



Analysis and Evaluation of the Approach to Reason from the Perspective of Allamah *Majlisi* and the *Tafkik* School

Ali Ghadrđan
Gharamaleki  *

Assistant Professor, Department of Islamic
Studies, Faculty of Theology and Islamic
Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran

Abstract

The question of reason and its functioning in religious knowledge is among the disputed topics in Islamic thought. Given the emphasis of the tafkik (separation) school on transmissionism and its minimal or negative approach to the role of reason in understanding religion, this study seeks—by analyzing the method of Allameh Majlisi, who is known for transmissionism, in his engagement with reason and by comparing it with the tafkik perspective—to clarify the degree of consonance or distinction between these two approaches. Therefore, the main research question, which is theoretical and problem-centered, is what the method of engaging with reason is from the viewpoints of Allameh Majlisi and the tafkik school, and what their points of agreement and difference are. The study's data were obtained through library research and analysis of these thinkers' works, and by rational and textual evaluation of the data it became clear that Allameh Majlisi adopted an affirmative approach to reason as one of the human faculties and was receptive to rational perceptions, whereas the tafkikis, with various approaches, either do not accept such rational cognitions or consider them to have no function in religious knowledge. This research shows that Allameh Majlisi and the tafkikis have a fundamental disagreement in their approach to reason and that their views are not close to one another. It also finds that the tafkiki

*Corresponding Author: a.ghadrđan@tabrizu.ac.ir

How to Cite: Ghadrđan Gharamaleki, A. (2025). Analysis and Evaluation of the Approach to Reason from the Perspective of Allamah Majlisi and the Tafkik School. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 6 (11). 259-292. DOI: 10.22054/jcst.2026.89597.1271

method of engaging with reason faces multiple objections and that their view appears incorrect.

1. Introduction

In Islam, reason is regarded as a divine grace for understanding the mysteries of existence. The Holy Qur'an repeatedly emphasizes reflection and contemplation, while simultaneously reproaching those who refrain from thinking. Islamic scholars, guided by these Qur'anic directives, have adopted various approaches to employing reason for the acquisition of religious knowledge.

The *Tafkīk* School, as a contemporary strand in Islamic thought, separates human sciences from divine knowledge, deeming human reason (the intellectual faculty) incapable of apprehending religious truths, and instead stressing the natural reason (external divine illumination) as a reliable source. The eminent Shi'a hadith scholar Allamah *Majlisī*, with his extensive corpus of hadith works, follows a narrative approach; given the shared emphasis on transmittable knowledge between *Tafkīk* and Allamah *Majlisī*, this study undertakes an analytical comparison of Allamah *Majlisī*'s method with that of *Tafkīk* to clarify whether these two are aligned or whether there are fundamental differences in their handling of reason.

The primary issue is to explicate and compare these approaches, identifying their similarities and divergences. The hypothesis of the research is that, despite superficial similarities in narrative emphasis, there are profound differences between Allamah *Majlisī*'s method and that of *Tafkīk*, to the extent that Allamah *Majlisī* cannot be considered aligned with *Tafkīk*.

Research Questions

What is the approach to reason from the perspective of Allamah *Majlisī* and the *Tafkīk* School?

What are the points of commonality and difference between these two perspectives?

2. Literature Review

Previous research indicates that, although various studies have examined the issue of reason from the perspectives of Allamah *Majlisī* or the *Tafkīk* School, none have specifically addressed the question

posed by this study: 'What is the approach to reason from the standpoint of these two viewpoints?'

Articles such as "Tools and Ways of Religious Knowledge from Allamah *Majlisī*'s Perspective" (Sorkhaei and Khodadadi), "A Comparative Study of Reason from the Perspectives of Allamah *Majlisī* and Allamah Ṭabāṭabā'ī" (Jokar and Sotoudehnia), and "The Theological Methodology of Allamah *Majlisī*" (Alizamani) have focused on specific aspects of Allamah *Majlisī*'s views and have ignored a comparative analysis with the *Tafkīk* School. On the other hand, papers such as "Examining the Status of Reason and Argument in Religious Knowledge from the Perspective of the *Tafkīk* School" (Jamshidiha, Mokhtari and Mahmoudi) and "The *Tafkīk* School and the Denial of Innate Human Reason" (Ghadrđan Gharamaleki) have been dedicated to analyzing the *Tafkīk* School's stance on reason and have not undertaken a comparison with Allamah *Majlisī*'s viewpoint. The article "Critique of *Tafkīk* Theology from Allamah *Majlisī*'s Philosophical Perspective" (Imam Jomeh), although comparative in nature, does not specifically focus on the method of engaging with reason. In this regard, the present study, by concentrating specifically on explaining and comparing the methodological approaches of these two perspectives toward reason, seeks to fill the aforementioned research gap.

3. Methodology

This study was carried out with a theoretical, problem-focused, and developmental approach, building upon and extending prior research. In the first step, the required data were collected through library research, with a particular emphasis on the works of Allamah *Majlisī* and scholars of the *Tafkīk* School. Subsequently, these data were evaluated using both rational (analytical) and narrative methods, and finally a comparative examination of the two perspectives was conducted.

4. Conclusion

In this study, Allamah *Majlisī*'s approach to reason was examined in comparison with the *Tafkīk* perspective. Both schools, adopting a textualist stance, emphasize the role of transmitted material in religious knowledge; however, their treatment of reason, whether as a complement or a counter, reveals fundamental differences.

The results indicate that there are profound disagreements between Allamah *Majlisī* and the *Tafkīk* proponents on issues such as the validity of rational methods, the place of reason in theological inquiry, and the resolution of conflicts between reason and textual transmission. Allamah *Majlisī* regards reason as a legitimate proof and a partner to the text in understanding religion (particularly in matters of creed), adopting a positive stance and employing rational capacities to elucidate traditions. In contrast, the *Tafkīk* proponents view reason as superficial and limited to a few propositions (such as innate premises), delegating most matters to the text and embracing a negative approach that renders rational rulings invalid. These root-level differences negate the possibility of treating Allamah *Majlisī* and the *Tafkīk* view as similar or closely related. Nonetheless, commonalities, such as the inefficacy of reason without reliance on the text and the invalidity of a purely rational method, can be observed between them.

Keywords: Approach to Reason, Allamah *Majlisī*, *Tafkīk* School, Methodology of Allamah *Majlisī*, Methodology of the *Tafkīk* School.

روش مواجهه با عقل از دیدگاه علامه مجلسی و مکتب تفکیک

استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه

تبریز، تبریز، ایران

علی قدردان قراملکی * ID

چکیده

مسئله عقل و کارکرد آن در معرفت دینی از مباحث مورد اختلاف در اندیشه اسلامی است. با توجه به تأکید نگره تفکیک بر نقل گرای و ارائه رویکردی حداقلی یا انکاری نسبت به نقش عقل در فهم دین، این پژوهش درصدد است تا با تحلیل روش علامه مجلسی که به نقل گرای مشهور است، در مواجهه با عقل و مقایسه آن با دیدگاه تفکیکی، میزان همسویی یا تمایز این دو رویکرد را تبیین کند؛ بنابراین سؤال اصلی این تحقیق نظری و مسأله محور، چیستی روش مواجهه با عقل از دیدگاه علامه مجلسی و نگره تفکیک و نقاط اشتراک و افتراق آن دو است. داده های پژوهش از طریق مطالعات کتابخانه ای و تحلیل آثار این اندیشمندان به دست آمده و با ارزیابی عقلی و نقلی داده ها روشن شد که علامه مجلسی، رویکردی ایجابی در مواجهه با عقل به عنوان یکی از قوای نفسانی داشته و پذیرای ادراکات عقلی است، در حالی که تفکیکیان با رهیافت های مختلف مدرکات چنین عقلی را یا نپذیرفته و یا فاقد کارکرد در معرفت دینی می دانند. این تحقیق نشان می دهد که علامه مجلسی و تفکیکیان در مواجهه با عقل اختلاف بنیادی دارند و دیدگاه های آنها به هم نزدیک نیست. همچنین، روش تفکیکیان در مواجهه با عقل با اشکالات متعددی روبروست و دیدگاه ایشان نادرست به نظر می رسد.

کلیدواژه ها: مواجهه با عقل، علامه مجلسی، مکتب تفکیک، روش شناسی علامه مجلسی، روش شناسی مکتب تفکیک.

مقدمه

در اسلام، عقل همواره به‌عنوان نعمتی الهی برای فهم اسرار هستی ستایش شده و خداوند آن را برای هدایت انسان‌ها به‌سوی سعادت یا شقاوت به کار انداخته است (سوره ملک: ۱۰). قرآن بارها به تعقل و تدبر دعوت می‌کند (سوره مؤمنون: ۸۰؛ سوره انعام: ۵۰)، درحالی‌که از کسانی که از تفکر روی‌گردانند، انتقاد می‌نماید (سوره مائده: ۱۰۳). اندیشمندان اسلامی در پرتو این رهنمون‌های قرآنی، رویکردهای گوناگونی در استفاده از عقل برای معرفت دینی اتخاذ کرده‌اند. اهل حدیث و اشاعره نقش عقل را محدود کرده و بر تفسیر ظاهری متون نقلی تمرکز دارند (سبکی، ۱۴۲۹ ق: ۳/۳۴۷؛ عبده، ۲۰۰۵ م: ۷۴)، درحالی‌که معتزله، ضمن احترام به ادله نقلی، بر کارایی عقل در درک دین اصرار می‌ورزند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۴/۱۰۵). این اختلاف در میان شیعیان امامیه نیز مشهود است؛ اخباریون و نگره تفکیک، معرفت دینی را عمدتاً به احادیث و ظواهر روایات وابسته می‌دانند (بحرانی، بی‌تا: ۱/۱۳۲؛ اصفهانی، ۱۳۸۵: ۸۳)، اما متکلمان امامیه نقش عقل در تفسیر دین را برجسته می‌سازند (حلی، ۱۴۱۳ ق: ۳۰۲-۳۰۳؛ سبحانی، ۱۳۹۶: ۳/۷۶-۹۹). نگره تفکیک، به‌عنوان جریانی معاصر در اندیشه اسلامی، با جداسازی علوم بشری از معارف الهی، عقل بشری (قوه نفسانی) را ناتوان در ادراک حقایق دینی می‌داند و بر عقل فطری (نور الهی خارجی) به‌عنوان منبع معتبر تأکید می‌ورزد. علامه مجلسی، محدث برجسته شیعی با مجموعه‌ای وسیع از آثار حدیثی، رویکردی روایت‌محور دارد؛ با توجه اشتراک تفکیک و علامه مجلسی در معرفت نقلی، این پژوهش به واکاوی و مقایسه تطبیقی روش علامه مجلسی با تفکیک می‌پردازد تا روشن سازد آیا این دو همسو هستند یا تفاوت بنیادین در برخورد با عقل دارند. مسئله اصلی، تبیین و مقایسه این رویکردها و کشف اشتراکات و افتراقات آنهاست. فرضیه تحقیق این است که علی‌رغم شباهت‌های ظاهری در روایت‌محوری، تفاوت‌های عمیق میان روش علامه مجلسی و تفکیک وجود دارد، به‌حدی که علامه مجلسی را نمی‌توان همسو با تفکیک دانست.

پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که اگرچه پژوهش‌هایی در خصوص عقل و جایگاه آن در اندیشه علامه مجلسی و نگره تفکیک انجام شده است، اما هیچ‌کدام به‌طور خاص به مقایسه تطبیقی روش مواجهه با عقل از منظر این دو جریان نپرداخته‌اند. در ادامه، مروری بر مهم‌ترین پژوهش‌ها و تمایز تحقیق حاضر با آن‌ها ارائه می‌شود.

مقاله «بزار و راه‌های معرفت دینی از دیدگاه علامه مجلسی» (سرخه‌ای و خدادادی) به ابزارهای معرفتی مانند عقل، حس و وحی می‌پردازد، اما فاقد تحلیل تطبیقی با نگره تفکیک و تمرکز خاص بر روش مواجهه با عقل است.

پژوهش «بررسی تطبیقی عقل از دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبایی» (جوکار و ستوده‌نیا) بر مقایسه دیدگاه علامه مجلسی با علامه طباطبایی تمرکز دارد و به دیدگاه تفکیک ورود نکرده و تنها روش‌شناسی عقل از دیدگاه علامه مجلسی را بررسی نمی‌کند. مقاله «روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی» (علی‌زمانی) رویکرد کلامی علامه مجلسی را واکاوی می‌کند. این تحقیق عام است و به‌خصوص عقل و مقایسه با تفکیک اختصاص ندارد.

مقالات «رویکردشناسی علامه مجلسی در قبال معارف بشری» و «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی» (عظیمی و غفوری‌نژاد) به انتقاد علامه مجلسی از فلسفه و عرفان اشاره دارند، اما تحلیل تطبیقی با تفکیک را نادیده گرفته‌اند.

مقاله «بررسی جایگاه عقل و برهان در معرفت دینی از منظر مکتب تفکیک» (جمشیدی‌ها، مختاری و محمودی) دیدگاه تفکیک را تحلیل می‌کند، اما فاقد مقایسه با علامه مجلسی و تمرکز بر روش‌شناسی عقل است.

پژوهش «مکتب تفکیک و انکار عقل ذاتی انسان» (قدردان قراملکی) به نقد هستی‌شناسی عقل در تفکیک می‌پردازد، اما از روش‌شناسی عقل و تحلیل تطبیقی با علامه مجلسی غفلت ورزیده است.

مقاله «نقد الهیات تفکیکی از نگاه فلسفی علامه مجلسی» (امام جمعه) الهیات تفکیک

را از منظر علامه مجلسی نقد می‌کند، اما بر روش مواجهه با عقل تمرکز ندارد و جنبه‌های روش‌شناسی عقل را بررسی نکرده است.

روش

این پژوهش با رویکردی نظری، مسئله محور و توسعه‌ای انجام شده و در راستای تکمیل مطالعات پیشین حرکت می‌کند. در گام نخست، داده‌های موردنیاز با استفاده از روش کتابخانه‌ای و با تمرکز بر آثار علامه مجلسی و اندیشمندان تفکیکی گردآوری شد. سپس این داده‌ها با بهره‌گیری از تحلیل‌های عقلی و نقلی مورد ارزیابی قرار گرفت و در پایان، بررسی و مقایسه‌ای تطبیقی بین دو دیدگاه انجام پذیرفت.

۱. روش علامه مجلسی در مواجهه با عقل

برای تبیین روش علامه مجلسی در مواجهه با عقل، ضروری است ابتدا اجمالاً به عقل و ماهیت آن از دیدگاه ایشان پرداخته شود. علامه مجلسی، دو مرتبه وجودی مجزا برای عقل قائل است که شامل «عقل قدسی» و «عقل انسانی» می‌شود. عقل قدسی در مرتبه‌ای متعالی و نورانی قرار دارد و از آن به‌عنوان «نخستین مخلوق» و «نور نبوی» یاد می‌شود. جایگاه این عقل در نظام آفرینش، والا بوده و هدف غائی آفرینش است (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۱۰۴/۱-۱۰۵).

در مقابل، عقل انسانی است که به‌صورت قوه‌ای ادراکی در درون انسان‌ها حضور دارد. این عقل ابزار شناخت و تشخیص حقایق و تمیز خیر از شر در زندگی بشری است. از نظر علامه، عقل هم در بُعد نظری (شناخت حقایق) و هم در بُعد عملی (تشخیص بایدها و نبایدها) فعال است (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۱۰۱-۹۹/۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/۲۵-۲۷) و از همین رو، او به حسن و قبح عقلی باور دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۲۱۴/۵۱).

از آنجاکه این عقل یکی از قوای نفس انسانی است، امری مستقل از او نبوده و تابع هستی اوست (مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/۲۵-۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ق: ۱۰/۴۵۱-۴۵۲). علامه مجلسی نفس انسانی را دارای موجودیتی مادی و جسمانی می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۱/

۱۰۳-۱۰۴). لذا عقل نیز موجودی مادی می‌باشد. این قوه مادی انسانی، با دیگر قوای انسان در ارتباط است (مجلسی، ۱۴۰۶ ق: ۶/۴۴۳).

عقل شرط اساسی برای ورود انسان به عرصه تکلیف است. بدون وجود عقل، انسان صلاحیت دریافت خطاب‌های شرعی و اخلاقی را ندارد؛ زیرا تکلیف بر پایه توان فهم و تمیز استوار است؛ بنابراین، عقل زیربنای مسئولیت اخلاقی و دینی انسان شمرده می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱/۹۹-۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/۲۵-۲۷).

علامه مجلسی عقل را ذومراتب می‌داند. مرتبه پایین عقل، ملاک و مبنای تکلیف‌پذیری انسان است؛ با ارتقای مراتب عقل، میزان مسئولیت و سنگینی تکلیف نیز افزایش می‌یابد. این ارتقا از مسیر علم و عمل حاصل می‌شود و عقل، در تعامل با تجربه و عمل انسانی، تکامل می‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱/۱۰۰).

پس از تبیین هستی‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی، اینک به روش علامه مجلسی در مواجهه با عقل پرداخته می‌شود. علامه مجلسی با اعتقاد به امکان و وقوع شناخت عقل، تعاریف مختلفی برای عقل ارائه داده و به تحلیل و بررسی آن‌ها پرداخته است. وی عقل را قوه‌ای نفسانی می‌داند که توانایی درک خیر و شر، تمیز نیک از بد و هدایت انسان به سوی اعمال نیک را دارا است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱/۹۹-۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/۲۵-۲۷).

مجلسی میان دو نوع ادراک عقلی تمایز قائل است. بدیهیات که بی‌نیاز از استدلال و خطاناپذیرند و نظریات که نیازمند استدلال بوده و در معرض خطا قرار دارند. باین حال، خطاپذیری بخش نظری، موجب سلب اعتبار کلی از عقل نمی‌شود؛ بلکه باید معیارهای دقیقی برای تشخیص صواب از خطا در استدلال‌های عقلی به کار گرفت. او عقل را میزان تشخیص معرفت صحیح از ناصحیح می‌داند و به نقش آن در تصحیح فرایند اندیشیدن تأکید دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱/۱۳۸؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/۵۸). از نظر ایشان، برای اعتبار بخشیدن به قضایای نظری، باید آن‌ها را به بدیهیات عقلی بازگرداند و ریشه آن‌ها را در اصول اولیه عقلانی جستجو کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۶/۲۱۷).

براین اساس، علامه با در نظر گرفتن محدودیت‌های عقل و موانع موجود در مسیر اندیشیدن، رویکردی محتاطانه در قبال آن اتخاذ کرده و به اعتبار مقید عقل باور داشته

است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۹۸/۶۶؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/۱۹۹). از دیدگاه ایشان، شناسایی دقیق این موانع به منظور پرهیز از تمسک به آن‌ها در شناخت دین، امری ضروری است؛ بنابراین، درحالی که ادراکات عقلی معتبر و در شناخت دین کارآمد هستند، آگاهی از محدودیت‌های آن‌ها نیز الزامی است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۲/۲۳۹).

این محدودیت‌ها به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند. دسته‌ای به ذات عقل بازمی‌گردد و شامل اموری است که در حیطة ادراکی عقل نیستند و عقل به آن‌ها دسترسی ندارد؛ نظیر عمده فروع دین که رجوع به نقل در آن‌ها اجتناب‌ناپذیر است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۵/۲۲۴؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۲/۲۲۲). دسته دیگر شامل مسائلی است که عقل توانایی ادراک آن‌ها را دارد، اما به دلیل اشتباه در مواد قضایا یا صورت قیاس، حکم نادرستی صادر می‌گردد. به بیان دیگر، گاهی ادراکات عقلی از مستقلات عقلیه هستند که بدیهی و نتیجه آن مفید یقین بوده و لذا هیچ خطا و اشتباهی در آن راه ندارد. این معارف در شناخت خدا و دین او کارآمد هستند؛ به گونه‌ای که علامه مجلسی تصریح می‌کند که «به بدهت عقل معلوم است که نظام عالم وجود و انتظام احوال آن بدون وحدت الهی میسر نمی‌شود.» (مجلسی، بی تا: ۱۱) این جمله نشان‌دهنده آن است که عقل سلیم و بدیهی نزد ایشان دارای اعتبار است؛ اما گاهی ادراکات عقلی از غیر مستقلات عقلیه هستند که برخی از مواد استدلال و قیاس از طریق غیر عقل به دست می‌آید. همچنین گاهی نیز صورت استدلال غیرمنطقی است. در این موارد، تصحیح صورت استدلال و اعتبارسنجی ماده قیاس ضروری بوده و باید با رسیدن به گزاره‌های بدیهی اعتبار این مواد ثابت شود (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۶/۲۱۷)؛ در غیر این صورت، استدلال مغالطه‌آمیز و نتیجه نهایی نیز اشتباه خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱/۱۳۸؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/۵۸).

درنهایت، علامه مجلسی برای عقل اعتبار قائل است و تا زمانی که درست و بدون مغالطه عمل کند، حجیت دارد؛ اما در برابر خطاهای استدلالی یا مسائلی که فراتر از توان عقل‌اند، مانند جزئیات احکام شرعی، اعتبار آن ساقط می‌شود. بدین سان، عقل در منظومه معرفتی علامه مجلسی ابزاری ضروری ولی نه مطلق است.

با توجه به محدودیت‌های عقل و وجود موانع مختلف در مسیر تعقل، علامه بر عدم

اتکای صرف به عقل در شناخت دین تأکید ویژه دارد و رجوع به منابع دینی را در کنار عقل لازم می‌داند. در نتیجه، روش علامه مجلسی در شناخت دین، یک روش چندوجهی است که نگاهی جامع به شناخت دین دارد و استفاده توأمان از عقل و نقل را به‌ویژه در حوزه اصول دین - که در دسترس عقل قرار دارد - ضروری می‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۲/۲۳۹).

با توجه به این رویکرد علامه مجلسی، وی به شدت روش‌هایی را که صرفاً بر اساس عقل و بدون توجه به منابع نقلی، به قضاوت و حکمرانی در امور دینی می‌پردازند، نقد می‌کند، چرا که چنین رویکردهایی می‌تواند منجر به گمراهی و انحراف از مسیر صحیح دین شود (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۲/۲۸۴).

این دیدگاه جامع‌نگر علامه مجلسی، سبب نقد روش فلسفی محض از سوی ایشان شده است؛ زیرا روش فلسفی صرفاً بر عقل در شناخت دین تکیه دارد و از مراجعه به نقل ابا می‌ورزد؛ بنابراین، به نظر می‌رسد نکته اصلی که علامه را در مقابل فلسفه قرار می‌دهد، نگاه تقلیل‌گرایانه فلسفه به عقل و بی‌توجهی این روش به نقل است. ایشان دین خواندن نتیجه و برون‌داد فلسفه و عقل صرف را نپذیرفته و معتقد است در مواردی این مواضع - که بدون رجوع به اهل بیت (ع) و نقل به دست آمده‌اند - ناصحیح و حتی کفرآمیز هستند. چنانکه در مسئله معاد جسمانی، دیدگاه فلاسفه مبنی بر معاد روحانی را تأویل آیات دانسته و به تکفیر و تقیح آنان پرداخته است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۸/۳۲۸؛ مجلسی، بی‌تا/۴۶۶-۴۶۸).

به عبارت دیگر، علامه مجلسی بر این باور است که درک صحیح دین مستلزم بهره‌گیری توأمان از عقل و متون دینی است. با این حال، برخی از فلاسفه با تکیه صرف بر دریافت‌های عقلانی خود، ادراکات فلسفی محض را بر دین تطبیق می‌نمایند. ایشان سپس به سراغ متون دینی رفته و با تحمیل دریافت‌های پیشینی خود - که غالباً بدون مراجعه کامل به منابع معتبر نقلی از جمله احادیث اهل بیت (ع) حاصل شده‌اند. - بر متون، به تأویل آیات می‌پردازند تا آن‌ها را با نظریات خویش هماهنگ سازند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۵۴/۳۶۵)؛ بنابراین، نقد و طرد شیوه فلسفی به منزله نفی خردورزی نیست؛ بلکه مراد از آن، نفی

تقدم و حاکمیت عقل بر نقل و سپس تأویل نقل بر مبنای حکم عقل است.

به همین سبب، علامه مجلسی به شدت شیوه خلفای غاصب صدر اسلام در ترویج کتب فلسفی در میان مردم را محکوم می‌کند؛ زیرا آنان به دنبال القای نگاهی مستقل به عقل و فلسفه بودند. هدف ایشان از این اقدام، جدایی مردم از اهل بیت (ع) و شریعت اسلامی و نه فهم صحیح آیات و روایات بود: «و أقول هذه الجناية على الدين و شهير كتب الفلاسفة بين المسلمين من بدع خلفاء الجور المعاندين لأئمة الدين ليصرفوا الناس عنهم عن الشرع المبين»، (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۹۷/۵۷)

با توجه به شیوه علامه مجلسی، به کارگیری مکرر ایشان از رویکردهای عقلی در تحلیل و اثبات معارف دینی، منافاتی با روش کلی وی ندارد. وی در آثار خود، برای اثبات مباحث بنیادینی نظیر وجود خداوند متعال، به ادله عقلی متقنی همچون برهان اعجاز و برهان تمناع استناد جسته و دراین‌بین، آیات قرآنی را نیز به‌عنوان شواهدی تأییدکننده ارائه می‌نماید (مجلسی، بی تا: ۴-۶؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۶۰-۲۷۶؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳/ ۱۶۵-۱۶۶ و ۱۷۸-۱۸۰). این شیوه جامع‌نگر، در تبیین اوصاف ثبوتی و سلبی خداوند، از جمله قدمت، قدرت، اراده و علم و همچنین عدم رؤیت و ترکیب، نیز به‌روشنی مشهود است (مجلسی، بی تا: ۶-۱۴؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳/ ۲۱۷ و ۴/ ۲۴۴). در بحث نبوت، علامه مجلسی با بهره‌گیری از ادله عقلی و قواعد کلامی نظیر قاعده لطف، و جوب عقلی نبوت را به اثبات رسانده است (مجلسی، بی تا: ۱۸-۱۹). همچنین، و جوب ارائه معجزه توسط انبیا و افضلیت آنان را با براهین عقلی اثبات نموده است (مجلسی، بی تا: ۱۹-۲۰). این روش ترکیبی از عقل و نقل، در بحث امامت نیز ادامه می‌یابد؛ ایشان ضمن تبیین و جوب نصب امام بر خداوند به حکم عقل و قاعده لطف، صفات و ویژگی‌های امام را نیز از منظر هر دو منبع عقل و نقل واکاوی کرده است (مجلسی، بی تا: ۳۶-۴۷). در مبحث معاد نیز همین رویکرد مشهود است؛ علامه مجلسی با تکیه بر عقل و نقل به تبیین این مسئله پرداخته و به شبهات منکرین پاسخ داده است (مجلسی، بی تا: ۳۷۴-۳۷۶).

لازم به ذکر است، چنانکه خود ایشان نیز اذعان داشته‌اند، برخی مسائل فراتر از حیطه ادراک عقلی قرار دارند که بسیاری از مسائل معاد از این دسته‌اند. لذا علامه مجلسی معتقد

است که صرف استبعاد یا عدم درک عقلی یک مسئله که در نصوص دینی ذکر شده است، نباید منجر به انکار آن گردد (مجلسی، بی تا: ۳۶۸-۳۶۹) این نگرش، کاملاً همسو با روش ترکیبی و جامع ایشان در فهم و تبیین معارف دینی است.

در اندیشه علامه مجلسی، عقل و نقل دو منبع معرفتی مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند که هر دو از اعتبار و صحت برخوردارند. ایشان بر این باورند که در صورت فهم صحیح و عمیق از هر یک از این دو منبع، هرگز تعارض یا تضادی میان احکام عقل و آموزه‌های نقلی پدید نخواهد آمد. هرگونه اختلاف ظاهری، نشانه‌ای از عدم درک درست و کامل یکی از طرفین و یا وجود غرض دیگری نظیر تقيه است (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۲/ ۱۸۷)؛ بنابراین، در مواردی که ظواهر متون دینی با حکم قطعی و بدیهی عقل در تضاد آشکار قرار می‌گیرند، علامه مجلسی رویکرد تأویل را در پیش می‌گیرد.

نمونه‌های بارز این تأویل شامل آیاتی است که به جسمانیت خداوند (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۱/ ۴) و یا داشتن دست برای او اشاره دارند (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۴/ ۴-۵)؛ همچنین ظواهر متونی که از گریه آسمان‌ها (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۱۷۷/ ۷۹) یا ایمان و کفر برخی حیوانات سخن می‌گویند (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۲۷۸/ ۲۷)، از جمله مواردی هستند که ایشان با استناد به حکم عقل، به تأویل آن‌ها پرداخته است تا با اصول عقلی ناسازگار نباشند. از سوی دیگر، در مواضعی که عقل قادر به درک کامل یک حکم نقلی نیست، اما مخالفی نیز با آن ندارد، علامه مجلسی به ظواهر متون استناد می‌جوید و نیازی به تأویل نمی‌بیند (مجلسی، بی تا: ۳۶۸-۳۶۹).

براین پایه، علامه مجلسی تعارض میان عقل و نقل را به دو شیوه قابل تصور می‌داند که هر یک رویکردی متفاوت را می‌طلبد. در حالت نخست، اگر عقل حکمی بدیهی - که بدون نیاز به استدلال و تأمل، صحت آن‌ها آشکار و عاری از هرگونه خطا و اشتباه است - یا قطعی - ادراکات نظری نیازمند استدلال که با منتهی شدن به بدیهیات اعتبارشان ثابت شده - صادر کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۱/ ۱۳۸؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۸) که در تعارض آشکار با ظواهر متون دینی باشد، چاره‌ای جز تأویل و تفسیر این متون نیست؛ به عبارت دیگر، در چنین شرایطی باید با ژرف‌نگری و بازاندیشی، معنایی از متون دینی

استخراج کرد که با حکم قاطع عقل همخوانی داشته باشد؛ اما در حالت دوم، وضعیتی مطرح می‌شود که عقل به تنهایی قادر به ارائه حکم قطعی نیست و درعین حال، حکم نقل را نیز به وضوح درک نمی‌کند. در این صورت، با اذعان به محدودیت‌های ذاتی عقل، نیازی به تأویل متون دینی نیست و باید به پذیرش ظاهر نقل روی آورد. این بدان معناست که از منظر علامه مجلسی، ظواهر متون دینی دارای اعتباری والا هستند و تنها زمانی می‌توان از معنای ظاهری آن‌ها دست کشید که آن معنا غیرممکن باشد. چنان‌که ایشان می‌نویسد: «العدول عن الظاهر إلى التأویل إنما یحتاج إليه عند قیام الدلیل علی أن إجراء اللفظ علی ظاهره غیر ممکن»، (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۵۶ / ۳۵۱) همچنین در خصوص ایمان و اعتقاد حیوانات می‌نویسد: «و أما إضافة اعتقاد الحق إلى بعض البهائم و اعتقاد الباطل و الکفر إلى بعض آخر فمما تخالفه العقول و الضرورات لأن هذه البهائم غیر عاقله و لا کامله و لا مکلفه فکیف تعتقد حقا أو باطلا و إذا ورد أثر فی ظاهره شیء من هذه المحالات قلنا فیہ إما إطراح أو تأویل علی المعنی الصحیح»، (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۲۷ / ۲۷۸).

با توجه به مطالب پیشین، آشکار می‌گردد که منظور علامه از دلیل عقلی و حکم عقل، محدود به بدیهیات نبوده و استدلال‌های نظری عقل را نیز در بر می‌گیرد. چنان‌که علامه می‌نویسد: «...أن الله تعالی أكمل حجج الناس بعضهم علی بعض، بما آتاهم من العقل إذ غایته الانتهاء إلى البدیهی و لو لا العقل لأنکره»، (مجلسی، ۱۳۶۳: ۱ / ۳۸-۳۹). همچنین وی در آثار خویش، با اتکا بر مبادی منطقی، استدلال‌های خود را در ساختاری منسجم و با چینی صحیح عرضه کرده (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۲۳ / ۴-۵؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۹۵) و به اعتبار قیاس برهانی و قیاس منطقی - کشف علت تامه و حکم به وجوب تحقق معلول - باور دارد که نشان‌دهنده اعتماد و اتکای علامه بر مدرکات نظری عقل است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۲ / ۲۳۹ و ۶۶ / ۱۹۸). لذا علامه مجلسی بر این باور است که ادراکات نظری عقل، مشروط بر اثبات اعتبار و قرار گرفتن مسئله مورد بحث در قلمرو ادراک عقل، می‌توانند در تبیین، توضیح و تأویل ادله نقلی به کار روند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۲۷ / ۲۷۸-۲۷۹).

۲. روش نگره تفکیک در مواجهه با عقل

نگره یا مکتب تفکیک جریانی فکری در جهان اسلام است که هدف اصلی آن، تفکیک معارف وحیانی از آراء بشری، به‌ویژه فلسفه و عرفان، به‌منظور حفظ خلوص و اصالت دین است. اندیشه تفکیک توسط میرزا مهدی اصفهانی در مشهد کلید خورد. پس از وفات وی شاگردانش با جمع‌آوری، تدوین و نشر آثار او و همچنین تألیف آثاری توسط بزرگانی مانند شیخ مجتبی قزوینی، میرزا جواد تهرانی، میرزا حسینعلی مروارید، شیخ محمدباقر ملکی میانجی و آیت‌الله سیدان، این اندیشه به یک جریان فکری تبدیل شد که البته رهیافت‌های مختلفی از آن ارائه شده است.

در رهیافت اول که با میرزا مهدی اصفهانی و شیخ محمود حلبی آغاز می‌شود، مبانی اصلی نگره تفکیک پی‌ریزی شد و اصول تمایز قائل شدن بین ساحت فلسفه و عرفان با معارف اهل بیت (ع) تبیین گردید. این رهیافت از تفکیک، بر عدم وجود پیوند میان علوم بشری و علوم الهی تأکید می‌ورزید و حتی این دو حوزه را در تقابل با یکدیگر می‌دانست. در این رویکرد، معارف بشری نه تنها ناقص، بلکه جهالت و ضلالت تلقی می‌شدند و دستاوردهای علمی بشر در حکم مجهولات معرفی می‌گشتند. لذا در این رهیافت، علوم بشری نظیر فلسفه و عرفان را خلاف اسلام اصیل و مردود شمرده و تمامی قواعد و نتایج آن‌ها با آموزه‌های شریعت در تناقض آشکار تلقی می‌شد (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۳).

البته با تأکید بر اهمیت تعقل و تفکر در متون دینی، عقل فطری جایگزین عقل بشری شد. تفکیکیان به تفکیک میان عقل بشری (فلسفی / متصل) و عقل فطری (الهی / منفصل) پرداختند. عقل بشری، به‌عنوان قوه‌ای از قوای نفس انسانی، مادی و جسمی لطیف تلقی می‌شود و به دلیل ماهیت ظلمانی و کثرت خطاها، آن را قابل اعتماد نمی‌دانند. در مقابل، عقل فطری نوری صریح و وجودی خارجی، مجرد از ماده و عوارض آن و فراتر از حقیقت انسانی است که خداوند بر ارواح انسانی افاضه می‌کند (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۸۱). این عقل، برای دارنده خود، بالذات ظاهر و مظهر لغیره است؛ بدان معنا که حسن و قبح افعال و جزئیات امور به‌واسطه آن شناخته می‌شوند. این نعمت الهی، دارای حجیت ذاتی و الهی

بوده، معصوم بالذات و ممتنع الخطاء است (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۱۹؛ اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۳). لذا عقل فطری از خارج بر انسان وارد شده و در کنار نفس مادی و ظلمانی انسان قرار گرفته و به واسطه همراهی و معیت آن، ادراکاتی برای انسان حاصل می‌شود. این نور جزئی از نفس نیست و با آن ترکیب نمی‌شود و صرفاً در مسیر کمال و معرفت، همنشین و هدایت‌کننده نفس است (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۲۱-۱۲۲؛ اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱/ ۱۷۱-۱۷۳).

براین پایه، تفکیکیان قطع و یقین را انکار نمی‌کنند، بلکه بر این باورند که عقل بشری به آن دست نمی‌یابد، زیرا علم حقیقی که نور مطلق است، نمی‌تواند از عقل نفسانی که موجودی ظلمانی و مادی است، نشأت گیرد و آموزه‌های آکنده از خطا که توسط عقل بشری ارائه می‌شود شاهد این مطلب است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۲-۶۳). از این رو، تأکید تفکیکیان بر دستیابی به قطع و یقینی است که از طریق علم حضوری حاصل شود و مبرا از هرگونه خطا باشد. در نتیجه، تنها قطع و یقینی معتبر شمرده می‌شود که از عقل فطری و معرفی شده در کتاب و سنت سرچشمه گیرد. به بیان دیگر، عقل به عنوان یکی از ابزارهای معرفت‌شناسی پذیرفته می‌شود، اما عقلی که مورد تأیید پیامبران الهی باشد. در این چارچوب فکری، آسان‌ترین راه برای کشف مستقلات عقلیه، رجوع به آموزه‌های پیامبران است. تفکیکیان، عقل فطری را جایگزین عقل فلسفی دانسته و روش برهانی را برای معرفت الهی ناکافی می‌شمارند (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۲ و ۷۴).

رهیافت دوم از نگره تفکیک که با هدایت آقا مجتبی قزوینی و میرزا جواد آقای تهرانی و معرفی استاد حکیمی شکل گرفت، دیدگاهی متمایز را در فهم معارف اسلامی ارائه می‌دهد. این رویافت، برخلاف دوره نخست علوم بشری مانند فلسفه و عرفان را به صورت مطلق جهالت و مردود ندانسته و اعتبار آن‌ها را می‌پذیرد. البته آموزه‌های این علوم با توجه به محدودیت توان عقل در روش‌های صرفاً فلسفی و بشری، کاملاً قابل اعتماد نبوده و احتمال خطا در آن‌ها وجود دارد (قزوینی، ۱۳۹۳: ۳۶-۳۷).

اگرچه تناقض ذاتی میان علوم بشری و الهی وجود ندارد؛ اما این به معنای انطباق کامل این دو با یکدیگر نیست. چنانکه گفته شد، در علوم بشری احتمال خطا وجود دارد، در حالی که در آموزه‌های وحیانی به موجب ساحت نورانی و عینیت آن با علم خطایی در

کار نیست (ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۵۳-۵۴؛ مروارید، ۱۴۱۸ ق: ۲۰). به همین سبب این رهیافت نیز به تفکیک علوم بشری از علوم الهی پرداخته و حیطة وظایف هر یک را متفاوت تلقی می‌کند (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۶۷). هدف از تفکیک، مصون نگه‌داشتن حقایق و اصول وحیانی، از هرگونه آمیختگی با داده‌های فکری و ذوق بشری و عدم اجازه تأویل و تفسیر به رأی در آموزه‌های وحیانی بر اساس برداشت‌های نامعلوم از علوم بشری می‌باشد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۵۹-۱۶۱).

براین اساس، تفکیکیان ضمن پذیرش اعتبار عقل بشری، در معرفت دینی آن را به موجب محدودیت‌های بسیار کنار گذاشته و با بهره‌گیری از عقول دست‌نخورده که از وحی سرچشمه می‌گیرد، به اعماق عقل دست می‌یابند و آن را از سطوح عقل ابزاری متمایز می‌سازند. در این نگره تعقل فطری که کتاب و سنت بر آن تأکید دارند، با دیگر مدل‌های تعقلی متفاوت است و تعقل را صرفاً به معنای فلسفه نمی‌داند (قزوینی، ۱۳۹۳: ۵۲-۵۳؛ ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۰۹-۱۳۸). لذا نگره تفکیک، به معنای تعطیلی عقل و اندیشه نیست؛ بلکه بر تعقل فطری تأکید دارد. چنان که حکیمی می‌گوید:

«مکتب وحی تأکیدی ویژه بر «تعقل» و فعال‌سازی عقل دارد (چنانکه روشن است)، منتها تعقل واقعی نه تخیل به توهم تعقل. تعقل واقعی، تعقل به «عقل نوری» است که صورت کامل آن، از طریق «تشریح عام» (در عقیده و عمل) و بازگشت به «فطرت الستی» فعال می‌گردد. در حقیقت در نهاد هر فردی یک عقل فعال - ولیکن اسیر - وجود دارد. تا فطرت محجوب است و در زیر حجاب‌های غرایز و آوارهای اعمال نادرست و افکار ناسالم و اصطلاحات و مفاهیم پوشیده است، آن عقل نیز فعال نیست و درواقع، اسیر است و دست‌بسته و مغلوب. چون فطرت آزاد و احیا گشت عقل نیز فعال می‌شود؛ و این است که مکتب وحی همواره تأکید بر عمل به عبادات و ترک محرّمات و احیای فطرت و آزادسازی عقل فعال انسانی دارد.» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۶۳).

پس از بررسی دو رویکرد اصلی نظریه تفکیک، اکنون به نحوه مواجهه این دو رویکرد با عقل می‌پردازیم. این بررسی در دو سطح ایجابی و سلبی انجام می‌شود. در سطح ایجابی، نقش تأییدکننده عقل فطری در شناخت معارف دین بررسی می‌گردد و در سطح

سلبی، به نقد تفکیکیان بر عقل بشری در معرفت دینی پرداخته می‌شود.

۲-۱. روش ایجابی

در بحث اعتبار عقل، پیوندی عمیق میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود دارد. چنان‌که گذشت، از دیدگاه قائلین به تفکیک، عقل فطری، موجودی مجرد، بسیط و نورانی است که ذاتاً روشن بوده و منشأ روشنایی برای غیر محسوب می‌شود. این عقل به دلیل نورانیت ذاتی خود، هرگز خطا نمی‌کند و همواره از عصمت برخوردار است. در متون دینی نیز به عقل توجه ویژه‌ای شده و از آن به‌عنوان حجت درونی یاد می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/ ۲۵؛ قزوینی، ۱۳۹۳: ۵۲). چنین عقلی دارای اعتباری است که جزء جدایی‌ناپذیر ذات آن محسوب می‌گردد (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۲ و ۷۴؛ قزوینی، ۱۳۹۳: ۵۱-۵۳).

نور عقل از بدو تولد همراه انسان نیست و با دوران بلوغ توسط خداوند اعطا می‌شود. پیش از بلوغ، انسان فاقد ادراکات عقلانی است (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۱۰۷). پس از اعطا، انسان توانایی درک حسن و قبح امور و تمایز خوب از بد را پیدا می‌کند و زمینه برای تکلیف‌پذیری انسان و بعثت انبیا و لزوم پیروی از ایشان برای انسان آشکار می‌گردد (قزوینی، ۱۳۹۳: ۵۱). با این وجود عقل قادر به درک هست‌ها و نیست‌ها نیست^۱ (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱/ ۱۷۱-۱۷۳؛ قزوینی، ۱۳۹۳: ۳۲۱).

هر دو رهیافت تفکیک در شیوه ایجابی، بر اعتبار عقل فطری توافق نظر داشته و تعریفی همانند از عقل ارائه می‌دهند. چنان‌که اصفهانی در تعریف عقل می‌نویسد: «فاعلم انّ العقل الذی یشار الیه بلفظه فی العلوم الهیه هو النور الخارجی الظاهر بذاته لکل عاقل حین ظهور حسن الافعال و قبحها له و يعرف به الجزئیات و غیرها و الصادق علی الله و الکاذب والناصح الامین و الغاش الخائن»، (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۲-۶۳) قزوینی نیز به صورت تقریباً مشابه به تعریف عقل پرداخته است: «عقل نوری است که انسان خوب و بد فعل را قبل یا بعد صدور به آن تمیز دهد، چنان‌که می‌بیند احسان پسندیده و ظلم زشت است و از رفتار

۱. البته برخی تفکیکیان نظیر حکیمی معتقدند که عقل فطری که با کمک آموزه‌های دینی به ادراک می‌پردازد، می‌تواند هست‌ها و حقایق را درک نماید (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۶۲-۱۶۳).

بد خود پشیمان می‌شود. به این حقیقت نوریۀ خارجیہ، معلوم گردد که تصورات و خیالات روح نیست، بلکه تصورات و خیالات غیر از این حقیقت می‌باشد.» (قزوینی، ۱۳۹۳: ۱۰۷)

عقل فطری که ودیعه الهی در وجود انسان و موجودی مغایر با نفس و روح اوست، دارای مدرکاتی است که این مدرکات به دو قسم مستقلات و غیر مستقلات عقلیه تحلیل می‌شوند. در مستقلات عقلیه هیچ اختلافی بین عقول نیست و شرع مقدس نیز حکم عقل را تأیید می‌کند؛ ولی در غیر مستقلات عقلیه، عقل خود را ملزم به تبعیت از شرع کرده و با استماع آیات الهی و با کمک پیامبران به تصدیق کلام الهی می‌پردازد. چنان‌که قزوینی می‌نویسد: «عقل حجت و پیغمبری است باطنی ولی با کمک نبی ظاهر؛ و وظیفه عقل استماع آیات الهیه و تصدیق آن‌ها می‌باشد و عقل را مدرکاتی است که مستقلاً درک می‌کند و در این مستقلات عقلیه اختلافی بین عقول نیست.» (قزوینی، ۱۳۹۳: ۴۰-۴۱) «در احکام عقلیه که عقل مستقلاً در آن‌ها حکم می‌کند، شرع مقدس مؤکد و مؤید عقل می‌باشد؛ ولی مطالبی را که عقل ادراک نمی‌کند و به ملاک حکم احاطه ندارد، شارع مقدس به وحی الهی بیان می‌فرماید و عقل متابعت آن‌ها را واجب می‌شمارد.» (قزوینی، ۱۳۹۳: ۵۲-۵۳)

از آنجا که گستره مسائلی که عقل به‌طور مستقیم قادر به درک آن‌هاست، در مقایسه با آنچه از حیثه ادراک مستقیم آن خارج است، بسیار محدودتر می‌باشد، توجه به تعقل فطری از اهمیت بسزایی برخوردار است. این مهم، مستلزم تأیید و تصدیق حقایقی است که خداوند سبحان از طریق انبیای الهی به بشر ارزانی داشته است. سیدان^۱ در تبیین این نکته می‌گویند: «بدیهی است مطالبی که عقل به‌روشنی آن‌ها را می‌فهمد و مورد قبول عموم عقلا است، مسائلی محدود و انگشت‌شمار است و بسیاری از مسائل از شعاع نور عقل عموم عقلا به دور است... در مواردی که عقل دسترسی به آن ندارد از قبیل مسائل مربوط به معاد و عوالم بعد از این عالم و عوالم قبل از این عالم و مانند آن، از وحی استفاده می‌کند.»

۱. گفتمنی است برخی از پژوهشگران سیدان را آغازگر دوره سوم تفکیک می‌دانند (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

(سیدان، ۱۳۸۶: ۱۵)

براین اساس، تفکیکیان در هر دو رهیافت، رویکردی ایجابی به نور عقل داشته و از آن در معرفت دینی استفاده می‌کنند، اما با توجه به محدودیت‌های ادراکات مستقل عقل، به تعقل فطری و مراجعه به آیات و روایت روی آورده‌اند. مروارید در این باره می‌نویسد: «فلا ینبغی احتمال أن الله تعالی و کل أمر الناس فی استکمال المعرفة و تحصیل درجاتها المتعالیة - بعد حصول أول درجاتها بالعقل و الفطرة و الإیمان بالله و نبیّه - إلى غیر النبی و الائمه القائمین مقامه صلوات الله علیهم و آتھم ترکوھم محتاجین فی هذا الأمر إلى غیرهم، کلاً، إلا بمقدار لا بد منه عادة فی طریق التعلّم من حملة علومهم.» (مروارید، ۱۴۱۸ ق: ۴۱)

حاصل آنکه، جریان تفکیک، با اتخاذ رویکردی ایجابی، به بررسی مستقلات عقلی اهتمام ورزیده و سپس از نور عقل جهت تبیین و تأیید مطالب مندرج در آیات و روایات بهره‌برداری نموده است. حکیمی در توضیح این مطلب می‌نویسد: «در مکتب وحی، عقل چنانکه معروف است - حجت باطنی است و تصدیق وحی در آغاز با اوست؛ و چون وحی را تصدیق کرد و نیز خستو گشت که خود به تنهایی توانا بر کشف حقایق نیست، در دامن وحی می‌آویزد و با فروغ‌یابی از مشعل فروزان وحی به سر منزل ادراک حقایق و فهم واقعیات، در بعد نظری و ایمانی و به درست‌ها و نادرست‌ها و رواها و نارواها، در بعد علمی و اقدامی و سلوکی، دست می‌یابد.» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۶۲-۱۶۳)

۲-۲. روش سلبی

عقل بشری که از آن تحت عنوان عقل فلسفی و متصل یاد می‌شود، جزئی از حقیقت وجودی انسان است. با توجه به دیدگاه تفکیکیان که قائل به جسمانیت نفس هستند، عقل او نیز مادی بوده و فاقد تجرد می‌باشد (اصفهان‌ی، ۱۳۸۵: ۹۴ و ۱۲۰؛ مروارید، ۱۴۱۸ ق: ۱۶-۱۹ و ۳۷).

نگره تفکیک بر این باور است که عقلی که در تعالیم دینی بر اعتبار آن تأکید شده، عقل فطری و نه عقل بشری است. از دیدگاه این نگره، عقل بشری به دلیل غیربدیهی و غیر یقینی بودن، منبع خطاهای فراوان و اختلافات علمی است. در مقابل، عقل فطری به جهت

بدهت و توانایی‌اش در ایجاد یقین، از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. (قزوینی، ۱۳۹۳: ۴۱۰ و ۴۶۹؛ حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۴۵) بر همین اساس است که مواجهه‌ای سلبی و انتقادی با فلسفه و ابزار بنیادین آن، یعنی عقل فلسفی، اتخاذ کرده‌اند. (قزوینی، ۱۳۹۳: ۳۲۹ و ۶۱۳؛ مروارید، ۱۴۱۸ ق: ۱۶)

براین اساس، از دیدگاه تفکیکیان اعتبار عقل بشری در استدلال‌های فلسفی و علمی مورد تردید است. ایشان برای دیدگاه خود ادله‌ای ارائه می‌کنند.

یکی از این ادله، یقینی نبودن فلسفه است. چراکه مقدمات براهین فلسفی از یقینات نبوده و لذا نتیجه قطعی و بدیهی نخواهند داشت. اختلاف فلاسفه نیز شاهی بر این مطلب است. همچنین براهین فلسفی عمدتاً از نوع «آئی» هستند و با توجه به عدم اثبات استحاله تسلسل، فاقد اعتبار لازم برای کشف حقایق، به‌ویژه در حوزه الهیات، می‌باشند (قزوینی، ۱۳۹۳: ۳۷-۳۹).

همچنین، علوم بشری و فلسفه فاقد یک معیار واحد و معتبر برای سنجش صحت و سقم نظریات مختلف هستند. منطق، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین ارکان فلسفه، از این قاعده مستثنی نیست. گزاره‌های منطقی، آن‌گونه که تصور می‌شود، همگی بدیهی و اولیه نبوده و اختلافات قابل توجهی در آن‌ها مشاهده می‌شود. حل و فصل این اختلافات و تمییز صدق از کذب در گزاره‌های منطقی، نیازمند معیاری فراتر از خود منطق است. با توجه به فقدان چنین معیاری، اعتبار دانش منطق زیر سؤال رفته و به تبع آن، اعتبار فلسفه نیز که بر پایه منطق استوار است، مخدوش می‌گردد (قزوینی، ۱۳۹۳: ۳۷-۳۹).

نکته قابل توجه آن که تفکیکیان معتقدند که دانش فلسفه در صدد به حاشیه راندن اهل بیت (ع) است. طبق تحلیل ایشان، ترویج فلسفه در صدر اسلام تلاشی از سوی حکومت وقت برای تضعیف اساس اسلام و دور کردن مردم از اهل بیت (ع) بوده است (قزوینی، ۱۳۹۳: ۵۹۱-۵۹۲؛ حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۱-۳۲). همچنین روش فلسفی، عقل را تنها معیار شناخت می‌داند و خود را بی‌نیاز از وحی الهی می‌بیند. از این رو، هر آنچه عقل تأیید کند معتبر است، حتی اگر با روایات مغایرت داشته باشد. این رویکرد، اهل بیت (ع) و روایات ایشان را به حاشیه می‌راند (قزوینی، ۱۳۹۳: ۴۰). به همین سبب تفکیکیان به مقابله با

علوم بشری و به‌ویژه فلسفه پرداخته‌اند.

با توجه به نکات مذکور، رهیافت نخست تفکیک، برداشت‌های عقل بشری را تاریک و گمراه‌کننده دانسته و به‌طور کلی آن‌ها را نفی کرده و جهل می‌شمارد (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۳)؛ اما رهیافت دوم تفکیک، اگرچه به‌صورت جزئی و برای برخی افراد خاص، عقل بشری را می‌پذیرد؛ اما معتقد است که در معرفت دینی و شناخت آموزه‌های آن کارکردی نداشته و باید به عقل فطری رجوع کرد. چنان‌که قزوینی می‌نویسد: «طریق فلسفه و حکمت راهی است خصوصی و نفعی برای مردم ندارد؛ بلکه عده‌ی خیلی اندکی از بشر، توانایی و توفیق پیمودن آن را دارند... پس به حکم عقل سلیم، این طریق برای کشف حقایق و تکمیل بشر، گذشته از اینکه اطمینان‌بخش نیست، سودش -به فرض که سودی داشته باشد- بسیار اندک و منحصر به افراد قلیلی است.» (قزوینی، ۱۳۹۳: ۳۶-۳۷)

۳. مقایسه روش استفاده از عقل

پس از بررسی دقیق روش علامه مجلسی و نگره تفکیک در مواجهه با عقل، اکنون به مقایسه این دو دیدگاه پرداخته می‌شود. تحقیقات انجام شده نشان می‌دهد که تفاوت‌های چشمگیری در چگونگی برخورد با مقوله عقل بین این دو جریان فکری وجود دارد. یکی از مباحث اساسی در حوزه روش‌شناسی دین‌پژوهی، به مسئله اعتبار و جایگاه روش عقلی اختصاص دارد. علامه مجلسی، چنانکه پیش‌تر اشاره شد، در حوزه دین‌پژوهی رویکردی جامع اتخاذ نموده و عقل و استدلال عقلی را از جمله حجج الهی برشمرد. ایشان احکام عقل را به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌کند. احکام بدیهی عقل نزد وی معتبر بوده و احکام نظری نیز، پس از تحقق دو شرط اساسی، اعتبار می‌یابند: نخست، اعتبار سنجی ادله عقلی از طریق اثبات اتصال آن‌ها به بدیهیات عقلی؛ و دوم، فقدان موانع ذاتی و عرضی برای ادراک صحیح عقلی، از جمله قرار نداشتن مسئله موردبررسی خارج از حیطه ادراک عقل و عدم اشتباه در مواد قضایا. در صورت تحقق این شروط، احکام نظری عقل نیز از اعتبار برخوردار خواهند بود.

این درحالی است در رهیافت نخست از تفکیک، با تفکیک قائل شدن بین علوم

بشری و آموزه‌های دینی، استدلال‌های عقلی مبتنی بر عقل بشری فاقد اعتبار تلقی می‌شوند. این دیدگاه، عقل را به‌عنوان قوه‌ای مستقل در انسان نادیده انگاشته و دستیابی آن به قطعیت و یقین را منتفی می‌داند. داده‌های حاصل از عقل در این رویکرد، متناقض با آموزه‌های دینی قلمداد شده و صرفاً بر عقل فطری که در حقیقت رجوع به متون دینی است، تأکید می‌شود.

در رهیافت دوم تفکیک، عقل بشری به‌طور مطلق مردود و عین جهالت تلقی نمی‌گردد، بلکه با اذعان به محدودیت‌های ذاتی عقل در روش‌های صرفاً فلسفی و بشری، بر عدم قطعیت و احتمال خطای آن تأکید می‌شود. از این رو، انطباق کامل عقل با دین منتفی دانسته شده و بر تفکیک میان علوم بشری و الهی و نیز عقل فلسفی و فطری اصرار می‌ورزد. پیروان این رویکرد، تنها مسائل بدیهی و قطعی عقلی را پذیرفته و مسائل نظری را کنار می‌گذارند و در عوض، برای حل این مسائل به آموزه‌های نقلی و عقل فطری که در واقع تصدیق‌کننده همان آموزه‌ها است، رجوع می‌کنند.

بر این مبنای، در خصوص جایگاه عقل، تفاوت بنیادینی میان دیدگاه علامه مجلسی و نگرش تفکیک قابل مشاهده است. علامه مجلسی، روش عقلی، به معنای استدلال‌ات بشری را پذیرفته و در جهت شناخت معارف دینی از آن بهره می‌گیرد. در مقابل، رهیافت نخست در نگره تفکیک، اصولاً اعتبار عقل بشری را نفی نموده و آن را مغایر با آموزه‌های دینی تلقی می‌کند. رهیافت دوم نیز، اگرچه ظاهراً عقل را به‌طور مطلق مردود نمی‌شمارد و از تعارض آن با دین سخن نمی‌گوید، لیکن در عمل از به‌کارگیری آن اجتناب ورزیده و مسائل غیربدیهی را به عقل فطری که مبتنی بر رجوع به متون دینی و آموزه‌های اهل بیت (ع) است، ارجاع می‌دهد؛ بنابراین، در حالی که علامه مجلسی از عقل در راستای معرفت دینی بهره می‌جوید، هر دو رویکرد تفکیک، عقل را در مسائل نظری - که محور اصلی بحث را تشکیل می‌دهد - کنار می‌گذارند.

با وجود اختلاف نظرهای بنیادین، هر دو رویکرد مورد بحث به این اتفاق نظر رسیده‌اند که عقل، به تنهایی و مستقل از نقل، از کارکرد مؤثری در شناخت دین برخوردار نیست. این باور مشترک، علامه مجلسی و تفکیکیان را بر آن داشته تا به مخالفت با روش عقلی

محض و فلاسفه‌ای پردازند که نقل را نادیده انگاشته‌اند. باین حال، باید توجه داشت که تفکیکیان از این اصل، عدم اعتبار روش عقلی را نتیجه گرفته‌اند، درحالی که علامه مجلسی، رد روش فلسفی محض و نه مطلق روش عقلی را استنتاج کرده‌اند.

مسئله تعارض میان ادله عقلی و نقلی که از مسائل مهم استفاده از عقل به شمار می‌رود، ریشه در چگونگی اعتبار بخشیدن به عقل دارد. از آنجا که طرفین عقل بدیهی و قطعی را حجت می‌دانند، در مواجهه با تعارض این قسم از عقل با ادله نقلی، به تأویل و تفسیر نصوص دینی روی می‌آورند.

در مقابل، عقل نظری که اعتبار آن از طریق استدلال اثبات می‌شود، تفکیکیان با رهیافت نخست اساساً آن را فاقد اعتبار لازم برای تعارض با دلیل نقلی معتبر می‌دانند؛ و تفکیکیان با رهیافت دوم، با وجود اذعان به اعتبار آن، به دلیل عدم قطعیت و اطمینان کامل به نتایج آن، در موارد اختلافی به آموزه‌های وحیانی و اهل بیت (ع) تمسک جسته و دلیل عقلی را وامی‌نهند؛ اما علامه مجلسی، عقل نظری که هیچ مانع ذاتی (خارج بودن مسئله از حیطه ادراکی عقل) و عرضی (فقدان مشکل در ماده و صورت استدلال) در برابر آن نباشد را معتبر دانسته و در مواجهه با تعارض میان عقل نظری و نقل، وی عقل را مقدم می‌شمارد و از آن برای تأویل مطالب غیرممکن در ادله نقلی بهره می‌گیرد.

حاصل آن که با بررسی دقیق مطالب ارائه‌شده، آشکار می‌گردد که علامه مجلسی و جریان تفکیک در مواجهه با عقل، دارای تفاوت‌های مبنایی و چشمگیری هستند. این اختلافات به اندازه‌ای عمیق و گسترده‌اند که پیوند فکری علامه مجلسی با رویکرد تفکیکی غیرممکن به نظر می‌رسد. اگرچه ممکن است برخی نقاط اشتراک کلی و محدود بین دیدگاه‌های آن‌ها قابل شناسایی باشد، اما این اشتراکات هرگز در حدی نیستند که بتوان تفاوت‌های اساسی و ریشه‌دار موجود را نادیده گرفت؛ بنابراین، تمایز فکری میان این دو رویکرد در حوزه روش‌شناسی عقل کاملاً مشهود و درخور تأکید است.

۴. بررسی و ارزیابی روش‌ها

با بررسی دیدگاه‌های مختلف، این نتیجه حاصل می‌شود که روش علامه مجلسی در

مواجهه با عقل، رویکردی صحیح و قابل دفاع است. علامه مجلسی، ضمن ارج نهادن به عقل و اعتبار بخشیدن به آن به عنوان یکی از طرق معرفت دینی، انتقاداتی را متوجه روش عقلی محض و فلسفی می‌داند. این انتقادات نه به سبب توجه کافی به روش عقلی، بلکه به دلیل غفلت یا کم‌توجهی به روش نقلی است. از دیدگاه علامه مجلسی، دین‌پژوهی دانشی چندوجهی و جامع محسوب می‌شود که حذف هر یک از عقل و نقل، موجب نقص و ناتمامی آن خواهد شد.

اگرچه سخن علامه مجلسی متین و در جای خود صحیح می‌نماید، اما این احتمال وجود دارد که در مقام تطبیق این کلام بر تمامی فلاسفه، بتوان خدشه‌ها و ملاحظاتی را وارد دانست. فلاسفه، اگرچه از روش‌های عقلی بهره می‌برند، اما نتایج فلسفی خود را دین نمی‌دانند. این گروه از اندیشمندان، در جایگاه عالمان دینی، به منابع نقلی رجوع کرده، احکام مربوطه را استخراج نموده و با کنار هم قرار دادن مجموعه‌ای از ادله عقلی و نقلی، به معرفت دینی دست می‌یابند. از این منظر، می‌توان دریافت که حکمت متعالیه، با توجه وافق به عقل، شهود و نقل در شناخت دین و استفاده از مجموعه روش‌ها، دیدگاهی همسو و نزدیک با علامه مجلسی دارد.

در مقابل، دیدگاه نگره تفکیک با چالش‌ها و مشکلات متعددی روبروست که اعتبار و کارایی این دیدگاه را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. در ادامه برخی از این مشکلات، مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۴-۱. اشکالات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی

ابهام در تمایز روش فطری و بشری

نگره تفکیک عقل منفصل را معتبر و عقل متصل را نامعتبر می‌شمارد، اما تمایز میان روش‌های فطری و بشری مبهم و ناکافی است. برای مثال، روش وحی و نبوت به عنوان روش الهی و مفاد عقل منفصل توصیف می‌شود (قزوینی، ۱۳۹۳: ۵۵، ۴۱۰ و ۴۶۲)، اما اگر به معنای شنیدن مستقیم از معصوم باشد، برای عموم در دوران غیبت ناممکن است و معرفت دینی را مسدود می‌کند. اگر مراد پذیرش ظواهر نقلی و تفسیر متون باشد، این

فرآیند بشری است، زیرا درک و تفسیر معانی متون، فعالیتی عقلی و زبانی انسانی است. با توجه به پیچیدگی‌های زبان‌شناسی در معرفت دینی، تفکیک قاطع میان روش الهی و بشری بر پایه فطری و بشری بودن، غیرممکن و نادرست است که این ابهام، اعتبار روش‌شناسی تفکیک را زیر سؤال می‌برد.

تناقض در ماهیت و کارکرد عقل

قرآن کریم تعقل را به عنوان فعل و فرآیندی انسانی توصیف می‌کند (مانند آیات بقره: ۴۴ و ملک: ۱۰) که این نسبت دادن به انسان، وجود قوه‌ای در نفس انسانی را برای انجام تعقل الزامی می‌سازد. اگر تعقل صرفاً کار نور خارجی (عقل منفصل) باشد، استناد آن به انسان بی‌معنا و متناقض با آیات قرآنی است. این اشکال نشان می‌دهد که نگره تفکیک با نفی اعتبار عقل بشری، نقش فعال انسان در تعقل را نادیده می‌گیرد و با مبانی قرآنی در تضاد قرار می‌گیرد (قدردان قراملکی، ۱۴۰۱: ۱۲-۱۳).

مشکل ارتباط و انتقال معرفت

تفکیکیان ادراک را به عقل منفصل نسبت می‌دهند، اما پرسش کلیدی این است که انسان چگونه به این ادراکات دسترسی می‌یابد؟ برای کسب معرفت، عقل متصل باید ادراکات عقل منفصل را دریافت، تعامل و تأیید کند؛ در غیر این صورت، انسان ناآگاه باقی می‌ماند. اگر عقل متصل چنین توانایی داشته باشد، نمی‌توان آن را فاقد ادراک دانست که این امر تفکیک صارم میان دو عقل را منطقاً ناسازگار می‌سازد (شاکرین، ۱۳۹۹: ۴۲). این تناقض، نگره تفکیک را در توجیه چگونگی انتقال معرفت از الهی به بشری، ناتوان می‌کند.

۴-۲. اشکالات درونی و خودتناقض‌نمایی

تضاد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل منفصل

نگره تفکیک عقل منفصل را موجودی مجرد، نورانی و معصوم توصیف می‌کند که ذاتاً

معتبر است، اما هم‌زمان محدودیت‌های ذاتی آن را در ادراک هست‌ها و نیست‌ها و احاطه بر تمام حقایق دین تأکید می‌ورزد. این رویکرد، پیوند عمیق میان هستی‌شناسی (نورانی و کامل بودن عقل منفصل) و معرفت‌شناسی (محدودیت در فهم مسائل فراتر از مقدمات) را نادیده می‌گیرد. اگر عقل منفصل نور الهی و معصوم است، چرا نمی‌تواند نظام معرفتی کاملی ارائه دهد؟ این تضاد، اعتبار ذاتی ادعایی عقل منفصل را زیر سؤال می‌برد و روش ایجابی را به بن‌بست می‌رساند.

همچنین این محدودیت با روایات اسلامی که عقل را حجت درونی و قادر به شناخت کلیات توحید و حقایق الهی می‌دانند، منافات دارد (مفضل، بی‌تا: ۱۷۷؛ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۵۴). در واقع، پیروان نگره تفکیک با محدود کردن دامنه کارایی عقل به مسائل معدودی، عملاً آن را بی‌اعتبار ساخته‌اند. اعتبار عقل نزد این جریان فکری، بیشتر جنبه ادعایی داشته و فاقد ثمرات عملی است.

نقد ادعای بی‌اعتباری فلسفه

نگره تفکیک فلسفه را غیر یقینی می‌شمارد، اما این ادعا با اصول فلسفی و معرفت‌شناسی اسلامی ناسازگار است.

ا. منتهی شدن گزاره‌های فلسفی به بدیهیات: فلسفه دانشی شبکه‌ای است که گزاره‌های آن، هرچند خود بدیهی نیستند، به بدیهیات نظیر «وجود موجود است.» منتهی می‌شوند و از این رو یقینی و معتبرند. برای نمونه، مسائل کلیدی مانند اصالت وجود و تشکیک وجود بر این بدیهیات استوارند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م: ۱/۳۵؛ همو، بی‌تا: ۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۸). تعجب آور است که تفکیکیان اصل «منتهی شدن به بدیهی» را می‌پذیرند (مروارید، ۱۴۱۸ ق: ۱۱-۱۲)، اما آن را در نقد فلسفه نادیده می‌گیرند.

ب. اعتبار استدلال *إن مطلق*: استدلال‌های فلسفی عمدتاً از نوع «*إن مطلق*» (شبه *لمی*) هستند که از یکی از دو امر متلازم بر دیگری استدلال می‌کند و یقین می‌آورد، مانند استدلال از وجود برق به رعد. این برهان یقین آور است و تنها نوع از استدلال است که در فلسفه مورد استفاده قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۶).

ج. استحاله تسلسل وجودی: تسلسل وجودی (ترتب وجودی بدون توقف) محال است و ادله مختلفی بر آن دلالت دارند (ابن سینا، بی تا: ۴۷۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م: ۲/۱۴۵؛ لاهیجی، بی تا: ۱/۲۲۴؛ خمینی، ۱۳۸۱: ۱/۳۴۲-۳۵۴). با اثبات استحاله تسلسل وجودی، براهین اِنی معتبر می‌شوند و فلسفه نیز از این براهین استفاده می‌کند.

تسلسل تعاقبی (غیر وجودی) همانند تسلسل یقفی که در امور اعتباری جاری و واقع است، ارتباطی با تسلسل وجودی محال ندارد. به نظر می‌آید آنچه مورد نظر تفکیکیان از عدم محال بودن استحاله است، به این قسم از تسلسل و نه تسلسل وجودی، بازمی‌گردد.

د. قَلت اختلافات فلسفه نسبت به دیگر علوم: در فلسفه، به ویژه حکمت متعالیه، اختلافات کم است و اکثریت فلاسفه بر اصالت وجود، تشکیک و حرکت جوهری اتفاق نظر دارند، زیرا مسائل عقلی با مبانی اولیه به نتایج یکسان منتهی می‌شوند. اختلافات عمدتاً مبنایی و میان مکاتب (اشراق، مشاء، متعالیه) است، نه درونی یک مکتب، برخلاف علوم نقلی مانند فقه و حدیث که حتی در یک مشرب اختلاف دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹۹-۲۰۰). این وحدت، عقلی بودن فلسفه را تأیید می‌کند.

ه. عدم دلالت اختلاف عالمان بر بطلان علم: اختلافات در فلسفه، مانند تمام علوم بشری (عقلی، تجربی، نقلی)، طبیعی است و از روش‌های انسانی ناشی می‌شود. این اختلافات اغلب به بالندگی علم منجر می‌شوند، نه بطلان آن. اگر اختلاف دلیل بر بطلان باشد، باید تمام علوم، از جمله نقلی (تفسیر، حدیث، فقه) را کنار گذاشت که این افراط، روش تفکیک را به بن بست می‌رساند.

نقد ادعای بی‌اعتباری منطق

منطق دانشی پایه‌ای است که تمام علوم، از جمله فلسفه و نقلیات، بر آن وابسته‌اند. اثبات بی‌اعتباری آن، نه تنها فلسفه، بلکه دیگر علوم معتبر (مانند فقه و حدیث) را سست می‌کند. در واقع، این نقد، حمله‌ای کلی به معرفت بشری و نه خصوص فلسفه است.

همچنین هر انسانی از طریق فطرت خویش، قواعد منطقی اولیه (مانند اصل عدم

تناقض) را ادراک می‌کند. منطق تدوینی، تکمیل این ارتکازات فطری است و بر منطق تکوینی (فطرت الهی) استوار می‌گردد. از آنجایی که تفکیکیان فطرت را معتبر می‌دانند، قواعد منطقی نیز از این منبع فطری مشتق شده و در صورت اختلاف، به فطرت رجوع می‌شود. این ریشه فطری، منطق را به عنوان بخشی از حرکت استکمالی انسان تأیید می‌کند. بر این اساس، تمام گزاره‌های منطقی، خود بدیهی یا منتهی به بدیهیات فطری هستند که این ویژگی، منطق را دانشی یقینی و معتبر می‌سازد. با اعتبار منطق، مقدمات فلسفه نیز معتبر شده و اشکال تفکیکیان بر فلسفه نیز منتفی می‌گردد.

۴-۳. اشکالات مبتنی بر ناسازگاری با متون دینی

تضاد تفکیک عقل با متون دینی

نگرش تفکیک بر اعتبار عقل منفصل و عدم اعتبار عقل متصل تأکید دارد که این دیدگاه با روایات اسلامی که عقل را حجت درونی و معتبر می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۶/۱)، در تضاد آشکار است. عقل منفصل، به دلیل ماهیت برون‌وجودی خود، نمی‌تواند مصداق «حجت درونی» باشد. علاوه بر این، تفکیکیان عقل را عامل گمراهی معرفی می‌کنند، در حالی که احادیث متعددی (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۳/۱) بر نقش محوری عقل در تشخیص حق از باطل تأکید دارند. این تباین دیدگاه‌ها، چالش‌های جدی را در فهم جایگاه عقل از منظر اسلام و نگرش تفکیک ایجاد می‌کند.

همچنین انکار عقل متصل از سوی تفکیکیان با روایات متعدد، از جمله فرمایش امام صادق (ع) به مفضل که عقل را یکی از قوای نفس برمی‌شمرد، در تضاد است. امام در این روایت می‌فرماید: «تأملْ یا مفضلُ هذه القوی التي في النفسِ و موقعها من الإنسان أعني الفكرَ و الوهمَ و العقلَ و الحفظَ و غیر ذلك» (مفضل، بی‌تا: ۷۷-۷۸). علاوه بر این، آیه شریفه «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج: ۴۶) به صراحت بیان می‌دارد که تعقل و فهم، فعالیت قلبی و درونی است. این آیه نشانگر آن است که تعقل نه یک نیروی خارجی، بلکه عملی ذاتی و برآمده از قلب انسان است که به ادراک و شناخت می‌انجامد.

نقد ادعای دوری فلسفه از اهل بیت (ع)

حاکمان اموی و عباسی برای کاهش نقش دینی و اجتماعی امامان (ع)، از مناظرات و ترجمه علوم نظیر فلسفه سوء استفاده می کردند. باین حال، این اهداف ناصواب، ذات فلسفه را نامطلوب نمی سازد، زیرا استفاده نادرست از ابزار، اعتبار آن را باطل نمی کند.

درواقع، چنین توطئه‌هایی به شکست انجامید و توجه به اهل بیت (ع) را افزایش داد. چنان که مناظرات درباریان و جریان ترجمه و بحث‌های فلسفی، نه تنها اهل بیت (ع) را به حاشیه نراند، بلکه به فهم عمیق‌تر روایات و آموزه‌های آن‌ها کمک کرد. فلاسفه شیعه، با عقل فلسفی به تعمیق تفسیر و تبیین آیات و روایات کمک کرده و این رویکرد به بالندگی معرفت دینی منجر شده است.

البته، همان‌طور که علامه مجلسی فرموده‌اند، چنانچه فلسفه به دیدگاهی صرفاً عقلانی به دین منجر شود و سبب غفلت از روایات اهل بیت (ع) گردد، مورد تأیید نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، روش علامه مجلسی در مواجهه با عقل، در مقایسه با نگره تفکیک، بررسی شد. هر دو جریان با رویکرد نقل‌گرایانه، بر نقش نقل در معرفت دینی تأکید دارند، اما برخورد آن‌ها با عقل به عنوان مکمل یا مقابل، تفاوت‌های بنیادینی را آشکار می‌سازد.

نتایج حاکی از آن است که در موضوعاتی چون اعتبار روش عقلی، جایگاه عقل در دین پژوهی و حل تعارض عقل و نقل، اختلافات عمیقی میان علامه مجلسی و تفکیکیان وجود دارد. علامه مجلسی عقل را حجت معتبر و شریک نقل در شناخت دین (به‌ویژه اصول اعتقادی) می‌داند و رویکردی ایجابی اتخاذ می‌کند و از ظرفیت‌های عقلی برای تبیین روایات بهره می‌برد. در مقابل، تفکیکیان عقل را صوری و محدود به گزاره‌های معدود (مانند مقدمات فطری) تلقی کرده، عمده مسائل را به

نقل واگذار می کنند و رویکرد سلبی را برگزیده و احکام عقلی را نامعتبر قلمداد می کنند. این تفاوت های ریشه ای، امکان تلقی علامه مجلسی و تفکیک به عنوان دیدگاه های مشابه یا نزدیک را نفی می کند. با این حال، اشتراکاتی چون ناکارآمدی عقل بی نیاز از نقل و بی اعتباری روش عقلی محض، میان آنان مشاهده می شود.

تعارض منافع

نویسندگان با یکدیگر تعارض منافع ندارند.

ORCID

Ali Ghadrnan Gharamalleki



<https://orcid.org/0009-0006-9140-751X>

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). *الشفاء*. قم: انتشارات بیدار.
- اصفهانى، میرزاهمدی. (۱۳۸۵). *ابواب الهدی*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- اصفهانى، میرزاهمدی. (۱۳۸۷). *مصباح الهدی*. قم: بوستان کتاب.
- اصفهانى، میرزاهمدی. (۱۳۹۵). *انوار الهدایه، القضاء، القدر و البداء*. قم: موسسه معارف اهل بیت (ع).
- اصفهانى، میرزاهمدی. (۱۳۹۶). *معارف القرآن*. قم: موسسه معارف اهل بیت (ع).
- بحرانی، یوسف. (بی تا). *الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرّسین.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: مرکز نشر اسراء.
- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۳). *مکتب تفکیک*. قم: دلیل ما.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: نشر اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). *جریان شناسی فکری ایران معاصر*. قم: موسسه حکمت نوین اسلامی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۶). *المبسوط فی اصول الفقه*. قم: موسسه امام صادق (ع).
- سبکی، تاج الدین. (۱۴۲۹ ق). *طبقات الشافعیه الکبری*. جده: دار الاندلس الخضراء.
- سیدان، سیدجعفر. (۱۳۸۶). *تفکیک در فهم معارف حقه*. روزنامه ایران، ش ۱۵/۳۶۶۳.
- شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۹). «هستی شناسی و معرفت شناسی عقل در نگره تفکیکی». *ذهن*، ۲۱/۸۲. ۵۰-۳۱.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (بی تا). *الحاشیه علی الهیات الشفاء*. قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶). *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- عبده، محمد. (۲۰۰۵ م). *رساله التوحید*. قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- قاضی عبدالجبار، ابن احمد. (بی تا). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*. بی جا: بی نا.
- قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۴۰۱). «مکتب تفکیک و انکار عقل ذاتی انسان». *قبسات*، ۲۷/۱۰۵. ۲۶-۵.
- قزوینی، مجتبی. (۱۳۹۳). *بیان الفرقان*. قزوین: حدیث امروز.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

- لاهیجی، عبدالرزاق. (بی تا). *شوارق الایهام*. اصفهان: انتشارات مهدوی.
- مجلسی، محمد باقر. (بی تا). *حقی یقین*. تهران: انتشارات اسلامی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۳). *مرآة العقول*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۶ ق). *ملاذ الاحیاء فی فهم تہذیب الاخبار*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مروارید، حسنعلی. (۱۴۱۸ ق). *تنبیہات حول المبدأ والمعاد*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مفضل، ابن عمر. (بی تا). *توحید المفضل*. قم: داوری.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). *الامالی*. قم: کنگره شیخ مفید.
- ملکی میانجی، محمد باقر. (۱۳۷۳). *توحید الامامیہ*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

Reference

- Abduh, M. (2005 AD). *Risālat al-Tawhīd*. Cairo: General Egyptian Book Organization.
- Avicenna, H. (n.d.). *Al-Shifā'*. Qom: Bidar Publications.
- Bahrani, Y. (n.d.). *Al-Hadā'iq al-Nādirah fī Ahkām al-Itrah al-Tāhirah*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Esfahani, M. (2006 AD). *Abwāb al-Hudā*. Qom: Islamic Propagation Office.
- Esfahani, M. (2008 AD). *Miṣbāḥ al-Hudā*. Qom: Boostan Ketab.
- Esfahani, M. (2016 AD). *Anwār al-Hidāyah: Al-Qaḍā', al-Qadar wa al-Badā'*. Qom: Ma'āref Ahl al-Bayt Institute.
- Esfahani, M. (2017 AD). *Ma'ārif al-Qur'ān*. Qom: Ma'āref Ahl al-Bayt Institute.
- Ghaderdan Qaramaleki, M. (2022 AD). "The School of Tafkik and the Denial of Inherent Human Reason." *Qobasat*. 27(105), 5–26.
- Hakimi, M. (2004 AD). *The School of Tafkik*. Qom: Dalil-e Ma.
- Hilli, H. (1413 AH). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. Qom: Islamic Publishing.
- Javadi Amoli, A. (2007 AD). *The Status of Reason in the Structure of Religious Knowledge*. Qom: Isra Publishing Center.
- Khomeini, R. (2002 AD). *Notes on Imam Khomeini's Philosophy Lectures*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Khosropanah, A. (2009). *Intellectual Currents in Contemporary Iran*. Qom: Institute of New Islamic Wisdom.
- Kulaynī, M. (1407 AH). *Al-Kāfī*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Lāhījī, A. (n.d.). *Shawāriq al-Ilhām*. Isfahan: Mahdavi Publishing.

- Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Al-Wafā' Institute.
- Majlisī, M. B. (1406 AH). *Malādh al-Akhyār fī Fahm Tahdhīb al-Akhhbār*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Majlisī, M. B. (1984 AD). *Mir'āt al-'Uqūl*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Majlisī, M. B. (n.d.). *Haqq al-Yaqīn*. Tehran: Islamiyyah.
- Maleki Miyaneji, Mohammad B. (1994 AD). *Tawhīd al-Imāmiyyah*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Marvarid, H. A. (1418 AH). *Tanbīhāt Ḥawl al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Mufaddal ibn 'Umar. (n.d.). *Tawhīd al-Mufaddal*. Qom: Davari.
- Mufid, M. (1413 AH). *Al-Amālī*. Qom: Shaykh Mufid Congress.
- Qāḍī, A. (n.d.). *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd wa al-'Adl*. N.p.: N.p.
- Qazvini, M. (2014 AD). *Bayān al-Furqān*. Qazvin: Hadith Emruz.
- Ṣadr al-Muta'allihīn (Mulla Sadra), M. (1981 AD). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath.
- Ṣadr al-Muta'allihīn, M. (n.d.). *Al-Ḥāshiyah 'alā Ilāhiyyāt al-Shifā'*. Qom: Bidar Publications.
- Seidan, J. (2007 AD). *Tafkik in Understanding True Religious Knowledge*. Iran Newspaper, 3663.
- Shakerin, H. R. (2020 AD). "Ontology and Epistemology of Reason in the Tafkiki Perspective." *Zehn*. 21(82), 31–50.
- Sobhani, J. (2017 AD). *Al-Mabsūṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Imam Sadiq Institute.
- Subki, T. (1429 AH). *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā*. Jeddah: Dar al-Andalus al-Khaḍrā'.
- Tabataba'i, M. (1416 AH). *Nihāyat al-Ḥikmah*. Qom: Islamic Publishing Institute.

استناد به این مقاله: قدردان قراملکی، علی. (۱۴۰۴). روش مواجهه با عقل از دیدگاه علامه مجلسی و

مکتب تفکیک. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۶(۱۱)، ۲۵۹-۲۹۲. DOI:

10.22054/jcst.2026.89597.1271



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.