



مواجهه اندیشمندان مسلمان با چالش اندیشه‌ورزی و تسلیم‌پذیری

فتح‌الله نجارزادگان^۱

سیدمحمد موسوی‌مقدم^۲

سیدعادل موسوی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۶/۲۵

چکیده

با آن‌که تقابلی بین سطح معرفت فطری و درک اصول ارزش‌ها نیست، اما در نگاه اول بین معرفت و تسلیم‌پذیری تقابل و دوگانگی به چشم می‌خورد. معرفت حصولی عقلی نیز به جای دوگانگی، زمینه‌ساز تسلیم‌پذیری است. به حکم عقل بین تقلید و تعقل نیز تقابلی نخواهد بود. بخش عمده این تقابل به دلیل نادیده گرفتن حکم عقل به محدودیت‌ها و خطاهای خویش است که بن‌مایه نزاع‌ها و در پی آن تنوع مواجهه‌ها را پدید می‌آورد. این مقاله کوشیده است تا با روش توصیفی-تحلیلی مواجهه برخی از اندیشمندان اشعری، معتزلی و شیعی درباره دوگانگی اندیشه‌ورزی با تسلیم‌پذیری را بیان و راه‌حل آنان را در برطرف‌سازی این چالش نشان دهد. می‌توان نتیجه گرفت که ما با طیف وسیعی از نظرات متفاوت پیرامون رویکرد عقل در مواجهه با مباحث دینی و چگونگی استنباط احکام فقهی در اسلام مواجه هستیم. گروهی استفاده از عقل و دلایل عقلی را به‌عنوان منبع و خاستگاهی برای وصول به این معارف ضروری می‌دانند. مکتب کلامی معتزله و شیعه جزء این دسته محسوب می‌شوند.

واژگان کلیدی: قرآن، تسلیم، اندیشه‌ورزی، عقل، شیعه، معتزله، اشاعره.

۱. استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران و نویسنده مسئول (najarzadegan@ut.ac.ir).

۲. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (sm.mmoqaddam@ut.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (Adelmousavi41@gmail.com).

مقدمه

تسلیم و تعقل دو مؤلفه و ویژگی مهم در قرآن و سنت است و در خصوص جایگاه و رابطه آن دو، بحث و اختلاف نظرهای جدی از صدر اسلام تا کنون روی داده است. مفسران قرآن، آموزه تسلیم را یگانه فرمان پروردگار در قرآن می‌دانند و برای اثبات سخن خود از این آیه بهره می‌گیرند که: «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُواكَ فِيمَا سَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلُمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵). برخی از اندیشمندان نیز بر تعقل و تدبّر در قرآن تأکید نموده، راه بهره‌گیری از قرآن را اندیشیدن در آیات وحی می‌دانند و آیاتی را در این زمینه به‌عنوان شاهد ذکر می‌کنند؛ از جمله «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). این آیه، تحریک و تشویقی به صورت استفهام است و معنای تدبّر آن است که چیزی را بعد از چیز دیگر بگیریم.

مفسران ضمیر «یتدبّرون» را به سه چیز برگردانده‌اند: اول، «اولئک» در آیه قبل؛ یعنی کسانی که خداوند آنها را لعنت کرده است و علامه آنان را مفسدین در زمین و قطع‌کنندگان رحم معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۸: ۳۶۲)؛ دوم، منافقین (سیدکریمی سیدحسینی، ۱۳۸۲، ۱: ۵۰۹) و سوم، یهود که منکر صفات پیامبر در تورات شده‌اند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۱۲: ۱۲۴). در تدبّر، علاوه بر به‌کارگیری فکر و اندیشه، دل دادن به محتوای آیات و التزام به آنها نیز شرط است، اما در تفسیر، تنها یک جریان فکری برای کشف حقایق قرآنی است و از نگاه علامه طباطبائی، خداوند متعال در قرآن کریم بیش از سیصد بار انسان‌ها را به استفاده و بهره‌جستن از این نیروی خدادادی دعوت کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۵۷) که می‌توان این آیات را به‌اختصار این چنین دسته‌بندی نمود:

الف) توبیخ مستقیم انسان‌هایی که تعقل نمی‌کنند: در بسیاری از آیات قرآن، خداوند انسان‌ها را به علت تعقل نکردن مؤاخذه کرده و با عباراتی مانند: «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (مؤمنون: ۸۰)، «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام: ۵۰) و «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ» (نساء: ۸۲)، دعوت به تفکر و تعقل در مباحث مختلف می‌کند.

ب) دعوت به تعقل در مباحث توحیدی: خداوند از راه‌های مختلف انسان‌ها را دعوت به تعقل در یگانگی پروردگار می‌کند؛ مانند «اگر در آسمان و زمین، جز الله خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد)» (انبیاء: ۲۲) و «بگو آیا جز خدا چیزی را

می‌پرستید که مالک سود و زیان شما نیست؟!» (مانده: ۷۶) و آیاتی که به داستان حضرت ابراهیم علیه السلام در پرستش ظاهری خورشید و ماه و ستارگان اشاره دارد تا انسان‌های جاهل را به تعقل در مورد ناتوانی خدایان دروغین برانگیزد؛ از این رو، خداوند انسان‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد تا در مورد صحبت‌های پیامبرانشان به تفکر و اندیشه بنشینند: «آیا فکر نکردند که هم‌نشین آنها [پیامبر] هیچگونه (اثری از) جنون ندارد؟» (اعراف: ۱۸۴)

از دیدگاه آلوسی نیز اصل تدبّر، تأمل در ادبار امور و عواقب آن است و برای تأملی کارکرد دارد که به حقیقت شیء و اجزاء آن و یا سوابق و اسباب آن یا لواحق و اعقاب آن نظر انداخته می‌شود (آلوسی، ۱۹۸۹م، ۳: ۸۹) و ابن‌عاشور در ذیل آیه ۶۸ سوره مؤمنون، تدبّر را چنین معنا کرده است: «التدبر اعمال النظر العقلی فی دلالات الدلائل علی ما نصبت له»، این‌که کافران در قرآن تدبّر می‌کردند و حق بودن قرآن را از دلالت اعجاز و صحت اغراض آن درک می‌کردند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ۱۸: ۷۱).

خداوند حکیم در ترسیم الگوی هدایت انسانی به همان میزان که بر روحیه تسلیم‌پذیری و اطاعت خاضعانه تمرکز دارد، در نقطه مقابل، بر رتبه عقل و جایگاه والای آن در فهم دستورات دینی از آیات قرآن و پذیرش آنها از سوی مخاطبان تأکید فراوانی دارد.

گوهر دینداری، تعبد و تسلیم در برابر خدا است و این تعبد و تسلیم، به خودی خود لوازم و تبعاتی دارد. از یک سو، معنای خاصی به زندگی انسان می‌دهد و از دیگر سو، زندگی او را در چارچوبی خاص محصور و محدود می‌کند. برخی می‌پندارند که روح دینداری، تعبد تهی از تعقل است و اگر انسان دین را نپذیرد، می‌تواند آزاد باشد و با آزاداندیشی زندگی کند! غافل از این‌که اساساً آزادی به صورت مطلق، ممکن نیست. انسان به هر صورتی که بیندیشد و عمل کند در همان قالب، محصور و متعین است (آخوند خراسانی، ۱۳۵۵ش، ۱: ۱۰۶). با این وصف، آیا در این حصر، امکان تعامل عقل و تسلیم وجود دارد؟

در مورد پیشینه بحث به دو اثر اشاره می‌شود:

محمدتقی سبحانی، در مقاله‌ای با عنوان «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی» (۱۳۹۵)، عوامل پیدایش عقل‌گرایی، عقل‌گرایی در ماتریدی و غزالی، رویارویی عقل‌گرایی و نص‌گرایی در سده‌های متأخر و عقل‌گرایی در شیعه امامیه را مورد بحث و بررسی قرار داده است. در این مقاله، اگرچه رگه‌های بحث در سده‌های متأخر و معاصر نشان داده شده است، ولی دامنه تحلیل به شش قرن اولیه هجرت متمرکز شده است.

محمد فنایی اشکوری نیز در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری: تحلیل و بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» (۱۳۸۸)، ابتدا گزارش و تحلیلی گذرا از نظریه آیت‌الله جوادی آملی - آن‌گونه که در اثر یاد شده آمده است - ارائه و سپس پرسش‌هایی را درباره آن مطرح می‌کند و به طور اجمالی، به مفاهیم کلیدی این بحث و پیش‌فرض‌های آن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی اشاره‌ای می‌کند. در نهایت به این نتیجه می‌رسد که عقل و علم می‌توانند به فهم بهتر دین کمک کنند؛ چنانکه دین می‌تواند در تصحیح عقل و علم یار باشد و این تعاضد می‌تواند ما را به فهمی هماهنگ از حقیقت نزدیک کند؛ اما از آنجا که هم فهم عقلی و هم معرفت دینی بشر محدود و خطاپذیر است، دستیابی به هماهنگی کامل و بالفعل عقل و وحی با علم و دین در همه موارد آسان نیست، گرچه کوشش ما همواره باید معطوف بدان جهت باشد. این کوشش و چالش مستمر لازمه پویایی فهم بشری و عامل ارتقای آن است.

این مقاله در صدد است ضمن مرور بر تعامل عقل و تسلیم در آموزه‌های قرآن، مرزها و محدودیت‌های عقلی را در اندیشه متکلمان برشمرد و راه‌حل آنها را در عقل‌گرایی و تسلیم‌پذیری بازخوانی کند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. معنای عقل در لغت و اصطلاح

در باب ماهیت عقل می‌توان گفت که لغت‌شناسان برای واژه «عقل» معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند؛ برای مثال، خلیل بن احمد می‌گوید: «العقلُ نقيض الجهل» (فراهیدی، ۱۴۲۴: ۵۶۵). او همچنین «جهل» را چنین معنا کرده است: «الجهل نقيض العلم» (همان: ۱۵۸). مقایسه این دو جمله نشان می‌دهد که این لغت‌شناس عرب، عقل را علم می‌داند.

جوهری عقل را «حجر» معنا می‌کند (جوهری، ۱۴۰۴، ۵: ۱۷۶۷)؛ بنابراین، معنای دیگر عقل، رشد بوده و خرد در مقابل حماقت و ابله‌ی است. لغت‌شناسان عرب همچنین به استعمال عقل در معانی «قلب»، «تمییز»، «تأمل در کارها» و «استعدادی که با آن آگاهی و علم تحقق یابد» تصریح کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۲۴: ۵۶۵).

معنای لغوی عقل: ماده عقل دارای ریشه‌ای واحد، قیاسی و فراگیر است که بیشتر موارد

کاربرد آن بر «بازداشتن» یا معنایی نزدیک به آن درباره اشیاء دلالت می‌کند. عقل از همین معنا گرفته شده است؛ زیرا از گفتار و رفتار ناپسند باز می‌دارد (ابن‌فارس، ۱۳۸۹ق، ۴: ۶۹) و جرجانی نیز آورده است: «عقل صاحبش را از انحراف از راه راست منع می‌کند.» (جرجانی، ۱۳۰۶ق: ۶۵) لغت‌شناسان دیگر نیز به این‌که اصل ماده عقل به معنای بازداشتن است و همه مشتقات آن به این معنای اصلی باز می‌گردد، اشاره دارند (جوهری، ۱۴۰۴، ۵: ۱۷۶۹؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ۵: ۲۱۳۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۵۹؛ ابن‌منظور، ۲۰۰۰م، ۱۱: ۴۵۸)

در قاموس قرآن آمده است: «اگر آیات قرآن را تتبع کنیم، خواهیم دید که عقل در قرآن به معنای فهم، درک و معرفت است... عقل به صورت اسم در قرآن نیامده و فقط به صورت فعلی همچون عقلوه، یعقلون، تعقلون و تعقل به کار رفته است.» (قرشی بنایی، ۱۳۶۱، ۵: ۲۸)

معنای اصطلاحی عقل: فیلسوفان متناسب با گرایش‌های فکری خود معانی گوناگونی را برای عقل برشمرده‌اند. دست‌کم دو معنای اساسی در کاربردهای عقل در فلسفه و کلام به چشم می‌خورد:

معنای اول) عقل در کتاب الهیات به معنای موجودی است که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است و بدون تعلق به نفس و بدن موجود است. عقل به این معنا، به تشکیک بر عقول طولیه (و نیز بر عقول عرضیه نزد قائلان به آن) اطلاق می‌گردد.

معنای دوم) عقل در کتاب نفس یکی از قوای نفس انسان است. در کتب فلسفی معانی گوناگون و تقسیم‌های متعددی برای عقل بشری ذکر شده که یکی از مهم‌ترین آنها تقسیم به عقل نظری و عملی است (لاهیجی، ۱۳۷۷ق: ۳۸ و ۱۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۴۸). شیخ طوسی از متکلمان امامیه در تعریف عقل می‌گوید: «عقل همان دانش‌های گردآوری شده است که هرگاه پدید آیند، انسان دارای خرد می‌گردد.» (طوسی، ۱۳۴۱: ۱۶۹) علامه حلی نیز در تعریف عقل آورده است: «عقل عبارت است از قوه غریزه یا ابزار فهم که لازمه آن علم و معرفت‌های ضروری است.» (حلی، ۱۴۱۰ق: ۲۳۹)

به نظر می‌رسد همه معانی یادشده از عقل، به یک معنای کلی باز می‌گردد که عبارت از چیزی مانند «بازدارندگی» است و معانی یادشده جلوه‌های این معنای کلی‌اند. نیروی تمییز و فهم نیز از آن رو «عقل» نامیده شده است که تمییز و فهمیدن با نوعی ایست و تأمل همراه است و آن نیروی ممیز غالباً در کارها، ایست و تثبیت دارد.

خود واژه «عقل» در قرآن به کار نرفته است، ولی مشتقاتی مانند تعقلون و یعقلون حدود

پنجاه بار در این کتاب مقدس به کار رفته است (فؤاد عبدالباقی، ۱۳۷۴: ۵۹۴) در هر صورت، ستایش عقل و فراخوانی به سوی تعقل، از جمله برجستگی‌هایی است که در جاهای مختلف قرآن و سنت دیده می‌شود و عقل، ارزشمندترین و سودآورترین سرمایه انسان شمرده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۸۹، ح ۵) و یک اصل محوری در ارزشمندی شخصیت انسان و فرد مسلمان محسوب می‌شود (همان: ۹۱، ح ۲۲). در بسیاری از سخنان معصومان علیهم‌السلام، انسان عاقل به‌عنوان کسی که بهره‌مند از سرمایه عقل است، سرسلسله درک خوبی‌ها و آراسته شدن آنها انگاشته شده است؛ چنانکه امام کاظم علیه‌السلام می‌فرماید: «خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان؛ حجت آشکار رسولان، پیامبران و امامان علیهم‌السلام هستند و حجت پنهان عقول مردم.» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ۱: ۱۹)

بعد از هر سخنی که در آن، واژه عاقل به کار رفته، بسیاری از خصلت‌های پسندیده و رفتارهای عالی همچون تفکر، تذکر، صداقت، اخلاص و اجتهاد ذکر شده است و این همه، لمعات خورشید عقل در اقلیم وجود انسان است.

می‌توان گفت ژرف‌ترین توصیفی که از عاقل و عقل عملی یا نظری شده است، سخنی کوتاه و گویا از امیر مؤمنان علی علیه‌السلام است که در پاسخ عاقل کیست، فرمودند: «[عاقل] کسی که هر چیزی را در جای خود قرار دهد.» (دشتی، ۱۳۷۹، ح ۲۳۵)

۲-۱. معنای تسلیم در لغت و اصطلاح

ماهیت تسلیم از سلام (از نام‌های خداوند، از آن رو که مبرا از عیب و نقص است)، گردن نهادن، راضی شدن، سلام کردن، عافیت طلبیدن و دوری جستن از آفت و بلا است (ابن‌ندیم، بی‌تا، ۳: ۱۲۱). این واژه معمولاً در منابع متقدم جایگاه مستقلی نداشته و بخشی از آن در مقام توکل و بخشی هم در مقام رضا آمده، گاهی نیز همراه با رضا به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۰۹، ۶: ۲۳).

معنای لغوی تسلیم: «تسلیم» در لغت به معنای گردن نهادن، راضی شدن به چیزی، اطاعت، انقیاد، فرمانبرداری و سرسپردگی است: «و التسلیم: بذل الرضا بالحکم» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴، ۱: ۱۱۴).

معنای اصطلاحی تسلیم: حقیقت اسلام همان تسلیم محض انسان در برابر مقدرات خداوند است؛ چنانکه امیر مؤمنان علی علیه‌السلام می‌فرماید: «الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ.» (کلینی، ۱۳۶۵، ۳:

۱۰۸) امام صادق (علیه السلام) نیز می‌فرماید: «اسلام یعنی تسلیم و تسلیم هم یعنی اسلام؛ پس کسی که تسلیم گردید، اسلام آورده و کسی که تسلیم نگردید، اسلام نیاورده است (مسلمان نیست).» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ۶: ۱۱)

۲. همسویی معرفت و تسلیم در قلمرو معرفت فطری

«تسلیم» عبارت از اعتقاد، دل‌سپردگی و تعهد به یک حقیقت قدسی است. اصل بنیادین در همه ادیان الهی، تسلیم در برابر خداوند است که مستلزم تسلیم به عالم غیب، وحی و حیات پس از مرگ است. تسلیم مبتنی بر نوعی معرفت به خداست. این معرفت چگونه حاصل می‌شود؟ از نظر قرآن، درجه‌ای از معرفت به خدا، فطری است (روم: ۳۰). نوعی گرایش و آگاهی نسبت به خدا در سرشت و نهاد انسان وجود دارد که قرآن از آن به «فطرت» تعبیر می‌کند. این گرایش و آگاهی چون در نهاد و خلقت انسان وجود دارد، در تمام انسان‌ها مشترک است؛ از این‌رو، در تمام فرهنگ‌ها و ملت‌ها، نوعی تسلیم و پرستش مشاهده می‌شود.

۳. همسویی معرفت و تسلیم در اصول ارزش‌ها

اصول حسن و قبح و ارزش‌های اخلاقی نیز مانند حسن عدالت، قبح ظلم، و لزوم وفای به عهد در سرشت انسان‌ها قرار دارد و از این‌رو، اینها ارزش‌هایی عام و جهانی‌اند. قرآن می‌فرماید: نیک و بد را خداوند همراه با خلقت انسان بدو الهام نموده است: ﴿فَاللَّهُمَّ فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۸).

۴. همسویی در قلمرو معرفت حصولی برای زمینه‌سازی تسلیم‌پذیری

یکی از راه‌های شناخت خدا، عقل است. با به‌کارگیری درست عقل، می‌توان به شناخت عالم ربوبی نزدیک شد و معرفت فطری را بارور کرد. خداشناسی عقلی از استدلال‌های ساده همه‌فهم تا براهین پیچیده فلسفی را دربرمی‌گیرد. کوشش‌هایی که در فلسفه و کلام اسلامی برای اثبات وجود خدا می‌شوند، نقش عقل را در زمینه‌سازی معرفتی برای تسلیم نشان می‌دهند. با شک و شبهه، تسلیم متزلزل می‌شود، اما عقل می‌تواند با رفع شک و پاسخ به شبهه، راه را برای تسلیم هموار سازد. بدین‌سان، در جهان اسلام، به‌ویژه در تفکر شیعی، فلسفه و تفکر نه تنها با تسلیم ناسازگار نیست، بلکه در خدمت تسلیم قرار دارند. انگیزه اصلی بسیاری از فلاسفه مسلمان در روی آوردن به فلسفه، تحکیم پایه‌های معرفتی تسلیم دینی است. از

این روست که بیشتر فیلسوفان اسلامی اهل زهد، تقوا و دینداری بوده‌اند. این موجب شده است که برخی از تحلیل‌گران، فلسفه اسلامی را همان کلام یا الهیات اسلامی تلقی کنند که در خدمت دین است، نه فلسفه محض که تفکر در آن از قید دین آزاد است، البته این تحلیل درست نیست و فلسفه اسلامی، فلسفه است و جریان تفکر آزاد منطقی در آن اصل است و ملاک ارزیابی اندیشه‌ها در آن برهان منطقی است؛ اما این جریان آزاد تفکر به طور طبیعی، به سمت تثبیت و تأیید باورهای دینی حرکت کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۳۱).

بدینسان می‌توان گفت ما از طریق عقل به اصل حَقانیت دین پی می‌بریم و وجود خدا را به‌عنوان اصل محوری دین می‌پذیریم. به کمک عقل بین دین حق و دین باطل تفکیک می‌کنیم؛ برای مثال، بت‌پرستی و چندخدایی را نفی می‌کنیم و سرانجام با عقل، تعالیم دینی را فهم و تجزیه و تحلیل می‌کنیم؛ از این‌رو، در تفکر اسلامی، به ویژه در سنت شیعی، عقل‌ورزی امری ضروری در دینداری به شمار می‌آید. بدین‌روی، در قرآن، آیات فراوانی به تسلیم و تقویت و تحکیم آن و تفکر و تعقل سفارش نموده و بر عقل‌ورزی به‌عنوان راهی که به تسلیم منتهی می‌شود، تأکید کرده است. اگر چه اسلام دین تسلیم است، اما این به معنای تقلید کورکورانه نیست، بلکه تقلیدی همراه با آگاهی و تفکر درباره دستورات اسلام است؛ بنابراین قرآن نیز همواره به اندیشیدن درباره مسائل مختلف دعوت می‌کند: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (بقره: ۲۶۶)؛ خدا آیات خود را به دین روشنی برای شما بیان می‌کند، باشد که عقل و اندیشه به کار ببندید و نیز آیه ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل: ۴۴) بر تو قرآن را نازل کردیم تا بر امت آنچه فرستاده شد بیان کنی، باشد که خرد و اندیشه به کار بندند.

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (بقره: ۲۶۶)؛ خدا آیات خود را برای شما این‌گونه روشن بیان می‌کند، باشد که خردمند شوید و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف: ۲)؛ قرآن را به عربی فرستادیم، باشد که خردمند شوید؛ بنابراین کسانی که به آیات آن ایراد گرفته و به آن عمل نمی‌کنند را مورد خطاب قرار داده و خداوند می‌فرماید: «چرا در این آیات روشنی‌بخش تعقل نمی‌کنید؟!»

﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (انبیاء: ۱۰)؛ ما بر شما کتابی نازل کردیم که وسیله تذکر شما در آن است، علاوه بر آن، کسانی که صرفاً قرآن را تلاوت می‌کنند توبیخ کرده و

می‌فرماید: «چرا اندیشه نمی‌کنید؟!»، ﴿وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (بقره: ۴۴)؛ کتاب خدا را که می‌خوانید، چرا در آن اندیشه و تعقل نمی‌کنید؟!»

قرآن برای تأیید حقایق دین و دعاوی انبیا، برای شناخت خدا و صفات او و برای فهم حیات پس از مرگ، به تفکر دعوت نموده و در مواردی خود به استدلال و رفع شبهه پرداخته است؛ برای مثال، قرآن خلقت آسمان و زمین، نظم کائنات و تدبیری را که در ساختمان موجودات، به ویژه جانداران و انسان، به کار رفته، نشانه‌های وجود خدا و حکمت و علم و قدرت وی دانسته و خردمندان را به تأمل و تدبیر در این نشانه‌ها دعوت نموده است: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (بقره: ۱۴۸).

در بسیاری از موارد، قرآن با طرح پرسش‌هایی و دعوت به تأمل در آنها، باورهای اصولی دین را به شیوه عقلانی تحکیم نموده است؛ برای مثال، پرسش‌هایی را با این مضمون مطرح می‌کند که آیا این جهان را شما آفریده‌اید یا خودبه‌خود پدید آمده و یا خالق مدبری آن را آفریده است؟ پاسخ را به عقل بشری واگذار نموده است؛ چرا که عقل ما گواهی می‌دهد که ما آفریننده جهان نیستیم و مطابق اصل «علت»، جهان خودبه‌خود و بی‌علت هم نمی‌تواند به وجود آید. در نتیجه، معقول‌ترین وجه آن است که خالق حکیمی این جهان را خلق نموده و تدبیر می‌نماید. قرآن در باب خلقت انسان می‌فرماید: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (واقعه: ۵۱). این پرسش را درباره پیدایش دیگر پدیده‌ها همچون آب، آتش و گیاهان نیز طرح می‌کند.

درباره قیامت و زنده شدن مردگان، شبهه اهل شک و انکار را با طرح پرسش مقابل، پاسخ می‌دهد و ما را به یافتن راه منطقی و دفع شبهه هدایت می‌کند: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (یس: ۸۳). سؤال ماده‌گرایان این است که چگونه استخوان‌های پوسیده و خاکسترشده دوباره زنده می‌شوند؟ قرآن از آنها می‌پرسد: «آیا دوباره زنده کردن این استخوان‌ها از آفرینش اولیه آنها دشوارتر است؟» خدایی که آدمی - که اثری از او نبود- را آفرید، قادر است او را دوباره زنده گرداند. آری، بدون توجه به قدرت الهی، زنده شدن مردگان معقول نیست؛ اما با توجه به قدرت الهی، زنده شدن مردگان معقول و ممکن است؛ زیرا خداوند حکیم است و جهان را بیهوده نیافریده است و غایت و

هدفی برای خلقت وجود دارد. حیات پس از مرگ، ضروری و قطعی است: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (مؤمنون: ۱۱۵).

بدین روی، قرآن شک و پرسش‌گری را ویژگی طبیعی موجود متفکر دانسته است و او را در یافتن پاسخی که از درون او بجوشد کمک می‌کند. هیچ‌گاه قرآن در برابر این‌گونه پرسش‌ها نمی‌گوید طرح پرسش غلط و نارواست، راه تسلیم از راه عقل جداست، همین است که هست و شما با این‌که نمی‌فهمید باید بپذیرید، بلکه از نظر قرآن، تفکر صحیح به تسلیم می‌انجامد. از نظر قرآن، اهل انکار و شک یا اساساً تفکر نمی‌کنند یا تفکر آنها در مسیر نادرستی قرار گرفته و یا تحت تأثیر هواهای نفسانی و امیال و منافع زودگذر مادی از دین‌گریزانند.

قرآن روش‌های غیرمنطقی در اعتقاد را نفی و به عقل‌ورزی و برهان‌محوری دعوت می‌کند؛ برای نمونه، هنگامی که بت‌پرستان تسلیم نمی‌شوند و اصرار می‌ورزند که ما همان راهی را می‌رویم که پدران و گذشتگان ما رفته‌اند، قرآن این رویکرد را نکوهش کرده، آن را روشی غیرعقلانی می‌خواند: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (بقره: ۱۷۰).

پس در بینش اسلامی، پیامبران و ادیان الهی نه برای مبارزه و نفی عقل، بلکه برای شکوفایی و رشد عقل آمده‌اند. طبق سخن امام علی (علیه السلام)، یکی از اهداف انبیا، شکوفا کردن و تقویت عقل‌های آدمیان و نشان دادن آیات قدرت الهی به بشر بوده است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱). خدا پیش از آن‌که پیامبری برای هدایت انسان‌ها بفرستد، پیامبری به نام «عقل» در درون هر انسانی قرار داده است. علت این‌که عقل، پیامبر است، این است که کار پیامبر، هدایت و نشان دادن حق است و عقل نیز دارای چنین کارکردی است.

۵. تعامل تقلید و تعقل

تقلید یکی از برجسته‌ترین غرائز طبیعی و فطری انسان و از مکانیزم‌های بسیار بااهمیت در فرآیند یادگیری اجتماعی است. اسلام علاوه بر تأکید بر بهره‌وری و تقویت ظرفیت تعقل و تفکر، پاسداشت مقام خردورزان و دانایان و نکوهش تعبد در برابر غیرخدا (هرچه غیرحق و حقیقت است)، به تقلید آگاهانه، هدفمند و مبتنی بر مبنای صحیح توصیه کرده است؛ زیرا نظام زندگی انسان به‌گونه‌ای است که هرگز نمی‌تواند در اکثر حوزه‌های نیازمندی خود از تقلید و پیروی از صاحبان دانش و مهارت بی‌نیاز باشد. بر همین اساس، در فرآیند دین‌ورزی پس از

پذیرش باورها، نوبت به مطابقت کردار و رفتار با دستورات دین می‌رسد. در اینجا اصل اولی این است که فرد، مجتهد باشد و با شیوه صحیح، احکام دین را از منابع اصلی و اصیل آن، یعنی قرآن، سنت و عقل استنباط کند و این همان معنای اجتهاد است؛ اما چون همه افراد توانایی و فرصت این را ندارند که مستقلاً به منابع دینی رجوع کرده و تکالیف دینی خود را خود استنباط کنند (و اساساً چنین امری نه مقدور است و نه سودمند)، نظام جامعه اقتضا می‌کند که برای تأمین هر نیازی از نیازهای جامعه انسانی، شماری مسئول و متکفل شوند و با آموختن مهارت‌های لازم، نیاز جامعه را برآورده کنند. نیاز به آموختن دین و آگاهی از ارزش‌ها و احکام الهی، برترین نیازی است که عده‌ای باید با همت و پشتکار، زمینه‌ها و ملزومات آن را فراهم کنند. قرآن کریم می‌فرماید: «پس چرا از میان هر گروه، شماری کوچ نمی‌کنند تا در دین تفقه کنند و پس از بازگشت قومشان را انداز کنند تا شاید از عذاب الهی بهرسانند!» (توبه: ۱۲۲)

از آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت: تقسیم معرفت به عقلی و نقلی، مرز معارف دینی از علوم مصطلح بشری را مشخص می‌کند؛ یعنی معرفت دینی، شناختی نقلی است و دین‌شناس همواره به گزارش پیامبر ﷺ از متن واقع (معلوم خارجی) اعتماد کرده و دانش می‌آموزد، اما علوم بشری، عقلی و متکی بر ابزار معرفتی خودِ فاعلِ شناسا است؛ پس معرفت به طور مطلق، عقلی و نقلی است. بخش نخست را علم و بخش دوم را دین (معرفت دینی) می‌نامیم. این نظریه نادرست از این حقیقت غافل مانده است که علوم بشری به همان اندازه به نقل و گزارش متکی است که معرفت دینی به عقل؛ پس نمی‌توان دوگانگی علم و دین را برخاسته از انشعاب عقل و نقل دانست. گزاره‌های دینی دو دسته‌اند: احکام و حکمی که در دسترس عقل (برهانی، تجربی و ریاضی) هستند و گزاره‌هایی که صرفاً نقلی‌اند. دسته نخست گزاره‌های نقلی - عقلی‌اند و دسته دوم نقلی محض، و عقل و تجربه بشری راهی به کشف مستقیم آن گزاره‌ها ندارد، هرچند خود عقل حکم می‌کند که گفته دانای مطلق صادق را (به‌ویژه در اموری که عقل به ناتوانی خود اذعان دارد) بپذیرد، چنانکه اگر گزارشگری دانا و راستگو بگوید این نوشیدنی سمی مهلک است و هیچ دلیل قطعی خلاف آن را بالضرورة اثبات نکند، به حکم عقل، گفته او را می‌پذیریم. در غیر این صورت، بی‌عقل قلمداد می‌شویم. این دسته از گزاره‌های دینی، هرچند عقلی نیستند، ولی عقلایی‌اند؛ یعنی عقل نظری حجیت و اعتبار علمی آنها را پذیرفته و عقل عملی به لزوم التزام و تعبد به آنها حکم می‌کند (فتحیه، ۱۳۹۱: ۳۲۰-۲۹۵).

۶. اذعان به محدودیت‌ها و خطاها

آنچه درباره اعتبار و قدرت عقل گفته شد یک روی سگه بود. روی دیگر سگه، محدودیت، ضعف و خطاپذیری عقل آدمی است. این نیز حکمی است که خود عقل درباره خود می‌کند. عقل همچنان‌که از توانایی‌های خود آگاه است، به ضعف و محدودیت خود نیز واقف است. عقل درمی‌یابد که عرصه‌هایی وجود دارند که نیازمند چراغ دیگری است؛ چنانکه بدون کمک حواس به عالم طبیعت راه ندارد، بدون بهره‌گیری از منابع دیگری از معرفت، از راه یافتن به ساحت‌هایی از هستی عاجز است. عقل گاهی حتی در همین عرصه‌ها هم که در آنها به فعالیت می‌پردازد، دچار گمراهی می‌شود و به یک چراغ هدایت احساس نیاز می‌کند. مهم آن است که مرزهای محدودیت عقل و خطاپذیری آن شناخته شود که در واقع بن‌مایه نزاع معتزله و اشاعره و سایر فرق را شکل می‌دهد.

۷. حل دوگانگی اندیشه‌ورزی و تسلیم‌پذیری در دیدگاه مکاتب اسلامی

با اوج‌گیری تفکر معتزلی، اختلافات کلامی در درون این مکتب رو به فزونی نهاد و زیاده‌روی در به‌کارگیری عقل، گوهر و بن‌مایه دین را که ایمان و پرستش خداوند و تسلیم و تعبد در مقابل اوست، سست و بی‌مقدار ساخت. رشد عقل‌گرایی از یک سو و انحطاط و جمود حنابله از سوی دیگر، علمای اهل سنت را به بازنگری و پیرایش در دیدگاه‌های سنتی فراخواند. در حقیقت، سده دوم و سوم هجری دوره مقاومت نص‌گرایی در برابر پیشرفت خردباوری و بیرون آمدن از فشارها و تنگناهای جمود و تعصب بود. با آغاز قرن چهارم جریان نص‌گرایی وارد مرحله تازه‌ای شد. دو شخصیت بزرگ اهل تسنن به‌طور جداگانه دست به احیا و بازسازی اندیشه دینی و جذب عناصری از کلام معتزلی زدند: ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰ق) در بصره و ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ق) در خراسان و ماوراءالنهر، با این تفاوت که ماتریدی کاملاً به معتزله نزدیک شد و اشعری بیشتر به حفظ اصول حنابله در قالب‌های جدید پرداخت. به همین سبب، اشعری را حد واسط میان اهل الحدیث و معتزله دانسته‌اند و ماتریدی را حد واسط میان اشعری و معتزله. بدین ترتیب، در قرن چهارم حلقه‌های پیوند میان نص‌گرایی و عقل‌گرایی تکمیل شد و نخستین تقریب میان این دو جریان شکل گرفت (رک: سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۸۳).

از جمله نزاع‌های میان اهل حدیث و معتزله این بود که آیا شناخت خداوند امری نظری و اکتسابی یا از امور بدیهی است که عقل و فطرت انسانی آن را به‌ضرورت و اضطرار درک

می‌کند. نص‌گرایان عموماً معرفت الهی را امری روشن و بدیهی شمرده و از بحث و جدال در این باب خودداری می‌کردند. برعکس، معتزله بر این باور بودند که معرفت خداوند جز از طریق نظر و استدلال حاصل نمی‌شود. همین اعتقاد بود که معتزله را به تأسیس علم کلام و تنظیم اصول و قواعدی برای شناخت خداوند و صفات و افعال او واداشت.

اشعری با این تفکیک، اهل حدیث را یک گام به سوی عقل کشاند و از همین جا بود که او توانست علم کلام را که تا آن زمان در انحصار معتزله بود گسترش و مقبولیت عام بخشد. اشعری در رساله *استحسان الخوض فی الکلام مبانی* این اندیشه را پایه‌گذاری کرد و به دیدگاه اهل حدیث در تحریم علم کلام پاسخ گفت. وی نخست در *الابانه عن اصول الدیانة* و سپس در *اللمع کلام عقلی اهل سنت* را بنا نهاد. اهمیت اشعری و آثار او را باید در تأثیری که بر سه متکلم بزرگ پس از خود، یعنی قاضی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق)، ابواسحاق اسفراینی (م ۴۱۸ق) و امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ق) داشته، جست‌وجو کرد. دانشمندان نام‌برده از فضایی که اشعری گشوده بود، به‌خوبی بهره‌جسته و زمینه دخالت هرچه بیشتر عقل را در مباحث اعتقادی فراهم ساختند.

از جمله موارد عقل‌گرایی معتزله در تفسیر، وابستگی متون دینی به اصول عقلی است؛ به‌گونه‌ای که از نظر آنان، صدق و وجه دلالت این متون بدون دلیل عقلی ثابت نمی‌شود؛ بدین معنا که وقتی درستی و مقصود بیان شرعی و خطاب‌های قرآنی قابل درک و مدلول آنها قابل تمسک است که قبلاً یک دسته گزاره‌های عقلی تصدیق‌شده درباره خدا را پذیرفته باشیم. آنان جایگاه عقل در صحت دلالت قرآن و سنت را بارها یادآور شده و آگاهی از اخبار منابع دیگر را مبتنی بر شناخت عقلی خدای متعال و صفات او می‌دانند.

معتزله به دو نظام معرفتی معتقدند: معرفت عقلی و معرفت شرعی. آنان معرفت شرعی را تابع معرفت عقلی می‌دانند. ابوالحسین بصری، از اندیشمندان معتزله در *المعتمد فی اصول الفقه*، بابت درباره راه‌های معرفت گشوده و در آن آورده است که از سه طریق به اشیاء و امور علم پیدا می‌شود: یا تنها از راه عقل یا به‌واسطه شرع و بیان دینی و یا از هر دو طریق (بصری، ۱۴۰۳، ۲: ۸۸۶).

در ادامه می‌گوید: «اما آنچه که با عقل می‌توانیم بشناسیم، اموری است که به لحاظ عقلی می‌توان بر آن دلیل اقامه کرد و علم به صحت بیانات دینی متوقف بر علم به آنها است؛ مانند معرفت به خدا و صفات الهی و این‌که او غنی است و کار قبیح انجام نمی‌دهد.» (همان: ۳۲۷)

قاضی عبدالجبار نیز در ترتب انواع معرفت دینی بر یکدیگر این نکته را چنین ترسیم می‌کند که شناسایی و معرفت در درجه نخست، معطوف به معرفت توحید و عدل و سپس شناخت اوامر و نواهی الهی است. این معرفت‌های سه‌گانه (۱. توحید؛ ۲. عدل و ۳. تکالیف) با سه نوع دلیل و دلالت به دست می‌آید که به ترتیب عبارت است از:

- ۱) دلیلی که از نوع دلالت بر صحت و وجوب است که با آن می‌توان به معرفت توحید راه یافت؛
- ۲) دلیلی که دالّ بر دواعی است و به شناخت عدل الهی می‌انجامد؛
- ۳) دلیلی که دلالت آن مبتنی بر مواضعه و قرارداد است و بدان تکالیف شناخته می‌شوند (معتزلی، ۱۳۸۵، ۱۶: ۳۴۹).

نکته مهم در این بیان آن است که دلالت سوم منطقاً مترتب و متوقف بر دو مرحله قبلی است و بدین سان، درک مراد و مقصود الهی از وحی، متوقف بر شناخت عقلی خداوند و صفات ذات و افعال او است. در فهم این نکته که صحت بیان شرعی مبتنی و محتاج دلایل عقلی است قاضی عبدالجبار تأکید دارد که اگر کسی بگوید قرآن بر توحید و عدل دلالت دارد، بی‌آن‌که قبلاً به آن دو عقلاً علم پیدا کرده باشد، فساد ادعایش آشکار است؛ زیرا کسی که متکلم (خدا) و صفاتش را نمی‌شناسد و نمی‌داند که او جز به حق سخن نمی‌گوید، نمی‌تواند به مدلول کلام او استدلال و استناد نماید؛ چرا که علم به صحت کلام او تنها وقتی ممکن است که قبلاً توحید و عدل را بشناسد (همان، ۱۶: ۳۹۵)؛ یعنی از صفات گوینده آگاه باشد و شناخت این صفات تماماً از راه دلیل عقلی میسر و ممکن است. او حتی دانستن زبان عربی و علم روایت و فقه و اصول فقه را برای تفسیر آیات قرآنی کافی نمی‌داند، بلکه می‌گوید: «هرکه به توحید و عدل خدا و ادله فقه و احکام شرع علم داشته باشد، می‌تواند به تفسیر کتاب خدا پردازد و هرکه این علوم را نداشته باشد، حق ندارد به تفسیر کتاب خدا پردازد.» وی در ادامه می‌گوید: «هرگز کسی عالم به این امور (فقه و ادله فقه، شامل کتاب، سنت، اجماع، قیاس و اخبار) نخواهد بود، مگر این‌که به توحید و عدل خداوند و به این‌که چه صفاتی بر او واجب و چه صفاتی بر او ممتنع است و سر زدن چه کاری از او حَسَن و چه کاری از او قبیح است، علم داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که بتواند محکم را بر متشابه حمل کند و آنها را از هم تشخیص دهد و هر که این علوم را نداشته باشد، حق ندارد فقط براساس زبان عرب یا نحوِ تنها یا روایت فقط به کتاب خدا پردازد.» (معتزلی،

بر این اساس، اصولاً بدون شناخت عقلی صفات ذاتی و فعلی خدا، یعنی توحید و عدل، نمی‌توان به دلالت خطاب‌ها و بیانات شرعی آگاه شد، بلکه دلالت این خطاب‌ها مبتنی بر شناخت عقلی اموری است که فقط آگاهی از آنها راه فهم قصد متکلم را هموار می‌کند.

۸. دیدگاه متکلمان و فلاسفه پیرامون اندیشه‌ورزی و تسلیم‌پذیری

۸-۱. دیدگاه غزالی

غزالی پس از آن که در دوره دوم عمر خود دچار تحول فکری شد، با نگارش کتاب *احیاء علوم‌الدین* این مهم را به عهده گرفت، به انتقاد تفکر دینی زمانه خویش پرداخت و برنامه دیانت را به تفصیل بیان کرد. در این برنامه، عقل و خردورزی جایگاهی بس خرد و پست دارد. در عوض، سلوک عرفانی و تعبد دینی مقام بالا و والایی را به خود اختصاص می‌دهد. تعریف و تفسیری که غزالی از علم و عقل به دست می‌دهد، این مطلب را به خوبی تأیید می‌کند. «علم طریق آخرت» منحصر در دو چیز است: علم مکاشفه (علم باطن) که غایت علوم است و علم معامله که همان اخلاق است. در این تقسیم‌بندی، فقه از «علوم دنیوی شرعی» شمرده شده و علم کلام به طور کلی از علوم شرعی خارج گردیده است (غزالی، بی تا: ۲۰۳).

تصویری که *احیاء علوم‌الدین* از علم کلام به دست می‌دهد، بسیار دارای اهمیت است. او معتقد است که کلام از دو بخش تشکیل یافته است: قسمتی از آن را ادله مفید و مؤثر تشکیل می‌دهد که عیناً در کتاب و سنت هست و نیازی به علم کلام نیست؛ اما قسمت دوم یا مجادلات مذموم و یا مطالب بی‌ثمر و گمراه‌کننده است؛ از همین رو است که در عصر اول، علم کلام مألوف نبود و داخل شدن در آن را بدعت می‌دانستند، البته غزالی می‌پذیرد که امروزه به دلیل رواج بدعت به کلام نیاز مندیم، اما متکلم بایستی بداند که وظیفه او چیزی جز حراست و پاسداری از حریم دین نیست و راهی به معرفت نمی‌گشاید. متکلم از نظر عقیده چیزی بیش از مردم عوام ندارد. او فقط سلاحی به دست دارد تا از طریق آخرت که طریق دین و عرفان است دفاع کند. غزالی بعدها در *الجامع العوام عن علم الکلام* پذیرفت که علم کلام گاهی سبب وصول به حقیقت می‌شود، ولی این مورد آنقدر نادر است که به طور کلی باید عالم و عامی را تا حد امکان از این علم پرهیز داد (غزالی، بی تا: ۲۹۳).

تصویری که غزالی از عقل به دست می‌دهد نیز شایان توجه است. وی عقل نظری را پذیرفت و آن را اساس اندیشه عقلانی انسان دانست؛ اما این را هم اضافه کرد که ایمان و

معرفت خدا، بلکه شناخت حقیقت اشیاء، در نفوس انسان به صورت فطری مذکور است و عقل انسان با تذکر بدان دست می‌یابد. در اینجا نیز او نشان داد که به عقل فلسفی و ادله پیچ‌درپیچ کلامی چندان اعتقادی ندارد (همان: ۱۲۵).

قدم بسیار مهم دیگری که غزالی برداشت، لایه‌لایه کردن حقایق و معارف دینی بود. اگر حقیقت درجات و بطون مختلف دارد و اگر انسان‌ها از نظر هستی و عقل مراتب گوناگون دارند، پس هر کس را باید متناسب با ظرفیت وجودی‌اش تعلیم کرد. از اینجا است که غزالی راهی برای ورود عرفان به معارف دینی باز می‌کند و آن را فراتر از فقه و کلام می‌نشانند.

۲-۸. دیدگاه ابن‌رشد

ابن‌رشد (م ۵۹۵ ق) درست از همین مبنای غزالی استفاده کرد و برای آشتی دادن عقل و تسلیم تلاش کرد. با این تفاوت که غزالی حقایق عالی و معارف والا را به عرفان و ابن‌رشد آن را به فلسفه نسبت می‌داد. ابن‌رشد بر این باور بود که قرآن با تأکید بر تفکر و تحصیل معرفت عملاً بر عقل فلسفی مهر تأیید گذارده است. از نظر او، ظواهر متون دینی برای عوام است و فیلسوف با کشف حقایق برهانی به تأویل نصوص دست می‌یابد. عوام را نباید با حقایق باطنی آشنا کرد و حتی نباید گفت که نصوص دینی تأویل‌پذیر است. حقایق دینی که همان حقایق فلسفی است را باید در زبان پیچیده و در همان منابع فلسفی مطرح کرد تا نااهلان بدان راه نیابند. غزالی و ابن‌رشد تأویل را ویژه «راسخون در علم» می‌دانند، با این فرق که غزالی راسخون در علم را «متصوفه» و ابن‌رشد آنها را «فلاسفه» می‌داند (ابن‌رشد قرطبی، ۱۹۷۹م: ۱۰-۱۱).

۳-۸. دیدگاه ابن‌سینا

از جمله محدودیت‌شناسی آموزه‌های عقلی را می‌توان در کلام ابن‌سینا نیز مشاهده کرد. با آن که عقل از نظر ابن‌سینا دریافت‌های اساسی در حوزه معرفت‌شناسی دینی دارد، اما به محدودیت‌های خود معترف است؛ پس گویی مرز محدودیت را باید با داوری خود عقل دریافت. از نظر ابن‌سینا، عقل حکم می‌کند که خدای حکیمی جهان را بر اساس حکمت و غایتی آفریده است و حیات انسانی نمی‌تواند منحصر به حیات مادی دنیوی باشد. همان عقل حکم می‌کند که خداوند انسان را به حال خود رها نکرده و برای حیاتش برنامه‌ای در نظر گرفته است. عقل درمی‌یابد که او در شناخت شیوه‌ای از زندگی که به رستگاری و سعادت نهایی منجر شود، عاجز است؛ پس لازم است خداوند آن شیوه زندگی را که به رستگاری و سعادت نهایی منتهی می‌شود،

در اختیار او قرار دهد. بدین‌سان، عقل به لزوم بعثت انبیا و ضرورت دین پی می‌برد و آن‌گاه که شواهد و آثار حقیقت یک نبی و دین را مشاهده می‌کند، به آن تن می‌دهد و خود را تسلیم آن می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۴۲۳). با این وصف، نمونه‌ای از محدودیت عقل، عجز او در اثبات معاد جسمانی است، با آن‌که معاد جسمانی ناممکن نیست و ظواهر وحی نیز بر آن دلالت دارد. وجه دیگر عقلانی بودن دین این است که تعالیم دینی از نظر عقل باید هم از سازگاری درونی برخوردار باشند و هم با یافته‌های صریح عقل در تناقض نباشند. ناسازگاری درونی نشانه بطلان است و نمی‌تواند به خدا منتسب باشد. از این‌رو، قرآن برای تأکید بر این‌که از ناحیه خدا است، سازگاری درونی آن را یادآور می‌شود و می‌فرماید: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء: ۸۲)؛ اگر قرآن از ناحیه غیر خدا بود، در آن اختلاف بسیار دیده می‌شد.

انسان که دارای خرد و دانش محدودی است، ممکن نیست چنین کتابی بیاورد که درباره مسائل بی‌شمار جهان هستی و زندگی انسان سخن گفته و از هر نوع ناسازگاری و اختلافی مصون است. این هماهنگی و سازگاری خود نشان آن است که این کتاب منبع الهی دارد و تعالیم دینی نباید با یافته‌های صریح عقلی ناسازگار باشند.

۴-۸. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق) نیز در این زمینه چنین تصریح می‌کند که دین الهی با هیچ شناخت یقینی معارض نیست. نه فقط فلاسفه، بلکه فقها نیز برآنند که وقتی بین حکمی که از منبعی شرعی استخراج شده است با حکم قطعی عقل تعارض دیده شود، حکم عقلی مقدم است. در چنین مواردی، باید در فهم خود از منبع شرعی و یا در اعتبار آن منبع شرعی تجدیدنظر کنیم (ملاصدرا شیرازی، ۱۹۸۱م، ۸: ۳۰۳).

پس هر چند دین کامل می‌تواند حاوی بسیاری از مطالب فوق عقلی باشد، اما نمی‌تواند حاوی حتی یک آموزه ضدعقلی باشد؛ زیرا اگر حتی یک آموزه دینی، درک قطعی عقل را بی‌اعتبار کند، سایر مدرکات عقلی نیز مشکوک و بی‌اعتبار می‌شوند و اگر عقل بی‌اعتبار شود، دین نیز اعتبارش را از دست می‌دهد؛ زیرا فهم و پذیرش اصول بنیادین دین از راه عقل است؛ پس نفی عقل از سوی دین مانند نشستن بر شاخه و بریدن بُن آن است. به همین رو است که دین، چشم عقل را به عوالم و حقایق می‌گشاید که عقل به تنهایی هیچ‌گاه قادر به دیدن آن نیست.

وقتی حقانیت دین احراز شد، نوبت به تسلیم و تعهد می‌رسد. این تسلیم و تعهد نیز حکم عقل است. عقل درمی‌یابد که چون خداوند عالم، حکیم و خیرخواه است، پس آنچه به انسان می‌گوید و از او می‌خواهد حق و در جهت کمال و سعادت انسانی است؛ از این رو، آدمی در مقابل حکم الهی تسلیم می‌شود و چون و چرا نمی‌کند. بدین‌روی، از نظر قرآن، گوهر دین راستین، «تسلیم» است: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ۱۹).

نتیجه‌گیری

از مجموع آرائی که در میان نحله‌های مختلف فکری و مذاهب فقهی در عالم اسلام مورد ارزیابی قرار گرفت، می‌توان نتیجه گرفت که ما با طیف وسیعی از نظرات متفاوت پیرامون رویکرد عقل در مواجهه با معارف دینی و چگونگی استنباط احکام فقهی در اسلام مواجه هستیم. گروهی استفاده از عقل و دلایل عقلی را به‌عنوان منبع و خاستگاهی برای وصول به معارف دینی ضروری می‌دانند. فرقه کلامی معتزله و شیعه جزء این دسته محسوب می‌شوند. از نظر شیعه و معتزله، دلیل عقلی، منبع و کاشف مستقل در ادراک حقیقت توحید، عدل، صفات ذات و فعل خداوند و حتی اصول و مبانی اخلاق است؛ از این رو، نصوص دینی نه به خودی خود، بلکه در پرتو این اصول عقلی، افاده‌کننده معنا و مقصود شارع به شمار می‌آید. بر این اساس، ظاهرگرایی در فهم متون دینی از جمله قرآن، مردود است. از طرفی، عقل‌گرایی در قرآن با تسلیم‌پذیری، سازگار است، حتی عقل بسترساز تسلیم‌پذیری است، میان عقل و وحی هماهنگی وجود دارد و تعارضی بین ادله عقلی و نقلی وجود ندارد، بلکه دلیل عقلی، اصل و دلیل نقلی، فرع بر آن است؛ اما در مقابل، نص‌گرایانی حضور دارند که برخی از آنان، در اندیشه کلامی خود، عقل را به‌طور کلی، به سویی می‌نهند و در استفاده از آن، چه در وصول به معارف دینی و چه در تأیید معتقدات مستفاد از سمع (کتاب، سنت و اجماع)، استنکاف می‌ورزند. از سوی دیگر، گروهی هستند که بهره‌وری از عقل و استدلال‌های عقلی در دفاع از اعتقادات مذهبی و در مواجهه با آراء مخالفان را امری ضروری قلمداد می‌کنند. مکتب اشاعره نیز در ابتدا در مقابل جریان عقل‌گرای افراطی معتزلی و تأویل‌پدید آمد، ولی در ادامه، بزرگان مکتب اشعری همچون باقلانی، جوینی، غزالی و فخر رازی عقل‌گرایی را تجدید کردند و همانند معتزله در کار تأویل کوشیدند.

به رغم وجود اختلاف پیرامون جایگاه و پایگاه عقل در اندیشه اسلامی، مذاهب مختلف

فقهی اعم از شیعه و سنی در این که خداوند، یگانه قانون گذار آیین اسلام است و دو منبع اصلی یعنی قرآن و سنت، از اعتبار و اصلاتی ماهوی برخوردارند، هیچ اختلافی ندارد؛ اما در مواجهه با مسائل مستحدثه و چگونگی استنباط احکام فقهی از آنها افتراقی بروز می کند. شیعه عقل را به عنوان یک دلیل مستقل در تفسیر نصوص و استنباط احکام در نظر می گیرد، اما اهل سنت قائل به استنتاج های احکام با ارجاع موارد غیر منصوص به موارد منصوص هستند؛ یعنی دخالت مستقیم عقل در کشف احکام الهی را نمی پذیرند. مذهب حنفی به استحسان و قیاس و مذهب مالکی به استصلاح متوسل می شوند.

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۸۰)، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- سیدرضی، نهج البلاغه، (۱۳۷۹)، ترجمه: محمد دشتی، قم، نشر مشهور.
۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۹۸۹م)، منهج الألوسی فی روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، جمهوریة مصر العربية، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
۲. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات المبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق طاهر احمد الزاوی، قم، اسماعیلیان.
۳. ابن رشد قرطبی، محمد بن أحمد، (۱۹۷۹م)، فصل المقال ضمن مجموعه فلسفه ابن رشد، بیروت، دارالآفاق الجديدة.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵ق)، الشفاء الالهیات، قم، منشورات مکتبة آية الله مرعشي.
۵. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، (۱۹۸۴م)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السليد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس، الدار التونسية للنشر.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۲۰۰۰)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۷. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (بی تا)، الفهرست، بیروت، دارالمعرفة.
۸. ابن فارس، ابوالحسین احمد، (۱۳۸۹ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مصر، مطبعة المصطفى وأولاده.
۹. آخوند خراسانی، محمدکاظم، (۱۲۵۵ش)، كفاية الاصول، قم، مؤسسه آل البيت.
۱۰. بصری، ابوالحسین محمد بن علی بن الطیب، (۱۴۰۳ق)، المعتمد فی أصول الفقه، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۱. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۰۶ق)، التعریفات، مصر، الخیریة.

۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، *تاج اللغة و صحاح العربية (صحاح اللغة)*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۳. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنی عشری*، تهران، میقات.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰ق)، *کشف المراد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالشامیه.
۱۶. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، «عقل گرایی و نص گرایی در اسلام»، فصلنامه *تقد و نظر*، شماره ۳.
۱۷. سیدکریمی سیدحسینی، سیدعباس، (۱۳۸۲)، *تفسیر علیین*، قم، انتشارات اسوه.
۱۸. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار المعرفه.
۲۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. _____، (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمة*، قم، نشر اسلامی.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۴۱)، *تفسیر تبیان*، قم، نشر اسلامی.
۲۳. فتحیه، عباس، (۱۳۹۱)، «از تقابل علم و دین تا تعامل عقل و نقل»، کمیسیون تخصصی فلسفه و روش شناسی علوم انسانی و اسلامی، صص ۳۲۰-۲۹۵.
۲۴. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل ابن احمد، (۱۴۰۹ق)، *العین فی اللغة*، تهران، بی نا.
۲۵. فؤاد عبدالباقی، محمد، (۱۳۷۴)، *المعجم الفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، تهران، انتشارات اسلامی.
۲۶. قرشی بنایی، سیدعلی اکبر، (۱۳۶۱)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، *الاصول من الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۷ق)، *گوهر مراد*، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، (بی تا)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفی*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۱. معتزلی، عبدالجبار، (۱۳۸۵ق)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، مصر، دارالمصریه للتألیف و النشر.
۳۲. _____، (۱۹۶۹م)، *متشابه القرآن*، قاهره، دار التراث.