تغافل زده و بیش از ۴۹ بار^۱ مواردی که در قرآن کریم از مشتقات «عقل» استفاده گردیده است و صدها روایت در این باب را، نادیده می‌انگارد. البته بسیاری از سلفی‌ها احادیث نبوی را که واژه «عقل» در آنها به کار رفته باشند، موضوع یا مجعول دانسته‌اند و مردود پنداشته‌اند که یکی از افراد شاخص در این زمینه ابن جوزی است. (کتّانی، بی‌تا: ۴۷۱) حتی برخی سلفی‌های معتدل همچون رشید رضا (م ۱۹۳۵ م) که به ضرورت اجتهاد باور دارد و به مبارزه با جهل و خرافات تأکید فراوان می‌کند، به گونه‌ای می‌کوشد مدرکات عقلی را به دلیل حدسی و احتمالی بودن در معرض اختلاف و تخطئه قرار دهد و همچون دیگر سلفیان افراطی با تقدم نقل بر عقل به عقل بهایی ندهد. (رشید رضا، بی‌تا: ۱۳۲) بدیهی است حدسی و احتمالی شمردن مدرکات عقلی ناشی از ابهام و ابهام معنای عقل در نزد سلفیان است که اندیشه اعتدال‌گرایان آنها را نیز درنور دیده است.

ابن تیمیه تلاش می‌ورزد اثبات کند که عقل خطاپیشه است و قابلیت پیروی را ندارد و برای رسیدن به سعادت فقط بایستی سراغ نقل رفت آن‌هم با تکیه بر فهم سلف و مشی ظاهرگرایانه. از این رو می‌توان این خطامشی را «پروژه عقل‌ستیزی» نامید. سلفی‌ها در راستای اكمال این پروژه، به احادیثی استناد می‌کند که بخاری در باب ذم رأی و قیاس از سهل بن حنیف نقل کرده است. (الأجری، ۱۹۹۶ م / ۱۴۱۷

۱. کاربردهای عقل در قرآن به این صورت است: «تعقلون» ۲۴ بار، «یعقلون» ۲۲ بار، «یعقلها» ۱ بار، «تعقل» ۱ بار، و «عقلوه» ۱ بار. (ر. ک: سعادت، احمد، عقلانیت اسلامی، چیستی، مبانی و لوازم، رساله دکتری، گفتار دوم)

ق: ۵۳؛ جوزی، ۱۹۹۶ م / ۱۴۱۷ ق: ۲ / ۲۸۲) این گونه تقلاها، نشان بارز از ابهام و ابهام معنای عقل نزد سلفی‌هاست. آنان با رهیدن از حکم عقل از درک درست معنای عقل ناتوان مانده‌اند؛ لذا رأی، قیاس، هوا و هوس‌های انسانی و هر نوع خطا و اشتباه ادراکی بشری را به‌مثابه حکم عقل پنداشته‌اند و همه را با یک چوب رانده‌اند.

حجیت استنتاجات عقلی نزد سلفی‌ها

یکی از چالش‌های عمده عقلانیت سلفی، مسئله حجیت مدرکات عقلی است. با توجه به آیاتی بسیاری که به تدبر، تعقل و تفکر فراخوانده‌اند، سلفی‌ها در عین رد کلی نقش عقل در استنباط آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، متناقض‌آمیز گاهی تلاش می‌کنند برای عقل جایگاه و اعتباری بتراشند و شعارگونه مدعی شوند که عقل با شرع اختلاف و ناسازگاری ندارد، ابن تیمیه می‌گوید حکم صریح عقل هیچ‌گاه با حکم منقول صحیح در تعارض قرار نمی‌گیرد. (همان: ۱ / ۱۴۷) البته به نظر سلفی‌ها عقل به‌هیچ‌وجه صلاحیت مقابله با وحی را ندارد؛ چه رسد به اینکه بخواهد برابر و هم‌تراز با وحی قرار گیرد و با آن تعارض کند، این نکته محوری از نوشتارهای غالب سلفی‌ها قابل اصطیاد است. (جوزی، ۱۴۰۷: ۱ / ۳۳۲ - ۳۳۱؛ شاطبی، ۲۰۰۵ م / ۱۴۲۶ ق: ۳۲۷ - ۳۱۹) به نظر برخی آنان فهم و استنتاجات عقلانی از نصوص شرعی حجیت دارد و جایگاه عقل بدون غلو برای آنان ارزشمند و محترم است و عقل مجاز است که حکم شرعی را از منابع اصلی استنباط کند، (القوسی، بی‌تا: ۳۸۷) اما رویکرد سلفی‌گری و ظاهرگرایانه آنها اجازه نمی‌دهد، این جایگاه و اعتبار آن چنان که شایسته عقل است، ترسیم گردد. آنان برفرض پذیرش اعتبار بسیار ناچیز برای عقل، آن را دارای حجیت درک استقلالی نمی‌شمارند؛ بلکه حجیت ادراک عقلی را تحت ظل شرع طرح می‌کنند، نه مستقل از شرع. از باب نمونه ابن تیمیه برای شناخت حسن و قبح نقشی به عقل نمی‌دهد و آن دو را صفتی برای افعال انسانی می‌شمارد. حسن جزء صفت ذاتی اشیا و افعال نیست و قبح نیز در ماهیت آنها نمی‌گنجد، فقط به دلیل حکم شارع حسن و قبح استنتاج می‌گردد، به‌گونه‌ای که متعلق امر خداوند، نیکوست و آنچه مورد نهی ایشان باشد، از صفت قبح برخوردار است. (رفیق العجم، ۲۰۰۳ م / ۱۳۸۲ ش: ۱۹۱ - ۱۹۰) به نظر وی عقل ما هم اگر در شناخت این امور ادراکاتی داشته باشد، درواقع به دلیل همان حکم شرعی است (ابن تیمیه، ۱۹۸۵ م / ۱۴۰۵ ق: ۷۴) سلفی‌ها با اصرار و تأکید و ادله متعدد!! برای ما یادآوری می‌کند که نقل مقدم بر عقل است. (القوسی، بی‌تا: ۳۸۶ - ۳۸۴؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ۱ / ۱۳۸) پس اعتبار اصلی از آن ادله شرعی و نقلی است، عقل اما در ذیل شرع مجاز است نفسی کوتاه تازه کند، مشروط بر اینکه هوای غلو و غرورآمیز منیت و تفرعن دامنش را نگیرد و جایگاه واقعی تبعی خویش را فراموش نکند.

به نظر ابن‌قیم خداوند سبحان سوگند یاد کرده است از کسانی که عقل را بر نقل (ما جاء به الرسول) مقدم می‌دارند، ایمان را دور کند؛ زیرا به نظر وی فردی که توسط عقل و رأی خود شریعات را به سنجش می‌گیرد، درواقع تسلیم حکم الهی نیست. (ابن‌قیم، الموصلی، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م: ۹۰) سلفی‌ها نظام اندیشگی را طرح می‌کنند که در آن فراتر از تقدم نقل بر عقل، گفتار صحابه و تابعین نیز از جایگاه برجسته و مقدم بر عقل برخوردار است و راهی برای شناخت هدایت جز نقل و روش سلف نیست. معقول چیزی است که موافق با هدایت صحابه باشد و مجهول نیز امری است که با گفته و روش آنان مخالفت داشته باشد. (سبلی، ۱۴۱۳ ق: ۱۰۲) از این‌رو اگر هم به عقلانیتی قائل باشیم، باید عقلانیت صحابه و سلف را بپذیریم، آنها از عقول خود چه تلقی داشتند؟ آیا عقلشان را بر نصوص مقدم می‌داشتند؟ هرگز! زیرا این کار موجب جلو انداختن خود بر خدا و رسول او می‌گردد. (الشاطبی، ۲۰۰۵ م / ۱۴۲۶ ق: ۳۳۱)

برخی سلفی‌ها از استنتاجات عقلی بهره می‌گیرند. بن باز در مواردی برای تأیید برخی گفته‌هایش به «عقل سلیم» استناد می‌کند. از باب نمونه: «هیچ صاحب عقل سلیمی شک ندارد که امت احتیاج به افرادی دارد که مردم را راهنمایی و ارشاد کنند». (بن باز، بی‌تا: ۲ / ۱۴۱، ۵ / ۸۸) یا این گفته: «یاری کردن مظلوم بنا بر اساس و پایه‌های اسلام و صاحب عقل سلیمی واجب است». (همان: ۶ / ۱۸۲) وی در جای دیگری به جای عقل سلیم از «عقل صحیح» استفاده می‌کند. (همان: ۱ / ۱۱۶) بن باز لیکن روشن نمی‌کند که منظورش از «عقل سلیم» و یا «عقل صحیح» چه نوع عقلی است؟ سلفی‌ها با اینکه به حجیت عقل سلیم و یا صریح قائل‌اند؛ اما به اعتقاد کلی آنان عقل در معرض خطا و درک اشتباه بسیار قرار دارد، مدرکات و استنتاجات عقلی خطاست. همین عقل سلیم یا صریح توان مقابله با نقل را ندارد. (شاطبی، ۱۳۴۱: ۱ / ۸۷) اولین فردی که قیاس فاسد را به کار برد و از آن استفاده نمود، ابلیس بود. ابلیس تمام شبهات را در ذهن عقل‌گرایان انداخته و آنان متأثر از وساوس شیطانی بدعت‌های فراوان در اسلام ایجاد کرده‌اند. از این‌رو در صورت تعارض عقل و نقل، بایستی عقل را متهم کرد و مدرکات آن را متشابه پنداشت و نصوص شرعی را محکم قرارداد و گرنه همکار و همیار ابلیس به‌شمار خواهد رفت. (جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۵۶ - ۲۵۴) ابن‌قیم جوزی در کتاب *الصواعق المرسله* تعارض عقل و نقل را نفی نموده و در صورت تعارض ظاهری به‌زعم خویش ۲۴۱ وجه در رد دیدگاه فلاسفه و متکلمان که قائل‌اند در فرض تعارض عقل و نقل، عقل مقدم است، بیان نموده است. (جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، ۱۴۰۸: ۳ / ۷۹۶)

اجمالاً در باب حجیت عقل می‌توان گفت بسیاری از علمای اسلام حجیت استنتاجات عقلی را می‌پذیرند. از باب نمونه امام غزالی از دانشمندان اهل سنت معتقد است دلیل عقل در برائت ذمه از واجبات

و سقوط حرج از خلق در حرکات و سکناات قبل از بعثت پیامبران حجیت دارد و احکام عقلی تا رسیدن دلیل سمعی قابل پذیرش است. (غزالی، ۱۹۹۶ م / ۱۴۱۷ ق: ۱ / ۱۲۷) میرزای قمی از علمای شیعه نیز برای استنتاجات عقل جهت کشف حکم شرعی حجیت قائل است و علم به حکم عقلی را موجب علم به حکم شرعی می‌شمارد. (علامه مظفر، ۱۴۰۵: ۳ / ۱۰۸) همچنین ابن‌ادریس حلی (۵۳۹ - ۵۹۸ ق) در صورت فقدان ادله سه‌گانه کتاب و سنت و اجماع، دلیل بودن عقل را حجت می‌داند، (ابن‌ادریس الحلی، ۱۴۱۰ ق / ۱۳۶۸ ش: ۱ / ۴۶) اما برخی از نحله‌های فکری اسلامی همچون ظاهری‌گراها و یا اخباری‌ها اساساً حکم عقل را به صورت کلی مردود می‌شمارند. از باب نمونه استرآبادی اخباری معتقد است قطع به حکم جز از طریق معصوم، امکان‌پذیر و معتبر نیست. (استرآبادی، ۱۳۹۰: ۱۱۲)

در این میان سلفی‌ها با اضطراب و تناقض‌آمیز در برخی موارد اشاره به جایگاه عقل و پذیرش مدعیات عقلانی نموده‌اند؛ اما غالباً تلاش کرده‌اند به تضعیف جایگاه عقل و تخطئه استنتاجات عقلانی بپردازند، چنان‌که ابن‌تیمیه در تحقیر عقل، جایگاه آن را در قیاس با نقل همچون مقام «عامی مقلد» یا بسیار «پست‌تر» از آن در مقابل «امام مجتهد» می‌شمارد. (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۱ / ۱۹۹۱: ۱ / ۱۳۹ - ۱۳۸) این‌گونه تعبیرها به صورت روشن نشانگر تحقیر جایگاه عقل و زیر سؤال بردن مدرکات عقلانی است. چنان‌که از دیدگاه دکتر سیلی عقل جایگاهی ندارد و سلف با روش قرآن کریم معاندان را محکوم نموده و تردیدکنندگان را ملزم و ارشاد کردند به نظر وی سلف تنها راه قرآن را در پیش گرفته است نه دیگر راه‌ها را. (سیلی، ۱۴۱۳ ق: ۱۲۷) ابن‌قیم در فرض تعارض عقول با نقل معتقد است «عقل‌ها زیر پا لگدمال» می‌شوند، همان‌گونه که خداوند عقول و اصحاب آنها را لگدکوب کرده است؛ (ابن‌قیم، ۱۴۰۸: ۸۳ - ۸۲) البته وی روشن نمی‌کند، خداوند چگونه و کجا عقل و اصحاب خرد را کوبیده است؟! در قرآن که کلام الهی است بیش از ۴۰ بار (بقره: ۲۱۹؛ ۲۴۲؛ انعام: ۱۵۱؛ انفال: ۲۲ و ...) خداوند متعال به تعقل و اصحاب آن با احترام نگریسته است، به خردورزی فراخوانده و از عدم بهره‌گیری از این فرایند عقلانی نکوهش نموده است.

کاربردهای عقل در استنباط آموزه‌ها و گزاره‌های دینی

چنان‌که در دو عنوان پیشین یادآوری شد، در عقلانیت و منظومه فکری سلفی، عقل ابهام معنایی دارد و آنان متناقض‌نما گاهی به حجیت عقل اشاره دارند و اما غالباً به تضعیف جایگاه و استنتاجات عقل پرداخته‌اند. سلفی‌ها عقلانیتی را طرح می‌کنند که در آن نظام اندیشگی، از عقل در قالب نظریه اجتهادی قیاس، استحسان و استصلاح بهره جسته می‌شود.

۱. قیاس

قیاس را بسیاری از فقهای اهل سنت به عنوان مهم‌ترین روش اجتهادی عقلانی به‌شمار می‌آورند. طرفداران آن، برای پیشینه قیاس و حجیت آن به قرآن (هود / ۲۴) سنت، (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۹۸) آرای خلفای راشدین و دیگر صحابه و تابعین (غزالی، ۱۹۹۶ م / ۱۴۱۷ ق: ۲ / ۲۴۷؛ المرآغی، ۲۰۰۷ م / ۱۳۸۶: ۱؛ جلالی‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۰ - ۱۵) استناد نموده‌اند و دامن قیاس را تا دوره رسول خدا ﷺ و صحابه و حتی قبل از اسلام تا زمان اصحاب فیلون در تفسیر تورات و فرقه زند زرتشتی در تفسیر اوستا، گسترانده‌اند. (جلالی‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۱ - ۱۰)

نظام، داودظاهری، ابن‌حزم، شوکانی و ... را نیز به‌عنوان مخالفان این نوع قیاس قلمداد کرده‌اند. (آمدی، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م: ۳ / ۹۷؛ فرهنگستان علوم اسلامی: ۱۶؛ جلالی‌زاده، ۱۳۹۱: ۵۲) به سلف سلفی‌ها یعنی حنبلی‌ها نیز بطلان قیاس نسبت داده شده است. اما امروزه به‌دلیل فقر منابع معرفتی در استنباط گزاره‌های دینی، سلفی‌ها ناگزیر به پذیرش قیاس شده‌اند، ابن تیمیه که پدر فکری اندیشه سلفی است، در رساله «القیاس...» خودباور دارد که در شریعت اسلامی هیچ چیزی با قیاس ناسازگار و مخالف نیست. (ابن تیمیه، ۱۳۷۵ / ۱۹۵۵ م: ۷) دکتر مفرح بن سلیمان قوسی، منهج سلفی را که روش اهل سنت و جماعت می‌خواند، طریقه‌ای می‌شمارد که از راه‌ها و متدهای استنباطی تمام فرق و طوایف و مذاهب دیگر جداست. به نظر وی روش سلف اتکا بر قواعد اساسی و اصول واضحی دارد. (القوسی، بی‌تا: ۳۵۷) به نظر ایشان از مهم‌ترین قواعد آنها، منهج و روش سلفی استخدام «ادله منطقی» و «قیاس‌های عقلی» است که از نصوص شرعی در کتاب و سنت استنباط شده باشند. (همان: ۳۶۸ - ۷۸) دکتر قوسی برای تأیید و تأکید مدعای خود مبنی بر تحت الحمايه بودن احکام و استنتاجات عقلی و مشروط بودن پذیرش قیاس‌های عقلی و ادله منطقی بر استنباط آنها از نصوص دینی، می‌گوید هیچ مسئله‌ای از مسائل کلامی و فلسفی نیست، جز آنکه در قرآن به‌طور وضوح بیان شده است. رسول گرامی اسلام با حجت‌ها و براهین عقلی که از جانب خدای متعال قابل تأیید بود، بر مردم فرستاده شد، ادله منطقی و حجت‌ها و براهین عقلی که از نصوص شرعی استنباط شده‌اند، چون ادله قطعی و الزام‌آور هستند، لذا برای طالبان عقیده اسلامی کافی‌اند و موجب بی‌نیازی از هر ادله و تلاش‌های انسانی خارج از نصوص دینی می‌باشند، از این رو قرآن کریم فرمود: «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ». (زمر / ۲۷) به نظر وی سلف نیز در استدلال بر وجود حضرت حق عزوجل و معرفت او به ادله انفسی و آفاقی و معجزات، تمسک کرده‌اند. (القوسی، بی‌تا: ۳۷۲ - ۳۶۷)

ظاهر این بیان، به‌دنبال اثبات حجیت ادله منطقی و قیاس‌های عقلی است؛ اما با دقت و ژرف‌کاوی

می‌توان پی برد که طبق این استدلال، برای استنباط گزاره‌های دینی، جز کتاب و سنت و فهم و فعل سلف از کتاب و سنت، منبعی دیگری اعتبار ندارد. ادله منطقی و قیاس‌های عقلی نیز در ضمن کتاب و سنت و فعل سلف معنا می‌یابد. قیاسی معتبر و حجت است که صریح آیه‌ای مشعر به آن باشد و یا ظاهر روایتی بدان دلالت داشته باشد و یا گذشتگان (سلف) آن را به کار برده باشند. مضاف بر اینکه دکتر قوسی هرگز بیان نمی‌کند این ادله منطقی و قیاس‌های عقلی دقیقاً چه هستند و چه مشخصه‌هایی دارند و با دیگر ادله منطقی و عقلی که از طرف دیگر فرق اسلامی یا مکاتب عقلی و کلامی بیان می‌شوند چه مناسباتی دارند؟ درحالی که اگر کسی مفهوم یا اصطلاحی را به غیر از معنای رایج آن به کار می‌برند، باید دقیقاً آن را تعریف و تعیین مقصود کند.

این نوع پذیرش مدرکات عقلی، خاک به چشم عقل مالیدن است؛ زیرا عقل را از لحاظ نظری می‌پذیرند؛ اما از حیث عملی چنان در دایره نقل محدود می‌کنند که هیچ کارکردی از آن باقی نمی‌ماند. به نظر ابن‌قیم جوزی، شریعت اسلام، شریعت کاملی است که در عالم شریعتی کامل‌تر از آن متصور نیست. کسی که اذعان دارد در فرض فقدان آیه و روایت، بایستی برای استنباط احکام شرعی و یا تعیین موقف عملی به قیاس عقلی تمسک نمود، درواقع چنین پنداشته است که دین و شریعت اسلام ناقص است، چنین فردی گویا معتقد است مردم احتیاج به رسولی دیگر بعد از پیامبر اسلام ﷺ دارند؛ درحالی که رسول گرامی اسلام ﷺ برای مردم تمام خیر دنیا و آخرت را آورده و خداوند مردم را به کسی سواي خودش محتاج ننموده است. (ابن‌قیم، ۱۴۰۷: ۴ / ۲۷۶) البته به نظر نمی‌رسد دیگر فرق اسلامی از بیان ادله عقلی، نقص دین و شریعت جدید را قصد کرده باشند! تمام اهتمام آنها از تقریر ادله عقلی و بهره‌گیری از روش قیاسی، فهم مقاصد شریعت اسلامی و بیان و استنباط آموزه‌ها و گزاره‌های اسلامی است. قواعد اصولی و عقلی درواقع منطق فهم دین به‌شمار می‌روند، نه احکام و گزاره‌های دین و شریعت جدید.

بدین‌سان سلفی‌ها کاربرد عقل در قالب «قیاس» را به‌عنوان یک شیوه فقهی اجتهادی می‌پذیرند و آن را با شریعت اسلامی و نصوص دینی کتاب و سنت در تعارض نمی‌بینند؛ اما آنان منهج قیاسی را طرح می‌کنند که کاملاً در دایره نصوص محصور است و عقل در این شیوه جایگاهی مستقل ندارد.

۲. استحسان

بسیاری از مکاتب فقهی اهل سنت، استحسان را از دیگر قواعد اجتهادی می‌شمارند که فقیه پس از فقدان ادله در کتاب و سنت و اجماع و حتی قیاس، می‌تواند بدان تمسک کند. به‌صورت کلی می‌توان گفت استحسان صرف نظر کردن و دست برداشتن از حکمی است که به واسطه دلیل شرعی یا قیاس مشخص

چیستی و کاربردهای عقلانیت سلفی در فهم متون دینی و نقد آن □ ۳۷

شده است و رو آوردن به حکم دیگری که در نظر مستحسن، مصلحت و حسن بهتری دارد. انگیزه استحسان ممکن است وجود قیاسی پنهان و قوی‌تر از قیاس حکم قبلی باشد، یا تخصیص و استثنا نهفته در همان قیاس باشد. (مدکور، ۱۳۸۲ / ۱۹۶۳: ۲۳۸)

مدافعان استحسان به کتاب، (زمر / ۱۸) سنت (آمدی، ۱۹۸۴: ۱ / ۱۱۲؛ ابن‌حزم، ۱۴۳۵ ق: ۵۰) و عقل، (شاطبی، ۱۳۴۱: ۴ / ۲۰۵ و ۲۰۸) استناد می‌جویند. حنفیان بیش از همه به کاربرد استحسان شهرت دارند. (مکی، ۱۳۲۱ ق: ۱ / ۸۲؛ ابوزهره، ۱۹۵۵ م: ۳۴۲؛ ابن‌عربی، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م: ۲ / ۷۵۵) مالکیان و حنبلیان نیز موافق این اصل اجتهادی محسوب می‌شوند، (حکیم: ۱ / ۳۶۳) اما شافعیان از مخالفان سرسخت استحسان هستند. آنان استحسان را پسند شخصی شمرده و نوعی بی‌قیدی در اجتهاد انگاشتند. (شافعی، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م: ۷ / ۲۷۰ - ۲۷۷؛ ابن‌حزم، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م: ۶ / ۴۱۷)

حنبلی‌ها به‌عنوان پیشتازان فکری سلفی‌ها تقریباً همگی استحسان را پذیرفته‌اند و به‌صورت محدودتر آن را به‌کار بسته‌اند.^۱ طوفی از علمای حنابله می‌گوید: «استحسان عدول به حکم مسئله است از نظایرش به‌دلیل شرعی خاص». (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۲: ۵۸) ابن‌قدامة استحسان را چشم‌پوشی از حکمی و پرداختن به حکم دیگر که از آن سزاوار است، می‌داند. (ساکت، ۱۳۷۷: ۲۲) ابن‌تیمیه مروج اصلی تفکر سلفی در باب استحسان رساله جداگانه با عنوان «مسئله الاستحسان» (ساکت، ۱۳۷۷: ۲۲) نگاشته است. ابن‌تیمیه به جز از این رساله، در *جامع الرسائل* نیز در باب استحسان سخن رانده است، وی در آنجا می‌نویسد: استحسان چیزی است که مجتهد آن را نیکو و پسندیده می‌بیند، با این‌همه داناترین مردم کسی است که نظر استصلاح، استحسان و قیاس او با نصوص هماهنگ و دمساز باشد. (ابن‌تیمیه، بی‌تا: ۲۰۴) به نظر ابن‌تیمیه دانشمندان اسلامی در باب استحسان سه نظر کلی دارند: دسته‌ای درست آن را می‌پذیرند، همچون حنفی‌ها؛ گروهی مطلقاً آن رد می‌کنند همچون داود و پیروانش و شیعیان؛ اما برخی مضطرب‌اند، گاهی می‌پذیرند و گاهی رد می‌کنند، مثل احمد بن حنبل. (ابن‌تیمیه، ۱۹۶۵: ۴۵۵) سپس مفصلاً موارد و کاربردهای استحسان را برمی‌شمارد و دیدگاه‌های احمد بن حنبل را بررسی می‌کند. درنهایت خود استحسان را نقض یک دلیل شرعی معتبر و قیاس صحیح نمی‌شمارد؛ بلکه به نظر وی استحسان تخصیص علت است، نه نقض قیاس صحیح؛ زیرا قیاس درست به نظر وی کاملاً منطبق با شرع و کتاب و سنت است و استحسان

۱. ر. ک: کمالی، محمدهاشم، *اصول فقه اسلامی*، ص ۲۱۵. دکتر جعفر لنگرودی معتقد است که حنبلی‌ها با استحسان مخالف‌اند. (لنگرودی، *مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام*، ص ۱۵۶)؛ اما آن‌گونه که از متون منتسب به آنها بر می‌آید حنبلی‌ها نیز استحسان را می‌پذیرند، ولی نه به گستردگی حنفی‌ها و مالکی‌ها. (ر. ک: ساکت، محمدحسین، «استحسان در نگاه ابن‌تیمیه»، *مجله حقوقی دادگستری*، ش ۲۲، ص ۱۰۰)

نیز نمی‌تواند با قیاس صحیح ناسازگار باشد و انحرافی از آن تلقی گردد. مثلاً براساس قاعده «سبیل»^۱ غیرمسلمان نمی‌تواند علیه مسلمان گواهی دهد؛ اما در سفر و در ضرورت که مسلمانی یافت نشود، حکم چیست؟ آیات دلالت بر عموم منع نمی‌کند، همچنین در سنت لفظ عامی که دلالت بر منع کند، وجود ندارد؛ لذا در سفر و هنگام ناتوانی، تنگدستی و عسر و حرج با استحسان به روا بودن گواهی فرد غیرمسلمان بر مسلمان حکم می‌شود. الفاظ و معانی شرعی که علت احکام‌اند، در چنین موردی با استحسان تخصیص می‌یابند و این‌گونه استدلال در قوانین اسلام شناخته شده و پذیرفته شده است. (ابن تیمیه، ۱۹۶۵: ۴۷۹ - ۴۷۸) نویسنده مدخل ابن تیمیه در *دایرةالمعارف اسلام*، روش فقهی وی را در باب استحسان و استصلاح این‌گونه بیان می‌کند: «ابن تیمیه جایگاهی گسترده به اندیشه مصلحت‌طلبی می‌دهد و حتی استحسان و تحسین عقلی حنبلی‌ها و مالکی‌ها نیز به این موضوع چنان محتوایی گسترده می‌دهد که می‌تواند شرایط معین، به‌وفور از آن سود می‌برد. اصل ترجیح جنبه مصلحت در برابر مفسده تبدیل به یکی از خصائص مهم اصول فقه او شده و به این سبب نیز در موارد حقوقی به‌جای کفایت به معایید عینی، نتایج احتمالی را که میان رابطه علت - معلول هر رفتاری ممکن است راهگشا باشد از قلم نینداخته و رویکردی در پیش گرفته که نیت و مقصد طرفین را نیز مدنظر دارد». (پایگاه وهابیت‌شناسی: ۲۰ / ۴۱۴ - ۳۸۹)

استحسان به این معنا که به‌مثابه دلیل مستقلی در برابر و عرض کتاب و سنت و دیگر ادله شرعی معتبر، قلمداد نشود؛ بلکه صرفاً همچون عام و خاص و اطلاق و تقیید تلقی گردد، به نظر می‌رسد هیچ‌گونه محذوریتی در پذیرش آن نیست، جز آنکه در این صورت یک دلیل مستقل و اصل جداگانه برای اجتهاد و استنباط محسوب نمی‌شود. علمای اصول از این معنا در کتب اصول با قواعد همچون «عموم و خصوص» و غیره نام برده و بحث کرده‌اند. اما نکته قابل تأمل در روش بهره جستن از این قاعده فقهی و اجتهادی است، آیا توجه به مصلحت‌های ظنی و در نظر داشتن روابط غیرقطعی میان مصلحت و احکام به‌صورت گسترده، به بی‌مبالاتی در احکام می‌انجامد و یا اینکه راه تطبیق‌سازی احکام با دگرگونی‌های زمان را هموار می‌سازد و نرمش و همگامی لازم را در احکام شریعت نشان می‌دهد؟ مخالفان استحسان هراس از شخصی شدن نظر و دخالت آرا و هواهای نفسانی در احکام الهی دارند؛ اما موافقان معتقدند، این‌گونه نیست و برخی ضوابط محدودکننده جهت رهایی از خواست نفسانی را تعیین نموده‌اند. در این میان سلفی‌ها اما از یک طرف استحسان را می‌پذیرند، از سوی دیگر در فقدان قواعد یقینی عقلی، از تعیین ضوابط دقیق در کاربرد روشن اصل استحسان، ناکام‌اند.

۱. قاعده مستفاد از این آیه شریفه است: «وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا». (نساء / ۱۴۱)

۳. استصلاح

سومین قاعده‌ای که نقش عقل در استنباط احکام را مشخص می‌کند، استصلاح است. استصلاح به دست آوردن حکم واقع‌ای است که نص و اجماعی درباره آن وجود ندارد، براساس مصلحتی عام که از آن به «مصلحت مرسله» تعبیر می‌شود. مصلحت مرسله، یعنی مصلحتی ره‌اشده که دلیل و شاهی شرعی بر اعتبار یا عدم اعتبار آن وجود ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۰۲، به نقل از اصول الفقه الاسلامی: ۲۸۶؛ سبحانی، بی تا: ۱ / ۲۶۴؛ شلبی، بی تا: ۱۷۳ - ۱۷۲) حنبلی‌ها مرجع علمی سلفی‌ها به دلیل فقدان قواعد عقلی و اصول اجتهادی معیاری، به صورت گسترده دست به قواعد غیرمسلمی زده‌اند که حجیت و دایره شمول آنها از منظر دیگر فرق اسلامی به شدت ابهام برانگیز و غیرمعتبر است. طوفی از علمای حنابله قلمرو مصلحت و شمول قاعده استصلاح را آن قدر فراگیر گسترانده است که به نظر وی هر آنچه را که ما مصلحت بدانیم، همان را حکم خدای سبحان به حساب می‌آوریم. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۲: ص ۸۹) به نظر طوفی مصلحت سببی است که از حیث عبادت و عادت منجر به مقصود شرع گردد. منظور طوفی از عبادت اموری است که شارع جهت حق خودش آنها را تشریح کرده است و عادت اموری است که به خاطر نفع بندگان و نظم بخشی زندگی و احوال آنها، آنان را تشریح نموده است. (حکیم، ۱۴۲۸ ق / ۱۳۸۶: ۱ / ۳۸۱)

ابن تیمیه مصالح مرسله را یکی از هفت شیوه شناخت احکام می‌شمارد. به نظر وی مصالح مرسله همچون استحسان و تحسین عقلی است. شریعت مخالف مصلحت نیست و همه احکام الهی بر مبنای مصلحت استوارند؛ اما آیا عقل راهی برای کشف مصلحت احکام الهی دارد؟ به نظر ابن تیمیه اگر موردی دارای مصلحت تلقی شود که ظاهراً نصی برای تأیید آن وجود نداشته باشد، نشانگر دو مطلب است: یا اینکه قطعاً نصی وجود دارد و پژوهشگر از آن بی اطلاع است، یا اینکه واقعاً هیچ نصی درباره مصلحت وجود ندارد. (ابن تیمیه، بی تا: ۵ / ۲۳) به نظر وی مصلحتی را که عقل درک کند و هیچ نقل قولی در نصوص دینی برای تأیید آن نباشد، مخالف جامعیت شریعت است و فرض ابن تیمیه این است که تمام مصالح احتمالی در نصوص ذکر شده‌اند. (همان)

ابن قیم به پیروی از استادش ابن تیمیه مصلحت را می‌پذیرد و باورمند است که نسبت دادن علت به احکام الهی صحیح است و قرآن و سنت مملو از بیان و تشریح علل احکام الهی می‌باشند. (ابن قیم، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۹۷) به نظر وی مبنا و اساس شریعت بر حکمت‌ها و مصالح بندگان در زندگی این جهان و آخرت است. شریعت همه عدالت، رحمت مصلحت و حکمت است. در نتیجه هر مسئله که از عدالت به جور و از مصلحت به مفسده، منحرف گردد، از شریعت به شمار نمی‌رود، گرچه با تأویل در آن داخل شود. (همان: ۳ / ۳۱۴) ابن قیم در کتاب *اعلام الموقعین* مصلحت‌سنجی را دارای امتیازی شمرده است که

بی‌گمان سود عظیم و فراوانی را به‌دنبال خواهد داشت (عسکری، ۱۳۷۵: ۲ / بخش سوم) اما او به‌درستی تبیین و روشن نمی‌کند که این مصالح را چه کسی و چگونه تشخیص می‌دهند؟ صرفاً نقل عهده‌دار بیان مصالح احکام است، یا عقل نیز در این زمینه کارایی دارد؟ اخیراً دکتر محمد سعید رمضان بوطی از علمای برجسته معاصر ضوابط روشنی برای استفاده از اصل مصلحت در رساله دکتری خود تحت عنوان «ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه» طرح نموده است. وی معتقد است که مصلحت به‌منزله اصل اساسی شریعت قابل‌پذیرش است و شارع به اصل مصلحت توجه لازم و کافی دارد؛ اما به نظر وی این اصل همواره با شرایطی محدود بوده است. (بوطی، ۱۹۶۶: ص ۱۴ - ۱۲) نخستین ضابطه و شرط مصلحت، این است که تابع و مطابق مقاصد شرع باشد. (همان: ۱۰۸ - ۱۰۷) بوطی از گشودن باب اجتهاد عقلی بر مبنای مصلحت‌گرایی به‌شدت هراس دارد، به باور بوطی اجتهاد بر مبنای مصلحت اگر طبق شرایط انجام نیابد قوانین شریعت را از قلعه نصوص خارج ساخته و در معرض هواها و آرای بی‌اساس قرار می‌دهد. (همان: ۴۱۴) این دغدغه، نگرانی اساسی است که از طرف سلفی‌ها خیلی جدی گرفته نمی‌شود؛ آنان باآنکه دامن ضوابط قطعی و دقیق عقلی را از استصلاح برمی‌چینند؛ اما خود شرایط روشن و ضوابط دقیقی برای استفاده از اصل استصلاح پیشنهاد نمی‌کنند.

در ارزیابی و نقد منصفانه این موضوع می‌توان گفت که مسلماً احکام اسلامی تابع مصالح است؛ اما نکته در اینجاست که مصالح احکام شرعی را چه کسی و چگونه تشخیص می‌دهد؟ در پاسخ اجمالاً می‌توان مدعی شد که دو طریقه تشخیص و بیان مصالح، مسلماً معتبر و حجت خواهد بود؛ نخست مصالحی که در ادله و نصوص، معتبر بیان شده باشند، دیگری مصالحی که از نظر درک عقل در حدّ مستقلات عقلیه و به‌گونه‌ای که قطع حاصل شود، تشخیص داده شوند. اما اگر مصلحت به‌گونه‌ای باشد که دلیلی قطعی شرعی و یا عقلی بر اعتبار و الغای آن وجود ندارد و صرفاً ظنّ به حکم شرعی می‌آورد اعتبار چنین حکمی تردیدآور است؛ البته بسیاری حجیت چنین دلیلی را نه مردد بلکه مردود می‌شمارد؛ زیرا نهایتاً دلیل ظنی است و اصل در ظن، عدم حجیت است. «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً». (نجم / ۲۸) از این‌رو هرگاه مصالح مرسله چه از راه نصوص شرعی و یا ادراک عقلی به سر حدّ قطع و یقین برسد، در حجیت آن تردید نیست، اشکال در مصالح ظنی است که دلیل قطعی بر اعتبار آن وجود ندارد. (مکارم شیرازی: ۲۰۲) به نظر می‌رسد اتکا و اعتبار شیوه استحسان و استصلاح نهایتاً به اصل اساسی حسن و قبح ارجاع می‌یابد. به نظر عدلیه که معتقد به حسن و قبح عقلی است، حسن و مصلحت عینی و واقعی وجود دارد که شامل مصلحت عمومی و عدالت واقعی می‌گردد و عقل بشر نیز قادر به شناخت و تشخیص آنهاست. اما به نظر اشاعره که حسن و قبح را دارای پشتوانه عقلی و عینی نمی‌شمارند و به

اراده الهی منتسب می‌کنند، از این رو مصلحت و حسنی جز در ذهن و اراده الهی وجود ندارد. سلفی‌ها نیز در این باب به ذهنی‌گرایی مصلحت و حسن باورمندند و عینیتی برای آنها قائل نیستند، و چون استصلاح و استحسان از یک بنیان عقلانی عینی مصلحت و حسن برخوردار نیست، عقل نیز زمینه‌ای برای شناخت و تشخیص ندارد و برای کشف اراده الهی نیز بایستی فقط به نقل و نصوص دینی مراجعه کرد و در متون دینی به‌اذعان سلفی‌ها تمام محاسن و مصالح امور تشریح شده‌اند! با انکار جایگاه و ارزش عینی حسن و مصلحت، اصل استصلاح و استحسان که از اصول اجتهادی مهم در باب انطباق‌پذیری احکام الهی با تغییرات و اقتضائات زمانه محسوب می‌گردید، کارایی خود را از دست می‌دهند.

برآمد

سه نکته را به‌مثابه سه خطای رایج در عقلانیت اجتهادی سلفی می‌توان به‌عنوان برآمد این تحقیق شمرد: **یک. فقدان نگرش علمی و تاریخی به شریعت:** فقه تاریخ‌مند است؛ تاریخ فقه اما به‌صورت علمی و روشمند نگاشته نشده است. مثلاً در تبیین واژگانی همچون قیاس، استصلاح و استحسان، متوجه می‌شویم که پیشینه آنها تا عصر صحابه و حتی به شخص رسول خدا بازگردانده می‌شوند؛ درحالی‌که مفاهیم نوین فقهی به‌شمار می‌روند و در سده‌های پس از عصر تابعین به‌تدریج در حوزه فقه، خود را جاگذاری کرده‌اند؛ فقها اما آنها را دقیقاً جانمایی نمی‌کنند و بستر تاریخی مسائل را یکسره نادیده می‌گیرند. این خطا در مطالعات و پژوهش‌های سلفی‌ها بیشتر نمود دارند و تلقی آنها از نصوص و مفاهیم دینی بسیار سطحی و ظاهرگرایانه‌اند که بدون در نظر داشت سرشت تاریخی مفاهیم انجام می‌شوند و غالباً نیز موجب جمود در الفاظ و برداشت‌های بسیار نارسا از مفاهیم و اصطلاحات می‌گردد و کاربردهای تاریخی مفاهیم و نصوص و تحولات معنایی آنها یکسره نادیده انگاشته می‌شود؛ درحالی‌که تدقیق مفهومی و توضیح کامل معنایی در گرو توجه و فهم دگرذیسی‌های معنای واژگان نهفته است.

دو. دخالت آرمان‌ها و خواست‌های مذهبی در مطالعات علمی: دانشمندان سلفی یکسره پیوند خود را با واقعیت گسسته‌اند، روش‌های علمی را به‌کنار گذاشته‌اند و کاملاً خود را وقف مؤبدی مذهب و باورهای مکتب خویش نموده‌اند. از این رو اندیشه آنان بیش از اینکه نمایانگر واقعیت کنونی جامعه اسلامی باشند، یا ثمره مطالعات منصفانه و پژوهش‌های عالمانه به‌شمار روند؛ نشانگر خواست‌های مذهبی و آرمان‌های مکتبی به‌حساب می‌آیند.

سه. اساس عقلانیت سلفی، عقلانیت استنباطی نقل محور و ضد عقلی: اهتمام جدی به دو منبع مهم شرعی یعنی «کتاب» و «سنت» و یک روش برجسته استنباطی یعنی منهج و روش «سلف»، اساس

عقلانیت سلفی را شکل می‌دهد. اما عقل در این نظام اندیشگی چه جایگاهی دارد؟ سلفی‌ها مدعی‌اند که «سلف» یکسره دل به وحی سپرده و زبان از چون‌وچرای عقلی برگرفته بودند. به نظر آنان تفویض مشی صحابه و سلف صالح بود و آنها به دلیل راهبرد «حزم» و «احتیاط» از فرورفتن در معانی آیات مشکل و مشابه و پرداختن به روایات دشوار اجتناب می‌ورزیدند و از «هراس» درنیفتادن به «رای شخصی» در برابر «وحی الهی» از اظهارنظر خودداری می‌ورزیدند. اما آیا این یک راهبرد همه‌گیر و فراگیر سلف به شمار می‌رفت؟ همه آنها در همه موارد این‌گونه مشی می‌کردند؟ ظاهراً جواب منفی است. بسیاری از متفکران اسلامی بر این باورند که همواره چنین نبود که سلف در فهم تمام آیات مشابه لب به سخن نگشایند، شیوه آنان بر این بود که تنها در امری که علم و آگاهی نداشته‌اند، سخن نگویند.

صحابه به دلیل امکان ارتباط مستقیم با فرستاده الهی و همچنین روحیه انقیاد نسبت به کلام الهی ناشی از ایمان پرچزبه عصر نبوی؛ غالباً از چون‌وچرا سر برمی‌تافتند و اصولاً نیازی به تعقل و نظوروری احساس نمی‌کردند. اما این خصیصه موجب نگرید که آنها به صورت کلی از هر اظهارنظری سر برتابند و هیچ‌گونه تأویل و تفسیری نسبت به آموزه‌ها و گزاره‌های دینی نداشته باشند. متون دینی سرشار از دعوت به تعقل و ممانعت از عدم خردورزی هستند. مسلمان‌ها طبق متون دینی ملزم به به‌کارگیری عقل می‌باشند؛ از این‌رو آنان همواره و در طول تاریخ به عقل اهمیت داده و آن را در فهم و استنباط گزاره‌های دینی به کار بسته‌اند.

سلفی‌ها اما در عین توجه به آیات الهی و روایات نبوی که سرشار از اهتمام به تعقل و خردورزی هستند؛ تناقض‌وار در کلیت امر و به صورت نظری به اعتبار و نقش بی‌بدیل عقل در استنباط احکام و گزاره‌های دینی اذعان کرده‌اند، اما اغلب موارد و به‌خصوص هنگام اجرای قواعد و استنباط گزاره‌های دینی، نقش اندک و دالان تنگی برای عقل ترسیم کرده‌اند که هیچ ادراکی از آن فضای محدود، توان عبور ندارد، گاهی حتی با مدرکات یقینی و روشن عقلی مخالفت ورزیده‌اند. آنان با آنکه قیاس و استحسان و استصلاح را به‌عنوان قواعد و اصول مهم اجتهادی‌شان، می‌پذیرند؛ اما چنان شروط محدودکننده‌ای را دور آنها می‌پیچند که عملاً «عقل» از کارکرد در این «اصول» باز می‌ماند و با بهانه «آرا بی‌اساس» و «هراس» از «دلخواهی» شدن اجتهاد و تجاوز به «حریم شریعت»، پای «عقل» را از ورود به این روش‌های اجتهادی کوتاه می‌گردانند و این اصول به قواعد بسیار محدود فقهی در دایره متون و نصوص، تنزل مقام می‌یابند و از «اصول اجتهادی کارآمد» به «قواعد زائد و غیرضروری» تغییر شکل می‌دهند.

منابع و مأخذ

۱. آمدی، علی بن محمد، ۱۹۸۴ م، *الاحکام فی اصول الاحکام*، تحقیق سید الجمیلی، بیروت، دار الکتب العربی.
۲. آمدی، علی بن محمد، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م، *الاحکام فی اصول الاحکام*، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، بی نا.
۳. ابن إدريس الحلبي، محمد بن احمد، ۱۴۱۰ / ۱۳۶۸، *السرائر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۲.
۴. ابن تیمیه، (مدخل) از *دائرة المعارف اسلام*، ترکیه، اداره وقف دیانت ترکیه، چاپ استانبول، ۱۹۹۹: (İslam Ansiklopedisi - Türkiye Diyanet Vakfı E-Yaynevi)
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، بی تا، *جامع الرسائل*، تحقیق دکتر محمد رشاد سالم، جده، مکتبه المدنی.
۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، بی تا، *التفسیر الکبیر*، المحقق عبد الرحمن عمیرة، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۷. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۳۷۵ / ۱۹۵۵ م، *القیاس فی الشرع السلام و اثبات انه لم یرد فی الاسلام نص یرخالف القیاس الصحیح*، صححه محب الدین الخطیب، الطبعة الثانية، قاهره، مطبعة السلفية.
۸. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۰۶ ق - ۱۹۸۶ م، *منهاج السنة فی نقض کلام الشيعة القدريّة*، بی نا، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۹. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۱۱ / ۱۹۹۱، *درع تعارض العقل و النقل*، المحقق محمد رشاد سالم، بی نا، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۱۰. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۹۶۵، *مسئلة الاستحسان*، ویرایش جرج مقدسی، در یادنامه همیلتون گیب، لیدن، ای، جی. بریل.
۱۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۹۸۵ م / ۱۴۰۵ ق، *المعجزات و کرامات الاولیاء*، درسه و تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۲۰۰۴ م، *عقیده حمویة الكبرى*، ریاض، دار الصمیعی.
۱۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، بی تا، *شرح العقیده الاصفهانیة*، محقق احمد، محمد بن ریاض، بیروت، المکتبة العصرية.
۱۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۹۷۱ م، *الاصابه فی تمییز صحابه*، مصحح علی محمد بجاوی، قاهره، دار نهضة مصر.

٤٤ □ فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال ۱۹، بهار ۱۴۰۲، ش ۷۲

۱۵. ابن حزم، علی بن احمد بن سعید، ۱۴۳۵ ق، **ابطال القیاس والرأی والاستحسان والتقلید والتعلیل**، تحقیق سعید الأفغانی، دمشق، دار المقتبس.
۱۶. ابن حزم، علی، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م، **الاحکام**، بیروت، بی نا.
۱۷. ابن حنبلی، عبدالرحمن بن نجم الدین، ۱۳۹۳ ق / ۱۳۵۱ هـ **اقیسه النبی المصطفی محمد ﷺ**، مصر، دار الکتب الحدیثه.
۱۸. ابن عربی، محمد، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م، **احکام القرآن**، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، بی نا.
۱۹. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، ۱۴۰۷، **اعلام الموقعین عن رب العالمین**، تحقیق عبدالرحمن الوکیل، بیروت، دار احیاء / المكتبة العصریه.
۲۰. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، ۱۴۰۸، **الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله**، الرياض، دار العاصمة.
۲۱. ابن قیم، **مفتاح دار السعادة**، بی نا، در المكتبة الشامله (کتابخانه بزرگ اسلامی).
۲۲. ابن قیم، محمد بن ابی بکر، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م، **مختصر الصواعق المرسله**، اختصره محمد بن الموصلی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۳. ابوریه، محمود، ۱۴۲۰ ق، **اضواء علی سنه المحمديه**، قم، مؤسسه انصاریان لطباعه و النشر.
۲۴. ابوریه، محمود، بی تا، **اضواء علی سنه المحمديه**، العتبه العباسیه المقدسه، قسم الشؤون الفکریه و الثقافیه، فی المعجم الفقہی، نسخه ۳.
۲۵. ابوزهره، محمد، ۱۳۸۴، **تاریخ مذاهب اسلامی**، ترجمه علیرضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۶. ابوزهره، محمد، ۱۹۵۵ م، **ابوحنیفه**، قاهره، بی نا.
۲۷. ابوزهره، محمد، بی تا، **تاریخ المذاهب الاسلامیه**، قاهره، دار الفکر العربی.
۲۸. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، بی تا، **حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء**، بیروت، دار الفکر.
۲۹. ابی عبدالله عامر عبدالله فالج، بی تا، **معجم الفاظ العقیده**، با مقدمه ابن جبر بن وهابی، بی جا، بی نا.
۳۰. الأجرى، محمد بن حسین، ۱۳۷۵ / ۱۹۹۶ م / ۱۴۱۷ ق، **الشریعة**، مکة، مؤسسه قرطبه.
۳۱. احمد بن حنبل، بی تا، **اصول السنة**، ضمن عقائد ائمه السلف، جمع آوری زمزلی، بی نا.
۳۲. استرآبادی، محمدامین، ۱۳۹۰، **فوائد المدینه**، مشهد، سازمان کتابخانهها، موزهها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی.

چیستی و کاربردهای عقلانیت سلفی در فهم متون دینی و نقد آن □ ۴۵

۳۳. الالبانی، محمد ناصر الدین، ۱۳۸۱، *سلسلة الأحادیث الصحيحة و اثرها السيئة في الامه*، رياض، مكتبة المعارف.

۳۴. الأنصاري، الشيخ محمد علي، ۱۴۱۵ / ۱۳۷۳، *الموسوعة الفقهية الميسرة*، قم، مجمع الفكر الإسلامي.

۳۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، بی تا، *المکاسب و البیع*، محاضر محمد حسین نایینی، مقرر محمد تقی آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين.

۳۶. البانی، محمد ناصر الدین، ۱۹۹۹ م، *وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين*، بی تا.

۳۷. البحرانی، یوسف احمد، بی تا، *لحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة*، در سامانه کتابخانه مدرسه فقاها.

۳۸. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، بی تا، *مجموعه فتاوا و مقالات متنوعه*، جمع و اشراف محمد بن سعد الشویعر، الرياض، الدار القاسم.

۳۹. بو طی، محمد سعید رمضان، ۱۳۷۵، *سلفیه، بدعت یا مذهب*، ترجمه حسین صابری، مشهد، نشر آستان قدس رضوی.

۴۰. بو طی، محمد سعید رمضان، ۱۹۶۶ م، *ضوابط المصلحه في الشريعة الاسلاميه*، دمشق، امویه.

۴۱. ترمذی، محمد بن عیسی، بی تا، *الجامع الصحيح*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۴۲. جلالی زاده، جلال، ۱۳۹۱، *قیاس و جایگاه آن در فقه اسلامی*، تهران، احسان.

۴۳. جناتی، محمد ابراهیم، ۱۳۷۰، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران، کیهان.

۴۴. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، ۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۷ م، *المستدرک علی الصحیحین*، محقق مقبل بن هادی الوادعی، بی تا، دار الحرمین.

۴۵. حر عاملی، شیخ محمد بن الحسین، ۱۴۱۶ ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت الاحیاء التراث.

۴۶. الحکیم، السید محمد تقی، ۱۴۲۸ ق / ۱۳۸۶، *الأصول العامة للفقهاء المقارن*، قم، ذوی القربی.

۴۷. *دانشنامه علوم اسلامی*، مدخل استحسان <http://wiki.islamicdoc.org/wiki/index.php>

۴۸. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۱، *اجتهاد و بررسی روش های آن*، تهران، مؤسسه انتشارات کتاب نشر.

۴۹. ذهبی، شمس الدین، ۱۴۱۴، *سیر أعلام النبلاء*، أشرف علی تحقیق الكتاب و تخريج أحادیثه الشیخ شعيب الأرناؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله.

۵۰. ذهبی، محمدحسین، بی تا، **التفسیر و المفسرون**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۱. رشید رضا، بی تا، **الوحي المحمدي**، در سامانه المكتبة الوقفية:
<http://www.waqfeya.com/search.php>
۵۲. رشید رضا، محمد، بی تا، **تفسیر القرآن الحكيم (تفسیر المنار)**، بیروت، دار المعرفة، چ ۲.
۵۳. رضوانی، علی اصغر، ۱۳۸۲، **شیعه شناسی و پاسخ به شبهات**، تهران، مشعر.
۵۴. رضوانی، علی اصغر، ۱۳۹۰، **سلفی گری و پاسخ به شبهات**، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۵۵. رفیق العجم، ۲۰۰۳ م / ۱۳۸۲ ش، **موسوعة مصطلحات ابن تیمیه**، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون.
۵۶. ساکت، محمدحسین، ۱۳۷۷، «استحسان در نگاه ابن تیمیه، بررسی استحسان و دیدگاه ابن تیمیه بر پایه رساله خود نگاشت او»، **مجله حقوقی دادگستری**، ش ۲۲.
۵۷. السبحانی، الشیخ جعفر، بی تا، **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه**، بیروت، دار الاضواء.
۵۸. سعادت، احمد، ۱۳۹۳، **عقلانیت اسلامی؛ چیستی، مبانی و لوازم**، رساله دکتری، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
۵۹. سلیمان بن عبدالوهاب، ۱۴۱۸ ق، **الصواعق الالهيه في الرد على الوهابية**، دمشق، نشر حراء، چ ۱.
۶۰. سیلی، عبدالعزیز، ۱۴۱۳ ق، **العقيدة السلفية**، مكة المكرمة، المكتبة التجارية.
۶۱. شاطبی، ابراهیم بن موسی، بی تا، **الموافقات في اصول الشريعة**، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
۶۲. شاطبی، ابراهیم بن موسی، ۱۳۴۱، **الموافقات في اصول الشريعة**، قاهره، المطبعة السلفية.
۶۳. شاطبی، ابراهیم بن موسی، ۲۰۰۵ م / ۱۴۲۶ ق، **الاعتصام**، مصحح احمد عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶۴. شافعی، محمد بن ادريس، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م، **الام**، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، بی نا.
۶۵. شلبی، الدكتور أحمد، بی تا، **تاريخ التشريع الإسلامي و تاريخ نظم القضايا في الاسلام**، قاهره، مكتبة النهضة المصرية.
۶۶. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، بی تا، **الملل و النحل**، بیروت، دار المعرفة.
۶۷. صرصور، حسام بن حسن، ۲۰۰۴ م / ۱۴۲۴ ق، **آيات الصفات و منهج ابن جرير الطبري في تفسير معانيها مقارنا بأراء غيره من العلماء**، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تهران، ناصر خسرو.
۶۹. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۲۴ ق، **جامع البيان في تفسير القرآن (تفسیر طبری)**، بیروت، دار المعرفة.

چیستی و کاربردهای عقلانیت سلفی در فهم متون دینی و نقد آن □ ۴۷

۷۰. عبدالعزيز، محمدالسلطان، ۱۳۹۹ / ۱۹۷۹ م، *الأسئلة والأجوبة الاصولية على العقيدة الواسطية*، رياض، الطبعة الثامنة.
۷۱. العسوس، ابراهيم احمد، ۱۴۱۹، *السلف و السلفيون رؤية من الداخل*، بی جا، نشر دار الیارق، ج ۲.
۷۲. العسقلانی، محمود عبد الحمی، ۱۳۹۳، «الدعوة السلفية»؛ د. أحمد فريد، «السلفية قواعد وأصول» در سامانه: <http://ar.wikipedia.org/wiki/> تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۴.
۷۳. عسکری، مرتضی، ۱۳۷۵، *دو مکتب در اسلام*، ترجمه عطا محمد سردارنیا، تهران بنیاد بعثت مرکز چاپ و نشر.
۷۴. غزالی، ابو حامد، ۱۹۹۶ م / ۱۴۱۷ ق، *المستصفی فی علم الاصول*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۷۵. فخرالدین رازی، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۷ م، *المحصول*، تحقیق الدكتور طه جابر فیاض العلوانی، الطبعة الثالثة، بی نا، مؤسسة الرسالة.
۷۶. قاضی عبدالجبار، ۱۳۴۰۷ ق، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، بیروت، دار الفکر.
۷۷. قنوجی بخاری، محمد صدیق، بی تا، *الدین الخالص*، در سامانه المكتبة الإسلامية الشاملة.
۷۸. القوسی، مفرج بن سلیمان، بی تا، *المنهج السلفی*، قاهره، طنطا، مكتبة الضیاء.
۷۹. کتانی، محمد، بی تا، *جدل العقل و النقل فی مناهج التفكير الاسلامی*، در سامانه المكتبة الوقیة، <http://www.waqfeya.com/search.php>
۸۰. الکثیر، محمد، ۱۴۲۹ ق، *السلفیة بین اهل السنة و الامامیة*، الطبعة الثانية، بیروت، الغدیر.
۸۱. متقی، علی بن حسام الدین، ۱۳۸۲ / ۱۴۲۵ ق / ۲۰۰۴ م، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۸۲. محقق حلّی، جعفر بن حسن، بی تا، *معارج الاصول*، مصحح محمد حسین رضوی کشمیری، لندن، مؤسسه امام علی علیه السلام.
۸۳. محمد خالد مسعود، ۱۳۸۲، *فلسفه حقوق اسلامی*، ترجمه و تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، بوستان کتاب.
۸۴. مدکور، محمد سلام، ۱۳۸۲ / ۱۹۶۳، *المدخل للفقہ الاسلامی، تاریخه و مصادره و نظریاته العامه*، قاهره، دار النهضة العربیه.
۸۵. المراغی، عبدالله مصطفی، ۲۰۰۷ م / ۱۳۸۶، *الفتح المبین فی طبقات الاصولیین*، قاهره، المكتبة الازهریه.

۴۸ □ فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال ۱۹، بهار ۱۴۰۲، ش ۷۲

۸۶. مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۵، *اصول فقه*، قم، نشر دانش اسلامی.
۸۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *آشنائی با علوم اسلامی*، قم، صدرا.
۸۸. معتصم، سید احمد، ۱۳۷۵، *الحقیقه الضائعة رحلتی نحو مذهب آل البيت*، قم، معارف اسلامی.
۸۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵، *دائرة المعارف فقه مقارن*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۹۰. مکی، موفق، ۱۳۲۱ ق، *مناقب ابی حنیفه*، هند، حیدرآباد دکن.
۹۱. موسوی بجنوردی، محمد، ۱۳۸۲، *مصادر التشریح عند الامامیه و السنه*، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

۹۲. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ۱۳۷۸، *قوانین الاصول*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۹۳. نووی، ابوزکریا، ۲۰۰۱ م / ۱۳۸۰، *صحیح مسلم بشرح نووی*، قاهره، مکتبه العلم.

www.alnawader.net



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی