

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۷۰ - ۱۴۹

تعارض عقل و نقل و روش حل آن در کلام تفکیکی و فلسفی شیعه

حمیدرضا شاکرین^۱

چکیده

از جمله مسائل روش‌شناختی، بویژه در صورت تعدد منابع معرفت، مساله همسازی در نسبت بین داده‌ها، همچنین دادوستدها و روش حل تعارضات احتمالی است. فرض تعارض در یک نگاه کلان در دو سطح درون‌منبعی و بین‌منبعی قابل طرح است. مقاله پیش‌رو بر آن است تا چگونگی تعارض دلیل عقلی و نقلی و راه برون‌رفت از آن را از منظر دو روی آورد کلامی، یعنی کلام عقلی - فلسفی رایج و غالب در تاریخ تفکر کلامی شیعه و دیگری از نگاه کلام تفکیکی بررسی، مقایسه و ارزیابی کند. مقاله به لحاظ مقام گردآوری از روش کتابخانه‌ای و در مقام داوری از روش عقلی - تحلیلی بهره می‌گیرد. ماحصل تحقیق این است که کلام فلسفی و به تعبیری کلام عقلی اصطلاحی رایج هم در تعیین حوزه تعارض و هم در راه حل آن بنیاد قویم‌تری دارد و کلام تفکیکی حتی با تقریب به کلام عقلی اصطلاحی در برخی مواضع، از سختگی کافی برخوردار نبوده و نسبت به حل پاره‌ای فروض ناگویا است.

واژگان کلیدی

روش علم کلام، کلام فلسفی، کلام تفکیکی، تعارض عقل و نقل.

۱. دانشیار گروه علمی منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

مسأله انسجام شناختی یا ربط و نسبت بین داده‌ها، داد و ستد داده‌های معرفتی با یکدیگر و بویژه حل تعارضات احتمالی از مسائل پراهمیت در حوزه روش‌شناسی است. این مسأله به لحاظ اهمیت فراوانی که دارد از دیر زمان به اشکال مختلفی در علوم گوناگون مطرح بوده و برای مثال در علم اصول فقه، که بن‌پایه روش‌شناختی اجتهاد فقهی است، باب گسترده‌ای برای تعارضات گشوده شده است. همچنین مباحثی چون عام و خاص و مطلق و مقید که در آن دانش مطرح گردیده، راه‌هایی برای حل این مسأله در فرض امکان جمع دلالتی درون منبعی، یعنی در درون منبع واحدی چون نقل است. منطق حل تعارض در دانش‌های نظری چون علم کلام و علوم عملی چون فقه، در عین وجود برخی اشتراکات، از جهاتی تفاوت دارند. در عین حال تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است هیچ تحقیق مستقلی برای بررسی این مسأله در فضای مباحث کلامی و اعتقادی به چشم نمی‌خورد. آنچه ادبیات موجود را تشکیل می‌دهد بررسی بسیار موجز و فشرده تعارض در شماری از کتب کلامیان و یا آثار مربوط به روش‌شناسی علم کلام است. مروری بر ۳۰ مقاله در روش‌شناسی کلامیان که از شماره ۸۵ تا ۱۱۵ فصلنامه «کلام اسلامی» منشر شده به خوبی گویای این مسأله است. همچنین تنها مقاله‌ای که در باب مسأله تعارض یافت می‌شود با عنوان «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی» از آقای رضا برنجکار است. نگاه‌اشته مزبور در ضمن مبحث کلی تعارض عقل و نقل در فقه و ... در نهایت اختصار به حوزه عقاید نیز اشاره نموده و به نظر تفکیکیان در این باب تمایل پیدا کرده است. بنابراین نگاه‌اشته پیش رو نخستین مقاله‌ای است که به طور مستقل مسأله تعارض عقل و نقل را در حوزه مباحث کلامی آن هم به روش مقایسه‌ای و انتقادی بین دو جریان موجود بررسی می‌کند.

از طرف دیگر اولین سخنی است که از همه باحثان مسأله تعارض می‌توان انتظار داشت رجوع به مرجحات و برشماری برخی از مرجحات است. لیکن تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است تا کنون هیچگونه سنخ‌شناسی و طبقه‌بندی متناسب با آن در باب

مرجحات صورت نگرفته است. این مساله نیز برای نخستین بار در مقاله حاضر رخ نموده و مرجحات در سه گونه سنخ شناسی و اقتضائات هر یک بررسی شده است.

به هر روی در این مقاله سخن در این است که آیا تعارض بین داده‌های عقلی با داده‌های متون وحیانی در حوزه مسائل اعتقادی و کلامی امکان دارد یا نه و اگر چنین چیزی رخ نمود راه چاره چیست؛ حذف همه، توقف و انتظار دلایل و مویدات دیگر، یا تقدیم یک جانب بر دیگری؟ در فرض اخیر نیز ملاک این تقدم و ضوابط و قواعد حاکمه و گونه‌های تقدیم مفاد دلیلی بر دلیل دیگر چیست؟

اکنون با توجه به اهمیت مباحث روش‌شناختی علم کلام و نقش این مساله در آن از یکسو و وجود دوجریان متفاوت در مواجهه با آن در عصر حاضر، یعنی کلام فلسفی و تفکیکی، برآنیم تا دیدگاه آن دو را در این باره بررسی‌ده و ارزیابی کنیم. مراد نگارنده از کلام فلسفی جریانی کلامی عقلی است، که از روش منطقی بهره می‌برد و فرق آن با دیگر مدل‌های عقلگرا استمداد از مفاهیم و گزاره‌های فلسفی در کشف، توضیح و تفسیر، طبقه‌بندی، اثبات و دفاع از دین و عقاید دینی است.^۱ در عین حال فلسفی شدن کلام می‌تواند به وجه خاص یا عام، ذومراتب و دارای گستره و حدود و ثغور متفاوتی باشد و چنان نیست که لزوماً در همه مباحث از آموزه‌های فلسفی استمداد کند. رویکرد تفکیک یا گرایش معارفی خراسان نیز جریانی در منطق فهم دین است که قدمتی نزدیک به یک قرن با پیشرانی مرحوم آیت‌الله میرزامهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ ه.ق) دارد.^۲ این جریان اگرچه عقل و خرد را باور دارد اما در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل دیدگاه متفاوتی دارد که در حد ضرورت بحث در ادامه خواهد آمد. در این بررسی ابتدا دو مبنای معرفت-شناختی در حل مساله که کلیت آن مورد وفاق طرفین است و در تطبیق اختلافاتی دارند را بیان و سپس مستقیماً به بیان راه حل‌های دو طرف می‌پردازیم.

۱. جهت آگاهی بیشتر پیرامون تعاریف کلام فلسفی بنگرید: عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، ص ۷۰؛ محمدحسن قدردان قراملکی، کلام فلسفی، صص ۲۹-۳۰؛ ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ص ۷.

۲. در شرح حال وی بنگرید: محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۲۱۲ به بعد.

اصل نفی تعارض حقیقی

از جمله مبانی معرفت شناختی قریب به اتفاق اندیشمندان مسلمان تلائم و انسجام منابع فهم و معرفت است. به موجب این اصل هیچگونه تعارضی بین داده‌های عقلی با یکدیگر، یا بین داده‌های وحیانی با هم و یا بین داده‌های هر یک از این دو با دیگری وجود ندارد. بویژه آنکه عقل و وحی، هر دو از یک منبع سرچشمه گرفته و دو حجت الهی بر بشریت هستند. در روایت از امام صادق (علیه السلام) آمده است:

«یا هشام! ان لله علی الناس حجّین: حجّه ظاهره و حجّه باطنه: فاما الظاهره فالرسل والانبياء و الائمه علیهم السلام و اما الباطنه فالعقول؛ ای هشام! خدا بر مردم دو گونه حجت دارد: حجّتی آشکار و حجّتی پنهان؛ حجّت آشکار او، رسولان، پیامبران و امامان علیهم السلام هستند و حجّت پنهان عقلهای آدمیان است»^۱.

صدرالمتالهین بر آن است که عقل نمی‌تواند با وحی (و حدیث و نقل) مخالف باشد؛ و هر جا که تصور شود آن دو، رو در روی هم قرار گرفته‌اند در واقع هنوز پای عقل به آن حقیقت کشیده نشده و در حقیقت، فرق است بین آنکه چیزی عقلا محال باشد با آنجا که عقل به آن دسترسی نیافته و آن را هنوز محک نزنده باشد.^۲ او تاکید می‌کند که وحی مطمئنترین و اساسیترین منبع معرفت و حکمت است، و هر نظریه فلسفی و علمی که با آن منطبق نباشد خلل پذیر است و با تمام یا بخشی از واقعیت منطبق نمی‌باشد.^۳

در نگاه صدرالمتالهین، عقل و وحی، هر دو از یک منبع، یعنی روح القدس یا عقل فعال سرچشمه گرفته‌اند. عقل راستین (نه عقلی خام و گمراه و گرفتار و سوسه شیطانی) معرفت را با اتصال به عقلی کلی یا عقل فعال می‌گیرد و وحی نیز از همین راه به پیامبران می‌رسد؛ بنابراین باید این دو همواره مؤید یکدیگر باشند و نمی‌شود که از یک منبع دو ضد یا نقیض صادر گردد و یکی با دیگری ملایمت و سنخیت نداشته باشد.^۴

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶.

۲. صدرالمتالهین، رساله سریان و وجود، ص ۱۳۸.

۳. صدرالمتالهین، تفسیرالقرآن الکریم، ج ۱، مقدمه محسن بیدارفر، ص ۲۶-۲۸.

۴. بنگرید: صدرالمتالهین، المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، مقدمه مصحح، صص ۲۸۱ و ۲۸۲.

علامه طباطبائی نیز معتقد است قرآن مجید به صراحت نظر عقل را امضاء و تصدیق کرده و آن را حجت قرار داده است، پس هرگز امکان ندارد که بین آن دو اختلاف و تعارضی رخ بنماید. از دیگر سو برهان عقلی بر حقیقت کتاب آسمانی وارد است و نتیجه آن مطابقت عقل با حقیقت کتاب است و تعارض بین دو امر واقعی متصور نیست. بنابراین اگر تعارضی بین دلیل عقلی قطعی و دلیل نقلی فرض شود بازگشت به ظهور ظنی لفظ می‌کند و هرگز مجالی برای تعارض بین دلیل نقلی قطعی الدلاله با دلیل قطعی عقلی نبوده و در عمل نیز تا کنون چنین چیزی مشاهده نشده است.^۱

آیه الله سبحانی در این باره می‌نویسد: «وحی دلیلی قطعی و عقل چراغی فروزان است که خداوند در نهاد هر انسانی قرار داده است؛ پس هیچ تعارضی بین این دو حجت الهی نتواند بود.»^۲

ایشان در ادامه توضیح می‌دهد که اگر تعارضی بدوی بین دو حجت یاد شده رخ نماید، لامحاله ناشی از این است که یا استنباط ما از دین در این مورد نادرست است، و یا خطایی در مقدمات برهان عقلی رخ داده؛ و گرنه محال است خدای حکیم انسانها را به دو طریق متعارض فراخواند.^۳

در عین حال گفتنی است بحث از عدم امکان تعارض در آنجا است که پای یقین منطقی (یقین بمعنی الاخص) و نوعی با شرایط دقیق آن در کار باشد، ولی در مرتبه فروتر از آن یعنی برخی یقینهای عرفی، روانشناختی و شخصی که فاقد برخی از شرایط یقین اصطلاحی اند امکان تعارض وجود دارد. البته مراد از امکان تعارض به لحاظ شانی و با نگاه بیرونی است؛ نه اینکه بالفعل کسی دارای دو قطع معارض همزمان باشد، زیرا چنین چیزی امکان‌پذیر نیست.

در برابر نگاه فوق جریان تفکیکی دیدگاه متفاوتی را مطرح می‌کند. در این رویکرد، ضمن پذیرش اصل عدم تعارض حقیقی، عقل مصطلح که همان عقل استدلالی و منطقی

۱. بنگرید: سیدمحمدحسین طباطبائی، شیعه، ص ۶۱.

۲. جعفر سبحانی، العقیده الاسلامیه، ص ۱۷.

۳. بنگرید: همان.

است، فاقد نوریت و حجیت^۱ و موجب انهدام شریعت قلمداد می‌شود: «فلو كان الاساس على ما توهموا عقلا لانهدم جميع الشرايع و لزم افحام الانبياء»^۲ بنابراین نفی تعارض عقل و نقل منحصر به حقیقت دیگری است که از آن به عقل نوری، فطری یا عقل مستقل یاد می‌کنند. این عقل خارج از وجود انسان بوده و رابطه‌اش با نفس همچون چراغ در خانه است.^۳ در پرتو این عقل، هر کسی پس از رسیدن به سن بلوغ و تمییز می‌تواند اموری چون حسن عدل، قبح ظلم، حسن شکر منعم و... را درک کند، اما بدون اخبار شرع درکی از حسن و قبح غیر ذاتی ندارد.^۴ در نگره تفکیکی عقل نوری از هرگونه خطا معصوم بوده و لاجرم دارای حجیت ذاتی است؛ برخلاف عقل منطقی و استدلالی که آن را مصون از خطا ندانسته و حجیت و کاشفیتی برای آن قائل نیستند. فارغ از اشکالاتی که اصل این گمانه دارد،^۵ در تعیین گستره تعارض و چگونگی علاج آن نقش مهمی داشته و برخلاف نگره رایج در کلام عقلی که تعارض حقیقی بین عقل و نقل را منتفی می‌داند، در این نگره چنین تعارضی بین نقل و عقل منطقی و اصطلاحی امکان‌پذیر است.

اصل تقدم دليل راجح

اصل بنیادین در هرگونه تعارض تقدم دليل راجح است؛ اعم از اینکه تعارض بین دو دليل عقلی فرض شود، یا بین دو دليل نقلی و یا بین دليل عقلی و نقلی. در صورت تکافو ادله نیز در مسائل نظری و اعتقادی منطقا راهی جز توقف و انتظار دلایل و مویذات دیگر نیست. اصل فوق اگرچه معمولاً مورد تصریح عالمان دینی واقع نشده و غالباً بحث از تقدم

۱. بنگرید: میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ص ۹۹.

۲. میرزا مهدی اصفهانی، اساس معارف قرآن، ص ۲۸، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۰۹۴.

۳. میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ص ۶۱؛ نیز بنگرید: همو: انوار الهدایه، القضاء، القدر و البداء، ص

۸۱، تحقیق و نشر موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۹۵.

۴. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: سید محمد بنی هاشمی، عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی، چاپ شده در:

«جستارهای اعتقادی - عقل»؛ قم، موسسه معارف اهلیت (ع)، ۱۳۹۶، ص ۳۹۹ - ۴۴۱.

۵. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: حمیدرضا شاکرین، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل در نگره تفکیکی،

بررسی و نقد، ذهن، ش ۸۲، تابستان ۱۳۹۹.

و تاخیر این یا آن دلیل کرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که مبنای مورد قبول همه باحثان این عرصه همین بوده و سخن از تقدیم و تاخیر بر اساس راجح دانستن دلیلی بر دلیل دیگر در مقام تعارض است. نیز شایان گفت است که مراد از تعارض دو قطعی، تعارض دلایلی است که با قطع نظر از تعارض یقین آور باشند، مانند مفاد برهان منطقی با شرایط معتبر آن و مدلول صریح قرآن مجید و روایت متواتر یا محفوف به قرائن قطعی.

راجحیت دلیلی بر دلیل دیگر بر سه قسم است: راجحیت ذاتی، راجحیت عرضی و راجحیت اعتباری.

الف. در راجحیت ذاتی، ملاک ترجیح سنخ دلیل، یعنی صرف عقلی یا نقلی بودن، نیست. بنابراین به طور مطلق نمی‌توان انگاشت که دلایل عقلی مقدم بر نقلی هستند یا برعکس. بلکه ملاک مرتبه معرفتی و میزان صراحت و امثال آن است. در نتیجه قطع و یقین بمعنی الاخص مقدم بر دیگر مراتب یقین و هر مرتبه مقدم بر مرتبه فروتر است. لیکن بین دو دلیل قطعی هم‌رتبه از هر سنخ، یعنی عقلی باشد یا نقلی، فی نفسه رجحان ذاتی متصور نیست. از این رو آیه الله جوادی آملی بر آن است که:

«در موارد تعارض عقل و نقل ضابطه کلی وجود ندارد؛ گاهی دلیل نقلی مقدم است در صورتی که به لحاظ وضوح و دلالت و اعتبار، اقوی از مطلب عقلی باشد... و گاه مضمون عقلی مقدم است و این تقدم یا از باب مقید و مخصص لبی است و یا از باب اتقن و اقوی بودن آن است.»^۱

چه بسا گفته آید که این مطلب به معنای هم‌رتبه نشان دادن وحی خطاناپذیر الهی و سخنان معصومان(ع)، با دریافتهای عقول خطاپذیر و وهمیات آدمیان، در فرض تعارض آن دو است. پاسخ این است که الهی و خطاناپذیر بودن وحی قرآنی در مرتبه یقین بالمعنی الاخص است که حکم و منزلت آن پیشتر گذشت. لیکن فهم ما از قرآن لزوماً در این مرتبه نیست و از همین رو امکان دارد که طرف تعارض قرار گیرد. بنابراین محل تعارض در چنین مواردی فهم بشری است که از عصمت مطلق و برابر با متن کتاب آسمانی برخوردار نیست.

۱. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۶.

در رابطه با فرمایشات اهل بیت (ع) مساله قدری دشوارتر است. اصل کلام اهل بیت در نفس الامر خود یک مساله است و سنت حاکی از آن مساله‌ای دیگر. اولاً صدور روایات حتی در متواترات از قطعیت برابر با صدور آیات شریفه قرآن برخوردار نیست، زیرا قرآن مجید افزون بر تواتری فوق تواتر مربوط به بسیاری از روایات؛ معجزه زنده و حجت خودبسنده است. ثانیاً قرآن مجید دارای عصمت لفظی و عین کلام الهی است، درحالیکه روایات، به دلیل جواز نقل به معنی، از این ویژگی بسیار مهم برخوردار نیستند. ثالثاً مسائلی در باب جهت صدور برخی از روایات وجود دارد که از جهاتی با قرآن مجید متفاوت است و بالاخره یکی از وجوه مهم موجب تعارض در این موارد، فهم حاصل از آنها است. بنابراین عامل اصلی تعارضها خطا در تشخیص صحت استنادی دلیل و فهم از آن است و همانگونه که احتمال خطا در دلیل عقلی مستند به خطای بشری است، در مورد ادله نقلی نیز همینطور است و هرگز به ساحت وحی یا سنت حقیقی و جایگاه منبع آن بازگشت نکرده و مقام عصمت از اینکه طرف تعارض به حساب آید مصون است.

ب. راجحیت عَرَضی آنجا است که در کنار یک دلیل قطعی، قرائن و شواهد تایید و تقویت کننده دیگری باشند، به طوری که در ظرف تعارض در برابر دلیل هم‌رتبه‌ای که فاقد این مویدات است مورد ترجیح قرار گیرد.

ج. راجحیت اعتباری آنجا است که دلیلی به حکم شرع یا اعتبار کننده مجاز دیگری معتبر یا مقدم بر دلیل دیگر شناخته شود. برای مثال ظن دارای حجیت ذاتی نبوده، ولی ظن خاص به حکم امضائی شرع، در احکام عملی و قضایی معتبر شمرده شده است. اما آیا دلیل اعتباری بر رجحان و تقدم دلیل عقلی قطعی بر دلیل نقلی یا بالعکس در مرتبه واحد وجود دارد یا نه؟ تا آنجا که نویسنده بررسی کرده چنین دلیلی نیافته و بر این گمان است که:

اولاً تقدیم و تاخیر یک جانبه در این فرض بدون مرجحات خاصه ترجیح بلامرجح است؛ چنانکه شیخ انصاری نیز فرموده است: «و الذی یقتضیه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر أنه كلما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز أن یعارضه دلیل نقلی و إن وجد ما ظاهره المعارضه فلا بد من تأویله إن لم یمكن طرحه؛ مقتضای نظر و آنچه اکثر صاحب نظران بر

آند این است که هر گاه قطع از دلیل عقلی حاصل شود، نشاید که دلیل نقلی با آن به تعارض برخیزد. پس اگر دلیلی نقلی یافت شد که در ظاهر با آن معارضه می‌کند؛ چنانچه کنار گذاشتنش ممکن نباشد، باید به تاویل آن پرداخت.^۱

ثانیا جعل طریق و اعتباربخشی به آن در امور عملی امکان‌پذیر و منشا اثر است، اما در امور نظری و اعتقادی چنین نیست؛ چرا که در امور نظری و اعتقادی قطع و جزم لازم است و با اعتبار بخشی به دلیلی که اصالتا چنین شانی ندارد حقیقتا یقین حاصل نشده و جزمی پدید نمی‌آید.^۲

چگونگی حل تعارض در کلام فلسفی

۱. **تاویل دلیل نقلی؛** در نگاه فیلسوفان و متکلمان اگر تعارضی بین دو دلیل عقلی و نقلی رخ نمود، چنانچه دلیل نقلی قابل تاویل متناسب با دلیل عقلی باشد همین رویه معمول است. خواجه طوسی در نقدالمحصل می‌نویسد: «کلّ ما أخیر به مخبر صادق، فان كان ممکن الوقوع حکمنا بصحّته...؛ و إن كان ممتنع الوقوع، إمّا أن نرجع فيه إلی تأویل مطابق لاصول دیننا او نتوقف فيه؛ هر آنچه را که مخبر صادق از آن خبر دهد، اگر ممکن الوقوع باشد، حکم به صحت آن می‌کنیم...؛ ولی اگر رخ دادن آن ممتنع باشد، یا آن را هماهنگ با اصول دینمان تاویل کرده و یا در آن توقف می‌کنیم.»^۳ او در تجرید نیز فرموده است: «و یجب تأویله عند التعارض.»^۴

علامه در توضیح نظر خواجه می‌نویسد اگر دلیل عقلی با نقلی تعارض داشته باشد؛ یا باید هر دو را صحیح بدانیم، یا هر دو را باطل، یا نقلی را صحیح انگاریم و عقلی را باطل، یا عقلی را صحیح دانیم و نقلی را تاویل کنیم. دو گزینه نخست نادرست و تناقض آمیز است. دلیل نقلی را نیز نمی‌توان صحیح انگاشت و عقلی را باطل؛ زیرا صحت قول پیامبر(ص) را با دلیل عقلی اثبات کرده‌ایم، پس اگر حکم عقلی را فاقد اعتبار و اعتمادناپذیر بشماریم،

۱. شیخ انصاری، فرائدالأصول، ج ۱، ص ۱۸.

۲. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: حمیدرضا شاکرین، روش شناسی عقاید دینی، صص ۱۲۹ - ۱۳۰.

۳. خواجه نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، ص ۴۲.

۴. همو، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، ص ۱۷۳.

نقل نیز از اعتبار ساقط می‌شود؛ چون عقل اصل نقل است و نقل فرع آن، و با ابطال عقل، نقل هم باطل می‌شود. پس تنها گزینه این است که با حفظ دلیل عقلی؛ نقل را تأویل نموده، چنان معنایش کنیم که مخالف عقل نباشد.^۱

سخن خواجه و تعلیل شارح اگرچه مطلق است، لیکن زمانی به کار می‌آید که دلالت دلیل نقلی به نحو ظهوری و قابل تاویل باشد.

ابن میثم بحرانی نیز دو شرط برای تاویل ذکر نموده است:

(۱) عدم امکان حمل بر ظاهر؛ او در این باره می‌گوید: زمانی به تأویل چنگ می‌زنیم که حمل بر ظاهر جایز نباشد؛ مثل آنجا که ظاهر دلیل نقلی جسمیت صانع را متبادر کند. اما در جایی که حمل بر ظاهر جایز باشد، به تأویل نمی‌پردازیم؛ چنانکه در مسأله معاد حمل بر ظاهر اولی است. (۲) منتفی نبودن احتمال تاویل؛ او بر آن است وقتی می‌توان به تأویل روی آورد که زمینه و احتمال آن منتفی نباشد. برای مثال اگر با نقل متواتر و دلالت صریح ثابت شود که چیزی مانند معاد جسمانی جزء دین بوده و انکار آن موجب کفر است، دیگر جایی برای تأویل و احتمال آن وجود نخواهد داشت.^۲

کار بست تاویل در فرض عدم امکان حمل بر ظاهر مورد قبول و تاکید عالمان دیگری چون حکیم لاهیجی، علامه طباطبایی و دیگران قرار گرفته است. آیه الله جوادی آملی نیز پیام عقل مبرهن را بر ظواهر متن نقلی مقدم دانسته و بر آن است که عقل به منزله دلیل لَبّی متصل یا منفصل کلام الهی است و استنباط پیام دین از متن نقلی بدون ملاحظه قراین متصل و منفصل آن نارواست.^۳ به بیان دیگر همان‌طور که یک روایت عام یا مطلق، به وسیله دلیل نقلی مخصّص یا مقید، تقیید و تخصیص می‌خورد و عموم و اطلاق آن از حجیت می‌افتد؛ دلیل عقلی نیز گاه در قالب مخصّص یا مقید لَبّی موجب تخصیص یا تقیید دلیل نقلی به ظاهر معارض می‌شود.^۴ در عین حال ایشان متذکر می‌شود عقلی که منبع دین است، و

۱. بنگرید: ابوالحسن شعرانی، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ص ۳۴۱.

۲. ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ۱۴۵.

۳. بنگرید: عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱، صص ۱۶۲ و ۱۶۳.

۴. بنگرید: همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۴.

حجیت آن ثابت شده، مانند متن نقلی، باید اصیل و غیر محرّف باشد. «از این رو در تقدیم عقل بر نقل و در حمل منقول بر خلاف ظاهر نهایت دقت، احتیاط و تحزّم همراه با اندیشناکی و خوف از حرمان پیام وحی الهی و تحمّل تبعات تلخ آن لازم است.»^۱

۲. رجوع به مرجحات خارجیه؛ فرض دیگر این است که سند و دلالت نقل قطعی و تاویل ناپذیر باشد. البته ممکن است گفته آید که ممکن نیست عقل و نقل قطعی با یکدیگر تعارض نموده و تاکنون نیز چنین چیزی تحقق نیافته است. لیکن حداقل از دید اصحاب تفکیک اینگونه نیست. از طرف دیگر در مرتبه فروتر از یقین بمعنی الاخص امکان چنین چیزی وجود داشته و باید برای حل آن چاره‌اندیشی کرد.

چه بسا به نظر آید به همان دلیل سخن خواجه که بر اساس آن عقل مقدم و تاویل دلیل نقلی توجیه شد، در صورت تعارض دو دلیل قطعی نیز باید نقل را کنار نهاده و حکم عقل را مقدم داشت. در آنجا سخن این بود که عقل اصل نقل است و در این صورت همواره باید آن را مقدم داشت. لیکن به نظر می‌رسد ابتدای حجیت نقل بر عقل مستلزم آن نیست که همواره و در هر شرایطی حکم عقل در هر مرتبه معرفتی را بر نقل، آن هم با هر درجه‌ای از قطعیت مقدم بداریم. مگر آنکه به لحاظ معرفت‌شناختی حکم عقل را همواره در مرتبه یقین بالمعنی الاخص و حکم نقل را در مرتبه فروتر از آن بنشانیم و چنین چیزی قابل توجیه نیست. از طرف دیگر حکم عقل به اعتبار نقل دینی مشروط به اعتبار آن در فرض عدم تعارض با هرگونه یقین عقلی، حتی مراتب فروتر از یقین بمعنی الاخص نیست. بنابراین اگر دلیل شرعی مطلبی را به یقین بالمعنی الاخص اثبات کرده و در مقابل دلیل عقلی خلاف آن را در مرتبه فروتری دلالت کند، بر اساس اصل تقدم دلیل راجح، که خود اصلی عقلی است؛ اعتبار دلیل نقلی محفوظ بوده و بر مودای عقلی فروتر مقدم می‌گردد.

فیاض لاهیجی اما، برای حل مسأله، آنجا که ثبوت چیزی در شرع به گونه‌ای باشد که در فرض تعارض با دلیل عقلی قابل تاویل نباشد، به تفصیل زیر می‌پردازد:

الف. اگر مسأله عقلی از اموری باشد که اثبات شریعت متوقف بر آن نباشد، مانند قدم

زمانی عالم، که ثبوت نبوت مبتنی بر نقیض آن نیست؛ در این صورت دلیل شرعی کاشف از وقوع خللی در طریق عقلی است، و مانعی نیست که در چنین مسأله‌ای هیچکس حقیقت را از طریق خرد بشری در نیابد. بنابراین دلیل نقلی مقدم و داده عقلی کنار گذاشته می‌شود.

ب. فرض دیگر این است که مسأله عقلی از اموری باشد که اثبات شریعت متوقف بر آن است، مانند نفی علم خداوند به جزئیات، که ثبوت نبوت بر نقیض آن مبتنی است. در این صورت اتفاق جمیع علما برخلاف حقیقت و نیافتن آن توسط هیچ کس روا نباشد؛ و گر نه، سد باب اثبات شرع لازم می‌آید.^۱

به نظر می‌رسد تفصیل لاهیجی اگر چه در جای خود حایز اهمیت است؛ اما اولاً صرفاً نگاهی کارکردی به مسأله است. ثانیاً فرق است بین اینکه عقول آدمیان به تنهایی نتواند چیزی را دریابد، با اینکه عقل برهانی قطعی همگانی مبتنی بر بدیهیات^۲ چیزی را بر خلاف حقیقت حکم کند. اگر چنین چیزی با نگاه فلسفی و معرفت‌شناختی، نه صرفاً با نگاه کلامی، که لاهیجی لحاظ کرده، ممکن باشد؛ بذر تردید در همه معارف بشری افشاندن شده و اعتبار عقل آسیب‌جدی می‌بیند. آنگاه آنچه اثبات شریعت بدان متکی است نیز از خطر تردیدپذیری در امان نخواهد بود.

در نتیجه به نظر می‌رسد همانگونه که از آیه الله جوادی آملی نقل شد در موارد تعارض عقل و نقل به لحاظ تقدیم عقل یا نقل ضابطه کلی وجود ندارد.^۳ بنابراین اگر دو دلیل عقلی و نقلی قطعی با یکدیگر تعارض کنند، چاره‌ای جز رجوع به مرجحات خاصه نیست. اگر یکی از دو دلیل به نحوی بر دیگری برتری داشت مقدم شده و دیگری مسکوت نهاده می‌شود و در صورت تکافو ادله جز توقف راه دیگری وجود ندارد؛ چرا که به طور مساوی احتمال اشتباه هم در مقدمات دلیل عقلی می‌رود و هم در دریافت مودای نقل.

۱. بنگرید: فیاض لاهیجی، گوهر مراد، صص ۴۱ و ۴۲.

۲. این امور قیودی است که خود لاهیجی در طلیعه کلامش ذکر کرده؛ بنگرید: همانجا.

۳. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۶.

چگونگی حل تعارض در رویکرد تفکیکی

بر اساس آنچه از نگاه تفکیکیان در حجیت و اعتبار معرفتی عقل گفته آمد مساله تعارض عقل و نقل در حوزه عقاید نیز روشن می‌شود. با توجه به اینکه گسترده‌ترین بحث در این زمینه را آیه الله ملکی میانجی انجام داده است، اکنون مساله را با محوریت آثار ایشان پی می‌گیریم. ایشان در توضیح مطلب می‌نویسد:

۱. **حجیت مطلق عقل فطری؛** عقل فطری حقیقتی نوری است که خداوند به نفوس بشری افاضه فرموده و چنین عقلی هرگز با دلیل نقلی در تعارض قرار نمی‌گیرد. معقولاتی که اینگونه ادراک می‌شود بسیار محدود و معین است، یعنی همان اموری است که عقل به صورت مستقل و بدیهی حسن و قبح یا وجوب و حرمت ذاتی آنها را درک می‌کند. آنچه برخلاف چنین عقلی باشد، اعم از نقلی، برهانی یا شهودی، ضرورتاً باطل است.^۱

۲. **تقدم دلیل نقلی بر برهان منطقی؛** حجیت محکّمات و ظواهری که دارای تواتر لفظی و معنوی است، در مقام افهام و تفهیم، ضروری فطری است و شارع نیز روش دیگری ندارد. بنابراین حجیت آنها نیازمند برهان عقلی نیست و تعارض برهان منطقی با دلیل نقلی از باب معارضه علم حصولی با علم حقیقی است.^۲ از جمله تفاوت‌های علم حصولی در نگاه ایشان خطاپذیری آن است، در حالیکه علم حقیقی کشف ذاتی از متعلق خود داشته و خطا در آن راه ندارد.^۳ بنابراین دلیل نقلی با اوصاف یاد شده بر برهان منطقی تقدم دارد.

ایشان همچنین معتقد است بر فرض بپذیریم که حجیت ادله نقلی مبتنی بر ادله عقلی است، باز گفتنی است که بر حجیت مفاد آیات شریفه قرآن، اعم از محکّمات و ظواهرش، براهین الهیه قائم شده است. بنابراین تعارض برهان منطقی با محکّمات و ظواهر یقینی قرآن مجید، تعارض دو عقلی است. لاجرم در این بین اصالت با دلیلی است که در بیان

۱. بنگرید: محمدباقر ملکی میانجی، توحید الامامیه، صص ۵۴-۵۵.

۲. همان، صص ۵۵-۵۶.

۳. همان، ص ۳۴.

اظهار و به لحاظ مفاد انور باشد.^۱

۳. **تقدم امور فطری بر نقل و تقدم دلیل نقلی در مظلمات؛** در نگاه ایشان معارف الهی بر دو گونه است: (۱) امور فطری ظاهر بذاته؛ چنانچه دلیل نقلی در مقابل این قسم از معارف عقلی اقامه شود، دلیل در برابر بدیهی است و ساقط می‌شود. (۲) امور مظلمی که کشف و فهم آنها محتاج دلیل است. تعارض این قسم از عقلیات با نقل، تعارض دلیل عقلی ضعیف و غیر نوری الذات با دلیل عقلی اقوی و نوری الذات است و لاجرم دلیل عقلی مرجوح و دلیل نقلی مقدم می‌باشد.^۲

۴. **تقدم دلیل نقلی در غیبات عمدیه؛** ایشان همچنین بر آن است که امور غیبی بر دو گونه است: (۱) غیبات نسبی؛ یعنی اموری که نزد برخی پنهان و نزد دیگران آشکار است و دستیابی به آنها از طرق مجاری عادی معرفت و رشد دانش، تکنولوژی، تفکر و تعلیم و تربیت بشری امکان‌پذیر است. مانند آگاهی از اخبار گوشه و کنار عالم از راههای دور و یا شناسایی اسرار و رموز نهفته در جهان طبیعت. (۲) اموری که اطلاع بر آنها از طریق اسباب عادی محال است، چرا که خداوند آنها را در حجاب عمدی قرار داده و سنت شریفش بر این تعلق گرفته که تنها کسانی خاص از مقربان خود را به نحو اعجازین بر آنها آگاه ساخته و دیگران تنها به واسطه ایشان بر آن آگاهی یابند. بنابراین عقل بشری را در این مجال قدرت بلندپروازی نیست. از این قبیل است مساله معاد، احوال و عوالم برزخ، قیامت، بهشت، دوزخ و امثال آن. در این موارد تعارض برهان منطقی و دلیل نقلی بی‌معنا است و وهمیات فرضیه را نشاید که به تاویل آنچه در کتاب و سنت آمده اقدام کند. بر فرض انگاشت تعارض در این موارد هم حق اصالت با دلیل نقلی است، زیرا بیان این حقایق در متون دینی و اراده معنایی غیر از مدلول محکمات و ظواهر و نصوص، موجب اغراء انسانها بر خلاف حقیقت است و چنین چیزی از حضرت حق ضرورتاً محال است.^۳

با توجه به آنچه گذشت لب لباب نگره تفکیکی این است که عقل فطری مقدم بر

۱. همان، ص ۵۶.

۲. بنگرید: همان، صص ۵۵ - ۵۶.

۳. همان، صص ۵۶ - ۵۹.

نقل است، ولی عقل اصطلاحی و براهین منطقی فاقد اعتبار ذاتی است و اگر هم مورد توجه قرار گیرد، همواره در رتبه پس از آن قرار دارد.^۱ شایان گفت است که همه آنچه گفته آمد در رابطه با دو دلیل قطعی است. اما دلیل ظنی غیر محضوف به قرائن قطعی در حوزه اصول عقاید معتبر نبوده و فرض تعارض با دلیل ظنی خارج از مقام است.^۲

نقد

۱. حجیت محکّمات و ظواهر دارای تواتر لفظی و معنوی و اینکه شارع روش دیگری ندارد فی الجمله قابل تسلّم، اما در عین حال نکاتی در خور تأمل است:

الف. ضروری فطری و بی نیاز از برهان عقلی بودن حجیت دلالت متون یاد شده درست نیست؛ چرا که این مساله از بنائات عقلایی و تابع مبانی مختلف زبان شناختی، معناشناختی، متن شناختی و زمینه شناختی است. باورداشت پیگیری همین رویه توسط شارع نیز ثبوتاً درست است، ولی اثباتاً مبتنی بر پاره‌ای مبانی خداشناختی و دین شناختی، از جمله حکمت و هدایتگری الهی و تخاطب او با انسان از طریق متن دینی است. اکنون اگر صرف بنای عقلا برای ضروری فطری انگاری آن کفایت می‌کند، دیگر بنائات عقلایی نیز باید همین حکم را داشته و حتی نیازی به امضای شارع نداشته باشند؛ در حالیکه چنین چیزی قطعاً مردود است. از این رو به نظر می‌رسد ضروری و فطری انگاری چیزی یا انکار آن در نگره تفکیکی تا حدی گزینشگرانه و فاقد منطق معتبری است.^۳ از طرف دیگر خود بیان آیه الله ملکی میانجی در بیان حجیت مدلول متون دینی حاوی یک استدلال عقلی است که یک مقدمه آن حجیت نصوص و ظواهر در خطابات عقلایی و مقدمه دیگرش تعلق حکمت شارع بر کاربست همین رویه در خطابه‌های خود و نتیجه آن حجیت مدلول خطابه‌های دینی است. این قیاس خود مبتنی بر مقدماتی است که بر آمده از قیاس‌های دیگر

۱. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: رضا برنجکار، «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، جستارهای اعتقادی (عقل)، صص ۳۵۱-۳۹۸.

۲. محمدباقر ملکی میانجی، توحید الامامیه، صص ۵۹-۶۰.

۳. این مساله نمونه‌های دیگری در برخی از مستقلات عقلیه در نگره تفکیکی دارد که تطویل بحث در آن خارج از مقام است.

مانند حکمت شارع و لزوم خودداری از نقض غرض و... است.

ب. آیا در بنای عقلا، که شارع نیز بر اساس آن مشی نموده، هرگاه مدلول کلام با مفاد دلیل عقلی قطعی معارضه کرد، باز به همان مدلول ظاهری اخذ می‌شود یا نه؟ به نظر می‌رسد در اینجا تفصیلاتی هست که بحث از آن سخن را به درازا می‌کشاند. لیکن با صرفنظر از آن، مساله اصلی این است که در چنین مواردی مدلول تصدیقی کلام چگونه تشخیص داده می‌شود، آن هم با حفظ حکمت شارع، نوع مطلب و سطح مختلف فهم مخاطبان. به نظر می‌رسد چنانکه مفاد دلیل نقلی سندا و دلالتا قطعی، غیر قابل تاویل و به لحاظ درجه معرفتی هم‌رتبه با مدلول برهان منطقی باشد، عملا محل توقف است و نمی‌توان هیچیک را بر دیگری ترجیح داد. این توقف امری توصیه‌ای و اعتباری نیست تا بتوان جایگزینی برایش گذاشت، بلکه تحیری واقعی است و به عبارت دیگر در چنین مواردی دیگر دلالت تصدیقی‌ای وجود نخواهد داشت و علم آن به اهلش واگذار می‌شود و عقلا نیز رویه‌ای جز این نتوانند داشت. لیکن اگر به لحاظ دلالتی قطعیت نداشته و قابل تاویل به معنایی متناسب با مفاد دلیل عقلی است، به گونه‌ای که با دیگر محکومات دینی نیز در تعارض نباشد، در این صورت باید مفاد دلیل عقلی را قرینه بر معنای موافق عقل از دلیل نقلی دانسته و آن را به وجه مناسب تاویل نمود.

۲. اینکه تعارض برهان منطقی با دلیل نقلی از باب معارضه علم حصولی با علم حقیقی است، از جهاتی درخور مناقشه است؛ از جمله تفکیک نادرست بین علم حقیقی و حصولی و مساوی‌انگاری مطلق آنچه از متن دینی فهمیده می‌شود با ویژگیهای علم روح القدس. توضیح اینکه علم حقیقی در نگره تفکیکی اصطلاح خاصی است که تعریف معینی ندارد، ولی حامل آن روح القدس است و ویژگی اصلی آن نوریت و ظاهر بالذات و مظهر للغير بودن و به تعبیری کاشفیت ذاتی است.^۱ اصفهانی در این باره می‌نویسد: «علمی که اساس قرآن بر آن است همان علم حقیقی است که تعریف و توصیف بردار نیست و آن را جز با خودش نتوان شناخت، چرا که هر چیزی با علم شناخته می‌شود، پس علم جز با

۱. میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی ص ۶۲

علم شناختنی نیست.»^۱ آنچه باید توجه داشت این است که در تقدیم دلیل نقلی بر برهان عقلی بین مراد اصلی و فهم از آن خلط شده و فهم بدوی از آن در رتبه علم حقیقی و دلیل نقلی در رتبه علم حصولی انگاشته شده است. این درحالی است که فهم از دلیل نقلی نیز طبق بیان تفکیکیان باید علم حصولی انگاشته شده و در این صورت ترجیح مطلق بر دلیل عقلی ندارد.

۳. ایشان در بند شماره ۳ اصالت را برای دلیلی می‌دانند که اظهر بیانا و انور مفادا باشد. بیان ایشان در این زمینه مردد بین دو معنی است:

الف. اینکه مراد از اظهر و انور همان مفاد دلیل نقلی باشد، زیرا آن را علم حقیقی، کاشف بالذات و موید به براهین الهیه خوانده‌اند، درحالیکه چنین شانی را برای عقل اصطلاحی و برهان منطقی قائل نبوده و آن را علم حصولی، بالعرض، فاقد نورانیت ذاتی دانسته و دارای احتمال جهل مرکب بودن می‌دانند.^۲ اگر چنین منظوری در کار باشد، که ظاهرا هم همین است، باز گفت همان یک جانبه‌گرایی پیشین است. به عبارت دیگر صورت استدلالی بیان ایشان به شرح زیر خواهد بود:

(۱) در تعارض دلیل قطعی عقلی برهانی و قطعی نقلی، آنچه اظهر و انور است مقدم می‌باشد.

(۲) دلیل قطعی نقلی همواره اظهر و انور از عقلی قطعی برهانی است، پس:.

(۳) در تعارض دلیل قطعی عقلی برهانی و قطعی نقلی، همواره دلیل نقلی مقدم است.

ب. اینکه مراد از اظهریت و انوریت در هر مورد به طور خاص و فارغ از نگره بالا باشد، این مطلب نفی ترجیح مطلق یک جانبه و ملاحظه میزان استحکام و صراحت هر یک از طرفین تعارض است و قابل قبول می‌نماید؛ لیکن نسبت به فرض تکافو دلیلین ساکت است.

۴. مفاد قسمت دوم از بند ۴ نیز باز گفت همان نگاه پیشین در تقدم نقل بر عقل است

۱. همو، اساس معارف قرآن، ص ۲۲، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۰۹۴

۲. بنگرید: محمدباقر ملکی میانجی، توحید الامامیه، صص ۳۴ و ۵۶.

و با اشکالات مشابهی روبرو است.

۵. در رابطه با غیبات عمدی که در بند ۵ آمده نیز این سوال وجود دارد که از کجا بدانیم چیزی واقعا از امور غیبیه‌ای است که خداوند خواسته است فقط از راه نقل دینی بشر را از آن آگاه کند؟ بر فرض کسی از طریق برهان قطعی عقلی درکی از مساله‌ای راجع به حیات اخروی و برخی از خصوصیات آن به دست آورد، آیا باید گفت این از مساله غیبات عمدیه است و راه عقلی در این زمینه بی اعتبار و وهمیات فرضیه است؛ یا درک عقلی قرینه بر فهم صحیح مفاد دلیل نقلی است؟ یا دلیل بر این است که مساله از غیبات عمدیه نبوده، زیرا عقل نیز بدان راه دارد؟ ضمن آنکه بسیاری از حقایق دینی به گونه‌ای است که برای عقل دیرپاب است، نه نایاب. در این موارد عقل پس از آشنایی با آنها به وسیله متون دینی به جهاتی هدایت می‌شود، سپس با ژرفکاویهایی خود به آگاهیهای جدیدی دست یافته یا به برداشتی بالاتر از سطح مدلول ظاهری و بدوی برخی از دلایل نقلی دست می‌یابد و این خود گونه‌ای از اثاره عقل توسط نقل است. در این صورت چه دلیل استواری وجود دارد که مساله از غیباتی است که نقل به نحو انحصاری بدان راه داشته و دستاورد عقلی بی اعتبار است؟ بویژه آنکه در اینجا انحصار نقل تنها در ارائه مطلب لحاظ نشده، بلکه در درک آن نیز نوعی انحصار و کنار نهادن عقل ملحوظ است.

۶. اینکه بیان حقایق غیبی در متون دینی و اراده معنایی غیر از مدلول محکمات و ظواهر و نصوص، موجب اغراء انسانها بر خلاف حقیقت است و چنین چیزی از حضرت حق ضرورتا محال است؛ در صورتی درست است که اولاً حاق مطلب و همه سطوح و مراتب آن قابل اظهار بیانی و درک برای عموم بوده و نیازی به کار بست زبان استعاری یا در لفاف سخن گفتن و امثال آن در کار نباشد. این در حالی است که حتی مواردی که به نظر می‌رسد به اندازه فرض بالا پیچیدگی ندارد، گاهی در ادبیات دینی به گونه‌ای مطرح شده که قطعاً خلاف آن مراد است؛ مانند آیاتی که ظهور در تجسیم خداوند دارند. ثانیاً پیشفرض دیگر این مطلب آن است که خرد برهانی بشری را قرینه برای فهم و درک صحیح ندانسته و انسان را تهی از ابزارهای کافی برای فهم حاق مطلب بیانگریم.

به نظر می‌رسد در این موارد اگر دلیل قطعی عقلی معنایی فراتر از مدلول بدوی و

ظاهری کلام کشف کند و همان مراد باشد، اغرابی صورت نگرفته، بلکه هدایت از طریق تعامل دو حجت الهی رخ داده است. البته اگر مدلول کلام از محکّمات و قطعیات باشد مساله دشوارتر شده و بر اساس آنچه پیشتر گفته آمد باید به مرجحات خاصه رجوع کرد. نتیجه اینکه اصل اولیه در متون دینی مدلول ظاهری کلام است، چه رسد به نصوص و محکّمات دینی. لیکن ملاک اصلی در فرض تعارض همان اصل تقدم دلیل راجح به لحاظ رتبه معرفتی و توقف در فرض تکافو ادله است.

در مجموع بر اساس آنچه گفته آمد دو احتمال یا دو قرائت از روش کار بست عقل و نسبت آن با نقل در نگره تفکیکی به دست می آید:

الف. اینکه برهان منطقی اصالتاً فاقد اعتبار است و در غیر مستقلات عقلیه، تنها راه اکتفا به نقل معتبر است و عقل نظری تنها در صورت معاضدت نقل از اعتبار برخوردار می-شود. در نتیجه عقل برهانی قرینه تصرف در معنای نقل به نحو تخصیص و تقیید نبوده و به طریق اولی در صورت تعارض تباینی، نقل مقدم است.

ب. اینکه برهان منطقی، در صورت دقت و رعایت شرایط به لحاظ ماده و هیئت و ابتنا بر ضروریات، دارای اعتبار است. در این فرض از اینکه عقل برهانی قرینه تصرف در معنای نقل به نحو تخصیص یا تقیید باشد، تبیین روشنی نشده است؛ اما در فرض تعارض، قاعده یک جانبه کلی ای وجود ندارد و با وجود مرجحات خاصه برای هر طرف باید مرجحات را لحاظ نمود. ثمره چنین لحاظی علی القاعده این خواهد بود که اگر در موردی دلیل عقلی مقدم شود می تواند مخصص یا مقید دلیل نقلی بشود و در فرض تعارض تباینی موجب مسکوت گذاشتن نقل خواهد شد. این نگره نسبت به فرض تساوی دو دلیل ساکت است و احتمالاً جانب نقل را مقدم می دارد، زیرا آن را حجت بالاصاله و دلیل عقلی برهانی را حجت ثانوی و بالعرض می داند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن شد که مبنای اولیه اندیشمندان مسلمان اولاً تلائم و انسجام منابع معرفت و عدم تعارض واقعی بین داده‌های عقل و نقل قطعی دینی است؛ ثانیاً ایشان اصل بنیادین در هرگونه تعارض را تقدم دلیل راجح دانسته و در صورت تکافو ادله، در مسائل نظری و اعتقادی، منطقی‌راهی جز توقف و انتظار دلایل و مویدات راجحه برای هریک از طرفین تعارض نمی‌بینند. از طرف دیگر روشن شد که راجحیت دلیلی بر دلیل دیگر بر سه قسم ذاتی، عرضی و اعتباری است و دلیلی بر تقدم مطلق دلیل عقلی بر نقلی یا بالعکس و تقدیم و تاخیر یک جانبه، بدون مرجحات خاصه در مسائل نظری و اعتقادی وجود ندارد.

در مقابل نگره تفکیک عقل استدلالی و منطقی را مشمول مبنای نخست ندانسته و در مساله دوم نیز داده‌های عقل برهانی را همواره مرجوح و دلیل نقلی را بر آن مقدم می‌دارد. این در حالی است که افزون بر بنیاد نادرست بی‌اعتبارانگاری ذاتی عقل اصطلاحی، نگاه معرفت‌شناسانه نشان می‌دهد که تعارض مفاد دلیل نقلی با مدلول برهان منطقی دارای درجه معرفتی هم‌رتبه؛ دلالت تصدیقیه و چه بسا صدور نقل روایی را در ابهام فرومی‌برد و عملاً راهی جز توقف و انتظار دلایل یا قراین مرجحه خاصه باقی نمی‌گذارد. افزون بر آن ضروری و فطری‌انگاری چیزی یا انکار آن در نگره تفکیکی، فاقد منطقی دقیق و منقح است و لاجرم روش حل تعارض در این جریان را به امری دلخواهانه و ناموجه سوق می‌دهد. در عین حتی حال اگر موضع آیه الله ملکی میانجی در حل تعارض عقل و نقل، مبنی بر اصالت دادن به دلیلی که در بیان اظهر و به لحاظ مفاد انور باشد را نه بر اساس نفی اعتبار برهان منطقی، بلکه بر اساس دیدگاه غالب کلامیان عقل‌گرا تفسیر کنیم، دچار ابهامات و کاستیهایی است از جمله اینکه اولاً انوریت مفاد در موضع تعارض چگونه تشخیص داده می‌شود و ثانیاً این نگره نسبت به فرض تکافو و تساوی طرفین ساکت است و راه حلی ارایه نمی‌کند.

فهرست منابع

۱. اصفهانی، میرزامهدی، ابواب الهدی، تحقیق: حسن جمشیدی، مقدمه، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۲. _____، اساس معارف قرآن، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۰۹۴.
۳. _____، انوار الهدایه، القضاء، القدر و البداء، تحقیق و نشر موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۴. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، ج ۱، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۵. البحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶.
۶. برنجکار، رضا، «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، جستارهای اعتقادی (عقل)، قم، موسسه معارف اهلیت (ع)، ۱۳۹۶.
۷. بنی هاشمی، سید محمد، «عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی»، جستارهای اعتقادی (عقل)؛ قم، موسسه معارف اهلیت (ع)، ۱۳۹۶.
۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۳.
۹. _____، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۱۰. _____، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، بی تا.
۱۱. الحسینی الشیرازی، سید محمد، القول السدید فی شرح التجرید، قم، دار الایمان، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۱۳. السبحانی، جعفر، العقیده الاسلامیه، قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۳ = ۱۴۲۵ق.
۱۴. سلطانی، ابراهیم و نراقی، احمد، کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، اسفند ۱۳۷۴.
۱۵. شاکرین، حمیدرضا، روش شناسی عقاید دینی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۱۶. _____، هستی شناسی و معرفت شناسی عقل در نگره تفکیکی، بررسی و نقد؛ ذهن، ش ۸۲، تابستان ۱۳۹۹.
۱۷. شعرانی، ابوالحسن، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، انتشارات اسلامیه، بی تا.

۱۸. الشیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (صدرالمتألهین)، تفسیرالقرآن الکریم، ج ۱، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۱ ش.
۱۹. _____، رساله سریان الوجود، تهران، ناشر: کارخانه اقا میرزا عباس، ۱۳۰۲ ق.
۲۰. _____، المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکرالیة، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدر، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. الصدر، السید محمّد باقر، فلسفتنا (موسوعه الشهد الصدرد ج ۱)، قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصّصیة للشهد الصدر، الطبعة الأولى، ۱۴۲۴ هـ
۲۲. الطباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. _____، شیعه، (مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کوربن)، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۲۴. الطوسی، خواجه نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. _____، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دارالأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
۲۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، کلام فلسفی، قم، انتشارات وثوق، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۲۷. الکلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۱ (۸جلدی)، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. اللاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، قم، مؤسسه امام صادق. ۱۴۳۳ ق.
۲۹. لاهیجی، فیاض، گوهر مراد، مقدمه زین العابدین قربانی، تهران، نشر سایه، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۳۰. الملکی المیانجی، محمدباقر، توحید الامامیه، تحقیق موسسه معارف اهل البیت (ع)، قم، نشر معارف اهل البیت (ع)، چاپ اول، ۱۳۹۵.