

جایگاه عقل در الهیات^۱ از نگاه متکلمان مسلمان

علی اله‌داستی*

چکیده

متکلمان مسلمان درباره حد و مرز عقل بشری در شناخت حقایق فرا طبیعی دین دیدگاه‌های گوناگون دارند. برخی مانند معتزله به شدت عقل محورند و برخی مانند سلفیه عقل‌گریز ولی سنت محورند و گروهی دیگر مانند اشاعره که طیف گسترده‌ای از متکلمان را در خود جای داده‌اند دو گروه‌اند که برخی حدود دخالت عقل در فهم حقایق دین را مزیق و برخی دیگر موسع می‌دانند. متکلمان امامیه عقل و نقل را در شناخت این حقایق معتبر می‌دانند. در این مقاله براساس مستندات متکلمان این سخن برهانی شده است.

واژگان کلیدی: عقل، معتزله، امامیه، اشاعره، سلفیه

مقدمه

علی‌رغم تاکید و تحریض قرآن و روایات بر خرد ورزی و تعقل در آیات

*. دانشیار دانشگاه قم.

تدوینی و تکوینی اعم از آفاقی و انفسی و تکریم خردمندان در کتاب و سنت، متکلمان مسلمان در جایگاه عقل در معرفت حقایق فراطبیعی دیدگاه‌های متفاوتی دارند، برخی از نحله‌های کلامی عقل را در صدر نشانده و آن را مقدم بر نقل دانسته‌اند اما گروهی دیگر عقل را در معرفت دینی بی‌اعتبار دانسته و تنها منبع و روش معتبر معرفتی را نقل می‌دانند و برخی تا آنجا پیش رفتند که کلام گذشتگان از صدر اسلام را اگر چه عصمت نداشتند و بری از نسیان و خطا در ضبط و نقل سخنان رسول اکرم ﷺ نبودند بر یافته‌های عقل ترجیح می‌دهند. ما در این مختصر براساس مستندات متکلمان برجسته از نحله‌های مهم کلام اسلامی مانند امامیه، معتزله، اشاعره و سلفیه این مساله را بررسی و براساس دلایل عقلی و نقلی یعنی قرآن و سنت رسول اکرم ﷺ به داوری می‌نشینیم.

دیدگاه متکلمان امامیه

امامیه براساس آموزه‌های قرآن و پیامبر ﷺ و ائمه هدی : همواره در شناخت حقایق فراطبیعی برای عقل جایگاه ویژه‌ای قائل بوده‌اند و آن را هم منبع معرفت می‌دانند و هم روش عقلی را در معرفت حقایق فراطبیعی معتبر می‌شمارند. در این بخش به ذکر چند آیه و روایت و بعد سخنان متکلمان متقدم و متأخر بسنده می‌کنیم.

خدای سبحان بعد از آنکه نشانه‌های خویش را در خلقت انسان و آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و نژادها و شب و روز و ریزش باران برای احیای زمین بیان می‌کند، می‌فرماید: «در این امور نشانه‌هایی است برای مردمی که تعقل می‌کنند.»^۲ (روم (۳۰)، آیه ۲۴)

رسول خدا ﷺ درباره جایگاه والای عقل می‌فرماید: «همه نیکی‌ها با عقل

تحصیل می‌شود و کسی که عقل ندارد دین ندارد.»^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۱۵۸)

براساس این روایت شریف مهمترین ابزار کسب نیکی، خواه از سنخ حکمت نظری باشد یا حکمت عملی با عقل به دست می‌آید و محور دینداری، عقل شمرده شده است و انسانی که از سرمایه عقل بی‌بهره است از نعمت بزرگ دین نیز بی‌نصیب خواهد بود.

امیرمومنان علی **۷** در همین راستا در معرفی ایمان می‌فرمایند: «ایمان سخنی است پسندیده، و کاری است که انجام می‌پذیرد و معرفتی است که با عقل تحصیل می‌گردد.»^۴ (حرانی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۴)

امام صادق **۷** نیز یکی از نشانه‌های کمال آدمی را عقل می‌داند و می‌فرماید: هر کس سه چیز در او باشد کامل است: «عقل و زیبایی و فصاحت»^۵ (همان) در این کلام زیبا به سه بعد از ابعاد زیبایی وجود انسان اشاره شده است. عقل رهبر انسان به سوی کمال است و جمال، تناسب اندام و فصاحت، زیبایی سخن آدمی است که نشان از خردمندی آدمی دارد و همو می‌فرماید: «کسی که عاقل باشد دیندار است و کسی که دیندار باشد وارد بهشت می‌شود.»^۶ در گفتگوی مشهور امام کاظم **۷** با هشام بن حکم نیز عقل به عنوان حجت درونی در راستای حجت‌های بیرونی یعنی انبیاء و ائمه آمده است.^۷ (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹)

علاوه بر روایات مذکور که تنها چند نمونه از آنها بیان شد یکی از مهمترین کتاب‌های حدیثی شیعه یعنی اصول کافی با کتاب عقل آغاز می‌گردد که این خود، دلیل بر جایگاه برتر عقل در فرهنگ شیعی است. از سوی دیگر بسیاری از روایات رسیده از ائمه شیعه در معارف دین، آن‌هایی است که معارف را بر مبنای عقل اثبات می‌کند. توحید مفضل روایت گران سنگی از امام صادق **۷** در اثبات

توحید براساس حقایق آفاقی و انفسی است که جز با تفکر و تحقیقات تجربی پیشرفته، قابل دریافت نیست مگر برای کسی که از علم لدنی برخوردار باشد. ائمه هدی با منکران براساس ادله عقلی سخن می‌گفتند، و برای این منظور شاگردان متعددی تربیت می‌کردند. این سنت عقل‌گرایی در کلام شیعه در عصر غیبت نیز پایدار مانده است. شیخ مفید، شیخ المتکلمین عصر غیبت، در باب معرفت حقایق دین می‌نویسد:

معرفت به خدای تعالی امری کسبی است یعنی با تأمل عقلی باید حاصل شود؛ همچنین است شناخت انبیای الهی و هر امر غیبی یا فراطبیعی. یعنی همه این معارف با تأمل و تفکر حاصل می‌شود و تقلیدی نیستند.^۸ (مفید، بی‌تا، ص ۶۶)

گفتنی است که مفید؛ عقل را در شناخت وظایف و تکالیف نسبت به خدای سبحان مستقل نمی‌پندارد بلکه آغاز تکلیف را از رسول الهی می‌داند و می‌فرماید عقل در معارف دینی نیازمند نقل است؛ اگر چه عقل از سمع جدا نیست، چون عاقل با عقل بر چگونگی استدلال کردن آگاهی پیدا می‌کند. (همان، ص ۵۰ و ۵۱) پس از نظر ایشان بین عقل و نقل، رابطه دو سویه برقرار است؛ توحید و نبوت با عقل اثبات می‌شود و لکن در فهم احکام شریعت، عقل نیازمند سمع است. البته در فقه شیعه یکی از منابع استنباط احکام عقل است و حجیت عقل در کنار کتاب و سنت پذیرفته شده است.

بعد از مفید، متکلمان شیعه مانند سید مرتضی صاحب الذخیره در علم کلام، و ابراهیم بن نوبخت صاحب الیاقوت در علم کلام، شیخ محمد حسن طوسی؛ صاحب «تمهید الاصول» در عقاید امامیه و عبدالجلیل قزوینی صاحب نقض و خواجه نصیر طوسی صاحب «تجرید الاعتقاد» و «قواعد العقائد» و ابن میثم بحرانی صاحب «قواعد المرام» و «النجاة فی القیامه فی تحقیق امر الامامة» و

علامه حلی، شارح «تجرید الاعتقاد» و صاحب «باب حادی عشر» و حکیم متأله عبد الرزاق لاهیجی صاحب «شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام» و «گوهر مراد» و «سرمایه ایمان» تا سید محمد حسین طباطبایی همه اینها متکلمانی هستند که بر اساس استدلال عقلی به بیان حقایق فرا طبیعی دین پرداخته، عقل را در الهیات حجت دانسته‌اند؛ ابن نوبخت درباره جایگاه عقل در معرفت خدای تعالی می‌نویسد: معرفت حق تعالی واجب است و راه این معرفت تفکر و تعقل است و دلیل سمعی در اینگونه معارف، افاده یقین نمی‌کند چون مستلزم دور است. (ابن نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۲۷ و ۲۸)

خواجه نصیر طوسی در رابطه عقل و سمع در فلسفه بعثت انبیاء می‌نویسد: انبیاء یاوران عقلند در آنچه که عقل به تنهایی می‌فهمد و راهنمای اویند در آنچه از فهمش ناتوان است، (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۶) این سخن به زیبایی رابطه عقل و سمع را بیان می‌کند. وی در کتاب تجرید الاعتقاد، یک دوره اصول اعتقادی از توحید تا معاد را بر اساس استدلال عقلی تبیین می‌کند. وی کتاب قواعد العقائد را نیز بر اساس اصول عقلی تحریر نموده است. ابن میثم بحرانی، معاصر خواجه نصیر طوسی نیز تفکر برای شناخت خدا را واجب عقلی می‌داند. (بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸)

و سخن را با کلام علامه معاصر سید محمد حسین طباطبایی پایان می‌بریم که می‌فرماید:

شیعه معتقد است در معارف اسلامی، حجت معتبر سه چیز است ... کتاب، سنت قطعی و عقل صریح، به این بیان که قرآن شریف، بیان پیغمبر ۹ را صریحاً اعتبار داده است و پیامبر اسلام کلام اهل بیت را با بیان صریح و متواتر حجیت داده است. همچنین کتاب و سنت به مودای عقل سلیم و صریح در آیات بسیار و

جایگاه عقل در الهیات از نگاه متکلمان مسلمان □ ۲۳

روایات زیادی ارجاع نموده است. در نتیجه سنت قطعیه و عقل صریح مانند خود کتاب (قرآن) حجیت پیدا کرده و قابل اعتماد گشته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۱ و ۴۲)

گزارش‌های مذکور بیانگر جریان مستمر عقلی در میان متکلمان امامیه در حجیت و اعتبار عقل در دریافت معارف اساسی دین مانند توحید و نبوت است. سایر معارف دینی اگر با دلیل عقل اثبات نشود، براساس اعتماد به نبی صادق مصدق می‌تواند متعلق ایمان قرار گیرد؛ چنان که خواجه نصیر طوسی در باب معاد جسمانی می‌نویسد:

براساس دین پیامبر اکرم **ﷺ**، حکم به ثبوت معاد جسمانی ضروری است علاوه بر اینکه امکان عقلی هم دارد.^۹ (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۴۰۵)

این سخن براساس همان قاعده‌ای که خواجه بیان کرد، یا مؤید حکم عقل است یا مؤسس، و خلاصه سخن اینکه از نگاه متکلمان امامیه، عقل و نقل دو منبع و روش برای فهم الهیات هستند.

جایگاه عقل در کلام معتزله

در کلام اهل اعتزال نیز عقل از جایگاه بلندی برخوردار است. آنان در کسب معارف دینی برای عقل نقش بنیادین قائل‌اند. از نظر آنان، اثبات وجود خدای تعالی و نبوت انبیاء تنها با تفکر عقلی میسر است و تقلید در این باب جایز نیست. پس تفکر برای شناخت خدا در صدر واجبات عقلی است چنان که قاضی عبدالجبار معتزلی که آثار او مهمترین منبع شناخت افکار معتزله است، می‌نویسد:

اگر کسی بپرسد اول چیزی که خداوند بر تو واجب کرده چیست؟ بگو: تأمل و تفکری است که منجر به شناخت خدای تعالی شود زیرا خدای تعالی شناختش

بدیهی نیست و با مشاهده حسی هم بدست نمی‌آید، پس او را باید با تفکر و تأمل عقل بشناسیم.^{۱۰} (عبدالجبار، ۱۹۹۶م، ص ۳۹)

وی در اثبات اکتسابی بودن معرفت خدای تعالی می‌نویسد:

معرفت خدای تعالی نمی‌تواند بدیهی باشد چون علوم بدیهی در ما بدون تأمل حاصل می‌شود و نمی‌توانیم آن را با شک و شبهه از نفس بزدائیم. (نگ: همان، ص ۴۸)

اما علوم اکتسابی براساس توجه و تأمل عقلی در ما حاصل می‌شوند؛ پس تأمل و تفکر فعل ماست و معرفت حق تعالی که با تأمل حاصل می‌شود فعل نفس ماست، پس امری اکتسابی است. (نگ: همان ص ۵۲ و ۵۳)

قاضی عبدالجبار نه تنها معرفت صانع عالم را به روش عقلی قابل تحصیل می‌داند بلکه صفات ایجابی حق تعالی مانند قادر، عالم، حی، سمیع، بصیر، مدرک، قدیم، و صفات سلبی مانند سلب جسمیت، عرضیت، مجاورت، حلول، هبوط و صعود و انتقال از مکانی به مکان دیگر، زیادت، نقصان و حاجت، دیده شدن و ادراک به حواس و شریک را براساس عقل اثبات می‌کند. (نگ: همان ص ۶۵ و ۶۶)

یکی دیگر از مبانی مهم عقلی معتزله که براساس آن صفات فعل الهی و عدل و حسن تکلیف و نبوت و ثواب و عقاب را اثبات می‌کنند، حسن و قبح عقلی است به این معنا که عقل به استقلال، قبل از آمدن نبی، حسن بعثت را درک می‌کند. شهرستانی در گزارش از آراء معتزله می‌نویسد:

معتزله اتفاق نظر دارند که اصول معرفت و شکر نعمت قبل از پیامبری باشد، همچنین شناخت حسن و قبح و نیز گردن نهادن به آنچه که حسن است و دوری جستن از آنچه که قبیح است و خوب عقلی دارد. (شهرستانی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۸)

همچنین اتفاق دارند که خدای تعالی جز خیر و صلاح بندگان انجام نمی‌دهد و براساس حکمت خداوندی رعایت مصالح بندگان واجب است. (همان، ص ۵۷)

شهرستانی در ادامه در گزارش تفصیلی خود از گروه‌های معتزله از قول ابوالهدیل علاف می‌نویسد:

بر مکلف واجب است که خدا را با دلیل بشناسد... و بر او واجب است که حسن و قبح را با دلیل بفهمد و به حکم عقل بر انجام خوبی‌ها مانند صدق و عدل و اعراض از بدی‌ها مانند دروغ و ستم اقدام کند. (همان، ص ۶۶)

بسیاری از معتزله در این احکام با ابوالهدیل هم عقیده هستند، اما جاحظ در باب معرفت معتقد است که همه معارف بدیهی هستند و به طور طبیعی برای انسان حاصل می‌شوند، یعنی برخلاف سایر معتزله که معرفت را فعل انسان می‌دانند، او آن را فعل نمی‌داند بلکه معتقد است بطور طبیعی برای انسان حاصل می‌شود. (نگ: همان، ص ۸۸)

خلاصه اینکه غالب معتزله در اعتبار عقل در شناخت الهیات بدون توسل به شرع، همداستان هستند و معرفت خدا و رسول را به دلیل عقل، واجب می‌دانند.

جایگاه عقل در کلام اشاعره

در تفکر اشاعره، از بینانگذار این مکتب، ابوالحسن اشعری تا فخر رازی و تفتازاتی و قاضی عضدالدین ایجی صاحب مواقف و اشعریان جدید، طیف گسترده‌ای از متکلمان وجود دارند که در باب حدود عقل در شناخت حقایق دین دیدگاه‌های متفاوتی دارند، که لازم است با مراجعه به آثارشان، نظر ایشان را در این باب جویا شویم.

ابوالحسن اشعری که از قیاس و عقل استدلالی جدلی اعتزالی روی گردان شده بود، به اهل حدیث تمایل پیدا کرد اما نتوانست از شاکله عقلی اعتزالی خود که سال‌های مدیدی بر آن اساس می‌اندیشید، بطور کامل بیرون بیاید بلکه در معارف دینی، تفصیل قائل شد. او شناخت خدا را عقلی می‌داند و می‌نویسد:

وقتی انسان در خلقتش فکر کند در ابتدا چه بود و چگونه مراحل خلقت (از نطفه تا کودکی) را طی کرد و بفهمد که خودش مدبر خلقتش نبوده ... ضرورتاً می‌یابد که او را صانع‌ی قادر، عالم و مرید است.

اما وی در شناخت صفات خبری به طور کلی عقل را عاجز دانسته و براساس ظواهر کتاب و سنت به صفاتی مانند وجه، یدی، استوای بر عرش و مانند آنها حکم می‌کند و تأویل معتزله را نمی‌پذیرد. (نگ: ابوالحسن اشعری، الابانه، بی‌تا، ص ۹۸ تا ۱۱۲ و همو، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۷ تا ۲۳۹) وی حسن و قبح را نیز شرعی می‌داند و می‌گوید:

در افعال ما فعلی قبیح است که شرع از آن نهی کرده باشد و فعلی حسن است که شرع به آن امر کرده و یا آن را مستحب یا مباح دانسته باشد و عقل بدون شارع هیچ حکمی در افعال آدمیان ندارد. (همو، ۱۴۰۹ق، ص ۴۴۳، و شهرستانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۵)

البته متکلمان بعدی مانند غزالی برای عقل در فهم حقایق دین توسع بیشتری قائل هستند. وی، هم وجود واجب تعالی را با ادله عقلی اثبات می‌کند (غزالی، ۲۰۰۲م، ص ۱۲) و هم صفات سلبی مانند جوهر نبودن و جسم نبودن و جهت نداشتن را. (همان، ص ۱۸-۲۲)

غزالی صفات خبری را بر خلاف ابوالحسن اشعری تأویل عقلی می‌کند و بر ظواهر آیات بسنده نمی‌نماید. وی آیات استوای خدا بر عرش و روایت نزول

حق تعالی در ثلث شب برای اجابت دعای بندگان را تأویلی برخلاف اهل حدیث می‌نماید. (همان ص ۲۴-۲۵) و استوای بر عرش را به معنای استیلا، و نزول خداوند را به معنای نزول لطف و رحمت الهی معنا می‌کند و آن را معنایی می‌داند که مورد تأیید عقل است. (همان، ص ۲۴-۲۵)

وی صفات هفتگانه ثبوتی اشاعره را اثبات عقلی و نقلی می‌نماید. (همان، ص ۳۸-۴۳) اما پاره‌ای از مسائلی را که معتزله با عقل اثبات می‌کنند تنها از طریق سمع قابل اثبات یا قابل عمل می‌داند؛ از آن جمله می‌نویسد:

عقل نمی‌تواند هیچ فعلی را بر انسان واجب نماید بلکه این تنها در صلاحیت شرع است. ارسال رُسل و جوب عقلی ندارد. تکلیف مالایطاق جایز است و به رنج انداختن بندگان بدون عوض جایز است، رعایت اصلح برای بندگان بر خدا واجب نیست. (همان، ص ۶۱)

همه اینها احکامی هستند که غالب معتزله بر مبنای حسن و قبح عقلی برخلاف آنچه غزالی گفته حکم داده‌اند. بعد از غزالی فخر رازی دخالت عقل را در حوزه معرفت حقایق دینی وسیعتر کرد و کلام اشعری را به سوی کلام فلسفی سوق داد و در نتیجه، کلام بیش از پیش رنگ عقلی گرفت.

او در مباحث المشرقیه بعد از مباحث مفصلی در الهیات بالمعنی الاعم، در باب الهیات بالمعنی الاخص به طریق عقلی بحث می‌کند و به اثبات واجب الوجود و وحدت واجب الوجود و اثبات صفات سلبی و ثبوتی حق تعالی می‌پردازد. وی در بحث نبوت هم به دلیل عقلی ارسال رسل را واجب می‌داند، برخلاف غزالی که نبوت را واجب شرعی می‌داند نه واجب عقلی. استدلال فخر رازی در باب نبوت، شبیه استدلال ابن سینا در شفاست. وی می‌نویسد:

عنایت الهی وقتی از اموری مانند گودی کف پا و رویش مو بر روی ابرو و

مژه که منافع جزئی در زندگی بشر دارند اهمال نکرده، پس چگونه ممکن است از فرستادن فردی که سبب نظم امور عالم است کوتاهی نماید. (رازی، ص ۵۲۳-۵۲۴)

بعد از فخر رازی کلام اشاعره به سوی کلام عقلی سوق پیدا کرد، چنان که تفتازانی در شرح المقاصد و قاضی عضدالدین ایجی در المواقف همان روش عقلی را ادامه دادند و همچون خواجه نصیر طوسی مباحث الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص را به روش عقلی بحث کردند. صاحب مواقف در وجوب نظر و تفکر منطقی می گوید: معرفت خدای تعالی واجب است و این معرفت جز با تفکر بدست نمی آید، پس چیزی که واجبی با آن کامل می شود خودش نیز واجب است. (جرجانی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۲۵۲) گفتنی است اینان اگرچه تفکر منطقی (نظر) را واجب می دانند، معتقدند: تفکر صحیح اگر با شرایطش از نظر ماده و صورت انجام پذیرد مفید علم است؛ ولی از جهاتی با معتزله اختلاف دارند؛ یکی اینکه تفتازانی می گوید معرفت و جوب شرعی دارد نه وجوب عقلی؛ دیگر این که تفکر را علت علم نمی داند بلکه معتقد است علمی که برای انسان حاصل می شود، خواه علم ضروری بدیهی باشد یا نظری کسبی، توسط خدای تعالی در انسان پدید می آید.» (نگ: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۹ تا ۷۱)

سوم اینکه از نظر تفتازانی عقل در حسن و قبح افعال به این معنا که فاعل حسن، مستحق مدح در نزد خداست و فاعل قبیح مستحق مذمت است، حکمی ندارد، بلکه حسن چیزی است که شارع بدان امر کرده و قبیح چیزی است که شارع از آن نهی کرده باشد بدون اینکه عقل جهت حسن یا قبحی در ذات فعل لحاظ کند حتی اگر شارع آنچه را که نهی کرده بدان امر کند و به عکس، جهت

حسن و قبح فعل تنها وابسته به حکم خداست اما عقل می‌تواند آن را بفهمد.
(تفتازانی، ج ۴، ص ۲۸۲-۲۸۳)

صاحب مواقف نیز در همین راستا می‌گوید قبیح چیزی است که شارع نهی کرده و حسن به خلاف آن است و عقل در حسن و قبح امور حکمی ندارد.
(جرجانی، ۱۳۷۳ش، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۲)

بر همین مبنا تکلیف مالایطاق از نظر قاضی عضد ایجی جایز است چون چیزی بر خدا نیست و درباره افعال او حکم به قبح نمی‌شود، چون او فعال مایشاء است. (همان، ص ۲۰۰)

اما متفکران جدید اهل سنت مانند محمد عبده و محمد غزالی حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند و در باب توانایی عقل قائل به تفصیل هستند. عبده می‌گوید:

واجب الوجود و صفات کمال او با عقل شناخته می‌شود. پس وقتی انسان با برهان، واجب الوجود و صفات غیر سمعی‌اش را دریافت، سپس با تفکر در خدا و دگرگونی نفس خویش به این نتیجه رسید که نفس بعد از مرگ باقی است... درمی‌یابد که سعادت نفس در معرفت خدا و دست‌یابی به فضائل است و با جهالت در باب خدا و ارتکاب رذائل در بدبختی سقوط می‌کند و... پس کدام مانع عقلی یا شرعی، او را از اینکه بگوید به حکم عقل، معرفت خدا واجب بوده و تلبس به فضائل اخلاقی و اعمال حسن، واجب است بر حذر می‌دارد؟... توانایی عقلی افراد انسانی در معرفت خدا و شناخت زندگی بعد از این حیات دنیوی یکسان نیست؛ بالاتر اینکه برخی از ویژگی‌های حیات اخروی را عقل بشری نمی‌تواند به تنهایی در یابد... در اینجا است که عقل نیازمند کمک کاری است که او را در این مسائل و در دست‌یابی به وسائل سعادت در دنیا و آخرت یاری رساند و او پیامبر است. (عبده، بی‌تا، ص ۴۲-۴۳)

اندیشه عبده در اینجا در راستای اندیشه خواجه نصیر طوسی است. محمد غزالی از دیگر متفکران معاصر اهل سنت اموری را به عهده عقل می‌گذارد و اموری را به وحی می‌سپارد. اموری مانند شناخت هستی و جهان و شئون زندگی و معیشت، میدان تلاش عقل است؛ روابط انسانی که مبتنی بر شناخت قوانین اجتماعی و سیاسی و اخلاقی است اموری هستند که تا زمانی که تعالیم دین نرسیده بر عهده عقل است اما بعد از آمدن شرع باید تابع شریعت شد. (غزالی، ۱۹۹۹م، ص ۹۷) وی در باب حسن و قبح نیز می‌گوید که محققان از عالمان مسلمان از گذشته تا حال معتقدند که حسن و قبح پاره‌ای از امور، ذاتی آنهاست و عقل ابتدا می‌تواند آن را درک کند... اما می‌دانیم که عقل بی‌نیاز از شریعت نیست و مطالبی هست که تنها از طریق نبوت شناخته می‌شود. (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱)

از مطالب فوق نتیجه می‌شود که وی نیز در کارکرد عقل در حقایق دین تفصیل قائل است؛ در برخی از حقایق برای عقل استقلال قائل است و در برخی دیگر عقل را نیازمند شارع می‌داند.

اگر به سیر تاریخی تفکر اشاعره توجه کنیم می‌یابیم که اشاعره در گذر ایام از ظاهر گرایی اهل حدیث فاصله گرفته و به عقل گرایی نزدیکتر شده‌اند اگرچه هنوز در حد و مرز مسائلی که عقل به تنهایی می‌تواند آنها را بفهمد و مسائلی که باید به وحی رجوع کرد اتفاق نظر کامل ندارند، چنان که از مقایسه سخنان عبده و محمد غزالی آشکار می‌شود که عبده میدان وسیع‌تری را برای عقل باز می‌کند و به روش فکری امامیه نزدیکتر می‌شود.

جایگاه عقل در کلام سلفیه

مایه‌های فکری سلفیه به اهل حدیث بر می‌گردد و شاکله فکری آنان بر

تبعیت از سلف صالح یعنی مسلمانان صدر اسلام (صحابه، تابعین و تابعین تابعین) استوار است. طبیعی است که مبنای معرفت آنان در الهیات، کتاب و سنت و سخنان گذشتگان باشد.^{۱۱}

این روش فکری براساس اندیشه‌های ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه و محمدبن عبدالوهاب پایه ریزی شده است و از نظر فکری مقابل معتزله و امامیه و تا حدی اشاعره هستند. اینان منبع اصلی معرفت حقایق فراطبیعی دین را نقل می‌دانند و برای تفکر عقلی، چندان اهمیتی قایل نیستند، چنان‌که لالکائی در باب اعتقاد اهل سنت می‌نویسد:

آنچه که بر انسان واجب است، شناخت اعتقادات دینی از فهم یگانگی خدای تعالی و صفات او و تصدیق رسولش با دلایل و یقین... و استدلال بر آنها با حجت و برهان است. (لالکائی، ج ۱، ص ۱۰)

اما در ادامه می‌نویسد:

بزرگترین حجت و سخن خرد پسند، کتاب خدا، سپس قول رسول خدا ۹ و صحابه... سپس آنچه که سلف صالح بر آن اجماع کرده‌اند... می‌باشد. (همان، ص ۹) وی در اینجا اشاره‌ای به عقل ندارد گویی که عقل در فهم حقایق دین جایگاهی ندارد و نهایت حقی که برای عقل قائلند این است که می‌تواند در کتاب خدا بیندیشد؛ چنان‌که ابن تیمیه می‌نویسد:

خدای تعالی امر کرده که در قرآن تدبر کنیم و آن را برای تعقل نازل کرده است.

(ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۸)

اما در باب حسن و قبح عقلی، نعمان بن محمود آلوسی از ابن تیمیه گزارش می‌کند که حاکم به حسن و قبح، تنها خدای تعالی است^{۱۲}، یعنی خدا خالق افعال بندگان است و او جل جلاله بعضی را حسن و بعضی را قبیح قرار داده است و

در هر مسأله‌ای، کلی یا جزئی، حکمی معین دارد بر خلاف آنچه که معتزله می‌گویند. (آلوسی، ص ۲۸۷ و ۲۸۸)

وی در ادامه درباره اختلاف دوم ابن تیمیه با معتزله در باب حسن و قبح عقلی می‌نویسد:

از نظر معتزله عقل در تفکر منطقی تولید علم به نتیجه می‌کند اما از نظر ما عقل تنها آلت و ابزار شناخت بعضی از مقدمات است، چون بسیاری از آنچه که خدای تعالی حکم به حسن یا قبحش کرده عقل بر آنها اطلاع و آگاهی ندارد بلکه شناختش بر تبلیغ رسولان متوقف است. (همان، ص ۲۸۸)

متفکران جدید سلفیه، دلالت عقل بر وجود خدای تعالی و توحید و کمال قدرت بر خلق و سیطره او را می‌پذیرند و باور دارند که این از طریق تأمل و تفکر در آیات خداست و می‌گویند این آیات برخی آیات انفسی و برخی آیات آفاقی هستند. (جمعی از علما، ص ۱۷)

اما آنان نیز در شناخت اسماء و صفات برای عقل اعتباری قائل نیستند و می‌گویند:

اسماء و صفات توفیقی هستند و عقل را مجالی در آنها نیست. در این باب تنها باید به کتاب و سنت تمسک کرد و چیزی غیر از آنچه که در کتاب و سنت آمده نگفت و نیفزود و نکاست؛ زیرا عقل نمی‌تواند آنچه که خدای متعال سزاوار آن است ادراک کند، پس باید از طریق نص از آنها آگاه شد. (همان، ص ۱۱۶)

مصطفی حلمی از متفکران معاصر سلفیه درباره جایگاه عقل می‌نویسد:

سلفیه در مسائل نظری و عملی، دیدگاهشان را ابتدا از قرآن، سپس حدیث نبوی و سپس علمای اهل حدیث اخذ می‌کنند. (حلمی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۲)

وی در جای دیگر با استناد به ابن خلدون می‌نویسد:

مسائل فراطبیعی در مجموعه مسائلی که عقل امکان دریافت داشته باشد نیست

چون اینها ورای طور عقلمند. (همو، ۱۴۱۳ق، ص ۷۳)

البته برخی دیگر موضع معتدل‌تری دارند. قیس خزععل می‌گوید:

سلفیه بر عقل اعتماد دارند و بر اجتهاد و آزاد اندیشی تکیه می‌کنند اما آن را مقید

به نص می‌کنند و اولویت را به وحی می‌دهند... عقل و اجتهاد در مرتبه سوم یعنی

بعد از قرآن و سنت قرار دارد. (العزای، ۱۹۹۲م، ص ۲۷)

نتیجه اینکه سلفیه در معرفت الهیات بیشتر به ظواهر کتاب و سنت و اقوال

سلف صالح تکیه می‌کنند و حوزه عقل را در فهم حقایق فراطبیعی بویژه در

اسماء و صفات الهی بسیار محدود کرده‌اند. این موضع فکری آنان مورد نقد

برخی از اندیشمندان اهل سنت قرار گرفته است چنان که سامر اسلامبولی از

متفکران اهل سنت از ناقدان سلفیه می‌نویسد:

گروهی از مسلمانان در امور دین و حیات اجتماعی به مرض گذشته‌گرایی گرفتار

شدند چرا که لازم می‌دانند فهمشان از کتاب و سنت مقید به فهم صحابه باشد، ...

و اینان روششان را بر مبنای عقل استوار نمی‌سازند بلکه تنها بر نقل تکیه می‌کنند؛

از این رو از بحث عقلی می‌گریزند .. و تنها بر ظاهر نص اعتماد می‌کنند ... (سامر

اسلامبولی، ۲۰۰۰م، ص ۱۷۹ تا ۱۸۱)

نتیجه

حاصل سخن این است که همه گروه‌های کلامی، استفاده از عقل را در الهیات

می‌پذیرند، اگرچه برخی از آنان مانند سلفیه و پاره‌ای از متفکران اشعری با تعقل

فلسفی و کلامی مبارزه کرده‌اند؛ چنان که ابن تیمیه می‌نویسد:

فیلسوفان و متکلمان در میان فرزندان آدم بیش از همه سخنشان حشو و باطل و

تکذیب حق است، شاید بتوان گفت یک مسأله از آنان به ما نرسیده که از حشو و

باطل خالی باشد ... (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۲-۲۳)

غزالی، در نقد فیلسوفان، تهافت الفلاسفه را می‌نویسد و فخر رازی در شرح
الاشارات ابن سینا، به جای شرح بیشتر به نقد آرای او می‌پردازد، با همه این
احوال، همین ناقدان در آثارشان، برای اثبات پاره‌ای از مسائل الهیات از استدلال
عقلی استفاده کرده‌اند. چنان که ابن تیمیه در اثبات وجود خدا می‌نویسد:

وقتی ما حدوث محدثاتی مانند حیوان، نبات و معدن را مشاهده می‌کنیم می‌یابیم که
حادث، ممکن الوجود است... و بدیهی است که هر محدثی (به فتح دال) نیازمند به
محدثی (به کسر دال) و هر ممکنی نیازمند به موجودی است. پس وقتی (محدثات و
ممکنات) بدون خالق آفریده نشده‌اند و خودشان هم خالق خودشان نیستند، پس
ناگزیر باید خالق داشته باشند که آنها را آفریده باشد. (همان، ج ۳، ص ۱۱)

این برهان شبیه برهانی است که ابن میثم بحرانی از متکلمان امامیه درباره
اثبات وجود صانع می‌آورد. (نگ: ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۶۳ تا ۶۵) او از برهان
امکان فقری نیز استفاده می‌کند، چنان که می‌نویسد:

سلسله ممکنات نیازمندند و ممکن ناگزیر در وجودش نیازمند به غیر است پس
ناچار باید موجودی بی‌نیاز در ذات خویش و واجب الوجود بالذات داشته باشیم و
اگر چنین موجودی نباشد این موجودات فقیر و ممکن الوجود هرگز موجود
نخواهند شد. (همان، ج ۲، ص ۳۷)

وی در جای دیگر سخنی دارد که دلالت می‌کند بر این که امکان مورد نظر او،
امکان فقری است. وی می‌نویسد: اشیاء در ذاتشان نیازمند به خالق هستند نه
اینکه چیزی آنها را فقیر کرده باشد بلکه فقر، لازمه ذات آنهاست همان گونه که
غنا، ذاتی خداست. (همان، ج ۱، ص ۴۶)

آیا این استدلال‌ها غیر از همان استدلال‌هایی است که حکما در اثبات وجود خدا می‌آورند؟ حتی وی برهانی در شناخت خدا مانند برهان صدیقین می‌آورد و بیان می‌کند که یکی از اسمای الهی، هادی است؛ بر این مبنا از بعضی (حکما یا عرفا) نقل می‌کند که گفته‌اند: «اشیاء را به واسطه پروردگرم شناختم نه اینکه خدا را به واسطه اشیاء شناخته باشم»^{۱۳} (همان، ص ۱۸)

این سخن در راستای کلام والای امام حسین **۷** در دعای عرفه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵، ص ۲۲۵، ج ۶۴، ص ۱۴۳) و سخن حکیمانی چون فارابی در فصوص (فارابی، بی‌تا، ص ۶۳) و ابن سینا در اشارات (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۶۶) است.

ابن تیمیه در همان راهی مشی می‌کند که آن را به شدت مورد نقد و انکار قرار می‌دهد؛ غزالی و فخر رازی نیز کلام را به روش فلسفی نزدیک تر کرده‌اند اما متأسفانه برخی سلفی‌های بعد از ابن تیمیه به جای آنکه به عقل‌گرایی نزدیکتر شوند دورتر شده‌اند و همچنین متکلمان اشعری برخلاف بنیانگذار این نحله کلامی در هر دوره نسبت به دوره قبل به عقل‌گرایی نزدیکتر شده‌اند؛ کلام امامیه و معتزله نیز از آغاز عقل‌گرا بوده است با این تفاوت که متکلمان امامیه همواره احادیث عقلی نبی اکرم **ﷺ** و امامان معصوم را پشتوانه استدلال‌های عقلیشان قرار داده و هر جا که دست عقل کوتاه بود به کتاب و سنت روی آورده‌اند و به این ترتیب، چراغ هدایت عقل و نقل، راهگشای مباحث آنان در الهیات بوده است.

امید است روزی فرا رسد که همه متفکران جهان اسلام که در باب الهیات سخن می‌گویند از حجاب تعصب‌های فرقه‌ای خویش بیرون آمده و تحت لوای عقل و کتاب و سنت، در گسترش الهیات اسلامی در جهانی که علم زدگی و

دنیا زدگی آن را تیره و تار و زندگی را بی معنا ساخته است، کوشاتر بوده و بتوانند مشعل دار هدایت بشر به سوی نور و روشنایی و زندگی توأم با معرفت ربوبی و ایمان به مبدا و معاد باشند؛ چرا که به حکم کتاب و سنت موظفیم به عقل رجوع کنیم. قرآن کریم در آیات متعددی می‌فرماید چرا تعقل نمی‌کنید (بقره(۲)، آیات ۴۴، ۷۳، ۷۶، ۲۴۲ و ...)، چرا تفکر نمی‌کنند (آل عمران(۳)، آیه ۱۹۱، اعراف ۱۷۶، یونس ۳۴) چرا تدبیر نمی‌کنند (نساء ۸۲، محمد ۲۴) و همچنین می‌فرماید: «ما نشانه‌های خویش را در کرانه‌های آفرینش و نفس‌هایشان به آنان نمایانیم تا بر آنان آشکار گردد که آیات ما، حق است.» (فصلت، ۵۳) پس تعقل مقدم بر هر تصدیق و ایمانی است، هم در کتاب تکوین باید تدبیر کرد و هم در کتاب تدوین.

بنابراین هم کسانی که تفکر عقلی بیرون از کتاب و سنت و سخنان سلف را باطل می‌دانند بر خطا می‌روند و هم کسانی که افراط در عقل‌گرایی کرده و می‌گویند عقل حسابگر، ما را از اندیشیدن در کتاب و سنت و بهره گرفتن از آنها در زندگی بی‌نیاز می‌کند، بر خطا رفته‌اند. صراط مستقیم هدایت و سعادت بشر همان است که در سطور گذشته گفته آمد و آن، تمسک به حجت درونی عقل و حجت‌های بیرونی، یعنی کتاب و سنت است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد از الهیات در اینجا بالمعنی الاخص یا حقایق فرا طبیعی است که ادیان الهی از آن سخن می‌گویند.
۲. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ».
۳. انما يدرك الخير كله بالعقل ولادين لمن لا عقل له.
۴. الايمان قول مقبول و عمل معمول و عرفان بالعقول.
۵. العقل و الجمال و الفصاحته.

۶. من كان عاقلاً له دين و من كان له دين دخل الجنة.
۷. ان لله على الناس حجتيين حجة ظاهره و حجة باطنه فاما الظاهر فالرسل و الانبياء و الائمة و اما الباطن فالعقول. (كَلِينِي، كافي، ج ۱، ص ۱۹)
۸. ان المعرفة بالله تعالى اكتساب و كذلك المعرفة بانبيائه و كل غائب.
۹. والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي ۹ مع امكانه.
۱۰. النظر المودى الى معرفه الله تعالى لانه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب ان نعرفه بالتفكر و النظر.
۱۱. برای شناخت بیشتر سلفيه رك: مقاله شناخت سلفيه، فصلنامه پژوهشی ميثاق امين، پاییز ۱۳۸۶
۱۲. مراد از حسن و قبح در اینجا این است که فعلی که متعلق مدح عقل یا ذم عقل باشد؛ در مقابل قول اشاعره که گفتند حسن آن است که شارع امر کند و قبح بر عکس.
۱۳. عرفت الاشياء برئى و لم اعرف ربى بالاشياء.

کتابنامه

۱. قرآن
۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، خواجه نصیر طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵
۳. ابن نوبخت ابواسحاق ابراهیم، *الیاقوت فی علم الکلام*، علی اکبر ضیایی، قم کتابخانه، آیت ... مرعشی ۱۴۱۳ ق
۴. اشعری، ابوالحسن، *الابانه عن اصول الديانه*، بشیر محمد عیون، دمشق دارالبیان بی تا
۵. اشعری، ابوالحسن، *رساله الى اهل الثغر*، مدینه منوره، مکتبه العلوم و الحکم، ۱۴۰۹، ۱۹۸۸ م
۶. ابن تیمیه، *درء التعارض العقل و النقل*، محمد رشاد و سالم، بی جا، بی تا
۷. ابن تیمیه، *مجموعه فتاوی مروان کجک*، مصر دار الحکمه الطیبه، ۱۴۱۶ ق ۱۹۹۵ م
۸. ابن تیمیه، *مجموع فتاوی عبدالرحمن قاسم*، رباط مغرب مکتبه المعارف بی تا
۹. آلوسی، نعمان بن محمود (م ۱۳۱۷ هـ)، *جلاء العینین فی محاکمه الاحمدین*
۱۰. اللکائی، ابوالقاسم، *شرح اصول اعتقاد اهل السنه و الجماعه من الکتاب و السنه و اجماع الصحابه*، ج ۱، احمد سعدان حمدان ریاض دار طیبه، ۱۴۰۲ ق
۱۱. البحرانی، میثم بن علی بن میثم (ابن میثم)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، سید احمد حسینی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی ۱۴۰۶ هـ

۱۲. تفتازانی، مسعود بن عمر (سعد الدین)، *شرح المقاصد*، عبدالرحمن عمیره، بیروت؛ الشریف الرضی، ۱۴۰۹ هـ - ۱۹۸۹ م
۱۳. _____، *شرح العقائد النسفیة*، محمد عدنان درویش، بی‌جا، بی‌تا
۱۴. جرجانی میر سید شریف، *شرح المواقف ایچی*، سیالکوتی و چلبی، قم، شریف رضی، ۱۴۱۵ هـ - ۱۳۷۳ ش
۱۵. الحرانی، حسن بن شعبه (قرن چهارم)، *تحف العقول*، علی اکبر غفاری تهران، اسلامیة ۱۳۷۳ ش
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ هـ
۱۷. جمعی از علمای برگزیده، با مقدمه صالح بن عبدالعزیز، *اصول الایمان فی ضوء الكتاب و السنه*، عربستان سعودی، وزارة الشؤون الاسلامیه و الاوقاف و الدعوه و الارشاد، ۱۴۱۲ هـ
۱۸. حلمی مصطفی، *السلفیه بین العقیده الاسلامیه و الفلسفه الغربیه*، مصر اسکندریه، دار الدعوة، ۱۴۱۱ ق
۱۹. حلمی مصطفی، *قواعد منهج السلفی*، فی الفكر الاسلامی مصر، اسکندریه، دار الدعوه ۱۴۱۳ ق
۲۰. رازی فخر الدین محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات*، ج ۲، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ هـ
۲۱. سامر اسلامبولی، *تحریر العقل من النقل*، سوریه، دمشق، الأوائل، ۲۰۰۰ م
۲۲. شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، امیرعلی مهنا، علی حسن فاعور، بیروت دارالمعرفة، ۱۴۲۱ هـ
۲۳. طباطبایی سید محمد حسین، *شیعه در اسلام*، سید هادی خسروشاهی قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷
۲۴. عبدالجبار معتزلی، *شرح الاصول الخمسه*، عبدالکریم عثمان، قاهره مکتبه وهبه، ۱۴۱۶ هـ
۲۵. عبده محمد، *رساله التوحید*، بیروت دار الکتب العلمیه، بی‌تا
۲۶. العزاوی قیس خزعل، *الفکر الاسلامی المعاصر*، بیروت، دار الرازی

۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، (۴ جلدی)، مصطفوی، تهران، بی تا
۲۸. غزالی ابوحامد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، محمد حزین بی جا، ۲۰۰۲ م
۲۹. غزالی، محمد، *دفاع عن العقیده و الشریعه ضد مطاعن المستشرقین*، مصر دار النهضة، ۱۹۹۹ م
۳۰. فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، محمدحسین آل یاسین، قم، بیدار، بی تا
۳۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق
۳۲. مفید محمد بن نعمان، *اوائیل المقالات*، زنجانی، قم، مکتبه الذوری، بی تا