

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۴، ویژه فلسفه و کلام

## دیدگاه اخباریان در مورد کارکردهای مختلف عقل در مباحث دینی

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۲۵ تاریخ تأیید: ۹۵/۳/۱۵

محمد حسین بلاغی\*

### چکیده

اخباریان قرن ۱۱ اگرچه مدعی زدودن پیرایه‌های عقلانی از دین و پیروی از اخباریان زمان ائمه: بودند، اما در واقع با آنها تفاوت بنیادین داشتند. آنها دخالت فهم مستقل انسانی را در حوزه دین مردود می‌شمردند و این روش را در حوزه‌های مختلف دین بکار می‌بردند و علاوه بر اینکه مانند عقل‌گرایان عقل را قادر به جعل حکم شرعی نمی‌دانستند، در کشف حکم شرعی نیز تمایل چندانی به استفاده از عقل نداشتند. چنانچه با وجود پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح، وجوب و حرمت ذاتی را رد می‌کردند. آنها حکم شرعی را بر لوازمی که عقل پس از صدور حکم شرعی و با توجه به آن، استخراج می‌کند، بار نمی‌نمودند و معتقد بودند عقاید را فقط باید از راه ائمه: به دست آورد؛ اگرچه گاهی در اثبات مبانی شریعت احساس نیاز به عقل پیدا کرده‌اند. در بحث تعارض عقل و نقل نیز نقل را مقدم می‌ساختند. در این تحقیق، از روش توصیفی استفاده شده است و روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: اخباریان، کارکردهای عقل، حسن و قبح عقلی، تعارض عقل و نقل.

\* کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

## ۱. مقدمه

اخباریان به گروهی از علمای امامیه اطلاق می‌شود که اخبار اهل بیت را مهمترین منبع و مأخذ در مباحث مختلف دینی اعم از فروع و اصول می‌دانستند و روش‌های اجتهادی متاخران بویژه آنجا که تنها به عقل استناد شده را مورد نقد قرار می‌دادند. پیدایش این گروه، با تفکرات خاصی که مخالفت با اجتهاد، عدم قبول ظهورات قرآن و رد ادله عقلی اهم آن می‌باشد، را می‌توان از قرن ۱۱ و با ظهور محمد امین استرآبادی دانست. (بهشتی، ۱۳۹۰، صص ۲۷-۳۰) شهید صدر مهمترین عامل پیدایش این گروه را، پیدایش علم اصول، بعد از عصر غیبت می‌داند. (صدر، ۱۳۹۵ق، ص ۷۷) آنها به دو طیف افراطی و میانه‌رو تقسیم می‌شوند که دسته اول، اجتهاد و تقلید به روش فعلی را بدعت می‌داند و معتقد است هر انسانی مکلف است مستقیماً به اخبار مراجعه کند. دسته دوم، ظواهر کتاب و سنت نبوی و روایات معصومین علیهم‌السلام را حجت می‌داند و با قبول اجتهاد و تقلید، آنرا در استنباط از کتاب و سنت محدود می‌سازد. تفکر مشترک هر دو دسته، عدم حجیت عقل و اجماع است. (محسنی، ۱۳۷۱، ص ۱۹)، (منصورنژاد، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸). اگرچه نمود بیرونی این مکتب، فقهی است اما پراکندگی نظرات بزرگان اخباری در مباحث مختلف دینی نشان از مدل فکری متکی به نقل دارد که در علوم مختلف دینی مورد نظر است و منحصر دانستن آنها به فقه، ما را از واقعیت دور می‌سازد. (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۷)، (یوسفیان<sup>۵</sup> شریفی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳). میان این گروه اخباری و کسانی که در زمان ائمه علیهم‌السلام اخباری نامیده می‌شدند تفاوت عمیقی وجود دارد که از جمله موارد آن می‌توان به اعتقاد به عدم حجیت ظواهر قرآن و سنت نبوی، نفی عقل و اجماع، عمل به روایات ضعیف و قول به حرمت اجتهاد و تقلید اشاره کرد که در میان اخباریان سلف وجود نداشت. (ایوان کیفی اصفهانی، بی تا، ج ۳، ص ۶۸۷)، (کاظمی، بی تا، صص ۲۰۷-۲۰۸)،

(مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۸ و ۸۹)، (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۳۶)، (محسنی، ۱۳۷۱، ص ۱۳). در قرن ۱۲ق با ظهور شخصیت عقل گرای قویی چون وحید بهبهانی و مبارزه علمی سرسختانه ایشان با جریان اخباری و تربیت شاگردان و مجتهدین، افول اخباریگری آغاز شد. (مظاهری - میراحمدی، ۱۳۹۱، صص ۱۱۵-۱۳۴).

در این نوشتار با تقسیم قلمرو عقل در مباحث دینی به سه بخش کلی توانایی هستی شناسانه، معرفت شناسانه و سنجشگرانه عقل، کوشیده ایم دیدگاه اخباریان را در این موارد بررسی نماییم.

## ۲- معنای عقل

### ۱-۲ معنای لغوی

واژه عقل را در لغت فارسی به معانی چون خرد و دانش دریافت صفات اشیاء از حسن و قبح و... یا جوهری لطیف که نفس بدان علوم ضروریه و نظریه را درک می کند، معنا کرده اند. (دهخدا، بهار ۱۳۷۳، ج ۱۰، ذیل حرف ع ص ۳۷۰). در عربی نیز لغت شناسان معانی مختلفی برای آن ذکر نموده اند که به نظر می رسد تمامی آنها در معنای جامع «جلوگیری و نهی کردن» ریشه دارد و بر این اساس، «قلعه و حصن» را بدان سبب که مانع ورود دشمن می گردد، عقل خوانده اند. (ابن فارس، جمادی الآخر ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۷۰ و ۷۱)، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۸). خلیل بن احمد می گوید: «العقل نقیض الجهل و در معنای جهل می گوید الجهل نقیض العلم.» (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ذیل کلمه عقل و ج ۱، ذیل کلمه جهل) طبق نظر وی، عقل به معنای علم است. جوهری عقل را «حجر و نُهی» معنی می کند. (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹) ابن منظور می گوید: «العقل الحجر و النهی ضد الحُمق» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۳۲۷).

## ۲-۲ معنای اصطلاحی

واژه عقل در اصطلاحات مختلف به قدری گوناگون است که صدرالمتالهین آنها را مشترک لفظی قلمداد نموده است. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۲۲۲-۲۲۸)، (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۱۹). چنانچه اطلاق واژه عقل در مباحث مختلف و ابواب گوناگون فلسفه اسلامی دال بر این پراکندگی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۰).

فلاسفه در یک تقسیم بندی، عقل را به دو قسم که یکی از شئون نفس است و دیگری جوهری مجرد ذاتا و فعلا تقسیم کرده‌اند. (منصورنژاد، ۱۳۸۳، ص ۲۳)، (پوررستمی - طاهر نژاد، ۱۳۹۰، صص ۸۷-۱۰۸). در متون دینی نیز به دو نوع عقل مذکور در میان فلاسفه اشاره شده، اما روایات بیش از آنکه در پی بیان ماهیت عقل باشند، به دنبال شمارش آثار عقل و کاردهای آن می‌باشند. (پوررستمی - طاهر نژاد، ۱۳۹۰، صص ۸۷-۱۰۸)، (علی دوست، ۱۳۸۵، ص ۳۲). در قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام عقل را به چیزی تفسیر کرده‌اند که انسان بوسیله آن، حق را بفهمد و عمل کند. کسی که درست درک نمی‌کند و کسی که درک می‌کند و عالم است اما به آن درکش عمل نمی‌کند، هر دو غیر عاقل محسوب شده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۹).

عقل در کلام در مباحث مختلفی از جمله حسن و قبح عقلی، شناخت خدا و صفات او، اثبات صانع و صدق الرسول و به صورت عقل عملی و نظری مطرح می‌شود. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۱۹)، (مظفر، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲۷)، (سبحانی، ۱۳۷۰، صص ۴۲ - ۴۶)، (منصورنژاد، ۱۳۸۳، ص ۳۳).

در فقه از یک سو به عنوان منبعی مستقل از قرآن و سنت برای کشف حکم شرعی به عقل نگاه می‌شود و از دیگر سو، به عنوان ابزاری در خدمت سایر منابع. در مورد اول، جایی است که مصلحت یا مفسده قطعی را تشخیص دهد که می‌توان با استناد به این دید عقلی، آن عمل را واجب یا حرام شرعی خواند و در مورد دوم، برای استنتاج حکم شرعی از منابعی چون قرآن و سنت به کمک می‌شتابد. در این موقعیت دوم، نقش عقل، به دو

صورت است. یکی اینکه متوقف بر حکمی شرعی باشد و لازمه عقلی حکم شرعی را استخراج نماید مثل بحث حرمت ضد و مقدمه واجب، و دیگری چینش منطقی صغرا و کبرا و شکل دادن قیاس است که قسم اخیر، بر اصطلاح منطقی واژه عقل، منطبق است. چنانچه در موقعیت اول، همان گوهر نفسانی که می‌تواند خیر و شر و لزوم انجام و ترکشان را درک کند مد نظر بود. (علی دوست، ۱۳۸۵، ص ۳۳)، (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷).

با دقت در عبارات برخی بزرگان اخباری چون استرآبادی، حرعاملی و مرحوم مجلسی به نظر می‌رسد ایشان اولاً با علوم عقلی مثل منطق مخالف می‌باشند و ثانیاً منطق را که مباحثی صوری است در مقابل کلام معصوم علیه السلام قرار داده‌اند. (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، ص ۱۲۹، ۱۳۱، ۲۴۲، ۲۶۶)، (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۱۲)، (مجلسی، بی تا، ص ۶). در حالی که کلام معصوم علیه السلام ماده و محتوا است نه صورت و از آنجا که راه نجات را منحصر در کلام معصوم علیه السلام می‌دانند، در محتوا فقط کلام ایشان را قبول دارند. بنابراین، علومی که کشف محتوا می‌کند مثل فلسفه و کلام و همچنین کاربردهایی از عقل که در پی کشف محتوا است مثل قاعده ملازمه در فقه را قبول ندارند. شاید بتوان گفت معنای عقل نزد ایشان، همان فهم مستقل انسانی است و فرقی نمی‌کند در اصطلاح علوم مختلف عقلی، چه نامی بر آن گذارند؛ و البته به هر حال نباید در حوزه دین دخالت کند. برخی اخباریان نیز، عقل را به فطری بدیهی و غیر فطری یا نظری تقسیم کرده‌اند و اولی که از نظر ایشان حجت است را به نحوی محدود می‌کنند که تقریباً نایاب می‌شود. (بهشتی، ۱۳۹۰، صص ۲۵۰ ° ۲۵۳).

### ۳- کارکردهای عقل در مباحث دینی از دیدگاه اخباریان

شاید هیچ انسان خردمندی را نتوان یافت که ارتباط عقل و وحی را بالکل منکر باشد و عقل را در هر مرحله‌ای و به هر معنایی با وحی بی ارتباط بداند. سرسخت‌ترین عقل ستیزان نیز عقل را کاملاً نفی نمی‌کنند. (سبحانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۳)، (فنائی

اشکوری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۰)، (یوسفیان<sup>۵</sup> شریفی، ۱۳۸۳، ص ۴۳). در یک دسته بندی می توان قلمرو عقل در مباحث دینی را به سه دسته توانایی هستی شناسانه عقل، توانایی معرفت شناسانه عقل و توانایی سنجشگرانه عقل تقسیم نمود که به توضیح این سه می پردازیم.

### ۳-۱ قلمرو عقل در مباحث دینی از جهت توانایی هستی شناسانه عقل

منظور ما در اینجا از بعد هستی شناختی، این است که عقل، شأنیت جعل حکم را دارا باشد و در بعد تشریحی دین سهمی داشته باشد و احکامی را به مجموعه دین بیافزاید. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۹)

نه عقل گرایان و نه نقل گرایان هیچیک قائل به این نیستند که عقل قادر است دین را تولید و جعل کند. بلکه بحث اصلی در این است که عقل کشف از دین کند که بحثی معرفت شناسانه است. اگرچه از این جمله نقل گرایان که «شریعت، توقیفی است و عقل در استنباط هیچیک از احکام آن مداخلیتی ندارد» به نظر می رسد بحثی را که عقل گرایان در فضای معرفت شناختی مطرح می کنند، نقل گرایان در فضای هستی شناختی رد کرده اند. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۲)، (منصورنژاد، ۱۳۸۳، ص ۲۱۱)، (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۵).

### ۳-۲ قلمرو عقل در مباحث دینی از جهت توانایی معرفت شناسانه عقل

منظور از این بخش، کاشفیت عقل از محتوای اعتقادی، اخلاقی و فقهی می باشد و اینکه عقل، مضمونی را که به اراده و علم ازلی خداوند جعل شده و جزء دین قرار گرفته است را ادراک کند. این بحث را در سه بخش «حسن و قبح عقلی»، «فهم نقل» و «عقل در مباحث اعتقادی» مطرح می کنیم.

## ۳-۲-۱ حسن و قبح عقلی

این قاعده که نزد فلاسفه یونان پایه مباحث اخلاقی بود پس از ورود به حوزه اسلامی، نزد متکلمین از احترام والایی برخوردار شد و ایشان در زمینه شناخت صفات و افعال خداوند از آن بهره زیاد جستند. (سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۷) متکلمین امامیه و معتزله حسن و قبح را ذاتی و عقلی می‌دانند و بر این باوراند که اولاً صرف نظر از حکم شارع، افعال ذاتا دارای حسن و قبح اند و ثانياً عقل می‌تواند مستقلاً و بدون نیاز به راهنمایی شرع به نیکویی و زشتی برخی افعال پی ببرد و بر اساس آن، خداوند را از ارتکاب افعال زشت و قبیح منزه بداند. در مقابل، اشاعره اعتبار داوری عقل را در تحسین و تقبیح مستقل افعال، انکار می‌کنند و به حسن و قبح شرعی اعتقاد دارند. (سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۲۰). این بحث از این جهت ذیل عنوان بعد معرفت شناسانه عقل آورده شد نه بعد هستی شناسانه آن، که طبق نظر عقل‌گرایان منظور از حکم عقل این است که عقل، حکم خداوند را می‌فهمد نه اینکه از خود حکمی داشته باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۰)، (مظفر، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲۶). اگرچه ممکن است مخالفت عقل ستیزان با این قاعده از آن جهت باشد که آنرا ذیل عنوان بعد هستی شناختی عقل پنداشته باشند. (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۳۲)، (منصورنژاد، ۱۳۸۳، ص ۲۱۱)، (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۵)، (یوسفیان<sup>۵</sup> شریفی، ۱۳۸۳، ص ۴۵). این قاعده هم در فقه و هم در کلام دارای نتایج و اثراتی می‌باشد.

## ۳-۲-۱-۱ حسن و قبح عقلی در کلام

از نتایج این قاعده در کلام، قاعده لطف، قبح تکلیف به غیر مقدور و در نتیجه امتناعش از جانب خداوند، اتصاف خداوند به عدالت و... می‌باشد. توجه به کتاب «منهاج النجاه» ملا محسن فیض کاشانی که یکی از اخباریان معتدل محسوب می‌شود، می‌تواند این نتیجه را به دست دهد که وی این قاعده را در کلام قبول دارد. چرا که در آنجا برخی

مطالبی که از این قاعده در کلام استفاده می‌شود به عنوان اعتقادات ذکر شده است. اگرچه ایشان وارد بحث‌های کلامی نشده‌اند و مطلبشان را صرفاً با آیات و روایات بیان نموده‌اند و از همین جهت شاید گفته شود که سخن ایشان ربطی به قاعده حسن و قبح ندارد و صرفاً از راه نقل، آن عقاید را اثبات نموده‌اند.

از جمله مطالب کتاب مذکور، بحثی است که تحت عنوان «خداوند آنچه را که به صلاح بندگان است انجام می‌دهد» مطرح شده و در آنجا حیدتی قدسی نقل کرده‌اند که خداوند در قسمتی از آن می‌فرماید: «... بعضی از بندگان مومن هستند که ایمانشان جز با فقر و تنگدستی اصلاح نشود و اگر اینان را ثروتمند سازم آن ثروت اینها را فاسد می‌سازد، بعضی دیگر هستند که ایمانشان جز با مرض و بیماری اصلاح نشود که اگر اینها را صحت بخشیم آن سلامتی، ایمان اینها را فاسد گرداند...».

یکی از نتایج پذیرش حسن و قبح عقلی، قاعده لطف است. منظور از لطف کارها و اموری است که مکلف را در فرمانبرداری و اطاعت خدا کمک و یاری می‌دهد. یعنی زمینه را جهت انجام تکالیف الهی مساعد می‌سازد، مشروط بر اینکه به حد اجبار و سلب اختیار از مکلف نرسد. دلیل قاعده لطف این است که اگر خداوند لطف نداشته باشد، نقض غرض پیش می‌آید که از حکیم، قبیح است و بنابر قاعده حسن و قبح عقلی از خداوند سر نمی‌زند. توضیح اینکه اگر کسی میهمانی را دعوت کند که می‌داند این میهمان روحیه‌ای دارد که اگر میزبان، برخی آداب و رسوم را رعایت نکند، غذا تناول نخواهد کرد؛ در این صورت اگر میزبان آن آداب و رسوم را رعایت نکند، غرضش از دعوت میهمان برای تناول غذا محقق نمی‌شود. در مورد بحث نیز تکلیف کننده می‌داند که بدون لطف او تکلیف محقق نخواهد شد و اگر لطف را به دست‌إهمال بسپارد نقض غرض خواهد شد. (سبحانی، ۱۳۷۰، صص ۱۱۵ ° ۱۱۷)



بحث مذکور از مرحوم فیض، خصوصا روایتی که به آن استناد کرده اند، دلالت بر قاعده لطف دارد. چون لطف حضرت حق به بندگان، برای مومن ماندن که یک تکلیف الهی است را می‌رساند.

بحث دیگری که در کتاب مذکور مطرح شده عبارت است از اینکه: «خداوند هیچ بنده‌ای را به بیش از آنچه که در توان اوست مکلف نسازد» «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶). (فیض کاشانی، ۱۳۶۴، ص ۱۵ - ۳۲) و این نیز یکی دیگر از نتایج بحث حسن و قبح عقلی می‌باشد که قائلین به حسن و قبح عقلی می‌گویند عقل قبیح می‌داند که خدای حکیم و عادل، انسان را بر بیش از طاقتش مکلف سازد.

در کتاب «الحقایق» نیز ایشان بحث جبر و اختیار را مطرح نموده و از نظر عقلی و شهودی مطالبی را آورده اند و در آخر، آنچه به عنوان اعتقادشان بیان می‌کنند، امر بین الامرین است. (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۷۸ - ۳۸۳)

مهمترین نتیجه پذیرش حسن و قبح عقلی، قائل شدن به عدالت خداوند است و از همین جهت، عدلیه را عدلیه خواندند. عادل اتصاف ذات واجب الوجود است به فعل حسن و جمیل، و تنزه اوست از فعل ظلم و قبیح و اگر توحید، کمال واجب است در ذات و صفات، عدل کمال واجب است در افعال. اگر قائل به جبر شویم، عدالت خداوند را در مورد بندگان که مجبور به ارتکاب گناهان بوده اند و خداوند آنان را عقاب خواهد کرد، زیر سوال برده‌ایم. (سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۲ و ۱۱۳). جناب فیض نیز با رد جبر، به نتیجه قاعده حسن و قبح عقلی رسیده اند که نشان دهنده پذیرش آثار این قاعده در کلام می‌باشد.

به هر حال به نظر می‌رسد حداقل برخی از اخباریان حسن و قبح عقلی را بر خلاف اشاعره و اهل حدیث، در مباحث کلامی قبول دارند. اگرچه این مساله را نیز باید مد نظر قرار داد که شاید ایشان نتایج مذکور را صرفا از باب ورود نقل در مورد آنها، اثبات کرده

باشند، نه اینکه آنها را از نتایج عقلی بودن حسن و قبح بدانند. اما طرح مسأله‌ای مثل عدل، که خود نمایانگر قبول یا عدم قبول بحث حسن و قبح عقلی است و از قدیم گروه عدلیه را در مقابله اشاعره قرار داده است این مطلب را بعید به نظر می‌رساند که ایشان هیچ توجهی به قاعده حسن و قبح نداشته باشند. اگرچه باز ممکن است برخی اخباریان تندرو، این مسائل را صرفاً از جهت نقل معتبر بدانند و اعتباری برای عقل در این خصوص قائل نباشند.

### ۳-۲-۱-۲ حسن و قبح عقلی در فقه (قاعده ملازمه)

بحث ملازمات عقلیه، اجمالاً این است که آیا در عالم واقع، افعال، دارای حسن و قبح واقعی می‌باشند و اگر چنین است آیا عقل توانایی درک آن حسن و قبح را دارد و در مرحله بعد اگر این توانایی را دارد؛ آیا این توانایی، معتبر است و می‌توان بوسیله آن به معرفتی دینی دست یافت؟ بنابراین، نقطه ثقل بحث ملازمات عقلیه، مسأله حسن و قبح عقلی می‌باشد.

اکثر کسانی که بحث حسن و قبح عقلی را قبول کرده اند اعم از متکلمین و اصولیان، این بحث را با بحث ملازمه حکم عقل و حکم شرع یکی دانسته‌اند. به عبارت دیگر وقتی حسن و قبح عقلی را ثابت دانسته اند، در نظرشان حسن و قبح شرعی نیز ثابت بوده و اصلاً بحث ملازمه را به عنوان مسأله‌ای جداگانه مطرح نساخته‌اند. (مظفر، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲۹)

اما اخباریان با وجود پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح، وجوب و حرمت ذاتی را رد کرده‌اند. نظر ایشان می‌تواند به مواردی بازگشت داشته باشد از جمله عدم توانایی عقل در ادراک حسن و قبح ذاتی، عدم ملازمه حکم عقل با حکم شرع، عدم حجیت قطعی که توسط عقل در مورد احکام شرعی حاصل شده است و در آخر، نهی شارع از چنین قطعی. این در حالی است که اصولیان تمام این موارد را مردود می‌دانند. اما اخباریان اگر ملازمه را

نیز بپذیرند، معتقداند که شارع از اخذ به چنین قطعی نهی نموده و روایاتی مثل «ان دین الله لا یصاب بالعقول» را که اصولیان مخصوص قیاس و ظنون غیر معتبر می‌دانند، اخباریان برای نهی از اخذ قطع توسط شارع ذکر می‌کنند. (مظفر، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵)، (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، ص ۱۶۱).

### ۳-۲-۱-۳ جمع بندی بحث حسن و قبح عقلی

از آنجا که این قاعده هم در کلام و هم در فقه نتایجی را به همراه دارد، بحث را دو قسم نمودیم. در مورد کلام، از یک سو عبارات عقل ستیزانه اخباریان اینرا به ذهن می‌آورد که ایشان با استفاده از عقل در مباحث کلامی مخالفاند. (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، ص ۹۰، ۹۱، ۱۲۸)، (فیض کاشانی، ۱۳۴۹، ص ۱۲۱). اما با دقت در عباراتی دیگر از ایشان مانند (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، ص ۱۶۱) و آنچه از فیض کاشانی نقل شد، به نظر می‌رسد آنها نتایجی که از قاعده حسن و قبح استفاده می‌شود را قبول دارند؛ اما باز این احتمال نیز بعید به نظر نمی‌رسد که ایشان، این نتایج را از آن جهت که در نقل و روایات وارد شده است پذیرفته‌اند نه از آن جهت که نتیجه یک قاعده عقلی می‌باشد. در بحث حسن و قبح عقلی در فقه گفتیم که اخباریان حسن و قبح ذاتی را قبول دارند. اما اینکه آیا عقل نیز قدرت درک آن مصالح و مفاسد ذاتی را دارد یا نه و اگر دارد، آیا لازمه آن حکم عقلی، حکم شرعی است و اگر اینگونه است آیا چنین قطعی حجت است یا نه، مباحثی است که اخباریان دقیقاً مشخص نساخته‌اند که برای رد قاعده حسن و قبح عقلی در فقه، کدامیک از این مراحل را قبول ندارند. اما آنچه روشن است این است که ایشان، عملکرد این قاعده عقلی در مباحث فقهی را نمی‌پذیرند و با وجود پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح، وجوب و حرمت ذاتی را رد کرده‌اند.

خلاصه اینکه شاید بتوان گفت اخباریان اثرات فقهی این قاعده عقلی را قبول ندارند؛ اما اثرات کلامی را قبول دارند؛ اگرچه بعید نیست این اثرات را نیز از آن جهت که در نقل

آمده می‌پذیرند نه از آن جهت که قاعده عقلی به آن حکم می‌کند و عقل مستقل به آن رسیده.

### ۳-۲-۲ فهم نقل

در بحث فهم نقل از دیدگاه اهل حدیث، گذشت که هر فهم و ادراکی را نمی‌شود عقلی قلمداد کرد. خیلی اوقات ما کلام مخاطب را می‌فهمیم در حالی که نمی‌توان آنرا درکی عقلی محسوب کرد.

اخباریان ظهور قرآن و روایات نبوی را یا حجت نمی‌دانند و یا اصلاً آنها را دارای ظهور نمی‌دانند. (محسنی، ۱۳۷۱، ص ۲۷) روشن است که فهم ساده از این آیات و روایات به بحث‌های لفظی مربوط است و بحث عقلی نیست. اما آنچه به مباحث عقلی و دخالت دادن عقل در فهم نقل مربوط است مواردی است که ظهور آیات و روایاتی با حکمی عقلی ناسازگار باشد که از آنجا که حداقل برخی از اخباریان برای آیات و روایات نبوی ظهوری قائل نیستند این بحث در مورد آنها در روایات ائمه علیهم‌السلام مطرح می‌شود.

### ۳-۲-۱ لوازم عقلی حکم شرعی

عقل‌گرایان در یک دسته بندی، احکام عقل را به دو دسته متوقف بر خطاب شرع و غیر متوقف بر آن، تقسیم کرده اند که قسم اول مسائلی را در بر دارد که عقل، برای کشف حکم شرعی، پس از خطاب شرعی وارد میدان می‌شود و شامل مواردی مثل لحن الخطاب، دلیل الخطاب و فحوی الخطاب، مقدمه واجب و مساله ضد می‌باشد و بحث حاضر در این قسم است. در قسم دوم بر خلاف قسم اول عقل، مستقل از خطاب شرع، به دنبال کشف حکم شرعی می‌باشد و شامل قاعده حسن و قبح عقلی است که بحثش گذشت. (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۶)

اگرچه با وجود بررسی انجام شده مطلب خاصی در این مورد که مرحوم استرآبادی نظرش را مستقیماً درباره آن دسته از ادله عقلی که بر خطاب شرعی متوقف است بیان کرده باشد نیافتیم؛ اما با توجه به صفحات مختلف «الفوائد المدنیه» می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که وی بلافاصله پس از ذکر این تقسیم، با بیان دو مطلب در مورد اساتیدش، مدرک احکام شرعی را منحصر در کتاب و سنت می‌داند که این، خود می‌تواند رد کلی دلیل عقلی باشد که هم شامل دسته اول و هم دسته دوم می‌شود. (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، صص ۱۶، ۱۷، ۹۴ - ۱۰۵، ۱۲۸، ۱۳۶)

علاوه بر این، وی در مقاطع مختلف می‌گوید آنچه باعث اختلاف شده نمی‌تواند مدرک حکم شرعی باشد و با دقت در کلماتش ظاهراً دلیل عقلی را بالکل مردود می‌داند. (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، صص ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۶)

سید نعمت الله جزائری نیز در مورد اقسام دلیل عقل و حکم آنها می‌گوید: «اقول اما قولهم بنفی حجه دلیل العقل باقسامه فهو حق لان الشارع سد باب العقل و منعه من الدخول فی الاحکام الالهیه» (جزائری، ۱۴۰۱ق، ص ۴۴)

### ۳-۲-۲- استفاده از عقل در شکل دادن قیاس

عقل یک زمان می‌تواند به عنوان منبعی مستقل از قرآن و سنت مطرح باشد، که این، همان بحث حسن و قبح عقلی بود که گذشت و هم می‌توان عقل را به عنوان ابزاری در خدمت سایر منابع قرار داد تا حکم شرعی را از منابعی چون قرآن و سنت استنتاج نماید. در این موقعیت دوم عقل می‌تواند به دو صورت نقش ایفا کند. یکی برای به دست آوردن حکم شرعی از طریق لوازم احکام مثل بحث وجوب چیزی و حرمت ضدش که بحثش اجمالاً گذشت و دیگری برای چینش منطقی صغری و کبری و شکل دادن قیاس که بحث حاضر است. (علی دوست، ۱۳۸۵، ص ۳۳)، (محسنی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۷).

این مساله، یکی از اصلی ترین اغراض علم منطق می باشد و در واقع همان تعریفی از عقل است که در علم منطق کاربرد دارد. (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۳). مرحوم شیخ حر عاملی می گوید: «در تمام علوم نظری، آن چیزی که ما را از خطا حفظ می کند کلام اهل بیت عصمت علیهم السلام است و منطق، کاری که می کند این است که ما را از جهت صورت، حفظ می کند که اشتباه نکنیم و آن هم علما از جهت صورت خطا نمی کنند و خطای علما از جهت مواد اقیسه است و منطق در مواد اقیسه فقط قیاسات را به اقسامی تقسیم می کند، ولی در منطق قاعده ای نداریم که بیان کند هر ماده مخصوصی، داخل در کدامیک از اقسام اقیسه است. پس واجب است که تمسک کنیم به چیزی که مصون از خطاست و آن، عمل کردن به صریح کلام معصومان است و در جایی که از کلام معصوم چیزی پیدا نکردیم، احتیاط کنیم چنانچه دستور به احتیاط هم صریح کلام معصوم علیهم السلام و اخبار متواتر از آن است.» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۱۲، ۴۱۴)

با توجه به این کلام، روشن می شود که اخباریان، نسبت به علم منطق احساس نیازی ندارند. یعنی اگر منظور از دخالت عقل در معارف دینی، چینش عقلی باشد ظاهراً آنرا بدیهی می دانند و قبول دارند؛ اما علم منطق را که به نظر آنها این کار را انجام می دهد قبول ندارند. اما طبق این نظرشان، آنها نباید علم منطق را در مقابل کلام معصوم علیهم السلام می گذاشتند و می گفتند منطق را نمی خواهیم و باید به کلام معصوم علیهم السلام رجوع کنیم تا اشتباه نکنیم. چون کلام معصوم علیهم السلام محتوا است و منطق چینش و صورت. ایشان محتوایی که از عقل استفاده شده باشد را در مباحث دینی مردود می دانند؛ اما چینش عقلی را قبول دارند؛ اگرچه علم منطق را شایسته این کار نمی دانند به این استدلال که هم اشتباه می کند و هم نیازی به آن نیست چرا که علما در این کار اشتباه نمی کنند!

۳-۲-۲-۳ سه بحث چالشی

تاویل، تفسیر به رای و قیاس، سه بحثی هستند که همواره بین دو گروه عقل ستیز و عقل گرا، مورد اختلاف و چالش بوده‌اند.

مرحوم مجلسی تاویل را در جایی شدیداً تقبیح می‌نماید (مجلسی، بی تا، ص ۶) و در جای دیگر از همان کتاب، در مورد روایات دال بر تجسیم معتقد است باید آنها را تاویل برد. (مجلسی، بی تا، ص ۲۲). خوب است به این مطلب ایشان نیز توجه شود که وی، مباحثی چون صفات خدا و بحث جبر و اختیار را از مباحث ضروری نمی‌دانستند و معتقداند نباید به این مباحث وارد شد. (مجلسی، ۱۳۶۸، ص ۱۸). از سوی دیگر برخی اخباریان، تاویل را پذیرفته و از ظاهر و باطن سخن می‌گویند. (فیض کاشانی، ۱۴۲۳، ص ۴۳۳ و ۴۳۶).

اگرچه با وجود روایات متعددی که تفسیر به رای را محکوم می‌شمارند، کسی به حُسن تفسیر به رای قائل نیست اما مساله این است که مقصود از تفسیر به رای چیست؟! اینجاست که برخی، هر گونه استفاده از عقل به عنوان ابزاری در فهم نقل را با اتهام تفسیر به رای پاسخ می‌گویند. اخباری یا برای قرآن ظهوری قائل نیست و یا اینکه برای ظهوراتش حجیت قائل نمی‌باشد. (محسنی، ۱۳۷۱، ص ۲۸)، (نفیسی، تابستان ۱۳۷۶، شماره ۱۴، صص ۱۲۴-۱۳۷). آنها صرفاً تفسیری را قبول دارند که از طریق اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده باشد. از این رو در واقع تفسیر قرآن را در تفسیر ماثور محصور نموده‌اند و آنجا که در روایات، تفسیری برای قرآن ذکر شده آنرا بر ظاهر قرآن مقدم می‌دارند. ایشان عقل را به عنوان ابزاری در جهت کمک به تفسیر قرآن قبول ندارند و به عبارت دیگر تفسیر عقلی را مصداقی برای تفسیر به رای در نظر گرفته‌اند. (حرعاملی، ۱۴۰۳، ص ۴۷، ۱۶۳، (استرآبادی، ۱۳۲۱، صص ۹۴ ° ۱۰۵).

اگرچه اصولیان قیاس را قبول نداشتند (مظفر، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۵) اما از آنجا که بارزترین مصداق عقل‌گرایی اهل تسنن، عمل به قیاس بود اخباریان، اصولیان شیعه را بخاطر عمل به عقل متهم به سنی‌گری می‌کردند. بنابراین قطعاً نظر اخباریان در مورد قیاس نظر مثبتی نیست. چنانچه در کتبشان بر رد آن دلیل آورده‌اند. (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، صص ۹۴ و ۱۰۵ و ۱۳۵)، اخباریان، حتی قیاس منصوص العله که در واقع برهان است و با قیاس فقهی تفاوت دارد را نیز باطل می‌دانند. (امامی، ۱۳۸۵، شماره ۴۷، صص ۱۲۰-۱۵۰)، (حراعلمی، ۱۴۰۳، ص ۴۴۸)، (جزائری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۵)، (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۶۰).

### ۳-۲-۲-۴ جمع‌بندی بحث فهم نقل

در مورد لوازمی که عقل پس از صدور حکم شرعی، از آن برداشت می‌کند گذشت که استرآبادی نمی‌پذیرفت که این لوازم عقلی را حکم شرعی قلمداد نماید و حکم شرعی را منحصر در کتاب و سنت می‌دانست. در بحث استفاده از عقل در شکل دادن قیاس، اگرچه اخباریان به شدت با علم منطق مخالفت می‌کردند اما چپ‌نشین منطقی صغری و کبری توسط عقل را ظاهراً قبول داشتند.

آنجا که دو دلیل نقلی یا یک نقل با دلیل عقلی تعارضی ولو ظاهری داشته باشند نیاز به تاویل یکی از ادله است که تاویل توسط عقل صورت می‌گیرد. در اینجا بحث تاویل و تفسیر به رای مطرح می‌شود. برخی اخباریان تاویل را تقبیح و برخی پذیرفته بودند و ظاهراً تفاوت تعریفشان از تاویل، موجب تفاوت دو دیدگاه شده باشد. در مورد تفسیر به رای نیز گذشت که هیچ گروهی آنرا قبول ندارد و اختلاف در تعریف و مصداق آن است. اخباریان یا برای قرآن ظهوری قائل نبودند و یا ظاهر قرآن را حجت نمی‌دانستند. ایشان تفسیر قرآن را در تفسیر ماثور، محصور می‌کردند و استفاده از عقل به عنوان ابزاری در کمک به تفسیر قرآن را مصداق تفسیر به رای می‌دانستند. همچنین قیاس که مساله‌ای



است که نسبت به حکم شرعی حالت پسینی دارد، از آنجا که در روایات شدیداً از آن نهی شده اخباریان نیز به شدت آنرا رد می‌کردند. چنانچه اصولیان امامیه نیز قیاس را قبول ندارند.

### ۳-۲-۳ عقل در مباحث اعتقادی

اگرچه بحث «حسن و قبح عقلی در کلام» قبلاً گذشت و روشن شد که این قاعده، یکی از مباحث کلیدی کلام است، اما مباحث عقلی کلام به این قاعده خلاصه نمی‌شود و حداقل در بحث‌های مبنایی کلام مثل اثبات صانع، نیاز به احکام عقل احساس می‌شود. البته در مباحث اعتقادی نیز عقل، فاقد جایگاه هستی‌شناسانه می‌باشد و صرفاً به دنبال کشف حکمی است که توسط شارع صادر شده است.

نگاهی به کلمات اخباریان نشان می‌دهد که ایشان به شدت با متکلمین و روش کلام عقلی مخالفت می‌ورزند و معتقداند همه احکام و مسائل دین را باید از امام معصوم علیه السلام گرفت. استرآبادی معتقد است اخبار متواتر بر عدم جواز کسب حکم شرعی نظری، بوسیله کسب و نظر دلالت دارد. چون به اختلاف آراء فی الاصول و فی الفروع الفقهیه منجر می‌شود. (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، ص ۹۰، ۹۱). اگر برداشت استرآبادی از اصول، اصول دین و عقاید است یعنی در آنجا نیز نمی‌شود از عقل استفاده کرد. وی عقیده دارد که ائمه علیهم السلام ما را از علم کلامی که مبتنی بر افکار عقلیه است نهی کرده اند و امر فرموده اند که فن کلام را از آنان اخذ کنیم. (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، ص ۲۹، ۱۲۹). مرحوم فیض کاشانی که یک اخباری معتدل محسوب می‌شود در مورد آموزش عقاید به کودکان، معتقد است باید گوش کودک را از جدل و کلام، حراست کرد که همانا تشویش و فساد جدل، بیش از آماده سازی آن است. (فیض کاشانی، ۱۴۲۳، ص ۴۴).

با این وجود و با توجه به سایر کلماتشان، شاید بتوان اینگونه نتیجه گرفت که اخباریان با بحث‌های کلامی، خصوصاً آن دسته از مباحث که صرفاً دلیل عقلی دارد

مخالف هستند و اگر متوجه بحث دور باشند برای رهایی از سیاهچاله اش، به این مساله متمایل اند که عقل را در امور مبنایی حجت بدانند و آنرا در حد مفتاح قبول کنند و برای مباحث کلیدی چون اثبات وجود خدا به عقل تکیه کنند. آن هم البته با مقداری چون و چرا و تایید توسط روایات! (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۲۶). اگرچه از برخی کلمات بزرگان اخباری مثل مرحوم مجلسی و استرآبادی احساس می شود ایشان روایات را تنها منبع مسائل اعتقادی می دانند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۹۹-۱۰۰)، (مجلسی، بی تا، ص ۶)، (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، ص ۹۰، ۹۱)، (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ص ۴)، (جعفریان، ۱۳۷۰، ص ۲۶۱).

در مورد بحث پرتنش صفات خبریه که حرکت بر لبه پرتگاه تجسیم و تشبیه است، ظاهرا اخباریان راه تاویل را در پیش می گیرند؛ اگرچه ممکن است انتخاب این راه نه بخاطر حکم عقل، بلکه به برکت وجود روایاتی باشد که تشبیه و تجسیم را رد می کنند؛ و الا از ایشان بعید نبود با توجه به این قاعده شان که «جایی که دلیل نیافتیم باید توقف کرد»، قائل به تفویض و حتی تشبیه می شدند. (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۳۳)، (مجلسی، ۱۳۶۸، ص ۱۸).

### ۳-۳ قلمرو عقل در مباحث دینی از جهت توانایی سنجشگرانه عقل

در این بخش به دنبال این نظر افراطی نیستیم که هر یک از گزاره های دینی را که عقل از درک آن عاجز بود مردود شماریم و قائل شویم عقل، میزان شریعت است و هرچه از شریعت را که مطابق عقل (ولو عقل مشوب به وهم) باشد مورد قبول است و هرچه نباشد را باید کنار گذاشت؛ چنانچه در پی این نگاه تفریطی نمی باشیم که عقل، صرفا مفتاح شریعت محسوب شود و پس از گشایش درب شریعت و اثبات خدا و مباحث اصلی دین، خود در گوشه ای نظاره گر عملکرد شریعت باشد و دم نزند. بلکه قائل به نگاهی معتدلانه می باشیم که عقل را مصباح شریعت می داند و آنرا نه حاکم، که کاشف از حقیقت

وحی می‌داند و همانگونه که در ابتدا درب شریعت را می‌گشاید، در ادامه نیز قدم به قدم با شریعت قدم بر می‌دارد و آنجا که نقلی مخالف با عقل قطعی باشد را کنار می‌نهد و در آنجا که شریعت، نظری قطعی دهد و عقل را یارای درک آن نباشد این عقل است که متوقف می‌شود. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که بحث در تعارض عقل و نقل، مثل تعارض نقل و نقل است نه اینکه مصداق تعارض عقل و شریعت باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۱ و ۷۴).

### ۳-۱- اخباریان و تعارض عقل و نقل

سید نعمت الله جزائری پس از انتقاد از روش عقل‌گرایان در مقدم سازی دلیل عقلی بر نقلی و ارائه تقسیمی برای دلیل عقلی، تقدم دلیل نقلی بر عقلی را در موارد تعارض، بدون تردید دانسته است. (امامی، ۱۳۸۵)، شماره ۴۷، صص ۱۲۰-۱۵۰)، (جزائری، بی تا، ج ۳، ص ۸۹).

با توجه در جمله‌ای که مرحوم مجلسی در اجازه نامه‌های وی برای شاگردانش، چنین احساس می‌شود که ایشان عقل و نقل را دائماً با هم در تعارض می‌دیدند و هجرت از علوم عقلی به نقلی را لازم، و جمع این دو با هم را غیر ممکن می‌دانسته است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰۷، ص ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۲). وی در جای دیگر نیز تذکر داده اند که مبدا چیزی از اخبار را رد کنی و عباراتی دارند که از ظاهرش چنین بر می‌آید که ایشان روایات ضعیف‌السند را نیز بر عقل برتری می‌داده‌اند. (مجلسی، بی تا، ص ۶).

با وجود نگاه بدبینانه اخباریان به عقل که آنرا صرفاً در حد مفتاح شریعت قبول می‌کردند (اگر قبول می‌کردند) جای تعجب ندارد که ایشان در تعارض عقل و نقل، نقل را مقدم دارند و برای عقل ارزشی قائل نباشند. البته ممکن است موارد اندکی یافت شود که ایشان عقل را بر نقل ترجیح دهند و نقل را تاویل برند که برای نمونه می‌توان به نظر مرحوم مجلسی در مورد روایات دال بر تجسیم اشاره نمود. (مجلسی، بی تا، ص ۲۲).

#### ۴- جمع بندی و نتیجه گیری

پس از اشاره اجمالی به پیدایش و تطور اخباریان و بیان معنای لغوی و اصطلاحی عقل، کارکردهای عقل در مباحث دینی را به سه بخش هستی شناختی عقل، معرفتشناختی و سنجشگری تقسیم کردیم که هر کدام خصوصاً بخش دوم دارای قسمت‌هایی بود. با توجه به آنچه گذشت برخی نتایج به دست آمده را ذکر می‌کنیم:

۱. روش اخباریان منحصر به فقه نیست و آنها این روش را در سایر حوزه‌های دین نیز بکار می‌برند.

۲. اخباریان اخیر با اخباریان زمان ائمه علیهم‌السلام تفاوت عمیق دارند.

۳. ظاهراً معانی مختلفی که در لغت برای عقل ذکر شده در معنای جامع «جلوگیری و نهی کردن» ریشه دارد.

۴. دخالت فهم مستقل انسانی در حوزه دین از نظر اخباریان مردود است و مهم نیست در اصطلاح علوم مختلف، چه نامی بر آن گذارند.

۵. علوم عقلی از جمله منطق، فلسفه و کلام به شدت مورد مخالفت اخباریان است.

۶. اخباریان نیز مانند عقل‌گرایان، منکر توانایی هستی‌شناسانه عقل در مباحث دینی اند و عقل را قادر به جعل حکم شرعی نمی‌دانند.

۷. اگرچه برخی عباراتشان از مخالفت بکارگیری عقل در کلام حکایت دارد اما از برخی مطالبشان، استفاده از عقل در کلام به دست می‌آید، با اینکه امکان اخذ نتیجه در آن مطالب از نقل و عدم ارتباط آن به مبانی عقلی نیز بعید به نظر نمی‌رسد.

۸. اخباریان با وجود پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح، وجوب و حرمت ذاتی را رد

کرده‌اند.

۹. آنها حکم شرعی را بر لوازمی که عقل پس از صدور حکم شرعی و با توجه به آن، استخراج می‌کند، بار نمی‌کنند.

۱۰. اگرچه به شدت با علم منطق مخالف اند اما چینش منطقی صغری و کبری توسط عقل را ظاهراً قبول دارند.

۱۱. برخی اخباریان تاویل را تقبیح و برخی پذیرفته بودند و ظاهراً تفاوت تعریفشان از تاویل، موجب تفاوت دو دیدگاه شده باشد.

۱۲. تفسیر قرآن را در تفسیر ماثور، محصور می‌کردند و استفاده از عقل به عنوان ابزاری در کمک به تفسیر قرآن را مصداق تفسیر به رای می‌دانستند.

۱۳. مخالفت اخباریان با قیاس به حدی است که حتی قیاس منصوص العله را نیز مردود می‌دانند.

۱۴. در حد توان از روایات فاصله نمی‌گیرند و معتقداند عقاید را فقط باید از راه ائمه علیهم‌السلام به دست آورد. اگرچه گاهی در اثبات مبانی شریعت احساس نیاز به عقل نموده‌اند.

۱۵. به جز موارد نادری که برای فرار از تجسیم و تشبیه راهی جز تقدم عقل بر نقل ندارند، به طور کلی با تقدم عقل بر نقل در زمان تعارض، مخالف می‌باشند.

## فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بيروت: دارالاحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۷جلد.
۲. ابن فارس، ابوالحسن احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، بی جا، مكتب الاعلام الاسلامی، ۶جلد.
۳. ایوان کیفی اصفهانی، محمد تقی بن عبد الرحمن، (بی تا)، هدایه المسترشدين (طبع جدید)، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۳جلد.
۴. استرآبادی، محمد امین، (۱۳۲۱ق)، الفوائد المدنیة، بی جا: بی نا، محل دسترسی مخزن کتابخانه دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
۵. امامی، مسعود، (۱۳۸۵)، «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت (۲)»، فقه اهل بیت، شماره ۴۷.
۶. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۲۵جلد.
۷. بهشتی، ابراهیم، (۱۳۹۰)، اخباریگری (تاریخ و عقاید)، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ اول.
۸. پوررستمی، حامد و طاهر نژاد، محمد علی، (۱۳۹۰)، «عقل و علم و تعامل آنها در منظومه معرفتی شیعه»، قیسات، شماره ۶۰.
۹. جزائری، سید نعمت الله بن عبدالله، (۱۴۰۱)، منبع الحیاه و حجیه قول المجتهد من الاموات، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۱۰. جزائری، سید نعمت الله بن عبدالله، (بی تا)، الانوار النعمانیة، بیروت: نشر دار القاری، ۴جلد.
۱۱. جعفریان، رسول، (۱۳۷۰)، دین و سیاست در دوره صفوی. رساله‌ای از علامه مجلسی با عنوان «درباره حکما و فلاسفه و صوفیه»، قم: انتشارات انصاریان، چاپ اول.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، تاج اللغة و صحاح العربیة، قاهره: دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، ۶جلد.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، زن در آئینه جلال و جمال، تهران: نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم.
۱۵. حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۳ق)، الفوائد الطوسیة، محقق و مصحح سید مهدی لاجوردی حسینی ° شیخ محمد درودی، قم: المطبعة العلمیه، چاپ اول.
۱۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغتنامه، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۴جلد.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: انتشارات الدارالشامیه، چاپ اول.
۱۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۰)، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۹. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۰ق)، بحوث فی الملل و النحل، قم: لجنه اداره الحوزه العلمیه، چاپ دوم، ۹جلد.
۲۰. سبحانی، جعفر، گروه علمی موسسه امام صادق علیه السلام تحت اشارف آیت الله سبحانی (۱۴۲۴ق)، معجم طبقات المتکلمین، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۵جلد.

۲۱. صدر، سیدمحمد باقر، (۱۳۹۵ق)، المعالم الجدیدة للاصول، تهران: مکتبه النجاج، چاپ دوم.
۲۲. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، مصحح: محمد خواجوی، حاشیه نویسنده: علی بن جمشید نوری، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۴جلد.
۲۳. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث، چاپ سوم، ۹جلد.
۲۴. علی دوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، فقه و عقل، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۴ق)، ترتیب کتاب العین، قم: انتشارات باقری، چاپ اول، ۳جلد.
۲۶. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۲۳)، الحقائق فی محاسن الاخلاق قره العیون فی المعارف و الحکم، قم: دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم.
۲۷. فیض کاشانی، محسن، (۱۳۷۷)، علم الیقین فی اصول الدین، قم: منشورات بیدار، چاپ اول.
۲۸. فیض کاشانی، محسن، (۱۳۶۴)، راه نجات (ترجمه منهاج النجاه)، رضارجب زاده، بی جا: پیام آزادی، چاپ اول.
۲۹. فیض کاشانی، محسن، (۱۳۴۹)، الاصول الاصلیه (چاپ قدیم)، مصحح: جلال الدین محدث، تهران: سازمان چاپ دانشگاه.
۳۰. فنایی اشکوری، محمد، (۱۳۷۴)، معرفت شناسی دینی، تهران: انتشارات برگ، چاپ اول.
۳۱. کاظمی، اسد الله بن اسماعیل، (بی تا)، کشف القناع عن وجوه حجیه الاجماع، بی جا، ناشر: مولف.
۳۲. منصورنژاد، محمد، (۱۳۸۳)، عقل در سه دین بزرگ آسمانی زرتشت مسیحیت و اسلام، تهران: ناشر: مولف، چاپ اول.
۳۳. محسنی، سید میر آقا (۱۳۷۱)، نقدی بر اخباریگری، قم: انتشارات دارالنشر، چاپ اول.
۳۴. نفیسی، زهرا (شادی)، (تایستان ۱۳۷۶)، «عقل و علم در بیان مفسر المیزان»، بیانات، شماره ۱۴.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، اسلام و نیازهای زمان، تهران: انتشارات صدرا، چاپ ۲۱، ۲جلد.
۳۶. مظفر، محمد رضا، (۱۴۲۱)، المنطق التعلیمی، قم: موسسه انتشارات دارالفکر، چاپ اول.
۳۷. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۲)، اصول الفقه، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۲جلد در یک مجلد.
۳۸. مظاهری کوهانستانی، رسول و میراحمدی، مریم، (۱۳۹۱)، «بررسی نقش عقل در دوران اخباریگری»، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال هشتم، شماره ۲۹.
۳۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۱۰جلد.
۴۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۶۸)، مجموعه رسائل اعتقادی (سلسله رساله‌های فارسی علامه مجلسی)، تحقیق سید مهدی رجایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۴۱. مجلسی، محمد باقر، (بی تا)، رساله فی الاعتقادات و السیر والسلوک، به خط محمد ابراهیم مرندی، چاپ سنگی، بی جا: بی نا.
۴۲. یوسفیان، حسن ° شریفی، احمد حسین، (۱۳۸۳)، عقل و وحی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی