

Comparative Study of the Functions of Reason in Philosophical and Tafkiki Theology

Hamid Reza Shakerin*

Abstract

۴۱



Introduction: During the recent decades, several works have been published concerning the two theological schools, namely the philosophical and Tafkiki ones. The present issue studies the methodological similarities and dissimilarities of the above mentined schools. This comparative model of study is useful to evaluate the outcomes and shortcomings of each of them and indicates the stage of their success in purity, depth and development of theological knowledge.

Method of Study: The method of discovery in this issue is biblical and the method of evaluation is rational analythic.

Findings: The main finding of this issue is examining better efficiency of contemplative rationality than the Tafkiki,s one in theological studies, and exposition of shortcomings of the latter.

Conclusion: Philosophical theology is more successful than Tafkiki,s one, likewise the latter is defeated by the followins objections:

1. Lack of coherence and justifiability,
2. Disability in fulfilling the main functions of theology, such as deduction, explanation, justification and defence of religious beliefs,
3. It, somehow, causes contradiction between ration, science and religion,

*Associate Professor at “The logic of understanding religion Department” in Research Institute for Islamic Culture and Thought (iiict).

Received date: 2021.12. 12

E-mail: shakerinh@gmail.com

Accepted date: 2022.05.06

4. It has no success in the purity of religious knowledge.

Keywords: Fetri Reason, Rational Reason, Rational Theology, Philosophical Theology, Tafkiki Thought.



بررسی تطبیقی کارکرد عقل در کلام فلسفی و تفکیکی

حمیدرضا شاکرین*

چکیده

کارکردها و چگونگی کاربست عقل از مسائل مهم روش‌شناختی در حوزه علم کلام و معارف اعتقادی است. در تاریخ علم کلام شیعه، عقل‌گرایی، به‌ویژه عقل فلسفی را می‌توان رویکرد غالب به شمار آورد. در عین حال در حدود و ثغور و چگونگی کاربست عقل و میزان اعتباربخشی به آن اختلافاتی رخ نموده است. مقاله حاضر در پی آن است این مسئله را با روش اسنادی-تحلیلی، از منظر کلام عقلی-فلسفی و کلام تفکیکی که آن نیز مدعی نوعی عقل‌گرایی به نام خرد نوری و فطری است، بررسی کند. نقش چنین تحقیقاتی در سنجش میزان قوت و ضعف هر یک از دو مدل روشگانی یادشده و کمک به توسعه و تعمیق منطق علم کلام ضرورت‌بخش آن است. نتیجه این تحقیق دریافت وجوه کارآمدی افزون‌تر عقل‌گرایی اصطلاحی اعم از منطقی و فلسفی در علم کلام و بیان ناراستی‌ها و نارسایی‌های مدل تفکیکی در این عرصه است.

واژگان کلیدی: عقل فطری، عقل استدلالی، کلام عقلی، کلام فلسفی، نگره تفکیک.

مقدمه

درباره دو روش فلسفی و تفکیکی در حوزه معارف دینی در چند دهه اخیر آثاری در توضیح، دفاع یا نقد تولید شده است. از جمله آثار درخور توجه درباره روش کلّامیان عقلی - فلسفی، مقالاتی در فصلنامه کلام اسلامی است که به تبیین روش شخصیت‌های برجسته‌ای چون خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، ابن‌میثم بحرانی و فیاض لاهیجی پرداخته‌اند. درباره جریان تفکیک نیز آثار متعددی از قبیل کتاب، مقاله و رساله علمی تولید شده است؛ لیکن عمده این آثار با نگاهی کلی به جریان تفکیک و عقاید و روش‌شناسی آن پرداخته‌اند. آنچه این تحقیق را از دیگر فرآورده‌های دسترس‌پذیر متمایز می‌سازد، عبارت است از اختصاص به روش‌شناسی عقلی، آن هم در خصوص حوزه کلام و عقاید؛ از طرف دیگر تحقیق پیش رو، با رویکرد مقایسه‌ای و جست‌وجوی اشتراکات و تفاوت‌های دو جریان یادشده در مسئله می‌پردازد. چنین رویکردی در سنجش میزان قوت و ضعف هر یک از دو مدل روشگانی یادشده و تشخیص میزان کارایی هر یک در خلص مانی (خلوص)، تعمیق و توسعه معرفت کلامی نقش مؤثری دارد. افزون بر آن کشف زمینه‌های توسعه و تعمیق و همچنین میزان تعامل‌پذیری یا واگرایی دو جریان یادشده در جهت اهداف کلامی وابستگی تا به چنین پژوهشهایی دارد.

الف) چیستی کلام عقلی

کلام اسلامی که به «علم توحید و صفات» نام‌بردار و به «فقه اکبر» موصوف است (ر.ک: نویسندگان، ۱۴۱۵ق، ص ۲) دستخوش تعاریف گوناگونی شده که تفصیل آنها از حوصله این مختصر بیرون است (ر.ک: ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۲۴ / لاهیجی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۳ / تفتازانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۶۳ / مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۷) از مجموع تعاریف مطرح‌شده در آثار و بحث‌های کلامی می‌توان گفت: «علم کلام دانشی است که بیان چیستی، ضرورت و اثبات حقانیت دین، اکتشاف و استنباط، تنظیم و تنسيق و اثبات عقاید حقه دینی، همچنین دفاع و دفع شبهات مربوط را به صورت استدلالی بر عهده دارد».

در علم کلام می‌توان از روش‌ها و رویکردهای مختلف عقلی، نقلی، تجربی و شهودی سود جست. البته حدود، چگونگی و جزئیات کاربری این روش‌ها و رویکردها نیازمند بحث‌های تفصیلی است و در آن آرای مختلفی رخ نموده است. به هر روی چنانچه در مباحث کلامی از منبع عقل و قواعد منطقی بهره گرفته شود، آن را «کلام عقلی» می‌نامند. اگر متون دینی محور و مستند قرار گیرد، «کلام نقلی» یا «الهیات وحیانی» خوانده می‌شود، در صورت بهره‌گیری از رهیافت‌های عرفانی به «کلام عرفانی» یا «الهیات شهودی» نام‌بردار است. چه بسا در بحث‌های کلامی، به دستاوردهای دانش تجربی، به‌ویژه در حوزه دفاعیات استناد شود که در این صورت با قدری مسامحه می‌توان از آن به «الهیات تجربی» یاد کرد. این تعبیر در مواردی که از تجربه‌های درونی استفاده شود نیز کاربرد دارد (ر.ک: فنائی، ۱۳۷۵، ص ۹۹). در جهان غرب از کلام عقلی و تجربی به «الهیات طبیعی»^{*} یاد می‌شود.

ب) چیستی کلام فلسفی

درباره کلام فلسفی تعریف‌های مختلفی رخ نموده که بیان و شرح آنها به تطویل بحث می‌انجامد (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۰ / قدردان قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۲۹-۳۰ / سلطانی و نراقی، ۱۳۷۴، ص ۷). نگارنده بر آن است کلام فلسفی جریانی کلامی عقلی است که تنها فرق آن از دیگر مدل‌های عقل‌گرا استمداد از دستاوردهای فلسفی در کشف، توضیح و تفسیر، طبقه‌بندی، اثبات و دفاع از دین و عقاید دینی است. بنابراین می‌توان گفت کلام فلسفی سه ویژگی دارد: ۱) کاربری روش عقلی؛ ۲) استفاده از مفاهیم و قواعد فلسفی؛ ۳) چینش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی (ر.ک: جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۴-۲۸۵). ویژگی اول از مشترکات کلام عقلی و متمایزکننده آن از کلام نقلی است و عنصر دوم مایز آن از کلام

* کاربری واژه الهیات در مورد علم کلام قدری مسامحی و برابر نهاده واژه «Theology» در غرب مسیحی است که مباحث ناظر به دین اعم از عقاید، اخلاق و دیگر مسائل دینی را شامل می‌شود. تعبیر الهیات طبیعی (Natural Theology) نیز در غرب رایج بوده و در جهان اسلام پیشینه ندارد.

عقلی غیر فلسفی است.

در عین حال فلسفی شدن کلام می‌تواند به وجه خاص یا عام و به تعبیری دیگر ذومراتب و دارای گستره و حدود و ثغور متفاوتی باشد؛ برای مثال در مرتبه‌ای آموزه‌های کلامی می‌تواند از ابتدا در پرتو نگرش فلسفی، فهم و تحلیل و تفسیر شود، سپس مورد اثبات و دفاع قرار گیرد. در مرتبه نازل‌تری می‌توان از فلسفه تنها در مقام دوم سود جست و آنچه را به روش غیر فلسفی فهمیده شده، از طریق فلسفی به اثبات رساند. مرتبه دوم اگرچه فی‌الجمله امکان‌پذیر است، محدودیت‌هایی دارد و در مواردی که فهم حاصل در مرحله نخست مغایر با پاره‌ای اصول فلسفی باشد، فرایند اثبات و دفاع را با ناکامی روبه‌رو می‌سازد.

در مجموع علم کلام به لحاظ روشی می‌تواند عقلی یا نقلی باشد. کلام عقلی نیز اعم از فلسفی و غیر فلسفی است و کلام فلسفی هم می‌تواند در ابعاد و مراتب مختلف یا در وجه و مرتبه خاص و دارای طیف‌های گسترده‌ای باشد.

ج) پیشینه کلام عقلی - فلسفی

از آنچه گفته آمد، روشن می‌شود کلام فلسفی در امتداد نگاه عقلی و فلسفی به دین و تلاش در جهت پاسخ به پاره‌ای پرسش‌های عقلی در باب دین و آموزه‌های آن و روشن‌ساختن میزان سازگاری بین عقل و دین است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷ و ۱۳۷۴، ص ۲۰۵-۲۳۲ / ولفسن، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص ۴۱). فارابی پیشران برجسته فلسفه اسلامی سعی کرده است بین زبان دین و برهان عقلی سازگاری برقرار کند و دیگر حکمای اسلامی نیز از این امر غافل نبوده و در آثار فکری و فلسفی خود به این مسئله اشاره کرده‌اند (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۶).

در اهل سنت، کلام فلسفی با *ابوالهذیل علاف معتزلی* و آشنایی وی با نگرش‌های فلسفی آغاز می‌شود (ر.ک: لاهیجی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۸ / ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۳۲)؛ اما در میان شیعه برخی نویختیان را نخستین متکلمان فلسفی مشرب شناخته، برآنند اولین اثر کلامی به این روش کتاب *الیاقوت فی علم الکلام* از *ابواسحاق ابراهیم بن نویخت*

است. وی بنا به نقلی پس از غیبت صغری در حدود نیمه قرن چهارم هجری (حدود سه قرن پیش از *خواجه طوسی*) می‌زیسته و معاصر *ابوالحسن اشعری* و *زکریای رازی* بوده است (ر.ک: اقبال آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۰ / Corbin, 1970, p641). بر اساس این گمانه کلام فلسفی از *ابواسحاق* آغاز و توسط *خواجه طوسی* به درجات بالایی از کمال خود رسید (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۸). در عین حال در مورد زمان حیات *ابواسحاق* اختلافاتی به گستره پنج قرن - یعنی از قرن دوم تا هفتم - وجود دارد. برخی مانند *آلفرد مادولونگ* با مقایسه بین کتاب *الیاقوت* و آرای نوبختیان در کتاب *اوائل المقالات* بر آن شده‌اند *الیاقوت* باید در قرن پنجم یا پس از آن به نگارش در آمده باشد یا بر آن شده‌اند *ابواسحاق* معاصر *خواجه نصیرالدین طوسی* بوده است (ر.ک: همان، ص ۳۱۲-۳۱۵؛ Madelung, 1970, p.51).

در مقابل برخی *خواجه نصیرالدین طوسی* (متوفای ۶۷۲) را مؤسس کلام فلسفی دانسته‌اند (خسروپناه، در: Home/Single/irip.ir/110). وی در این زمینه گام‌های بزرگی برداشته و درخشش ویژه‌ای داشته است؛ تا آنجا که کتاب معروف *تجرید الاعتقاد* وی دارای تأثیر جدی بر جریان‌های کلامی پس از خود در کل جهان اسلام، اعم از شیعه و اهل سنت بوده است.

از جمله پیشرانان کلام فلسفی که متأثر از روش *خواجه* می‌باشد، *کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی* (۶۳۶-۶۹۹ق) معاصر اوست. وی کتاب *قواعد المرام فی علم الکلام* را به سبک فلسفی نگاشته است. *جمال‌الدین ابومنصور حسن بن یوسف* معروف به *علامه حلّی* (۶۴۸-۷۲۶ق) نیز با شرح اندیشه‌های کلامی *خواجه* در کتاب‌هایی چون *کشف المرام فی شرح تجرید الاعتقاد* و *کشف الفوائد* و نگارش آثار دیگری همچون *نهج المسترشدين و نهاية المرام* عملاً در پیش‌برد کلام فلسفی شیعه مؤثر بوده است (ر.ک: سلیمانی بهبهانی، زارعی و سبزی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۷-۱۶۵). اگرچه در فلسفی خواندن روش کلامی او تشکیک‌هایی وجود دارد.

به هر روی نقش *خواجه طوسی* چنان با اهمیت است که به گفته *علامه طباطبایی* او

اولین کسی است که علم کلام را به شکل فنی کامل درآورد و از شاهکارهای وی کتاب **تجرید الکلام** است که بیش از هفتصد سال است اعتبار خود را در میان اهل فن حفظ کرده و شروح و حواشی بی‌شمار از عامه و خاصه بر آن نوشته شده است. او بر خلاف پیشینیان به بررسی گزاره‌های دینی و تبیین باورهای مذهبی و دفاع از حوزه دین اکتفا نکرد، بلکه به تدوین منطقی و زیربنای این اندیشه‌ها پرداخت و با بهره‌گیری از حکمت مشاء، بخش امور عامه فلسفه را در گزاره‌های کلامی وارد کرد. از آنجایی که فلسفه بر خلاف کلام رایج میان اهل سنت، تنها از قیاس (در صورت) و یقینات (در ماده) استفاده می‌کند، علم کلام به مرور از سبک پیشین خود خارج شده، رنگ و بوی برهانی به خود گرفت (ر.ک: ربانی گلپایگانی و اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۲۷-۴۷). *خواججه*، علاوه بر نبوغی که در علم کلام دارد، در فلسفه و ریاضیات نیز از نوابغ عصر خود به شمار می‌رود و بهترین گواه آن، تألیفات ارزنده‌ای است که در همه علوم عقلیه دارد و رصدخانه مراغه هم از آثار اوست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ب، ص ۹۴).

سده‌های بعدی نیز نقطه عطف دیگری در جریان کلام فلسفی است و کسانی چون *غیاث‌الدین دشتکی*، *میرداماد* و به‌ویژه *ملاصدرا*، بنیان‌گذار حکمت متعالیه از سردمداران این حرکت به شمار می‌آیند. محقق *لاهيجی* متخلص به *فیاض* (متوفای ۱۰۷۲ق)، داماد و شاگرد *ملاصدرا* نیز از دیگر نام‌آوران کلام فلسفی است. او از مهم‌ترین شارحان *ابن‌سینا* و متأثر از مشرب فلسفی وی بوده و در عین استفاده از اندیشه‌های دیگر اندیشمندان، استقلال رأی خود را نیز حفظ کرده است.

لاهيجی در کتاب **شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام** با نفی تمایز میان کلام شیعه و فلسفه، مخالفت با فلسفه را به اشاعره نسبت داده، می‌گوید چگونه می‌توان عداوت با فلسفه را به امامیه منسوب دانست، در حالی که بیشتر اصول ثابت نزد امامیه که از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام وارد شده است، مطابق با حقایقی است که توسط بزرگان فلسفه و پیشینیان آنها ثابت شده و مبتنی بر قواعد فلسفی است (ر.ک: لاهیجی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۸-۵۰). پس از *لاهيجی* نیز تا عصر حاضر کلام فلسفی غالباً با تکیه بر مبانی

حکمت متعالیه به حیات خود ادامه می‌دهد. از برجسته‌ترین پیشاهنگان این جریان که هر یک با ابتکارات جدید و توسعه مباحث کلامی - فلسفی اسلامی توانسته‌اند به مصاف اندیشه‌ها و مکاتب مختلف الهیاتی وارداتی و انگاره‌های الحادی بشری رفته، در برابر سیل اندیشه‌های ایمان سوز وارداتی به‌خوبی فراز آیند، می‌توان حضرت علامه طباطبایی (قده) (برای نمونه، ر.ک: طباطبایی ۱۳۸۸، الف، ج ۲ و ۱۳۶۴، ج ۵) و شاگردان برومند ایشان، به‌ویژه متفکر شهید علامه مطهری (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱)، اندیشمندان فرزانه آیت‌الله جوادی آملی (ر.ک: جوادی آملی، [بی‌تا])، آیت‌الله مصباح یزدی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱-۲)، آیت‌الله جعفر سبحانی (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱-۴) و از غیر شاگردان علامه، نابغه نوآور، شهید آیت‌الله سید محمدباقر صدر (ر.ک: صدر، ۱۴۲۴ق، ج ۱) را نام برد.

د) کارکرد عقل در کلام عقلی - فلسفی

در کاربرد رایج عقل یکی از قوای ادراکی نفس انسانی است که قادر به تجزیه و تحلیل، تجرید، ترکیب (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۵۸) و ادراک کلیات است و بر تفکر و کشف مجهول و استنباط مسائل نظری از مقدمات بدیهی و معلوم تواناست. عقل به این معنا، با نفس همراه است و از قوا و مراتب آن به شمار می‌آید. مراد از عقل در کلام فلسفی عمدتاً ناظر به این معنا و مدرکات این قوه است. این معنا با کاربرد لغوی واژه عقل نیز همخوانی دارد و از لوازم تشخیص حقایق و تمیز راست از ناراست و نیک از بد است. از منظر روش‌شناختی اولین مسئله در کلام عقلی و فلسفی، گستره کارکرد و اعتبار عقل در اکتشاف و استنباط عقاید دینی و سپس چگونگی کاربست آن است. پرسش نخست این است که عقل خود به‌تنهایی منبع اکتشاف همه اعتقادات در عرض کتاب و سنت و دیگر منابع و مجاری احتمالی است یا بر عکس تنها ابزار فهم متون اعتقادی شریعت است یا اینکه عقل از یک سو منبع مستقل برخی معارف اعتقادی قلمداد شده و از دیگر سو کارکرد ابزاری و مصباحی برای فهم متون اعتقادی نیز دارد؟ اهل حدیث از اهل سنت، بجد منبع‌بودن عقل را منکرند و اخباریان شیعه نیز در نفی منبعیت عقل در برخی حوزه‌های استنباط دینی با اهل حدیث همداستان‌اند. شماری از ایشان نقش

مصباحی عقل در فهم دین را نیز چنان تنزل داده‌اند که اعتبار آن در فهم ظواهر قرآن را مردود انگاشته‌اند (ر.ک: شهرستانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۹۲). در مقابل معتزلیان و عقل‌باوران و اجتهادگرایان شیعه جایگاه برتری برای عقل باور دارند. فارغ از پاره‌ای تندروی‌های منسوب به برخی معتزلیان، به نظر می‌رسد کارایی و توانمندی عقل به مثابه منبعی مستقل برای کشف پاره‌ای از حقایق اعتقادی، افزون بر کارکرد مصباحی آن در فهم و استنباط عقاید نقلی انکارناپذیر است. بنابراین کلام فلسفی لزوماً کلام صرفاً عقلی و بیگانه با نقل نبوده، با به‌رسمیت شناختن کارکرد دوگانه عقل روشی ترکیبی را دنبال می‌کند.

۱. کارکرد استقلالی

عقل ادراکاتی بدیهی و پیشینی دارد که زیرساخت دیگر معارف انسان است. این ادراکات می‌تواند با کاربست روش برهانی منبعی برای کشف پاره‌ای از مجهولات دینی باشد. افزون بر آن، عقل نخستین و از مهم‌ترین منابع و ابزارهای معرفت اعتقادی است و برخی از عقاید دینی مانند توحید و نبوت عامه تنها از طریق عقلی قابل اثبات است. از این دسته مسائل به عقاید خردبنیاد تعبیر می‌کنیم (ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۵، صص ۶۵-۶۶). چنین مواردی اگرچه در ادله تعبدی نیز یافت می‌شود، به لحاظ منطقی چنین دلایلی نقش مؤید عقل را دارد و منطقاً نمی‌تواند اثبات‌کننده موضوع خود باشد؛ زیرا تکیه بر دلیل تعبدی در اثبات این گونه موارد مستلزم دور محال است. از طرف دیگر شماری از نصوص دینی نیز عقل را بنیان دین و پیام‌آور الهی، «العقل رسول الحق» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۷)، راهنمای انسان به سوی خدا و حجت حق معرفی کرده‌اند: «ان لله علی الناس حجتین حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة فالرسول و الانبياء و الائمة و اما الباطنة فالعقول» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶). این گونه روایات و مشابهات آنها شأنی هم‌سنگ نقل قطعی برای عقل تصویر می‌کنند.

شایان تأکید است که به لحاظ صوری مستحکم‌ترین روش عقلی در دریافت و اثبات عقاید دینی روش برهانی و قیاسی است. این روش در صورت از قیاس که دارای انتاج

ضروری است و در ماده از یقینیات استفاده می‌کند. مقدمات برهان باید بدیهی و بین بوده یا به بدیهیات منتهی شود؛ و گرنه موجب دور یا تسلسل خواهد شد.

قیاس منطقی سیر از کلی به جزئی و به تعبیر دیگر استدلال بر خاص از طریق عام است و در تعریف آن گفته‌اند: «القیاس قول مؤلف من قضایا متی سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر» (مظفر، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۳۵). نتیجه قیاس در صورت رعایت شرایط و ضوابط آن قطعی و تردیدناپذیر است. کاربرت قواعد منطقی و روش برهانی در این باره، به‌ویژه در اصول اعتقادات اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. این ضرورت تا آنجاست که حتی مخالفان کاربرت استدلال‌های منطقی و فلسفی نیز برای توجیه مخالفت خود به ناچار بر اساس همان روش‌ها و قواعد استدلال می‌کنند. بدین روی کلام فلسفی تنها روش برهانی را در اثبات عقاید خردبنیاد دینی معتبر می‌داند و بدین روی برهان‌گرایی در کتب کلامی فلسفی مانند آثار *خواجeh طوسی*، *ابن میثم* و *محقق لاهیجی* به‌خوبی آشکار است (ر.ک: ربانی‌گلپایگانی؛ ۱۳۹۶، ص ۲۷-۴۷).

۲. کاربرد منبعی - مصباحی

از جمله کارکردهای عقل امداد در فهم متون اعتقادی و استنباط عقاید نقلی است. عقاید نقلی بر دو گونه‌اند: عقاید عقلی که در آن نقل فاقد کارکرد تبعدی و تأسیسی، بلکه بیانگر حکم مستقل عقل یا حاوی استدلالی عقلی است؛ مانند شماری از آیات قرآن در باب توحید. اما برخی دیگر نقش تبعدی داشته، پرده از چیزی بر می‌دارند که عقل بشری به‌تنهایی بدان راه ندارد، مانند اثبات امامت و نبوت خاصه، مسئله مهدویت، رجعت، احوال پس از مرگ، مانند *برزخ*، *صراط* و *شفاعت* سؤال مهمی که در چگونگی کاربرت عقل در فهم و استنباط از متن اعتقادی، به‌ویژه قسم اخیر رخ می‌نماید، این است که آیا در این عرصه هم می‌توان به عقل به عنوان یک منبع نگریست یا نقش آن در این زمینه تنها آلی و ابزاری است؟ توضیح اینکه اگر عقل را تنها ابزار و مصباحی برای فهم متن به حساب آوریم، کارکرد آن در موارد زیر خلاصه خواهد شد:

۱. عقل اطلاعات درخور توجهی با خود همراه ندارد تا در پرتو آن به متن نگریسته

و احیاناً معنایی فراتر از ظاهر و مدلول لفظی محض کشف کند، بلکه صرفاً به دریافت مدلول الفاظ، مفهوم‌گیری از آنها و پیوند میان معانی و مفاهیم الفاظ می‌پردازد. در نتیجه تحلیل‌ها و تبیین‌ها عمدتاً در چارچوب قواعد زبانی و درون‌متنی خواهد بود (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۸).

۲. قضاوت استقلالی عقل به عنوان معیاری برای پذیرش یا رد متن، پذیرفته نیست. در نتیجه اثبات و تبیین‌ها بیشترین اتکا را به منابع متنی داشته و عقل کاربردی محدود و در گستره پاره‌ای بدیهیات دارد. بنابراین اگر هم عقل کارویژه‌هایی چون تثبیت، رد، تفسیر، تخصیص، تقیید یا تعمیم محتوای متن را بر عهده گیرد و در تعارضات احتمالی به سود یک طرف حکم کند، سندی را تصحیح یا رد کند، از ادله مفهوم‌گیرد یا به سنجش و تأیید و رد پاره‌ای از فهم‌ها و تفسیرها از متون دینی پردازد (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱-۱۷۱ / علی‌تبار، ۱۳۹۰، ص ۳۱۲)، همه را بر اساس آنچه از کتاب و سنت به دست آورده، انجام می‌دهد، نه بر اساس دریافت‌های مستقل و نامبتهی بر نقل.

درمقابل چنانچه افزون بر کارکرد ابزاری، عقل را منبعی معرفتی در حوزه فهم متن تلقی کنیم، علاوه بر دریافت مدلول الفاظ، مفهوم‌گیری از آنها و پیوند میان معانی، کارکردهای دیگری نیز خواهد داشت که برخی از آنها به شرح زیر است:

۱. عقل به مثابه مرجعی ذی‌صلاح برای قضاوت درباره پذیرش یا عدم پذیرش متن شناخته خواهد شد.

۲. تحلیل‌ها، تبیین‌ها و استدلال‌ها صرفاً در چارچوب قواعد زبانی و درون‌متنی نبوده، رنگ و بوی عقلی نیز خواهد داشت و مبادی تصویری و تصدیقیه، مقدمات و براهین عقل برهانی و علوم متعارفه نقش جدی در رسیدن به فهم مطلوب از متن ایفا می‌کند (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۸-۵۹ / رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰-۱۳۳).

دو رویکرد یادشده می‌تواند مراتب مختلفی از مصباحی‌نگری حداقلی تا میزان‌انگاری حداکثری عقل داشته باشد. کلام فلسفی شیعی، با نگاهی اعتدالی، نقش عقل را صرفاً آلی و مصباحی نمی‌بیند، بلکه نگاه منبعی به عقل داشته، تفسیر عقلی از

متن را با لحاظ شرایط و میزان توانایی و محدودیت‌های خرد بشری تجویز می‌کند. این از آن روست که کاربرد مصباحی محض و حداقلی عقل، بدون استفاده از ادراکات مستقل آن، به فهم و استنباطی عمقی و معقول از نصوص دینی نمی‌انجامد، بلکه گاه به برداشت‌هایی سطحی و عامیانه منجر شده که نمی‌تواند گشاینده باب معارف ژرف و حیوانی و حقایق الهی باشد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۰، تعلیقه طباطبایی/ ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۱۰-۱۱). در مواردی نیز مصباحی‌نگری محض راه ورود خرافات و اوهام به ساحت معرفت دینی را باز نموده، چهره خردگریزی از دین به نمایش می‌گذارد. بیشترین اعتراضات کلامیان عقل‌گرایی چون شیخ مفید به برداشت‌های نادرست حشویه و برخی محدثان از نصوص دینی ناشی از غلبه چنین رویکردی در میان ایشان است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ب، ص ۱۱۳-۱۱۴ و ۱۴۱۳ق، الف، ص ۴۷).

به طور خلاصه ویژگی‌های زیر را می‌توان از اهم مؤلفه‌های کلام عقلی- فلسفی برشمرد:

(۱) محور قراردادن یقین منطقی، معتبر دانستن عقل استدلالی افزون بر عقل بدیهی و استوار ساختن نظریات بر بدیهیات.

(۲) کاربست مفاهیم و اصطلاحات فلسفی مانند وجوب، امکان و امتناع (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶/ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۳/ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵)، جوهر و عرض (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰/ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۵/ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۳۷)، علت و معلول، (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵/ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۴/ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۴)، وحدت و کثرت (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۹) و...؛ همچنین بهره‌گیری از قواعد فلسفی، مانند قاعده نیاز ممکن به علت در حدوث و بقا، استحاله تسلسل، استحاله دور، قاعده «کل حادث فهو مسبوق بماده» (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۹)، استحاله اعاده معدوم بعینه (همان، ص ۱۴۷)، استحاله ترجیح بلامرجح، قاعده الواحد، قاعده «کل مجرد عالم بذاته و بغیره» (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۸۲) و... (ر.ک: ربانی گلپایگانی و اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۲۷-۴۷).

(۳) قراردادن عقل به منزله قرینه لَبّی متصل یا منفصل خطاب دینی؛ بر این اساس

همان گونه که در فقه استنباط از دلیل نقلی عام یا مطلق، پیش از فحص از مخصص جایز نیست، در حوزه عقاید نیز استنباط معارف دین از نقل بدون ملاحظه قراین عقلی ناسخته و نارواست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۳).

۴) از جمله مسائل مهم منبعی - مصباحی عقل، تأویل عرضی، یعنی دست کشیدن از مدلول ظاهری کلام و ارائه معنایی مغایر آن است. در کلام عقلی - فلسفی، تأویل مقید به شرایطی است مانند اینکه حمل بر ظاهر جایز نبوده و تنها معنای تأویلی پابرجا باشد. از این روی مرحوم بحرانی می نویسد زمانی به تأویل روی می آوریم که حمل بر ظاهر جایز نباشد. از این قسم است ظواهر مشعر به جسمیت صانع؛ اما در مواردی که حمل بر ظاهر جایز باشد، چنان که در مسئله معاد این گونه است، حمل بر ظاهر اولی است. همچنین آن گاه سراغ تأویل می رویم که احتمال تأویل منتفی نباشد؛ اما در مسئله ای مانند معاد جسمانی که با نقل متواتر ثابت شده که جزء دین بوده و انکار آن کفر است، دیگر مجالی برای تأویل نیست (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۳). آیت الله سبحانی نیز اعلام می کند قطعیات دینی مانند نص وارد شده در قرآن کریم به هیچ روی تأویل پذیر نبوده، متن ظنی یا ظنی الدلالة در صورت مخالفت با دلیل قطعی دیگر قابل تأویل است (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۸۲).

۵) کلام عقلی و فلسفی هر یک از عقل یا نقل قطعی را دارای صلاحیت تعیین و پیشنهاد معنای تأویلی دانسته و این را تفسیر به رأی نمی داند؛ چراکه تفسیر به رأی تحمیل دیدگاه های نامدلل شخصی به جای جست و جو برای کشف معنای حقیقی متن است (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷ / جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۹).

۶) خردگرایی معهود در کلام عقلی و فلسفی قیودی دارد که کاربست آنها مانع کژفهمی و تفسیر به رأی می شود؛ از جمله اینکه اولاً مراد از عقل گرایی کاربست داده های قطعی نوعی است، نه هر برداشت شخصی؛ ثانیاً فراروی از محدودیت های عقل و میزان انگاری افراطی آن را روا نمی دارد، مراد از میزان انگاری افراطی این است که هر چه را عقل می تواند بر درستی آن اقامه برهان کند، صحیح و جزو دین انگاشته

شود؛ ولی آنچه فراتر از دسترس عقل بوده و خرد بشری از تأیید استدلالی آن ناتوان بود، ناصحیح انگاشته شده و جزو دین به حساب نیاید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۳۸ و ۵۱)؛ ثالثاً هماهنگی با محکّمات دین را همواره لازم دانسته و عبور از آنها را جایز نمی‌انگارد؛ برای مثال/بن‌سینا با اذعان به اینکه بیان جزئیات معاد بر عهده شریعت است و عقل در آن پیرو محض است، می‌گوید: معاد روحانی را عقل می‌فهمد؛ ولی معاد جسمانی را شریعت خاتم انبیا آورده و ما را بی‌نیاز کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳، فصل فی المعاد). به بیان آیت‌الله جوادی آملی عقل خود در می‌یابد که بسیاری از امور را نمی‌فهمد و سیره شرع را امضا کرده و در پیشگاه آن خاضع است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۹).

۷) عقل و نقل دو حجت الهی‌اند و محال است در دین حق الهی، آموزه‌ای در تعارض واقعی با عقل قطعی باشد؛ چنان‌که تا کنون نیز چنین چیزی مشاهده نشده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۱). بنابراین اگر تعارضی بدوی بین دو حجت یادشده رخ نماید، لامحاله ناشی از این است که استنباط ما از متن دینی نادرست بوده یا خطایی در مقدمات برهان عقلی رخ داده است و ممکن نیست خدای حکیم انسان‌ها را به دو طریق متعارض فراخواند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷)؛ لیکن در مرتبه فروتر از یقین منطقی، یعنی برخی یقین‌های عرفی، روان‌شناختی و شخصی که فاقد برخی شرایط یقین اصطلاحی‌اند، امکان تعارض وجود دارد. در اینجا نیز مراد از امکان تعارض به لحاظ شأنی و با نگاه بیرونی است؛ نه اینکه بالفعل کسی دارای دو قطع معارض همزمان باشد؛ زیرا چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. در چنین مواردی اگر یکی از دو دلیل به نحوی بر دیگری برتری داشت، مقدم شده و دیگری مسکوت نهاده می‌شود و در صورت تکافؤ ادله جز توقف راه دیگری وجود ندارد؛ چراکه به طور مساوی احتمال اشتباه هم در مقدمات دلیل عقلی می‌رود و هم در دریافت مودای نقل (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۷۶).

ه) کارکرد عقل در کلام تفکیکی

در عصر حاضر جدی‌ترین رویکرد معارض با کلام فلسفی در میان شیعه که خود دعوی عقل‌گرایی دارد، رویکرد تفکیک یا مدرسه معارفی خراسان به پیشرانی مرحوم آیت‌الله میرزاهمدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ق) است (در شرح حال وی، ر.ک: حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۲ به بعد). بن‌مایه‌گرایش تفکیکی این است که چون فلسفه و عرفان اندیشه‌هایی بشری یا آمیخته با آن‌اند، با وحی انطباق نداشته، التقاط‌آور و رهن معرفت دینی‌اند. او فلسفه-گرایی را نقض غرض بعثت و هدم آثار نبوت و رسالت (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۴۴) و اندیشه‌های فلسفی را در تباین کامل با شرع انور انگاشته، می‌گوید: «... اگر به کتاب و سنت و آنچه آن دو در باب عوالم جسمانی، به‌ویژه در باب بهشت و دوزخ آورده‌اند، رجوع کنی، هر آینه می‌بینی که آنچه شریعت آورده، با همه قواعد فلسفی در تناقض است» (واعظ حلبی، [بی‌تا]، ص ۱۷۸)؛ بنابراین اولین آموزه تفکیک مخالفت با فلسفه‌ورزی و پالودن علم کلام از آموزه‌های فلسفی است.

دو دیگر اینکه در نگرش تفکیکی، عقل به لحاظ هستی‌شناختی حقیقتی بیرون از وجود انسانی است و رابطه آن با نفس همچون چراغ در خانه است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۱ و ۱۳۹۵، ص ۸۱). اصفهانی تأکید می‌کند که این خرد نوری غیر از عقل اصطلاحی، یعنی عقلی است که در معارف بشری از آن یاد شده و برای آن احکام و خصوصیات - مانند آنچه در کلام عقلی- فلسفی گفته آمد- ذکر می‌شود (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷ / جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۹، ص ۳۱-۵۰). عقل در این کاربرد افزون بر آنکه جوهر مجرد مفارق است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۱ و ۱۳۹۵، ص ۸۱)، به لحاظ کارکرد حقیقتی نوری و موجب ادراک مستقلات یعنی اموری است که انسان بدون نیاز به دیگر منابع معرفت همچون وحی و شریعت می‌تواند آنها را کشف و ادراک کند. از نظر میرزای اصفهانی انسان در درک حسن و قبح ذاتی افعال مستقل است. او بر آن است عقل از یک سلسله واجبات و محرمات ذاتیه پرده بر می‌دارد. این واجبات عبارت‌اند از: وجوب شکر منعم و رعایت تقوای او؛ ایمان به خداوند و تصدیق او؛ تسلیم و خضوع در پیشگاه

پروردگار. اضداد این امور نیز مانند کفران نعمت، بی‌مبالاتی، جحد، انکار و استکبار از محرمات ذاتیه‌اند و عقل حکم به لزوم پرهیز از آنها می‌کند (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰). از توضیحات میرزا در نسبت عقل و علم و مصادیقی که برای ادراکات عقلی مطرح کرده است، روشن می‌شود مستقلات عقلیه در اصطلاح وی عمدتاً ناظر به ادراکات عقل عملی است؛ اما این به معنای نفی ادراکات استقلالی دیگر نبوده و امور دیگری چون وجود خداوند، وجود نفس و... با نور علم که همان حقیقت عقل است، شناخته می‌شود؛ بنابراین اگرچه کارکرد استقلالی عقل در نگره تفکیکی پذیرفته شده، گستره بسیار محدودی را شامل شده و از چند گزاره یادشده چندان فراتر نمی‌رود.

به بیان دیگر حجیت و اعتبار عقل در نگره تفکیکی منحصر به همان عقل نوری فطری و دلالت‌های بسیار محدود آن است، نه خردورزی‌ها و قیاس‌ها و استنتاج‌های منطقی و فلسفی (ر.ک: مروارید، ۱۳۹۱، ص ۱۶-۱۷). بنابراین عقل اصطلاحی و منطقی که در علوم بشری کاربرد دارد، از گردونه اعتبار و حجیت ذاتی بیرون است. از همین روی میرزا نه تنها با فلسفه به مثابه دانشی عقلی مخالفت می‌ورزید، بلکه در عین اعتقاد به حجت الهی بودن عقل (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۸۳)، خردورزی و تعقل به مثابه فعل نفس را که امری ظلمانی است، خروج از فهم فطری و بزرگ‌ترین حجاب معرفت تلقی کرده، می‌گوید: «و اعظم الحجب للمعرفه حجاب التعقل...» (واعظ حلبی، [بی‌تا]، [ج ۱]، ص ۲۳).

اشکال اصفهانی به چنین عقلی، ظلمانی و به تعبیری تاریک بالذات بودن نفس، خطاپذیری آن و نبود ملاکی برای بازشناسی لغزش‌ها و اشتباهاتش می‌باشد. با نبود میزانی برای تشخیص درستی یا نادرستی برهان عقلی، احتمال گمراهی ما بر اثر پیروی از آن وجود داشته، به انهدام شریعت خواهد انجامید: «فلو كان الالاساس علی ما توهمو عقلاً لانهدم جميع الشرايع و لزم افحام الانبياء» (اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۲۸).

بر این اساس با محوریت معرفت فطری از یک سو و فقدان حجیت ذاتی عقل استدلالی، وجوب نظر، تحقیق و استدلال عقلی در معارف اعتقادی نیز متفی خواهد بود

(واعظ حلبی، [بی تا]، [ج ۱]، ص ۲۵-۲۶).

با توجه به آنچه گذشت، رویکرد تفکیک در کارکرد منبعی - مصباحی عقل نیز روشن می‌شود. در این نگره اصل کارکرد فوق نفی نمی‌شود؛ اما گستره آن بسیار متفاوت با کلام فلسفی است. در نگره تفکیکی عقل استدلالی و منطقی صلاحیت قضاوت درباره پذیرش یا عدم پذیرش متن یا کشف معنایی فراتر از ظاهر و مدلول لفظی محض را ندارد. شگفت‌تر آنکه در این نگره، هم‌آوا با اخباریان، ظهورات لفظی قرآن نیز حجت نبوده، تنها از طریق اخبار وارده از معصومان علیهم‌السلام می‌توان به فهم و تفسیر قرآن مجید در هر عرصه‌ای، از جمله در مباحث کلامی پرداخت. اکنون به طور خلاصه می‌توان ویژگی‌های زیر را از اهم مؤلفه‌های کلام تفکیکی برشمرد:

(۱) محوریت معرفت فطری و نفی لزوم تحقیق و استدلال عقلی در معارف اعتقادی (واعظ حلبی، بی تا، [ج ۱]، ص ۲۵-۲۶).

(۲) نفی عقل استدلالی و قیاس منطقی و پرهیز از کاربست مفاهیم و گزاره‌های فلسفی (رک: اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۹۹).

(۳) قراردادن عقل فطری، به منزله قرینه لَبّی خطاب دینی و نفی صلاحیت عقل استدلالی و منطقی در این زمینه؛ ناگزیر فحوص از ادله عقلی استدلالی غیر لازم و کاربست آن نارواست.

(۴) پذیرش مدلول ظاهری قرآن یا دست کشیدن از آن و ارائه معنای تأویلی، هر دو را تنها در صلاحیت اهل بیت علیهم‌السلام دانستن.

ایشان به استناد آیه شریفه «... وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا...»: حال آنکه جز خدا تفسیر حقیقی آن را نمی‌داند و استواران در دانش می‌گویند ما به آن ایمان آوردیم، همه [چه محکم، چه متشابه] از سوی پروردگار ماست...» (آل عمران: ۷) معتقدند تأویل قرآن را تنها خدا می‌داند و او این دانش را تنها در اختیار راسخان در علم یعنی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت مکرم ایشان قرار داده است. بنابراین تأویل کتاب خدا به کلی بیرون از توان بشر بوده، راه وصول به آن، جز

فراگرفتن از پیامبر خدا ﷺ و اوصیای گرامی آن حضرت نبوده (ملکی میانجی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲) و دخالت عقل استدلالی در این زمینه تفسیر به رأی قلمداد می‌شود. در نگاه آیت‌الله میانجی حتی عقل فطری نیز توانایی ارائه معنای تأویلی نداشته، نقش آن در این زمینه صرفاً سلبی است؛ یعنی فقط صلاحیت دست‌کشیدن از ظاهر را دارد نه تعیین مراد پس از نفی معنای ظاهری (همان، صص ۱۰-۱۴ و ۴۷).

۵۹

دین

بزرسی تطبیقی کاربرد عقل در کلام فلسفی و تفکیکی

(۵) عقل فطری و نقل دو حجت الهی‌اند و در فرض تعارض آن دو، عقل فطری مقدم است؛ اما عقل استدلالی اساساً صلاحیت معارضه با دلیل نقلی معتبر را ندارد. در نتیجه بر فرض مخالفت دلیل قطعی عقل استدلالی با دلیل معتبر شرعی، دلیل نقلی مقدم و دلیل عقلی مردود است.

نقد و ارزیابی

اول: ناستواری نامعتبرانگاری عقل منطقی؛ نفی ارزش و اعتبار معرفتی عقل منطقی و استدلالی از خطاهای ناموجه و ویرانگر نگره تفکیکی است. شماری از اشکالات این گمانه به شرح زیر است:

۱. فقدان دلیل: نگاه بدبینانه به عقل منطقی و اصطلاحی فاقد هر گونه دلیل و توجیه معتبر است. این مسئله نه ریشه در خرد فطری مورد قبول اصحاب تفکیک دارد، نه در نصوص دینی از آن اثری می‌توان یافت، نه مقبول عقل نظری است و نه نتیجه منطقی ابتدای معارف دینی بر خرد فطری.

۲. مغالطه‌مندی: بی‌اعتبارانگاری استدلال عقلی به دلیل وقوع خطا در آن، برابری نوعی استدلال، البته به نحو مغالطی است. بیان میرزا در تحذیر از قیاس این گونه صورت‌بندی می‌شود: «برهان عقلی از خطایمن نیست»؛ «هر چیزی که از خطایمن نیست، زمینه گمراهی و هدم شریعت است»؛ پس: «برهان عقلی زمینه گمراهی و هدم شریعت است». شایان گفت اولاً این استدلال بر فرض صحت خودشمول و خودستیز است؛ ثانیاً به دلیل مغالطی بودن نیز کنار می‌رود؛ زیرا قیاس عقلی با لحاظ دقیق شرایط مادی و صوری آن ایمن از خطاست و وقوع خطا در پاره‌ای از دیدگاه‌های

خردبنیاد، ناشی از عدم کاربست دقیق قواعد منطقی بوده و نمی‌تواند دلیلی بر بی‌اعتباری عقل برهانی قلمداد شود و تفکیکیان نیز هیچ نمونه و مصداقی از خطا در استدلال منطقی با لحاظ شرایط مادی و صوری آن به دست نداده‌اند؛ ثالثاً خطاپذیری در برخی صور به‌تنهایی دلیل بی‌اعتباری نیست. خطاپذیری آن‌گاه به بی‌اعتباری می‌انجامد که ضابطه و معیاری برای تشخیص سره از ناسره و صحیح از خطا نباشد و با وجود میزان و معیاری برای سنجش صحیح از سقیم، حکم کلی به بی‌اعتباری، چیزی جز مغالطه تعمیم نیست. از همین رو وقوع خطا در برخی ادراکات حسی یا ادله نقلی دلیل بر بی‌اعتباری آنها قلمداد نمی‌شود و خود اصحاب تفکیک نیز بدون نفی امکان خطا در آنها حجیتشان را می‌پذیرند.

۳. اعتبار مطلق اولیات و فطریات: نبود میزانی برای تشخیص درستی یا نادرستی برهان عقلی و منطقی سخنی نادرست است. اولیات و فطریات و صورت قیاس، به‌ویژه شکل اول از اعتبار مطلق برخوردار بوده و مبنای مستحکمی برای اعتبارسنجی دیگر گزاره‌ها و قیاس‌هاست. با قدری درنگ روشن می‌شود که اگر این موارد را بی‌اعتبار بینگاریم همه راه‌ها را به روی خود بسته‌ایم و جز شکاکیت مطلق ثمری عایدمان نخواهد شد. پذیرش عقل فطری و مستقل نزد تفکیکیان خود گواهی بر این مطلب و به بیان دیگر تا حدودی بازگفت همین معنا به شکلی غیر فنی و غیر دقیق است.

۴. اجتناب‌ناپذیری عقل استدلالی: گریز از عقل استدلالی عملاً امکان‌پذیر نبوده و جز بن‌بست معرفتی و حتی آسیب‌رسانی به اعتبار دیگر منابع دینی رهاوردی ندارد؛ چراکه هر استدلال و برهانی با استفاده از هر منبعی، حتی منابع نقلی بر اساس قیاس برهانی قابل بیان و توجیه است و با نفی قیاس نه چیزی قابل اثبات است و نه قابل انکار. از همین روی عملاً در میان عالمان تفکیکی نیز التزام کامل و دقیقی به آن دیده نمی‌شود و سخنانی از سوی برخی تفکیکیان مانند مرحوم آیت‌الله مروراید (ر.ک: مروراید، ۱۳۹۱، ص ۱۲-۱۳) و آیت‌الله سیدان (قزوینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۰-۸۱، تعلیقه ۲) و... بیان شده که هرچند با ابهاماتی همراه است، نشان‌دهنده نوعی تقرب به روش استدلالی

و عقل اصطلاحی است.

دوم: ناستواری نفی قرینیت عقل استدلالی؛ عدم قرینیت عقل اصطلاحی برای فهم و استنباط از متن و حیانی از جهات مختلفی مخدوش و محل نظر است که جهت رعایت اختصار به بیان دو نکته بسنده می‌شود:

۱. مغایرت با قرآن: قرآن مجید بارها دعوت به تعقل، تدبیر و ژرفکاوی در آیات تکوینی الهی و نیز در آیات کریمه خود کرده است. یکی از وجوه تدبیر و تعقل، رفع اختلاف صوری و بدوی در ظهور اولیه کلام و رسمیت بخشیدن به قرینه‌بودن فی‌الجمله عقل برای تصرف در ظواهر آیات با رعایت ضوابط و شرایط معتبر است.

۶۱

ذهن

بررسی تطبیقی کاربرد عقل در کلام فلسفی و تشکیکی

۲. ناکامی در خلوص معرفت دینی: کنارنهادن عقل استدلالی در فرایند فهم و استنباط از متون دینی به هدف خالص‌مانی معرفت دینی پیشنهاد می‌شود؛ اما نه تنها در این زمینه کامیاب و موفق نیست، بلکه پیامدهای ناگواری در پی دارد، از جمله: مضیق‌سازی معرفت دینی؛ بازداری از رشد و پویایی آن؛ ضعف و ناکارآمدی در پاسخگویی به مسائل نوپدید عصری و اندیشه‌های معارض؛ زمینه‌ساز برداشتهایی قشری، سطحی و زمینه‌ساز پنداشت تعارض عقل، علم و دین.

سوم: ناستواری حصر نقلی تأویل؛ انحصار تأویل و تعلم قرآن از اهل بیت علیهم‌السلام و ادله نقلی به دلایلی ناراست می‌نماید، از جمله:

۱. نفی عطف راسخان در علم به الله: اینکه راسخان در علم در سوره آل عمران عطف به الله باشد، محل نظر است. بررسی تفصیلی این مسئله سخن را به درازا می‌کشاند و از حوصله این مختصر بیرون است؛ از این رو جویندگان آگاهی بیشتر در این زمینه را به تفسیر **گران‌سنگ المیزان** ارجاع می‌دهیم (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۱۹-۲۳ و ۲۷-۲۹).

۲. نفی حصر کاربرد راسخان به اهل بیت علیهم‌السلام: کاربردهای قرآنی راسخان در علم دلالت بر خصوص اهل بیت علیهم‌السلام ندارد و در رابطه با کسانی از اهل کتاب که به پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایمان آوردند نیز به کار رفته است: «لکن الراسخون فی العلم منهم و المؤمنون»

يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا: ولی از میان آنان [اهل کتاب]، استواران در دانش، مؤمنان، [به‌ویژه] نمازگزاران، زکات‌دهندگان و ایمان‌آوردگان به خدا و روز قیامت به آنچه بر تو و پیش از تو نازل شده، ایمان می‌آورند که به‌زودی همه آنان را پاداشی بزرگ خواهیم داد» (نساء: ۱۶۲).

۳. نفی تطبیق راسخان بر انکار نقش عقل: تطبیق راسخان بر ائمه هدی علیهم‌السلام در روایات، نافی نقش عقل در فهم قرآن و محکم و متشابه و تأویل لفظی نیست؛ زیرا بر اساس آنچه گذشت، چنین تطبیقی مانند بسیاری از دیگر آیات شریفه قرآن که در شماری از روایات بر اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام تطبیق داده شده، از باب جری و معرفی مصادیق اتم است نه مفید حصر و سلب صلاحیت از دیگران و از جمله از عقل اصطلاحی.

چهارم: اصل تقدم دليل راجح؛ تعارض‌ناپذیری عقل فطری با قطعیات نقلی درست می‌نماید؛ اما تقدیم مطلق دلیل نقلی بر عقل استدلالی مبتنی بر بی‌اعتبارانگاری عقل اصطلاحی و عدم حجیت ذاتی آن است که نقد آن گذشت و اصل بنیادین در هر گونه تعارض تقدم دليل راجح است. چنین اصلی خلل‌ناپذیر است و بر اساس هیچ منطقی نمی‌توان بر خلاف آن فتوا داد؛ اما در صورت تکافؤ ادله در مسائل نظری و اعتقادی چه باید کرد؟ به نظر می‌رسد در این زمینه منطقی‌راهی جز توقف و انتظار دلائل و قرائن مرجحه خاصه نیست و نمی‌توان بدون لحاظ این مسئله حکم به تقدم مطلق دلیل عقلی بر نقل و یا بالعکس نمود. سر مطلب این است که هر گونه تقدیم و ترجیح مطلق، بدون لحاظ مرجحات خاصه ترجیح بلامرجح است و چنین چیزی نه مطابق عقل است نه نقل.

نتیجه

از آنچه گذشت، روشن شد دو رویکرد کلامی عقلی - فلسفی و تفکیکی به لحاظ مبنایی و روش‌شناختی مشترکاتی دارند از جمله: (۱) لزوم قطع در حوزه عقاید؛ (۲) اعتبار عقل

فطری در عقاید هر چند با تعریف متفاوت از آن؛ ۳) عدم جواز تأویل عرضی متن دینی، جز در مواردی که حمل بر ظاهر جایز نباشد؛ ۴) عدم جواز تفسیر به رأی؛ ۵) اصل تقدم دلیل راجح در تعارضات و توقف در صورت تکافؤ ادله.

در عین حال کلام عقلی و فلسفی اختصاصاتی دارد که شماری از آنها عبارت‌اند از: ۱) عقل برهانی و اصطلاحی یکی از منابع و ابزارهای معرفت اعتقادی است. ۲) عقل یکی از منابع تشخیص اعتبار یا عدم اعتبار نقل است. ۳) دلیل نقلی در صورتی افاده یقین می‌کند که دلیل عقلی معارض آن نباشد. بنابراین ظواهر آیات، روایات و لوازم عقلی مهم‌ترین راه‌های انسجام، استكمال و اتقان‌بخشیدن به دریافت‌های حاصل از ظهور بدوی کلام است. ۴) هر یک از عقل یا نقل قطعی صلاحیت تعیین و پیشنهاد معنای تأویلی را دارند. ۵) تفسیر عقلی متن تفسیر به رأی نیست. ۶) در فرض تعارض دلیل عقلی و نقلی، توجیهی برای تقدم مطلق دلیل عقلی بر نقلی یا بالعکس و تقدیم و تأخیر یک‌جانبه، بدون مرجحات خاصه در مسائل نظری و اعتقادی وجود ندارد.

در مقابل نگره تفکیکی هم دارای برخی اختصاصات روش‌شناختی در برابر کلام عقلی - فلسفی به شرح زیر است: ۱) عقل استدلالی و یقین منطقی فاقد نوریت و حجیت است. پس ۲) عقل استدلالی فاقد قرینیت در فهم متن و تأویل آن است. ۳) عقل استدلالی فاقد صلاحیت اعتباربخشی به متن است. ۴) عقل فطری نیز در تأویلات قرآنی کارکرد سلبی محض داشته، تعیین معنای تأویلی منحصرأ از آن پیامبر ﷺ و اهل بیت  است.

همه این اختصاصات مبتنی بر مظلم‌انگاری نفس و بی‌اعتبارانگاری عقل اصطلاحی است و مخالفت نگره تفکیکی صرفاً مخالفت با کلام فلسفی نبوده، بلکه به طور کلی کلام عقلی را مورد مناقشه قرار می‌دهد. چنین رویکردی نه تأییدی از نصوص دینی دارد، نه وجدانی و مبتنی بر عقل فطری است و نه از انسجام درونی برخوردار است. افزون بر آن آسیب‌هایی را بر معرفت دینی به‌ویژه علم کلام که اتکای بالایی به عقل و خرد بشری دارد، وارد ساخته و به بن‌بست معرفتی و ایستایی علم کلام، نارسایی آن در

ایفای رسالت خود که اکتشاف و استنباط، تبیین، اثبات و دفاع از دین و باورهای اساسی دینی در برابر انبوه شبهات نوشونده است، وارد می‌سازد و مآلاً به پنداره تعارض علم و دین نیز می‌انجامد. مسئله مهم دیگر اینکه رویکرد تفکیکی هیچ نقش مؤثری در خالص‌مانی معرفت دینی که هدف اصلی بنیان‌گذار آن بوده است، ندارد، بلکه به ایستا و ناکارآمدسازی معرفت دینی، زمینه‌ساز برداشت‌های قشری و خرافی از دین و پنداشت تعارض عقل، علم و دین می‌انجامد. امید است روند اصلاح و بازسازی اندیشه تفکیکی تا آنجا ادامه یابد که عقل برهانی جایگاه مناسب خود را بازیافته و تفکیکیان نیز بتوانند سهم شایسته‌ای در شکوفایی علم کلام ایفا کنند.

۶۴

دین

تابستان ۱۴۰۱ / شماره ۹۰ / حمیدرضا شاکرین



منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. آمدی تمیمی، عبدالواحد بن محمد؛ **غرر الحکم و درر الکلم**؛ ۶ جلدی، شرح جمال الدین محمد خوانساری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ **نصیرالدین طوسی، فیلسوف گفتگو**؛ چ ۱، تهران: نشر کتاب هرمس، ۱۳۸۵.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الشفاء - اللهیات**؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم؛ **الیاقوت فی علم الکلام**؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ق.
۵. اصفهانی، میرزامهدی؛ **اساس معارف القرآن**؛ ج ۱، چ ۱، قم: تحقیق و تدوین و نشر مؤسسه معارف اهل البيت علیهم السلام، ۱۳۹۶.
۶. —؛ **انوار الهدایه، القضاء، القدر و البداء**؛ چ ۱، قم: تحقیق و تدوین و نشر مؤسسه معارف اهل البيت علیهم السلام، ۱۳۹۵.
۷. —؛ **مصباح الهدی**؛ نسخه خطی، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، [بی تا].
۸. —؛ **ابواب الهدی**؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ مقدمه، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۹. —؛ **اساس معارف قرآن**؛ مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۰۹۴، [بی تا].
۱۰. اقبال آشتیانی، عباس؛ **آل نوبخت**؛ تعریب علی هاشم الاسدی؛ چ ۱، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۳۸۳.
۱۱. الطبرسی، احمد بن علی؛ **الإحتجاج علی أهل اللجاج**؛ ج ۲، تعلیق محمدباقر

- خرسان، چ ۱، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۲. الایچی، عضدالدین؛ شرح المواقف؛ (۴جلدی)، ج ۱؛ تصحیح بدرالدین نعلانی؛ چ ۱، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۱۳. البحرانی، ابن میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.
۱۴. التفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ ج ۱، بیروت: عالم الکتب، [بی تا].
۱۵. جبرئیلی، صفرعلی؛ سیر تطور کلام شیعه؛ دفتر دوم، چ ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۶. جمعی از نویسندگان؛ شرح المصطلحات الکلامیه؛ چ ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵ق.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر تسنیم؛ ج ۱، چ ۴، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۱۸. —؛ مبادی اخلاق در قرآن؛ چ ۶، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۹. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ چ ۱، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۲۰. —؛ تبیین براهین اثبات وجود خدا؛ چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، [بی تا].
۲۱. حکیمی، محمدرضا؛ مکتب تفکیک؛ چ ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۲. حلی (علامه)، حسن بن یوسف؛ تجرید الاعتقاد؛ تصحیح آیت الله حسن زاده آملی (همراه با کشف المراد)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۳. خسروپناه، عبدالحسین؛ «خواجه نصیر مؤسس کلام فلسفی»، در: irip.ir/Home/Single/110
۲۴. —؛ کلام جدید با رویکرد اسلامی؛ چ ۱، قم: نشر معارف، ۱۳۸۹.
۲۵. ربانی گلپایگانی، علی و محمدعلی اسماعیلی؛ «روش شناسی عقل گرایی فلسفی در کلام اسلامی»، کلام اسلامی؛ ش ۱۰۴، ۱۳۹۶، ص ۲۷-۴۷.
۲۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ «تفسیر عقلی روشمند قرآن»؛ قبسات؛ ش ۲۳،

تابستان ۱۳۸۱، ص ۱۲۰-۱۳۳.

۲۷. سبحانی، جعفر؛ العقیده الاسلامیه؛ قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۵ق.

۲۸. —؛ بحوث فی الملل و النحل؛ ج ۲ و ۷، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق.

۲۹. —؛ الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل؛ ج ۳، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.

۳۰. سبحانی، محمدتقی؛ «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر؛ ش ۳-۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، ص ۲۰۵-۲۳۲.

۳۱. سلطانی، ابراهیم و احمد نراقی؛ کلام فلسفی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.

۳۲. سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم، هادی زارعی و حیدر سبزی؛ «روش‌شناسی کلامی علامه حلی»، کلام اسلامی؛ ش ۹۷، بهار ۱۳۹۵، ص ۱۴۷-۱۶۵.

۳۳. شاکرین، حمیدرضا؛ «هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل در نگره تفکیک»، ذهن؛ ش ۸۲، تابستان ۱۳۹۹، ص ۳۱-۵۰.

۳۴. —؛ روش‌شناسی عقاید دینی؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.

۳۵. شیرازی (صدرالمتألهین)، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۶، چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۱.

۳۶. شهرستانی، عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ بیروت: دار المعرفه، [بی‌تا].

۳۷. صدر، السید محمدباقر؛ «فلسفتنا» موسوعه الشهید الصدر، ج ۱، ط ۱، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر، ۱۴۲۴ق.

۳۸. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

۳۹. —؛ رسائل توحیدی؛ ج ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸.
۴۰. —؛ شیعه؛ تدوین خسروشاهی؛ ج ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.
۴۱. —؛ شیعه در اسلام؛ ج ۵، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸.
۴۲. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۵، ج ۲، قم: صدرا، ۱۳۶۴.
۴۳. —؛ الشیعة: نص الحوار مع المستشرق کوربان؛ ترجمه جواد علی کسار، ج ۲، [قم: مؤسسه أم القرى، ۱۴۱۸ق.
۴۴. الطوسی، خواجه نصیرالدین؛ تجرید الاعتقاد؛ تحقیق حسینی جلالی؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۵. —؛ شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات؛ ج ۲، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۴۶. علی تبار فیروزجایی، رمضان؛ فهم دین (مبانی کلامی، برابند و برونداد)، ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۴۷. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل؛ ج ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۴۸. عمید زنجانی، عباسعلی؛ روش تفسیر قرآن؛ ج ۶، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷.
۴۹. فنائی، ابوالقاسم؛ درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید؛ قم: اشراق، ۱۳۷۵.
۵۰. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ کلام فلسفی؛ ج ۱، قم: انتشارات وثوق، ۱۳۸۳.
۵۱. قزوینی، شیخ مجتبی؛ بیان الفرقان فی توحید القرآن؛ تعلیقات آیت الله سیدجعفر سیدان؛ ج ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۹.

۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **الاصول من الکافی**؛ ۸جلدی، ج ۱، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۵۳. لاهیجی، عبدالرزاق؛ **شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام**؛ ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق، ۴۳۳ق.
۵۴. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ ج ۱، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۵۵. مروارید، حسنعلی؛ **تنبیها حول المبدأ و المعاد**؛ چ ۳، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱.
۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **تعلیقه علی نهاية الحکمه**؛ چ ۱، قم: در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۵۷. —؛ **آموزش فلسفه**؛ ج ۱ و ۲، چ ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۹.
۵۸. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۱، چ ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۵۹. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۳، چ ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۶۰. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۱۳، چ ۵، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۶۱. مظفر، محمدرضا؛ **اصول الفقه**؛ ج ۱، قم: انتشارات اسماعیلیان، [بی تا].
۶۲. —؛ **المنطق**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
۶۳. مفید، محمد بن نعمان؛ **المسائل السرویة**؛ چ ۱، قم: کنگره بین المللی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۴. —؛ **تصحیح اعتقادات الامامیة**؛ چ ۱، قم: کنگره بین المللی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۵. ملکی میانجی، محمدباقر؛ **مناهج البیان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۱، تنظیم محمد بیابانی اسکویی؛ چ ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی، ۱۳۷۵.

۶۶. —؛ توحید الامامیه؛ چ ۱، قم: تحقیق و نشر مؤسسه نشر معارف اهل البيت
، ۱۳۹۵.

۶۷. واعظ حلبی، محمود؛ تقریرات؛ [ج]، نسخه خطی، مشهد: کتابخانه آستان
قدس رضوی، [بی تا].

۶۸. ولفسن، هری اوسترین؛ فلسفه علم کلام؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: نشر
الهدی، ۱۳۶۸.

۶۹. —؛ فلسفه المتکلمین؛ ج ۱، ترجمه مصطفی لیبب عبدالغنی؛ قاهره: المجلس
الأعلى للثقافة، ۲۰۰۵ م.

۷۰. یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی؛ عقل و وحی؛ تهران: پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

71. Corbin, H.; "Imamologie et Philosophie", Le Shi'isme
Imamite, Paris, 1970.

72. Madelung, W.; "Imamism and Mutazilite Theology", Le
Shi'isme Imamite, Paris, 1970.

۷۰

دین

تابستان ۱۴۰۱ / شماره ۹۰ / حمیدرضا شاکرین

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی