

A Comparative Study of the Nature and Scope of Reason in Understanding Religion According to Mullā Amīn and ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī

Mehdi Ameri Shahrabi

*Ph.D. in Comparative Theology, University of Tabriz, Iran.
(ameri59@gmail.com)*

Hassan Moradi

*Ph.D Graduate in Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Olum
University.
(dr.hassan.moradi@gmail.com)*

Abstract

From the perspective of every Muslim, righteous deed is based on knowledge of religion, and every knowledge requires the tools of understanding. The nature and scope of the power of reason as the most important tool for understanding in humans have been subjects of discussion and debate since ancient times. In the Islamic world, from the period of translation of Greek philosophy and logic and the first compilation of philosophical and logical books, this discussion has been the center of disputes among literalists, theologians, and philosophers. Among Shia Muslims, this dispute escalated with Mullā Amīn Astarābādī's writing of "Fawāyid al-Madaniyyah" and the Usūlī scholars also entered the discussion. Among philosophers, Mullā Ṣadrā, claiming to reconcile wisdom and divine law, presented the transcendent philosophy system. Our goal is to examine the criticisms to Mullā Amīn based on transcendent philosophy according to the views of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. The spirit of literalism is strongly flowing in the Islamic seminary and certain thoughts today, and therefore, critiquing the foundations of this current is crucial. Our method involves first analyzing the concept of reason based on its two components; its nature, and the scope of its power in understanding religion, and then conducting internal and external critiques. In internal critique, it can be said: Firstly, the lack of use



of reason and logic is incompatible with their own scientific behavior, which is based on these two. Secondly, the verses and traditions that are the source of knowledge according to Mullā Amīn have encouraged us to use reason. Thirdly, the criticism of reason in traditions pertains to the analogical approach in fiqh, and not logical reasoning. In external critique, it can be said that differences among philosophers cannot be the evidence of incorrect use of reason since differences in jurisprudence will also have the same consequence. The transcendent philosophy has observed moderation in determining the place of reason, but Mullā Amīn has placed it lower than its position in verses and traditions.

Keywords: Reason, Akhbārīs, Transcendent Philosophy, Mullā Amīn Astarābādī, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.



ماهية العقل وحدوده في فهم الدين من منظور الملاّ أمين والعلامة الطباطبائي رحمتهما - دراسة مقارنة

مهدي عامري شهرابي^١

حسن مرادي^٢

يعتقد كلّ مسلم أنّ العمل الصالح يستند إلى العلم بالدين، مع أنّ كلّ علم يفتقر إلى وسيلة للإدراك؛ هذا، وقد أثير البحث والنقاش منذ سالف الأيام بخصوص ماهية العقل وحدود إمكانيّاته، وذلك باعتباره يُمثّل أهمّ وسيلة إدراكيّة في الإنسان، حيث شكّلت هذه المسألة محورًا للنزاع في العالم الإسلامي بين النصّيين والمتكلمين والفلاسفة منذ عصر ترجمة الفلسفة والمنطق اليونانيين وتصنيف أوائل الكتب الفلسفيّة والمنطقيّة. وقد اشتدّ هذا النزاع في وسط الشيعة بعد تأليف كتاب "الفوائد المدنيّة" للملاّ أمين الأسترآبادي، ودخول الأصوليين في النقاش. ومن بين الفلاسفة، عرض الملاّ صدرا نظامه الفلسفي: الحكمة المتعالية، مدّعياً تحقيق التطابق بين الحكمة والشريعة؛ وسنسى في هذه المقالة إلى دراسة الإشكالات الموجهة إلى الملاّ أمين، اعتماداً على الحكمة المتعالية، وطبقاً لآراء العلامة الطباطبائي قدّس الله نفسه الزكيّة، حيث إنّ روح النصّية قد سرت بشدّة في الحوزة، وفي بعض الأفكار؛ ولهذا، فإنّ نقد مبادئ هذا التيار يحظى بأهميّة بالغة.

والمنهج الذي سنسلكه في البداية يتمثّل في تحليل مفهوم العقل، اعتماداً على عنصرين اثنين: الأوّل ماهية العقل، والثاني حدود إمكانيّاته في فهم الدين؛ ثمّ سننظر بعد ذلك إلى النقد الداخلي والخارجي للتيار النصّي. فعلى مستوى النقد الداخلي، بوسعنا القول: أولاً، إنّ عدم الاستفادة من العقل والمنطق لا ينسجم مع السلوك العلمي

١. دكتوراه في الكلام المقارن من جامعة تبريز، إيران (ameri59@gmail.com).



٢. خريج دكتوراه في فلسفة العلوم الاجتماعيّة من جامعة باقر العلوم (dr.hassan.moradi@gmail.com).

للنصيين، والقائم على هذين الأمرين؛ وثانيًا، إنّ نفس الآيات والروايات التي تُعدّ مصدرًا للمعرفة بحسب الملام أمين تدعونا إلى الاستفادة من العقل؛ وثالثًا، إنّ ذمّ العقل في الروايات متعلّق بمنهج التمثيل الفقهي، وليس بالعقل الاستدلالي. وأمّا على مستوى النقد الخارجي، فبوسعنا القول: إنّ الاختلاف القائم بين الفلاسفة ليس دليلًا على عدم جواز الاستفادة من العقل؛ وإلا، لترتب هذا اللازم أيضًا على الاختلاف الواقع في الفقه. فالحكمة المتعالية راعت جانب الاعتدال عند تحديدها لمكانة العقل؛ خلافًا للملام أمين الذي نزل من مكانته المجعولة له في الآيات والروايات.

مفاتيح البحث: العقل، الأخباريون، الحكمة المتعالية، الملام أمين الأسترآبادي،

العلامة الطباطبائي رحمته الله.



فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پانزدهم، تیر ۱۴۰۲، شماره مسلسل ۵۶

مقایسه ماهیت و محدوده عقل در فهم دین از نظر ملا امین و علامه طباطبایی رحمتهما علیهما*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۴/۱۵ مهدی عامری شهرابی**

حسن مرادی***

از نظر هر مسلمانی، عمل صالح مبتنی بر علم به دین بوده و هر علمی نیازمند ابزار فهم است. ماهیت و محدوده قدرت عقل به‌عنوان مهم‌ترین ابزار فهم در انسان، از دیرزمان محل بحث و گفت‌وگو بوده است. در جهان اسلام از زمان ترجمه فلسفه و منطق یونانی و تألیف اولین کتب فلسفی و منطقی، این بحث محور مناظرات نص‌گرایان، متکلمین و فلاسفه بوده است. در میان شیعیان، این مناظره با نوشتن کتاب "فوائدالمدنیة" ملا امین استرآبادی بالا گرفت و اصولیون را نیز وارد بحث کرد. در میان فلاسفه نیز ملا صدرا با ادعای تطبیق حکمت و شریعت، نظام حکمت متعالیه را ارائه داد. هدف ما بررسی انتقادات به ملا امین براساس حکمت متعالیه بر طبق نظریات علامه طباطبایی رحمتهما علیهما است. روح نص‌گرایی امروز در برخی تفکرات به شدت جریان دارد و از این رو نقد مبانی این جریان بسیار حائز اهمیت است.

روش ما ابتدا تحلیل مفهوم عقل براساس دو مؤلفه ماهیت و محدوده قدرت آن در فهم دین و سپس نقد درونی و بیرونی آن است. در نقد درونی می‌توان گفت: اولاً عدم استفاده از عقل و منطق با رفتار علمی خود آنها که براساس این دو است ناسازگار است. ثانیاً خود آیات و روایات که منبع معرفت از دیدگاه ملا امین هستند، ما را به استفاده از عقل ترغیب نموده‌اند. ثالثاً قدح عقل در روایات ناظر به روش تمثیل فقهی

* این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبایی رحمتهما علیهما پذیرش شده است.

** دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه تبریز، ایران (ameri59@gmail.com).

*** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد، ایران

(dr.hassan.moradi@gmail.com).



است نه عقل استدلالی. در نقد بیرونی می‌توان گفت اختلاف در بین فلاسفه نمی‌تواند دلیل نادرستی استفاده از عقل باشد؛ زیرا اختلاف در فقه نیز همین لازمه را خواهد داشت. حکمت متعالیه در تعیین جایگاه عقل جانب اعتدال را رعایت کرده، اما ملازمین آن را از جایگاهی که در آیات و روایات دارد پایین‌تر آورده است.

واژه‌های کلیدی: عقل، اخباریون، حکمت متعالیه، ملازمین استرآبادی، علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه.

مقدمه

اینکه عقل بشر در حوزه دین و ایمان چه نقشی دارد و آیا می‌توان رابطه‌ای بین این دو امر پیدا کرد، از جمله مسائلی است که از دیرباز - حتی در عالم اسلامی - مورد توجه متفکرین و دین‌شناسان قرار گرفته است. آنچه محل کلام می‌باشد، میزان اهمیت دادن به عقل است که نزاع اهل حدیث با معتزله، تفکرات خاص غزالی (غزالی، ۱۳۶۱: ۲) و ابن تیمیّه (ابن تیمیّه، ۱۹۴۹: ۱۴۳-۱۴۶) در مورد حرمت علوم عقلی در اهل سنت (سیوطی، ۱۴۲۷: ۸-۱۴) و در قرون متأخر، نزاع اخباریون با اصولیون و نزاع فقهای شیعه با فلاسفه در جهان تشیع داستان طولانی از این اختلافات است. در این نوشتار دو نوع تفکر عمده شیعی در باره نقش عقل در «عقاید دینی» مورد بررسی قرار گرفته است.

ابتدا محمدازمین استرآبادی سرسلسله «اخباریون» در قرن ۱۱ هجری (سبحانی، ۱۴۲۴: ۱۵۲) با کتاب الفوائد المدنیّه، تفکری که دو قرن غالب بر نخبگان و حوزه‌های شیعه بود را رقم زد. تفکر دیگر، نظریات علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه، از فیلسوفان معاصر حکمت متعالیه است. به عقیده علامه، آنچه در این فلسفه بیان می‌شود همان نظرات دین است و اگر کسی مطالب این فلسفه را با تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام مقایسه کند، در می‌یابد که «این دو به همدیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۹۳). به این ترتیب، نه تنها مسائل فلسفی را مانند گروه پیش، مخالف قرآن و سنت نمی‌داند، بلکه آن را هماهنگ با دین عنوان می‌کند. یعنی حکمت متعالیه بین عقل و نقل، و میان ظاهر

و باطن جمع نموده است (حسن‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۱۳). با این وجود، این دسته هیچ‌گاه عقل را برتر از وحی نمی‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۶۲). شیوه خاص این حکیمان در مواجهه با کتاب و سنت و استفاده همزمان از عقل و شهود، در تقابل جدی با اخباریون است.

در این نوشتار، ضمن بررسی ماهیت عقل از منظر هر دو دیدگاه، به جایگاه عقل در فهم دین در این دو اندیشه پرداخته خواهد شد.

۱. ماهیت عقل

۱-۱. محدث ملازمین استرآبادی

مشهور است که اخباریون در فهم روایات و قرآن و اعتقادات، ارزشی برای عقل قائل نیستند و آن را جز منابع احکام و حتی رسیدن به اعتقادات نمی‌دانند. اما شایسته است ابتدا دانسته شود که اخباریون چه مفهومی از عقل در ذهن دارند که در برابر آن موضع می‌گیرند؟ چراکه هر اخباری‌ای حدیث اول اصول کافی و بسیاری از روایات دیگر در مورد عقل و مدح این نعمت الهی را خوانده است و بنا بر مبانی خود باید این روایات را پذیرفته و حجت بدانند. با این وجود، اینکه مراد ایشان از عقلی که بدان می‌تازند چیست، دارای اهمیت است. با بررسی کتاب الفوائد المدنیه، به‌سختی می‌توان نظر نویسنده را در مورد ماهیت عقل پیدا کرد؛ چراکه او در کتابش تعریفی از عقل ارائه نمی‌دهد. اما از لابه‌لای برخی عبارات او می‌توان به نتایجی در این باره رسید. افزون بر این، استرآبادی حاشیه‌ای بر کتاب اصول کافی دارد و در حاشیه باب اول این کتاب (یعنی احادیث عقل) در مورد چیستی عقل سخن گفته است. او در این مورد می‌گوید: «برای عقل معانی کثیری وجود دارد». اما فقط یک معنای متناسب با مضمون حدیث را بیان کرده است.

او در مقدمه این کتاب بیان کرده که برخی از این حواشی در زمان استادش و قبل از کتاب الفوائد المدنیه نوشته شده است. او در ابتدا از عقل به‌عنوان یک غریزه و «آنچه مترتب بر غریزه است» تعبیر می‌کند؛ مانند فهم مقصود و تمییز دادن بین امور درست و خطا و همچنین دوری از ضرر و جلب منافع (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵-۸۶). او این غریزه را نوری از جانب خدا می‌داند که

با توجه به افراد از جهت قوت و ضعف متفاوت است (همان: ۸۹). وی معتقد است که عقل برخلاف ادب، امری غیر اکتسابی است و «هر که بخواهد عقل را کسب کند، جهل و حماقتش را افزون کرده است» (همان: ۸۸). این تعبیر به نظر او کنایه‌ای به فلاسفه باشد که اعتقاد دارند فلسفه موجب زیادت عقل می‌گردد.

او در تشریح عبارت «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ...» بیان داشته که خدا عقل را خطاب قرار داده و به او چنین فرموده است: «تو را مناسبت تکلیف و مناسبت ثواب و عقاب قرار دادم» (همان: ج۱). منظور او از مناسبت تکلیف، شرط تکلیف در کنار دو شرط دیگر، یعنی بلوغ و قدرت است و چیزی بیشتر از آنچه که به معنای دخالت عقل در فهم مطالب دینی باشد از آن برداشت ننموده است. چنانچه ملاحظه می‌شود، استرآبادی جنس عقل را غریزه‌ای از جانب خدا می‌داند که اگر توفیقی هم به دست بیاورد، از سوی خداست. لذا کسی نمی‌تواند ادعا کند که فی نفسه با تعقل می‌تواند به فهم دین دست یابد. در منظر او، عقل در افراد مختلف شدت و ضعف دارد که البته قابل افزایش نیست. به نظر می‌توان گفت که از نظر او عقل اکمل و اتم در اختیار اهل بیت علیهم‌السلام است و سایرین چون بهره‌ای از این عقل کامل ندارند، برای فهم قرآن باید به ایشان مراجعه کنند.

۱-۲. علامه طباطبایی رحمته‌الله

در نگاه علامه طباطبایی، عقل هم به معنای ادراک و هم به معنای علم (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۹۳) به کار رفته است. علامه در ذیل آیه «لَا يَأْتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»، عقل را به معنای ادراک و فهمیدن کامل و تمام معنا کرده که آدمی به وسیله آن میان صلاح و فساد، حق و باطل و میان راست و دروغ را فرق می‌گذارد. البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی - که هر یک فرعی از فروع نفس اوست - نمی‌باشد. بلکه این حقیقت عبارت است از نفس انسان مُدرک (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۶۱۱).

علامه طباطبایی رحمته‌الله معتقد است که سوءظن اخباریون به فلاسفه و نیز برداشت ناصحیح آنان از روایات موجب شده تا آنها مطالبی درباره عقل بگویند که با معنای واقعی آن فاصله دارد؛ چراکه آنها همه روایات را در یک سطح و رتبه فهم می‌کنند. درحالی که در میان احادیث،

اخبار درخشانی دال بر برخی حقایق وجود دارد که جز فهم‌های عالی و عقول خالصه به آنها نائل نمی‌شوند و مخصوص عامه مردم نیست (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱-۳۰). حضور اخبار «عامه‌فهم» و اخبار «خواص‌فهم» در کنار هم موجب اختلاط معارفی که از ناحیه ائمه علیهم‌السلام افزوده شده‌اند گشته است و موجب شده که بیانات عالی به جایگاهی تنزل کنند که جایشان نیست.

در منظر علامه، عقل غریزی و اخلاقی همانند استرآبادی، بیان شده است و که همان ادراک و اعتقاد قلبی به تصدیق‌هاست و انسان را به این جهت عاقل می‌گویند و به این خصیصه ممتاز از سایر جانداران می‌دانند. خدای سبحان نیز انسان را فطرتاً این چنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل، در مسائل عملی خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد و با حواس باطنی (مانند اراده، حب، بغض، امید، ترس و امثال آن) معانی روحی را درک کند و به وسیله آن معانی، نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد و پس از مرتبط شدن، در آن موجودات دخل و تصرف کند، ترتیب دهد، از هم جدا کند، تخصیص و تعمیم دهد و آن‌گاه در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر دهد و حکم کند و در آنچه که مربوط به مسائل عملی است و مربوط به عمل است، حکمی عملی کند و ترتیب اثر عملی بدهد. او همه این کارهایی را که می‌کند، بر طبق مجرای می‌کند که فطرت اصلی او آن را تشخیص داده، و این همان عقل است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۳۷۴).

علامه عقل واقعی را عقل همراه با فطرت سالم می‌داند و تعبیر دیگر در مورد عقل را که با طغیان غرایز و امیال درونی همراه است و با محبت یا غضب بی‌مورد یا بخل و ترس و ... پرده بر آن افتاده (برای نمونه: درباره معاویه هم به کار می‌رود) مشترک لفظی می‌داند که از روی مسامحه به آن عقل می‌گویند. درحالی که واقعاً عقل نیست. برای اینکه آدمی در چنین حالی از سلامت فطرت و سنن صواب بیرون است» (همان: ۳۷۵).

علامه با استناد به آیات قرآن می‌گوید: اگر عقل انسانی در راه دین و رسیدن به حقایق معارف و اعمال صالح صرف نگردد، اصلاً عقل نامیده نمی‌شود. «همچنان‌که قرآن کریم از خود چنین انسان‌هایی حکایت می‌کند که در قیامت می‌گویند: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»؛ اگر ما می‌شنیدیم و تعقل می‌کردیم، دیگر از دوزخیان نمی‌بودیم

(ملک / ۱۰). یا در ذیل آیه ۴۶ سوره حج^۱ آورده است: خداوند کلمه عقل را در علمی استعمال کرده که انسان خودش بدون کمک دیگران به آن دست یابد. کلمه «سمع» را نیز در علمی به کار برده که انسان به کمک دیگران آن را به دست می‌آورد؛ البته با سلامت فطرت در هر دو؛ برای اینکه می‌فرماید آن «عقل» عقلی است که با دل روشن توأم باشد نه با دل کور. همچنین فرموده است: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»؛ و چه کسی از ملت ابراهیم که دین فطری است روی می‌گرداند، به جز کسی که خود را سفیه و نادان کرده باشد (بقره / ۱۳۰). آیه شریفه به منزله عکس نقیض است برای آن حدیثی که می‌فرماید: «العقل ما عبد به الرحمن...»؛ عقل آن است که به وسیله آن، خدای رحمان پرستش شود... (همان).

علامه نتیجه می‌گیرد: «مراد از عقل در کلام خدای تعالی آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد. اینجا است که معنای جمله «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» به خوبی روشن می‌شود؛ چون در این جمله بیان خدا مقدمه تمامیت علم است و تمامیت علم هم مقدمه عقل و وسیله‌ای به سوی آن است؛ همچنان که در جای دیگر نیز فرموده است: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت / ۴۳)؛ همه این مثل‌ها را برای انسان می‌زنیم. ولی وی آنها را تعقل نمی‌کند، مگر کسانی که عالم باشند» (همان / ۳۷۶). این معنای عقل با معنایی که برخی اخباریون در مورد عقل غریزی - که موهبتی الهی است - آورده‌اند تا حدی قرابت دارد. اما در نگاه حکمت متعالیه و علامه، عقل دارای مراتب است و جدای از عقل فطری، عقل نظری و عملی، اکتسابی و قابل زیاد شدن است. تاکید بر علومی مانند منطق و فلسفه برگرفته از همین دیدگاه درباره عقل است.

۲. محدوده عقل

۱-۲. محدث ملا امین استرآبادی

در این بخش باید بررسی کرد که از منظر او عقل چه کارکردی در دین دارد و از این غریزه خدادادی چگونه و کجا و تا چه حد می‌توان در امور دینی بهره برد و محدوده استفاده خرد کجاست؟

۱. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنُوكُمْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا، أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ».

ملائین در کتاب الفوائد المدنیة در موارد متعدد تأکید می‌کند که تنها راه رسیدن به احکام و حتی اصول دینی، کلام اهل بیت علیهم‌السلام است. او ضمن نفی حجیت عقل، حتی حجیت کتاب و سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را نیز قبول ندارد. لذا از منظر او، «حجیت» در فهم احادیث اهل بیت علیهم‌السلام منحصر می‌گردد (استرآبادی، ۱۴۲۹: ۵۹). در جای دیگر، ضمن توضیح حدیث ثقلین می‌گوید: «برای کتاب خدا جز تفسیر شنیده شده از اهل بیت علیهم‌السلام تفسیری نیست» (همان: ۹۹).

او با بیان اینکه آنچه به اعتقادش مذهب قدماي اخباری است، تأکید دارد که همه امور متعلق به کتاب و سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (مانند نسخ و تأویل تخصیص و تقیید) «همگی نزد عترت طاهره علیهم‌السلام نهفته است و برای ما در احکام شرعی - چه اصلی و چه فرعی - راهی نمی‌ماند، مگر شنیدن از صادقین علیهم‌السلام» (همان: ۲۵۴ و ۱۰۴). او در اثبات این کلام خود، روایات متعددی را نیز بیان می‌کند. او حتی به علمایی که راه عقل را به فقه و اصول اعتقادی شیعه باز کردند به شدت انتقاد می‌کند (همان: ۷۸ و ۷۷؛ دانشنامه شاهی: ۸). با این بیان، نظر او در مورد جایگاه عقل در علم فقه به خوبی روشن می‌گردد.

با این وجود، از آنجاکه در کلام اهل بیت علیهم‌السلام عقل مورد مدح قرار گرفته و بهای بسیاری به آن داده شده است، استرآبادی نمی‌تواند بی‌توجه از کنار آن عبور کند. از این رو در بخشی از کتاب خود برای توضیح، این‌گونه روایات محدوده خردورزی را بیان می‌دارد. به عقیده استرآبادی، با عقل فقط می‌توان در مورد کلیات نظر داد و تعیین مصداق کار عقل نیست. «تعیین مصداق و تمییز بین سره و ناسره امکان‌پذیر نیست و نیازمند ذهنی دقیق است» که از عهده همه کس بر نمی‌آید و برای آنکه استبعاد چنین امری را بیان کند دو تمثیل می‌آورد؛ یکی پنهان کردن سنگ آسیا در کف دست و یا اینکه حماری از گوشت تغذیه کند (همو، ۱۴۳۰: ۸۹)؛ چنانچه این امور رخ دهد، تعیین مصداق با عقل بشر نیز اتفاق خواهد افتاد.

اگر منظور او از مصداق «امور جزئی» باشد، سخنش با فلاسفه و منطقیون تفاوتی ندارد و نقطه نظر مشترکی است. اما آنچه نظر مشهور او در کتاب الفوائد المدنیة است و در کتب اصولی (ن. ک به: انصاری، ۱۴۱۹: ۵۲/۱) مورد توجه و نقد قرار گرفته این است که به نظر استرآبادی، دایره استفاده از عقل تنها در بخشی از امور است.

به نظر او، بخشی از علوم بدیهی و از ضروریات قطعی هستند؛ مانند مشاهدات باطنی (مثل درد و گرسنگی) که به عقل نیازی ندارد و محسوسات و تجربیات که با عادت حاصل می‌شود و متواترات و اولیات که با مجرد عقل حاصل می‌شود؛ مانند علم به وجود خود (استرآبادی، ۱۴۲۹: ۲۵۷). در این موارد، استرآبادی نظری مشترک با سایرین دارد.

او بخش دیگر علوم را علوم نظری می‌داند که دارای دو قسم است؛ یک قسم آن به ماده نزدیک و به احساس منتهی می‌شود؛ مانند هندسه و حساب و اکثر ابواب منطق. در این قسم بین علما اختلافی نیست و در نتایج افکار خطایی رخ نمی‌دهد؛ چراکه در این دست از امور، نه در صورت و نه در ماده احتمال خطا نیست (همان‌جا).

اما قسم دوم علوم نظری (محدودیت عقل در علوم نظری) منتهی به ماده‌ای است که از احساس دور است. حکمت الهی، علم کلام و اصول فقه، مسائل نظری فقه و برخی قواعد ذکر شده در کتب منطقی، در این قسم قرار دارند و منشأ اختلاف و مشاجره بی‌پایان فلاسفه در حکمت الهی و طبیعی و علمای اسلام در اصول فقه و مسائل فقهی و علم کلام همین قسم است؛ چراکه قواعد منطقی حافظ عقل از خطاهای صوری است و به ماده و محتوا نمی‌پردازد و از این رو به‌کارگیری عقل در اکثر علوم دینی امری ناپسند است. در این‌گونه دانش‌ها اختلاف نظر و وقوع اشتباهات در میان دانشمندان بسیار است و ضابطه‌ای هم برای رفع این اشتباهات وجود ندارد (همان: ۲۵۷-۲۵۶). لذا نمی‌توان به این‌گونه از علوم اعتماد نمود.

درواقع او با توجه به آیات قرآن (یونس/۳۶) تأکید دارد که در هر امری باید به یقین رسید و این علوم به‌خاطر موارد ذکر شده ظنی هستند، و لذا قابل اعتماد و استناد نیستند (استرآبادی، ۱۴۲۹: ۲۵۹). به نظر او، تنها راهی که انسان می‌تواند با اطمینان و یقین به حقایق برسد، نظر به کلام معصومین علیهم‌السلام و تعالیم نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است؛ چراکه انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام برای تمیز بین حق و باطل آمده‌اند و اگر قرار باشد بدون رجوع به ایشان حق معلوم شود، مردم نیازی به ایشان نداشتند. لذا جدا کردن حق از باطل را خداوند به ایشان سپرده است نه عقل بشری (همان: ۳۱۳). البته ملامین وقتی به این آیه استناد می‌کند، روایتی در ذیل آیه بیان نمی‌کند تا طبق مبنای خودش، کلامش حجیت داشته باشد.

عصمت عامل یقین

استرآبادی بیان می‌دارد که اگر منطق نگه‌دارنده از خطا از جهت ماده بود، بین بزرگان علم منطق اختلافی رخ نمی‌داد و اشتباهی در علوم حکمت الهی و علم کلام و اصول فقه رخ نمی‌داد؛ چنان‌چه در حساب و هندسه اشتباهی واقع نمی‌شود (همان).

او با این مقدمات نتیجه می‌گیرد که «اگر به کلام اهل بیت علیهم‌السلام تمسک کنیم از خطا معصوم می‌مانیم و یقیناً عصمت از خطا شرعاً و عقلاً امری مطلوب و شایسته است؛ چون اگر معصوم نباشد، لازم می‌آید خداوند بندگان را به تبعیت از خطا امر کند و این امر چون عقلاً قبیح است محال است».

در همین استدلال استرآبادی مشخص است که او تا جایی استدلال عقلی را می‌پذیرد و محدوده استفاده عقل را به برخی مقدمات می‌داند؛ چراکه روشن است که او یک قیاس استثنایی آورده است و تأکید کرده که این امر قبح عقلی دارد. البته می‌توان گفت در مقام جدل بوده و تنها برای اسکات خصم به این رویکرد دست زده است. به نظر او، «با وجود معصوم، اعتماد به دلیل ظنی در احکام خدای تعالی جایز و صحیح نیست؛ چه ظنی الدلاله باشد، چه ظنی المتن و یا هر دو» (همان: ۲۵۹).

منشأ اختلافات در نقلیات

او در جواب این سؤال که با این توضیح فرقی بین شرعیات و عقلیات نیست و در آنجا هم اختلافات بسیاری وجود دارد، طبق همین مبنایی که تاکنون مشی کرده پاسخ می‌گوید که این اختلافات هم به خاطر ضمیمه کردن مقدمات عقلی باطل با مقدمه نقلی است و به همین دلیل آنجا هم اختلاف است؛ چون عقل پای خود را بدان‌جا باز کرده است» (همان‌جا). برای نمونه، اختلافات فقهی موجود به خاطر این است که اصول فقه - که علمی عقلی است و رویکرد اجتهادی دارد - با فقه همراه شده و همین امر فقه شیعه را دچار اختلاف کرده است. بنابراین او استفاده از عقل در اصول دین را نیز فقط به طور اجمالی، آن‌هم به طور حدس که موهبتی الهی است جایز می‌داند و به‌صراحت اذعان می‌کند که حتی علم کلام هم باید مسموع باشد و با استناد به روایات اصحاب، کلام عقلی را نهی شده می‌داند (همان: ۷۷). او تأکید دارد که هر حکمی

مورد احتیاج بشر است و خداوند در کتاب خود نازل کرده است، منتهی عقول مردم به آن دست نمی‌یابد و نبی ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام آن را تبیین کرده‌اند (همان: ۳۲۶). بدین معنا که نیازی نیست در این باره کسی نظریه‌پردازی کند و تنها کافی است به کلام اهل بیت علیهم السلام رجوع کرده و مسایل را حل کند.

او برای معرفت خدا نیز دلایل عقلی را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «گفته شده [که] طبق اجماع امت، معرفت عقلی خدای متعال واجب است». ملا امین برای تخطئه عقل این گزاره را قبول نمی‌کند و می‌گوید: اولاً صوفیه معرفت خدا را بدیهی و بدون استدلال می‌دانند که همین امر ادعای اجماع را نقض می‌کند. ثانیاً اخبار متواتر به ما رسیده است که معرفت خدا نیاز به آموزگاران و راهنمایانی از جانب خدا دارد. این امور فطری در قلوب ما از جانب خدا الهام شده است؛ مانند اینکه نوزاد سینه مادرش را با الهام الهی می‌مکد. بدین ترتیب، معرفت اجمالی حاصل می‌شود و سپس با اعجاز انبیاء و تبلیغ ایشان این معرفت تفصیلی می‌گردد. پس معرفت به استدلال عقلی محتاج نیست (همان: ۴۰۷).

به نظر می‌رسد در کلام استرآبادی تلاش عقلی و تعقل برای رسیدن به معارف الهی معنا ندارد و عقل که گزینه الهی است باید به وسیله خود خداوند و الهامات او منور به نور علم گردد. این بحث در مسائل فقهی - که علمی نقلی است - نمود بیشتری نزد او خواهد داشت و او به هیچ‌وجه برای استنباط احکام شرعی، عقل را دارای صلاحیت نمی‌داند. حتی روایتی را که در آن تصریح دارد عقل حجت باطنی است را احتجاج خدا در قلب معنا می‌کند و می‌گوید: «خداوند در قلب افراد می‌گوید آیا در قلب تو راه مرضی و غیر مرضی را توسط بیان نبی ﷺ خلق نکردم؟» (سترآبادی، ۱۴۳۰: ۸۷).

سترآبادی برای عقل یک کارکرد قبول دارد و آن هم به نظر عقل عملی پیرامون تشخیص حسن و قبح افعال است. او می‌گوید دو بحث را باید از هم جدا نمود؛ «یکی حسن و قبح ذاتی و دیگری وجوب و حرمت ذاتی». او می‌گوید: «دومی باطل، ولی اولی مورد قبول است؛ چراکه بسیاری از قبایح عقلی در شریعت حرام نیستند و بسیاری از حسنات عقلی نیز در شریعت واجب نشده است» (سترآبادی، ۱۴۲۹: ۳۲۸).

او سپس در معنای قبیح عقلی می‌گوید: «آنچه حکیم از آن متنفر است و فاعلش را به سفاهت منسوب می‌کند». پس ملازمین حسن و قبح ذاتی - به آن معنایی که خود می‌گوید - را قبول دارد. منتهی سخنش این است از این حسن و قبح عقلی نباید حرمت و وجوب در آورد و احکام مربوط به شریعت است نه عقل (همان: ۴۶۶ و ۳۲۹). به این ترتیب است که ملازمین حتی اجتهاد در فقه را نیز نمی‌پذیرد و تنها تقلید از روایات معصوم را جایز می‌داند.

۲-۲. علامه طباطبایی رحمته الله علیه

مفسر بزرگ اسلام در ذیل آیات ابتدایی سوره بقره در تفسیر ایمان به غیب تصریح می‌کند که «قرآن کریم همواره اصرار و تأکید دارد در اینکه بندگان خدا نظر خود را منحصر در محسوسات و مادیات نکنند. ایشان را تحریک می‌کند به اینکه از عقل سلیم و لب خالص پیروی کنند». البته این بخش از سخنان علامه طباطبایی در پاسخ حس‌گرایی و تجربه‌گرایی صرف است. اما به هر حال به این نکته اشاره دارد که در قرآن عقل‌گرایی دارای اهمیت است. پیش‌تر گفتیم که استرآبادی عقل را غریزه‌ای می‌داند که در همه انسان‌ها هست و یک علم اجمالی از اعتقادات خداوند بدین وسیله در قلب همه الهام می‌نماید. حال، علامه طباطبایی با بیانی شیواتر و دقیق‌تر این مطلب را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند که چگونه می‌توان هم به این امر معتقد بود و هم آنکه باب تعقل را سد نکرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۴۱۷).

به عقیده علامه طباطبایی تشخیص طریقه فکر صحیح، با فطرت سلیم است که در نهاد همه انسان‌ها وجود دارد و در احکام آن بین انسان‌ها اختلافی نیست. البته ایشان توضیح می‌دهد که اختلافات موجود در حکم فطری از قبیل نزاع در بدیهیات است که در واقع ریشه در تصورات نامناسب دارد.

علامه در پاسخ این پرسش که حال با توجه به آنچه که گفته شد طریقه صحیح تفکر چیست، چنین استدلالی بیان می‌کند که: وجود حقایق در خارج از ما بدیهی است که مستقل از ما و اعمال هستند؛ نظیر مسائل مبدأ و معاد و مسائل دیگر ریاضی و طبیعی و امثال آن که برای ارتباط صحیح با آن حقایق و دریافت یقینی آنها، آن‌طور که هست باید دست به دامن قضایای اولیه و بدیهیات عقلی شویم که جای شك در آنها نیست و یا به لوازم آن بدیهیات

متمسک شده و آنها را به ترتیب فکر کنیم و منظور خود را از آن نتیجه بگیریم (همان: ۴۱۸). تا اینجا حدوداً علامه طباطبایی با استرآبادی همراه است که در بدیهیات استفاده از عقل را قبول داشت و در ابتدای راه به عنوان گزینه و علم اجمالی برای اعتقادات از آن بهره می‌برد.

اما علامه از این حد فراتر می‌رود و برای عقل محدوده بیشتری را در شرع قبول دارد. وی در ذیل آیه «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» می‌نویسد: جدا کردن سمع و عقل در این آیه نشان از دو طریق سعادت است؛ یا اینکه خودش تعقل کند و حق را تشخیص دهد و از آن پیروی نماید و یا از کسی که می‌تواند تعقل کند و خیرخواه هم هست بشنود و پیروی کند. در نتیجه طریق به سوی رشد، یا سمع است و یا عقل. یعنی دلیل این راه، یا عقل است یا نقل (همان: ۱۵/ ۳۱۰). علامه با توجه به آیه قرآن، عقل را عدل نقل دانسته که راهی برای سعادت و دوری از عذاب است.

طبق نظر علامه، انبیاء علاوه بر اینکه به تعقل دعوت می‌کردند، خودشان نیز روش‌های عقلی به کار می‌بستند و با وجود اتصال به وحی، خودشان را تنزل می‌داده و در سطح فکر توده مردم قرار می‌دادند و به اندازه فهم و درک آنان به سخن می‌پرداختند و از بشر می‌خواستند که این نیروی فطری همگانی را به کار ببرند و این‌گونه نبود که مردم را وادار کنند تا در امور، بدون بصیرت قدم بردارند یا آنان را به تبعیت کورکورانه مجبور سازند (طباطبایی، ۱۳۸۸/ الف: ۱۸). علامه می‌گوید قرآن نیز همین‌گونه است. قرآن، علم، بینش و استقلال در فهم را می‌ستاید و جهل و تقلید کورکورانه را تقبیح نموده و به سختی مورد نکوهش قرار می‌دهد و به پذیرش همراه با بینش دعوت می‌نماید (همو، ۱۳۷۴: ۵/ ۴۱۵). از نظر او، هدف دین، تجهیز مردم به سلاح عقل و نیروی برهان است تا به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نائل آیند و این همان فلسفه الهی است» (همو، ۱۳۸۸/ الف: ۱۸).

وی عباراتی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند که به دلیل عمق و رفعت آنها راهی جز تعقل و استدلال برای فهم آن وجود ندارد و فرمایش‌های حضرت را در قالب عقلی و فلسفی تبیین می‌نماید. برای نمونه، بخشی از خطبه حضرت را آورده است: «هر چیزی که در ذهن بگنجد و با کنه ذات شناخته شود خدا نیست. او خداوندی است که راه‌های اثبات وجودش را خود

ارائه فرموده و دل‌ها را به سوی شناختش، خود هدایت فرموده است.^۱ در ادامه، در توصیف آن می‌نویسد: به جان خود سوگند که این بیان شگفتی است که دل‌ها را مضطرب و عقل‌ها را به حیرت و شگفت و می‌دارد و ده‌ها مسأله پیچیده فلسفه الهی را در عبارتی کوتاه بیان می‌فرماید و استوارترین برهان‌ها را بر اثبات آن اقامه می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۶۷). در واقع علامه حدود استفاده از عقل را برای فهم نقل و بلکه بخشی از نقل‌های معصومین می‌داند. با این نگاه، به هیچ‌وجه نمی‌توان بین عقل و نقل جدایی انداخت. در اینکه قرآن کریم بشر را به فکر صحیح دعوت نموده و طریقه صحیح علم را ترویج فرموده، هیچ‌گونه تردیدی نیست (همو، ۱۳۷۴: ۵/۱۴۴).

مرحوم علامه در تفسیر ارزشمندش، ضمن بحثی نسبتاً جامع از اصل لزوم دخالت منطقی و عقل برهانی در فهم معارف دینی دفاع کرده و در ذیل آیات ۱۵ تا ۱۹ سوره مانده تفصیلاً به شبهات اخباریون و اهل حدیث در این باره پاسخ داده است. آنچه علامه مورد نقد قرار داده است، کتاب «نور الفرقان» شیخ مجتبی قزوینی است. نظرات قزوینی اشتراکات زیادی با استرآبادی دارد و در برخی موارد عیناً همان شبهات است. اجمالاً نقد اساسی که علامه بر منکرین استفاده از استدلال‌های عقلی در شرع می‌نماید، خودابطالی آن است که اگر این ظواهر بخواهند حکم عقل را ابطال کنند، مفاد حکم خود را که حجیتشان مستند به حکم عقل است ابطال کرده‌اند.

مقدماتشان «عیناً همان مواد و هیأت‌های منطقی است که از آن فرار می‌کردند و بر آن خرده می‌گرفتند و اگر یکی از آن مقدمات یا هیأت‌ها را به شکلی تغییر دهیم که از نظر منطقی به نتیجه نمی‌رسد، می‌بینیم که گفتار آنان نیز نتیجه نمی‌دهد و خود آنان نیز اعتراض می‌کنند که چرا فلان مقدمه را تغییر دادید. این خود روشن‌ترین دلیل است بر اینکه شکاکان نیز به حکم فطرت انسانیشان صحت منطقی را قبول داشته و به‌درستی اصول آن اعتراف دارند و حتی

۱. «دلیل آیه، و وجوده إثباته، و معرفته توحیده، و توحیده تمییزه من خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة، إینه رب خالق غیر مربوب مخلوق، ما تصور فهو بخلافه... لیس یاله من عُرف بنفسه، هو الدال باللیل علیه، و المؤدی بالمعرفة إلیه».

نه تنها اعتراف دارند، بلکه در استدلال‌های خود به کارش می‌بندند. پس اگر دم از انکار آن می‌زنند، از باب لجاجت است و با یقین به درستی آن، انکارش می‌کنند» (همان: ۴۱۸).

علامه در برابر شبهه‌ای که انحصار فهم بدون خطا را در کلام معصومین علیهم‌السلام می‌داند موضع می‌گیرد که: پیش‌تر مشاهده شد استرآبادی چنین مطلبی را بیان کرده است و شبهه او این است که «منطق نهایتاً در باب صورت استدلال سخن می‌گوید و اما مواد و قضایا چه باشد، منطق عهده‌دار آن نیست و قانونی نداریم که آدمی را از خطا درباره مواد حفظ کند، و تنها چیزی که آدمی را از خطا حفظ می‌کند، مراجعه به اهل بیت معصوم علیهم‌السلام است. پس راهی جز مراجعه به آنان وجود ندارد» (همان: ۴۲۱).

علامه ضمن مطلب قبلی که گوینده خود از دانش منطق استفاده کرده است، این گفتار را مغالطه می‌داند؛ چراکه حجیت قول امام منوط به این است که معلوم شود آن حدیث کلام امام است و یقین شود که مراد امام از آن بیان چیست؟ لذا هم صدور و هم دلالتش ظنی است؛ گرچه عصمت امام یقینی باشد. حال وقتی معیار در مصونیت ماده یقینی باشد، چه فرقی هست بین ماده یقینی‌ای که از ائمه علیهم‌السلام گرفته شده باشد و بین ماده یقینی که از مقدمات عقلی به دست آمده باشد؟ هیات قیاس را هم که خود گوینده قبول داشت، پس ناگزیر است منطق را بپذیرد (همان).

اما مطلب دیگری که در کلام نص‌گرایان بود و علامه بدان پاسخ می‌دهد این است که نص‌گراها می‌گویند احتیاط ممدوح در شرع اقتضا می‌کند که آدمی به ظواهر کتاب و سنت اکتفا نموده و از پیروی اصول و قواعد منطقی و عقلی دوری گزیند. برای اینکه در این کار احتمال آن هست که آدمی به هلاکت دائمی بیفتد و دچار شقاوتی گردد که بعد از آن دیگر تا ابد سعادت نخواهد بود».

علامه مجدداً در پاسخ تأکید می‌کند که گوینده سخن، خود از مقدمات عقلیه بهره جسته است و ادامه می‌دهد که «علاوه بر اینکه سر و کار داشتن با مطالب عقلی برای کسی خطری است که استعداد فهم مسائل دقیق عقلی را نداشته باشد، اما کسی که چنین استعدادی را دارد هیچ دلیلی از کتاب و سنت و عقل حکم نمی‌کند که او نیز باید از مسائل عقلی محروم باشد

و حق ندارد حقائق معارفی را بفهمد که مزیت و برتری انسان و شرافتش نسبت به سایر موجودات به شهادت کتاب و سنت و عقل تنها به خاطر درک آن معارف است. پس نه تنها کتاب و سنت و عقل چنین دلالتی ندارد، بلکه دلالت بر جواز و لزوم آن دارد». در نهایت، ایشان نتیجه می‌گیرد که: اولاً عقل و خردورزی ما را بی‌نیاز از وحی نمی‌کند و ثانیاً عقل مددکار فهم نقل است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

از نظر ایشان، درک مراد خداوند در برخی موارد منوط به ادراک عقلی است؛ زیرا عقل در فهم مصادیق ظهورات نقش به‌سزایی دارد. در قرآن از علیم و قدیر و مرید بودن خداوند سخن به میان آمده، اما درک حقیقت علم و قدرت و ازاده الهی به مدد برهان عقلی میسر است. سر این نیازمندی آن است که از نظر مرحوم علامه، بیانات لفظیه قرآنی برای القای معارف بلند الهی حکم مثل را دارند. از این‌رو درک ممثل (معارف) نیازمند امداد عقل برهانی است (همان: ۱۴۹).

البته علامه افراط در عقل‌گرایی را نیز مذموم می‌داند و بر کسانی که دایره عقل را بیش از حد گسترش داده‌اند نیز انتقاد می‌کند و با تندی می‌گوید: «در استعمال منطق خطا رفتند و حکم حدود حقیقی و اجزای آن را آن‌قدر توسعه دادند که شامل امور اعتباری نیز شده است. ولی متکلمین فنون منطق و از آن جمله برهان را در قضایای اعتباریه نیز به‌کار بردند؛ با اینکه امور اعتباری سر و کار با قیاس جدلی دارد»

ایشان در باب این افراط نیز می‌گوید: «مسلمانان فیلسوف‌نما شروع کردند به عیب‌گویی و خرده‌گیری از معارف دین و از افکار متدینین و اهانت و عیب‌جویی به اصول اسلام و معالم طاهره شرع (و معلوم است که هیچ دردی جانکاه‌تر از جهل نیست). او با تعبیر «سخنان بیهوده» از نظریات آنان یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۴۵۶).

اما این سخن که برخی علوم و معارف باید با تقوا و تهذیب به‌دست بیاید، مورد قبول علامه است. اما ایشان در این بحث تأکید دارد که این حرف هم به معنی کنار گذاشتن تعقل نمی‌باشد؛ چراکه طریق تقوا طریق مستقلی برای رسیدن به حقایق نیست؛ چراکه اگر چنین بود، باید همه استدلال‌هایی که خود قرآن کریم علیه کفار و مشرکین و اهل فسق و فجور - که پیرو حق نیستند و بویی از تقوا و تذکر نبرده‌اند - کرده، لغو و العیاذ باللّه بیهوده باشد؛ چون

بنا بر این فرض، کفار و مشرکین و اهل فسق اصلاً نمی‌فهمند که قرآن چه می‌گوید و احتجاج قرآن علیه آنان لغو خواهد بود و به فرض هم که دست از کفر و شرک و فسق بردارند، باز جایی برای احتجاج باقی نمی‌ماند؛ نظیر این جواب در مورد سنت نیز می‌آید؛ زیرا احتجاج‌های بسیاری در سنت علیه فرقه‌ها و طوایف گمراه‌شده با فرض گمراهی این فرقه‌ها احتجاج بیهوده است؛ زیرا فهم ناشی از تقوا و تذکر را ندارند و به فرض هم که دست از گمراهی‌هایشان بردارند، باز جای احتجاج نیست؛ زیرا گمراه نیستند» (همان: ۴۳۷).

به هر تقدیر، از منظر علامه طباطبایی خردورزی در اصول اعتقادات و بعد از آن در کتاب خدا و سنت توقف بر نمی‌دارد و حتی اگر به آیات و اخبار هم رجوع کنیم، برای فهم آنها ناگزیر از تعقل هستیم.

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین نقد به نظرات اخباریون و استرآبادی این است که آنچه به آن حمله می‌کنند و مورد انتقاد قرار می‌دهند، ناخودآگاه به همان ملتزم هستند. در حالی علم منطق را دست‌خوش انتقاد قرار می‌دهند که به تعبیر علامه طباطبایی در تمامی نقدهای خود به مخالفین از دانش منطق و استدلال استفاده می‌کنند (همان: ۴۱۸). حتی مواردی به خواب و رؤیا برای اثبات مطالب خود استناد می‌کنند که به هیچ‌وجه با مبنای اخباری و تمسک صرف به روایات جور نمی‌آید (ن. ک به: استرآبادی، ۱۴۲۹: ۱۰۸). کلام استرآبادی این‌گونه بر می‌آید که او حتی برای آغاز راه هم عقل را مؤثر نمی‌داند و در حد مفتاح هم به عقل ارزش نمی‌دهد و استناد به معجزه را راه معرفت انبیاء می‌داند. در عین حال، در برخی مواضعش به‌طور محدودی از الهام اولیه الهی سخن می‌گوید که همین را می‌توان مفتاحیت از نظر او دانست. اما این روشن است که به هیچ‌وجه برای عقل نقش مصباح و میزان در دین قائل نیست. در هجمه به عقل با استفاده از روایات گرفتار مغالطه لفظ مشترک می‌شوند و روایاتی که در آنها عقل به معنای قیاس اصولی و تمثیل منطقی است را به معنای عقل مدرک می‌گیرند. این در حالی است که هیچ‌کدام از حکما برای تمثیل

حجیتی قائل نیستند و در واقع اخباریون با حمل این گونه روایات به قوه عقل به معنای ادراک به نقد مطلبی می‌روند که طرف مقابلشان اصلاً به آن قائل نیست.

اختلاف در اقوال عالمان علوم عقلی ارتباطی با عقل ندارد؛ چنانچه اختلاف فقها و محدثان در منقولات به دلیل ضعف نقل نیست، بلکه مربوط به شخصی است که دلالت حدیث را گونه‌ای دیگر می‌فهمد.

امر مشخص اینکه عالم شیعی چه اخباری باشد و چه عقل‌گرا نمی‌تواند خود را از شرع و فرمایش‌های اهل بیت علیهم‌السلام بی‌نیاز بداند و حکیمان حکمت متعالیه به جد بر این مطلب تأکید دارند و در این حرف که باید تابع نقل بود با ایشان مشترکند. اما با این وجود علی‌رغم تأکید بر نقل، نمی‌توان از براهین عقلی و استدلال عقل چشم‌پوشی نمود.

به نظر می‌رسد با توجه به بروز جریان‌های نزدیک به اخباریون سابق و نواخباری‌ها، جا دارد این بخش از کلام حکمای حکمت متعالیه که خارج از کتب فلسفی محض آنان است (مانند شرح اصول کافی، تفسیر ملاصدرا، رسائل علامه و تفسیر آیت‌الله جوادی آملی که سرشار از روایات است) در برابر این افراد به بحث گذاشته شود تا مشخص شود در بیان فهم حدیث چه روشی را باید پیش گرفت؟

منابع

- قرآن
- ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۴۹)، الرد علی المنطقیین، بمبئی: قیمہ.
- استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۹ق)، الفوائد المدنیہ، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
- استرآبادی، محمد امین (۱۴۳۰ق)، الحاشیة علی أصول الکافی، قم: دارالحدیث.
- استرآبادی، محمد امین (بی‌جا)، دانشنامه شاهی، نسخه خطی مجلس شورای اسلامی، ش ۱۰۵۹۴.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۶۳)، دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱)، مرزبان وحی و خرد یادنامه یکصدمین سال ولادت علامه طباطبائی، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسرا.
- خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۸۵)، ملاصدرا هرمونوتیک و فهم کلامی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق)، ادوار الفقه الامامی، قم: مؤسسۃ الامام الصادق علیه السلام.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۷ق)، صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸/ب)، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، چاپ یازدهم، قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان فی التفسیر القرآن (ج ۱، ۲، ۵، ۱۵)، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۶)، بدایة الحکمة، چاپ اول، قم: بی‌نا.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۸/الف)، علی و فلسفه الهی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۸/ج)، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمد حسین (بی‌تا)، نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی (حواشی بر بحار الانوار)، به تصحیح مرتضی رضوی، بی‌جا: بی‌نا.
- غزالی، محمد (۱۳۶۱)، تهافت الفلاسفه، تهران: نشر دانشگاهی.