

سنجش منزلت و کارایی عقل در فهم متون دینی از نظر ابن تیمیه و علامه طباطبایی

محسن فتاحی اردکانی*

چکیده

در تاریخ اسلام همواره اشکالاتی نسبت به کارایی و منزلت عقل در معارف دینی مطرح بوده است. نوشتار حاضر به بررسی این موضوع از نگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی می‌پردازد. ابن تیمیه گرچه خود را یک عقل‌گرا معرفی کرده است، ادراکات عقلی را یک دلیل مستقل نمی‌شمرد. از نگاه او، شناخت و معرفت دینی، تنها از راه شرعی میسر است و این راه، متضمن دلایل عقلی و براهین قطعی نیز هست؛ ولی راه کلام و اهل رأی و نیز راه ریاضت و عرفان بدعت است. در مقابل، علامه طباطبایی فهم عقلانی را در کنار ظواهر شرعی و راه ریاضت و مجاهده نفسانی، دارای حجیت ذاتی می‌داند.

واژگان کلیدی

عقل، نقل، نص، متون دینی، ابن تیمیه، علامه طباطبایی.

طرح مسئله

کارایی عقل در فهم متون دینی از دیرباز مورد توجه و مناقشات جدی بوده است؛ برخی آن را از اساس انکار کرده و به نص‌گرایی روی آورده‌اند. مبحث عقل در حوزه‌هایی همچون علم اصول، فقه، کلام، فلسفه و حقوق کاربرد دارد و مهم‌ترین شاخه بحث عقل در فهم متون دینی را باید در بحث تعارض عقل و نقل جستجو نمود که در این میان، اهل حدیث، حنبلیان و اخباریان بر نفی تقدم عقل بر نقل روی آورده‌اند.

*. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب. emfattahi@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۲۵

برخی در تاریخ اسلام با مناقشات خود درصدد خدشه به فهم عقلانی بوده‌اند که در این میان می‌توان از ابن تیمیه (م. ۷۲۸ ق) نام برد. (برای اطلاع بیشتر از شرح حال او، ر.ک: زریاب: ۱۳۶۹: ۳ / ۱۷۱) او که به‌عنوان شیخ‌الاسلام و احیاگر مکتب احمد بن حنبل در جهان اسلام معرفی می‌شود، کتاب‌های فراوانی در ردّ عقل نگاشته و در عین معرفی خود به‌عنوان یک عقل‌گرا، در عمل به نص‌گرایی و جمود بر نصوص دینی تکیه کرده است؛ در مقابل، علامه طباطبایی با تعیین حوزه اعتبار استنتاجات عقلی، عقل و فهم عقلانی را یکی از منابع و راه‌های معرفت دینی دانسته و برای آن جایگاه ویژه‌ای قائل است. وی می‌گوید: قرآن برای درک مقاصد دینی و معارف الهی، سه راه: ظواهر دینی، حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص و بندگی را معرفی نموده است. از نظر ایشان، محدوده عقل تنها محدود به اصول دین نیست؛ بلکه اصول و فروع دین را با هم دربر می‌گیرد؛ ابن تیمیه به خلاف علامه، تفکر کلامی، فلسفی و منطقی را به شدت تخطئه کرده، از یک‌سو مدعی عقل‌گرایی خویش است و از سوی دیگر اساساً روایات وارد شده در فضیلت عقل را به کلی ردّ نموده است. گاهی در خلال مباحثش، عباراتی از او یافت می‌شود که شائبه این مطلب را دارد که در اصول دین نیز باید به کتاب و سنت رجوع نمود؛ درحالی‌که معرفت دینی از راه فهم عقلانی و استنتاجات عقلی و برهانی نیز از جمله اموری است که مورد توجه متون دینی اسلام به‌ویژه قرآن قرار گرفته است. ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۰۱ - ۷۸) مسئله اصلی در این پژوهش بررسی جایگاه و محدوده فهم عقلانی در اندیشه علامه و ابن تیمیه می‌باشد که تبیین این موضوع، کمک شایانی در نحوه برخورد ما با رویارویی عقل و نقل خواهد نمود.

منزلت عقل

خداوند انسان را فطرتاً دارای فکر و اندیشه آفریده است؛ از این رو در متون دینی، گاهی عقل معیار سنجش افراد، (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۱، ۲۴ و ۲۶؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۴۱۸) محاسبه کارها در روز قیامت، (برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۹۵؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱ / ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱ / ۱۰۶ و ۲۶۷ / ۷) وسیله‌ای برای پرستش خداوند و دستیابی به بهشت، (همان: ۱ / ۱۱۶؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۹۵؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۱؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۲۳۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵ / ۲۰۵) حجت باطنی خداوند بر مردم در کنار شرع به‌عنوان حجت ظاهری، (همان: ۲۰۶؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ۳۸۳؛ ورام، ۱۴۱۰: ۲ / ۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱ / ۱۳۷؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۶) قرار گرفته است. در حدیثی از امام صادق علیه السلام به نقش و کارکرد عقل در باب توحید و تمییز حسن و قبح اشاره شده که می‌فرماید: «فبالعقل عرف العباد خالقهم و ائهم مخلوقون و انه المدبر لهم و ائهم المدبرون ... عرفوا به الحسن من القبیح؛ (همان: ۲۹) به‌واسطه عقل، بندگان پروردگارشان را می‌شناسند و اینکه آفریده شده‌اند و خدا تدبیرشان می‌کند و تدبیر می‌شوند و کار خوب و بد را با عقل می‌شناسند».

با توجه به این روایت، کارایی عقل به‌عنوان عقل نظری و در مسائل جهان‌بینی (هست‌ها و نیست‌ها) و

سنجش منزلت و کارایی عقل در فهم متون دینی از نظر ابن تیمیه و علامه طباطبایی □ ۱۴۵

نیز نقش عقل در بحث عقل عملی و مباحث ایدئولوژی (بایدها و نبایدها) در کنار وحی به عنوان یکی از منابع مستقل معرفتی انسان قابل انکار نیست. سخن از محدودیت عقل نیز از ناحیه عدم دسترسی به موضوع است. بنابراین دایره ادراکات عقلی، همه موضوعات اعم از اصول و فروع دینی را دربر می‌گیرد. اگر در موردی عقل، نفیاً یا اثباتاً حکمی ندارد، به سبب این است که برخی امور مانند ادراک کنه ذات باری تعالی و جزئیات معاد، اساساً از دسترس عقل خارج‌اند؛ ولی این بهانه‌ای نیست تا برخی با نادیده گرفتن عقل، کارآیی‌اش را در فهم دین به کلی انکار نمایند یا بسیار محدود تلقی کنند.

جایگاه عقل و استدلال عقلی از دیدگاه ابن تیمیه و علامه

ابن تیمیه ضمن انکار روایات فضیلت عقل، (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۱۷۲) در قامت یک عقل‌گرا تعجب می‌کند که چرا متکلمان، اهل حدیث و سنت را اهل تقلید دانسته و گمان کرده‌اند آنها اهل استدلال و نظر نبوده، منکر حجیت عقل می‌باشند. (همو، ۱۴۲۶: ۴ / ۵۵) او اهل سنت و حدیث را اهل نظر و استدلال دانسته و از نسبت انکار حجیت عقل به آنها اظهار تعجب نموده است؛ زیرا به اعتقاد او، آنها با توجه تصریح خداوند به نظر، اعتبار، تفکر و تدبیر در آیات متعدد قرآن، نمی‌توانند چیزی را انکار کنند که در قرآن وارد شده است؛ ولی از سوی دیگر، اندک تتبعی در آثارش بیانگر این مطلب است که او درصدد اثبات تقدم نقل بر عقل است. او عقل را یک دلیل مستقل در معرفت دینی نمی‌داند و تا زمانی که حکم عقلی از طرف شرع تأیید نشده یا لااقل منعی در این زمینه نرسیده باشد، قابل پذیرش نیست.

أن العقل لا يكون دليلاً مستقلاً في تفاصيل الأمور الإلهية و اليوم الآخر فلا أقبل منه ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع و يوافق الشرع؛ (همو، ۱۳۹۱: ۱ / ۱۲۲)

او راه‌های دستیابی به علم و درک معارف دینی را سه راه معرفی کرده و تنها یکی را راه شرعی و دو راه دیگر را بدعت شمرده است.

یک. راه شرعی

از نگاه ابن تیمیه، راه شرعی دستیابی به علم و درک معارف دینی، نگاه به آن چیزی است که پیامبر ﷺ آورده، استدلال به ادله ایشان و عمل به آنها می‌باشد، پس یکی از این دو کفایت نمی‌کند؛ بلکه علم و عمل به آنچه پیامبر فرموده، لازم است. این راه، متضمن دلایل عقلی و براهین یقینی می‌باشد. پیامبر آنچه را سمع متوقف بر آن است، با براهین عقلی بیان کرده است؛ زیرا پیامبران عقلیات مورد احتیاج مردم را تبیین نموده‌اند؛ همان‌طور که خداوند در قرآن، مثل‌های متعددی به کار برده است و این همان صراط مستقیم است که خداوند به بندگانش امر کرده که آن را بپیمایند؛ اما دو راهی که بدعت می‌باشد:

دو. راه اهل کلام و اهل رأی

در این راه، باطل زیاد است. اهل این راه در اوامر و اعمالی که خدا و رسولش امر کرده‌اند، افراط نمودند و در نتیجه در علم و عمل فاسد باقی مانده، به طرف یهودیان منحرف شدند.

سه. راه اهل ریاضت، تصوف و عبادت

به باور ابن تیمیه، پیروان این راه، به طرف مسیحیان منحرف شدند. (همو، ۱۴۰۶: ۵ / ۴۲۸)

بنابراین از نگاه ابن تیمیه:

۱. راه شرعی، متضمن دلایل عقلی و براهین قطعی است و پیامبر، امور عقلی مورد نیاز مردم را بیان فرموده‌اند.

۲. تنها براهین عقلی در کلام پیامبر و قرآن حجت است یا نهایتاً براهینی که از قرآن و سنت در تأییدشان چیزی وارد شده باشد.

۳. راه کلام و اهل رأی و نیز راه ریاضت، تصوف و عبادت، بدعت است؛ به گونه‌ای که این دو راه، انحراف به سمت یهود و مسیحیت را در پی دارد.

باید توجه داشت که مطابق مبنای ابن تیمیه، تنها راه شرعی برای دستیابی به علم و معرفت دینی، راه شرع است و عقلی که او در آثارش از آن دم می‌زند، عقل مستقل از شرع نیست؛ بلکه راه شرعی، خود متضمن دلایل عقلی و براهین قطعی است و تنها براهین عقلی در کلام پیامبر و قرآن حجت است یا نهایتاً براهینی که در تأیید آن از قرآن و سنت چیزی وجود شده باشد؛ چراکه او برای راه‌های دیگر عقلی برخاسته از فلسفه، کلام و منطق ارزشی قائل نیست.

در مقابل این دیدگاه، علامه طباطبایی در آثارش جایگاه ویژه‌ای به صورت مستقل برای عقل قائل است. ایشان فهم عقلانی را در درک مفاهیم دینی، یکی از سه راهی معرفی می‌کند که قرآن آن را معرفی کرده است. ایشان می‌فرماید: قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی، سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده، به ایشان نشان می‌دهد که ظواهر دینی و حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص و بندگی است. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷۸)

ایشان به خلاف ابن تیمیه، نه تنها تفکر فلسفی را رد نکرده، آن را راهی برای نیل به مقصود معرفی کرده است؛ به این بیان که قرآن اعتبار حجت عقلی و استدلال و برهانی آزاد را مسلم شمرده است؛ یعنی نمی‌گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید، سپس با احتجاج عقلی، معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید؛ بلکه با اعتماد به واقعیت خود، می‌گوید با احتجاج عقلی، حقانیت آن معارف را دریابید و بپذیرید، تصدیق سخنان دعوت اسلامی را از آفرینش جهان که گواهی راستگو است، بپرسید و بشنوید و بالأخره تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آورید، نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت

سنجش منزلت و کارایی عقل در فهم متون دینی از نظر ابن تیمیه و علامه طباطبایی □ ۱۴۷

آن دلیل اقامه کنید. پس تفکر فلسفی نیز راهی است که رسایی آن را قرآن تصدیق می‌نماید. (همان: ۷۹)
ایشان علاوه بر اینکه برای نائل شدن به واقعیات و حقایق هستی، راه را در سه تا (ظواهر بیانات دینی، استدلال عقلی، تصفیه نفس و مجاهدات دینی یا راه عرفان و تصوف) منحصر می‌کنند؛ راه استدلال عقلی نیز تنها از راه تفکر فلسفی میسر است. (همو، ۱۳۸۷ الف: ۸۷)

البته نباید از این نکته غفلت نمود که اگر منظور ابن تیمیه در نفی عقل به‌عنوان یک دلیل مستقل در تفصیل و جزئیات برخی از موضوعات، مانند امور الهی و معاد، به دلیل عدم دسترسی عقل به این امور باشد (این‌گونه امور از حوزه قدرت مانور عقل خارج باشند) این حرف قابل قبول می‌باشد؛ ولی ظاهراً نگاه او در اینجا بیشتر ناظر به نفی حکم عقل به‌عنوان یک دلیل مستقل است، نه عدم دسترسی آن به این امور؛ وگرنه در اینجا کلام او با کلام علامه قابل جمع بود؛ این دقیقاً همان نکته‌ای است که علامه به آن اشاره دارد و با بیان اینکه در موضوعاتی که عقل به آنها دسترسی دارد، حکمش قابل خدشه نیست، به بیان این نکته می‌پردازد که همیشه حکم عقل به موضوعی نیاز دارد که بر آن بار شود؛ لذا اگر موضوعی در دسترس عقل نباشد، عقل هیچ حکمی درباره آن موضوع نخواهد داشت. (همو، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۸۳) بنابراین ممکن است عقل در حوزه‌ای قدرت مانور و جولان نداشته باشد؛ مثلاً موضوعی مانند معاد، گرچه اصلش برای عقل قابل درک است، جزئیاتش برای آن قابل ادراک نیست و تنها راه در این‌گونه موضوعات، تصدیق چیزهایی است که از طریق وحی، پیامبری که صدق و راستی‌اش با دلیل و برهان ثابت شده، خبر داده است. (همان: ۴۱۲)

به باور ابن تیمیه، یکی از ضروریات دین اسلام، وجوب ایمان جازم و مطلق مردم به پیامبر است؛ زیرا تصدیق و ایمان به پیامبر نمی‌تواند معلق و مشروط به شرطی باشد. هیچ دلیل قطعی‌ای — چه سمعی و چه عقلی — نمی‌تواند با خبر پیامبر معارض باشد. اگر شخص، ایمان خودش را مشروط به عدم تعارض با عقل کند و بگوید من به خبر پیامبر ایمان دارم، در صورتی که با عقل معارض نباشد، او مؤمن نخواهد بود. این اساسی‌ترین اصلی است که باید به آن توجه داشت و همچنین وسیله‌ای برای شناخت کفر و الحاد خواهد بود. (ابن تیمیه، ۱۳۹۱: ۱ / ۱۱۵ و ۱۲۳)

به‌طور کلی ابن تیمیه احادیث فضیلت عقل را انکار کرده، می‌نویسد: «أن الأحادیث المروية عن النبي في العقل لا أصل لشيء منها و ليس في روايتها ثقة يعتمدها». (همو، ۱۴۰۸: ۱ / ۱۷۲) گویا ابن تیمیه اساساً راهی برای عقل در تصدیق پیامبر و خبر او قائل نیست؛ در صورتی که به نظر ما، البته این مطلب صحیح است که ایمان به خبر پیامبر، مشروط به عدم تعارض با دلیل عقلی قطعی است؛ به این معنا که عقل می‌گوید پیامبر هیچ‌گاه سخنی برخلاف عقل نمی‌گوید؛ چون فرض آن است که او عاقل‌ترین انسان‌ها است و در مواردی که توهم تعارض می‌شود، یا دلیل عقلی در حقیقت عقلی نیست یا خبر پیامبر درست نقل نشده و به دست ما نرسیده است یا اینکه نسبت تعارض و تنافی تحقق نیافته است و راه جمعی وجود دارد.

محدوده اعتبار دلیل عقلی

یک. دیدگاه‌های ابن تیمیه

ابن تیمیه به دو نوع دلیل عقلی قائل می‌شود: دلیل عقلی در مقابل دلیل سمعی و دلیل عقلی که به واسطه آن می‌توان صدق گفتار پیامبر را با آن تصدیق کرد. او سپس مدعی می‌شود دلیلی عقلی که در مقابل نقل قرار می‌گیرد، باطل است و ابطال آن ارتباطی با ادله عقلی که اصل شرع و صدق پیامبر را اثبات می‌کند، ندارد. (همو، ۱۳۹۱: ۱ / ۱۱۲) این در حالی است که عقل در اصطلاح اصولی‌ها در استنباط احکام دارای دو نقش استقلالی و غیراستقلالی است؛ به این معنا که گاهی عقل، منبعی مستقل در کنار کتاب، سنت و اجماع تلقی می‌شود و کاربرد غیر استقلالی‌اش همان نقش عقل در اجتهاد است؛ در اینجا عقل نه به عنوان منبع مستقل، که ابرازی برای استنباط احکام از سایر منابع شناخته می‌شود. در این کاربرد، عقل می‌تواند در خدمت منابع دیگر قرار گیرد و به تثبیت، رد، تفسیر، تخصیص، تقیید و تعمیم آنها بپردازد. این کاربرد از سوی شیعه و سنی، اخباری و اصولی و اشعری پذیرفته شده، مخالفی ندارد؛ اما کاربرد عقل به عنوان منبع دو نوع است:

الف) مستقلات عقلیه؛ یعنی مواردی که جملگی مربوط به عقل هستند و عقل در صغرا و کبرای قیاس حاکم است؛ مثلاً در مثال معروف «عدل عقلاً نیکو و لازم است و آنچه عقلاً لازم باشد، شرع آن را واجب می‌سازد. پس عدل واجب شرعی است»، صغرا و کبرا هر دو عقلی‌اند.

ب) غیر مستقلات عقلیه؛ یعنی مواردی که تنها کبرای قیاس در اختیار عقل قرار گرفته است؛ برای مثال، در قیاس «نماز واجب شرعی است و هر عملی که واجب شرعی باشد، مقدمات آن نیز شرعاً واجب است. پس مقدمات نماز شرعاً واجب است»، صغرای قیاس غیرعقلی و کبرای‌اش عقلی است. عقل میان وجوب شرعی ذوالمقدمه و وجوب شرعی مقدمات آن ملازمه می‌بیند. (علیدوست، ۱۳۸۱: ۶۵ و ۱۶۲)

ابن تیمیه که احیاگر سلفیه و مذهب احمد بن حنبل است، بر عدم تأویل و توجیه در احادیث تشبیه اصرار دارد و از این رو به سبب تأویلات اشاعره در این زمینه، از آنان به شدت انتقاد کرده است. (سبحانی، بی‌تا: ۱ / ۳۲۶) او گرچه خود را یک عقل‌گرا معرفی کرده (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۴ / ۵۵) و به شیوه متکلمان انتقاد کرده است، از لابه‌لای کلام او عملاً نص‌گرایی به چشم می‌خورد. او چند صفحه بعد می‌نویسد: متکلمان هنگام تعارض عقل و نقل به خصوص در صفات خبری،^۱ عقل را مقدم داشته و فهم عقل را میزان برای حدیث قرار داده‌اند. ای کاش می‌دانستم در شریعت محمدی به این طریقه تصریح شده است تا تبعیت از این راه، «مأمور به» باشد، یا اینکه این عقل بدعت‌گذار و جاهل و گمراه است که از مسیر منحرف شده است. (همان: ۵۸)

۱. برخی از متکلمان، صفات الهی را به ذاتی و خبری تقسیم کرده‌اند. مراد از صفات ذاتی، اوصافی مانند علم، قدرت و حیات می‌باشد و مقصود از صفات خبری نیز اوصافی است که ظاهر برخی از آیات قرآن و روایات، آن اوصاف را برای خداوند اثبات می‌کند؛ اوصافی مانند: صورت و دست داشتن خداوند. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۱۷)

سؤال اینجا است این عبارت که آیا چنین روشی در شریعت محمدی به آن تصریح شده، جز نص گرای است؟ معنای حرف ابن تیمیه این است که عقل، منبع مستقلی برای معرفت نیست؛ چون اگر عقل در توحید و صفات الهی درک مستقلی نداشته باشد و نیازمند بیان شارع باشد، پس دیگر در کجا می‌خواهد دلیل باشد؟ ابن تیمیه عقل را یک دلیل مستقل در کیفیت و تفصیل امور الهی و روز قیامت نمی‌داند و حرف عقل را در این زمینه، مادامی که مورد تأیید و تصدیق شرع قرار نگرفته، نمی‌پذیرد. (همو، ۱۳۹۱: ۱ / ۱۲۲) او با استشهاد به آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»، (روم / ۳۰) اقرار و اعتراف به خداوند را امری فطری دانسته و معتقد است راه‌های فلاسفه با براهین عقلی‌شان یا دارای اشکال و خدشه‌پذیر است یا اینکه خالی از سختی و دشواری نیست. او در کتاب *دره تعارض العقل والنقل* (همان: ۱۲۱ / ۲) به بررسی برخی از اقوال پرداخته است. او در جای دیگری می‌گوید: حتی در اصول دین نیز رجوع به کتاب و سنت واجب است: «هذا الذي ذكرته من أنه يجب الرجوع في أصول الدين إلى الكتاب و السنة كما بينته من أن الكتاب بين الأدلة العقلية التي بها تعرف المطالب الإلهية و بين ما يدل على صدق الرسول في كل ما يقوله». (همو، ۱۴۲۶: ۱۶ / ۴۶۹)

دو. دیدگاه‌های علامه درباره استقلال عقل در معرفت دینی

از نظر علامه طباطبایی، شرع با عقل مخالف نیست. البته ایشان در ابتدا حوزه اعتبار عقل را تعیین نموده، معتقدند حکم عقل در موضوعاتی که عقل توان دسترسی به آنها را دارد، قابل خدشه نیست. البته باید توجه داشت که حکم عقل همواره محتاج به موضوعی است که بر آن حمل شود. بنابراین اگر موضوعی در دسترس عقل نباشد، تبعاً عقل هیچ حکمی درباره آن نخواهد داشت. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۸۳)

بنابراین به باور علامه، موضوعاتی مانند معاد گرچه اصلش برای عقل قابل درک است، جزئیاتش به دلیل عدم قدرت مانور و جولان عقل در آن موضوع، برای آن قابل ادراک نیست. او در *الميزان* می‌نویسد: «أن الاستدلال على خصوصيات ما جاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكلية العقلية غير مقدور لنا لأن العقل لا ينال الجزئيات، و السبيل فيه تصديق ما جاء به النبي الصادق من طريق الوحي للبرهان على صدقه». (همان: ۴۱۲)

ایشان در حواشی بر *بحار الأنوار* عقل را در تمام حوزه‌ها چه اصول و چه در فروع دین، دارای حجیت می‌دانند: «و اما الأخذ بالبراهين في اصول الدين ثم عزل العقل في ما ورد فيه آحاد الأخبار من المعارف العقلية فليس الا من قبيل ابطال المقدمة بالنتيجة التي تستنتج منها و هو صريح التناقض فإن هذه الظواهر الدينية لو أبطلت حكم العقل لا بطلت أو لا حكم نفسها المستند في حجيتها إلى حكم العقل». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴/۱؛ طباطبایی، بی‌تا: ۵۸)

وی در خصوص اعتبار دلیل عقلی درباره ظواهر دینی نیز بر این باور است که ظهور متون دینی، متوقف بر ظهور لفظ است و ظهور لفظی نیز یک دلیل ظنی است و ظن، تاب مقاومت در برابر علمی را که از طریق

برهان به دست می‌آید، ندارد. علاوه بر اینکه نمی‌توان بین مقدمات برهانی، فرقی بین یک مقدمه با مقدمه دیگر قائل شد. (همان) پس برخلاف دیدگاه ابن تیمیه، نمی‌توان اعتبار عقل را در اصل اثبات صدق پیامبر و شرع قبول کرد و از سویی در حوزه‌های دیگر به چالش کشید. علامه در جای دیگری با اظهار تعجب از اینکه اگر بعد از شناخت امام، حکم و فهم عقل را باطل بدانیم، چنین حرفی منجر به ابطال توحید، نبوت، امامت و سایر معارف دینی خواهد شد و چگونه ممکن است از عقل نتیجه‌ای به دست بیاید و سپس به واسطه آن نتیجه، حکم عقل باطل شود و در عین حال، نتیجه نیز صادق باشد. (مجلسی: ۱۴۰۳: ۲/۳۱۴؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۳)

تعارض عقل و نقل در دیدگاه علامه و ابن تیمیه

یک. تعارض عقل و نقل در نگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه کلامی را از فخررازی درباره تعارض دلیل نقلی و عقلی نقل می‌کند که در صورت تعارض عقل و نقل، چند حالت قابل تصور است:

۱. جمع هر دو منجر به اجتماع نقیضین خواهد شد و لذا محال است.
 ۲. ردّ هر دو نیز به دلیل ارتفاع نقیضین محال است.
 ۳. تقدیم نقل بر عقل نیز محال است؛ چون عقل اصل نقل بوده، اعتبار نقل براساس عقل است؛ زیرا عقل ما را ملزم به قبول نقل کرده است و خدشه در اصل امری، خدشه در خود آن امر نیز خواهد بود.
 ۴. تقدیم عقل و نقل را تأویل کنیم یا قائل به تفویض شویم.
- ابن تیمیه بعد از بیان کلام فخررازی، به رد آن به عنوان یک قانون کلی برای فهم کلام خدا و اخبار انبیا می‌پردازد و با بیان عقاید بدعت‌گزاران می‌گوید:
- آنها در فهم نصوص انبیا و قرآن و حدیث، دو روش در پیش گرفته‌اند: روش تبدیل و روش تجهیل. برگزیدگان روش تبدیل دو دسته‌اند:

۱. اهل وهم و تخییل

از نظر اینها، اخبار پیامبران از خدا، قیامت، بهشت و دوزخ و خبر از فرشتگان، با واقعیت مطابقت ندارد و چنین حرف‌هایی فقط برای مصحلت مردم زده شده است. اینها معتقدند انبیا همان ظواهر الفاظ را اراده کرده‌اند که همگی کذب و باطل است؛ ولی به منظور اصلاح مردم بوده است. ابن تیمیه در ادامه می‌گوید برخی از اینها معتقدند: پیغمبر واقعیات را می‌دانست؛ ولی برای مصحلت مردم، خلاف آن را گفته یا اینکه اصلاً پیغمبر خود نیز از حقیقت آگاه نبوده است. سپس ابن تیمیه، اسماعیلیه، پیروان اخوان‌الصفاء، فیلسوفانی مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ابن‌رشد و صوفیانی را که از طریقه قدمای متشرع خود منحرف شده‌اند، مانند ابن‌عربی، ابن‌سبعین، ابن‌طفیل، از اهل وهم و تخییل می‌شمارد.

۲. اهل تحریف و تأویل

از نظر آنها، ظاهر اخبار انبیا مراد نیست و انبیا در واقع از کلمات خود، حق را اراده کرده‌اند و برای رسیدن به واقع باید از عقل کمک گرفت و حق آن چیزی است که با عقل خود به آن می‌رسند. آنها مطابق رأی و اجتهادشان، دست به انواع تأویلات می‌زنند و کلمات و لغات را از معنای معروف خود تأویل کرده، در این راه از استعاره و مجاز کمک می‌گیرند. این روش بیشتر متکلمان، معتزله، کلابیه، سالمیه، کرامیه و شیعه می‌باشد. اما روش تجهیل، راه اهل تضلیل و تجهیل است؛ کسانی که معتقدند پیامبران و اصحاب آنها نیز منظور و مقصود خداوند را از اوصافی که خود را با آنها وصف کرده، نمی‌دانند. (ابن تیمیه، ۱۳۹۱: ۱ / ۶)

ابن تیمیه در صفحات بعدی، به تحلیل کلام فخر رازی که به‌عنوان قانون کلی پرداخته، می‌گوید: این قانون مبتنی بر سه مقدمه است که از دیدگاه ابن تیمیه، هر سه باطل می‌باشد:

۱. ثبوت تعارض میان عقل و نقل.

۲. انحصار تقسیم در اقسام چهارگانه.

۳. بطلان سه قسم از این اقسام [چهارگانه فخر رازی] تا در نهایت، قسم چهارم ثابت شود.

زیرا در تعارض دو دلیل:

۱. یا هر دو سمعی‌اند.

۲. یا هر دو عقلی‌اند.

۳. یا یکی سمعی و دیگری عقلی است.

بنابراین از چند فرض خالی نیست:

۱. هر دو قطعی: ابن تیمیه می‌گوید تعارض دو دلیل قطعی امکان ندارد؛ خواه هر دو دلیل، عقلی یا هر دو سمعی یا یکی عقلی و دیگری سمعی باشد؛ زیرا دلیل قطعی، ثبوت مدلولش واجب است و امکان ابطال دلالت آن وجود ندارد. بنابراین دو دلیل قطعی به‌سبب لزوم تناقض نمی‌توانند با هم تعارض داشته باشند؛ بلکه در این هنگام، چاره‌ای جز قبول این نیست که هر دو دلیل یا یکی از آنها قطعی نیست یا اینکه مدلول آن دو با هم متناقض نیست.

۲. یکی قطعی و دیگری ظنی: در این صورت، به اتفاق عقلا، دلیل قطعی مقدم می‌شود؛ چه دلیل عقلی باشد و چه دلیل سمعی.

۳. هر دو ظنی: در این صورت، هر کدام مرجحات بیشتری داشته باشد، مقدم می‌شود؛ چه دلیل سمعی باشد و چه عقلی.

ابن تیمیه در ادامه، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که مهم قطعی بودن دلیل است، نه سمعی یا عقلی بودن آن. بنابراین نمی‌توان معتقد شد که عقل، اصل برای نقل است و به صرف اینکه عقل، اصل برای نقل است، نمی‌توان آن را بر نقل مقدم داشت. (همان: ۴۹)

او در تعلیل تقدم شرع بر عقل می‌گوید: هر گاه شرع با عقل معارضه کند، باید شرع را مقدم داشت؛ زیرا تمام احکام شرعی مورد تأیید عقل قرار گرفته است؛ ولی تمام احکام عقلی مورد تأیید شرع نمی‌باشد. (همان: ۸۹)

او در جای دیگری اساساً تقدم عقل بر نقل را به چالش می‌کشد و با توضیح بیشتری می‌نویسد در فرض تعارض عقل و نقل، باید نقل را مقدم داشت؛ زیرا جمع بین دو دلیل به سبب جمع نقیضین و رفع هر دو نیز به دلیل ارتفاع نقیضین ممکن نیست. (همان: ۱۱۰)

علاوه بر اینکه خود این مقدمه که ابن تیمیه، نوعی دلیل عقلی است که حاکم بر فضای تعارض عقل و نقل می‌باشد و او صحت آن را مفروض گرفته است. ابن تیمیه در ادامه، تقدم عقل را نیز ممتنع می‌داند؛ چون عقل بر صحت نقل و وجوب قبول اخبار رسول خدا دلالت دارد. پس اگر ما نقل را بر کنار و ابطال کنیم، دلالت عقل را نیز باطل کرده‌ایم و با بطلان دلالت عقل، دیگر توان معارضه با نقل را نخواهد داشت؛ زیرا چیزی که دلیل نیست، صلاحیت معارضه با هیچ چیزی را ندارد. پس اعتقاد به تقدم عقل، منجر به بطلان معارض بودن عقل و عدم تقدم آن خواهد شد. (همان: ۱۱۰)

به چند نکته در عبارات ابن تیمیه که با بیان‌های مختلف درصدد نفی تقدم عقل می‌باشد، باید توجه نمود:

۱. همان‌گونه که گذشت، مقدمه‌ای که ابن تیمیه برای اثبات مدعایش از آن بهره گرفته، خود یک دلیل عقلی می‌باشد. علاوه بر این اشکال، به نظر می‌رسد در اینجا مغالطه‌ای صورت گرفته است؛ اساس حجیت و اعتبار دلیلی نقلی بر پایه عقل می‌باشد؛ ولی آیا می‌توان صرفاً ظهورات دینی را در صورت تعارض ادله عقلی مقدم داشت؛ درحالی که حجیت ظواهر دینی متوقف بر عقل می‌باشد؟ با این حال چگونه می‌توان حجیت عقل را به چالش کشید؟ از همین‌رو علامه در حواشی خود بر بحار درباره ظواهر دینی به دو نکته اشاره نموده است:

الف) توقف حجیت ظواهر دینی بر عقل.

ب) توقف ظهور ظواهر دینی بر ظهور لفظ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۰۴؛ طباطبایی، بی‌تا: ص ۵۸)

۲. آیا این بیان: «تمامی احکام شرعی، مورد تأیید عقل قرار گرفته‌اند» که کاملاً منطقی می‌باشد، معنایی جز این دارد که حجیت عقل پیش‌تر مفروض است و شرع به سبب تأیید عقل دارای حجیت دانسته شده است؟ به عبارت دیگر، این بیان معنایی جز این ندارد که تقدم شرع، چیزی جز از باب تقدم حکم عقل نیست. علاوه بر اینکه چگونه است که حکم عقل در اینجا (در تقدم شرع) پذیرفته می‌شود، ولی قبل از این بیان در تعارض حکم شرع با عقل، شرع مقدم می‌شود؟ علاوه بر اینکه مراد از شرع در جمله یادشده، مقام ثبوت شرع است و سخن ما در نصوص شرعی در مقام اثبات است؛ یعنی در ادله‌ای که ممکن است بیانگر همان شرع واقعی باشد و ممکن است به خطا باشد؛ حتی اگر این ادله برای ما قطعی به نظر بیاید.

۳. ما نیز می‌پذیریم که مهم، قطعی بودن دلیل است، نه عقلی یا سمعی بودن آن. این حرف کاملاً متین و درست است؛ ولی در اینجا باید توجه داشت که دلالت ادله نقلی، متوقف بر ظهور لفظی آنهاست و ظهور

لفظی، یک دلیل ظنی است که در صورت تعارض ظن با حکم عقل قطعی، حکم عقل قطعی مقدم می‌باشد. ۴. به نظر می‌رسد در این بیان ابن تیمیه که «تمام احکام عقلی مورد تأیید شرع قرار نگرفته است»، مغالطه‌ای صورت گرفته است؛ چراکه حکم عقل درباره موضوعی که قابل دسترسی برای فهم و درک عقل باشد، قطعاً مورد تأیید شرع می‌باشد؛ اما موضوعی که در دسترس عقل نباشد، اساساً عقل در آن حوزه حکمی ندارد تا این بحث مطرح شود که حکم عقل مورد تأیید شرع قرار می‌گیرد یا نه. پس احکام عقلی در مواردی که موجود است، تماش مورد تأیید شرع است؛ ولی مهم آن است که همین تأیید شرع نیز قبلاً باید به نظر عقل برسد و عقل آن را تأیید کند؛ لذا چون دور لازم می‌آید، باید بگوییم عقل، شرع را در کلیات و در جزئیاتی که عقل راه به کشف آن ندارد، تأیید می‌کند و شرع، به حجیت دلیل عقلی در موارد وجود دلیل عقلی ارشاد دارد.

دو. تعارض عقل و نقل در نگاه علامه

علامه در تفسیر *المیزان* (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۲۹۳) دلیل نقلی را به سه دسته تقسیم نموده است:

۱. دلیلی که حتماً باید قبول شود؛ مانند قرآن و سنت قطعی.
 ۲. دلیلی که حتماً باید کنار گذاشته شود و آن روایتی است که با قرآن و سنت قطعی در تعارض می‌باشد.
 ۳. روایاتی که دلیلی بر ردّ یا قبول آن وجود ندارد؛ یعنی روایاتی که از نظر عقلی، دلیلی بر محال بودن مضمون آنها وجود ندارد و از نظر نقل (کتاب و سنت قطعی) نیز ردّی بر آنها نشده است.
- ایشان بعد از بیان این تقسیم، چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که تا زمانی که روایتی مخالف عقل و نقل صریح نباشد، طرح نمی‌شود. او در خصوص تعارض ادله نقلی قطعی با عقل می‌گوید: چنین تعارضی اصلاً امکان ندارد؛ چراکه مفاد و مضمون کتاب و سنت قطعی از مصادیقی است که حقانیت و صدق آنها به واسطه عقل ثابت شده و امکان ندارد برای مرتبه دوم به بطلان چیزی دلالت کند که اول بار حقانیت آن را اثبات کرده بود. (همان: ۵ / ۲۵۸) البته برای تشخیص حق از باطل باید به طرق عقلی صحیح متوسل شد.
- علامه با ذکر این مسئله که قرآن صریحاً نظر عقل را امضا و تصدیق نموده است، در پاسخ به این سؤال که در صورت اختلاف بین عقل و نقل چه باید کرد، با بیان این مطلب که دلالت عقل، ذاتی و قطعی می‌باشد - به خلاف دلیل نقلی که دلالت آن لفظی است - به عدم وقوع تعارض معتقد می‌شود و می‌فرماید: «فرض دو امر واقعی متناقض متصور نیست و اگر احیاناً فرض شود که دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی معارض بیفتد، چون دلالت دلیل نقلی از راه ظهور ظنی لفظ خواهد بود، با دلیل قطعی‌الدلاله، معارضه نخواهد نمود و عملاً نیز موردی برای چنین اختلافی وجود ندارد». (همو، ۱۳۸۷ الف: ۶۱) ایشان سپس با اشاره به اخبار آحاد و محفوفیت آنها به قرینه، یک مبنای کلی را مطرح نموده و آن تأویل روایاتی از این دست است که در صورت عدم امکان تأویل، این گونه روایات مسکوت گذاشته می‌شوند: «البته این گونه روایات را طرح نیز نمی‌کنیم؛ بلکه - در صورت امکان - به وجه صحیحی تأویل می‌شود و در صورت عدم امکان، مسکوت‌عنه می‌ماند». (همان: ۶۱)

حجیت استنتاجات عقلی و عقل منطقی

از نگاه علامه طباطبایی، تعالیم اسلامی که در سر راه تعقل و استدلال منطقی قرار گرفته، نسبت به انسان با گزینه تفکر فلسفی و تعقل استدلالی که دارد، قابل هضم است. طریقه تعقل، غیر از وحی، پشتوانه دیگری برای تعالیم اسلامی بوده، باعث زنده نگه داشتن همیشگی آنها نسبت به همه افراد می‌باشد و از راه استدلال، مقاصد این آیین، پیوسته تر و تازه است. با باز بودن این راه، بعد از پایان وحی و نبوت، تعالیم دینی هرگز مجمل و مبهم نمی‌ماند. (همو، ۱۳۸۷ ب: ۵۲؛ همو، ۱۳۵۸: ۳۵) لذا از نگاه علامه، راه استدلال و تعقل علاوه بر راه وحی، پشتوانه تعالیم اسلامی، اعم از اصول و فروع دینی است.

اما به باور ابن تیمیه، استدلال‌های عقلانی برخاسته از قیاس منطقی بی‌فایده است و بود و نبود قیاس منطقی در حصول علم و یقین برای انسان بی‌تأثیر است. از نظر او، منطق نه تنها نفعی در علم ندارد، در آن خستگی ذهن، تضییع زمان و هذیان‌گویی نیز می‌باشد. (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۴۸)

او درباره علم منطق که زیربنای علوم دیگر است، بر این باور است که جز فایده‌ای اندک و زیاده‌گویی حاصلی ندارد. کسی که آن را در علمی مانند کلام و اصول فقه وارد می‌کند، به جز طولانی کردن کلام و تشقیق شقوق، در کنار علم و تحقیقی اندک، حاصلی برایش دربر ندارد. (ابن تیمیه، ۱۴۳۲: ۲ / ۹۲۰ و ۹۱۸)

درحالی که علامه راه استنتاج از قضایای اولیه را بدیهی و اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد و شاهد این مدعا را این دلیل قرار می‌دهد که تمام شبهات علیه استنتاجات منطقی و عقلی، بر پایه همین قوانین مدون منطقی تنظیم شده است. ایشان مدعی است آنها نیز چاره‌ای جز به کار بردن همین هیئت و ماده منطق نداشته‌اند؛ یعنی به چیزی که خرده گرفته و از آن فرار کرده‌اند، همان را به کار بسته‌اند و به عبارت دیگر، همان مقدمات و هیئت‌های منطقی را به کار گرفته‌اند. ایشان در تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵ / ۲۵۶) با دلایل متعددی به پاسخ شبهات مختلف در این زمینه می‌پردازد که هدفشان دفاع از تفکر عقلی برپایه استدلال‌ها و براهین منطقی می‌باشد.

یک. شبهه اختلاف بین منطقیین

ایشان در پاسخ به این اشکال که اگر این، طریقه راه‌گشای انسان به واقعیات است، پس باید بین به‌کارگیرندگان این شیوه، اختلافی وجود نداشته باشد. علاوه بر اینکه آن را یک قیاس برهانی و منطقی می‌شمارند که اشکال‌کننده به آن توجه نداشته، متذکر این نکته می‌شوند که منطق، وسیله‌ای است که استعمال درستش، - نه استعمال آن به هر صورتی - انسان را از خطا باز می‌دارد. سپس علامه این استدلال را به حرف کسی تشبیه می‌کنند که بگوید شمشیر، وسیله و آلتی برای قطع است که البته حرف درستی است؛ ولی به شرط آنکه به طریقه صحیحی از آن استفاده شود. (همان)

دو. شبهه تدوین منطق و استنتاجات عقلی منطقی

ابن تیمیه از کسانی است که به استنتاجات منطقی و عقلی حمله می‌کند و حتی با نگارش کتابی به نام *الرد علی المنطقیین* به منطق ارسطویی حمله کرده و آن را ساخته و پرداخته ارسطو دانسته است که نمی‌توان به واسطه آن به حقایق اشیا دست یافت. او اشاره می‌کند که قبل از وضع این امور نیز مردم به حقایق اشیا پی می‌بردند. (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۸) علامه در *المیزان* (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵ / ۲۵۷) به مناسبتی ابتدا این اشکال را مطرح می‌کند که قوانین منطق، خودش به وسیله انسان تدوین و به تدریج تکمیل شده است، با این حال چگونه ثبوت حقایق واقعی، مبتنی بر این قوانین است و چگونه ممکن است کسی که علم منطق ندارد و یا استعمالش نمی‌کند، به واقعیت اشیا برسد. وی در پاسخ، آن را یک قیاس استثنایی و از زشت‌ترین نوع مغالطات شمرده، بعد به این مطلب اشاره می‌کند که تدوین به معنای ایجاد و وضع نمی‌باشد؛ بلکه به معنای کشف تفصیلی از قواعد منطقی می‌باشد که فطرتاً و به نحو اجمال برای انسان معلوم بوده است.

بنابراین به نظر می‌رسد ابن تیمیه در اینجا مرتکب اشتباه شده است. قوانین منطق وضع و ایجاد نشده است؛ بلکه در نهاد انسان وجود داشته و انسان آنها را شناخته و براساس آن به حقایق اشیا دست یافته است. استدلال ابن تیمیه به اینکه ارسطو وزیر اسکندر بوده است و اسکندر همان ذوالقرنین در قرآن نمی‌باشد، (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۸؛ همو، ۱۴۲۶: ۹ / ۱۷۴) درصدد تعریض و گوشه و کنایه به این نکته است که ما چه نیازی داریم در کشف واقعیات و حقایق اشیا، از آرای تدوین شده او پیروی کنیم؛ درحالی که تدوین منطق به وسیله ارسطو به معنای ایجاد و وضع قوانین منطقی نیست؛ بلکه به معنای کشف این قوانین است. بنابراین کسی برای رسیدن به حقایق اشیا از ارسطو تقلید نمی‌کند؛ بلکه براساس قوانین کشف شده به حقایق اشیا دست می‌یابد.

سه. شبهه قرآن و استغنائی از منطق، فلسفه و کلام

از نگاه ابن تیمیه، هر چه اهل کلام و فلسفه با دلایل عقلی بر مطالب الهی اقامه کرده‌اند، در قرآن به نحو رساتر و گویاتر و به بهترین وجه و خالی از هر گونه خطاهایی که در نزد آنها یافت می‌شود، ذکر شده است. خطا و اشتباهات آنها خیلی زیاد است و شاید گمراهی آنها بیشتر از هدایت، و جهلشان بیشتر از علمشان باشد. بنابراین نیازی به آرای ایشان نیست. هرچه آنها با دلایل عقلی درصدد اثباتش بوده‌اند، در قرآن ذکر شده است. (همان: ۲۲۵) او در ادامه می‌گوید به همین دلیل، فخر رازی در آخر عمرش اقرار می‌کند که با تأمل در راه و روش متکلمان و فلاسفه مشاهده نمودم که هیچ بیماری را شفا نمی‌دهد و به این نتیجه رسیدم که نزدیک‌ترین راه‌ها، راه قرآن می‌باشد. (همان)

در ردّ این شبهه باید گفت: ممکن است برخی از مطالب فلسفی و کلامی که فلاسفه و متکلمان درصدد بیانش بوده‌اند، در قرآن و روایات به صورت مبسوط و گویا به کار رفته باشد و به همین دلیل، دیگر نیازی به

بحث‌های فلسفی و کلامی جداگانه نباشد. از کلمات علامه نیز می‌توان برداشت نمود که به چنین چیزی در همین حدّ و به همین مقدار قائل باشند. ایشان در خلال طرح برخی از مباحث به این نکته اشاره می‌کنند که این بحث در روایات آمده است و دیگر به بحث جداگانه‌ای نیاز نیست؛ از همین‌رو مباحث عقلی - فلسفی را مطرح نمی‌کنند؛ زیرا همان مباحث به نحو گویا و رسا در روایات مطرح شده است. برای نمونه، در بحث رؤیت خداوند، به اعتقاد ایشان چون روایات، متضمن مباحث فلسفی به نحو گویا و مستوفی بوده، نیازی به بحث جداگانه فلسفی در این رابطه نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۲۶۸)

بنابراین با توجه به آنچه ذکر شد، ممکن است مطالب عقلی کلامی و فلسفی به نحو گویا در قرآن و روایات مطرح شده باشد؛ ولی این دلیل نمی‌شود که راه فلسفه و کلام را همان‌گونه که ابن تیمیّه معتقد است، به‌طور کلی تخطئه نموده، آن را بی‌ارزش بدانیم.

علامه در *المیزان* (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵ / ۲۵۸؛ نیز بنگرید به: همو، ۱۳۷۴: ۵ / ۴۲۲) در پاسخ به این اشکال که هر چه به آن نیاز داریم، در قرآن آمده است و دیگر پس نیازی به اقوال و آرای نیمه‌خورده و باقیمانده کفار و ملاحده نداریم، ضمن بیان اینکه نیاز به علم منطقی عین نیازی است که در این کلام مشاهده می‌شود، اشاره می‌کنند که همین استدلال به صورت یک قیاس اقترانی منطقی تشکیل یافته که در آن از مواد یقینی استفاده شده است؛ البته با مغالطه‌ای که در آن به کار رفته است. برای تبیین بیشتر کلام علامه، اشکالی را که وی طرح نموده و به آن جواب داده است، به شکل منطقی همراه با جواب ایشان بیان می‌کنیم. اشکال را به این صورت می‌توان ترسیم نمود:

- انسان به همه علوم مورد احتیاجش نیاز دارد.

- همه علوم مورد احتیاج او در قرآن است.

- پس انسان به قرآن نیاز دارد.

نتیجه فاسد این استدلال آن است که ما تنها به قرآن، که همه موارد احتیاج ما در آن است، نیاز داریم، پس به علم منطقی که نیم‌خورده اقوال دیگران است، نیازی نداریم. علامه ضمناً به مغالطه‌هایی که در این استدلال به کار رفته، اشاره دارند. اینکه برخی از اصول و قواعد منطقی، در قرآن و سنت می‌باشد، نه همه آن، و از طرفی برای دستیابی به منطقی، چاره‌ای جز بحث از آن به صورت جداگانه و مستقل نیست.

از سوی دیگر ایشان به این نکته اشاره می‌کنند که عدم نیاز قرآن و سنت و استغنائی آنها از هر ضمیمه دیگری - مانند منطقی، فلسفه و کلام - به آن دو، غیر از عدم نیاز کسی است که به قرآن و سنت تمسک می‌کند؛ یعنی قرآن و سنت به این علوم نیازی ندارد که این حرفی بجا و درست است؛ ولی کسی که می‌خواهد به آن دو تمسک کند و بفهمد، به این علوم نیاز دارد. پس برای فهم قرآن و سنت، چاره‌ای جز مطالعه و خواندن این علوم نمی‌باشد.

همو در توضیح بیشتر مقصود خود، ضمن بیان مثالی می‌گوید: حرف و اشکال اینها مثل حرف پزشکی است که کار او مطالعه بدن انسان است؛ ولی ادعا می‌کند نیازی به یادگیری علوم طبیعی، اجتماعی و ادبی نیست؛ چراکه همه این علوم مرتبط به انسان است یا اینکه کسی به این بهانه که همه علوم در فطرت انسان به ودیعه گذاشته شده، از یادگیری علوم خودداری می‌کند.

ایشان در تکمیل استدلال می‌گوید قرآن و سنت به توسعه به کارگیری راه‌های عقلی صحیح تشویق کرده‌اند و از پیروی چیزی که مخالف صریح با آن دو باشد، نهی نموده‌اند؛ زیرا قرآن و سنت قطعی از جمله چیزهایی است که عقل به حقانیت و صدق آن دو تصریح نموده و محال است برای مرتبه دوم، به بطلان چیزی که در ابتدا بر حقانیت و صدق آن دلیل آورده بود، دلیلی اقامه کند.

علامه در ادامه درباره اشکال تنظیم و تدوین این قوانین به دست عده‌ای ملحد و کافر به این نکته اشاره می‌کند که حق، حق است و از این نظر تفاوتی ندارد که از کجا، چگونه و از چه کسی رسیده باشد. ایمان و کفر حامل آن تأثیری در آن ندارد و رویگردانی از حق، تنها به دلیل حامل آن، جز تعصب جاهلی که خداوند در قرآن آن را مذمت نموده، چیز دیگری نیست. علاوه بر بیانی که علامه ذکر کردند و ما با توجه به مبانی ایشان مدعی ابن تیمیه را ردّ کردیم، باید به این نکته نیز توجه نمود که خداوند باید حجیتی بر کفار داشته باشد و کسی که قرآن را نمی‌پذیرد، رسول باطنی‌اش (عقل و فطرت) بر او حجت می‌باشد.

ایشان در تفسیر *المیزان* (همو، ۱۴۱۷: ۲۶۱) در خصوص اشکال به علمی مانند فلسفه، معتقد است نتیجه این علوم اگر نقص صریح دین باشد، شکی در بطلانش نیست و آن را باید ناشی از دانشمندان و خوانندگان فلسفه یا سالکان عرفان دانست. پس اشتباه و انحراف اهل یک فن، ربطی به خود آن ندارد؛ بلکه این خطاها را باید به گردن کوتاهی دانشمندان آن علوم در بحث و مطالعه آنها انداخت. نکته‌ای که به اعتقاد نگارنده در کنار فرمایش علامه نباید مغفول بماند، این است که اگر علوم عقلی را هم کنار بگذاریم و سراغ قرآن برویم، خود مراجعه‌کنندگان به قرآن نیز اختلاف پیدا می‌کنند، پس اختلاف، علامت بطلان منبع مورد مراجعه نیست.

ایشان وجود اختلاف بین فلاسفه و منطقی‌ها و لغزش یک فیلسوف را دلیل بر بطلان اصل فلسفه و منطقی نمی‌داند و در توضیح بیانشان به اختلافاتی که بین فرقه‌های متکلمان یعنی اشعری‌ها، معتزلی‌ها و امامی‌ها می‌باشد و منجر به تفرق و تقسیم دین اسلام شده، اشاره نموده و آن را ناشی از طرز سلوک دینی آنها دانسته است. آیا کسی می‌تواند این مسئله را دلیلی بر بطلان و فساد دین اسلام قرار دهد یا عذری در اینجا بیاورد که در مسئله اختلاف بین فلاسفه و منطقیین و عرفا جاری نباشد؟ یا اینجا آنها را به ردائیل اخلاقی متهم کند که عین آن یا مثلش در آنها نباشد؟ پس هر عذری که اینجا جاری شود، آنجا هم می‌توان جاری نمود؛ نظیر علم کلام، فقه اسلامی و انشعاب شعبه‌ها و طایفه‌های مختلف و اختلاف در بین خود هر

طایفه‌ای و همچنین سایر علوم و صنایع زیادی که وجود دارد، است. بنابراین علامه وجود اختلافات در علوم را به اصل آن علم و حرفه و باطل بودن آن مرتبط نمی‌داند؛ بلکه این اختلافات را به طرز سلوک پویندگان آن علم بازمی‌گردانند.

نتیجه

در متون دینی بر اهمیت عقل در کنار شرع تأکید شده است؛ از این رو علامه طباطبایی به خلاف ابن تیمیه، نه تنها تفکر فلسفی و منطقی را رد نکرده، از دیدگاه ایشان عقل و فهم عقلانی در درک مفاهیم دینی از جمله راه‌هایی است که مورد توجه متون دینی و به‌ویژه قرآن قرار گرفته است. محدوده عقل از دیدگاه علامه، تنها محدود به اصول دین نیست؛ بلکه هم اصول و هم فروع دینی را دربر می‌گیرد؛ البته باید توجه داشت که در موضوعاتی که از ابتدا از حیطة عقل خارج است، حوزه اعتبار عقل محدود است و عقل هیچ حکمی، نفیاً و اثباتاً درباره آن موضوع نخواهد داشت؛ به خلاف ابن تیمیه که با اینکه خود را یک عقل‌گرا معرفی می‌کند، عملاً به نص‌گرایی کشیده شده است و نوعی سردرگمی و ناسازگاری درونی در آرای او درباره دلیل عقلی دیده می‌شود. او روایات فضیلت عقل را به کلی رد کرده است و گاهی عباراتی از ایشان مشاهده می‌شود که حتی در اصول دین نیز باید به کتاب و سنت رجوع کرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، لقمان، چ ۳.
۳. ابن تیمیه حرانی، تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم، ۱۳۹۱، درء تعارض العقل و النقل، ریاض، دار الکنوز الأدبیه.
۴. _____، ۱۴۰۶ ق، منهاج السنة النبویه، تحقیق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، چ ۱.
۵. ابن تیمیه حرانی، تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۰۸ ق، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة و القرامطة و الباطنية، مدینه، مکتبه العلوم و الحکم، چ ۱.
۶. _____، ۱۴۲۶ ق، مجموع الفتاوی، دار الوفاء، چ ۳.
۷. _____، ۱۴۳۲ ق، الجامع فی رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیه، (رساله فی المنطق)، بیروت، المکتبه العصریه، چ ۱.
۸. _____، بی تا، الرد على المنطقیین، بیروت، دار المعرفه.

۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *دین شناسی*، قم، انتشارات اسراء، چ ۵.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت.
۱۲. حرانی، حسن بن شعبه، ۱۴۰۴ ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
۱۳. زریاب خویی، عباس، ۱۳۶۹، «ابن تیمیه»، مندرج در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوری، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چ ۱.
۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ق، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چ ۳.
۱۵. _____، بی تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. صدوق، ابن بابویه، ۱۳۶۲، *الامالی*، تهران، کتابخانه اسلامیه.
۱۷. _____، ۱۴۰۳، *معانی الاخبار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۵۸، *معنویت تشیع*، قم، انتشارات تشیع، چ ۱.
۱۹. _____، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. _____، ۱۳۷۸، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱۳.
۲۱. _____، ۱۳۸۷ الف، *شیعه (مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین)*، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۲۲. _____، ۱۳۸۷ ب، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۲۳. _____، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. _____، بی تا، *نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی (حواشی بر بحار الانوار)*، مصحح و محقق مرتضی رضوی، بی جا، چ ۱.
۲۵. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۱، *فقه و عقل*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چ ۱.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چ ۴.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۲.
۲۸. ورام، ابن ابی فراس، ۱۴۱۰ ق، *مجموعه ورام*، قم، مکتبه الفقیه.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی