

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۴

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University  
کد مقاله: ۴۷۰۷

## نظریه میرزا مهدی اصفهانی در جداسازی آموزه‌های دینی از علوم بشری در کشف معارف دینی

سیدعلی دلبری\*

محمد اسحاق عارفی\*\*

### چکیده

روش کشف معارف دینی از مباحث مهم از آغاز پیدایش دین در باب دین‌شناسی بوده است. یکی از روش‌های مورد توجه در این باره روشی است که دین‌شناس سترگ و اندیشمند توانا حضرت آیت الله میرزا مهدی اصفهانی ارائه کرده است. بر اساس این روش معارف دینی به ویژه معارف مربوط به خداشناسی یک امر فطری بوده و پس از تقوا و عبادت در پرتو نور عقلی که خارج از حوزه وجود انسان است مکشوف می‌گردد؛ اما داده‌های عقلانی که از طریق قوه عقلی انسان پدید می‌آید و برهان‌های عقلی که بر بديهیات استوار بوده و به وسیله نیروی ادراکی انسان تحقق می‌یابد و همچنین معارف برون دینی، نه تنها در کشف معارف دینی دخالت ندارد؛ بلکه مانع و حجاب برای معارف مزبور قلمداد می‌شود.

در بررسی این نظریه به روش توصیفی - تحلیلی این مطلب به دست آمده که هم کشف معارف دینی به وسیله عقلی خارج از وجود انسان خالی از ابهام نیست و هم مانع بودن استدلال‌های عقلی مبتنی بر بديهیات و معارف بیرون دینی قابل دفاع نبوده و با مشکل جدی مواجه است.

کلیدواژه‌ها: معارف دینی، کشف معارف دینی، عقل نوری و استدلال‌های عقلی.

saddelbari@gmail.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی و مدرس جامعه المصطفی

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۱۲

## درآمد

در جهان اسلام (و نیز در غرب، رک. رضایی، ص ۶۲-۳۶) رویکردهای گوناگونی برای شیوه کشف معارف دینی پدید آمده است. از این رو، این پرسش مطرح است که کشف معارف دینی با چه روشی باید صورت گیرد؟ آیا تنها از طریق نقل تحقق یابد یا تنها از طریق عقل یا هر دو؟ در فرض دخالت عقل، کدام عقل مراد است؟ آیا عقلی است که از مراتب نفس انسانی به شمار می آید یا عقلی که خارج از حوزه وجود انسان است؟ آیا معارف بیرون دینی و علوم بشری در این امر دخالت دارد؟ در این مجال در آغاز به مهم ترین رویکردهایی که از بدو پیدایش اسلام در جهان اسلام پدید آمده اشاره و سپس به تبیین و بررسی نظریه جداسازی آموزه های دینی از علوم بشری خواهیم پرداخت:

۱. نص گرایی ناب و معتدل؛ در صدر اسلام و زمان حضور پیامبر خاتم (ص) نص گرایی ناب، بی پیرایه و با تعبد کامل حاکم بوده و معارف دینی از طریق نصوصی که از پیامبر (ص) دریافت می گردید مکشوف می شد و هیچ گونه روش دیگری مجال طرح در این باره را نداشته است (سبحانی، نقد و نظر، ص ۲۰۷).

۲. نص گرایی افراطی (یا عقل ستیزی)؛ نص گرایی ناب، پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) دوام نیاورد و جای خود را به نص گرایی افراطی داد. این جریان فکری برای دنیای اسلام خسارات جبران ناپذیری به جای گذاشت. این رویکرد، عقل را در کشف معارف دینی یکسره معاف می دانسته و به نام های مختلف از قبیل اهل حدیث، حنابله، حشویه و سلفیه خوانده شده است. اندیشه های مختلف از قبیل جبر گرایی، خارجی گری، تشبیه و تجسیم از همین بستر پدید آمده است (سبحانی، فرهنگ عقاید مذاهب اسلامی، ج ۱، ص ۲۷۸ و ۲۸۳؛ ابوزهره، ج ۱، ص ۱۸۷).

۳. عقل گرایی افراطی؛ در واکنش به نص گرایی افراطی، جریان عقل گرایی در اسلام رشد کرد و صورت نهایی آن در معتزله تحقق یافت (سبحانی، نقد و نظر، ص ۲۰۸). آنان بر این باور بودند که حسن و قبح افعال چیزی نیست که از طریق اوامر الهی اثبات گردد، بلکه از مقوله های عقلی بوده و از طریق عقل به اثبات می رسد (ماجد، ص ۶۴) از نظر آنها در تعارض عقل و نقل، عقل مقدم است؛ از همین جهت معتزله در تفسیر قرآن از عقل استفاده می کردند و هر گاه نتایج استدلال عقلی آنان با ظواهر مخالفت داشت، ظواهر را توجیه و تأویل می کردند تا میان عقل و دین هماهنگی پدید آید؛ از این روست که رویکرد معتزله در دین پژوهی عقل گرایی و تأویل است (فیاض لاهیجی، ص ۴۶).

توجه بیش از حد معتزله به عقل، گوهر دین را که ایمان و تعبد در برابر خداوند باشد، کمرنگ ساخت و آنان را نزد افکار عمومی کم‌ارزش و افکار آنها را وارداتی جلوه داد (سخنور، ص ۴۹).

۴. نص‌گرایی در قالب عقل‌گرایی؛ با اوج‌گیری تفکر معتزلی و توجه افراطی آنان به عقل از یک‌سو و انحطاط و جمود اهل حدیث و حنابله از سوی دیگر، علمای اهل سنت را به بازنگری در شیوه کشف معارف دینی فراخواند و در قرن چهارم سه شخصیت در سه نقطه جهان اسلام دست به احیاء و بازسازی اندیشه دینی و روش کشف معارف دینی زدند. ابوالحسن اشعری در بصره، ابومنصور ماتریدی در سمرقند و ابوجعفر طحاوی در مصر. وجه مشترک این سه جریان فکری این است که با همان انگیزه تقدس‌گرایانه اهل حدیث به دفاع از دین و کشف معارف دینی پرداختند، لکن برخلاف اهل حدیث، سعی کردند که این کار با روش عقلانی و استدلال‌های منطقی صورت گیرد و با سلاح خود معتزله، بنیاد فکری آنان را در هم ریزند. ابوجعفر طحاوی چون آرای کلامی ابوحنیفه را ترویج می‌کرد مورد اقبال جامعه اسلامی قرار نگرفت، ولی اشعری و ماتریدی ماندگار شد و هم اکنون پیروانی دارد (برنجکار، ص ۱۳۷؛ مشکور، ص ۳۸۰).

۵. عقل‌گرایی توسط عقل‌نوری در پرتو جداسازی آموزه‌های دینی از علوم بشری؛ بر اساس این دیدگاه کشف معارف دینی بر دو چیز استوار است: فطرت و عقل؛ به این معنا که معارف دینی به ویژه معرفت خداوند امری فطری است و در پرتو نور عقل با جداسازی معارف دینی از معارف بشری مکشوف می‌گردد.

آنچه موضوع این نوشتار را تشکیل می‌دهد رویکرد اخیر است؛ در این مجال پاسخ پرسش‌های پیشگفته را بر اساس این دیدگاه می‌کاویم. برای بررسی دیدگاه مزبور این بحث در دو بخش ارائه می‌گردد. بخش نخست به تبیین این دیدگاه و ویژگی‌های آن می‌پردازد و در بخش دوم دیدگاه یادشده و هر یک از ویژگی‌های آن مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

#### الف. تبیین دیدگاه مورد بحث و ویژگی‌های آن

حضرت آیت الله میرزا مهدی اصفهانی از کسانی است که دیدگاه اخیر را مطرح نموده و با بیان‌های مختلف به تبیین آن پرداخته است. بر اساس این روش معارف دینی به ویژه معارف مربوط به خداشناسی یک امر فطری بوده و پس از تقوا و عبادت در پرتو نور عقلی که خارج از

حوزه وجود انسان است مکشوف می گردد: «لا يكون علم الاحكام و اصوله و دعائمه إلا مؤسساً على العقل الذي هو حجة الله تعالى و على الامور الفطرية التي فطر الناس عليها و الظاهر لكل عاقل بنور عقله» (اصفهانى، مصباح الهدى، ص ۵۷).

ظهور معارف دینی به وسیله عقل در صورتی امکان پذیر است که از فطرت کشف حجاب گردیده و مانع از میان برداشته شود. «فمن أراد المعرفة من طریق القرآن، فعليه... أن يرفع الحجاب عن الفطرة كي يظهر له المعرفة» (همو، ابواب الهدى، ص ۱۳۵). رفع حجاب و کشف مانع تنها در سایه عبادت، تقوی و تسلیم در برابر خداوند میسر است؛ «إن اساس دعوة الشارع الصادع - عليه و آله السلام - إلى معرفة الفطرية و طريقها العبادة» (همو، تقریرات، ص ۲۷)؛ «فيجب عليه الاتقاء، فإذا اتقى تفتح في قلبه ابواب انوار العلوم» (همو، ابواب الهدى، ص ۱۳۴).

طبق این روش، نقش عقل در معارف دینی تأسیس و ایجاد معارف دینی در وجود انسان نیست، بلکه یادآوری معارف و مطالبی است که در سرشت و نهاد انسان نهفته است. «إن اساس تلك العلوم الالهية على التذكر بالعقل الذي هو نور للعقلاء» (همان، ص ۱۲۰).

حاصل آنکه، بر اساس این روش کشف حقایق دینی، یا به تعبیر دقیق تر ظهور معارف دینی، برای انسان در این است که از طریق تقوا، عبادت و عمل صالح، نفس خود را پاک کند، تا خداوند از عالم بالا نور عقل و علم را بر قلب او فرود آورد و حقایق دینی که در فطرت او نهفته است آشکار گردد.

طبق این دیدگاه، عقلی که کشف معارف دینی را در پی دارد، عقلی است که در کتاب و سنت به آن اشاره شده است و آن موجود عینی خارجی و مستقل از انسان است و نفس انسان با بهره مندی از آن خطا را از صواب تشخیص داده و معارف دینی را کشف می کند «فالمراد بلفظ العقل و العلم كلما ورد في القرآن و الروايات هو النور الخارجي الذي يجده الانسان» (همان، ص ۱۰۷). «العقل الذي يشار إليه بلفظه في العلوم الالهية هو النور الخارجي» (همان، ص ۶۲).

#### رابطه داده های عقلی با معارف دین

بر اساس این دیدگاه معلومات و معقولاتی که به نیروی ادراکی انسان پدید می آید نه تنها کشف معارف دینی را بر عهده ندارد، بلکه شدیدترین مانع و غلیظترین حجاب نسبت به معارف دینی قلمداد می شود. «لما كانت المعقولات عندهم عقلاً و علماً، فكلما زادت معقولاتهم و تصوراتهم و

تصدیقاتهم يكون حجابهم اغلظ و حرمانهم اكثر... من كشف الحقائق بالنور و كلما زادت يقينهم بتلك المباني، يكون حجابهم أشد... إن التصورات و التصديقات الضرورية التي تستخرج منها النظريات ظلمات و لا تكون الظلمات معارف للنور و الحقائق على ما هي عليها» (همان، ص ۱۲۶).

### نقش قیاس و برهان در معارف دینی

طبق این روش قیاس‌های منطقی و برهان‌های عقلی از اساس باطل بوده عین ضلالت و گمراهی و مانع برای کشف حقایق و معارف دینی است. «على أن طلب المعرفة و كشف الحقائق من الاقيسة عين الضلال المبین؛ لأنه ليس إلا الاقتحام في الظلمات و لهذا ورد الاحاديث بالتصريح بقبح القياس و بالتوعيد على من وضع دينه على القياس أو عمل به في الدين» (همو، مصباح الهدی، ص ۶۲).

در کتاب مصباح الهدی برای رفع تردید و مشتبه نشدن معنای قیاس در موارد متعدد تصریح شده است به اینکه مراد از قیاس همان عقل اصطلاحی و برهان منطقی است (رک. همان، ص ۶۲، ۶۵، ۶۷، ۶۸). در تقریرات به خود برهان اشاره نموده می‌گوید: روش برهان اعم از برهان لمی و انی، عین ظلمت و حجاب بوده و پیروی از آن حرام است. «فتلخص أن سلوك طريق البرهان إني و شبهه للمی حرام عقلاً؛ لأنه موجد للحجاب عن الاله الواقعی الخارجی» (ص ۲۸).

برای ابطال برهان عقلی و قیاس منطقی از دو گونه دلیل استفاده شده است: دلیل نقلی و عقلی. دلیل نقلی: روایات فراوانی حاکی از بطلان قیاس و امتناع استعمال آن در دین است. «و النصوص الواردة في منع القياس اكثر من أن تحصى في تلك الاوراق» (همان، ص ۶۸). در مصباح الهدی بیش از پانزده روایت درباره بطلان قیاس ذکر شده است (رک. همان، ص ۷۰-۶۳).

دلیل عقلی: از نظر عقل نیز قیاس و برهان یک امر باطل به شمار می‌آید و این مطلب را به دو بیان می‌توان یادآور شد:

بیان اول: حاصل قیاس و برهان جز یقین چیز دیگری نیست و یقین یک حالت درونی بوده و به دو قسم خطا و صواب تقسیم می‌شود و هیچ راهی برای تشخیص این دو قسم یقین نیست. «فهذه التصديقات ليست إلا اليقینيات التي تصيب تارة و تخطئ أخرى و لا ميز بين خطائها عن صوابها و صدقها عن كذبها و حقها عن باطلها» (همو، ابواب الهدی، ص ۹۹)؛ نتیجه مطلب یاد شده این است که قیاس و برهان در کشف معارف دینی هیچ ارزشی ندارد.

مطلب درخور یادآوری این است که صاحب این دیدگاه یقین را به صورت مطلق غیرمعتبر نمی‌داند، بلکه یقین را به دو قسم تقسیم نموده، یک قسم آن را معتبر و قسم دیگر را بی‌اعتبار اعلام می‌کند؛ به این معنا که یقین گاهی از استدلال عقلی به دست می‌آید و گاهی از کتاب و سنت، قسم اول اعتبار ندارد و قسم دوم معتبر است. «و حیث أن حجیة العقلایی لیست ذاتیة کما عرفت، لابد من کشف حجیته شرعاً و تعبداً، فنقول الظاهر عدم حجیته فی الاصول و الفروع إذا لم یکن عن الکتاب و السنة و إن فرض کونه حاصلًا من منشأ عقلایی؛ فأن الظاهر من عدم قیاس فی الدین» (همو، مصباح الهمدی، ص ۷۸).

بیان دوم: برترین قیاس، قیاس برهان است و قیاس مزبور بر اصل علیت استوار است؛ چرا که در برهان لمی از طریق علت، معلول به اثبات می‌رسد و در برهان اینی از طریق معلول، علت اثبات می‌گردد و اصل علیت از اساس باطل است؛ پس برترین قیاس‌ها بدترین آنها خواهد بود. «فإن وضع الدین علی المقاییس و أحسنها قیاس البرهان و هو مؤسس علی العلیة و المعلولیة و هی مؤسسه علی قیاس الواجب بالممكن و النور بالظلمة و العلیة من أصلها باطله؛ فأحسن القیاس أقبحها» (همان، ص ۶۳).

دلیل بطلان اصل علیت این است که تمام انبیاء و اصحاب شرایع بر بطلان اصل علیت اتفاق دارند. «و قد حررنا فی محله أن الحق المطابق للواقع و الاجماع الرسل و اصحاب الشرایع، بطلان العلیة و المعلولیة» (همان، تقریرات، ص ۳۰).

#### نسبت بین معارف دینی و معارف بشری

مطلب دیگری که مؤسس این دیدگاه به آن پرداخته است، نسبت میان علوم بشری و علوم الهی؛ یعنی معارف دینی است. قبل از یادآوری این مطلب، توضیح دو اصطلاح ضروری به نظر می‌رسد؛ علوم الهیه جدیده و علوم بشریه قدیمه یا علوم حکمیه قدیمه.

مقصود از علوم الهیه جدیده، علوم دینی است که از کتاب و سنت به دست می‌آید؛ یعنی معارف دینی و مقصود از علوم بشریه قدیمه، همه معارف بشری مانند فلسفه، عرفان، فیزیک، شیمی و... است.

اما اینکه چرا معارف دینی را جدید و معارف بشری را قدیم می‌گویند، چندین دلیل برای آن ذکر شده است:

معارف دینی در دوران خاتمیت پدید آمده و معارف بشری قبل از آن و در زمان‌های قدیم وجود داشته است؛

۱. هر علم و حکمتی که از عالم بالا و از آسمان نازل شود جدید است؛ لذا گفته شده: حدیثی فلان عن رسول الله -صلی الله علیه و آله- و به همین جهت علوم الهی را «احادیث» و حاملان این علم را «محدثون» می‌گویند؛ روایات متعددی حاکی از جدید بودن علوم الهی است؛

۲. مطالب کتاب و سنت همیشه تازه و در هر زمان جدید است و کهنگی و فرسودگی در آن راه ندارد، به خلاف علوم بشری که ممکن است پس از مدتی فرسوده شود و کارایی خود را از دست بدهد (همو، ابواب الهدی، ص ۴۳-۴۲).

حال پس از فهم معنای دو اصطلاح مزبور به نسبت بین آن دو اشاره می‌کنیم. طبق سخنان مرحوم اصفهانی بین معارف دینی و معارف بشری نسبت تباین برقرار بوده و هیچ‌گونه ارتباطی میان آنها نیست، نه در مقدمات بین آنها ارتباط است و نه در نتیجه. «لا جامع بین علوم البشریه و العلوم الجدیدة الهیة فی شیء من الأشياء حتی فی مدخلها و بابها، فأن باب التعليمات هی الالفاظ الحاکية عن المرادات و الالفاظ فی العلوم الالهیة اشارة إلى نفس الحقایق» (همان، ص ۶۱) «و به یظهر المبانة بینها و بین العلوم البشریة» (همو، مصباح الهدی، ص ۷۶).

علت تباین معارف دینی با معارف بشری امور زیر است:

الف. معارف دینی و الهی نور، و معارف بشری ظلمت است و بین نور و ظلمت تباین است. «فالواجب علینا حیثئذ التذکر باغمض ظلمات العلوم البشریة» (همو، ابواب الهدی، ص ۱۳۲). دلیل اینکه علوم بشری ظلمت و حجاب است قبلاً یادآوری شد و آن اینکه علوم بشری بر تصور و تصدیق استوار است و تصور و تصدیق عین حجاب و ظلمت است. «التصورات و التصدیقات حجاب عن المعارف بالانوار كالسحاب عن ضوء الشمس» (همان، ص ۱۱۴).

ب. دلیل دیگر بر تباین این است که الفاظ در علوم بشری برای مفاهیم وضع شده و به واسطه مفهوم از مصادیق خارجی حکایت می‌کند، اما در علوم الهی الفاظ برای حقایق عینی و مصادیق خارجی وضع شده و بلاواسطه از آنها حکایت دارد. «و الالفاظ فی العلوم الالهیة اشارات إلى نفس الحقایق الخارجیة اولاً و بالذات... و اما الفاظ فی العلوم البشریة فهی قوالب للمتصورات... هذا اول باب الردی و الضلالة» (همان، ص ۶۲-۶۱).

ج. محور دیگری برای بیگانگی علوم بشری از علوم الهی این است که عقل در علوم الهی نور خارجی بوده و حسن و قبح افعال به وسیله او درک می‌شود؛ اما عقل در علوم بشر فعلیت و قدرت نفس در استخراج نظریات از ضروریات است. «فاعلم أن العقل الذی یشار إليه بلفظه فی العلوم الالهیة هو النور الخارجی الظاهر بذاته لكل عاقل حین ظهور حسن الافعال و قبحها له... و اما فی العلوم البشریة فهو عبارة عن فعلیة النفس باستخراج النظریات عن الضروریات» (همان، ص ۶۳-۶۲).

د. دلیل دیگر برای تباین این است که از یک سو اساسی‌ترین منبع معارف دینی و الهی قرآن کریم است و این کتاب آسمانی از سوی خداوند آمده است تا اساس علوم بشری را برای ابد ویران کند و بنیان آن را نابود کند. «فلا بد لنا من التذکر باساس العلوم البشریة و مبانیهم... فإن القرآن المجید جاء من الله العزیز الحمید، هادماً لاساسها و قالعاً لبیانها و دافعاً لما یتولد منها إلى یوم القیامة بأکمل وجه و أتم بیان». «و المعارف الالهیة التي جاء به الرسل هادمة لاساس العلوم القدیمة البشریة» (مصباح الهدی، ص ۵۷).

از سوی دیگر علوم بشری شدیدترین مانع و غامض‌ترین حجاب برای معارف الهی به شمار آمده و با بودن آن کشف معارف دینی امکان‌پذیر نیست. «و أعجب من ذلك أنهم عرفوا العقل بالمعلومات و المعقولات و سمو المعلومات و المعقولات علماً و عقلاً، فصار ذلك حجاباً علی العلم بالحقایق... و التصورات و التصدیقات و اکتار ذلك لا یوجب إلا اکتار الحجب و البعد عن العلم و معرفته و عیانه و عیان حقایق الأشياء» (همان، ص ۸۱-۸۰).

بنابراین نسبت علوم الهی و علوم بشری مانند نسبت یک ضد با ضد دیگر است به گونه‌ای که با پیدایش یکی دیگری از بین می‌رود و بقای آن امکان‌پذیر نیست.

از مباحث پیشین این مطلب به دست می‌آید که بر اساس این روش، شرط لازم برای کشف معارف دینی این است که انسان تصور، تعقل، تفکر، استدلال عقلی و برهان منطقی را کنار بگذارد و از تمام علوم بشری دوری کند، در غیر این صورت کشف معارف دینی امکان‌پذیر نیست. «و السر المستمر الذی أوقع العرفا المتصوفة الکملین المتبحرین فی ورطة الاشتباه و البحر الغفلة فی جمیع معارف الربوبی امر واحد و هو أنهم کانوا من أهل البرهان» (همو، تقریرات، ص ۴۱). «و اعظم الحجب للمعرفة حجاب التعقل و التوهم و التخیل... فأصعب العصاب خلع الانداد عن الله و خرق حجب الوهم و التعقل و ذلك لا یمكن إلا باللافکریة و اللاوهمیة و



اللاتعقلية بأن يتخلى النفس و كنه ذاته ساذجة نظير حال تستول الاضطراب و الخوف الشديد حيث أنه في هذه الحالة يغفل عن نفسه فضلا عن معقولاته» (همان، ص ۲۴-۲۳).

#### ب. بررسی دیدگاه مورد بحث

برای بررسی دقیق‌تر این دیدگاه نخست حاصل آن را در ضمن مطالب زیر یادآور می‌شویم و سپس هر یک از آنها را ارزیابی می‌کنیم.

۱. معارف دینی امری فطری بوده و به وسیله عقل یادآوری و مکشوف می‌گردد.
۲. عقلی که به وسیله آن معارف دینی کشف می‌گردد از قوا و مراتب نفس انسانی به شمار نمی‌آید، بلکه یک امر عینی و خارجی بوده و مستقل از ذات انسان تحقق دارد.
۳. کشف معارف دینی به وسیله عقل یاد شده در صورتی امکان‌پذیر است که انسان نفس خود را از طریق تقوی، عبادت و عمل صالح طهارت بخشد تا فطرت او بیدار شود و در پرتو نور عقل قرار گیرد.
۴. عقل اصطلاحی که از مراتب نفس انسانی و قوای ادراکی آن به شمار می‌آید، نه تنها برای کشف معارف دینی مفید نیست، بلکه معقولات و معلومات آن بزرگ‌ترین مانع و شدیدترین حجاب برای معارف دینی به شمار می‌آید.
۵. برهان عقلی و قیاس منطقی هم نقلا ممنوع است و هم عقلا.
۶. نسبت معارف دینی با علوم بشری نسبت تباین و تضاد بوده و شرط اساسی برای کشف معارف دینی دوری از علوم بشری مانند تصور، تعقل، تفکر و استدلال عقلی است. پذیرش بسیاری از مطالب یاد شده نیاز به تأمل دارد و گاه مشکل به نظر می‌رسد، برای تبیین این امر، هر یک از مطالب مزبور را جداگانه بررسی می‌کنیم.

#### مطلب اول: فطری بودن معارف دینی و ظهور آن به وسیله عقل

این مطلب بسیار ارزشمند است؛ زیرا در فطری بودن حقایق دینی جای هیچ‌گونه شک و تردید نیست؛ اما نکته قابل توجه که در اینجا وجود دارد این است که این مطلب در این دیدگاه بسیار مجمل و مبهم بیان شده و هیچ‌گونه توضیحی در این باره ذکر نشده و مطلب یاد شده هم از سوی فطرت ابهام دارد و هم از سوی دین.

ابهام از ناحیه فطرت بدین جهت است که معلوم نیست مراد از فطرت در اینجا گرایش و کشش فطری است یا شناخت و بینش فطری؟ اگر مراد شناخت فطری است، شناخت حضوری است یا شناخت حصولی یا هر دو یا برخی معارف مربوط به فطری حضوری است و برخی دیگر مربوط به فطری حصولی؟ اگر مراد شناخت فطری حصولی است، فطری حصولی اقسامی دارد، معارف دینی مربوط به کدام قسم آن است؟

ابهام از ناحیه دین از این جهت است که معلوم نیست چه بخشی از دین فطری است؟ آیا تنها خداشناسی امری فطری است یا نبوت، معاد، امامت و تعلیمات دینی نیز از امور فطری قلمداد می‌شود؟

البته در این دیدگاه برخی از بخش‌های دین، مانند: وجود خداوند و محبوب بودن او برای همگان به فطری بودنش اشاره شده است. «إن صانع العالم محبوب لكل أحد بالجبله» (همان، ص ۲۳-۲۲). اما سایر بخش‌های دین به اجمال واگذار شده است؛ گرچه درباره فطری بودن وجود خداوند نیز توضیحی ارائه نشده که فطری بودن از چه نوع و چگونه است؟

#### مطلب دوم: عقل نوری و مستقل از ذات انسان

مطلب مزبور نیز جای تأمل دارد؛ زیرا اولاً: بسیار مبهم است و معلوم نیست که مقصود از عقل نوری و مستقل از ذات انسان چیست؟ هیچ گونه توضیحی در این باره ذکر نشده است.

ثانیاً: در قرآن کریم اساساً لفظ «عقل» به کار نرفته و آنچه بیان شده واژه «تعقل»، «تفکر» و مشتقات آنهاست. تعقل و مشتقات آن بیش از چهل بار و تفکر و مشتقاتش بیش از ده بار در قرآن کریم ذکر شده است و در اینجا از باب نمونه آیات زیر را یادآور می‌شویم.

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛ (یوسف/۱۲، ۲) «ما قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم بدان امید که شما در آن بیندیشید». «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف/۴۳، ۳)؛ «ما قرآن را به زبان عربی قرار دادیم باشد که شما در آن بیندیشید». «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیاء/۲۱، ۱۰)؛ «حقاً که ما به سوی شما کتابی نازل کردیم که در آن یادآوری شماس، آیا نمی‌اندیشید؟». «كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره/۲، ۲۴۲)؛ «این گونه خداوند آیات (احکام دین) را برایتان روشن می‌کند، شاید بیندیشید». «إِن فِي ذَٰلِكَ لَآيَةٌ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل/۱۶، ۱۱)؛ «حقاً که در این (آفرینش) نشانه‌ای است برای گروهی که می‌اندیشند».

برخی از محققان نیز به این مطلب توجه داشته و در این باره چنین گفته‌اند: «در باره اهمیت عقل و تعقل و تفکر و اندیشیدن چه بسیار آیات و احادیث مهم رسیده که در جای خود روشن است» (حکیمی، ص ۱۵۳).

ناگفته پیداست که تعقل، تفکر، اندیشیدن و استدلال مربوط به عقل اصطلاحی و نیروی ادراکی انسان است و موجود خارجی که مستقل از انسان تحقق دارد ارتباطی با این امر ندارد؛ زیرا تعقل مورد دستور شارع قرار گرفته است و اوامر الهی باید تحت امر اختیار انسان باشد و امر خارج از وجود انسان دیگر در اختیار ما نیست.

ثالثاً: در روایات اسلامی قداست و فضیلت تفکر به گونه‌ای ترسیم شده است که برترین عبادت به شمار آمده است. «فِكْرٌ سَاعَةٌ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ» (مجلسی، ج ۷۱، ص ۳۲۶).

رابعاً: همان گونه که برخی از نویسندگان اشاره کرده‌اند - آنچه در باره دین و فهم حقایق و معارف دینی اهمیت دارد تعقل و استدلال است که از طریق نیروی فکری و عقلی اصطلاحی پدید می‌آید، نه از طریق موجود خارجی مستقل از انسان. «آنچه که در کار دین و فهم حقایق و معارف و مطالب دین - و حتی اخلاق دینی و احکام دینی - اهمیت دارد همان روش عام و سازنده است؛ یعنی تعقل و استدلال» (حکیمی، ص ۶۵).

#### مطلب سوم: کشف معارف دینی از طریق تقوا و عمل صالح

مطلب یاد شده نیز بدون مشکل نیست؛ زیرا اولاً: به نظر برخی دور محال را در پی دارد؛ چرا که تقوا، عبادت و عمل صالح در صورتی امکان‌پذیر است که انسان نسبت به معارف دینی و اصول عقاید و اندیشه، ایمان درونی و اعتقاد قلبی داشته باشد؛ برای اینکه عمل صالح، تقوا و عبادت بدون ایمان قابل تحقق نیست. ایمان و اعتقاد قلبی بر علم و معرفت استوار است و بدون معرفت ایمان معنا ندارد. شخص جاهل چگونه می‌تواند به یک طرف مسئله ایمان بیاورد؟ از طرف دیگر، بر اساس این روش معرفت نسبت به اصول اندیشه و پایه‌های عقاید به وسیله عقل نوری متوقف بر عبادت و عمل صالح است؛ یعنی انسان باید نخست از طریق عبادت و عمل صالح نفس خود را پاک کند تا خداوند نور عقل و علم را از عالم بالا بر قلب او فرود آورد؛ بنابراین، علم و معرفت به وسیله عقل نوری متوقف بر تقوا و عمل صالح است و تقوا و عمل صالح متوقف بر معرفت و ایمان است و این دور صریح یا نزدیک به صریح بوده و بطلان آن ناگفته پیداست.

در پاسخ می‌توان گفت: علم و معرفت به وسیله عقل نوری متوقف بر مرحله‌ای از تقوا و عمل صالح است و مراحل بالاتر تقوا و عمل صالح متوقف بر معرفت و ایمان است در نتیجه دوری در کار نیست.

ثانیاً: بر اساس این روش نمی‌شود غیرمسلمان را دعوت به دین اسلام و تشیع نمود تا او دین اسلام و مذهب تشیع را بپذیرد؛ زیرا این امر در صورتی امکان‌پذیر است که نخست معارف دین اسلام برای او مکشوف و اثبات گردد، تا بر اساس معرفتی که برای او پدید آمده ایمان بیاورد؛ از طرف دیگر، طبق این روش کشف معارف دینی بدون عبادت و عمل صالح پدید نمی‌آید و عمل صالح بدون تدین به دین اسلام تحقق نمی‌پذیرد؛ بنابراین، غیرمسلمان قبل از پذیرش دین اسلام باید مؤمن و متدین به دین اسلام باشد تا عبادت و عمل صالح تحقق یابد و استحاله چنین چیزی از بدیهیات اولیه به شمار می‌آید؛ پس بر اساس روش مزبور، دعوت غیرمسلمان به دین اسلام و اثبات حقانیت اسلام برای او امکان‌پذیر نیست.

گرچه ممکن است گفته شود مقصود ایشان از تقوا، پاییدن و مراقبت کردن از کردار خود در جهت صیانت از آلودگی و مضرات است (راغب، ص ۸۸۱) که چنین امری برای کفار نیز میسر است؛ لکن با دقت در سخنان وی می‌توان گفت مراد از تقوا، عبادت و عمل صالح است (اصفهان‌نی، تقریرات، ص ۲۷).

#### مطلب چهارم: مانع بودن معلومات عقل اصطلاحی برای معارف دینی

این مطلب نیز از جهات مختلف خدشه‌پذیر است؛ زیرا اولاً سه اشکال اخیر که درباره مطلب دوم ذکر شد در اینجا نیز وارد است؛ یعنی هم آیات و روایات نسبت به تفکر و تعقل و محصول آنها عظمت و ارزش قائل است و هم آنچه در باره دین مورد استفاده قرار می‌گیرد تعقل و اندیشیدن و نتایج آنهاست. روشن است که تعقل و اندیشه کار عقل اصطلاحی بوده و محصول آن معلومات عقل مزبور قلمداد می‌شود. اگر معلومات عقل اصطلاحی مانع و حجاب برای معارف بشری باشد معنا ندارد که خود دین به آن توصیه نماید و برای آن عظمت و ارزش قائل گردد.

ثانیاً پایبندی به دین و عمل بر اساس آموزه‌های آن از چیزهای است که سعادت انسان را در دنیا و آخرت رقم می‌زند، حال اگر قوه عاقله و معلومات مانعی برای این امر به شمار آید و شقاوت انسان را در پی داشته باشد، «پس اساساً چرا خداوند این قوه را برای او آفریده تا به کارگیری آن موجب دوری از خدا گردد» (موسوی، ص ۶۳)، آیا از نظر عقل نوری معقول است

که خداوند از یک طرف، پایبندی به دین را لازم بداند و سعادت انسان را به کشف معارف دینی و دینداری گره بزند و از طرف دیگر، نیرویی برای او بیافریند که همواره مانع برای این امر به شمار آید و شقاوت او را به دنبال داشته باشد؟ بدون تردید چنین کاری از انسان‌های عادی و جاهل به امور صادر نمی‌شود، چه رسد از خدای حکیم و عالم به جمیع امور.

ثالثاً: اگر انسان نیروی عقل و تعقل را کنار بگذارد با سایر حیوانات مساوی خواهد بود؛ زیرا تفاوت انسان با سایر حیوانات در گروه عاقله و نفس ناطقه است، اگر این قوه کنار برود انسان با سایر حیوانات تفاوتی نخواهد داشت.

مؤسس این روش و نظریه به این اشکال توجه نموده و پس از طرح، از آن پاسخ داده است. حاصل پاسخ آن است که پذیرش مطلب یاد شده؛ یعنی تساوی انسان با سایر حیوانات به سه دلیل هیچ مشکلی را پدید نمی‌آورد:

یک: اصل آفرینش انسان بر خداوند واجب نیست، چه رسد به اینکه او را دارای عقل و معرفت عقلانی مرکب گرداند.

دو: اگر خداوند انسان را از آغاز مجنون و بدون عقل بیافریند کسی حق اعتراض را ندارد، چنان که این کار بسیار اتفاق افتاده و هیچ مشکلی را در پی نداشته است.

سه: اگر خداوند کسی را در آغاز عاقل بیافریند و پس از مدتی عقل را از او بگیرد، کسی نمی‌تواند اعتراض کند، چنانکه بسیاری از عقلاء پس از مدتی حالت جنون بر آنها عارض شده و عقل را از دست دادند. حاصل آنکه کنار گذاشتن قوه عاقله و تساوی انسان با سایر حیوانات هیچ مشکلی را پدید نمی‌آورد و اشکال سوم اساساً اشکال به شمار نمی‌آید. اصل عبارت وی در این باره چنین است:

إن قلت: مقتضى ما قلت... انسداد باب المعرفة على العقول تعطيلها عن المعرفة، بل عن جميع المعارف و هل هذا إلا الحرمان عن الكمالات السرمديّة... و هل هذا إلا القول بكون الناس كسائر الحيوانات عمياء بكماء صماء، لهم قلوب لا يفقهون... قلت:... بقائهم على رتبة الحيوانية ليس بتال فاسد؛ إذ ليس بواجب على الله أن يركب المعارف البشر، كيف و أصل ايجادهم ليس بواجب على الله فضلاً عن تركيب معرفتهم؛ فكما أنه يعطى العقل بفرقة و يأخذ عن طائفة، بل قد يأخذ العقل عن العقلاء كالمجانين الذين كانوا عقلاء و صاروا المجانين بله و لا محذور في فعله هذا فكذلك لا يركب معرفة العقول (همان، ص ۲۸).

به نظر می‌رسد که پذیرش مطلب یاد شده بسیار دشوار است، توضیح اشکال نیازمند بحث مفصل در باره کیفیت آفرینش است (عارفی، ص ۲۷۸) و مجال دیگری می‌طلبد و در اینجا به اجمال به آن می‌پردازیم. اصل مسئله این است که چرا نفس ناطقه به بدن انسان تعلق گرفته نه به بدن حیوان دیگری؟ و چرا نفوس حیوانات دیگر به ابدان انسان تعلق نگرفته است؟ به بیان دیگر، چرا نفوس انسانی دارای قوه عاقله‌اند و چرا نفوس دیگر حیوانات فاقد این قوه هستند؟ چرا تعدادی از موجودات فاقد شعور و عده‌ای دارای شعور پایین‌تر و دسته سوم از شعور بالاتر و قوه عاقله برخوردار هستند؟

آیا پاسخ این است که خداوند خالق و فعال مایشاء است، می‌تواند موجودی را بیافریند و می‌تواند آن را نیافریند، می‌تواند به یکی شعور و ادراک اعطا کند و به دیگری اعطا نکند، می‌تواند برای ابدان انسانی نفوسی افاضه کند که از قوه عاقله برخوردار است و می‌تواند نفوسی بیافریند که فاقد این قوه هستند، کسی حق اعتراض ندارد، یا اینکه آفرینش و کیفیت آن ملاک دارد و موجودات بدون معیار و ملاک و به صورت گتره آفریده نشده‌اند؟

بدون تردید همان‌گونه که پاداش و کیفر ملاک دارد، آفرینش نیز ملاک دارد، همان‌گونه که نمی‌شود کسی را بدون معیار و ملاک پاداش یا کیفر داد، نمی‌شود بدون ملاک به موجودی عقل اعطا کرد و به موجود دیگر اعطا نکرد. آیا می‌شود بدون ملاک امام حسین - علیه السلام - را وارد بهشت و شمر را داخل در جهنم کرد؟ بدون تردید پاسخ منفی است؛ زیرا اگر این کار بدون معیار و ملاک باشد، می‌توان قضیه را عکس کرد. مسلم چنین چیزی هم از نظر عقل متصل انسانی و هم از نظر عقل منفصل نوری قابل پذیرش نیست و بدون شک پاداش و کیفر ملاک دارد و با توجه به ملاک آنها حکمت و عدالت خداوند اقتضا دارد که امام حسین - علیه السلام - وارد بهشت و شمر داخل جهنم شود و عکس آن، خلاف حکمت و عدالت خداوند بوده و امکان‌پذیر نیست.

در باره کیفیت آفرینش نیز می‌توان گفت هر موجودی از استعداد خاصی برخوردار است و مقتضای حکمت و عدالت خداوند آن است که آنها را بر اساس شایستگی که دارد قوه ادراک و ابزار شعور اعطا کند، تا از این طریق به کمالات مطلوب خود برسد. انسان چون از صلاحیت قوه عاقله برخوردار است به او نفس ناطقه اعطا می‌شود و سایر حیوانات چون فاقد این قوه هستند از نفس مزبور محروم است؛ پس با توجه به حکمت و عدالت خداوند انسان باید از نیروی عاقله برخوردار باشد و غیر آن خلاف حکمت بوده و قابل تحقق نیست. اعطای نیروی عقل برای این

است که انسان از طریق به کارگیری آن به کمال مطلوب خود برسد و بدون آن، رسیدن به کمال مزبور امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین، منع شارع از به کارگیری قوه عاقله و همچنین تنافی این قوه و معلومات آن با معارف دینی به هیچ عنوان قابل توجیه نیست.

### مطلب پنجم: ممنوع بودن برهان عقلی و قیاس منطقی از نظر نقل و عقل

مطلب مذکور نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا نه دلیل نقلی آن قابل دفاع است و نه دلیل عقلی آن. بطلان دلیل نقلی بدین جهت است که در این دلیل روایاتی ذکر شده که حاکی از بطلان قیاس است و این روایات هیچ ربطی به قیاس منطقی و برهان عقلی ندارد، بلکه مربوط به تمثیل منطقی و قیاس فقهی است؛ یعنی این روایات قیاس فقهی را ممنوع دانسته و آن را باطل اعلام می‌کند (رک. جوادی آملی، ص ۱۸۶؛ موسوی، ص ۷۰). در بطلان قیاس فقهی بحثی نبوده و همه فقهای امامیه استنباط احکام را از طریق تمثیل منطقی و قیاس فقهی ممنوع می‌دانند، ولی بحث در قیاس منطقی و برهان عقلی است که هیچ یک از روایات مزبور به آن اشاره ندارد.

بررسی تک‌تک همه روایات به طول می‌انجامد و برای نمونه برخی از آنها را یادآور می‌شویم تا آشکار گردد که آنها چه نوع قیاسی را باطل اعلام می‌کنند.

۱. «عَنْ ابْنِ شُرَيْمَةَ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (عليهما السلام) - فَقَالَ لِأَبِي حَنِيفَةَ اتَّقِ اللَّهَ - وَ لَا تَقْسُ (فِي) الدِّينِ بِرَأْيِكَ - فَإِنْ أَوْلَ مَنْ قَاسَ إِنْجِيسُ إِلَى أَنْ قَالَ - وَيَحْكُكُ أَيُّهُمَا أَعْظَمُ قَتْلُ النَّفْسِ أَوْ الزَّوْنَا - قَالَ قَتْلُ النَّفْسِ - قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ قَبِلَ فِي قَتْلِ النَّفْسِ شَاهِدَيْنِ - وَ لَمْ يَقْبَلْ فِي الزَّوْنَا إِلَّا أَرْبَعَةَ - ثُمَّ أَيُّهُمَا أَعْظَمُ الصَّلَاةُ أَمْ الصَّوْمُ قَالَ الصَّلَاةُ - قَالَ فَمَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصِّيَامَ وَ لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ - فَكَيْفَ يَقُومُ لَكَ الْقِيَاسُ فَاتَّقِ اللَّهَ وَ لَا تَقْسُ» (حرعاملی، ج ۲۷، ص ۴۶، ح ۲۵).

۲. «عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ - قَطَعَ إصْبَعًا مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا - قَالَ عَشْرَةٌ مِنَ الْإِبِلِ - قُلْتُ قَطَعَ أُتْنَيْنِ قَالَ عَشْرُونَ - قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا قَالَ ثَلَاثُونَ - قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا قَالَ عَشْرُونَ - قُلْتُ سَبَّحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ - وَ يَقْطَعُ أَرْبَعًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ - إِنْ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَ نَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِنْ قَالَةٍ - وَ نَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ - فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانَ هَذَا حُكْمُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) - إِنْ الْمَرْأَةُ تُعَاقِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلُثِ الدِّيَةِ - فَإِذَا بَلَغَتْ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ - يَا أَبَانَ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ - وَ السَّنَةُ إِذَا قَيْسَتْ مُحَقِّقُ الدِّينِ» (همان، ج ۲۹، ص ۳۵۲، ح ۱).

۳. «عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ السَّنَةَ لَا تُقَاسُ - أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَرْأَةَ تَقْضِي صَوْمَهَا - وَ لَا تُقْضَى صَلَاتُهَا - يَا أَبَانُ إِنَّ السَّنَةَ إِذَا قِيسَتْ مُجْحَقَ الدِّينِ» (همان، ج ۲۷، ص ۴۱، ح ۱۰).

اینها نمونه‌ای از احادیثی است که در این باب ذکر شده است (اصفهانی، مصباح الهمدی، ص ۶۸-۶۹).

در روایت اول امام صادق علیه السلام، ابوحنیفه را از قیاس منع می‌کند، روشن است که مراد از قیاس در این روایت قیاس فقهی است؛ زیرا اولاً ابوحنیفه در استنباط احکام از قیاس فقهی استفاده کرده است، نه از برهان عقلی و قیاس منطقی. ثانیاً مضمون حدیث مبین قیاس فقهی است؛ چرا که در آن مقایسه بین صوم و صلاة و نیز مقایسه میان قتل و زنا مطرح شده و از قیاس ابلیس بحث به میان آمده است و همه امور یاد شده مربوط به قیاس فقهی و تمثیل منطقی است و هیچ ارتباطی با برهان عقلی و قیاس منطقی ندارد.

در روایت دوم ابان بن تغلب از قیاس منع شده و این روایت حاکی از بطلان قیاس اولویت فقهی است؛ توضیح مطلب اینکه قیاس فقهی دو قسم دارد: قیاس اولویت و قیاس غیراولویت. قیاس به صورت مطلق باطل است، چه اولویت و چه غیراولویت؛ اما نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که اولویت نیز دو قسم است: اولویتی که از لفظ استفاده می‌شود و اولویتی که از طریق استحسانات عقلی بدست می‌آید. اولویتی که از ظاهر لفظ استفاده می‌شود مفهوم موافق و فحوی خطاب نام دارد و این نوع اولویت به دلیل اینکه از ظاهر کلام به دست آمده است در احکام و فروع فقهی معتبر است؛ یعنی منشأ اعتبار آن، حجیت و اعتبار ظهور است نه قیاس (مظفر، ج ۲، ص ۲۰۲). اما اولویتی که از ظاهر لفظ بدست نیامده است، قیاس اولویت فقهی نام دارد و مانند سایر قیاس‌های فقهی هیچ‌گونه ارزشی ندارد (همان، ص ۲۰۳).

در روایت یاد شده قیاس اولویت فقهی ممنوع اعلام شده است و ابان از چنین قیاسی منع شده است (همان، ص ۲۰۴)؛ زیرا وقتی دیه سه انگشت بالاتر از بیست شتر (سی شتر) باشد، ابان خیال کرده که دیه چهار انگشت به طریق اولی بالاتر از بیست شتر خواهد بود؛ لذا وقتی شنیده است دیه چهار انگشت بیست شتر است به نظرش بسیار بعید جلوه کرده است؛ اما غافل از اینکه دیه زن و مرد تا یک سوم مساوی است و بالاتر از یک سوم دیه زن به نصف دیه مرد تنزل می‌کند.



روایت سوم مانند روایت اول آشکارا حاکی از بطلان قیاس فقهی است، همچنین سایر روایاتی که در مذمت قیاس وارد شده است، مقصود آنها تمثیل منطقی و قیاس فقهی است، نه برهان عقلی و قیاس منطقی.

دلیل عقلی با هر دو بیان خالی از اشکال نیست. بیان اول این بود که محصول قیاس و برهان یقین است و یقین حاصل از برهان در کشف حقایق دینی ارزشی ندارد. این بیان از جهات مختلف خدشه‌پذیر است، هم اشکالات نقضی آن را نفی می‌کند و هم اشکالات حلی آن را منحل اعلام می‌کند.

### اشکال نقضی بر بیان اول

بیان مزبور از دو طریق نقض می‌شود: طریق اول خبر ثقة است. صاحب این دیدگاه بر این باور است که خبر ثقة حجت بوده و عقلا آن را معتبر می‌دانند؛ زیرا احتمال خطا در آن بسیار ضعیف است و عقلا به این احتمال اعتنا نمی‌کنند

من الحجج الفطرية العقلية في الامور الحسية الخبر الذي حصل الوثوق بمطابقة مضمونه للخارج فإن اخبار الثقة عن الامور الحسية طريق إلى الواقع الذي اخبر به؛ لأن احتمال الخطأ في الحس احتمال غير عقلايی (اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۱۰۶).

عین همین عبارت در مورد یقین نیز جاری است؛ زیرا بر فرض که بپذیریم حجیت یقین ذاتی نیست، بدون شک از نظر عقلاء معتبر است، بلکه بناء عقلا بر اعتبار یقین شدیدتر است نسبت به اعتبار خبر ثقة؛ بنابراین، اگر یقین دو قسم خطا و صواب دارد، خبر ثقة نیز از همین دو قسم برخوردار است و کسی نگفته تمام اخبار ثقة مطابق با واقع است، بلکه احتمال خطا در خبر ثقة بیشتر است؛ زیرا هم در سند آن احتمال خطا وجود دارد و هم در دلالت آن و هم در جهت آن؛ پس با فرض این احتمالات اگر خبر ثقة حجت باشد، یقین به طریق اولی حجت خواهد بود و اگر حجیت یقین قابل پذیرش نباشد، حجیت خبر ثقة به طریق اولی نباید پذیرفته شود.

طریق دوم برای نقض، ظواهر است. به باور صاحب این دیدگاه ظواهر هم در اصول حجیت است و هم در فروع و احکام. «حجیة الکلام علی ما هو الظاهر به من أوجب الواجبات للفقیه، بل لمن أراد الاستفادة من الكتاب و السنة من حيث العلوم و المعارف» (همان، ص ۷۹). عین همان نقض قبلی در اینجا نیز جاری است؛ زیرا دلیل حجیت ظواهر بناء عقلا است و همین بناء در قطع نیز وجود دارد و نیز همان گونه که عدم مطابقت قطع با واقع محتمل است، عدم مطابقت ظواهر

با واقع نیز چنین است؛ بنابراین، اگر قطع و یقین اعتبار نداشته باشند، ظواهر نیز معتبر نخواهند بود و اگر ظواهر از حجیت و اعتبار برخوردار باشد، قطع و یقین نیز به طریق اولی معتبر خواهد بود. وجه اولویت این است که هر چند در حاق واقع هم در خبر ثقه و ظواهر احتمال اشتباه است و هم در قطع احتمال خطا و جهل مرکب وجود دارد؛ لکن در قطع، قاطع هیچ گاه احتمال خلاف نمی‌دهد و اگر احتمال خلاف نزد قاطع وجود داشته باشد قاطع نخواهد بود؛ اما در خبر ثقه و ظواهر نزد ظان، یعنی کسی که خبر و ظواهر نزد او قائم شده است، احتمال خلاف وجود دارد؛ بنابراین، اگر خبر ثقه و ظواهر معتبر باشد قطع به طریق اولی اعتبار نخواهد داشت.

### اشکال حلی بر بیان اول

اشکال حلی را با بیان‌های گوناگون می‌توان یادآور شد و در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: الف. عدم اعتبار یقین و منع از حجیت قطع اساساً امکان‌پذیر نبوده و تناقض محال را در پی دارد؛ زیرا قاطع به نظر خود واقع را می‌بیند و حقیقت را مشاهده می‌کند، حال اگر کسی به او بگوید شما در عین اینکه واقع را مشاهده می‌کنید، آن را مشاهده نکنید و بر اساس آن رفتار نمایید، تناقض آشکار است. نهایت اینکه اگر قطع او مطابق با واقع باشد تناقض هم در واقع است و هم از نظر قاطع و اگر قطع مزبور مخالف با واقع باشد، تناقض تنها از نظر قاطع است، به هر حال عدم اعتبار یقین و منع از حجیت آن تناقض آمیز است و تناقض به هر نحوی باشد استحاله آن از بدیهیات اولیه به شمار می‌آید (انصاری، ج ۱، ص ۳۱).

برخی متفکران عدم اعتبار یقین را چنان نامعقول قلمداد کرده‌اند که صدور آن را از کسی قابل پذیرش ندانسته، لذا وقتی این مطلب به اخباریان نسبت داده شده است، در صدد توجیه برآمده می‌گوید، سخنان اخباریان مربوط به صغرای مسئله است؛ یعنی مقصود آنان این است که از غیر کتاب در مورد احکام شرعی قطع پدید نمی‌آید، نه اینکه قطع حاصل می‌شود و اعتبار ندارد (آخوند خراسانی، ص ۲۶۱).

ب. مشکل دیگر عدم اعتبار برهان منطقی و یقین حاصل از آن این است که بر اساس این مطلب معیار مشترک برای گفتگوی علمی میان دو نفر از بین می‌رود و اثبات یا رد یک نظریه در بسیاری از موارد امکان‌پذیر نیست؛ چه اینکه هر یک می‌تواند ادعا کند که قلب من به نور عقل منور شده و استدلال طرف مقابل هیچ ارزشی ندارد.

ج. همان‌گونه که در مباحث قبل نیز اشاره شد، بر اساس این روش هیچ غیرمسلمان را نمی‌توان به دین اسلام دعوت کرد تا مسلمان شود؛ زیرا پذیرش اسلام فقط بعد از علم و یقین به حقانیت اسلام است و پیدایش علم از طریق استدلال اعتبار ندارد و از طریق کتاب و سنت برای غیرمسلمان امکان‌پذیر نیست، چرا که اعتبار کتاب و سنت متوقف بر پذیرش اسلام است. بیان دوم اشکالات متعددی دارد؛ زیرا اولاً طبق این بیان هرگونه مباحثه و گفتگوی علمی بی‌معناست. چرا که بر اساس این بیان محکم‌ترین قیاس و متقن‌ترین برهان بر اصل علیت استوار است و این اصل از اساس باطل است، روشن است اگر کسی اصل علیت و ضرورت بین مقدمات و نتیجه را باطل بدانند و برهان منطقی را عین ضلالت و گمراهی قلمداد کند، بحث و گفتگوی علمی با او امکان‌پذیر نیست؛ زیرا در هر بحث انسان سعی می‌کند از طریق برهان و استدلال منطقی بطلان سخن طرف مقابل را آشکار و فقدان پایه‌های منطقی آن را نمایان کند (جوادی آملی، ص ۱۸۸).

ثانیاً خود همین بیان برای ابطال قیاس، یک استدلال منطقی است، (همان) به این کیفیت: «قیاس و برهان مبتنی بر اصل علیت است و هر چیزی که مبتنی بر اصل علیت باشد، باطل است؛ پس قیاس و برهان باطل است» (موسوی، ص ۶۵). بنابراین، اگر قیاس و برهان باطل باشد، خود این سخن و بیان از مصادیق باطل به شمار آمده و بطلان قیاس را اثبات نخواهد کرد. ثالثاً قوانین منطقی چیزی نیست که آن را منطق‌دانان یا افراد دیگر جعل کرده باشند، بلکه این قوانین در نهاد انسان و درون آدمی وجود دارد و منطق‌دانان آن را از درون انسان استخراج و تنظیم نموده‌اند؛ دلیل بر این ادعا این است که بیشترین سخنان، بلکه ابتدایی‌ترین سخنان عامه مردم که اساساً اسم منطق را نشنیده‌اند، بر اساس منطق است؛ بنابراین، نه ضلالت و گمراهی قوانین مزبور قابل توجیه است و نه کنار گذاشتن آنها؛ زیرا چیزی که عین گمراهی باشد خداوند در نهاد انسان قرار نمی‌دهد و چیزی که در نهاد انسان وجود داشته باشد کنار گذاشتن آن امکان‌پذیر نیست.

#### مطلب ششم: تباین و تضاد معارف دینی با معارف بشری

این مطلب هم با مشکلات فراوانی مواجه است و در این اینجا برای طولانی نشدن تنها به دو اشکال اشاره می‌کنیم.

مطلب یاد شده مبین نابودی این روش و حاکی از بطلان تمام سخنان و کتاب‌های صاحب این دیدگاه و بطلان تمام کتاب‌های فقهی، تفسیری، کلامی و سایر کتاب‌هاست. توجه به دو مقدمه زیر این مدعا را اثبات می‌کند.

مقدمه اول: منشأ تضاد و تباین معارف دینی با معارف بشری، چنانکه قبلاً اشاره شد، این است که از یک طرف قرآن کریم که مهم‌ترین منبع معارف دینی به شمار می‌آید به گویاترین وجه برای ویران ساختن اساس علوم بشری آمده است (اصفهانی، ابواب‌الهدی، ص ۴۶)؛ از سوی دیگر، معارف بشری شدیدترین حجاب و قوی‌ترین مانع برای معارف دینی قلمداد می‌شود (همان، ص ۸۱-۸۰).

مقدمه دوم: در جای خود مسلم است که دین غیر از معرفت دینی است و این دو از جهات متعدد با یکدیگر تفاوت دارد، از جمله اینکه معرفت دینی امری بشری و خطاپذیر است، اما دین امری قدسی و الهی بوده و از خطا و اشتباه محفوظ است؛ بنابراین، معارف دینی خود معارفی بشری هستند و آن را بشر به وجود آورده است. به دیگر سخن، منبع معارف دینی که کتاب و سنت باشد، یک امر قدسی بوده و ساخته خداوند علیم است؛ اما فهم علما و دانشمندان اسلامی از منبع یاد شده که در قالب فقه، کلام، تفسیر و مانند آنها ارائه می‌شود معارف دینی را تشکیل می‌دهد و جزء معارف بشری به شمار می‌آید. بنابراین کتاب‌های ابواب‌الهدی، مصباح‌الهدی، معارف القرآن، تقریرات درس معارف آیت الله میرزا مهدی اصفهانی، بیان الفرقان نوشته شیخ مجتبی قزوینی، میزان المطالب نوشته میرزا جواد تهرانی، مبدأ و معاد از آیت الله مروارید، فوائد المدنیه و معارف وحیانی نوشته آیت الله سیدان، اجتهاد و تقلید در فلسفه، مکتب تفکیک و مقام عقل از محمدرضا حکیمی، و نیز کتاب‌های فقهی، تفسیری و کلامی دانشمندان اسلامی، مانند جواهرالکلام از محمد حسن نجفی و تفسیرالمیزان از سید محمدحسین طباطبایی معارف دینی را تشکیل می‌دهد. بدون تردید کتاب‌های یاد شده معارف بشری هستند و احدی نمی‌تواند ادعا کند که این کتاب‌ها وحی منزل و امر قدسی است و خطاناپذیر بوده و از جانب خداوند نازل شده است. با توجه به این دو مقدمه مطالب زیر به دست می‌آید:

الف. قرآن کریم به کامل‌ترین وجه برای ویران ساختن معارف دینی آمده است؛ زیرا معلوم شد معارف دینی همان معارف بشری است و قرآن کریم ویران‌کننده معارف بشری است. پس قرآن کریم ویران‌کننده معارف دینی است.

ب. معارف دینی حجاب و مانع برای خودش است؛ زیرا معارف دینی، معارفی بشری هستند و معارف بشری حجاب و مانع برای معارف دینی است؛ پس معارف دینی، حجاب برای معارف دینی است.

ج. قرآن کریم به گویاترین وجه برای تخریب کتاب‌های یاد شده آمده است؛ زیرا کتاب‌های مزبور معارف بشری است و قرآن کریم برای تخریب معارف بشری آمده است؛ پس قرآن کریم برای تخریب کتاب‌های یاد شده آمده است.

د. کتاب‌های مزبور شدیدترین مانع و حجاب برای معارف دینی و الهی است؛ زیرا این کتاب‌ها معارف بشری هستند و معارف بشری حجاب و مانع برای معارف دینی است؛ پس کتاب‌های یاد شده حجاب و مانع برای معارف دینی قلمداد می‌شوند.

مشکل دیگر مطلب مزبور این است که قرآن کریم نه تنها برای ویران ساختن معارف بشری و تخریب استدلال و برهان نیامده و با آن مابین نیست، بلکه همان‌گونه که اشاره شد، انسان را به تعقل، تفکر و تفقه دعوت نموده و برای آنها فضیلت و عظمت قائل است.

#### نتیجه

۱. بر اساس نظریه میرزا مهدی اصفهانی (ره) معارف دینی یک امر فطری بوده و در پرتو نور عقلی که خارج از وجود انسان است مکشوف می‌گردد. کشف معارف مزبور در صورتی امکان پذیر است که اولاً انسان نفس خود را از طریق تقوی پاک نماید؛ ثانیاً استدلال‌های عقلی و علوم بشری را کنار بگذارد.

۲. در بررسی این دیدگاه آشکار گردید:

الف. عقل نوری خارج از وجود انسان فی نفسه مطلب درستی است، ولی تعقل و تفکر در امور دینی که قرآن و حدیث به آن توجه کرده است مربوط به عقل اصطلاحی و نیروی ادراکی بشر است؛

ب. اجتناب از برهان عقلی در کشف معارف دینی قابل دفاع نیست؛

ج. تحقق تقوی قبل از کشف معارف دینی با مشکل مواجه است.

#### منابع

قرآن کریم.

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایه الاصول*، سه جلدی، ج ۲، تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی، چ ۵، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۹ ق.
- ابوزهره، محمد، *تاریخ المذاهب الاسلامی*، بیروت، دارالفکر العربی، بی تا.
- اصفهانى، میرزا محمد مهدی، *مصباح الهدی*، تحقیق و مقدمه حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، *ابواب الهدی*، تحقیق و مقدمه حسن جمشیدی، چ ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_، *تقریرات درس معارف*، نسخه اصلی.
- انصاری مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، چ ۹، قم، مجمع الفکر، ۱۴۲۸ ق.
- برنجکار رضا، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، چ ۱۰، قم، کتاب طه، ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، نشر اسراء، قم ۱۳۸۶.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، سی جلدی، بیروت، مؤسسه البیت، ۱۴۱۳ ق.
- حکیمی، محمد رضا، *مقام عقل*، چ ۳، قم، انتشارات دلیل، ۱۳۹۱.
- راغب اصفهانى، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، لبنان - سوریه، دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
- رضایی، محمد محمد، *الهیات فلسفه*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۱.
- سبحانی، محمد تقی، *نقد و نظر*، شماره ۳-۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴.
- سبحانی، جعفر، *فرهنگ عقاید مذاهب اسلامی*، چ ۲، قم، انتشارات توحید، ۱۳۷۸.
- سخنور، محمد داوود، *نقش عقل در معرفت دینی از دیدگاه غزالی و کی یرکگور*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۹.

عارفی شیر داغی، محمد اسحاق، *رابطه نفس و بدن*، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۲.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، *تصحیح و تحقیق و مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی*، تهران، وزارت فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۲.

ماجد، فخری، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.

مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، صد و ده جلدی، چ ۲، بیروت، موسسه الوفا، ۱۴۰۳ق.

مشکور، محمدجواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، چ ۶، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۷.

مظفر، محمد رضا، *اصول فقه*، دو جلدی، بی جا، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق.

موسوی، سیدمحمد، *آئین و اندیشه*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.

