

## تعارض عقل و نقل

### از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن تیمیه\*

حمیدرضا رضانیا\*\* و علی‌رضا ناصری\*\*\*

#### چکیده

ابن تیمیه در باب تعارض عقل و نقل، به تقدم نقل معتقد می‌شود. وی در عین حال که عقل را می‌ستاید، دلایلی را مطرح می‌کند که بیانگر ضعف دلیل عقلی است و نمی‌تواند با دلیل نقلی معارضه کند. نگارنده با بهره‌گیری از نظرات علامه طباطبایی کوشیده است تا ضعف دیدگاه ابن تیمیه را که ناشی از بدفهمی و برخورد سودجویانه وی با عقل است نشان دهد. تنزل عقل تا سر حد غریزه و اعتقاد به تعدد عقل، از مهم‌ترین اشکالات وارد بر دیدگاه ابن تیمیه است.

واژگان کلیدی: عقل، نقل، غریزه، تعدد عقل، علامه طباطبایی، ابن تیمیه.

\* تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۴

تاریخ تأیید: ۹۰/۱۲/۱۰

\*\* استادیار جامعه المصطفی‌العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، قم.

\*\*\* دانش‌پژوه دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی‌العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، قم.

## مقدمه

کسانی که با جریان‌های فکری در حوزه اسلامی آشنایی مختصری دارند، نام *ابن تیمیه* را شنیده، با افکار او اجمالاً آشنا هستند. *ابن تیمیه* که در میان پیروان خود به شیخ‌الاسلام ملقب است، به عنوان یکی از سرسخت‌ترین علمای اهل حدیث می‌باشد که به جمود و قشری‌گری معروف‌اند. شاید برای مخاطب نخست این پرسش پیش آید که میان *ابن تیمیه* و علامه *طباطبایی* به عنوان یک فیلسوف طراز اول، چه تناظر و تناسبی وجود دارد؟ این پرسشی است بجای؛ زیرا اگر کسی برای عقل هیچ جایگاهی در حوزه دین قائل نباشد و بگوید ما هستیم و نصوص دینی، به هر مقدار فهمیدیم که خوب و در صورتی که نفهمیدیم، آن را به خدا وامی‌گذاریم، در این صورت فرد عقل‌گرا وجه مشترکی با این فرد ندارد تا در آن باره بحث کند. یکی عقل را نفی می‌کند و دیگری آن را اثبات می‌کند؛ پس نمی‌توان قدر جامعی میان آن دو یافت و زبان مشترکی را به کار گرفت. اما در اینجا این‌گونه نیست؛ زیرا *ابن تیمیه* به روشنی از عقل دفاع می‌کند و با اتکا بر همین عقل در برابر مدعیان عقل‌گرایی می‌ایستد و آنها را به چالش می‌کشد. در باره بحث تعارض عقل و نقل، *ابن تیمیه* تلاش فراوانی به کار می‌برد تا نشان دهد عقل‌گرایان در این باب به خطا رفته، ماهیت عقل و قلمرو آن را نشان‌دهنده‌اند. در این صورت می‌توان با *ابن تیمیه* بحث کرد و دیدگاه‌هایش را در باب عقل و میزان توانایی و اعتبار آن به داوری گذارد. از سوی دیگر، علامه *طباطبایی* مباحثی را در باب عقل و نقل مطرح می‌کند که با بهره‌گیری از آنها می‌توان *ابن تیمیه* را به نقد کشید.

*احمد بن عبدالحلیم تقی‌الدین ابوالعباس ابن تیمیه الحرانی الدمشقی الحنبلی*، نام کامل *ابن تیمیه* است. وی در سال ۶۶۱ ق در حران (شهری میان دجله و فرات) متولد شد و در سال ۷۲۸ ق در شهر دمشق درگذشت (عبدالحمید، ۱۴۱۷، صص ۲۲-۱۸). *ابن تیمیه* موضع‌گیری خاصی در باب عقل دارد که مخاطب را سردرگم می‌کند؛ زیرا از یک‌سو به احیای مذهب حنبلی و ترویج افکار سلفیه پرداخت و با هرگونه تأویل و توجیه صفات خبری مخالفت کرد. وی از اشاعره نیز به خاطر برخی تأویلات که در این باب داشتند، به شدت انتقاد می‌کرد (سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۲۶). او کتاب *درء تعارض العقل والنقل* را در رد اشاعره نوشت که در مقام تعارض عقل و نقل، عقل را مقدم می‌داشتند (المحمود، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۰۶). از سوی دیگر، وی داعیه عقل‌گرایی دارد و در اثر دیگرش *مجموع الفتاوی*، اهل حدیث را طرفدار عقل می‌داند و از کسانی که اهل حدیث را به ضدیت با عقل متهم می‌کنند، اظهار شگفتی می‌کند: «شگفتا! متکلمان

طالع

سال دهم - شماره ۳۹ - بهار ۱۳۹۱

۱۲۸

می‌پندارند که اهل حدیث، اهل تقلیدند نه اهل نظر و استدلال و منکر حجیت عقل می‌باشند» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۵۵) وی در ادامه همین فراز و در جای جای آثار دیگر خود مانند الرد علی المنطقیین و درء تعارض العقل والنقل بر این نکته پای می‌فشارد که اختلاف اهل حدیث با مدعیان عقل‌گرایی در اعتبار و حجیت عقل نیست، بلکه اختلاف در تعریف و برداشت از مفهوم عقل نزد دو طرف می‌باشد.

در طرف دیگر بحث، علامه سید محمد حسین طباطبائی (۱۳۶۰-۱۲۸۱)، بزرگترین فیلسوف مسلمان در قرن بیستم است که خود، دغدغه‌هایش را چنین بیان می‌کند:

من وقتی وارد قم شدم، یک مطالعه‌ای در وضع موجود حوزه قم کردم و نیز فکری در نیازهای جامعه اسلامی نمودم. اینها را با هم سنجیدم. دیدم جامعه اسلامی ما نیاز دارد که اسلام را از منابع اصیل خودش بشناسد و بتواند از معارف اسلامی دفاع کند ... بنابراین ما در حوزه باید درسی داشته باشیم که طلبه را آن‌چنان از لحاظ استدلال عقلی قوی کند که بتواند عقاید اسلامی را اثبات کند و از مواضع اسلام دفاع نموده و شبهات را رد کند و این جز از راه فلسفه میسر نیست (مرزبان وحی و خرد، ۱۳۸۱، ص ۹۰).

نکته دیگر که بسیار مورد توجه علامه طباطبائی می‌باشد، پابندی به عقل است؛ یعنی اگر عقل حجت است، همه‌جا حجت است، نه اینکه هر جا با دیدگاه ما موافق بود، حجت باشد و در غیر این صورت از آن دست برداریم؛ به طور مثال، ایشان در باره کسانی که عقل را در اصول دین حجت می‌دانند، اما در فروع دین آن را حجت نمی‌دانند، می‌گوید: «و أما الأخذ بالبراهین فی أصول الدین ثم عزل العقل فی ما ورد فیہ آحاد الاخبار من المعارف العقلیة فلیس إلا من قبیل إبطال المقدمة بالنتیجة التي تستنتج منها، و هو صریح التناقض» (مجلسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۴، پاورقی)؛ یعنی پذیرش براهین عقلی در اصول دین و کنار گذاشتن عقل در خبرهای واحدی که شامل معارف عقلی‌اند، از قبیل ابطال مقدمه است به وسیله نتیجه همان مقدمه و این تناقضی آشکار است.

پس در اینجا دو دیدگاه داریم: دیدگاه اول اینکه عقل معتبر است، اما نه همه‌جا؛ چنانکه اگر در مقابل نص قرار گیرد، دیگر اعتباری ندارد؛ دیدگاه دوم معتقد است حجیت عقل، موردی نیست، بلکه همه‌جا باید به احکام عقل پایبند بود. در ادامه خواهیم دید که منشأ این تفاوت دیدگاه‌ها به چه اموری برمی‌گردد.

## ۱. مفهوم عقل

پیش از ورود به بحث تعارض عقل و نقل لازم است با مفهوم عقل در لغت و نیز تعریف عقل از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن تیمیه آشنا شویم؛ زیرا تفاوت دیدگاه‌ها در بحث تعارض، از تفاوت برداشت‌ها از مفهوم عقل آغاز می‌شود.

### ۱-۱. عقل در لغت

در کتب لغت برای عقل و مشتقات آن، معانی زیادی ذکر شده است که می‌توان آنها را به معنای نگه‌داشتن یا بازداشتن برگرداند. *ابن فارس* می‌گوید: «العین والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدلُّ عظمه على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحُبسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل» (ابن فارس، ۱۴۲۲، ص ۶۴۷). ماده «ع.ق.ل» ریشه واحدی دارد که شایع و گسترده است و بیشتر به معنای حبس و بازداشتن یا آنچه نزدیک به بازداشتن شیء است، دلالت می‌کند. عقل از همین گونه است؛ یعنی بازدارنده از گفتار و رفتار ناپسند. *ابن منظور* نیز بر این معنا تأکید می‌کند و می‌گوید: «عقل را از آن رو عقل نامیدند که صاحبش را از افتادن در پرتگاه‌ها نگه می‌دارد» (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۴، ص ۳۹۴).

### ۱-۲. تعریف ابن تیمیه

*ابن تیمیه* عقل را این‌گونه تعریف می‌کند: «لفظ العقل في لغة المسلمين إما يدل على عرض إما مسمى مصدر عقل يعقل عقلا و إما قوة يكون بها العقل و هي الغريزة» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۲۸). واژه عقل در زبان مسلمانان بر امری عرضی دلالت می‌کند که گاه مفهومی مصدری از آن اراده می‌شود و گاه برای قوه و غریزه‌ای که به واسطه آن تعقل می‌شود، اسم است توجه به چند نکته در این تعریف لازم است که *ابن تیمیه* نیز در موارد متعددی بر این نکات تأکید کرده؛ آنها را از ویژگی‌های تعریف خود از عقل در برابر تعاریف مخالفان می‌داند:

الف) *ابن تیمیه* هر جا می‌خواهد عقل را تعریف کند، می‌گوید در لغت مسلمین چنین است: «العقل في لغة المسلمين» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۲۸ / ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۴۴ / ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ص ۱۶۳).

وی از به‌کاربردن این لفظ، چند هدف را می‌تواند دنبال کند:

اول، تعریض بر مخالفان خود و اینکه آنان به زبان و اصطلاح مسلمانان سخن نمی‌گویند؛ پس اصطلاح مخالفان و برداشت آنها از عقل، امری وارداتی و خارج از حوزه مسلمانان است.

شاهد بر این مطلب اینکه وی در مقابل لغت مسلمین، به دیدگاه فلاسفه اشاره می‌کند و می‌گوید: «بل ما یبثه المتفلسفة من العقل باطل عند المسلمین بل هو من أعظم الکفر؛ آن معنایی را که فلاسفه برای عقل اثبات می‌کنند، نزد مسلمانان باطل و بلکه کفرگویی است» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ص ۱۶۳) یا «والعقل فی لغة فلاسفة اليونان ...» (همان، ص ۲۲۷).

دوم، عقل در لغت مسلمین که همان زبان عربی است، هرگز در آن مفهومی که فلاسفه به کار برده‌اند، استعمال نشده است؛ یعنی اساساً به لحاظ لغوی هم چنین کاربردی در لغت عرب بیگانه است: «و لفظ العقل ... فی کلامهم غیر معناه عن معناه فی لغة العرب؛ اصطلاح عقل نزد فلاسفه غیر از معنای آن در زبان عربی است» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹، ج ۵، ص ۳۶۳).

سوم، مهم‌ترین نکته اینکه ما همان مفهومی را از عقل اراده می‌کنیم که کتاب و سنت آن را اراده کرده‌اند و اصطلاح عموم مسلمانان است. بدین جهت گاه می‌گوید: «فالعقل فی لغة الرسول و أصحابه و امته ...» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ص ۲۲۷).

ب) ابن تیمیه بر عرض بودن عقل تأکید می‌کند و آن را مطابق با قواعد زبان عربی و اصطلاح مسلمانان می‌داند و در مقابل، از کسانی که به جوهر بودن عقل قائل‌اند، به شدت انتقاد می‌کند و آنها را به کفر و بدعت‌گذاری متهم می‌نماید: «فمسماه [ای العقل] من باب الاعراض لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها؛ آنچه نام عقل بر آن نهاده شده، یکی از اعراض است نه جوهری قائم بنفسه» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ص ۱۶۳) و «فإن لفظ العقل فی لغة المسلمین إنما يدل علی عرض؛ عقل در زبان مسلمانان فقط بر یک امر عرضی دلالت می‌کند» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۲۸).

ج) ابن تیمیه به تفاوت میان معنای اسمی و مصدری عقل اشاره می‌کند و می‌گوید: عقل، مصدر «عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا» است که در معنای مصدری در قرآن کریم بسیار به کار رفته است؛ مانند «لعلهم یعقلون، لعلکم تعقلون، لهم قلوب لا یعقلون بها» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ص ۲۲۷). همچنین، عقل اسم آن قوه‌ای است که انسان با آن تعقل می‌کند و نیز علوم و اعمالی که به واسطه این قوه حاصل می‌شوند نیز عقل خوانده می‌شوند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۴۴). گاه ابن تیمیه از واژه غریزه به جای قوه استفاده کرده، می‌گوید: مقصود از عقل، همان غریزه‌ای است که در

۱. معنای مصدری «عقل»: برای بیان فعلی که توسط قوه عاقله انجام می‌شود نیز از واژه «عقل» استفاده می‌کنند و از این رو، معنای مصدری عقل را «فهمیدن» و «تدبر نمودن» دانسته‌اند؛ چنان که در قاموس فیروزآبادی چنین آمده است: «عقل الشیء: فَهَمَهُ» یا مصباح المنیر چنین می‌نویسد: «عَقَلْتُ الشیء عقلاً تدبرته». مرحوم علامه طباطبائی نیز در تفسیر المیزان می‌گوید: «العقل و هو مصدر عقل یعقل ادراک الشیء و فهمه التام».

انسان وجود دارد. وی از *حارث محاسبی* و *احمد بن حنبل* نیز نقل می‌کند که آنها قائل بوده‌اند عقل، غریزه است (ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ص ۲۲۷).

### ۳-۱. تعریف علامه طباطبایی

جناب علامه، عقل را چنین تعریف می‌کند: «العقل و هو مصدر عقل يعقل إدراك الشيء و فهمه التام، و منه العقل اسم لما يميز به الإنسان بين الصلاح والفساد و بين الحق والباطل والصدق والكذب و هو نفس الإنسان المدرك و ليس بقوة من قواه التي هي كالقوة للنفس كالقوة الحافظة و الباصرة و غيرهما» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۰۴). در این تعریف، علامه به معنای مصدری عقل اشاره می‌کند که عبارت است از ادراک شیء و فهم تام آن. در ادامه نیز به معنای اسمی عقل می‌پردازد و می‌گوید: همچنین عقل اسم است برای آن چیزی که انسان به واسطه آن بین صلاح و فساد، حق و باطل و صدق و کذب تمایز قائل می‌شود. گاهی گفته می‌شود مقصود از آن چیز، قوه‌ای است که در انسان در کنار دیگر قوا وجود دارد مانند قوه حافظه، باصره و ...؛ ولی علامه، قوه‌بودن عقل را نمی‌پذیرد و می‌گوید: مقصود از عقل، همان نفس انسان است که درک می‌کند، نه اینکه عقل یکی از فروعات نفس باشد.

علامه *طباطبایی* در جای دیگری نیز به دیدگاه رایج که معتقد است عقل، قوه‌ای از قوای نفس است، اشاره می‌کند و از آن به «زعم» تعبیر می‌کند که حاکی از عدم تمایل ایشان به این دیدگاه است: «سُمي... القوة التي يزعم أنها إحدى القوى التي يتصرف بها الإنسان يميز بها بين الخير والشر والحق والباطل عقلاً» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۵۱).

### ۴-۱. مقایسه دو تعریف

در یک گزارش کوتاه می‌توان گفت گذشته از معنای مصدری عقل که همان تعقل کردن، ادراک نمودن و اندیشیدن است و نمی‌توان تفاوتی را از این جهت در این دو تعریف استنباط کرد، ولی در معنای اسمی عقل، *ابن تیمیه* عقل را عَرَض، اسم یک قوه و یا یک غریزه در وجود انسان می‌دانست، در حالی که علامه عقل را جوهر، تمام حقیقت انسان و همان نفس مُدْرِك آدمی می‌داند و نفس از دیدگاه علامه، جوهری مجرد است.

تعریف *ابن تیمیه* از عقل، گاهی باعث این برداشت شده است که وجود عقل در انسان چیز مهمی نیست، در حالی که بزرگان اندیشه معتقدند وجه تمایز انسان از سایر حیوانات، عقل اوست. حال اگر عقل مطابق با نظر *ابن تیمیه*، فقط در حد غریزه‌ای باشد که انسان امور زندگی خود را

طالع

سال دهم - شماره ۳۹ - بهار ۱۳۹۱

۱۳۲

به وسیله آن تأمین کند، همانند دیگر حیوانات که زندگی خود را از راه غریزه ادامه می‌دهند، جایگاه عقل بسیار تنزل خواهد یافت (دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۷).

البته چنین برداشتی از تعریف *ابن تیمیه* به طور قاطع، مشکل است؛ زیرا به صرف این که ابن تیمیه از واژه «غریزه» در تعریف عقل بهره برده است، نمی‌توان نتیجه گرفت که عقل در انسان با همان غریزه‌ای برابر است که در حیوانات وجود دارد، اگرچه برداشت مزبور با تعاریف لغوی و اصطلاحی معاصر مطابقت دارد، چنانکه در *المعجم الوسیط* آمده است: «العقل ما یقابل الغریزة الّتی لا اختیار لها» (ابراهیم مصطفی، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۶۱۷). همچنین، برخی پژوهشگران معاصر در تفاوت میان عقل و غریزه می‌گویند عقل پدیده‌ها را به صورت روشمند بررسی می‌کند، در حالی که غریزه به صورت یک رفتار معین در خارج ظاهر می‌شود؛ مانند رفتار مورچگان، زنبورها و دیگر حیوانات (مصطفی ابراهیم، ۱۹۹۳، ص ۲۷).

تردید از این جهت است که در نصوص قدیم، عقل و غریزه به جای یکدیگر زیاد به کار رفته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت شاید چنین تفکیکی را که ما امروزه میان این دو واژه قائلیم، در آن زمان مصطلح نبوده است. شاهد این مطلب اینک وقتی *غزالی* می‌خواهد حقیقت عقل را بررسی کند، می‌گوید عقل غریزه‌ای است که انسان به واسطه دارا بودن آن از سایر حیوانات ممتاز می‌گردد (غزالی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۲۳)؛ یعنی وی همین غریزه را باعث امتیاز انسان می‌داند و این مسئله روشن می‌سازد که برداشت امروزی ما از غریزه، مقصود وی نبوده است، و گرنه امتیاز معنا نداشت.

اما در سخنان ابن تیمیه گاهی جملاتی به کار رفته است که نشان می‌دهد وی چندان جایگاه ممتازی برای عقل قائل نیست و آن را مانند سایر قوای طبیعی که در اجسام وجود دارد، برمی‌شمرد؛ به طور مثال، وی از زبان مشهور اهل سنت که خود نیز متمایل به آن است، نقل می‌کند که آنها به وجود طبیعت و قوه‌ای در موجودات قائل‌اند که باعث می‌شود آثاری را در خارج به وجود آورد؛ مثلاً در آتش قوه‌ای است که باعث گرما می‌شود و یا طبیعت آب باعث ایجاد سرما می‌گردد. به این طبیعت و قوه، غریزه هم اطلاق می‌شود؛ در مقابل اشاعره که این آثار را به طور مستقیم به خداوند نسبت می‌دهند و وجود این طبایع و قوا را انکار می‌کنند. پس از این مقدمه، *ابن تیمیه* اشاره می‌کند که عقل نیز در انسان، غریزه‌ای اینگونه است: «...أن فی النار قوه تقتضی التسخین و فی الماء قوه تقتضی التبرید و کذلک فی العین قوه تقتضی الابصار و فی اللسان قوه تقتضی الذوق و یثبتون الطبیعة الّتی تسمى الغریزة و النحیزة و الخلق و العادة و نحو ذلک من الاسماء و

لهذا كان السلف كاحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما يقولون العقل غريزة» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ص ۸۰). این تقارن نشان می‌دهد که وی عقل را قوه‌ای در شمار دیگر قوای طبیعی در موجودات می‌داند و برداشتی را که از آقای دکتر *ابراهیمی دینانی* نقل کردیم، تقویت می‌کند. در مواردی نیز *ابن تیمیه* فیلسوفان را به جعل حدیث در فضیلت عقل متهم می‌کند و می‌گوید آنها حدیث «أول ما خلق الله العقل...» را وضع کرده‌اند تا با گفته *پیروان ارسطو* در اینکه صادر اول، عقل است، موافق باشد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۵۰۸). ما به صحت و سقم حدیث نمی‌پردازیم که در جای خود باید بررسی شود؛ ولی این نکته به خوبی روشن می‌شود که چگونه *ابن تیمیه* در تلاش بوده است تا جایگاه متعالی که فیلسوفان برای عقل قائل‌اند را به امری طبیعی عادی فروکاهد؛ گاهی از راه قراردادن عقل در ردیف دیگر قوای طبیعی و گاهی از راه نفی احادیثی که در فضیلت عقل وارد شده‌اند.

بر خلاف *ابن تیمیه*، علامه *طباطبایی* عقل را به لحاظ هستی‌شناسی در جایگاه والایی می‌داند: «عالم العقل و هو فوق عالم المثال وجوداً و فيه حقائق الأشياء و کلیاتها من غیر مادة طبیعیة و لا صورة، و له نسبة السببية لما فی عالم المثال و النفس الإنسانية لتجردها لها مسانحة مع العالمین عالم المثال و عالم العقل» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۲۷۳). در این عبارات، جناب علامه، نفس انسان را از سنخ عالم عقل و عالم مثال می‌داند که هر دو از عالم ماده برترند. پیش از این هم از علامه *طباطبایی* نقل کردیم که عقل انسان با نفس او برابر است؛ بنابراین از دیدگاه ایشان، عقل انسان امری فراتر از قوای طبیعی و امور غریزی است که به وسیله آن انسان به حقیقت رهنمون می‌شود و رفتار درست را می‌یابد: «... العقل الذی بها یدرک حقائق الأمور علی ما هی علیها فیدرک ما هو الاعتقاد الحق و ما هو الخیر فی العمل؛ عقل همان چیزی است که هدایت به سوی حقیقت به واسطه آن صورت می‌گیرد و نشانه داشتن عقل، پیروی از حق است» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۲۰، ص ۲۵۱).

در مبحث بعد خواهیم دید چگونه تعریف و برداشت هریک از این دو اندیشمند بر دیدگاهشان در باب تعارض عقل و نقل تأثیر گذاشته است. بدین گونه که اگر همچون *ابن تیمیه* در بحث هستی‌شناسی عقل به این باور رسیدیم که عقل، پدیده‌ای است در کنار دیگر پدیده‌ها و قوه‌ای است در شمار سایر قوای طبیعی انسان؛ پس در مقام داوری میان عقل و نقل، به سادگی می‌توان عقل را کنار زد؛ ولی اگر برای عقل، مقامی والا در نظر گرفتیم، دیگر نمی‌توان از احکام آن به سادگی گذشت.



## ۲. تعارض عقل و نقل

تا اینجا با تعریف هر یک از این دو اندیشمند از عقل آشنا شدیم. در این بخش می‌خواهیم ببینیم در موارد تعارض عق و نقل، این دو متفکر چه رویه‌ای را در پیش گرفته‌اند.

### ۲-۱. دیدگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه معتقد است هیچ‌گونه تعارض حقیقی میان عقل صریح و نقل صحیح وجود ندارد و بر همین اساس نام اثر مهم خود را *درء تعارض العقل والنقل* نهاده است. «ذَرَّ» یعنی دفع (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۵۲)؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «وَيَذَرُهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ» (نور: ۸)؛ یعنی دفع می‌کند از آن زن، عذاب را. گویا تعارض میان عقل و نقل، تعارضی ظاهری و پنداری است که با توجه و التفات بیشتر می‌توان تعارض را دفع کرد. شاید استفاده از کلمه *درء* به معنای دفع و نه رفع! اشاره ظریفی به همین نکته داشته باشد. کتاب مزبور که نام کامل آن *درء تعارض العقل والنقل أو موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول* است، در همین باره نگاشته شده و *ابن تیمیه* در آن به طور مفصل، فروع و احتمالات گوناگون را بررسی کرده، کوشیده است در هر موردی که احتمال تعارض می‌رفته، یک راه حل ارائه کند.<sup>۱</sup>

### ۲-۳. پاسخ ابن تیمیه

*ابن تیمیه* می‌گوید قانون مزبور بر سه مقدمه و پیش‌فرض مبتنی است که هر سه باطل‌اند. این سه مقدمه عبارت‌اند از: الف) ثبوت تعارض دلیل عقلی و نقلی؛ ب) انحصار تقسیم در چهار حالت مزبور؛ ج) بطلان سه حالت اول.

هر سه مقدمه باطل‌اند با این بیان که ما در مقام تعارض دو دلیل، نخست باید ببینیم آیا هر دو دلیل قطعی‌اند یا هر دو ظنی‌اند و یا یکی قطعی و دیگری ظنی است؛ پس اینکه شما از همان ابتدا می‌گویید اگر دلیل عقلی و نقلی تعارض کردند چه باید کرد، سخنی است

۱. کتاب *درء تعارض العقل والنقل*، اثری است مفصل در ده جزء (پنج مجلد) با مباحثی بسیار کشدار و بررسی فروع، جزئیات و احتمالات گوناگون و نقض و ابرام‌های متعدد. مباحث تکراری فراوان دارد و به سختی می‌توان دیدگاه اصلی نویسنده را به دست آورد. کسانی که می‌خواهند با دیدگاه *ابن تیمیه* در این کتاب آشنایی اجمالی بیابند، می‌توانند به اوایل جلد نخست کتاب *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تألیف دکتر *غلام‌حسین ابراهیمی دینانی* و نیز *موقف ابن تیمیه من الاشاعره*، تألیف دکتر *عبدالرحمن بن صالح المحمود* مراجعه کنند.

ناصواب؛ زیرا ثبوت تعارض، ربطی به عقلی و نقلی بودن دلیل ندارد، بلکه باید دید کدام یک قوی تر است؛ چه عقلی باشند و چه نقلی. حال اگر هر دو دلیل قطعی بود، محال است تعارض صورت بگیرد؛ زیرا دلیل قطعی یعنی مدلول آن صحیح است؛ ولی با فرض تعارض، مدلول یکی باطل می شود و اگر هر دو ظنی بودند، نیاز به مرجح داریم؛ چه عقلی باشند و چه نقلی. همچنین، در صورتی که یکی قطعی باشد و دیگری ظنی، به طور مسلّم قطعی مقدم است؛ پس ملاک تقدیم یک دلیل، قطعی بودن و مرجح داشتن آن است، نه عقلی بودن یا نقلی بودن آن (ابن تیمیه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۴۶).

با بیان مذکور، مقدمه دوم نیز باطل می شود؛ زیرا به جز چهار حالت پیش گفته، این حالت نیز مفروض است که گاه عقلی را مقدم کنیم و گاه نقلی را (هر کدام که مرجح داشت) و نیز اگر هر دو دلیل قطعی بود، اساساً تعارض محال است (ابن تیمیه، همان، ص ۵۰).

اما درباره مقدمه سوم که در آن گفتید اگر نقل را مقدم کنیم، صدمه می خورد به عقلی که اصل همان نقل است؛ پاسخش این است که: اینکه می گوئید عقل اصل نقل است، مرادتان چیست؟ آیا مقصود این است که عقل، اصل است در ثبوت نقل و در نفس الامر؟ یا اینکه عقل، اصل است در علم ما به صحت نقل؟ اولی قطعاً مقصود شما نیست؛ زیرا ثبوت نفس الامری نقل، هیچ ارتباطی به عقل ندارد. ما آگاه باشیم یا نباشیم، حقایق نفس الامری در عالم ثبوت تحقق دارند. اگر مقصودتان دومی است، این پرسش پیش می آید که مقصود از عقلی که اصل است در معرفت ما به نقل و دلیل صحت آن است، آیا مقصود همان گزینه‌ای است که در ما وجود دارد؟ یا علمی است که به واسطه این گزینه حاصل می شوند؟ در اینجا نیز به طور قطع اولی مراد نیست؛ زیرا آن گزینه، علم نیست تا با نقل تعارض کند، بلکه خودش شرط است در تمام علوم عقلی و نقلی مانند حیات، پس آنچه شرط است، نمی تواند منافی و معارض واقع شود. حال اگر مقصود از عقل، همان معرفتی است که برای ما حاصل می شود، پاسخ این است که همه معارف عقلی، اصل برای صحت نقل نیستند. معارف عقلی لاتعدّ و لاتحصی اند و ما در صحت نقل فقط به این مقدار از معارف عقلی نیاز داریم که صدق نبی ﷺ را اثبات کنیم (ابن تیمیه، همان، ص ۵۱).

بر این اساس، ثابت شد که همه معقولات، اصل برای نقل نیستند؛ بنابراین اگر در جایی عقل را زیر سؤال ببریم و یک معرفت عقلانی را مخدوش کنیم، به معنای خدشه در همه معقولات نیست تا آن اشکال شما وارد باشد که عقل، اصل نقل است؛ پس آن عقل نیز مخدوش است؛

خیر! این گونه نیست. مشکل شما این است که همه معقولات را نوعی واحد فرض کرده‌اید که حکم همه آنها در صحت و فساد یکی است، در حالی که همه عقلا می‌دانند معقولات، همه یکسان نیستند و در میان آنها امور باطل نیز یافت می‌شود (ابن تیمیه، همان، ص ۵۲).

## ۲-۲. قانون کلی اشاعره در دفع تعارض

ابن تیمیه در ابتدا به قانونی کلی اشاره می‌کند که اشاعره در مقام حل تعارض عقل و نقل به آن تمسک می‌کنند. قانون مزبور همان است که *فخر رازی* در *أساس التقدیس* آن را بیان کرده است. *رازی* می‌گوید: اگر دلیل عقلی قطعی، امری را ثابت کند و از آن سو ظاهر دلیل نقلی بر خلاف آن باشد، چهار حالت متصور است:

۱. مدلول هر دو دلیل عقلی و نقلی درست باشد؛ این منجر به اجتماع نقیضین می‌شود و محال است.
۲. مدلول هر دو نادرست باشد؛ این هم منجر به ارتفاع نقیضین می‌شود و محال است.
۳. ظاهر دلیل نقلی را برگزینیم و دست از دلیل عقلی برداریم؛ این هم باطل است (با تفصیلی که خواهد آمد).
۴. دلیل عقلی را مقدم کنیم و دلیل نقلی را رد کرده یا تأویل نماییم و یا قائل به تفویض گردیم (فخر رازی، ۱۴۱۵، ص ۱۳۰).

اما محال بودن حالت سوم به این دلیل است که اگر ما دلایل عقلی قطعی را رد کنیم، دلایل نقلی هم از اعتبار ساقط می‌شوند؛ زیرا اعتبار دلایل نقلی مبتنی بر اثبات خدا و پیامبر اوست که فقط با عقل ثابت می‌شود؛ پس انکار دلیل عقلی باعث انکار اصولی می‌گردد که حجیت نقل مبتنی بر آنهاست. در نتیجه ما از عقل و نقل هر دو محروم می‌شویم؛ بنابراین فقط حالت چهارم می‌ماند که تقدیم دلیل عقلی است بر دلیل نقلی در مقام تعارض دو دلیل و این مطلوب ماست، اما نسبت به دلیل نقلی معارض، یا قائل به عدم صحت آن می‌شویم و یا می‌گوییم صحیح است؛ ولی دست از ظاهر آن برمی‌داریم. در این صورت نیز اگر قائل به تأویل بودیم که آن ظاهر را تأویل می‌بریم و اگر قائل به تأویل نبودیم، علم آن را به خدا تفویض می‌نماییم. این قانون کلی در چنین مواردی است<sup>۱</sup> (فخر رازی، همان).

۱. در عبارت *فخر رازی* اشتباهی است که گویا سهواً القلم است، و گرنه مطلب روشن است بدین گونه که در ابتدا می‌گوید وقتی دلیل عقلی و نقلی با هم تعارض می‌کنند، بیش از چهار حالت متصور نیست و پس از ابطال سه حالت نخست، می‌گوید: «و لما بطلت الاقسام الاربعة لم یبق الا ان یقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة».

#### ۲-۴. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نخست حوزه تعارض عقل و نقل را معین می‌کند و می‌گوید: محل تلاقی عقل و نقل در مواردی است که اساساً از دسترس عقل خارج نباشد. عقل در حکم خود به تشخیص موضوع نیاز دارد؛ ولی اگر از ابتدا موضوعی در حیطه عقل نباشد، عقل هیچ حکمی نه به سود و نه به زیان آن صادر نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۸۱). ایشان معتقد است قلمرو عقل به مفاهیم محدود است و فقط می‌تواند امور مرکب را تجزیه و تحلیل کند؛ به طور مثال، ایشان میان قرآن کریم قبل و بعد از نزول آن مقایسه می‌کند. پیش از نزول قرآن، عقل به درک آن قادر نیست؛ زیرا در آن حالت قرآن حقیقتی است بسیط و غیرقابل تجزیه و تحلیل؛ بنابراین دور از دسترس عقل است؛ ولی پس از نزول، وقتی در قالب الفاظ و مفاهیم درآمد، در دسترس عقل قرار می‌گیرد: «فإن العقل فی فکرتہ لا ینال إلا ما کان من قبیل المفاهیم والألفاظ أولاً و کان مؤلفاً من مقدمات تصدیقیة یترتب بعضها علی بعض کما فی الآیات والجملة القرآنیة، و أما إذا کان الأمر وراء المفاهیم والألفاظ و کان غیر متجزئ إلى أجزاء و فصول فلا طریق للعقل إلی نیله؛ عقل درک نمی‌کند مگر آنچه را که از قبیل مفاهیم و الفاظ باشد و نیز تشکیل شده از مقدمات تصدیقی باشند که مترتب بر یکدیگرند مانند آیات و جملات قرآن؛ اما امر بسیطی که فراتر از مفاهیم و الفاظ است و قابل تجزیه به اجزا و فصول نیست (مانند حقیقت قرآن در لوح محفوظ) پس عقل راهی به درک آن ندارد» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱۸، ص ۸۵).

مثال دیگر برای محدودیت عقل، جزئیات معاد است که ایشان معتقد است به رغم اینکه عقل می‌تواند اصل معاد را دریابد، ولی در تفصیل و جزئیات آن عاجز است و فقط از راه وحی می‌توان به جزئیات پی برد: «أن الاستدلال علی خصوصیات ما جاء به الشرع فی المعاد بالمقدمات الکلیة العقلیة غیر مقدور لنا لأن العقل لا ینال الجزئیات، والسبیل فیہ تصدیق ما جاء به النبی الصادق من طریق الوحی للبرهان علی صدقه» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۳۹).

علامه طباطبایی پس از اینکه حوزه فعالیت عقل را مشخص می‌کند، بر این نکته نیز تأکید دارد که عقل در حوزه خویش قدرت زیادی دارد: «و من شأن العقل أن ینال کل أمر فکری و إن بلغ من اللطافة والدقة ما بلغ؛ عقل این توانایی را دارد که هر امر فکری را به هر اندازه که دقیق و ظریف باشد، دریابد» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱۸، ص ۴۸). این امر حتی ظواهر نصوص دینی هم می‌شود؛ زیرا ظواهر لفظی یقین‌آور نیستند؛ بنابراین نمی‌توانند در مقابل برهان عقلی مقاومت کنند: «أن الظواهر الدینیة متوقفة علی ظهور اللفظ، و هو دلیل ظنی، والظن لا یقاوم العلم الحاصل

بالبرهان» (مجلسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۴ پاورقی). برهان از مقدماتی تشکیل شده است که عقل، چاره‌ای جز تسلیم در برابر آن ندارد؛ پس نمی‌توان علم حاصل از برهان را با ظواهر ظنی نصوص دینی هم‌تراز دانست و در تقدیم دلیل عقلی بر دلیل نقلی، تردید کرد؛ ولی اینکه بیابید براهین عقلی را در اصول دین بپذیرید و در فروع دین هیچ جایگاهی برای آن قائل نباشید، گویا مقدمه را به واسطه نتیجه‌ای که مترتب بر همان مقدمه است، ابطال کرده‌اید و این تناقضی آشکار است. در واقع شما به واسطه ابطال حکم عقل، نقل را نیز ابطال کرده‌اید؛ زیرا حجیت نقل مستند به عقل است که شما خود به آن اذعان دارید (مجلسی، همان، پاورقی).

آری! کتاب و سنت از پیروی آنچه که قطعاً و صراحتاً در مقابل معارف قطعی دینی قرار می‌گیرد، نهی می‌کند. این هم در واقع بازگشتش به همان حجیت عقل است؛ زیرا حقانیت و درستی معارف قطعی دین را خود عقل به اثبات رسانده است؛ پس چگونه می‌تواند دوباره برهان اقامه کند بر نفی آنچه که پیش از این، برهان بر اثبات آن اقامه کرده بود؟ (طباطبائی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۶۳)؛ بنابراین علامه طباطبائی میان عقلی که نقل را اثبات می‌کند و به آن اعتبار می‌بخشد و عقلی که در تعارض با نقل قرار می‌گیرد، هیچ تفاوت و جدایی قائل نیست، بر خلاف ابن تیمیه که به تعدد عقل قائل می‌شود؛ چنان که پیش از این اشاره شد و در ذیل نیز خواهد آمد.

### ۲-۵. بررسی دو دیدگاه

تا اینجا با دیدگاه‌های این دو اندیشمند در باب تعارض عقل و نقل آشنا شدیم؛ ولی برای روشن شدن قوت و ضعف دیدگاه‌ها، در ادامه به بررسی تطبیقی برخی نقاط برجسته در این دو دیدگاه و داوری میان آن دو می‌پردازیم. این نکات به صورت اشکال از سوی ابن تیمیه بر ضعف دیدگاه عقل‌گرایان مطرح شده و علامه طباطبائی نیز به آنها پاسخ داده است.

### ۳. نفی تعدد عقل

مهم‌ترین پاسخ ابن تیمیه در حل تعارض عقل و نقل این بود که ما به تعدد عقل قائل می‌شویم؛ یعنی عقلی که معارض نقل است، غیر از عقلی است که اصل برای اثبات نقل می‌باشد؛ بنابراین هیچ اشکالی پیش نمی‌آید؛ زیرا ما مطلق عقل را نفی نمی‌کنیم، بلکه فقط عقلی را منکریم که در برابر نقل قرار گرفته است. ابن تیمیه در موارد متعددی به این مطلب اشاره می‌کند، از جمله وقتی مخالفان وی در نفی تجسیم از ذات حق تعالی به این استناد می‌کنند که ما وجود خدا و رسول را با عقل اثبات می‌کنیم، پس چرا نتوانیم صفات حق را نیز با عقل اثبات کنیم. ابن تیمیه در پاسخ

می‌گوید: «فلو قدر أن العقل ینفی ذلک لم یکن هذا من العقل الذی هو أصل السمع؛ بر فرض اینکه عقل، تجسیم را نفی کند این عقل غیر از آن عقلی است که اصل برای سمع است (و شما با آن وجود خدا و رسول را اثبات می‌کنید)» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۵۳).

به این نکته باید توجه داشت که آنچه وی در باب تعدد عقل می‌گوید، غیر از آن چیزی است که برخی حکما و متکلمان درباره اقسام گوناگون عقل بیان کرده‌اند؛ مانند تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی و یا معانی شش‌گانه‌ای که *ملاصدرا* برای عقل بیان می‌کند. به عبارت دیگر، مقصود *ابن تیمیه* در این مبحث این نیست که موارد گوناگون اطلاق کلمه عقل را آشکار کند، بلکه به صراحت به دو گونه عقل قائل می‌شود که ابطال یکی هیچ خللی به دیگری نمی‌رساند (دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۸). ما می‌گوییم حکم عقلی حکمی بیهوده و گزاف نیست که بتوان به دلخواه خود در مواردی اگر به نفع ما بود، آن را بپذیریم و در جایی که به ضرر ما بود، آن را رد کنیم. حکم عقل دارای میزان بوده، همواره از کلیت و ضرورت برخوردار است (دینانی، همان، ص ۲۰). علامه *طباطبایی* در این باره به نکته مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید: اگر ادراک عقلی به همان شکل که قرآن کریم ما را به آن ارجاع می‌دهد، یعنی تفکر ناب و به دور از پیرایه‌های نفسانی، چنین ادراکی واحد نباشد، اساساً تفاهم میان افراد بشر ناممکن می‌شود. اگر کسی در چنین ادراکی تشکیک کند، در بدیهیات اولیه تشکیک کرده است (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۴۸)؛ بنابراین آنچه *ابن تیمیه* به عنوان تعارض دو گونه عقل مطرح می‌کند (عقلی که مؤید نقل و مثبت آن است با عقلی که بعداً معارض نقل می‌شود) باید براساس ملاک واحدی میان آن دو داوری کرد.

علامه *طباطبایی* همچنین از کسانی که با عقل و منطق مخالفت می‌ورزند و در رد آنها از خود عقل و منطق بهره می‌گیرند، اظهار شگفتی می‌کند. ایشان به چند مورد از ادله مخالفان اشاره می‌کند؛ به عنوان مثال: «اگر منطق موصل به حقیقت می‌بود، میان اهل منطق اختلافی یافت نمی‌شد، در حالی که اختلاف در میان آنها وجود دارد» یا «سلوک عقلی چه بسا انسان را به مخالفت با صریح کتاب و سنت می‌کشاند، چنانکه برخی آرای فلاسفه چنین است». در مثال اول، به طور ناخودآگاه از قیاس استثنایی استفاده شده است و در مثال دوم، مغالطه‌ای رخ داده، با این بیان که شکل قیاس و مواد صحیح آن هیچ‌گاه انسان را به خطا نمی‌کشاند و آنچه باعث خطا می‌شود، مواد فاسدی است که در قیاس مورد استفاده قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۵، صص ۲-۲۶۱).

#### ۴. خلط اولیات و مشهورات

اما اینکه *ابن تیمیه* می‌گوید در میان احکام عقل، امور باطل نیز یافت می‌شود و همه عقلا به این مطلب اذعان دارند که در نتیجه می‌توان گفت آن حکم عقلی که در مقابل دلیل نقلی قرار گرفته است، جزء همان احکام باطل و نادرست عقل است، این مطلب ناشی از خلط میان حکم عقلی و مشهورات عقلایی است. در منطق میان قضایای اولیات و مشهورات، تفاوت اساسی وجود دارد؛ زیرا اولیات از بدیهی‌ترین قضایای یقینی به شمار می‌روند، در حالی که مشهورات و مسلمات اساساً جزء یقینیات نیستند و از امور ظنی محسوب می‌شوند. اولیات به قضایایی اطلاق می‌شود که صرف تصور موضوع و محمول در تصدیق به حکم کافی است و به هیچ دلیل دیگری نیاز نیست؛ مانند تصور کل و جزء که عقل بی‌درنگ به بزرگی کل حکم می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۴)؛ ولی *ابن تیمیه* با انتقاد از *شیخ الرئیس و فخر رازی* در طرد مشهورات و مسلمات از زمره یقینیات، تفاوت اولیات و مشهورات را رد می‌کند و می‌گوید: «انها [ای المشهورات] و غيرها من العقلیات سواء و لایجوز التفریق بینهما و ان اقتضاء الفطرة لهما واحد» (ابن تیمیه، ۱۴۳۴، ص ۳۲۶). وی به تفصیل در این باره بحث می‌کند و با اصرار تمام بر این نکته پافشاری می‌کند که تفاوت قضایای اولیه و مشهورات و مسلمات یک تفاوت ظاهری و بدوی است؛ زیرا در اولیات، واسطه نیست و عقل به زودی حکم می‌کند؛ ولی در مشهورات، وسایطی وجود دارد که عقل با کنکاش می‌تواند آنها را بیابد و حکم کند؛ اما در یقینی بودن، هیچ تفاوتی میان این قضایا وجود ندارد. در مقابل، علامه *طباطبایی* می‌گوید آنچه با عنوان مشهورات و مسلمات توسط متکلمان در مباحث جدلی مورد استفاده قرار می‌گیرد، هیچ ارتباطی به بحث برهان در فلسفه ندارد. متکلم هدفی دارد و می‌خواهد به هر شکل، طرف مقابل را اقناع کند؛ بنابراین برای وی مجاز است که از مقدمات مشهوره و مسلمه بهره گیرد؛ ولی فیلسوف که داعیه کشف حقیقت را دارد، نمی‌تواند از مقدمات غیر یقینی استفاده کند (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۶۳).

#### ۵. اختلاف عقل‌گرایان

از دیگر مواردی که *ابن تیمیه* از آن برای دفع تعارض عقل و نقل بهره می‌گیرد، اختلاف آرای متکلمان و فیلسوفان است. وی می‌گوید آنها هریک دلایل یکدیگر را نقض می‌کنند و حتی نمی‌توان دلیلی عقلی یافت که همه عقل‌گرایان در آن اتفاق نظر داشته باشند: «و أما ...

أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات بل كل طائفة تقول في أدلة خصومها: إن العقل يدل على فسادها لا على صحتها» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۱۰)؛ پس آنها چگونه ادعا می کنند که چنین دلایل متناقضی می توانند در برابر نصوص دینی قرار بگیرند و با آنها تعارض کنند؟ «فإن الشرع قول المعصوم الذي لا يخطئ ولا يكذب و خبر الصادق الذي لا يقول إلا حقاً و أما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض ... فعلمنا بطلان ما يعارضون به القرآن والرسول» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۵۴).

علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال می گوید: اولاً، خود این منتقدان از عقل و منطق دلایل خود را در قالب استدلال های منطقی ارائه می کنند؛ چنانکه پیش تر به مواردی از آن اشاره شد؛ بنابراین اگر این روش نادرست است، چرا خودتان از آن بهره می گیرید؟ ثانیاً، خطای رهروان، لزوماً به معنای خطای آن راه و روش نیست. ما می گوییم روش استدلال عقلی با رعایت موازین منطق، ما را به حقیقت رهنمون می سازد؛ ولی اینکه کسی به خطا برود، معلوم می شود موازین منطقی را رعایت نکرده است، نه اینکه اشکال از خود منطق باشد (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۵، صص ۲-۲۶۱).

### نتیجه

پس از مقایسه این دو دیدگاه در باب عقل، بر هیچ منصفی پوشیده نمی ماند که ادعای طرفداری از عقل و معتبردانستن آن بدون در نظر گرفتن هیچ جایگاهی برای عقل در نظام معرفتی، بیشتر به یک مزاح می ماند تا به یک دیدگاه معقول. به گفته یکی از محققان، وقتی انسان با عقل برخوردی دوگانه داشته باشد، در واقع عقل را جدی نگرفته است و هنگامی که عقل شوخی شمرده شود، همه امور به یک بازی بوالهوسانه تبدیل خواهد شد (دینانی، ۱۳۷۶، ص ۴۳). متأسفانه ابن تیمیه فقط می خواسته خود و جریان اهل حدیث را از اتهام عقل ستیزی برهاند و چنین وانمود کند که ما نیز مطالب خود را با عقل پیش می بریم؛ ولی در عمل فقط به یک بهره گیری سودجویانه از عقل اکتفا کرده است؛ یعنی هر جا حس کرده است که می توان از عقل به نفع دیدگاه خود بهره برد، عقل را می ستاید اما وقتی عقل را در مقابل آرای خود می بیند، از هیچ کوششی برای ضدیت با عقل دریغ نمی کند.



## منابع

۱. مصطفى ابراهيم و ديگران؛ المعجم الوسيط؛ ج ۲، استانبول: دارالدعوة، ۱۹۹۲م.
۲. ابراهيمى دينانى، غلامحسين؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، چ ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۳. ابن تيميه، احمد؛ الرد على المنطقيين؛ ج اول، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۴ق.
۴. —؛ درأ تعارض العقل والنقل؛ تحقيق: عبداللطيف عبدالرحمن؛ ج ۱ و ۵، چ ۲، بيروت: دارالكتب العلمية، ۲۰۰۹م.
۵. —؛ مجموع الفتاوى؛ ج ۱، ۳ و ۴، چ ۳، دارالوفاء، ۱۴۲۶ق.
۶. ابن سينا، حسين؛ الشفاء (المنطق)؛ تحقيق ابوالعلا عفيفى؛ ج ۳، جمهورية العربية المتحدة: الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية، ۱۳۸۵ق.
۷. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاييس اللغة؛ ج ۱، بيروت: دار احياء التراث العربى، ۱۴۲۲ق.
۸. ابن منظور، جمال الدين محمد؛ لسان العرب؛ ج ۴، چ ۱، بيروت: دار صادر، ۱۹۹۷م.
۹. جوهرى، اسماعيل بن حماد؛ الصحاح؛ ج ۲، چ ۴، بيروت: دارالعلم للملايين، ۱۹۹۰م.
۱۰. سبحانى، جعفر؛ بحوث فى الملل والنحل؛ ج ۱، چ ۵، قم؛ مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۲۰ق.
۱۱. طباطبايى، محمدحسين؛ الميزان؛ ج ۱، ۲، ۵، ۱۱، ۱۸ و ۲۰، چ ۲، بيروت: مؤسسة-الاعلمى للمطبوعات، ۱۴۲۲ق.
۱۲. طريحي، فخرالدين؛ مجمع البحرين؛ بيروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۵م.
۱۳. عبدالحميد، صائب؛ ابن تيميه حياته عقائده؛ ج ۲، قم: مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، ۱۴۱۷ق.
۱۴. غزالى، محمد؛ احياء علوم الدين؛ ج ۱، چ ۱، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۳ق.
۱۵. فخر رازى، أساس التقديس؛ ج اول، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۱۵ق.
۱۶. ميبينى، محمدعلى؛ «عقل در قرآن»، فصلنامه معرفت؛ ش ۴۸، آذر ۱۳۸۰.

۱۷. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار (همراه با پاورقی‌های علامه طباطبائی)؛ ج ۱، چ ۱، بیروت: دارالوفاء، ۱۴۰۸.
۱۸. محمود، عبدالرحمن صالح؛ موقف ابن تیمیة من الاشاعرة؛ ج ۱، چ ۱، ریاض: مكتبة الرشد، ۱۴۱۵ق.
۱۹. مصطفی ابراهیم، ابراهیم؛ مفهوم العقل فی الفكر الفلسفی؛ بیروت: دار النهضة العربية، ۱۹۹۳م.
۲۰. علوی، محسن، مرزبان وحی و خرد (یادنامه مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبائی)؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

