

منزلت عقل در تفکر و فهم شیعی از اسلام^۱

امان الله علیزاده^۲

چکیده

عقل هم در ساختن خشت خشت «بنای معرفت» و هم در کسب «معرفت دینی» نقش بی - بدیل در تاریخ تفکر شیعی داشته و دارد؛ زیرا بدون عقل و دخالت عقل در ساختن سازه‌های معرفتی، ما کمتر قضیه‌ی یقینی و معرفت‌زا خواهیم داشت. عقل است که بواسطه او سنگ‌بنای معرفت ریخته می‌شود و سازه‌های معرفتی شکل می‌گیرد. در فهم معرفت‌های دینی نیز این عقل است که در کنار کتاب و سنت، اجماع و شهود نقش بنیادین را ایفا می‌کند. به همین دلیل جریان‌های علمی در عالم شیعی بیشتر عقل‌گراست. اندیشه‌های فلسفی، کلامی، تفسیری، فقهی و اصولی که در بستر فکری و فرهنگی شیعی شکل گرفته اند به استثنای اخباریگری و مکتب تفکیک، عقل‌گرایی اعتدالی بدنه اصلی این اندیشه هاست؛ لذا اکثر باورهای اعتقادی، ارزش‌های اخلاقی و احکام عملی در قرایت شیعی بیبیشتر معقول و عقلانی اند. هرچند در بدوی تاریخ اسلام، عقل به دلیل حضور معصومین علیهم‌السلام مورد اهتمام نبود و تاملات عقلی به جد گرفته نمی‌شد؛ چون معصومین علیهم‌السلام تجسم «حقیقت» بودند؛ اما با غیبت معصومین علیهم‌السلام نیازمندی به عقل و تاملات عقلی در کنار «نص» شدت پیدا کرد و اکنون می‌توان گفت عقل‌گرایی اعتدالی مشخصه برجسته تشیع در تاریخ اسلام است.

واژگان کلیدی: عقل، منزلت عقل، تفکر، فهم شیعی، معرفت عقلی، عقل‌گرایی اعتدالی

۱. دریافت: ۹۹/۰۴/۲۱ پذیرش: ۹۹/۰۶/۲۰

۲. دانشجوی دکتری اندیشه معاصر مسلمین/موسسه زبان و فرهنگ شناسی alizadehamanallah@gmail.com



۱) مقدمه

عقل، در کنار حس، وهم، خیال و شهود، یکی از ابزارهای مهم انسان برای دسترسی به معرفت است. اهمیت بحث از عقل به عنوان ابزار معرفت انسانی و یا ابزار و منبع معرفت دینی، دقیقاً بدین سبب است که بدانیم آیا آنچه به چنگ می‌آوریم، حقیقت دارد و یا توهم و سراب است. بحث از منزلت عقل در معرفت دینی هم بدین علت اهمیت می‌یابد که انسان دیندار باید بداند که ابزار معرفت دینی او چقدر معتبر و مصون از خطاست و تا چه حد می‌تواند او را برای دستیابی به حقیقت یاری برساند؛ زیرا تا ما ندانیم سنگ سنگ بنای معرفت ما چگونه شکل می‌گیرد و معرفت یقینی ما چگونه شکل می‌گیرد، ممکن است تمام آنچه معرفت می‌پنداشتیم، سراب و خیال و توهم باشد. حال اگر با همین ابزار معیوب و با همین سازوکار ناقص معرفتی، بخواهیم در جست‌وجوی حقیقت باشیم، ممکن است یک عمر تلف کرده باشیم، اما به حقیقت نرسیم و آواز خوش حقیقت را نشنویم. چون دانشی که ما با عقل به دست می‌آوریم، دانش اکتسابی است و در قالب گزاره بیان می‌شود، باید از همین جا نقش عقل را در به دست آوردن مفاهیم و گزاره‌ها دریابیم و بررسی کنیم و آن‌گاه منزلت عقل را در سیر تطور اندیشه‌های اسلامی در بستر فکری و فرهنگی شیعی پی بگیریم. بنابراین، بعد از تعریف عقل و تفکر، نقش و کارایی آن را در شکل‌دهی معرفت یقینی انسان بیان و در بخش دوم، جایگاه و ارزش عقل در دانش علوم اسلامی بررسی می‌کنیم تا روشن شود باورهای دینی، ارزش‌های اخلاقی و احکام عملی که با عقل به دست می‌آوریم، چقدر عقلانی است و عقل چه سهمی ایجاد آنها دارد.

۲) عقل

«عقل» در فرهنگ یونانی و اسلامی، تفاوت معنایی دارد. در یونان، عقل به معنای شناخت طبیعت اشیا است، در حالی که در فرهنگ اسلامی و عربی، «معیار و میزان برای تمییز» عمل شایسته از ناشایسته است. (کرمی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۱) وقتی کتاب *لسان‌العرب*، عقل را برگرفته از «عقال» (زانوبند شتر) می‌داند و مرادف «سهی» و متضاد با «حم» معرفی می‌کند، دقیقاً به این بخش ارزشی و اخلاقی توجه دارد؛ زیرا چنان‌که زانوبند، شتر را از حرکت باز می‌دارد، عقل نیز

صاحبش را از گرفتار شدن در مهالک باز می‌دارد. (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۴۵۹) اگر تعدادی از پژوهشگران، علل افول عقل در تمدن و فرهنگ اسلامی را این نوع قرایت از عقل می‌دانند، به این سبب است که در این نوع نگاه به عقل، پایه‌گذاری امر بدیع و نو معنا ندارد؛ چون در این قرایت از عقل، «*تعقل*» بیش از اینکه دلالت بر گونه‌ای از فعالیت عقلانی برای کشف و تبیین ماهیت جهان باشد، نشانگر گونه‌ای سلوک اخلاقی است. (کرمی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۲)

البته در این نوشته، هم عقل به معنای یونانی آن مراد نیست که مرادف با لوگوس و نوس است که در پی شناخت طبیعت و عالم بود و هم آن قرایت عربی اسلامی مراد نیست که معیار و میزان عمل شایسته از ناشایست است که جنبه ارزشی و اخلاقی آن پررنگ می‌نماید. در واقع، در این پژوهش، مراد از «*عقل*»، قوه‌ای از قوای نفس و نیرویی از نیروهای انسانی و منبعی از منابع معرفت انسان در کنار حس، شهود، وهم و خیال است که برای کشف و تبیین ساختار جهان و ماهیت انسان استفاده می‌شود. شاید آنچه علامه طباطبایی رحمته الله علیه در *المیزان* در باب عقل گفته، نزدیک به همین معنای مقصود باشد. به باور علامه، عقل، نیروی انسانی است که در مسائل فکری و نظری، حق را از باطل و در مسائل عملی، خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۷، ص ۳۷۳)

۳) تفکر

«*تفکر*» از مفاهیم چندتباری و میان‌رشته‌ای است که در انواع علوم مانند فلسفه و منطق، اخلاق و عرفان تعریف و تبیین شده است. اصطلاح تفکر در معنای فلسفی و منطقی، به آن فعالیت و فرایند ذهنی گفته می‌شود که انسان بعد از رویارویی با مشکل، درصدد ساماندهی معلومات ذهنی خود به منظور حل و کشف آن برمی‌آید و به یک بازنمایی ذهنی جدید می‌انجامد. (عباسی، ۱۳۸۷، ص ۵۴)

البته در تحقیق حاضر، این معنای تفکر مراد نیست؛ هرچند محصول اندیشیدن است، بلکه مراد از تفکر، مجموعه اندیشه‌هایی است که در یک منظومه فکری و در یک مکتب فکری جای دارد و به آن، «*تفکر شیعی*» اطلاق می‌شود.



۳-۱) عقل، ابزار معرفت انسان

الف) نقش عقل در درک مفاهیم

اکنون لازم است با ارزیابی بحث عقل به عنوان ابزار معرفت انسانی، بپرسیم نقش عقل در شکل‌دهی معرفت یقینی ما انسان‌ها تا چه حد است؟ پاسخ به این پرسش را با این تحلیل شروع می‌کنیم که بر اساس نگرش اسلامی، معرفت انسان به دو گونه است: معرفت حضوری و بدون واسطه و معرفت حصولی و با واسطه. درباره علم حضوری، هم به سبب خطاناپذیری آن و هم به سبب محدود بودن این نوع معرفت انسانی، در این تحقیق بحث نمی‌شود، بلکه موضوع مورد نظر، معرفت اکتسابی است؛ چون بخش عمده معرفت‌های بشری، همچون علوم فلسفی، ریاضی و طبیعی، همگی علوم حصولی‌اند و باید «ابزار شناخت علم حصولی را شناخت و دریافت که از چه قضایایی شکل گرفته‌اند، ابزار یا منشاء این قضایا چیست و از کجا ذهن انسان به این قضایا دست می‌یابد؟» (حسین زاده، ۱۳۸۴، صص ۳۹ و ۴۰)

در علم حصولی که به صورت قضیه ارائه می‌گردد و قضایا در حقیقت وسیله و ابزار بیان معرفت حصولی انسان است، باید از مفاهیم شکل‌دهنده گزاره‌ها و خود گزاره‌ها بحث کرد. پس ما در ابتدا به عنوان ورود به بحث اصلی، به این دو نکته می‌پردازیم که عقل چه وظیفه‌ای برای به وجود آمدن مفاهیم شکل‌دهنده گزاره‌ها دارد و خود گزاره‌ها چگونه فهم می‌شود؟ منطق‌دانان اسلامی، علم حصولی را به اجزای کوچک‌تر، خرد و از آنجا تحلیل خود را شروع کرده‌اند. آنان علم اکتسابی را به «تصور» و «تصدیق» تقسیم می‌کنند. «تصور»، مفهوم ذهنی است که توانایی حکایت از چیزی ورای خودش را داشته باشد، همچون مفهوم نفس، مفهوم انسان و مفهوم درخت، اما «تصدیق» عبارت است از موضوع، محمول و حکم به اتحاد یا عدم اتحاد آن، مانند «زمین، کروی است» و یا «انسان، کوه نیست». (همان، ص ۵۵)

در نگرش اسلامی به طور عام و شیعی به طور خاص، مفاهیم که شکل‌دهنده قضایا هستند، یا مفاهیم کلی‌اند و یا جزئی‌اند. مفاهیم جزئی نیز یا حسی‌اند، یا خیالی، یا وهمی. در تمام این سه مورد، عقل نقش مهم برای به دست آوردن مفاهیم ندارد، اما مفاهیم کلی مانند مفهوم ماهوی، معقولات ثانی فلسفی و منطقی، به واسطه عقل درک می‌شود. عقل و نیروی مفاهمه

انسان، به دو روش ممکن است به مفاهیم ماهوی برسد: یا مفاهیم، بعد از طی مراتب حسی، به قوه خیال می‌رسد و آن‌گاه تصویر دیگری که با این تصویر جزئی عینیت دارد، در مرتبه عقل پدید می‌آید. یا مفاهیم ماهوی، از علم حضوری به وجود می‌آید. سیر به وجود آمدن نوع اول مفاهیم ماهوی، این‌گونه است: ابتدا واقعیت خارجی در حوزه حس قرار می‌گیرد و سپس قوه خیال تصویری، جزئی از این واقعیت را می‌گیرد و سرانجام، این تصاویر جزئی، به نحو کلی در قوه عقل منعکس می‌شوند و در نتیجه، مفهوم کلی آن واقعیت در ذهن به وجود می‌آید که به آن، معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی می‌گویند. (همان، ص ۷۴)

در نوع دوم، مفاهیم ماهوی، صور جزئی دارند. صور جزئی حس ندارد، بلکه از علم حضوری حکایت دارد، مانند مفهوم «ترس» که انسان با علم حضوری درک می‌کند و در مرحله بعد، قوه «خیال» از آن عکس می‌گیرد و پس از دریافت چندین مفهوم جزئی ترس، عقل مفهوم کلی ترس را به دست می‌آورد. (همان، ص ۷۵)

معقولات ثانی منطقی و فلسفی، نیاز به طی این روند ندارند؛ چون عقل بدون این روند تجرید و تعمیم، معقولات را متصف به اوصاف می‌کند. معقولات ثانی منطقی، صفات مفاهیم ذهنی‌اند، مانند کلیت برای انسان. همچنین، معقولات ثانی فلسفی، صفات اشیای خارجی‌اند، مانند علیت برای آتشی که چوب را می‌سوزاند. (همان، ص ۷۹) تمام این سه مفاهیم کلی، در این جهت وجه مشترک دارند که یا با کمک عقل، تجرید می‌شوند و یا با تحلیل عقل، به دست می‌آیند و به موجودات ذهنی و خارجی نسبت داده می‌شود. به هر حال، بدون کمک عقل، دستیابی به این مفاهیم کلی، ممکن نیست.

ب) نقش عقل در تصدیق گزاره‌ها

حال باید بدانیم عقل در به وجود آمدن و فهم گزاره‌های شکل‌گرفته از این مفاهیم جزئی و کلی نقش دارد؛ زیرا تا ما نقش عقل را در شکل‌دهی و درک گزاره‌ها ندانیم، در باب گزاره‌های دینی هم منزلت و جایگاه عقل را به خوبی نمی‌توانیم درک کنیم. برای رسیدن به این مقصود، لازم است انواع قضایا را در منطق اسلامی بررسی کنیم. قضایا به طور کلی، یا بدیهی (بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه) و یا نظری (که تصدیق به آن، نیازمند استدلال است) هستند.



«بدیهیات اولیه، همان گونه که مفاهیمشان کلی است و نیاز به حواس ندارند، تصدیق و حکم در آنها نیز از راه عقل صورت می‌گیرد.» (همان، ص ۱۰۰) برای مثال، «*امتناع تناقض*»، «*امتناع تخلف معلول از علت*»، اصل «*هو هویت*»، اصل «*کل از جزئش بزرگ تر است*»، همه به واسطه عقل درک می‌شوند؛ یعنی ذات بدیهیات اولیه، دارای این ویژگی است که تصدیق آنها بر هیچ چیزی جز اجزای آنها مبتنی نیست. (حسین زاده، ۱۳۹۵، ص ۳۵)

در تمام قضایای از نوع بدیهیات ثانویه، مانند: ۱. حسیات، ۲. وجدانیات، ۳. حدسیات، ۴. تجربیات، ۵. فطریات و ۶. متواترات نیز عقل، نقش اصلی را برای اثبات و یا رد حکم بازی می‌کند. برای نمونه، در «*قضایای حسی یا حسیات*»، تطابق صورت ادراکی با موجودات حسی از راه حواس، اثبات‌پذیر نیست، بلکه نیاز به برهان عقلی دارد. (همان، ص ۱۰۲)

چنان که «*تجربیات*» برای اثبات وجود مصداق‌هایشان در خارج به عقل نیاز دارند، (همان، ص ۱۰۲) در قضایای وجدانی هم عقل به کمک یافته‌های شهودی و علم حضوری، به تصدیقات قضایا دست می‌یابد. (همان، ص ۱۰۱) در واقع، علم حضوری زمینه‌ساز به وجود آمدن تصدیق می‌شود. در «*حدسیات*» هم که کبرای استدلال، بدون فکر و تنها از راه حدس در ذهن حاضر می‌شود، باز عقل وظیفه اصلی را دارد؛ چون استدلال عقل در روشن‌هاست که به عقل نیاز دارد و می‌توان گفت: حدسیات، هم از جهت ابتدا بر حدس و هم از جهت استدلال مطوی، به عقل نیاز دارد. (همان، ص ۱۰۳) فطریات هم به دلیل اینکه کبرای آن در ذهن حاضر است و تصدیق به آن با استدلال عقلی است، نیازمندی عقل و استدلال عقلی است، (همان) اما نیازمندی متواترات به عقل، بیشتر از دیگر بدیهیات ثانویه است؛ چون به دو مقدمه عقلی نیازمند است: اول اینکه «اتفاق مخبران بر کذب محال است» و دوم اینکه «امکان خطای همه مخبران در فهم حادثه، منتفی است» که هر دو، مقدمه کبرای عقلی هستند که با عقل پذیرفته و تصدیق می‌شود. (همان) بنابراین، در گزاره‌های بدیهی چه در بدیهیات اولیه و چه بدیهیات ثانویه، معرفت با عقل و تأملات عقلی به دست می‌آید و بدون دخالت عقل، معرفت و شناختی برای انسان ممکن نیست.

نیازمندی به عقل، برای درک قضایای نظری، به مراتب بیشتر از گزاره‌های بدیهی است؛ زیرا کشف یک مجهول، نیازمند این است که از معلومات خود استفاده نماییم و آن را به شکل استدلال در بیاوریم تا مجهولی را کشف کنیم؛ خواه شکل استدلال به گونه قیاس باشد که در آن، از کلی به جزئی می‌رویم، یا شکل تمثیل باشد که از جزئی به جزء مشابه می‌رویم و یا به گونه استقرا باشد که از جزء به کلی.

البته در نزد فیلسوفان، از میان سه منطق عقل برای استدلال، تنها قیاس، ارزش معرفتی دارد که هم از نظر محتوا و مواد، یقینی باشد و هم از نگاه شکل و صورت، درست چیده شده باشد. تمثیل هم مفید یقین نیست؛ زیرا در تمثیل، سیر از جزئی به جزئی است که به دلیل مشابهت دو موضوع، حکمی از یکی به دیگر سرایت داده می‌شود که این نوع معرفت، یقین‌آور نیست؛ چون صرف مشابهت دو امر جزئی، نمی‌تواند یقین‌آور باشد، بلکه مفید احتمال و حداکثر مفید ظن است. استقراء هم معتبر نیست؛ چون به لحاظ عملی، استقرا تام ممکن نیست و بهتر است، بگوییم محال است که بتوان تمام موارد یک کلی را استقرا و تفحص کرد، اما در استقراء ناقص به دلیل احتمال خلاف در برخی افراد کلی، نمی‌تواند معرفتی معتبر بدهد. (همان، صص ۱۳۱ و ۱۳۲)

بنابراین، عقل به عنوان نیرو و ابزار معرفت انسان، هم در درک مفاهیم و هم در شناخت گزاره‌های بدیهی و نظری، مسئولیت بی‌بدیل دارد؛ چون این کارایی، نه با ابزار «حس» ممکن است و نه با «وهم» و «خیال»، بلکه تنها با عقل است که هم سنگ‌بنای گزاره‌های معرفتی با آن ساخته می‌شود و هم خود گزاره‌های بدیهی و نظری را به واسطه آن درک می‌کنیم. قیاس که یقین‌آورترین نوع استدلال است، به واسطه عقل درک می‌شود و عقل، مسئولیت خطیر را به عهده دارد. از این‌رو، فیلسوفان و منطق‌دانان از قیاسی که هم مواد آن و هم شکل و فرم آن درست ریخته شده باشد، برای بیان و پیامشان استفاده می‌کنند. اکنون که فهمیدیم فهم انسان و شناخت انسان، بدون عقل ممکن نیست و عقل، عامل مهم و بی‌نظیر در معرفت و شناخت انسان دارد، باید به گام دوم رفت و جایگاه آن را در هندسه معرفت دینی بررسی کرد.



۲-۳) عقل ابزار یا منبع معرفت دینی

عقلی که به عنوان ابزار یا منبع معرفت دینی بررسی خواهد شد، همان قوه مفاهمه و مدرکه انسان است که به وسیله آن کار، درک و کسب معرفت می‌کنیم. در منطق و فلسفه، وقتی از عقل بحث می‌شود، باز همین معنا مراد است که با آن، تصور و تصدیق را دریافت می‌کنیم و قیاس و برهان می‌سازیم، بدین صورت که معلومات چندی را در کنار هم می‌بینیم و مجهولی از مجهولات را کشف می‌کنیم. گزاره‌های دینی هم فرمی از بیان و استدلالی است که پیام الهی در قالب آن آمده و بیان شده است و ما ناگزیریم برای فهم آن، از عقل بهره بگیریم. مواد این گزاره‌ها چنان‌که گفته شد، مفاهیم ماهوی، معقولات ثانی منطقی و فلسفی هستند که گزاره‌ها را شکل می‌دهند، اما عقلی که چنین کارایی دارد، باید منزلت و اعتبار آن در درک و دریافت آموزه‌های دینی در تفکر شیعی بررسی شود. در اسلام، دیدگاه‌های گوناگون در باب این نیروی انسانی وجود دارد. برخی چون معتزله، عقل را معیار و میزان دین می‌دانند که هر گزاره‌ای را که عقل نپذیرد و رد کند، آن گزاره، دینی نخواهد بود. در مقابل این رویکرد، رویکرد عقل‌ستیز مانند اهل حدیث و ظاهرگرایان ایستاده‌اند که دخالت عقل در درک و فهم دینی را نادرست می‌بینند؛ چون دین اسلام را دین کامل معرفی می‌کنند که نیازهای معرفتی انسان تا قیامت را بیان کرده و شرح و تفسیر آن را بزرگان دینی و صحابه انجام داده‌اند. پس برای کشف مجهول دینی، به عقل نیازی نمی‌بینند. در قرائت شیعی از اسلام نیز دو رویکرد تفریطی و اعتدالی نسبت به عقل وجود دارد: اخباریین و مکتب تفکیک، رویکرد تفریطی دارند، اما رویکرد اکثریت در قرائت شیعی از اسلام، رویکرد عقل‌گرایی معتدل است؛ یعنی هم عقل را برای کشف مجهولات دینی لازم می‌دانند و هم کتاب و سنت را. پس ابتدا دو رویکرد تفریطی اخباریین و تفکیک و سپس رویکرد اصلی عقل‌گرایی شیعی را بررسی و ارزیابی می‌کنیم.

۱. اخباریین

ظهور اخباریین در درون تفکر شیعی که نقش عقل در آن بسیار برجسته است، امری شگفت می‌نماید؛ چون ممکن نیست درون مکتبی که تأکید و اهتمام به عقل دارد، مکتبی به وجود بیاید که عقل را ناکارا و بی‌ارزش بداند. بر اساس برداشت متداول از اخباریین، آنها عقل را به

مثابه ابزار یا منبع معرفت نمی‌پذیرند و برای دریافت آموزه‌های دینی، تنها قرآن و سنت و در نهایت، «احتیاط» را کافی می‌دانند، اما این نگاه و برداشت درباره اخباریین، قدری سطحی به نظر می‌رسد؛ چون اخباریین حتماً خطاب‌های قرآن در باب «تعقل، تفکر» را دیده و روایات اصول کافی و دیگر منابع روایی در باب عقل و جهل را خوانده‌اند. اخباریین نمی‌توانند در دامن این سنت فکری، عقل‌ستیز باشند. پس باید بررسی کرد که عقل در نگاه آنان چه معنا و چه منزلت و اعتباری دارد؟

اخباریگرایی، ریشه در نص‌گرایی دارد که در زمان پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام در برابر عقل‌گرایی بود. در میان اصحاب ائمه به ویژه یاران امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام این دو گروه ظهور و بروز بیشتر یافت که یکی به متکلمین و گروه دیگر به محدثین معروف شدند. هشام-بن‌حکم، هشام‌بن‌سالم، حمران‌بن‌اعین، محمد طیار و مؤمن طاق، نمایندگان دسته اول و محمدبن‌مسلم، احمدبن‌محمدبن‌خالد بُری، محمدبن‌حسب‌الصفار، به عنوان نماینده دسته دوم بودند. (سبحانی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۷)

در قرن ششم و دهم رضی‌الدین علی‌بن‌طاووس (۶۶۴-۵۸۹ق) و زین‌الدین علی‌بن‌احمد عاملی معروف به شهید ثانی (۹۶۵-۹۱۱ق) دو نماینده نص‌گرایی بودند که در کنار رویکرد عقل‌گرایی در عالم تشیع، به نص‌گرایی ادامه می‌دهد (همان، ص ۲۲۵) که با شیخ حر عاملی (۱۱۰۴ق) و علامه محمدباقر مجلسی (۱۱۱۰ق) پی گرفته می‌شود و نص‌گرایی به کمال خود می‌رسد (سبحانی، ۲۲۷، ۱۳۷۴) و محمد امین استرآبادی آن را به شکل یک مکتب در می‌آورد. محمد امین استرآبادی که بنیان‌گذار مکتب اخباریین است، عقل را از تمام ساحت‌های زندگی و معرفتی، به یک‌سو ننهاد، بلکه او تنها در حوزه احکام عملی وفق، برای عقل، محدودیت قائل شده است، اما پیروان او این محدودیت و بی‌ارزشی عقل را به ساحت‌های اعتقادات و اخلاق هم سرایت داده‌اند. آقای استرآبادی در کتاب *الفوائد المدنیة و الشکوک المکیة* که از مهم‌ترین کتاب او در رد اصولیین و کلامیین است، تعریف صریح و جدا برای عقل نیاورده است. از محتوای کلام وی در آن کتاب، این‌گونه برداشت می‌شود که عقل در نگاه او همان «قوه تشخیص و شناخت» انسان است که فیلسوفان، متکلمان و اصولیون هم قبول دارند، اما



آنچه تفکر ایشان را از دیگر جریان شیعی جدا می‌کند، بحث معرفت‌شناختی است که وی گزاره‌های بدیهی را طور دیگر تعریف می‌کند. ایشان علوم را به دو دسته تقسیم کرده است؛ علوم یقینی و علوم ظنی.

همچنین، از نظر او علوم یقینی، علمی است که به لحاظ ماده، قریب به احساس باشد، مانند هندسه، علم حساب و بخشی از ابواب منطق که میان علما درباره آن اختلافی نیست و در نتایج افکارشان هم اختلافی رخ نخواهد داد؛ چون هم مواد قضایا یقینی و هم قریب به احساس است و هم فرم قضایا را علما، منطق می‌دانند و درست استفاده می‌کنند. (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۵۶)

در نگاه وی، قسم دیگر از علوم، علمی هستند که در آنها ماده علم، دور از دسترس احساس است، مانند حکمت الهی و طبیعی، کلام، اصول فقه و بعضی قواعد منطق. به باور وی، در این نوع از علوم، اختلاف نظرهای فراوانی میان اندیشمندان رخ می‌دهد؛ چون قواعد منطقی، فکر را از جهت صورت و شکل، از خطا حفظ می‌کند، نه از جهت ماده. (همان، صص ۲۵۶ و ۲۵۷) دانشمندان نیز به دلیل استفاده از مواد غیر یقینی، دچار اختلاف می‌شوند. آیت‌الله استرآبادی ناکارا بودن عقل را در گزاره‌هایی که مواد آن قریب به حس نباشد، انکار کرده و این بدان معنا نیست که عقل به کلی ناکاراست، بلکه استرآبادی دریافت‌های عقل در امور دنیوی و روزمره را معتبر و قابل اعتماد می‌داند، اما در علوم مربوط به شریعت همچون کلام، فقه و اصول و نیز علوم مربوط به ماوراء الطبیعه همچون فلسفه، یافته‌های آن را ظنی و نامعتبر می‌داند. (رضوانی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹) مهم‌ترین دلیل آقای استرآبادی بر بی‌ارزشی عقل در کسب معرفت دینی این است:

در مذهب مختار اخباریین، آنچه امت اسلامی تا روز قیامت به آن نیاز دارد، با دلایل قطعی از طرف خداوند اقامه شده است. بسیاری از احکامی که به پیامبر اکرم ﷺ فرستاده شده و آنچه به کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ مربوط می‌شود، مانند نسخ، تقید، تخصیص و تأویل، در نزد ائمه معصومین علیهم‌السلام است. قرآن و بسیاری از سنت پیامبر ﷺ برای بسیاری از عوام به شکل عام به نظر می‌رسد و ما راهی به دریافت آن احکام شرعی - نظری (خواه اصلی باشد و خواه

فرعی) جز از طریق ائمه صادق علیهم السلام نداریم. استنباط احکام نظری از ظاهر کتاب و سنت نبوی جایز نیست، مگر اینکه آن احکام را از طریق اهل الذکر بدانیم. پس در این مورد واجب است که توقف نموده و احتیاط کنیم. مجتهد در استنباط احکام الهی اگر اشتباه کند، بر خداوند دروغ بسته است و اگر درست اجتهاد کرده باشد، باز نزد قدمای ما اخباریین، اجر نمی برد. (استرآبادی، ۴۲۶ق، ص ۱۰۴)

بنابراین، اخباریین تداوم‌دهنده رویکرد نص‌گرایی و حدیث‌گرایی در تفکر شیعی است و عقل را برای درک معارف دینی ارزش نمی دهند و چون بر مبنای اخباریگری، دین اسلام کامل است، پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام هم تمام نیازهای انسان به دین تا قیامت را بیان کرده‌اند. اگر در مواردی که نه قرآن، دستوری بر آن داشته باشد و نه سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، «احتیاط» راه حل بیرون رفتن از بحران است. عقل در حوزه زندگی فردی و اجتماعی، مفید و کاراست، اما در حوزه کسب و کشف معرفت دینی، به آن نیازی نیست.

۲. مکتب تفکیک

جریان دیگری که در عالم شیعه رویکرد تفریطی به عقل دارد، «مکتب تفکیک» است. مکتب تفکیک، دو قرائت رادیکال و معتدل نسبت به عقل دارد که میرزا مهدی اصفهانی، به عنوان نماینده قرائت رادیکال و محمدرضا حکیمی، به عنوان نماینده جریان معتدل شناخته می‌شوند. نقطه مشترک آن دو در باب عقل، این است که هر دو، به دو گونه عقل باور دارند؛ «عقلی نوری و حجت خداوند» و عقلی التقاطی که حجت شیطان است؛ با این تفاوت که جریان رادیکال مکتب تفکیک، عقل را گمراهی می‌داند و ارزش و حرمتی برای آن قائل نیست و جریان معتدلی، برای آن شأن و منزلت قائل است. جریان معتدلی، درک و دریافت آموزه‌های دینی را به واسطه آن نامناسب می‌داند و سفارش می‌کند که برای پاک و متمایز ماندن آموزه‌های وحیانی، نباید با عقل به سراغ «قرآن» و «سنت» رفت.

آقا میرزا مهدی اصفهانی، به عنوان پیش‌قراول تفکر جریان رادیکال مکتب تفکیک، در کتاب *ابواب الهدی* به روشنی میان این دو گونه عقل، تمایز قائل شده است. او یکی را حجت خداوند و دیگری را حجت شیطان و منشأ اختلاف می‌داند و به صراحت می‌گوید:



عقل که حجت خداوندی است، غیر از این عقل است که حجت شیطان است. این عقل، عین سفسطه، ضلالت و جهالت است. همان‌طور که که اشاره شد، برهان، ماده اختلاف بین انسان است که در سیره انسان‌ها مشهود است. اگر بنای شارع بر این برهان باشد، این برهان از بین‌برنده اختلاف نیست؛ با وجود اینکه عقل از مناصب نبوت است. (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹)

از این کلام وی و دیگر سخنان میرزا مهدی اصفهانی، چنین برداشت می‌شود که او به عقل و روش برهانی باور ندارد و اقامه برهان بر وجود خداوند و تلاش برای اثبات استدلالی و عقلی پایه‌های دین را مخالف با شریعت و ابطال امر دین می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱) به باور اصفهانی، طلب معرفت و کشف حقایق به واسطه قیاس، عین گمراهی اشکار است؛ چون قیاس، جز هجوم بدون اندیشه در تاریکی چیزی نیست... و دور می‌شود از دین، کسی که دین خود را بر آن استوار نماید و یا بر مبنای آن عمل کند. (همان، ص ۱۱۱)

در رویکرد معتدل‌تر مکتب تفکیک، میان «عقل فطری» و «استدلالی»، به گونه دیگر تمایز قائل می‌شود. در این رویکرد، برای درک معارف دینی، باید با «عقل نوری» به سراغ آن رفت، نه با عقل استدلالی. عقل نوری، در درون انسان هست و تا زمانی که فطرت انسان اسیر غرایز، افکار ناسالم و اعمال نادرست باشد، این عقل نوری فعال نخواهد شد. وقتی فطرت انسان، از غل و زنجیر غرایز آزاد شد، عقل درونی انسان فعال می‌شود. آقای محمدرضا حکیمی در کتاب مکتب تفکیک از «عقل نوری» چنین سخن گفته است:

مکتب وحی، تأکید ویژه بر تعقل و فعال‌سازی عقل دارد؛ منتها تعقل واقعی، نه تخیل و توهم تعقل. تعقل واقعی، تعقل به «عقل نوری» است که صورت کامل آن از طریق «شرع تمام» و بازگشت به «فطرت استی» فعال می‌گردد. در حقیقت، در نهاد هر فردی یک عقل فعال - اما اسیر - وجود دارد. تا فطرت محجوب است و در زیر حجاب‌های غرایز و آوارهای اعمال نادرست و افکار ناسالم و اصطلاحات و مفاهیم، پوشیده شده، آن عقل نیز فعال نیست و در واقع، اسیر است و دست‌بسته و مغلوب و چون فطرت، آزاد و احیا گشت، عقل نیز فعال می‌شود. (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۳)

ایشان در برابر عقل نوری، عقل دیگری را مطرح می‌کند که هرچند برای خودش ارزشمند است و شأن و منزلت آن در نگاه اهل تفکیک معتدل، محترم است و آنان «منزلت و شأن عقل و استدلال عقلی را انکار نمی‌کنند و کلام عقلی و فلسفه و عرفان را در جای خود محترم می‌شمارند، خواهان آن است که در حوزه فهم کتاب و سنت، از دستاوردهای این علوم و معارف استفاده نشود و خلوص و بی‌شائبه بودن تفسیر و قرآن و روایات، محفوظ بماند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱) بر این اساس، آقای حکیمی تأکید دارد که نباید علم قرآنی و جوهر معارف قرآنی را با این عقل و تأملات عقلی فهمید و ممزوج نمود:

باید همواره عالمانی دانا و توانا، در برابر سیل امتزاج‌ها و التقاط‌ها و تأویل‌ها بایستند... «حکمت قرآنی» را با فلسفه یونانی و عرفان گرده یافته از مکاتب اسکندرانی و هندی و امثال آن در نیامیزند تا موجودیت علم قرآنی و جوهر معارف قرآن کریم مصون ماند و استقلال مکتب شناختی قرآن، پاس داشته شود تا هرگاه کسانی بخواهند نظر قرآن کریم را - خالص و به دور از تحول‌ها و تطورها و تطبیق‌ها و تأویل‌ها و التقاط‌ها و امتزاج‌ها - به دست آورند، بتوانند به دست آورند و بتوانند شناخت. (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۷۴)

پس مکتب تفکیک، به عنوان جریان دیگر در تاریخ تشیع، قائل به تفکیک است. این مکتب، عقل فطری، نوری و درونی را سزاوار درک معارف الهی می‌داند، اما عقل استدلالی متعارف را حجت و معتبر نمی‌داند؛ چون به باور آنها عقل و استدلال‌های عقلی، حجت شیطان و مایه اختلاف و گمراهی است.

۳. رویکرد عقل‌گرایی معتدل و حداکثری شیعه

در برابر دو جریان اخباریگری و تفکیک، رویکرد معتدل عقل‌گرایی قرار دارد که در آن، عقل و وحی در کنار هم اعتبار و حجیت دارند و بدنه اصلی تفکر شیعی را این نوع نگرش به عقل، شکل می‌دهد. این رویکرد اصلی عقل‌گرایی اعتدالی، نه مانند اهل حدیث و اخباریین، عقل را در فهم آموزه‌های دینی کنار می‌گذارد و نه چون معتزله، عقل را به مثابه «معیار و میزان» درستی فهم آموزه‌های دینی معرفی می‌کند، بلکه عقل در جریان اصلی تفکر شیعی، در کنار



وحی، ارزش و اعتبار دارد. به همین سبب، تفکر فلسفی، کلامی، اصولی، تفسیری و عرفانی شیعی، بیشتر تفکر عقلی است و عقل و تأملات عقلی در آن سبب استحکام و انسجام تفکر شیعی شده است. تعارض و تناقضی میان آموزه‌های آن دیده نمی‌شود.

الف) پیدایش و گسترش تأملات فلسفی در جهان شیعی

ارزش‌گذاری به عقل و تأملات عقلی در جهان تشیع، موجب شده تفکرات فلسفی در آن بیشتر پذیرفته شود و رشد و گسترش یابد. دادوستد اندیشمندان شیعی با ذخایر علمی و فکری پیشوایان شیعه، «انسان‌شناسی فلسفی» متفاوتی را شکل داد و «تفکر فلسفی» متمایزی در جهان شیعه به وجود آورد. در آغاز بعثت، مسلمانان و شیعیان آن روزگار، با تفکر آزاد فلسفی هیچ‌گونه آشنایی نداشتند و تنها با سخنان پیشوایان شیعی و افکار بیکران آنها آشنا بودند. در میان اهل سنت، هرچند معتزلیان بیش از تشیع، برای عقل در فهم و استنباط آموزه‌های دینی اعتبار می‌دادند، تفکر فلسفی‌شان، آن غنا و بالندگی را پیدا نکرد. نگاه به سیر تاریخ تفکر فلسفی در جهان اسلام، نشان می‌دهد که فیلسوفان بزرگ، بیشتر در بستر فکری و فرهنگی شیعی پدید آمده و موجب تحولات فکر فلسفی شده‌اند. علامه طباطبایی رحمته‌الله در کتاب شیعه در اسلام به صراحت همین نکته را بیان می‌دارد:

شیعه چنان‌که در آغاز، برای پیدایش تفکر فلسفی عاملی مؤثر بود، در پیشرفت این‌گونه تفکر و ترویج علوم عقلیه نیز رکنی مهم بود و پیوسته بذل مساعی می‌کرد و از این روی، با اینکه با رفتن ابن رشد، فلسفه از میان اکثریت تسنن رفت، هرگز از میان شیعه نرفت و پس از آن نیز فلاسفه‌ای نامی مانند خواجه طوسی و میرداماد و صدرالمألهین به وجود آمدند و یکی پس از دیگری در تحصیل و تحریر فلسفه کوشیدند. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۹۲)

علامه طباطبایی رحمته‌الله وقتی از تاریخ تفکر فلسفی سخن می‌گوید، روند ورود تفکر فلسفه یونانی و سریانی در جهان اسلام را به دوران ترجمه گره می‌زند که با ترجمه کتاب‌های یونانی و سریانی در قرن دوم و سوم، تفکر فلسفی در دسترس عموم مردم قرار می‌گیرد، اما به باور

علامه، اندیشمندان شیعی در پیدایش و گسترش تفکر فلسفی جایگاه ارزشمند و رفیع دارد. وی از فیلسوفانی چون ابی نصر فارابی (۲۵۸-۳۳۹ق) در قرن چهارم؛ بوعلی سینا (۳۲۷-۴۲۸ق) در اوایل قرن پنجم؛ شیخ سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) و خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۷۲ق) در قرن ششم و هفتم، محمد ترکه در قرن هشتم، میرداماد (۱۰۴۱-۹۶۹) و صدرالدین محمد شیرازی در قرن دهم (۱۰۵۰-۹۷۹ق) نام می‌برد (همان، صص ۹۰-۹۴) که نقش برجسته و ممتازی در تفکر فلسفی در جهان اسلام داشته‌اند. فلسفه مشایی، حکمت اشراق و حکمت متعالیه، بزرگ‌ترین مکاتب فلسفی در جهان اسلام، با فیلسوفانی به وجود آمده‌اند که در فرهنگ شیعی تنفس کرده، رشد یافته و داد و ستد علمی با آموزه‌های ائمه معصوم علیهم‌السلام داشته‌اند و از این رهگذر، گزارش متفاوتی از جهان و انسان ارائه داده‌اند. «مدینه فاضله» فارابی، «مدینه عادلّه» بوعلی و «مدینه ایمانی» حکیم صدرالمتألهین شیرازی، «قرائت‌های تکوینی از بستر فرهنگی - اجتماعی» انسان کامل است که آنان در باب بستر رشد فکری و فرهنگی انسان کامل اندیشیده‌اند. در فلسفه اسلامی، کمتر فیلسوفانی می‌توان یافت که این‌گونه ژرف‌کاوانه و با دید گسترده نسبت به عالم و آدم و در باب بستر فرهنگی اجتماعی انسان، اندیشیده باشند. (علیزاده، ۱۳۹۲، صص ۸، ۹، ۱۰ و ۱۲)

هرچند فلسفه، پیش‌فرضی ندارد که به شیعه و سنی، اسماعیلی و حنفی و یا شافعی و مالکی تقسیم کنیم، بر این اساس که فلسفه در کدام بستر فکری و فرهنگی و در تعامل با کدام اندیشه و تفکری رشد کرده، می‌توانیم بگوییم فیلسوفانی که در بستر فکری و فرهنگی شیعی رشد کردند، نقش پررنگ‌تری در تاریخ فلسفه اسلامی داشته‌اند؛ چون در این بستر فکری و فرهنگی، به عقل، بیشتر ارزش و حرمت داده شده است. در ضمن، چون فیلسوفان اسلامی با اندیشه‌های والاتر یا همان آموزه‌های ائمه معصوم علیهم‌السلام در تعامل بوده‌اند، فلسفه، مسیر متفاوت و متمایزی را در تاریخ اسلام پیموده است. آزادی و اهتمام به عقل، در کنار وحی و آموزه‌های وحیانی (سنت) در عالم تشیع، سبب شد که نه تنها اندیشه‌های فلسفی، کلام، تفسیر و اصول فقه نیز رویکرد عقلی به خود بگیرند و اصطلاحات «کلام عقلی»، «ناویل» و «اجتهاد»، در کنار «کلام نقلی»، «تفسیر روایی» و «نقل حدیث» اصطلاح شود. کلام عقلی، بیان‌کننده



تفاوت عمیق و نشان‌دهنده تمایز در رابطه با دانش کلامی است که در آغاز جریان شکل‌گیری علم کلام، مشهود بود. زمینه و زمانه غیبت، نیازهایی به وجود آورد و مسائلی را طرح کرد که پاسخ به آن، نه در قرآن بود و نه در سنت، بلکه تنها عقل، این پیامبر درونی، می‌تواند پاسخی روشن برای حل این‌گونه مسائل جدید پیدا کند.

ب) کلام شیعی، کلام عقلی

در کلام شیعی برخلاف کلام معتزلی، اشعری و دیگر مکاتب کلامی، رویکرد عقل‌گرایی، معتدل دیده می‌شود؛ یعنی نه مانند معتزله، حجت عقل را انحصاری و بدون نیاز به وحی می‌داند (سبحانی و نعیم آبادی، ۱۳۹۵، ص ۸۴) و نه مانند اشعری و اهل حدیث، عقل را نفی می‌کند، بلکه متکلمین امامی، نظریه پردازان متن‌اندیش بودند که در عین نظریه‌پردازی عقل‌گرایانه، به کاربست و جایگاه متن مقدس در تبیین اعتقادات، معتقد بودند و می‌کوشیدند باورهای دینی را در پرتو آیات و احادیث به زبان عقلی بیان کنند. (همان، ص ۸۵)

البته اینکه «کلام شیعی، رویکرد عقل‌گرایی معتدل دارد»، به این معنا نیست که از اول شکل‌گیری تاکنون، در تاریخ تحولات کلامی، این رویکرد به طور یکسان به پیش آمده است، بلکه یعنی «عقل و نص» در کنار هم اعتبار داشته‌اند؛ با این تفاوت که در برهه‌ای از تاریخ، «نص‌گرایی» پررنگ‌تر بوده و با سیر تحولات علمی، رویکرد «عقل‌گرایی» یافته است. نکته مهم در علم کلام، این است که هیچ‌کدام از عقل و نص، اعتبار و منزلت خود را از دست نداده است.

اگر جایگاه عقل در سیر تحولات تاریخ کلام شیعی را در نظر بگیریم، می‌توانیم به یک لحاظ، به سه دوره جداگانه تقسیم کنیم: عصر حضور ائمه علیهم‌السلام، عصر آغاز غیبت و دوره معاصر. در عصر حضور، به دلیل تأکید قرآن و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر تعقل از یک سو و کلام معصومان علیهم‌السلام به عنوان «حقیقت» مجسم، از سوی دیگر، سبب شده نص‌گرایی و عقل‌گرایی، از هم تفکیک نشود. هرگاه اندیشمندان کلامی در مباحثات خود، عقل‌گرایی را پر رنگ مطرح می‌نمودند، نقد و نصیحت امام خطاب به آنها بیشتر می‌شد. این وضعیت، سبب شده بود که هیچ‌کدام از دو جریان فکری نتواند دیگر را نفی و یا ناکارا تلقی کند. آیت‌الله محمدتقی سبحانی در مقاله خود که منابع کلام امامیه نخستین را بررسی می‌کند، این‌گونه درباره عقل‌گرایی اعتدالی سخن می‌گوید:

شواهد نشان می‌دهد که گروه متکلمان {نخستین} به دلیل اعتقاد وثیقی که به حجیت توأمان عقل و وحی، چه در مقوله فهم، چه در مقوله تبیین و چه در مقوله دفاع داشتند، همواره با روش‌شناسی خود وارد این مباحث می‌شدند و به همین جهت، مورد نقد جدی اصحاب و به دلیل رویکرد عقلانی خود، مورد نقد نصیحت‌گرانه ائمه علیهم‌السلام قرار می‌گرفتند. زراره به دلیل استفاده از قیاس و «مؤمن طاق به» و استفاده بیش از حد از قیاس، مورد انتقاد امام قرار گرفت و هشام‌بن حکم به رغم توانایی محیرالعقول خود در مباحث عقلانی، گاه مورد انتقادات جدی اصحاب یا حتی امام قرار می‌گرفت. (همان، ص ۸۵)

با آغاز دوران غیبت امام، کم‌کم عقل‌گرایی بیشتر می‌شود؛ چون تا زمان حضور امام، کلام امام، عین حقیقت بود و حدیث امام بدون شک، حقیقت خوانده می‌شد و با غیبت امام و منع ثبت سخنان معصومین علیهم‌السلام مردم به لحاظ روانی، به یک معیار و میزان نیاز پیدا می‌کردند که عقل به عنوان پیامبر درونی، کم‌کم جایگاه خود را یافت. در دوره گذار، حدیث‌گرایی شیخ صدوق در یک طرف قضیه قرار گرفت و حدیث‌گرایی بنو نوبخت در طرف دیگر. شیخ مفید و سید مرتضی در این فرایند گذار، می‌کوشیدند بین نص‌گرایی صدوق و عقل‌گرایی بنونوبخت جمع کنند، اما رویکرد عقل‌گرایی طرفدارانی بیشتری پیدا می‌کند. تلاش شیخ مفید، سید مرتضی و شاگردان وی سبب می‌شود که رویکرد عقل‌گرایی، رواج بیشتری یابد. با ظهور شیخ نصیر الدین طوسی و علامه حلی، کلام شیعی با رویکرد عقل‌گرایی، پررنگ‌تر شد و قدرت و استحکام بیشتری یافت. به تعبیر علامه طباطبایی رحمته‌الله خواجه نصیر الدین طوسی (۵۷۹ ق) اولین کسی است که علم کلام را به شکل فنی درآورد. کتاب *تجرید الکلام* وی، شکاهاکار علم کلام است. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۹۳) در این دوره دو عامل مهم بر روند عقل‌گرایی در کلام شیعی تأثیر داشت؛ اول تأثیر علوم و افکار فلسفی (با ترجمه کتاب‌های یونانی و سریانی) بر ذهنیت جامعه اسلامی و دوم، دفاع از مبانی دینی در مقابل ادیان و فلسفه‌های معارض. (سبحانی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۸) این دو عامل سبب شد که فلسفه در آموزه‌های کلامی استفاده شود و کلام شیعی به اوج عقل‌گرایی خود برسد. این سه دوره تطور



کلام شیعی تا رسیدن به کمال، به خوبی و اختصار این‌گونه بیان شده است:

مرحله اول، متکلمان عصر حضور ائمه‌اند؛ مرحله دوم از بنونوبخت، شیخ مفید، سید مرتضی و پیروان او تشکیل می‌شود و مرحله سوم با خواجه نصیرالدین طوسی آغاز می‌شود که عقل‌گرایی، در این سه مرحله قدم به قدم شدت یافت و در آخرین مرحله، متکلمان شیعه، فلسفه عقلی مشاء را قالب مناسبی برای عرضه معارف دین تشخیص دادند. (همان، ص ۲۲۵)

بنابراین، وقتی گفته می‌شود کلام شیعی کلام عقلی است، بدین معناست که عقل از بدو شکل‌گیری اندیشه کلامی در جهان شیعی، هیچ‌گاه از یاد نرفت، بلکه همزمان با متن و نصّ دینی گام به گام تا این مقطع تاریخ پیش آمده است. هرچند گاهی نصّ‌گرایی پررنگ‌تر بوده است و گاهی هم عقل‌گرایی، جریان اصلی کلام شیعی، هیچ‌گاه نه مانند معتزله، در عقل‌گرایی افراط می‌کند و حدیث‌گرایی را نفی و نه مانند اهل حدیث، در نصّ‌گرایی افراط می‌نماید و عقل‌گرایی را نفی. اگر می‌گویند کلام شیعی کلام عقلی است، دقیقاً به دلیل حضور مؤثر عقل در کنار وحی، در تمام سیر اندیشه کلامی است.

ج) عقل، منبع معرفت در دانش اصول و فقه

اعتبار و منزلت عقل در علم اصول و فقه، با سیر تطور «اجتهاد» گره خورده و سه دوره را پشت سر گذاشته است تا عقل به اقتدار خود در استنباط احکام دینی برسد. در دوره اول، به عقل و عقل‌گرایی بی‌توجهی می‌شد و دو دلیل عمده بر این رویکرد منفی به عقل و عقل‌گرایی بود. اولین دلیل، حضور امامان علیهم‌السلام بود که به عنوان عالی‌ترین مرجع شریعت بودند. همه پرسش‌ها و استفسارات باید به آنها ارجاع داده می‌شد. بنابراین، جایی برای استدلال عقلانی و به تبع آن، بحث و مناظره و زورآزمایی در مباحث دینی نبود. (کرمی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۸) دومین دلیل بر رویکرد عقل‌ستیزی، این بود که استدلال عقلی، «عدول از نصّ» خوانده می‌شد و شیعیان، مشروعیت امام را مبتنی بر نصّ می‌دانستند. از نگاه آنان، انکار و عدول از نصّ، به معنای انکار امامت علی علیه‌السلام بود که با نصّ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به مثابه جانشین معرفی شده بود. بنابراین، فقها همواره بیم آن داشتند که گشودن باب رأی و اجتهاد، به انکار و نفی نصّ و در نتیجه، بطلان

امامت بینجامد. (همان، ص ۲۵۶) به همین سبب، استدلال عقلی و اجتهاد، معادل «رأی» در نظر گرفته می‌شد. به تعبیر دیگر: «در قرون اولیه (قرن هفتم) واژه «رأی» بیان‌کننده استنباط احکام بود، نه «اجتهاد». واژه رأی، همچنین به مواردی اشاره می‌کرد که درباره آن، نصّ خاصی وجود نداشت و شخص فقیه، تنها بر حسب مقتضای حال، به حرمت و یا حلیت آن حکم می‌کرد و رأی می‌داد». (همان، ص ۲۴۷)

بزرگان شیعه و در صدر آنان امامان شیعه (علیهم‌السلام) حتی از همان ابتدا با طرح منبعی با نام اجتهاد و مشروعیت بخشیدن به آن، مخالفت و به شدت از آن انتقاد کرده بودند. (همان، ص ۲۵۳) این رویکرد، مانع از آن بود که عقل‌گرایی در فقه و اصول، اعتبار و منزلت پیدا کند.

دور دوم تطور «عقل»، با غیبت صغری آغاز می‌شود. در این دوره، فقیهان و محدثان شیعه به عنوان نایبان امام غایب، سخن از «*ضرورت فتح باب اجتهاد*» به میان آوردند، تا آنجا که محقق علی‌بن‌عبدالعالی کرکی (م ۹۴۰ق) فقیه مبسوط‌الید حکومت صفوی، با اینکه اجتهاد مترادف با رأی و قیاس و استحسان را باطل می‌خواند، از ضرورت فتح باب «اجتهاد» سخن به میان می‌آورد. (کرکی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۸)

اولین کسی که در باب ضرورت مراجعه به عقل، سخن گفته و عقل را برای نخستین بار در ردیف منابع اجتهاد و پایه‌های شناخت معرفی کرده، مجتهد نوپرداز فقه شیعه، ابوعلی ابن جنید (م ۳۸۱ق) و پس از او شاگردش شیخ مفید بوده است. (جناتی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۶) شیخ مفید در کتاب *التذکره باصول الفقه* در پاسخ به این پرسش که «مکلف در غیاب امام و دسترسی نداشتن به وی در رویدادهایی که حکم آن را نمی‌داند، به چه کسی مراجعه و درگیری‌های شخصی خود را چگونه حل کند؟» پاسخ می‌دهد:

وظیفه مکلف در رویدادهای جاری روزانه، رجوع و پرسش از عالمان شیعه است و اگر آنان در دسترس نباشند، باید به حکم عقل عمل کند: «به عبارت دیگر، عقل از طریق عدم ورود نصّ شرعی در باب پاره‌ای از اشیاء، مباح بودن آنها را تنها کشف می‌کند؛ نه اینکه خود به گونه‌ای مستقل، چنین حکمی را جعل کند». (کرکی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۴)



در این دوره گذار، هم به عقل بیشتر ارزش و حرمت گذاشته می‌شود و هم از طرف اهل حدیث و اخباریین، انتقادهای تندی بر ارج‌گذاری به عقل می‌شود. بنابراین، طرح عقل به عنوان «منبع مستقل»، بسیار پر هزینه و دشوار است. ابن جنید نیز وقتی سخن از مراجعه به عقل می‌زند، هنوز عقل را به عنوان منبع معرفت نمی‌داند و یا نمی‌تواند مطرح کند. به همین سبب، مراجعه به عقل، در اندیشه وی مراجعه به «اصالت اباحه» است. شیخ مفید و سید مرتضی با آنکه در کلام، رویکرد عقل‌گرایی در برابر نص‌گرایی داشتند، در بحث فقه و اصول، هنوز امکان این را نمی‌دیدند که عقل را به عنوان «منبع مستقل» در معرفت دینی معرفی کنند. وقتی سید مرتضی سفارش می‌کند در رخدادهایی که نه اجماعی در آن است و نه نص شرعی، باید به مقتضای عقل عمل کرد، مرادش اصول لفظی یا عملی، مانند (اصل اباحه) است. (همان، ص ۲۶۷)

فقیهان دیگری مانند محقق حلی و شهید اول، همگی عقل را به عنوان منبع احکام دینی معرفی می‌کنند، اما منظور از منبع بودن، مواری چون استصحاب، احتیاط و اصالت الحلیه است که فقیهان بعد از علامه حلی و شهید ثانی، آن را به پاره‌ای از اصول لفظی و اصول عملی فرو می‌کاهند. (همان، ص ۲۶۹)

سومین دوره تطور عقل در دانش فقه و اصول، دوره‌ای است که عقل، ارزش و اعتبار ویژه یافته بود؛ با این تفاوت که برخی فقهای شیعی، عقل را ابزار کشف احکام دینی و برخی دیگر، عقل را منبع معرفت در کنار کتاب و سنت می‌دانند. در واقع، اصولیون و فقهای متأخر، اتفاق نظر دارند که انکار عقل از طرف اهل حدیث و اخباریین در دست‌یابی به معارف دینی، نادرست است، اما در باب ابزار و منبع بودن آن، اختلاف نظر دارند. برخی از آنان، عقل را ابزار کشف معرفت دینی می‌دانند و برخی دیگر، منبع معرفت دینی. به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، عقل، ابزار کشف احکام دینی است و تصریح می‌دارد: «عقل در سطوح مختلف خویش، از عقل تجربی گرفته تا عقل نیمه تجربیدی و تجربیدی محض، در صورتی که معرفتی یقینی یا طمأنینه بخش به ارمغان آورد، می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۳)



در این میان، عده‌ای دیگر از فقها و اصولیون، پا از این فراتر گذاشته‌اند و عقل را به عنوان منبع دین در کنار کتاب و سنت قرار می‌دهند و عقل را پیامبر درونی می‌دانند؛ چون عقل، ادراکات بدیهی دارد که به تنهایی و بدون نیاز به کمک گزاره‌های دینی، به آن شناخت پیدا می‌کند. (اکبرزاده و محمدرضایی، ۱۳۹۳، ص ۳۹)

به هر حال، عقل در دانش فقه و اصول، کمی متفاوت تر از فلسفه و علم کلام، سیر تکاملی خود را پیموده است. عقل و استدلال عقلی در دوران حضور، به دلیل حضور ائمه منزلت چندانی نداشت، اما در زمان غیبت امام به دلیل دسترسی نداشتن به معصوم، جعل و تحریف در روایات و وقوع مسائل جدید، کم کم ضرورت توجه به عقل پیدا شد. در آغاز، ضرورت به عقل، در حد اصول لفظی و یا اصول عملی بود، اما با گذر زمان، بحث «*مستقلات عقلیه*» طرح شد که در آن، عقل بدون کمک به مقدمات دینی، یک سری ادراکات بدیهی دارد و می‌تواند دستوره‌های دینی صادر کند.

د) تفسیر عقلی در تفسیر شیعی

نقش عقل در تفسیر قرآن را می‌توان در سیر تحول دانش تفسیر نشان داد. تاریخ تفسیر قرآن، از زمان حضور پیامبر ﷺ با شکل‌گیری «*تفسیر قرآن به قرآن*» شروع و با دوران امامان معصوم علیهم‌السلام، افزون بر تفسیر قرآن به قرآن، «*تفسیر روایی*» به وجود می‌آید تا اینکه در دوران غیبت امام، روش «*تفسیر عقلی، اجتهادی و تأویل*» می‌رسد. البته در این سیر تطور دانش تفسیر، با روش تفسیر کلامی متکلمین، یا روش تفسیر فقهی که فقها برای تفسیر آیات احکام ایجاد کردند و یا تفسیر اشاره‌ای که عرفا برای تأویل معانی باطنی آیات ساختند، کاری نداریم؛ چون این روش‌های تفسیری، مربوط به علوم خاصی است که در درون علوم اسلامی به وجود آمده‌اند، چنان‌که به تفسیر موضوعی و یا تفسیر جامع نیز کاری نداریم.

این سه مرحله تفسیری که از آن سخن رفت، سه مرحله تحول بنیادین تفسیر در تاریخ دانش تفسیر است که منزلت عقل را در آنها می‌توان دید، به گونه‌ای که از تفسیر قرآن به قرآن، شروع شد، با تفسیر روایی ادامه یافت و با تفسیر عقلی، سیر تکاملی آن به پایان رسید.

منظور از روش تفسیر قرآن به قرآن، این است که معانی آیات قرآن و مقصود اصلی آیات،

به وسیله آیات دیگر تبیین شود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۹) پیامبر گرامی اسلام ﷺ برای تفسیر آیات قرآن از، خود قرآن کمک می‌گرفت. از همین زمان، روش تفسیر قرآن به قرآن شکل می‌گیرد که در زمان امامان علیهم‌السلام و تابعین استفاده می‌شد و تاکنون نیز ادامه دارد. مرحوم طبرسی در *مجمع البیان*؛ علامه طباطبایی در *المیزان*؛ صادقی تهرانی در *تفسیر الفرقان*؛ عبدالکریم خطیب در *تفسیر القرآنی للقرآن* و آقای بلاغی در *آلاء الرحمن* از این روش هم استفاده کردند. (همان، ص ۱۰)

بر خلاف تفسیر قرآن به قرآن، مفسران در تفسیر روایی برای بیان آیات قرآن و مقاصد آن، به نقل احادیث بسنده می‌کنند. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اولین مفسر قرآن بود که صحابه با رجوع به ایشان، تفسیر قرآن را از وی می‌آموختند. امامان علیهم‌السلام نیز برای تفسیر آیات قرآن، از احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یا امامان پیش از خود بهره می‌بردند و مفاد و مقصود آیات را روشن می‌نمودند. در دوران صحابه و تابعین نیز این روش ادامه یافت. در مرحله اول در قرن‌های سوم و چهارم، تفاسیری همچون عیاشی، قمی و طبرسی شکل گرفت و در مرحله دوم در قرن دهم تا یازدهم، تفاسیری همچون *در المنثور* سیوطی، *البرهان* و *نور الثقلین* ظهور کرد. (همان، ص ۴) از قرن پنجم تا قرن نهم به دلیل اقبال به رویکرد عقل‌گرایی، تفسیر روایی کمتر صورت گرفت و با پیدایش اخباریین در قرن نهم تا دوازدهم، این روش تفسیری بازبایی شد.

تفسیر عقلی برخلاف آن دو نوع تفسیر، در دوران متأخر بیشتر رواج یافت. هرچند در دوران پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تفسیر عقلی وجود داشت و خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از اصول عقلی برای تفسیر آیات قرآن بهره می‌برد، در قرن پنجم و ششم، استفاده از اجتهاد و عقل و توجه به همه جنبه‌های تفسیر، به عنوان شیوه جدیدی در تفسیر شناخته شد که هنوز این شیوه ادامه دارد. (همان، ص ۴) تفسیر عقلی را خواه به معنای استفاده ابزاری از برهان و قراین عقلی در تفسیر برای روشن کردن مفاهیم و مقاصد قرآن در نظر بگیریم، خواه آن را نیروی فکری در جمع‌بندی آیات و استنباط از آنها برای روشن ساختن مفاهیم و مقاصد آیات (همان، ص ۱۶) تعریف کنیم، به عنوان رویکرد بسیار جدی و روشی بسیار منسجم و معقول در میان تفاسیر دیگر به کار رفت. تفسیر *تبیان* شیخ طوسی (۳۸۵-۳۶۰ ق)، تفسیر *مجمع البیان* شیخ طبرسی (۵۴۸ ق)،

تفسیر القرآن و العقل نورالدین اراکی، تفسیر قرآن کریم ملاصدرا و تفسیر المیزان علامه طباطبایی (همان ۱۶، ص) نمونه‌هایی از تفاسیر ماندگار از تفاسیر عقلی هستند. البته امام خمینی ره در میان گرایش‌های تفسیری خود، به گرایش‌های عرفانی، فلسفی، اخلاقی و اجتماعی توجه بیشتری نشان داده است، چنان‌که در تفسیر خویش، جهت‌گیری سیاسی، جهادی و تقریبی را نمایان می‌سازد. (همان، ص ۸)

۴) نتیجه‌گیری

از سیر و جست‌وجو در باب منزلت عقل در معرفت‌شناسی، به این نتیجه می‌رسیم که عقل، هم در شکل‌گیری مفاهیم به مثابه سنگ‌بنای معرفت و هم در تصدیق و حکم گزاره‌ها، نقش بی‌بدیل دارد. وقتی رد پای عقل را در علوم اسلامی دنبال می‌کنیم، می‌بینیم که در قرائت شیعی از اسلام، عقل محوری‌ترین عنصر کسب معرفت دینی است و دانش‌هایی که در بستر فکری و فرهنگی شیعی شکل گرفته‌اند، بسیار غنی و بالنده هستند. فلسفه مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه که مهم‌ترین مکاتب فلسفه اسلامی هستند، در بستر فکری و فرهنگی شیعی به وجود آمده‌اند. همچنین، کلام عقلی و تفسیر عقلی، در این تفکر بیشتر دیده می‌شود. اجتهاد در اصول فقه شیعه که جایگاه ظهور عقل و تأملات عقلی است، باب و رایج شد. حضور پررنگ عقل در تفکر شیعی، سه پیامد بزرگ داشت که عبارتند از: انسجام آموزه‌های دینی در قرائت شیعی؛ معقول بودن آموزه‌های دینی (باورهای دینی، ارزش‌های اخلاقی و احکام عملی) و شکل نگرفتن جریان‌های رادیکال و تکفیری در بستر فکری و فرهنگی شیعی. در واقع، می‌توانیم ادعا کنیم که که دین به عنوان مجموعه اعتقادات، اخلاق و احکام عملی، در تفسیر شیعی، نظم و انسجام عقلی بسیار قوی دارد که در بسیاری از ادیان نیست. آموزه‌های دینی را در این تفکر، می‌توان توجیه و دفاع عقلانی کرد و در پایان اینکه به دلیل محوریت عقل در آموزه‌های دینی در قرائت شیعی، مواردی چون افراط‌گرایی مذهبی، تکفیر و جریان‌های خشونت‌گرا، در این بستر فکری و فرهنگی رشد نکرده و عقل‌گرایی اعتدالی، مانع از شکل‌گیری جریان تکفیری در بستر فکری و فرهنگی شیعه شده است.



فهرست منابع

۱. ابراهیم جناتی، محمد، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، چاپ اول، تهران، انتشارات، کیهان، ۱۳۷۰.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، جلد ۱۰، چاپ اول، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۵.
۳. استرآبادی، محمد امین، *الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة*، مترجم: رحمت‌الله رحمتی اراکی، محقق، چاپ دوم، قم، انتشارات مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۴۲۶ق.
۴. اصفهانی، میرزا مهدی، *ابواب الهدی*، تحقیق و تعلیق: حسین مفید، چاپ اول، تهران، انتشارات منیر، ۱۳۸۷.
۵. اکبرزاده، حامد علی، محمد محمد رضایی، «نقش عقل در معرفت دین و کاستی‌های آن»، *دوفصلنامه علمی - پژوهشی، انسان‌پژوهی دینی*، سال یازدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان، ۱۳۹۳.
۶. جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۶.
۷. علامه طباطبایی، محمد حسین، *تفسیر المیزان*، جلد ۲، چاپ هفتم، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۷.
۸. حسین‌زاده، محمد، *معرفت شناسی*، چاپ نهم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۹. _____، «اعتبار عقل از راه عقل، در دستگاه مبنای‌گرایان؛ تبیین و ارزیابی»، *دوفصلنامه پژوهش‌های عقلی نوین*، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان، ۱۳۹۵.
۱۰. حکیمی، محمد رضا، *مکتب تفکیک*، چاپ هشتم، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۳.
۱۱. رضوانی، معصومه، «جایگاه عقل در اندیشه ملا محمد امین استرآبادی با نگاه به کتاب الفوائد المدنیة»، *دوفصلنامه پژوهشی - اطلاع‌رسانی حدیث اندیشه*، شماره هشتم و نهم، پاییز، ۱۳۸۸-۱۳۸۹.
۱۲. رضایی اصفهانی، محمد علی، «روش‌شناسی تفسیری امام خمینی ره و جایگاه آن در روش‌های تفسیری فریقین»، *مجله طلوع*، شماره هجدهم، تابستان، ۱۳۸۵، صفحه ۹.
۱۳. سبحانی، محمد تقی، حسین نعیم آبادی، «منابع معرفت کلامی امامیه»، *نخستین فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی در آینه معرفت*، سال شانزدهم، شماره چهل و ششم، ۱۳۹۵.
۱۴. سبحانی، محمد تقی، «نص‌گرایی و عقل‌گرایی در کلام اسلامی»، *مجله نقد و نظر*، سال اول، شماره سوم و چهارم، ۱۳۷۴.

۱۵. علامه طباطبائی، محمدحسین، *شیعه در اسلام*، چاپ پنجم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۶. علیزاده، امان‌الله، *پایان‌نامه مدینه ایمانی بر مبنای حکمت متعالیه*، مجتمع آموزشی پژوهشی امام خمینی قدس، ۱۳۹۲.
۱۷. عباسی، ولی‌الله، «تفکر در اندیشه عرفا»، *هفت آسمان* (فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب)، سال دهم، شماره سی و هفتم، ۱۳۸۷.
۱۸. کرمی، محمدتقی، «ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه»، *مجله نقد و نظر*، سال هفتم، شماره سوم و چهارم، ۱۳۸۰.