

## معرفت فطری و معرفت عقلی

### در اندیشه سید بن طاووس

عبداله محمدی\*

#### چکیده

تحلیل رابطه ایمان و معرفت از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی دینی است. سید بن طاووس از سویی بر نفی روش‌های کلامی و استدلالی تصریح می‌کند و از سوی دیگر در مواردی پرشمار، بر عقل فطری تأکید کرده و از استدلال‌های عقلی بهره جسته است. دیدگاه او بر جریان‌های عقل‌ستیز بعدی اثر جدی داشت. از این رو جمع‌بندی دیدگاه وی در نسبت‌سنجی استدلال عقلی و ایمان در حیات انسان دینی اهمیت می‌یابد. با کنار هم گذاردن عبارات سید بن طاووس، کفه انتقاد از معرفت استدلالی عقلی سنگینی می‌کند. به این ترتیب می‌توان وی را از سردمداران کلام نقلی یا فطری‌گرای در علم کلام به‌شمار آورد. مخالفت با روش تفکر معتزلی در برابر مطلق‌روش‌های عقلی و نیز نفی استدلال‌های پیچیده عقلی در برابر قواعد بسیط عقلی، از جمله توجیهاتی است که در جمع بین دو رویکرد وی قابل عرضه است. در این مقاله ضمن معرفی دو رویکرد مذکور و جمع‌بندی نهایی دیدگاه سید، برخی آسیب‌ها و اشکالات نظریه وی نیز گوشزد شده است.

کلیدواژه‌ها: سید بن طاووس، معرفت فطری، معرفت عقلی، ایمان و معرفت، کلام نقلی، کلام استدلالی.

---

\* استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (نویسنده مسئول: ab379@chmail.ir)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۸

## مقدمه

سید علی بن موسی بن جعفر بن طاووس حسنی (۶۶۴-۵۸۹ق) از دانشمندان و متفکران بزرگ تاریخ شیعه است که در حوزه‌های مختلف از جمله فقه، حدیث، عقاید و اخلاق آثار گران‌سنگی به جا گذاشته است. سید بن طاووس که در سیر و سلوک و زهد شهرتی بیش از سایر قلمروهای نظری دارد، به فقه و کلام نگرشی خاص دارد. وی با وجود آنکه تسلط خود بر علم کلام را شرح می‌دهد، از سال‌های اشتغال به کلام، به اتلاف عمر یاد کرده است (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۵۹) و به روش عقلی متکلمان انتقادات تند و تیزی دارد. پیشنهاد اصلی وی در روش‌شناسی علم کلام، بازگشت به روش کلام نقلی و استمداد از سخن معصومان (ع) است. همچنین وی در موضوع اثبات خدا و پیش از اثبات اعتبار وحی نیز خداشناسی فطری را جایگزین خداشناسی عقلی می‌کند. سید بن طاووس آثاری چون *الطوائف فی معرفة مذاهب الطوائف، البقیة فی إمره امیر المؤمنین (ع) و الملاحم و الفتن* در زمینه عقاید و کلام دارد، ولی رویکرد اصلی آنها نقلی است. صریح‌ترین بیانات وی در تخطئه روش عقلی و تأکید بر اعتبار خداشناسی فطری را می‌توان در کتاب *کشف المحجّة لثمره المهجّة* یافت. این کتاب مجموعه توصیه‌های اخلاقی سید است که در سن ۶۱ سالگی (همان: ۱۲) برای فرزندش محمد که در سن هفت سالگی و در آستانه تکلیف شرعی بوده، نگاشته است. در فصول نخستین این کتاب، سید فرزندش را با معارف اعتقادی آشنا کرده است و در این میان از روش‌های کلامی استدلالی به شدت پرهیز می‌دهد. این کتاب آثار متعددی در میان معاصران و متفکران بعد از سید به جا گذاشت؛ تا آنجا که فیض کاشانی به تلخیص این اثر تحت عنوان *تسهیل السبیل بالحجّة فی انتخاب کشف المحجّة لثمره المهجّة* همت گماشت. بسیاری از علمای عهد صفوی به ویژه جریان اخباری‌گری از این دیدگاه تأثیر پذیرفته و حتی آن را به مباحث فقهی نیز تسری دادند (کلبرگ، ۱۳۷۱: ۴۳). انتقادات شخصیت‌هایی چون شهید ثانی، مجلسی و فیض بر روش فلسفی و کلامی نیز متأثر از دیدگاه سید بن طاووس بوده است (عالمی، ۱۳۹۰: ۷۸).

ابن‌طاووس با وجود انتقادات جدی به روش استدلالی و عقلی، در مواردی خود از این روش بهره جسته است. این امر ضرورت تحلیل روش‌شناسی وی در عرصه عقاید و میزان اعتنای او به

عقل را دوچندان می‌سازد. از این رو این مقاله قصد دارد با تبیین جایگاه معرفت عقلی و فطری در فهم عقاید، روش‌شناسی وی در فهم عقاید را نیز توضیح دهد. مقاله در سه بخش کلی سامان یافته است: بخش نخست به معرفی و بررسی انتقادات سید نسبت به روش عقلی اختصاص دارد. در این بخش سه نقد کلی سید، گزارش و بررسی می‌شود: فطری و غیر اکتسابی بودن معرفت به خدا، طولانی و نایمن بودن مسیر عقلی و دشواری و حیرت‌افزایی مباحث عقلی. در بخش دوم برخی مصادیقی که سید بن طاووس از استدلال عقلی استفاده کرده است، گزارش و بررسی می‌شود. در بخش سوم نیز نسبت به این دو رویکرد سید جمع‌بندی خواهد شد. روش این مقاله اسنادی - تحلیلی است.

### یک. مخالفت با روش استدلالی در فهم عقاید

سید بن طاووس کاربرست روش‌های استدلالی در فهم عقاید دینی را خوشایند نمی‌داند. وی معرفت فطری را جایگزین معرفت عقلی و استدلالی می‌کند و بر آن تأکید جدی دارد. مفاهیم فطری در میان فیلسوفان و متکلمان شرق و غرب به معانی گوناگون به کار رفته است و در نتیجه احکام و آثار متفاوتی بر هر کدام مترتب می‌شود. پیش از بررسی و واکاوی دیدگاه سید، شایسته است با حقیقت معرفت فطری و برخی آثار آن بیشتر آشنا شویم. موضوع معارف فطری و از جمله خداشناسی فطری، بحثی درازدامن و ارزشمند است که در جای خود باید به تفصیل بررسی شود. راه‌های اثبات فطری بودن یک علم یا گرایش در روش‌شناسی علوم فطری بیان شده است. در شمارش ویژگی‌های ادراکات فطری گفته شده است:

۱. همگانی بودن؛ فطریات در هر نوعی از موجودات در تمام افراد آن نوع یافت می‌شود، هر چند کیفیت آنها از نظر شدت و ضعف متفاوت باشد.
۲. ثابت و بدون تغییر بودن؛ امور فطری در طول تاریخ ثابت است و چنان نیست که فطرت موجودی در برهه‌ای از تاریخ، اقتضای خاصی داشته باشد و در برهه‌ای اقتضائی دیگر.
۳. غیر اکتسابی بودن؛ امور فطری چون مقتضای آفرینش موجودی است، نیاز به تعلیم و تعلم ندارد، هر چند تقویت یا جهت دادن به آن نیازمند آموزش است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۴۴-۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۶-۳۷).

اصطلاح مفاهیم فطری کاربردهای متعددی دارد که عدم توجه به آنها سبب خلط حوزه‌های مختلف معرفتی می‌شود. گاه در باب برهان منطق، به قضایایی که برهان‌شان همواره همراه آنهاست و هیچ وقت حضور آن قضایا در نفس از حضور براهین و قیاسات آنها منفک نیست، «فطریات» می‌گویند (قضایا قیاسات‌ها). گاه به ادراکاتی گفته می‌شود که همه اذهان در آنها یکسان هستند، یعنی همه اذهان واجد آنها هستند؛ مانند اعتقاد به وجود جهان خارج. گاهی نیز به ادراکاتی گفته می‌شود که بالقوه در ذهن همه کس موجود است، هرچند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است، از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای «نفس» معلوم هستند، ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند (مطهری، بی‌تا، ج: ۶: ۲۶۲). اما آنچه در بحث خداشناسی فطری یا مفاهیم فطری محل بحث است، معنای دیگری از فطری است و آن اینکه، ادراکاتی که خاصیت ذاتی و سرشتی عقل هستند و استنادی به غیر عقل ندارند. طرفداران مفاهیم فطری معتقدند هیچ انسانی خالی‌الذهن متولد نمی‌شود، بلکه همراه او تصوراتی موجود است. برای نمونه، دکارت به فطریاتی در حوزه علم حصولی معتقد بود. از نظر او مفهوم امتداد، خدا و نفس از ادراکات فطری است؛ به این معنا که نوع خلقت انسان به گونه‌ای است که خودبه‌خود و بدون استفاده از حواس، آنها را درک می‌کند. به عبارت دیگر هنگام تولد هر انسانی این مفاهیم در وجود او نهاده شده است. این امر سبب مخالفت جدی فیلسوفان بعدی مانند جان لاک شد که به تفصیل با مفاهیم فطری مخالفت کردند (لاک، ۱۳۸۰: ۲۹-۴۰).

هرچند برخی معاصران درباره معرفت خدا به تفسیر دکارتی از مفاهیم فطری معتقدند (برنجکار، ۱۳۹۴: ۱۴۸-۱۴۹)، بسیاری از فیلسوفان مسلمان با چنین تفکری مخالفت کرده و معتقدند هیچ راهی برای اثبات مفاهیم فطری (در اصطلاح دکارتی) وجود ندارد (مطهری، بی‌تا، ج: ۶: ۲۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۲۵-۲۲۶)؛ در نتیجه علم حصولی فطری را انکار کردند. از اینکه تمام انسان‌ها مفهوم خدا یا امتداد یا هر مفهوم دیگری را در ذهن خویش دارند، نمی‌توان نتیجه گرفت که این مفاهیم فطری است. همگانی بودن تنها تأمین‌کننده شرط نخست فطریات است. فطری بودن نیازمند اثبات غیر اکتسابی بودن نیز هست و اثبات این ویژگی با روش‌های تجربی و استقرائی بسیار دشوار است. آیات قرآن نیز این نظر را تأیید می‌کند:

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

و خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد، درحالی که چیزی نمی دانستید و به شما گوش و دیدگان و دل ها داد، شاید سپاس گزارید» (نحل: ۷۸).

فیلسوفان مسلمان حتی درباره بدیهیات اولی نیز معتقدند گزاره‌هایی چون «اجتماع نقیضین محال است» و «هر معلولی محتاج علت است» به این معنا فطری نیستند. هرچند عقل برای تصدیق این گزاره‌ها به چیزی غیر از تصور مفردات آنها احتیاج ندارد، این امر به معنای سرشتی و همراه خلقت بودن این گزاره‌ها نیست. فیلسوفان درباره نحوه پیدایش مفاهیم ماهوی و سپس به دست آمدن مفاهیم فلسفی از راه مقایسه و انتزاع مفاهیم ماهوی به تفصیل بحث کرده و نشان داده‌اند این مفاهیم به مرور زمان برای انسان حاصل می‌شود. نکته شایان توجه اینکه بیشتر فیلسوفان مسلمان نه مانند تجربه‌گرایان می‌اندیشند که تمام علوم را متأخر از حس بدانند، و نه مانند طرفداران ادراکات فطری هستند که برخی مفاهیم را جبلی می‌دانند. عقل‌گرایی در باب مفاهیم، غیر از فطری دانستن علوم است.

با روشن شدن معنای مفاهیم فطری و برخی احکام آن، به سراغ دیدگاه سید بن طاووس درباره معرفت فطری به خداوند می‌رویم:

#### ۱. فطری و غیر اکتسابی بودن معرفت الهی

سید بن طاووس معرفت به خداوند را فطری و غیر اکتسابی می‌داند. در اندیشه این عالم سترگ، معرفت به خداوند از الهامات و نعمت‌های الهی است که خطر اشتباه و تلبیس آن را تهدید نمی‌کند و انسان را از اقامه برهان بی‌نیاز می‌سازد (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۴۳).

سید بن طاووس با دلایل متعدد عقلی و نقلی مدعای خویش را درباره فطری و غیر اکتسابی بودن معرفت به خدا تبیین می‌کند:

#### دلیل اول: فطری بودن قاعده دلالت اثر بر مؤثر و محدث بر حادث

سید در قالب مثالی توضیح می‌دهد خداوند در سرشت و فطرت همه انسان‌ها به ایشان آموخته است که هر اثری دلالت بدیهی بر مؤثر دارد، همان‌طور که هر محدثی دلالت بدیهی بر حادث دارد. وی می‌گوید یک طفل هفت‌ساله وقتی شیئی را در جمعی می‌بیند، می‌فهمد خودبه‌خود حاضر نشده و حتماً کسی آن را آنجا گذاشته است. همچنین وقتی کسی در همان جمع آن را

پنهانی بردارد و مخفی کند، طفل می‌فهمد آن شیء خودبه‌خود غیب نشده، بلکه کسی آن را برداشته است. این همان اصل فطری است که خداوند به انسان آموخته است که اثر دلالت بدیهی بر مؤثر و حادث دلالت بر محدث دارد (همان: ۵۱).

#### بررسی

سید در این بیان هیچ دلیلی بر فطری بودن قاعده مذکور نیاورده است. مثال بیان شده نیز اعم از مدعاست؛ زیرا از یک سو وجود ادراکی خاص در طفل هفت‌ساله و حتی کمتر، دلالتی بر سرشتی بودن آن ندارد، چه بسا ادراک مدنظر سرشتی نبوده و طی زمان در همان ایام کودکی حاصل شده باشد. از سوی دیگر چنین مواردی از قبیل قضایایی است که استدلالی همراه آن هست، ولی چون با سرعت رخ می‌دهد، تصور می‌شود هیچ استدلالی نشده است. این مثال‌ها شبیه فطریات در اصطلاح منطقی است که با اصطلاح فطری مدنظر سید تفاوت دارد.

#### دلیل دوم: استحقاق مرگ برای مرتد فطری

دلیل دوم سید مستند به حکم فقهی مرتد فطری است. فقها معتقدند اگر کسی بر فطرت اسلام متولد و بعد از بلوغ مرتد شد، مستحق مرگ است. سید این حکم را دلیل بر این می‌داند که ایمان فطری برای هدایت افراد کفایت می‌کند. با اینکه چنین فردی نزد هیچ‌یک از علمای مسلمان درس نخوانده و چیزی از اصطلاحات متکلمین را نشنیده است، فقها وی را مستحق مرگ می‌دانند. این حکم دلالت بر آن دارد که برای هدایت او ایمان فطری کافی بود و هرچند وی در مسیر تحصیل علوم اصطلاحی حرکت نکرده باشد، با ایمان فطری حجت بر او تمام شده است و ارتداد، او را مستحق مرگ می‌کند (همان: ۵۳-۵۴).

#### بررسی

این استدلال بر فرض صحت، اخص از مدعاست؛ زیرا این حکم فقهی تنها شامل کسانی است که از خانواده مسلمان متولد شده باشند؛ ولی مدعای سید بن طاووس آن است که هر انسانی با فطرت الهی متولد می‌شود. به عبارت دیگر معنای فطری در مرتد فطری با معنای فطری مدنظر سید متفاوت است.

### دلیل سوم: تطابق معرفت فطری با یافته‌های استدلالی

دلیل دیگر سید بن طاووس مبتنی بر سازگاری معرفت فطری و نتایج استدلال‌های کلامی است. وی معتقد است اگر مردم پس از رسیدن به سن تکلیف شرعی، به معرفت فطری و ازلی و شناخت‌های برخاسته از تنبیهات عقلی و نقلی خویش عمل کنند و پس از مدتی به علم کلام و استدلال‌های آن روی آورند و مدت‌ها عمر خویش را صرف این علوم کنند، خواهند یافت که نتایج این استدلال‌ها با معرفت ابتدایی ایشان منطبق است و هیچ‌کدام از تکالیف شرعی اولی آنها را ابطال نمی‌کند. اگر معرفت فطری ابتدایی ایشان صحیح نبود، لازم بود بر پایه شناخت استدلالی جدید آنها را باطل دانند و قضا کنند، درحالی‌که چنین نیست (همان: ۵۴).

### بررسی

نکته نخست آنکه، ادعای وی بر پایه کدام روش اثبات شده است؟ آیا دلیل ایشان بر این مدعا بررسی برخی نمونه‌ها و تعمیم استقرای ناقص به کل افراد است؟ صرف‌نظر از اشکالات معرفتی استقرا، چگونه می‌توان افرادی را یافت که غیر از معرفت فطری، آموزش دیگری ندیده باشند و سپس مطابقت رفتارهای ایشان با شریعت را سنجید؟

دومین نکته ابهام در مفهوم تنبیهات نقلی است. سید از یک سو سخن از معرفت فطری و بی‌نیازی از استدلال می‌گوید و از سوی دیگر به تنبیهات عقلی و نقلی اشاره دارد. مقصود از تنبیهات نقلی چیست؟ آیا فطرت انسان درباره شریعت نیز دستورهایی دارد؟ برای مثال آیا فطرت تعلیم‌نیافته انسان می‌فهمد چگونه باید نماز بخواند یا اصلاً باید نماز بخواند؟

سومین نکته آن است که التزام به این نگرش سید بن طاووس به نفی نبوت منتهی خواهد شد. اگر حقیقتاً با فطرت تعلیم‌ندیده می‌توان وفق شریعت رفتار کرد، چه نیازی به آموزه‌های انبیا وجود خواهد داشت؟ از ابهامات کلام سید بن طاووس آن است که حقیقت عقل فطری را به‌دقت شرح نکرده است و از این‌رو گاه معتقد می‌شود که ما به کمک عقل فطری خویش بر آنچه خداوند از ما خواسته است نیز مطلع می‌شویم (همو، ۱۴۰۰: ۹). این دیدگاه حتی از عقل‌گرایان نیز صادر نشده است. حال آنکه، سید در جایی دیگر بر قصور عقل در فهم مراد خداوند تأکید می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۷۹-۸۰).

واپسین نکته آنکه، نهایت چیزی که این استدلال اثبات می‌کند آن است که مجموع آموزه‌های فطری، عقلی و نقلی یک فرد مطابق با نتایج استدلال‌های کلامی است، نه آنکه معرفت اکتسابی نیست.

#### دلیل چهارم: معلوم نبودن زمان معرفت به خدا

دلیل دیگر سید، معلوم نبودن زمان تحقق معرفت به خدا در ذهن افراد است. به باور او هیچ‌کس نمی‌تواند تاریخ خاصی برای ابتدای معرفت خویش به خداوند تعیین کند؛ درحالی‌که اگر این معرفت از راه کسب و نظر به‌دست آمده بود، باید آن زمان یا نزدیک آن را می‌دانستیم. فرض کنید شخصی سلطانی را نمی‌شناخته و بعد با تلاش و همت خویش او را شناخته است. چنین شخصی حتماً زمان این آشنایی را به‌خاطر دارد (همان: ۵۴-۵۵).

#### بررسی

این استدلال سید نیز اعم از مدعاست؛ زیرا ما برای بسیاری از آموخته‌های دوران کودکی نیز نمی‌توانیم تاریخی تعیین کنیم. معنای این امر آن نیست که چنین اموری فطری بوده‌اند. برای نمونه هیچ‌یک از ما تاریخ فراگیری نخستین کلمات زبان مادری خویش را به یاد نداریم، درحالی‌که فراگیری زبان امری فطری نیست و اگر کسی در محیط اهالی یک زبان خاص رشد نکرده باشد، آن زبان را نخواهد آموخت.

#### دلیل پنجم: معرفت فطری حضرت عیسی (ع) به خدا

سید بن طاووس دلیل پنجم خویش را براساس معرفت فطری حضرت عیسی (ع) سامان داده است. سید گفتگوی خویش با یکی از متعلمین علم کلام را گزارش می‌کند که در خلال آن برای اثبات غیر اکتسابی بودن معرفت به خدا از وی سؤال می‌کند آیا معرفت حضرت عیسی (ع) که در گهواره گفت: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا» (مریم: ۳۰) اکتسابی بود؟ شخص مورد نظر از پاسخ عاجز مانده است؛ زیرا با توجه به نوزاد بودن جناب عیسی (ع) امکان اکتساب نبوده است (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۵۵-۵۶).



### بررسی

باید توجه داشت این دلیل نیز اخص از مدعاست؛ زیرا توان اثبات نخستین ویژگی از امور فطری، یعنی همگانی بودن را ندارد. این دلیل حداکثر می‌تواند فطری بودن معرفت در یک شخص یعنی حضرت عیسی(ع) را اثبات کند و این امر به معنای فطری بودن معرفت در تمام انسان‌ها نیست. ضمن آنکه حتی معرفت در گهواره نیز نمی‌تواند سرشتی بودن معرفت را اثبات کند؛ زیرا ممکن است منتقد نظریه ابن طاووس احتمال دهد این معرفت در نخستین ساعات زندگی در حیات این جهانی کسب شده باشد.

### دلیل ششم: شاک نبودن پیامبر(ص) و امام علی(ع)

سید بن طاووس در ادامه گفتگو با دانش‌پژوه علم کلام می‌گوید: آیا قبول داری کسی که درباره خداوند بحث و تحقیق می‌کند، ابتدای بحث خود شاک در خدا بوده است؟ فرد پاسخ مثبت می‌دهد. سید می‌پرسد: آیا می‌توان ادعا کرد پیامبر(ص) و امام علی(ع) لحظه‌ای در وجود خدا شک داشتند؟ فرد مورد نظر بر شکست خویش اعتراف می‌کند (همان).

صورت استدلال سید به این شکل بوده است:

- هر کس درباره خداوند بحث و تحقیق می‌کند، زمانی در وجود خدا شک داشته است.
- پیامبر(ص) و امام علی(ع) هیچ‌گاه در وجود خداوند شک نداشته‌اند.
- در نتیجه پیامبر(ص) و امام علی(ع) درباره خداوند بحث و تحقیق نکرده‌اند؛ یعنی معرفت ایشان به خدا نه اکتسابی، بلکه فطری بوده است.

### بررسی

این دلیل نیز از چند جهت مخدوش است: نخست آنکه بر فرض اثبات، اخص از مدعاست؛ زیرا غیر اکتسابی بودن معرفت را تنها در عده‌ای خاص اثبات می‌کند، نه تمام انسان‌ها. دوم آنکه حتی در میان این عده خاص نیز می‌توان احتمال داد چنین معرفتی طی زمان و از راه اکتساب حاصل شده باشد. نکته سوم آنکه، چنین نیست که هر کسی که درباره خدا تحقیق می‌کند، حتماً در او شک داشته باشد، بلکه ممکن است کسی که درباره خدا شک ندارد نیز برای علم به علم یا تقویت علم خود، درباره خداوند تحقیق کند.

### دلیل هفتم: فطری بودن بدیهیات و معارف اولیه

دلیل دیگر ابن‌طاووس، استناد به غیر اکتسابی بودن علوم و ادراکات اولیه است؛ به این ترتیب که هر انسانی به یقین درمی‌یابد که خودش حقیقت تحقیق و پژوهش و فهم و کنار هم نهادن مطالب را ایجاد کرده است، بلکه خود را در حالت فعلی می‌یابد که این ادراکات و تصورات وی از کسب و اجتهاد او نبوده، و از جانب غیر است (همان: ۵۸-۵۹). وی بر همین پایه می‌گوید اگر کسی بخواهد یک فرد مبتدی را تعلیم دهد و معلومات فطری او را تقویت کند، می‌گوید تو قبل و بعد از بلوغ می‌دانی که به بدیهیات، کلیات و جزئیات عالم هستی، و برای فهم آنها تلاشی نکرده‌ای و نمی‌دانی خداوند چگونه اینها را در عقل و قلب تو جای داده است و تاریخ آن را هم نمی‌دانی (همان: ۵۷).

### بررسی

باید توجه داشت لازمه این سخن، پذیرش علم حصولی فطری است که در مقدمات بحث انکار شد. سید تصور کرده هر آنچه اکتسابی است، باید به‌گونه‌ای باشد که شخص از نحوه عالم شدن و زمان و فرایند تحقق علم نیز مطلع باشد و اگر چنین اطلاعی موجود نیست، پس حتماً فطری است؛ درحالی‌که علوم اکتسابی گاه مورد اطلاع فرد هستند و گاه فرد از فرایند اکتساب آن اطلاعی ندارد، ولی به هر حال می‌داند که علومی فطری نیستند. به عبارت دیگر اکتسابی بودن غیر از علم به نحوه اکتساب است. در یادگیری لغات نیز فرایند یادگیری در خاطر ما نیست، ولی آن را اکتسابی می‌دانیم. همچنین هیچ‌کدام از ما تاریخ پیدایش مفاهیم رنگ، امتداد و ... را نمی‌دانیم و از فرایند شکل‌گیری آن نیز بی‌اطلاعیم، اما این امر به معنای فطری بودن این مفاهیم نیست.

### دلیل هشتم: استناد به متون قرآنی

سید بن طاووس برای تأیید فطری و غیر اکتسابی بودن معرفت به خداوند به دو آیه استناد می‌کند:

«يٰۤمُنُوْنَ عَلَيۡكَ اَنۡ اَسۡلَمُوۡا قُلۡ لَا تَمۡنُوۡا عَلٰٓى اِسۡلَامِكُمْ بَلِ اللّٰهُ يَمُنۡ عَلَيۡكُمْ اَنۡ هَدَاكُمۡ لِلۡاِيۡمَانِ اِنۡ كُنۡتُمْ صَادِقِيۡنَ؛ بر تو منت می‌نهند که اسلام آوردند. بگو اسلام خود را بر من منت ننهد، بلکه این خداست که بر شما منت دارد که به ایمان هدایتان کرد، اگر به راستی ایمان داشته باشید» (حجرات: ۱۷).

- «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيَّكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَّىٰ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّيٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ و اگر فضل و رحمت خدا نبود، احدی از شما پاک و پاکیزه نمی‌شد، ولیکن خدا هر کس را می‌خواهد، منزّه و پاک می‌کند، که خدا شنوا و داناست» (نور: ۲۱).

لازمه فطری دانستن معرفت خداوند، عدم وجوب کسب و نظر معرفت الهی است. با این حال سید در فرازی دیگر به نوعی موضوع وجوب کسب و نظر را درباره برخی افراد مطرح کرده است و می‌گوید: این سخنان من به معنای ممنوع بودن تحقیق و نظر نیست، بلکه تحقیق در اموری که واجب شده و جز با کسب و نظر فهمیده نمی‌شود، بر هر مکلفی واجب است. اگر خداوند در فطرت اولی بنده‌ای قرار نداده بود که اثر دال بر مؤثر است و بعد از بلوغ نیز او را به این حقیقت متنبه نکرد و بر معارفی که از ابتدا به واسطه فضل و رحمتش بر بندگان اعطا می‌کند، آشنا نشد، بر این بنده واجب است که در تکلیف خود تحقیق کند (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۶۹).

#### بررسی

واپسین دلیل سید بن طاووس استناد به برخی متون قرآنی است. در مراجعه به متون دینی باید به مجموع متون نگاه منظومه‌وار و منسجم افکند و جایگاه هر کدام را به روشنی دریافت. در کنار این دو آیه، آیات متعددی از امر الهی به ایمان و هدایت و نهی از کفر سخن می‌گویند؛ درحالی‌که اگر چنین اموری اختیاری و اکتسابی نبود، امر به آنها لغو محسوب می‌شد؛ آیاتی چون:

- «آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ؛ شما نیز همانند دیگر مردمان ایمان بیاورید» (بقره: ۱۳).
- «آمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ؛ و به آنچه نازل کرده‌ام و کتاب شما را تصدیق می‌کند، ایمان بیاورید» (بقره: ۴۱).

• «وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ؛ (و گفتند) جز پیروان دین خود را تصدیق مکنید» (آل عمران: ۷۳).

- «رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا؛ ای پروردگار ما! شنیدیم که منادی‌ای به ایمان فرامی‌خواند که به پروردگارتان ایمان بیاورید، و ما ایمان آوردیم» (آل عمران: ۱۹۳).

• «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ؛ ای اهل کتاب! با آنکه خود به آیات خدا شهادت می‌دهید، چرا انکارشان می‌کنید؟» (آل عمران: ۷۰).

همچنین آیاتی که انسان را بین ایمان و کفر مخیر معرفی کرده است، و انسان بایستی با اختیار خویش جانب ایمان یا کفر را انتخاب کند، دلالت بر اختیار انسان در پذیرش یا عدم پذیرش ایمان و هدایت الهی دارد:

• «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛ بگو: این سخن حق از جانب پروردگار شماست؛ هر که بخواهد، ایمان بیاورد و هر که بخواهد، کافر شود» (کهف: ۲۹).

• «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛ راه را به او نشان داده‌ایم؛ یا سپاسگزار باشد یا ناسپاس» (انسان: ۳).

نیز آیاتی که کافران را به دلیل عدم ایمان، نکوهش می‌کنند:

• «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا؛ هر آینه خداوند آنان را که ایمان آوردند، سپس کافر شدند و باز ایمان آوردند، سپس کافر شدند و به کفر خویش افزودند، نخواهد آمرزید و به راه راست هدایت نخواهد کرد» (نساء: ۱۳۷).

• «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا؛ کسانی را که کافر شده‌اند و ستم کرده‌اند، خداوند نمی‌آمرزد و به هیچ راهی هدایت نمی‌کند» (نساء: ۱۶۸).

علاوه بر این آیات، روح آیاتی که سعادت انسان را دایرمدار میزان ایمان و معرفت وی معرفی می‌کند، با ضمیمه این مقدمه عقلی که کسب سعادت تنها با امور اختیاری ممکن است، ما را به این نتیجه می‌رساند که ایمان و معرفت امری اختیاری است.

اما درباره دو آیه مطرح‌شده می‌توان گفت در نگاه هستی‌شناسانه، هر وجود ممکن از علت هستی‌بخش صادر می‌شود و ممکنات مادی هیچ‌گونه هستی‌بخشی ندارند. در نظام حکمت صدرایی هستی‌بخشی از مجردات ممکن نیز نفی و تنها بر خداوند قابل اطلاق می‌شود. سهم سایر علل و مقدمات، در حد معادلات و فراهم آوردن زمینه‌هاست؛ همان‌طور که نقش پدر و مادر فراهم آوردن زمینه در پیدایش نطفه برای اعطای روح از جانب خداست. علم، ایمان، هدایت و سایر کمالات حقیقی نیز تنها از سوی خداوند اعطا می‌شود. به عبارت دیگر مضمون این آیات آن است

که هر کمال وجودی از جمله هدایت و معرفت فقط از علت هستی‌بخش صادر می‌شود، ولی این امر نقش معد بودن تلاش‌های فرد، معلم، نبی و ... را نفی نمی‌کند.

همچنین لازمه دیدگاه سید آن است که معرفت به خداوند هیچ پاداشی نداشته باشد؛ زیرا امر اعطایی و غیر اکتسابی نمی‌تواند استحقاق پاداش را در پی داشته باشد. این امر مورد توجه متکلمی که با سید مباحثه کرده نیز بوده است. سید در پاسخ به اشکال او می‌گوید: حتی اگر معرفت به خدا با تحقیق و تلاش عید حاصل شود نیز ثوابی نخواهد داشت؛ زیرا انسان قبل از تحقیق نمی‌داند که نتیجه تلاش‌های وی اثبات خدا خواهد بود یا نه، و از این رو نمی‌تواند برای آن قصد قربت کند (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۵۵-۵۶). نتیجه دیدگاه سید آن است که معرفت به خدا در هر صورت ثوابی نخواهد داشت: در صورت کسبی بودن، قصد قربت نکرده و در صورت اعطایی بودن نیز فعلی اختیاری انجام نشده است تا مستوجب پاداش باشد. بنابراین بین اهل معرفت و غیر آنها تفاوتی نیست. سید به این نتیجه اعتراف کرده است و در تحلیل ثواب بر معرفت خدا می‌گوید: ثواب بر معرفت به خاطر استمرار این معرفت و پایبند بودن به لوازم آن است (همان: ۵۷). تاکنون مهم‌ترین ادله سید درباره فطری و غیر اکتسابی بودن معرفت الهی بررسی و نشان داده شد هیچ کدام توان اثبات مدعی وی را ندارد. علاوه بر اینها به نظر می‌رسد سید بن طاووس به تفاوت معانی اصطلاح فطری توجه نداشته است و فطری را گاه درباره معرفت به خدا، گاه درباره معرفت به بدیهیات اولیه و گاه درباره معرفت به تشریح به کار می‌برد.

ابهام دیگر این نظریه آن است که، ایمان فطری بیش از گرایش حضوری به یک امر متعالی چه چیزی را می‌تواند اثبات کند؟ آیا ایمان فطری عهده‌دار اثبات اوصاف و ویژگی‌های خداوند، ضرورت معاد، ضرورت نبوت و وحی و ... نیز هست؟ به‌ویژه با توجه به تفاوت علم حصولی و حضوری و اینکه علم حصولی فطری قابل اثبات نیست و مدعی ایمان فطری در حوزه علم حضوری مطرح است، این پرسش مطرح خواهد شد که تا زمانی که این علم حضوری در قالب علوم حصولی و گزاره‌ها تبیین نشود، چه کارایی‌ای خواهد داشت؟ برای تبدیل علم حضوری به حصولی نیز نیازمند قواعد منطق و استدلال و ... هستیم که با معتبر دانستن آنها نتایج استدلال‌های فلسفی نیز اعتبار خواهند یافت و با بی‌اعتبار دانستن آنها، راهی برای تبیین گرایش‌های حضوری در قالب علم حصولی باقی نمی‌ماند. اگر مقصود سید بن طاووس از ایمان فطری شامل گزاره‌های

بدیهی است (همان‌طور که از برخی عبارات وی نیز چنین قصدی استنتاج می‌شود)، باید به نتایج بدیهی این گزاره‌ها نیز ملتزم باشد، و این همان اصل مبنای فیلسوفان مسلمان خواهد بود؛ ولی اگر فقط علم حضوری به خداوند مدنظر اوست، تمام پرسش‌های فوق‌مجال خواهد یافت.

## ۲. طولانی و نایمن بودن مسیر عقلی

دومین دلیل سید بن طاووس برای مخالفت با روش‌های استدلالی، طولانی و پرخطر بودن آن است. وی پس از بیان انتقادات به روش عقلی می‌گوید: مقصود من آن نیست که دقت در جواهر و اعراض و اجسام جازز نبوده یا اینکه راهی برای شناخت نیست، بلکه مقصود من آن است که این مسیر از دورترین راه‌ها و دارای خطرات فراوان است و نتایجی که فقط از این طریق به دست می‌آیند، ایمن و مصون نیستند (همان: ۵۵). سید کتاب *الاختلافات* قطب راوندی را مؤید این سخن خویش دانسته که در آن نود و پنج مورد از اختلافات میان مفید و مرتضی را بیان کرده است. قطب در انتهای کتابش می‌گوید: اگر می‌خواستم تمام اختلافات میان این دو متفکر را نقل کنم، کتاب بسی طولانی‌تر می‌شد. سید بن طاووس این سخن را دلیل دیگری بر دور بودن مسیر عقلی از فهم حقیقت می‌داند (همان: ۶۴).

این محقق جلیل‌القدر روش انبیا و معتزله در اثبات خدا را متباین می‌داند و می‌گوید: فرض کنید شخصی می‌خواهد برای دیگری وجود آتش در جهان را اثبات کند، درحالی‌که آن شخص در خانه و سرزمین خود موارد پرشماری از آتش را دیده است و نیازی به اثبات و استدلال ندارد. شخص اثبات‌کننده می‌گوید: برای آتش نیازمند سنگ خاصی در مسیر مکه هستیم که در دل خود استعداد آتش را دارد. همچنین به آتش‌زنه و جریان هوای مناسب و موقعیت فرد در مسیر هوا و ... احتیاج داریم. این در حالی است که اگر از ابتدا می‌گفت همین آتشی که می‌بینی، همان آتش موجود در سنگ و چوب است، نیازی به این‌همه استدلال نبود. سید دورتر شدن مسیر استدلال کلامی را مانند روش اثبات این شخص می‌داند (همان: ۶۵).

سید در رساله *الاجازات* دلیل عدم تألیف کتاب در زمینه دانش کلام را چنین توضیح می‌دهد: من تألیف در زمینه کلام را رها کردم، به‌جز مقدمه‌ای به نام «شفاء العقول من داء الفضول»؛ زیرا این روش را از روش مسلمانان دور یافتیم. خداوند و پیامبران او ایمان مردم را با ادله ساده و عاری از این پیچیدگی‌ها می‌پذیرفتند. مباحث کلامی برای کسانی که قصد حضور در مناظرات و مجادلات

دارند، مفید است. این مباحث بعد از پیامبر اسلام و خواص و اصحاب وی رواج یافت (المجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۴: ۴۳).

### ۳. دشواری و حیرت‌افزایی مباحث کلامی

سومین دلیل سید بن طاووس در بی‌فایده و حتی مضر دانستن روش عقلی و کلامی، بر دشواری، حیرت‌افزایی و بی‌پایان بودن استدلال‌ها و مناقشات کلامی متمرکز است. سید با اشاره به آشنایی خود با مباحث کلامی و اینکه عمر خویش را در همراهی با طالبان کلام تلف کرده است، می‌گوید: روش عقلی بر مفاهیمی چون جوهر، عرض، حرکت، سکون و حدوث استوار است. هر اندازه استاد تلاش کند این مفاهیم را به دانش‌پژوه مبتدی منتقل کند، وی با فهم فطری خویش چیزی نمی‌فهمد و پس از خسته شدن در این مسیر، ثمری جز حیرانی و تحیر برای او باقی نخواهد ماند. ضمن آنکه پس از اثبات خدا، با اشکالات و مناقشاتی مواجه است و باید دوباره به استدلال خویش رجوع کند و خود را مردد بین عقاید مختلف می‌یابد و این امر تا زمان مرگش ادامه می‌یابد و پابانی نخواهد داشت؛ درحالی‌که همین شخص قبل از ورود به این مباحث، معرفت اعتقادی ساکن و قوی داشت که از اشکالات و آسیب‌ها نیز مصون بود (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۵۹).

وی همچنین روش عقلی فیلسوفان و متکلمان را مانند کسی می‌داند که از تعریف امر مکشوف به امر خفی عدول کند و چنین شخصی را گمراه می‌خواند. برای مثال هر کسی با مشاهده خود می‌فهمد که اجسام حادث هستند، بنابراین نیازی نیست که از این امر واضح عدول کنیم به اینکه چون حرکت و سکون در جسم حادث هستند، جسم حادث است (همان: ۶۵). سید با مثال دیگری سعی در بیهوده نشان دادن روش‌های عقلی و کلامی دارد و می‌گوید: فرض کنید شخصی شمعی در اختیار دارد و استادش آن را در سرزمین دوردستی که رسیدن به آن مسیر دشوار و خطرناکی دارد، قرار می‌دهد. او نیز آماده سفر می‌شود و مدت طولانی را برای یافتن آن در مسیرهای خطرناک طی می‌کند. برای این فرد دو سرنوشت قابل تصور است: یکی آنکه در این مسیر خطرناک جان خود را از دست بدهد و دیگر اینکه از این سفر جان سالم به‌در برد و به مقصد برسد و همان شمعی را که در اختیار داشت، دوباره بیابد. سید می‌گوید مسیر استدلال‌های کلامی نیز در خوش‌بینانه‌ترین شکل ممکن انسان را به معرفت فطری و اولی خود می‌رساند و چیزی بیشتر از آن نیست (همان).

**بررسی**

در بررسی دو دلیل اخیر به چند نکته باید توجه شود:

۱. اگر اختلاف نظر میان اصحاب یک رشته علمی دلالت بر نایمینی آن مسیر داشته باشد، به همین دلیل روش‌های فقهی، اصولی و حدیثی نیز نباید ایمن و معتبر باشند. اختلافات میان فقها و محدثان از اختلافات میان متکلمان کمتر نیست. حتی اگر مدعی طرف‌داران ایمان فطری در قالب گزاره بیان شود نیز زمینه‌ساز برداشت‌های گوناگون درباره حدود و ثغور و شرایط استناد به ایمان فطری خواهد بود. بنابراین اشکال سید بن طاووس نه بر روش کلامی و عقلی، بلکه بر مطلق علم حصولی وارد می‌شود.

۲. ماهیت مباحث اعتقادی، روش بحث در آنها را نیز روشن می‌کند. مفاهیم مطرح در پایه‌های دین، حقایقی غیرمحسوس هستند که نمی‌توان آنها را با روش حسی و ظاهری تحلیل کرد. بهره‌گیری از مفاهیم انتزاعی نیز خواه‌ناخواه پیچیدگی‌هایی به دنبال دارد. مباحثی چون علم پیشین‌الهی، فrazمانی و فرامکانی بودن خداوند و ارتباط امر ثابت با جهان متحرک اموری هستند که فهم آنها نیازمند مقدمات طولانی و پیچیده است. هر چند ساده‌سازی مباحث در بیان و آموزش اموری پسندیده است، مرز میان سطحی‌نگری، ظاهرنگری و ساده‌سازی نیز باید رعایت شود.

۳. حدود و ثغور و قلمرو حکم عقل فطری محدود است. اگر مقصود سید از عقل فطری همان اصطلاح مشهور در امور فطری باشد که با سه شرط همگانی، غیر اکتسابی و تغییرناپذیری همراه است، چنین عقلی نمی‌تواند درباره بسیاری از جزئیات اعتقادی و پاسخ به شبهات حکمی داشته باشد. اگر عقل فطری برای فهم جزئیات عقاید کافی بود، باید هر کسی بدون آشنایی با اصطلاحات علمی می‌توانست به شبهات پاسخ دهد و میان دیدگاه‌های متفاوت داوری کند.

۴. تنظیم مباحث کلامی با چند مثال به لحاظ روش‌شناسی فایده‌ای دربر ندارد؛ زیرا منتقد سید نیز می‌تواند مثال‌های دیگری ارائه کند و مدعی شود مباحث کلامی شبیه این مثال‌هاست.

**۴. دلایل نقلی در مذمت علم کلام**

چهارمین محوری که سید بن طاووس در بی‌اعتباری مباحث کلامی بر آن تکیه دارد، استناد به روایاتی است که در مذمت مباحث کلامی طرح شده است. وی به حدیثی اشاره می‌کند (همان: ۶۲) که مؤمن‌الطابق قصد حضور نزد امام صادق (ع) را داشت، ولی حضرت وی را به دلیل اشتغال



به مباحث کلامی نپذیرفت و فرمود: «فانَّ الكلامَ و الخصومات تفسد النية و تحقِّق الدين» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶: ۲۰۲). همچنین روایت دیگری را نقل می‌کند که طی آن امام ابو عبیده حذاء را از معاشرت و مجالست با اصحاب علم کلام نهی کرده است (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۶۳): «يَا اَبَا عَبِيْدَةَ اِيَّاكَ و اَصْحَابَ الْكَلَامِ و اَلْخُصُوْمَاتِ و مَجَالِسَتَهُمْ فَاِنَّهُمْ تَرَكُوْا مَا اَمَرُوْا بِعِلْمِهِ و تَكَلَّفُوْا مَا لَمْ يُؤْمَرُوْا بِعِلْمِهِ حَتَّى تَكَلَّفُوْا عِلْمَ السَّمَاءِ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶: ۲۰۲). وی همچنین به حدیثی استناد می‌نماید که امام متکلمان را از شرار خلق معرفی می‌کند: «متكلموا هذه العصابة من شرارهم» (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۶۳). البته سید بن طاووس وجوهی را در بیان مقصود این احادیث احتمال می‌دهد؛ از جمله اینکه شاید منظور کسانی باشند که از علم کلام در خلاف رضایت الهی استفاده می‌کنند، یا اینکه اشتغال به علم کلام ایشان را از انجام فرایض بازداشته است (همان).

شایان ذکر است فیض کاشانی در تلخیص کتاب *ثمره المحجة* روایات دیگری در نقد روش متکلمان افزوده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۷: ۱۸-۱۹).

#### بررسی

همان‌طور که سید بن طاووس خود متذکر شده است، نهی وارد شده در این روایات ناظر به تمام متکلمان نیست، بلکه ناظر به عده خاصی از آنهاست، از جمله کسانی که بدون صلاحیت علمی و بی‌اطلاع از مبانی ائمه (ع) به چنین مباحثی ورود کردند. گواه بر این برداشت، روایت دیگری است که یونس بن یعقوب از امام صادق (ع) نقل می‌کند: فردی از اهل شام که خود را متکلم و فقیه می‌دانست، به محضر امام وارد شد و گفت: برای مناظره با شاگردان تو به اینجا آمده‌ام. امام روی به من نمود و فرمود: ای یونس! کاش تو در علم کلام مهارت داشتی تا با او مناظره می‌کردی! گفتیم: فدایت شوم، من از شما شنیدم که از کلام نهی کرده و متکلمان را نکوهش می‌نمودید. امام فرمود: آن نکوهش متوجه کسانی است که آنچه را من می‌گویم، رها کرده و به دلخواه خود سخن می‌گویند ... در همان جلسه امام درباره هشام بن حکم فرمود: «ناصرنا بقلبه و لسانه و یده» ... «مَثَلُ فَلَیْکُمُ النَّاسُ؛ همانند تو باید با مخالفان مناظره نماید» (الکلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۷۱-۱۷۳).

انبوه روایاتی که ائمه (ع) از روش‌های عقلی و استدلالی استفاده یا شاگردان خویش را به استفاده از این روش‌ها تشویق کردند، گواه دیگری بر ناروایی برداشت سید از روایات است. طبرسی

در مقدمه *الاحتجاج* انگیزه خود را از تألیف این کتاب، روی‌گردانی برخی علما از مباحث کلامی و جدلی شمرده است و می‌گوید: روایات ناهی از علم کلام ناظر به افراد ضعیف و ناتوان بوده است و ورود به این مباحث بر کسانی که توان علمی دارند، واجب و سبب ترفیع درجه ایشان است (الطبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۳).

## دو. کاربرد روش عقلی در تفکر سید بن طاووس

در بخش نخست، انتقادات سید بن طاووس در به‌کارگیری روش استدلالی و عقلی در اعتقادات مرور شد. در این بخش به مواردی اشاره می‌شود که ابن‌طاووس به‌طور مستقیم از روش‌های عقلی بهره‌جسته یا اینکه به‌گونه‌ای اعتبار آن را تأیید کرده است:

### ۱. اثبات وجود خدا و صفات او

سید بن طاووس معتقد است عقول مستقیم و قلوب سلیم شهادت می‌دهند که ممکنات باید به خالقی سرمدی منتهی شوند و این خالق باید حی، قادر، مختار و حکیم باشد و ذات و صفات او خودکفا باشند؛ زیرا اگر ذات و صفات او از جانب غیر باشند، قدم، ازلیت و قدرت تام او نقض می‌گردد (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۷۰).

### ۲. تفاوت صفات الهی و صفات بشری

از نظر ابن‌طاووس صفات انسان متناسب با وجود انسان و متفاوت با صفات الهی است؛ زیرا انسان‌ها به وجود خداوند موجودند و خداوند در وجود و حالات ایشان تصرفات متعدد دارد (همان: ۷۰-۷۱). همچنین وی با استناد به جسم نداشتن خداوند استدلال می‌کند که خداوند قابل مشاهده نیست (همو، ۱۴۰۰: ۳۴۷).

### ۳. علم احاطی خداوند

سید با توجه به علم ذاتی خداوند نتیجه می‌گیرد که خداوند به تمام جزئیات و کلیات همه معلوم‌ها علم دارد (همو، ۱۳۷۵: ۷۱).

### ۴. غنای ذاتی خداوند

سید بن طاووس لازمه غنای ذاتی خداوند را محال بودن فقر در او و از احکام عقل فطری می‌داند (همان).

## ۵. اختیار خداوند

سید اعتقاد به صدور عالم از فاعل مجبور را هذیانی برخاسته از جهل انسانی شمرده و معتقد است اختیار انسان دلالت بر اختیار خداوند می‌کند؛ زیرا:

- هر انسانی خود را مختار می‌یابد.
  - هر انسانی اثری از آثار خداوند است.
  - اگر خداوند مجبور باشد، باید آثار او نیز مجبور باشند (همان: ۷۲).
- سید اختلاف آثار در نسل انسان‌ها و طبیعت را نیز دلیل دیگری بر اختیار خداوند قلمداد می‌کند و می‌گوید: با اینکه تمام انسان‌ها از نطفه آدم هستند، ولی رنگ، زبان، صوت، شکل و صفات ایشان با هم متفاوت است و همین دلیل بر اختیار و قدرت الهی است. همچنین با اینکه درختان از یک آب سیراب می‌شوند و در زمین و زمان واحد رشد می‌کنند، آثار متفاوتی دارند و همین امر ناشی از اختیار خالق ایشان است (همان).

## ۶. نقد جبرگرایی

سید بن طاووس در مقابله با جبرگرایان مالکی، شافعی و حنبلی نیز از روش عقلی بهره می‌جوید و می‌گوید: جبر امری غیر عقلایی است؛ زیرا معنی جبر آن است که شخصی مختار باشد و دیگری آن را از اختیار خویش بازدارد (همو، ۱۴۰۰: ۳۰۹). سید وجوه عقلی دیگری نیز در مخالفت با جبرگرایی مطرح می‌کند؛ از جمله اینکه اختیار امری بدیهی و وجدانی است، جبر مستلزم لغو ارسال رسل بر بندگان خواهد شد و وعده‌ها و وعیدهای الهی بی‌معنا می‌شود (همان: ۳۱۰-۳۱۲).

## ۷. ضرورت نبوت

سید با استناد به نقص قوای شناختی انسان از جمله عقل، بر ضرورت نبوت استدلال می‌کند؛ به این معنا که عقل به تنهایی نمی‌تواند مقصود خداوند را به تفصیل دریابد و ناچار باید واسطه‌ای بین خداوند و انسان‌ها باشد. سید بت‌پرستی انسان‌های دوران جاهلیت را دلیلی بر همین امر دانسته است (همو، ۱۴۷۵: ۷۹-۸۰).

## سه. جمع‌بندی نظریات سید بن طاووس

در بخش نخست مقاله مخالفت‌های سید با روش عقلی و کلامی بررسی و در بخش دوم به برخی عبارات وی اشاره شد که حاکی از استفاده مستقیم از براهین عقلی یا معتبر دانستن روش عقلی

به دلالت التزامی بود. اکنون لازم است میان این دو نظر متفاوت که بیشتر آنها در یک کتاب سید منعکس شده است، جمع‌بندی قابل قبولی ارائه گردد. به همین منظور برخی وجوه جمع میان این دو نظر معرفی می‌شود:

### ۱. مخالفت با روش معتزلی در برابر روش عقلی صحیح

شاید مخالفت اصلی سید بن طاووس با روش عقلی متکلمان معتزله باشد که در زمره عقل‌گرایان حداکثری قرار می‌گیرند. افراط برخی معتزلیان در اعتنا به عقل از یک سو و شرط استدلال برای پذیرش ایمان از سوی دیگر سبب شد معتزلیان ایمان حقیقی را قابل تحویل به استدلال منطقی بدانند و حتی تعداد پرشماری از مسلمانان را که با مباحث تعقلی ناآشنا بودند، کافر بدانند و بحثی تحت عنوان «القول بکفر العامة» مطرح شود (البغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۲-۲۰۴؛ ابی‌عذبه، ۱۴۱۶: ۹۶-۹۷). یکی از وجوهی که این احتمال را در تفسیر کلام سید تقویت می‌کند، عبارتی است که وی در ابتدای توصیه به فرزندش بیان کرده است: «و آياک و ما عقدت المعتزله و من تابعهم علی طریقتهم البعیده من الیقین» (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۵۱). در سایر آثار سید نیز چالش جدی میان وی و معتزله مشهود است (همو، ۱۳۸۰: ۲۵۲-۳۲۷). این امر سبب شده برخی نویسندگان تمام دلایل مخالفت سید با کلام را بر مخالفت با کلام معتزلی یا حداکثر کلام عقلی شیعه حمل کنند (جلالی، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۳). بنابر این تفسیر سید با روش‌های فلسفی معتزله و افراط ایشان مخالف است، نه با مطلق روش عقلی.

### ۲. پذیرش احکام ساده عقل و پرهیز از استدلال‌های پیچیده

احتمال دیگر آن است که وی بدیهیات عقلی و نتایج ابتدایی آنها را می‌پذیرد، ولی با پیچیدگی‌های فلسفی و براهین دشوار که مسیر طولانی را طی می‌کند، مخالف است. سید ظاهراً بدیهیات عقلی را نیز از احکام فطری عقل می‌داند و از این رو آنها را می‌پذیرد، ولی با استدلال‌های پیچیده عقلی مخالف است. در عبارات قبل انتقاد سید بر دشواری و طولانی بودن روش فلسفی بازگو شد. باید توجه داشت هیچ‌یک از دو احتمال مذکور اشتباهات دیگر سید را نمی‌پوشاند. اگر سید با روش معتزلیان مخالف است، نباید این مخالفت را به گونه‌ای تعمیم دهد که شامل تمام روش‌های استدلالی شود؛ درحالی‌که بسیاری از نقدهای وی به تمام متکلمان عقل‌گرا وارد است، نه فقط معتزلیان. اگر هم استدلال‌های ساده عقل را می‌پذیرد، باید به نتایج بدیهی آنها نیز ملتزم باشد،

هرچند آن نتایج از ده‌ها مقدمه دیگر به دست آیند. تفکیک میان استدلال ساده و پیچیده، توجیه معرفت‌شناختی ندارد.

### نتیجه

- هرچند عباراتی از سید بن طاووس در تأیید عقل‌گرایی نیز موجود است، نمی‌توان وی را به عنوان طرفدار عقل‌گرایی قلمداد کرد. روش وی در فهم دین به فطرت‌گرایی و کلام نقلی بسیار نزدیک‌تر است.

- عدم تفکیک میان ادراکات حضوری و حصولی فطری و نیز بدیهیات اولیه با علوم فطری، زمینه‌ساز خطاهایی در اندیشه سید شده است.

- علوم حصولی فطری قابل قبول نبوده و علوم حضوری فطری نیز تا در قالب علوم حصولی بیان نشوند، امکان سنگ‌بنا شدن برای ساختمان معارف اعتقادی را ندارند.

- برخلاف برداشت سید بن طاووس، ائمه (ع) به روش‌های استدلالی در عقاید توجه مثبت داشته‌اند.

### فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن طاووس، سید علی (۱۳۷۵ق)، کشف المحججه لثمره المهجه، تحقیق محمد الحسنون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، سعد السعود للنفوس، تحقیق مرکز ابحاث و الدراسات الاسلامیه، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف، بی‌جا: خیام.
- ابی‌عذبه، حسن بن عبدالمحسن (۱۴۱۶ق)، الروضة البهیة فیما بین الاشاعره و المعتزله، تحقیق علی فرید دحروج، بیروت: سبیل الرشاد.
- برنجکار، رضا (۱۳۹۴)، روش‌شناسی علم کلام، اصول استنباط و دفاع در عقاید، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

- البغدادی، عبدالقاهر (۲۰۰۳م)، *اصول الایمان (اصول الدین)*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار الهملال.
- جلالی، سید لطف‌الله (۱۳۸۷)، *آرای کلامی سید بن طاووس*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *فطرت در قرآن*، قم: اسراء.
- الطبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی، ج ۱.
- عالمی، سید محمد (۱۳۹۰)، «نقل‌گرایی و عقل‌گرایی در اندیشه سید بن طاووس»، در: *کلام اسلامی*، شماره ۷۹، ص ۷۱-۸۸.
- عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه الی تفصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت، ج ۱۶.
- فیض کاشانی، محمد (محسن) (۱۴۰۷ق)، *تسهیل السبیل بالحجة فی انتخاب کشف المحجة لثمره المهجة*، تهران: مؤسسه البحوث و التحقیقات الثقافیة.
- کلبرگ، اتان (۱۳۷۱)، *کتابخانه ابن‌طاووس و احوال و آثار*، ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۱.
- لاک، جان (۱۳۸۰)، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق، تهران: شفیعی.
- المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، ج ۱۰۴.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۱.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، *آموزش عقاید*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۱.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا)، *مجموعه آثار*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار شهید مطهری، ج ۶.