

تحلیل تطبیقی کاربرد عقل فطری در نگره تفکیک و سلفیه

قاسم ترخان^۱، محمدباقر پورامینی^۲

چکیده

در میان مکاتب اعتقادی شیعه و سنی دو جریان فکری «تفکیکی» و «سلفی» با تمایز میان عقل فطری و عقل برهانی، تنها از اعتبار عقل فطری یاد می‌کنند. نوشتار حاضر با روش کتابخانه‌ای در جمع‌آوری اطلاعات و روش توصیفی و تحلیلی ضمن ارائه گزارشی از دو نگره فوق، به بررسی تطبیقی و انتقادی آن‌ها پرداخته است. موارد زیر را می‌توان از یافته‌های این پژوهش دانست:

۱. ارائه تعریف واحدی از عقل فطری، ارجاع منشأ همه احکام نادرست به فقدان سلامت آلات، آمیختگی بسیاری از عقل‌ورزی‌های منقطع از وحی با مجهولات و انکار عقل متصل مدرک کلیات، از مشترکات این دو نگره است.

۲. پذیرش یکسانی علم و عقل، پذیرش عقل منفصل فلاسفه و مجعول نبودن عقل مجرد نوری در روایات از سوی نگره تفکیک را می‌توان از نقاط تمایز این نگره با نگره سلفی بر شمرد.

۳. بر هر یک از دو نگره نقدهای جدی وارد است

در نهایت نمی‌توان دلایل موجهی بر تنافی عقل برهانی با عقل فطری و نیز با متون دینی و کلام و حیانی یافت.

واژگان کلیدی: عقل، فطرت، عقل فطری، مکتب تفکیک، سلفی‌گری

۱. دانشیار، گروه کلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول: (tarkhan@iiict.ac.ir)

۲. استادیار، گروه کلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

Comparative Analysis of the Application of Innate Intellect in Tafkik and Salaf

Ghasem Tarkhan^۱ Mohammad Bager Pouramini^۲

Abstract

Among Shi'a and Sunni schools of thought, "Tafkik" and "Salafi" sects distinguishing between innate reason and Philosophical Intellect, only mention the validity of the innate intellect. The present paper is a library method for collecting information and descriptive and analytical methods while presenting a report from the two above mentioned groups, to compare and critically examine them. The following can be seen from the findings of this study: 1. Providing a single definition of innate intellect, referring the origin of all incorrect rulings to the Lack of healthy intellect tools, the many of the intellects were intertwined with the unknown, and denial of the connected reason of the general evidence, are among the common points of these two viewpoints. 2. The acceptance of the same knowledge and reason, the acceptance of the philosophers' separate intellect and the non-forgery of the single light intellect in the narrations by the difference between this viewpoint and the Salafi view can be counted as the points of distinction between this view and the Salafi view. 3. There are serious criticisms on each of the two viewpoints, and finally, there are no valid reasons for contradicting reason with the natural intellect and with religious texts and revelation theology.

Keywords: Wisdom; temperament; intellect; School of Tafkik; Salafism

1 Associate Professor of the Department of Rhetoric at the Research Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran. Corresponding Author: tarkhan@iict.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Kalam, Research Institute of Culture and Islamic Thought, Tehran, Iran.

۱. مقدمه

متفکران مسلمان بر لزوم بهره‌گیری از عقل و تفکر عقلی در اثبات یا فهم معارف دینی اذعان داشته و در بهره‌مندی از عقل فطری متفق‌اند و صرفاً جمعی از ایشان در بهره‌گیری از تفکر عقلی فلسفی واکنش نشان داده، ضمن یونانی خواندن عقل برهانی، گرایش به آن را سبب خدشه‌دار شدن فهم خالص و اصیل معارف دینی می‌دانند. در میان مکاتب اعتقادی شیعه و سنی دو جریان فکری «تفکیکی» با محوریت مرحوم میرزا مهدی اصفهانی (متوفی ۱۳۶۵ق) و «سلفی» با محوریت ابن تیمیه حرانی (متوفی ۷۲۸ق) به جهت اتخاذ مبنای مشترک نص‌گرایی با تمایز میان عقل فطری و عقل برهانی، تنها از اعتبار عقل فطری یاد می‌کنند و با توجه به بهره‌گیری دانش فلسفه از عقل بشری، این دانش را در کشف عقاید دینی نامعتبر می‌دانند. هرچند جایگاه علمی و اخلاقی بنیان‌گذاران و مروجان این دو مکتب قابل مقایسه نیست و باید بر تفوق مؤسسان تفکیک و لزوم احترام ایشان، اذعان داشت؛ لیکن این نوشتار صرفاً در پی تبیین و بررسی انتقادی نگاه مشترک آن دو در عقل فطری و نفی استدلال‌ات عقلی و عقل برهانی است که به عنوان نقطه اشتراک، می‌تواند آسیب‌های بسیاری را در زمینه تبیین باورها و دفاع از اعتقادات به همراه آورد. توجه به دو نگره فوق روشن می‌نماید که در این زمینه اگر مبنای غلط نص‌گرایی اتخاذ شود به انحرافات در حوزه نظر و عمل می‌انجامد و از این جهت، تفکرات درون شیعی و درون سنتی می‌توانند هرچند ناخواسته همسو با یکدیگر عمل کنند.

۱-۱ مکتب تفکیک

مکتب تفکیک به نوعی ریشه در مکتب نقل‌گرایی دارد. ویژگی کلیدی مکتب نقل‌گرایی، اهتمام بر ظواهر روایات و اخبار است که در حوزه عقاید و معارف توسط میرزای مهدی اصفهانی (متوفای ۱۳۲۵ هـ ش) در مشهد مقدس احیاء و به وسیله شاگردانش در دهه‌های اخیر تقویت شد که بعدها به مکتب تفکیک و خراسان نامیده شد (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۴۴). دوره نخست این مکتب، با میرزا مهدی و شاگردانش همچون شیخ محمود حلبی و شیخ مجتبی قزوینی آغاز گردید که معتقد بودند نسبت فلسفه با اسلام و نسبت معارف بشری و معارف الهی تباین است (فکور اصفهانی و موسویان، ۱۴۰۲، ص ۱۳۰). از این‌رو، وجه تسمیه تفکیک نه فقط تفکیک بین راه فلسفه و راه قرآن است بلکه تضاد بین این دو

راه اراده می‌شود.

البته در دهه‌های اخیر قرائت‌های دیگری هم از این مکتب ارائه شده است که نسبت به متقدمان خود تا حدودی به عقل بها داده‌اند؛ ولی این کارکرد حداقلی بوده و فقط در محدوده اثبات اصل برخی عقاید و درک حرمت، وجوب و حسن و قبح برخی امور کارایی دارد (عرب‌صالحی و پیشوایی، ۱۴۰۲، ص ۳۲۵؛ قدردان قراملکی، ۱۴۰۱، ص ۵۷-۸۶).

۱-۲ مکتب سلفی

مکتب سلفی ریشه در جهت‌گیری اصحاب حدیث و دعوت احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ ق) دارد. مقصود از «سلفی» کسانی‌اند که راه صحابه و تابعین و اتباع آنان (سه قرن نخست) را در پیروی از کتاب و سنت پیموده‌اند (القوسی، ۱۴۲۲ ق، ص ۴۱). این اصطلاح با تکیه بر باور ابن تیمیه، در دو سده اخیر ظهور و بروز یافته و در عرصه باور و رفتار جمعی از فعالان امت اسلامی مطرح شده است (مقبول احمد، ۱۴۱۶ ق، ص ۶۶۰ و ۶۶۱). تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیه که وامدار روش‌شناسی نقل‌گرایانه، ظاهرگرایانه و خردگرایانه حنابله است، نص‌گرایی افراطی را که تقریباً رو به خاموشی گراییده بود، بار دیگر تجدید کرد. او با شعار تبعیت از سلف، بنای دوباره اندیشه ظاهرگرای افراطی را گذاشت و در مباحث اعتقادی دیدگاه خود را غیر از دو مکتب کلامی معتزلی و اشعری می‌شمرد و اصرار داشت که اشاعره را در کنار معتزله و دیگر مذاهب اسلامی که در مسئله صفات، دیدگاه تنزیهی را پذیرفته‌اند، ملحد و تکذیب‌کننده پیامبران بشمارد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ق، ج ۶، ص ۳۵۹).

۱-۳ پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی با موضوع نزدیک به پژوهش حاضر به شرح زیر است:

- الف) «بررسی تطبیقی کارکرد عقل در کلام فلسفی و تفکیکی» از آقای حمید رضا شاکرین در فصلنامه *قیاسات*، شماره ۹۰.
- ب) «بررسی تطبیقی جایگاه عقل در دین از دیدگاه ابن تیمیه و بحرانی» از آقای مجید حیدری آذر در *پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی*، شماره ۳.
- ج) مجموعه مقالات «اجتهاد عقل‌گرا» به کوشش محمد حسن قدردان قراملکی

در بردارنده مباحثی پیرامون «عقل و الهیات» و «اخباری گرایي و نگره تفکیک».

(د) «تحلیل و نقد هستی‌شناسی و گستره کاربرد عقل در آراء قرآنی تفکیکیان متأخر» از محمد عرب‌صالحی و فریده پیشوایی در پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۴۸.

البته تمرکز بر عقل فطری به عنوان نقطه کانونی مقایسه دو مکتب بی‌پیشینه است و تحلیل تطبیقی کاربرست عقل فطری در نگره تفکیک و سلفی‌گری را موجه می‌سازد.

۲. ماهیت عقل و عقل فطری

عقل در لغت به معنای حفظ و نگهداری است (راغب اصفهانی، ۲۰۰۸م ص ۳۴۲) و از این جهت، ریسمانی که شتر را از حرکت بیجا باز می‌دارد، عقال نامیده می‌شود (جرجانی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۹). کاربرد آن در حصن و دژ، دیه، صدقه و زکات یک سال شتر (ر.ک: ترخان، ۱۴۰۰، ص ۲۵-۵۰) و نیز به قوه‌ای که انسان را از منحرف شدن از راه راست و از خطر نابودی حفظ می‌کند (جرجانی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۹؛ ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۱۰، ص ۲۳۳) به همین لحاظ است. تقابل جهالت، سفاهت، جنون و حماقت با عقل می‌تواند این معنا را روشن‌تر کند (ر.ک: ترخان، ۱۴۰۰، ص ۴۰-۵۰).

در نزد برخی متکلمان، عقل به معنای قوه‌ای برای نفس انسان است که به واسطه آن می‌تواند به علوم و ادراکات دست یابد (تفتازانی، ۱۳۶۴، ص ۱۰)، حق و باطل و خوب و بد را تشخیص دهد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۲؛ کراجکی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۴۷). لازمه این قوه، علم به ضروریات است نه اینکه عقل همان علم به ضروریات باشد. البته شرط دستیابی به علوم ضروری، سالم بودن حواس و قوای ظاهری و باطنی انسان است (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۷۱؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۸-۱۴۱؛ ترخان، ۱۴۰۰، ص ۶۱-۶۳). بر این اساس، می‌توان عقل فطری را، قوه‌ای دانست که همه واجد آن‌اند؛ یعنی قوه‌ای که به واسطه آن همگان می‌توانند درباره هستی و نظام جهان اندیشه‌ورزی کنند و در مورد حُسن و قبح افعال تفکر نمایند و در پرتو آن درست را از نادرست و خوب را از بد تشخیص دهند. مقصود از عقل که در علم کلام و فقه از آن به‌عنوان شرط لازم تکلیف دینی یاد می‌شود، همین معناست (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۸-۱۴۱). البته در این باره اقوال دیگری هم وجود دارد: الف) برخی عقل را عبارت می‌دانند از علوم مخصوصی که مکلف با آن بر استدلال و انجام آنچه بدان تکلیف شده است توانا می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۷۵-۳۷۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵،

ج ۶، ص ۴۶-۴۹)؛ ب) عقلی که مناط تکلیف است عبارت است از علم به وجوب واجبات و استحاله مستحیلات. از این قول سید مرتضی به «قیل» تعبیر کرده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۷).

در هر حال، عقل فطری سرمایه‌ای موهبتی الهی و غیراقتسابی است که همگان از آن برخوردار بوده، و توان ادراک درست و نادرست و خوب و بد را دارند که در اصطلاح فلسفی به آن «عقل هیولانی» نیز گفته می‌شود (حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۴-۲۳۵).

قلمرو عقل فطری، ادراکات بدیهی در حوزه هست و نیست (جهان‌بینی) و باید و نباید (ایدئولوژی)؛ مانند ادراک امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، اصل علیت (نیازمندی حادث و ممکن به علت)، امتناع اجتماع ضدین، بزرگ‌تر بودن کل از جزئی و حُسن عدل، صدق، وفای به وعده و قبح ظلم، کذب و خلف وعده و مانند آن‌هاست؛ این معنا در اصطلاح فلسفی «عقل بالملکه» نامیده می‌شود. علامه حلی در این باره می‌گوید: «أما العلمی فأول مراتبه الهیولانی و هو الذی من شأنه الاستعداد المحض من غیر حصول علم ضروری أو کسبی. و ثانیها العقل بالملکة و هو الذی استعد بحصول العلوم الضروریة لإدراک النظریات فصار له بتلك الأولیات ملکة الانتقال إلى النظریات ...» (همان).

در برابر عقل فطری، می‌توان از عقل برهانی، فلسفی، منطقی و یا اکتسابی یاد کرد که از طریق به کارگیری عقل فطری بر اساس قواعد منطقی و معرفت‌شناسی در حوزه‌های گوناگون علوم به دست می‌آید. مقصود از عقل فلسفی کاربرد خاص آن در حوزه مباحث کلامی و دین‌شناسی است. تفکر عقلی فلسفی در فهم معانی و مضامین آن دسته از آیات و روایات که مربوط به معارف توحیدی است، نقش بسزایی دارد، یعنی ذهن عالم دینی را بر فهم آنها توانمند می‌سازد. البته در این باره باید اصول و قواعد زبان‌شناسی و عقلایی مربوط به فهم متن کاملاً رعایت شود تا تحمیل رأی بر قرآن و حدیث انجام نگیرد (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ص ۹۳-۱۰۴).

طرفداران مکتب تفکیک و مکتب سلفی، با بهره‌گیری از عقل فلسفی در فهم معارف قرآنی و روایی مخالف‌اند و آن را آفت و آسیب فهم صحیح معارف دینی می‌دانند. از این رو، فهم دقیق عقل فطری از منظر این دو مکتب و تحلیل تطبیقی شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو رویکرد ضرورت دارد.

۳. عقل فطری در نگره تفکیک

در مکتب تفکیک، عقل عبارت از نور صریح و موجود خارجی و مجرد از ماده و عوارض ماده و خارج از حقیقت انسان است که خداوند بر ارواح انسانی افاضه می‌کند؛ به گونه‌ای که به وسیله آن حسن و قبح افعال یا وجوب و حرمت ذاتی شناخته می‌شود. در دیدگاه مکتب تفکیک، مقصود از تعقل فطری همان برانگیختن فطرت‌هاست که سبب آشکار شدن دینه‌های عقلی (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰) و میزان در کشف حقایق است و به وسیله همین عقل فطری، انسان به مکتب وحی راه می‌یابد و به خداوند و رسالت معتقد می‌شود (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۸). عقل فطری برخلاف عقل فلسفی، قابلیت تعمیم به همگان به مقتضای فطرت انسانی را دارد؛ از این رو عقل، عین ارواح و نفوس بشری نیست، بلکه نور و علمی است که خداوند افاضه کرده است (ملکی میانجی، ۱۴۳۵، ص ۲۲). ملکی میانجی در تعریف عقل فطری آن را حقیقتی نوری می‌داند که خداوند به نفوس بشری افاضه فرموده و چنین عقلی هرگز با دلیل نقلی در تعارض قرار نمی‌گیرد. معقولاتی که این گونه ادراک می‌شود، بسیار محدود و معین است؛ یعنی همان اموری است که عقل به صورت مستقل و بدیهی حُسن 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 (ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ص ۵۴-۵۵). قرآن کریم نیز در مرحله دعوت عمومی، مردم را به جمیع علوم فطری از جمله معرفت خداوند و توحید تذکر داده و هدایت کرده است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰)؛ در این صورت همه تأکیدات قرآن و حدیث بر رجوع به عقل و استفاده از آن، نه مراد عقل صناعی فلسفی، بلکه عقل بشری است که ریشه در عقل فطری دارد (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۷۶-۷۷).

تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی «مُثیر دفائن عقول» معتقدند از عقل دفائنی استفاده و بهره می‌برند که «اعماق عقل» است و دیگران همه از سطوح عقل استفاده کرده‌اند (عقل ایزاری). میان عقل ایزاری (به تعبیر دیگر عقل سطوحی، عقل ابتدایی، عقل فلسفی، عقل صوری، عقل یونانی بنیاد و التقاطی و عقل پوسته‌ای) و عقل انواری (به تعبیر دیگر عقل اعماقی و دفائنی و عقل خودبنیاد دینی) تفاوت بسیار است (حکیمی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۲؛ میرعبداللهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۳)؛ زیرا فلسفه با عقل نظری کار دارد که سطح عقل بوده و عقل فطری عمق عقل است (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۹۴). از نظر مرحوم

حکیمی، عقل فیلسوف، عارف، فیزیکدان، جامعه‌شناس یا پزشک که در چهارچوب اصطلاحات فن خویش محدود گشته، غیرفطری است (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۹۶).

تفکیکی‌ها معتقدند معلومات حاصل از عقل‌ورزی منقطع از وحی، آمیخته با مجهولات بسیاری است که معلومات را از اعتبار ساقط می‌کند (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۹) و جست‌وجوی معرفت از آن، عین ضلال مبین است (اصفهانی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۱) و دین در استفاده از روش‌های عقلانی، خودکفاست و شأن دین برتر از آن است که برای تبیین آن به معارف بیرونی روی آورد (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۶۶-۶۷).

از عبارت برخی تفکیکیان به دست می‌آید که آنان از نظر هستی‌شناختی عقل متصل را قبول ندارند و آن را نور مجرد بسیطی می‌دانند که در خارج، موجودی مستقل و قائم بالذات است نه اینکه قائم به نفس انسان باشد و البته رابطه آن با نفس همچون چراغ در خانه است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۱، اصفهانی، ۱۳۹۵، ص ۸۱؛ مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۶-۱۹)؛ چه بسا شخص به هنگام غضب و شهوت شدید، این نور را از دست داده، گرفتار ارتکاب عمل زشتی شود؛ سپس با سپری شدن این حالت، آن نور بر او رخ نموده، قبح آنچه انجام داده بر وی آشکار می‌شود. بر این اساس انسان‌ها به هر میزان از این نور پرتو برگیرند، به کمال عقل می‌رسند (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷، مروارید، ۱۴۱۸، ص ۳۶-۳۷).

اینان معتقدند که دیدگاه فیلسوفان درباره «عقل» که آن را از قوای نفس می‌دانند، مغایر آیات و روایات است و عقل در همه موارد کاربرد آن در قرآن مجید و روایات اهل بیت علیهم‌السلام همان نور خارجی است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶-۱۰۷. مروارید؛ ۱۴۱۸، ص ۱۷) و نفس، ظرفی است ظلمانی که این نور می‌تواند در آن قرار گیرد و آن را روشن کند. به وسیله چنین نوری، حسن نیکی کردن و قبح ستمگری شناخته می‌شود.

۴. عقل فطری در نگره سلفیه

عقل در نگاه سلفیان تعریف مشخصی ندارد و گاه لفظ «عقل» ساخته متکلمان و فلاسفه دانسته می‌شود؛ ابن تیمیه تأکید دارد که «اصطلاح عقل نزد فلاسفه غیر از معنای آن در زبان عربی است» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹، ج ۵، ص ۳۶۳). همچنین هیچ نصی درباره عقل نیامده است و عقل به کار رفته در قرآن نیز غیر از عقل فلسفی است. او حتی قائل است احادیث وارده در باب عقل و فضیلت آن نیز کذب است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۸، ص ۳۳۶)؛

کتانی، ۱۴۲۱، ص ۲۶۷). او فلاسفه را متهم به جعل حدیث در فضیلت عقل می‌کند و حدیث «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ..» را نیز از این سنخ می‌شمارد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۵۰۸ و ج ۱۸، ص ۳۳۶). وی در مقابل عبارت «العقل فی لغة المسلمين» به تحلیل تعاریف فلاسفه از عقل اشاره کرده و می‌نویسد: «بل ما یثبته الْمُتَفَلِّسُ مِنَ الْعَقْلِ باطل عند المسلمين بل هُوَ مِنَ اعْظَمِ الْكُفْرِ»؛ «آن معنایی را که فلاسفه برای عقل اثبات می‌کنند نزد مسلمانان باطل و بلکه کفرگویی است» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ص ۱۶۳).

بر این اساس، وی ضمن انکار جوهر بودن عقل، مدعی است که عقل در لغت مسلمین همان عرض است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۱۸، ص ۳۳۸) که بر نفس انسانی عارض گردیده است و نمی‌تواند جوهر مجرد قائم به ذات باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۲۸)؛ چنان که در این مورد می‌نویسد: «فمسماه [ای العقل] من باب الاعراض لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها»؛ «آنچه نام عقل بر آن نهاده شده یکی از اعراض است نه جوهری قائم به نفس» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ج ۱۱، ص ۲۳۱). «ابن تیمیه» در رد دیدگاه حکما و متکلمان که عقل را از اقسام جوهر و موجودی مجرد می‌دانند، ضمن باطل دانستن این مدعا و تأکید بر عرض بودن عقل (ابن تیمیه، ۱۹۹۵ق، ص ۲۵۴)، می‌نویسد: «حقیقت این است که آنچه به عنوان موجودات عقلی اثبات می‌کنند وجودی جز در عقل ندارد و مجردات و مفارقات نامیده می‌شوند، چون عقل اشیاء خارجی را از ماده تجرید می‌کند و کلی عقلی می‌سازد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ص ۳۰۷).

از این رو، وی عقل را امر فطری و علم حاصل از غریزه می‌شمارد و با فروکاستن ماهیت عقل در حد یکی از قوای طبیعی، بر غریزه بودن آن اصرار دارد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۲۳۱ و ج ۹، ص ۲۸۷؛ همو، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۹۴). ابن تیمیه بارها از عقل بدیهی و عقل صریح یاد کرده است و می‌گوید چنین عقلی بر غریزه آدمی تکیه و در نهاد هر انسانی قرار دارد و این همان «عقل فطری» است (ابوشیخی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۴)؛ یعنی عقل صریح را همان فطرت الهی می‌داند: «و يُرَادُ بِهِ الْمَعْقُولُ الصَّرِيحُ الَّذِي يَعْرِفُهُ النَّاسُ بِفِطْرِهِمُ الَّتِي فُطِرُوا عَلَيْهَا، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَلَفَّاهُ بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ» (ابن تیمیه، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۷۹). البته ملاک چنین عقلی را موافقت با نص و عدم معارضه با شرع می‌داند. او معتقد بود که عقل صریح و خالص با اقوال حکما و متکلمان مخالف است (ابن تیمیه، ۱۳۷۴ق، ص ۳۶۲). از نظر وی صریح یعنی چیزی که خالص باشد و با هوا و هوس و جهل مخلوط نشده باشد، لذا او عقل صریح را در بشر کم می‌دانست و تأکید داشت نشانه عقل صریح، تبعیت از کتاب خدا و

رسول خدا (ص) است؛ از این رو، این عقل، هیچ گاه با کتاب و سنت مخالف نیست؛ بلکه اگر عقل صریح به تنهایی باشد، انسان به خدا ایمان می آورد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۱۵۸). وی بر محور حجیت عقل صریح، عاقل را کسی می داند که از فطرت سالم برخوردار باشد. همو در کنار بیان این نکته که «فلا یسمی عاقلاً إلا من عرف الخیر فطلبه، والشرف فترکه» بر این امر اذعان دارد که «هذا کله إنما یحصل مع صحۃ الفطرة وسلامتها» (ابن تیمیه، ۱۹۹۶م، ص ۲۳ و ۲۴). در نگاه ابن تیمیه کسی دارای فطرت سالم است که از اعتقادات باطل برحذر باشد و عقاید صحیح را برگزیند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۴۵). در نگاه ابن تیمیه، عقل راهی به سوی فهم عوالم بالا را ندارد، لذا فهم آن هیچ گاه نمی تواند با نقل تعارض کند، بلکه عقلی قهراً صریح و فطری مورد قبول است که همیشه در خدمت تفسیر وحی باشد. او متکلمان را اهل بدعت می دانست و معتقد بود که فلاسفه و متکلمان، حقیقتی را ثابت نکرده اند و اصولی را که بنیاد نهاده اند یونانی بوده و با حقیقت معارض است (ابن تیمیه، ۱۳۷۴ق، ص ۳۶۰).

ابن تیمیه میزان عقلی را همان معرفت فطری بر می شمرد (ابن تیمیه، ۱۴۲۴ق، ص ۲۸۱) و اذعان می دارد که مردم به واسطه فطرت به صفات خیری همچون عدل و جمال روی می آورند همان گونه که به فطرت خود از برخی امور رفتاری نادرست و زشت روی گردانند و این گرایش و تنفر به واسطه ادراک عقل صریح است (ر.ک: عقیفی، ۲۰۰۹م، ص ۶۸).

گویا عقل صریح در نگاه ابن تیمیه با حس و خیال، نزدیکی دارد. او مدعی است «معقولات بر خلاف احکام حسّی و خیالی نیست و هیچ تنافی میان آن دو وجود ندارد، بلکه بین معقولات و محسوسات تطابق و توافق وجود دارد. بدون شک حسّ می تواند هر موجودی را ادراک کند؛ از این رو صحیح نیست کسی بگوید: با علم و عقل اموری را می توان شناخت که با حس محال است شناخته شود» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۶۳).

۵. بررسی انتقادی و تطبیقی

در ادامه در مرحله اول به صورت تطبیقی-مقایسه‌ای و در نهایت هر دو دیدگاه بررسی خواهد شد:

۵-۱ بررسی و نقد دو نگره تفکیک و سلفیه

آنچه در اینجا مد نظر است نقد و بررسی انتقادی هر دو دیدگاه است که در زیر می‌آید:

الف) بررسی انتقادی نگره تفکیک

۱. مبهم بودن عقل فطری و عدم تبیین حدود و ثغور برای این نوع عقل و نحوه کاربرست آن در تفسیر متون دینی، یکی از مهم‌ترین اشکالات وارد بر این مکتب است. به طور کلی فطرت در بُعد بینش و معرفت، آیا منبعی جداگانه غیر از عقل و علم حضوری است؟ اگر منظور از آن، علم حضوری فطری باشد، همچون معرفت به خدا و خود، مرتبه‌ای از علم حضوری است و اگر منظور علم حصولی فطری باشد، آشکار است که منبع آن - خواه آن را بدیهی ثانوی تلقی کنیم یا نظری قریب به بدیهی - عقل است (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۵۰)؛ مگر اینکه گفته شود براساس آنچه در هستی‌شناسی عقل مطرح شد، مقصود آنان از فطرت در بعد بینش امری است که از سنخ علم حضوری و حصولی به شمار نمی‌آید. آنان هر چند بدون معیار و ضابطه‌ای روشن به صورت مصداقی برخی از گزاره‌ها را گزاره‌هایی می‌دانند که مدرک آن‌ها را عقل مستقل و نوری می‌دانند (ر.ک: شاکرین، ۱۴۰۱، ص ۵۶-۵۷)؛ اما در اینجا باید گفت که در زمینه درک این گزاره‌ها چه نقشی را می‌توان برای انسان تصور کرد؟ اگر انسان مدرک ثانوی این گزاره‌ها باشد، باید برای او درجه‌ای از ادراک را قائل شد و نمی‌توان مدرک امور را خارج از نفس انسان تلقی کرد.

۲. تفکیکیان با تکیه بر اصطلاحاتی مانند عقل انواری، عقل فطری یا عقل خودبنیاد دینی، در عمل، عقلی را می‌پذیرند که به زعم خودشان مطابق دین و در واقع مطابق با فهم خودشان از دین است (میرعبداللهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۳). از نظر اینان تعقل کامل تألهی فقط با متد تفکیکی تحقق می‌یابد، و گرنه تعقل‌های دیگر فلسفی-قرآنی، عرفانی-قرآنی و کلامی-قرآنی است و تعقل قرآنی-قرآنی فقط با روش تفکیک میسور است (میرعبداللهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۵۸-۵۹). در واقع عقل مطلوب در شریعت از سوی این جریان به نفع خود مصادره شده است (عرب‌صالحی و پیشوایی، ۱۴۰۱، ص ۴۳).

۳. در عدم برخورداری عقل عموم مردم از عمق کافی، حرفی نیست؛ اما تبیین دقیقی از سوی تفکیکیان ارائه نشده است که چگونه پیروی از وحی عقل را به اعماق خود می‌رساند؛ اما این کارکرد از عقل فلسفی منتفی است و چرا باید عقل نظری را که فلسفه با آن سروکار دارد سطحی تلقی کرد؟ و اساساً آیا این تعبیر تناقض نیست که از یک طرف

عقل فطری را عقل عموم مردم بدانیم که به عمق بخشی از سوی وحی نیازمند است و از سوی دیگر آن را عمق عقل معرفی کنیم؟ و آن را در مقابل عقل نظری فلاسفه قرار دهیم و قائل باشیم که این عقل سطح عقل را تشکیل می‌دهد.

همگانی را ذاتی نمی‌دانند اما می‌تواند نیاید چون خارجی است و می‌آید و می‌رود و می‌شود فاقد باشد مثلاً زمان خاص مثل شهوات.

۴. تفکیکیان معاصر در مبانی نظری خود فقط بر عقل فطری یا همان عقل خودبنیاد دینی تأکید دارند، ولی در فهم قرآن کریم گاهی به استدلال‌های عقلانی متوسل می‌شوند که در دایره تعریف آنان از عقل فطری نمی‌گنجد (ر.ک: عرب صالحی و پیشوایی، ۱۴۰۱، ص ۴۹). بررسی آثار تفسیری این جریان نشان می‌دهد که ایشان در درک و تشخیص مطلقات، عموماً، مخصصات، مقیدات و تثبیت یا رد معنای مستفاد از ظاهر آیات و ارتباط معنایی میان آیات و روایت تفسیری، از عقلی استفاده کرده‌اند که خارج از مراد آنان از عقل انواری است. همچنین نقل احتمالات و اقوال و بررسی آنها در مصباح‌الهدی (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۸۰)، حاصل عقل تحلیل‌گر است (ربانی گلپایگانی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۸۵-۱۰۴). تفسیر مصباح‌الهدی نیز از این امر مستثنا نیست و مفسر در هنگام ضرورت، از برهان و استدلال کمک می‌گیرد (عبداللهیان، ۱۳۷۳، ص ۴۷).

۵. هرچند در برخی از آثار تفکیکیان عقل به مثابه یکی از قوای انسانی شمرده شده است (قزوینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۵-۷۶). لیکن به نظر می‌رسد تعبیر قوه بودن عقل از سوی آنان به معنای این نیست که واقعاً عقل از قوای نفس انسانی بوده و حقیقتی خارجی نباشد، و چنین تعبیری را باید خروج از مبنا یا مسامحه و مماشات در تعبیر دانست (شاکرین، ۱۳۹۹، ص ۳۱-۵۰).

۶. این سخن که عقل حقیقتی بیرون از ذات انسان است با این نقد درون دینی نیز مواجه است که اولاً، برخی از آیات (حج، ۴۶؛ نمل، ۱۴؛ اعراف، ۱۷۹) و روایات بسیاری (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۸ و ج ۱، ص ۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۲۵۶) با سخن فوق مخالفت می‌ورزد. این دسته از متون دینی بر درونی بودن عقل (عقل از ساحت‌های درونی انسان است) دلالت دارند، خصوصاً روایت اخیر به صراحت عقل را به مثابه یکی از قوای نفس مطرح کرده است.

ثانیاً، خداوند صراحتاً و به نحو حقیقی تعقل و خردورزی را به انسان‌ها نسبت داده و آن را همانند دیگر افعال جوارحی و جوانحی فعل انسانی تلقی کرده است (عنکبوت، ۴۳؛ ملک،

۱۰؛ بقره، ۱۶۴ و ۱۷۰ و ۱۷۱ و ۴۴ و ۷۳ و ۷۵ و ۷۶ و ۲۴۲؛ آل عمران، ۶۵ و...). از آنجا که مبدأ فعل اختیاری انسان نفس او و به تعبیری قوای نفسانی است، استناد تعقل به انسان بدون وجود مبدئی در نفس وی که کارکرد آن خردورزی است نادرست و غیر حقیقی است. البته نقد مطرح شده به معنای انکار عقل نوری نیست و این چیزی است که در اندیشه‌های فلسفی، مورد پذیرش قرار گرفته است، هرچند عقل منفصل غیر از عقل فطری است.

ب) بررسی انتقادی نگره سلفیه

۱. موضع اکثر سلفیان در بحث معناشناسی عقل، با این ابهام مواجه است که آیا عقل فطری یکی از قوای غریزی انسان است یا علم حاصل از آن غریزه؟ همان گونه که اشاره شد برخی از متکلمان عقل را به علم تعریف کرده و آن را عبارت از علومی دانسته‌اند که اگر در فردی جمع شود، استدلال و نظر برای وی امکان پذیر می‌گردد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۷۵-۳۷۶). برخی دیگر با نفی این تلقی، آن را به معنای قوه‌ای از قوای نفس گرفته‌اند (نفتازانی، ۱۳۶۴، ص ۱۰) و گروهی دیگر نیز آن را به معنای موجود مجرد منفصل دانسته‌اند که قائم به ذات و مجرد از ماده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۹؛ ترخان، ۱۴۰۰، ص ۵۸-۶۸). به نظر تفاوت علم حاصل از غریزه با غریزه بودن عقل فطری مورد لحاظ سلفیان قرار نگرفته و علاوه بر آن، ماهیت عقل در حد یکی از قوای طبیعی و غریزی، یا علم حاصل از آن تقلیل یافته است.

۲. یکسان‌انگاری عقل و غریزه بر خلاف نگاه لغت‌شناسان است؛ این گروه مرجع، در تعریف عقل چنین بیان می‌دارند که «العقل ما یقابل الغریزه التی لا اختیار لها...» (مصطفی، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۶۱۷). بدیهی است عقل در بررسی پدیده‌ها به صورت روشمند و مختار عمل می‌کند. لازمه مدعای ابن تیمیه این است که انسان در نظر او تا سر حد یکی حیوان انحطاط یافته و مانند وحوش و خزندگان زندگی خود را از طریق غریزه ادامه می‌دهد. غریزه نوعی راهنمایی است که حیوانات از طریق آن به زندگی خود ادامه می‌دهند. حال آنکه در نظر بزرگان اندیشه، آنچه انسان را از سایر حیوانات ممتاز می‌سازد، عقل است و با فروکاستن عقل در حد غریزه، کار اصلی آن نیز که درک کلیات است زیر سؤال می‌رود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳ش). پر واضح است که وقتی عقل به عنوان یک غریزه مورد سنجش و ارزیابی قرار گیرد، ابهام مسئله بیشتر خواهد شد و پرسش‌های بسیاری به دنبال خواهد داشت.

گفتنی است که در تعبیر متکلمان اولیه از عقل به غریزه تعبیر شده؛ اما باید توجه داشت که مراد آنان از غریزه همان قوه‌ای است که به آن مستعد برای علوم و ادراکات می‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۸-۱۴۱).

۳. ابن تیمیه جوهر بودن عقل را منکر بود و مدعی بود که عقل در لغت مسلمین همان عرض است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۱۸، ص ۳۳۸) که بر نفس انسانی عارض گردیده است؛ در حالی که عقل را چه متصل و چه منفصل لحاظ کنیم، در لغت مسلمین عبارت از جوهر مجرد و بسیط که از هر نوع قوه و آمیزش با ماده، مبرا و منزله بوده و مدرک حقایق اشیاء است (کندی، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۷؛ مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۸۸). این سخن ابن تیمیه نه تنها انکار عقل منفصل مجرد است؛ بلکه عقل متصل مجرد را نیز به عنوان جوهر نفی می‌کند و لازمه‌اش آن است که مانند سایر اعراض همچون سیاهی و سفیدی در پیدایش خود باید در موضوعی یافت شود و بدون معروضش قوام نداشته باشد؛ در حالی که عقل منفصل جوهری مجرد و غیرمادی و بسیط است که در ذاتش ماده‌ای وجود ندارد و در مقام انجام کارها نیز به ماده احتیاج ندارد. به واقع عقل در پیدایش خود وابسته به آن نیست که در موضوعی یافت شود (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۹) و همچنین عقل متصل، قوه و شئونی از شئون نفس است؛ یعنی تابع هستی‌شناسی نفس می‌باشد و مانند آن از ذات و جوهر بسیطی برخوردار است؛ هرچند در فعلش نیازمند بدن است.

۴. عقل در روایات فریقین جایگاه ویژه‌ای دارد و نمی‌توان برای انکار ابن تیمیه وجهی قائل شد و آن را از جعلیات فلاسفه دانست. بر اساس این روایات، آفرینش عقل اعظم از آفرینش عرش است (العسقلانی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۱۱۹) و مخلوق اول است: «أول ما خلق الله العقل» (العراقی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۹۹). قوه‌ای است که معیار تکلیف و ملاک امتیاز انسان از حیوان است و انسان به وسیله آن قابلیت رشد و شکوفایی و استعداد رسیدن به کمالات انسانی را پیدا می‌کند (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۷). هرچند واژه «عقل» در قرآن نیامده؛ اما مشتقات و مترادف‌های آن به کار برده شده است و عقل مصدری و اندیشیدن و آثار تعقل ستوده شده و از فرجام ناپسند به کار نبردن عقل یاد شده است. قرآن از تعبیرهایی چون «لب»، «حجر»، «احلام» و «نهی» به معنای معروف عقل سخن به میان می‌آورد، که بر وجود نیروی قدسی و قوه‌ای از قوای نفس در انسان گواهی می‌دهد که در لغت و عرف و احادیث بدان «عقل» می‌نامند (علیدوست، ۱۳۸۱ش، ص ۲۱؛ ترخان، ۱۴۰۰، ص ۲۹-۴۰ و ۷۲-۸۵).

۵. مقاومت در برابر ورود عقل به عرصه دین، ریشه در جمود حنابله و حشویه از اهل حدیث دارد، رویکردی که با قرآن و حدیث منافات دارد؛ زیرا قرآن، عقل را موهبتی الهی می‌داند که آدمی را به سوی حق و حقیقت هدایت می‌کند و او را از ضلالت و گمراهی نجات می‌دهد. قرآن انسان‌ها را به تدبر و تعقل امر کرده، ضمن نفی پیروی از گمان و هوای نفس، تفکر و تعقل را عامل بازدارنده می‌شمارد (بقره: ۱۷۰ و ۴۴ و ۲۴۲؛ حج: ۴۶؛ ملک: ۱۰؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۹).

۶. ابن تیمیه در کنار بیان این نکته که «فلا یسمى عاقلاً إلا من عرف الخیر فطلبه، والشرف فترکه» بر این امر هم اذعان دارد که «هذا کله إنما یحصل مع صحه الفطرة وسلامتها» (ابن تیمیه، ۱۹۹۶م، ص ۲۳ و ۲۴). اینکه عقل بخشی از فطرت قلمداد می‌شود سخن درستی است (ترخان، ۱۴۰۰، ۱۲۰-۱۲۲) همان گونه که طباطبایی دایره فطرت را به گونه‌ای وسیع گرفته که شامل عقل نیز شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۹-۲۵۰)؛ یعنی عقل انسان را باید بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان و بخشی از فطرت او دانست. از این رو، عقل بدیهی ذیل فطرت خواهد بود؛ زیرا بدیهیات عقلی از معارف فطری‌اند؛ یعنی لازمه کار عقل‌اند که بعد از ظهور زمینه لازم، تصور اجزای تشکیل دهنده آن‌ها برای دریافت و تصدیقشان کافی است. از این رو، ادراک امتناع و اجتماع نقیضین و همچنین باید و نیایدهای اخلاقی فطری تلقی می‌شود.

۷. این سخن ابن تیمیه در زمینه عقل صریح که «هر آنچه از افعال خداوند متعال درک می‌کند، حس و خیال هم آن را درک می‌کند» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۶۳) و این مدعا که «هر آنچه با حواس پنجگانه شناخته نشود معدوم است» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۲۹)، گستره فعالیت عقل را در محسوسات منحصر می‌سازد. در حالی که عقل مدرک مفاهیم کلی و حس ظاهری و باطنی از جمله خیال مدرک مفاهیم و صور جزئی است. همچنین تکیه بر ادراک حسی و نفی ادراک عقلی، عجز در فهم صفات خبری و تفسیر غلط از آن آیات را در پی دارد. ابن تیمیه اذعان دارد که مذهب سلف در صفات اثبات فوقیت، تحتیت، استواء بر عرش، صورت و دست است و موصوف به این صفات چیزی جز جسم نیست؛ اما نه مانند سایر اجسام! (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۳۱) در حالی که به مقتضای عقل، اثبات صفات خبری برای خدا محال است و باید آن را در زمره صفات سلبی به شمار آورد. رویت حسی خداوند ناممکن است و متکلمان امامی این

صفات را به معنایی که اطلاق آن بر خداوند صحیح باشد تأویل کرده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۹۵؛ نووی، بی تا، ج ۳، جزء ۵، ص ۲۴).

۲-۵ بررسی تطبیقی (بیان اشتراکات و افتراقات)

هر دو نگره در جهاتی با هم اشتراک دارند و در جهاتی از همدیگر افتراق می‌یابند:

الف) اشتراکات

۱. هر دو نگره، مقصود از عقل فطری را همان سرمایه‌ای می‌دانند که همگان از آن برخوردارند و با آن می‌توانند درست و نادرست و خوب و بد را ادراک کنند.
 ۲. هر دو نگره بر این نکته تأکید دارند که شرط دستیابی به علوم ضروری از سوی عقل، سالم بودن حواس و قوای ظاهری و باطنی انسان است. این سخن همگام با سخن متکلمان شیعه (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۱) و سنی (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵۱) است؛ برای نمونه، سید مرتضی و تفتازانی در ادراک عقلی قید «عند سلامه الآلات» را می‌افزایند (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۳۲).
- از این عبارات می‌توان فهمید که حقیقت و خطای حکم عقل بر درستی و نادرستی مقدمات آن، به لحاظ ماده و صورت مبتنی است. اگر مقدمات به لحاظ ماده و صورت صحیح باشند، حکم عقل درست و حقیقی خواهد بود و اگر صحیح نباشند، حکم عقل خطا و نادرست است؛ زیرا عقل با فقدان سلامت آلات توان دریافت محتوای درست و چگونگی چیش آنها را نخواهد داشت و همین هم منشأ همه احکام نادرست او خواهد شد.
- از مجموع آیات فراوانی که همگان را به تعقل و تفکر فرا می‌خواند، به خوبی معلوم می‌شود که عقل از خطا مصون است؛ زیرا تعقل، ادراک همراه با سلامت فطرت است. امکان خطا بودن آنچه مردم یک امر عقلی می‌نامند، وجود دارد ولیکن نمی‌توان بر این امر ملتزم شد که آنچه در واقع معقول است نیز خطا و صواب برای آن متصور است؛ لذا عقل حقیقتی خطاناپذیر است.
- این سخن بدان معناست که گرچه لازمه تعقل، صحت فطرت است؛ اما سلامت فطرت در گرو سلامت نفس و پیرایش فطرت است؛ زیرا عقلانیت مبتنی بر فطرت سالم یا همان عقلانیت فطری، انسان را موفق به جداسازی حق از باطل و خیر از شر می‌کند؛ اما غرایز و امیال نفسانی بزرگ‌ترین مانع در این مسیر معرفی می‌شود. این سخن از سوی

متکلمان و فلاسفه موافق با عقل برهانی و فلسفی نیز بارها مورد تأکید قرار گرفته است؛ برای نمونه، ابن سینا اذعان دارد که از راه عقل نیز گاه نمی‌توان به حقایق اشیاء یا به ماهیات حقیقی آنها دست یافت؛ چنان که همگان می‌پذیرند که با حس نمی‌توان به این مهم نایل شد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۲). این عدم دستیابی عقل ممکن است به جهت قصور ذاتی یا غیرذاتی عقل باشد. کوتاه بودن عقل نظری از معرفت برخی چیزها از محدودیت‌های ذاتی عقل نظری است و البته گاهی عقل کوتاه نیست؛ اما به جهت عوارضی که از آن به موانع رشد عقل تعبیر می‌شود نمی‌تواند برخی امور را به درستی درک کند؛ مثلاً گاهی به جهت غلبه قوایی مانند شهوت و خشم، چشم عقل نمی‌تواند حقیقت را درک کند، در نتیجه حکم بقیه قوای درونی‌اش باطل و یا ضعیف می‌شود و انسان از مرز اعتدال خارج می‌شود و آن وقت عقل آدمی نظیر آن قاضی می‌شود که بر طبق مدارک باطل و شهادت‌های کاذب و منحرف و تحریف شده، حکم می‌کند و در این صورت، عقل خواندن چنین عقلی، استعمال مجازی و مسامحه‌آمیز بوده و واقعی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۹-۲۵۰). به بیان علامه طباطبایی، قرآن همان طور که طریقه حس و تجربه را تخطئه کرده، به مردم اجازه نمی‌دهد که بدون رعایت دائمی تقوا و ترس از خدا به تفکر پردازند و این کار را خطرناک و بی‌فایده می‌داند (طباطبایی؛ ۱۴۱۷، ج ۲؛ ص ۲۴۹-۲۵۰). وی می‌گوید اگر در سایه حب به دنیا و غفلت‌زدگی، قلمروی تشخیص عقل به مصالح و مفاسد دنیوی و خیرات و شرور این جهانی محدود شود مانند عقلانیتی که علم‌زدگان و سکولارها در نظر دارند؛ دیگر عقل نامیده نمی‌شود. لذا انسان برای اینکه در مسیر درست فطرت قرار گیرد و در نتیجه بدان وسیله انسانیت او حفظ شود، لازم است در سایه تقوا، حق همه قوا و غرایز را به اندازه‌اش ادا کند و از افراط و تفریط پرهیزد تا فطرت او سالم بماند و در سایه این فطرت سالم، عقل او از انحراف و کژروی مصون و محفوظ بماند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۶۸-۲۶۹). از نگاه علامه طباطبایی، عقلانیت حاکم بر دنیای جدید که ریشه در انسان‌مداری و دنیابینی دارد بر منطق احساس استوار است و با منطق تعقل بیگانه است. وی دنیاگرایی را مبتنی بر منطق احساس می‌داند و معتقد است منطق تعقل انسان را به عملی راهنمایی می‌کند که حق را در آن می‌بیند.^۱ این همان عقلانیت مبتنی بر فطرت سالم انسان که در مبدأ و در مقصد، خدامحور است و پیروی از حق را سودمندترین عمل می‌داند خواه

۱. علامه طباطبایی، برای منطق تعقل به دو آیه ۵۲ و ۱۲۱ سوره توبه استناد می‌کند.

سود مادی با آن همراه باشد، خواه نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۱۴).

۳. تفکیکی‌ها و سلفی‌ها هر دو به نوعی بر عقل فطری تأکید می‌کنند و معلومات حاصل از عقل ورزی منقطع از وحی را آمیخته با مجهولات بسیاری می‌دانند و این معلومات را از اعتبار ساقط می‌کنند. هر دو نگره، عقل فطری را در تعارض با متون دینی نمی‌دانند و بر این باورند که مفاد عقل در قرآن همان عقل فطری است نه عقل فلسفی.

۴. به نظر می‌رسد که هر دو نگره در انکار عقل مدرک کلیات هم‌داستان باشند. سلفی‌ها به نوعی گستره فعالیت عقل را در محسوسات منحصر می‌سازند. در حالی که عقل، مدرک مفاهیم کلی و حس ظاهری و باطنی مدرک مفاهیم و صور جزئی است و در سخن تفکیکی‌ها هم هر چند به صراحت درک کلیات انکار نشده است؛ اما نفی عقل متصل فلسفی می‌تواند به انکار مدرک کلیات منتج شود.

البته باید پذیرفت که سخن آنان از وضوح کافی برخوردار نیست؛ زیرا مقتضای برخی از تعابیر مانند عقل بشری و غیره از سویه تفکیکیان، پذیرش عقل متصل است. همچنین این تعبیر از سوی سلفیان که عقل، اشیاء خارجی را از ماده تجرید می‌کند و ... می‌تواند بر پذیرش عقل متصل مدرک کلیات دلالت کند.

(ب) تمایزات

۱. تفکیکی‌ها عقل را دارای حجیت ذاتی و حقیقت علم و عقل را یکی می‌دانند با این منظر که حقیقت نوری از آن جهت که کاشفیت حسن و قبح اشیاء موجب حسن و قبح آنها می‌گردد، به آن عقل گفته می‌شود و لذا این حقیقت نوری را از جهت ظهور به ذات و مظهریت اشیاء علم می‌نامند؛ لیکن سلفیان این یکسانی علم و عقل را نمی‌پذیرند و به واقع تفاوت علم حاصل از غریزه با غریزه بودن عقل فطری مورد لحاظ سلفیان قرار نگرفته و ماهیت عقل در حد یکی از قوای طبیعی و غریزی، یا علم حاصل از آن تقلیل یافته است.

۲. نگره تفکیک عقل استدلالی برهانی و فلسفی را نمی‌پذیرد؛ هر چند عقل مجردی را که فلاسفه بدان قائل اند به نوعی می‌پذیرد؛ در حالی که نگره سلفیه نه عقل برهانی و فلسفی را می‌پذیرد و نه مجرد را.

فلاسفه برای عقل چندین معنا قائل‌اند. در کلمات آنان عقل در سه معنای: الف) عقل به معنای تصورات و تصدیقات بدیهی؛ ب) عقل به معنای قوه‌ای از قوای نفس؛ ج) عقل به معنای جوهری مجرد در ذات، صفات و افعال به کار می‌رود (برای آگاهی از

این سه معنا ر.ک: ترخان، ۱۴۰۰، ص ۵۳-۵۸). اینکه با عقل فلسفی مخالفت می‌شود مقصود کدام یک از کاربردهای فوق است. ظاهر نگره تفکیک در کاربرد هستی‌شناسانه عقل، مخالفت با معنای دوم است؛ اما نگره سلفیه هر چند به یک معنا معنای اول و دوم را می‌پذیرد؛ با عرض دانستن عقل متصل به انکار معنای دوم و سوم پرداخته است. سلفیان با ترسیم عقل صریح و فطری مشخص نکرده‌اند که چرا این عقل هیچ سنخیتی با عقل برهانی و مدرک کلیات ندارد.

بنابراین می‌توان گفت که مکتب تفکیک و ابن تیمیه در مقابل هم قرار می‌گیرند. اولی عقل متصل و دومی عقل منفصل را انکار می‌کنند؛ هر چند پذیرش عقل متصل از سوی نگره سلفیه به معنای جوهر مجرد بودن این قوه نیست.

۳. نگره سلفی با نفی عقل مجرد منفصل در روایات، آن را از مجعولات فلاسفه می‌داند درحالی که نگره تفکیکی طرح چنین عقلی از سوی روایات را مجعول نمی‌داند و اساساً این مسئله و سایر مسائل در روایات را موجب شکوفا شدن فطرت تلقی می‌کند.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر به این ادعای دو نگره «تفکیکی» و «سلفی» پرداخته است که میان عقل فطری و عقل برهانی تمایز است و تنها عقل فطری از اعتبار برخوردار است. موارد زیر را می‌توان از نتایج این پژوهش دانست:

۱. هر چند مشخص نیست که این دو نگره تفسیر واحدی از عقل فطری ارائه کرده باشند؛ اما در مخالفت با عقل برهانی و استدلال‌های فلسفی که آن را عقل یونانی می‌دانند، هم‌داستان‌اند.

۲. عقل فطری را که از آن به عقل بدیهی و صریح یاد می‌شود، می‌توان همان سرمایه‌ای دانست که همگان از آن برخوردار بوده، و انسان‌ها با آن توان ادراک درست و نادرست و خوب و بد را دارند. این مقدار از تبیین عقل فطری، مورد پذیرش هر دو نگره است.

۳. هر دو نگره، منشأ همه احکام نادرست را فقدان سلامت آلات و نادرستی ماده و صورت حکم عقل می‌دانند.

۴. سلفی‌ها به نوعی گستره فعالیت عقل را در محسوسات منحصر می‌سازند. در

حالی که عقل مدرک مفاهیم کلی و حس ظاهری و باطنی مدرک مفاهیم و صور جزئی است و تفکیکی‌ها هم به انکار عقل متصل فلسفی می‌پردازند که به نوعی به انکار درک کلیات منتج خواهد شد.

۵. هر چند از منظر هر دو نگره بسیاری از عقل‌ورزی‌ها منقطع از وحی با مجهولات آمیخته است، وجه اینکه چرا عقل فطری هیچ سنخیتی با عقل برهانی و مدرک کلیات ندارد در هاله‌ای از ابهام است.

۶. این دو نگره در مواردی با همدیگر تفاوت نظر دارند:

الف) یکسانی علم و عقل از منظر نگره تفکیک و عدم پذیرش آن از سوی سلفیه.

ب) پذیرش عقل منفصل و انکار عقل متصل فلاسفه که از جواهر هستند از سوی نگره تفکیک، در مقابل انکار عقل مجرد منفصل فلاسفه و انکار جوهری بودن عقل متصل از سوی نگره سلفی. بر این اساس تفکیکی‌ها عقل نوری و مجرد در روایات را برخلاف سلفی‌ها از مجعولات فلاسفه نمی‌دانند.

۷. بر هر یک از دو نگره نقدهای جدی وارد است و در نهایت نمی‌توان دلایل

موجهی را بر تنافی عقل برهانی با عقل فطری و نیز با متون دینی یافت.

۸. دو مکتب تفکیکی در تفکر شیعی و سلفی‌گری در مکتب سنی به جهت فرار از

تفکر استدلالی و عقل برهانی و بسندگی بر عقل فطری توان تفسیر صحیح و دقیق نصوص دینی، پاسخگویی به شبهات و پرسش‌ها و همچنین مواجهه با افکار الحادی را نداشته و صرفاً در خدمت دیانت عوامانه خواهند بود

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹ش)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۳۷۴ق)، *مجموعه تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیه*، تعلیق عبدالصمد شرف الدین، بمبئی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۴ق)، *الرد علی المنطقیین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۶ق)، *بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه*، المدینه المنوره: مجمع الملک فهد لطباعه المصحف الشریف.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۶ق)، *مجموع الفتاوی*، المدینه المنوره: مجمع الملک فهد لطباعه المصحف الشریف.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۹۵م)، *بغیة المرئاد فی الرد علی المتفلسفة والقرامطة والباطنیة*، المدینه المنوره، المملكة العربیة السعودیة، مکتبة العلوم والحکم.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۹)، *الجواب الصحیح عمّن بدل دین المسیح*، السعودیه، دار العاصمه.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۹۶م)؛ *الایمان*، الاردن: المکتب الإسلامی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۲۰۰۹)، *درء تعارض العقل والنقل (او موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول)*، بیروت - لبنان: دار الکتب العلمیه.
- ابن سینا (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز النشر التاسع المکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوشیخی، زبیر (۱۴۱۶ق)؛ *تکامل المنهج المعرفی عند ابن تیمیه*، مجله اسلامیة المعرفة؛ العدد الرابع.
- اصفهانى، میرزا مهدی (۱۳۸۵)، *ابواب الهدی*، تحقیق: حسن جمشیدی، ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- اصفهانى، میرزا مهدی (۱۳۶۳)، *ابواب الهدی*، به اهتمام سیدمحمدباقر نجفی یزدی، مشهد: چاپخانه سعید.
- اصفهانى، میرزا مهدی (۱۳۹۵)، *انوار الهدایه*، القضاء، القدر و البداء؛ ج ۱، قم: نشر مؤسسه معارف اهل بیت.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، *غررالحکم و درر الکلم*، قم: دارالکتب الاسلامی.
- ترخان، قاسم (۱۴۰۰)، *عقل شناخت (چیستی، هستی و معرفت شناسی عقل)*، ج ۱، تهران: انتشارات بین الملل.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ هـ ق)، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبد الرحمن عمیره؛ ج ۱، قم: الشریف الرضی.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۰)، *نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت*، قم: مؤسسه امام خمینی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۴)، *مقام عقل*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸)، *الهیات الهی و الهیات بشری*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۵)، *مکتب تفکیک*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جرجانی، سید میر شریف علی بن محمد (۱۳۲۵ هـ ق)، *شرح المواقف للعضد الدین عبدالرحمن ایجی*، ج ۱، قم: الشریف الرضی.

- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، *المحصل*، القاهرة: مکتبه دار التراث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۲۰۰۸م)، *معجم المفردات القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۰۲)، *عقل فلسفی و عقل تفکیکی*، مجموعه مقالات اجتهاد عقل گرا؛ ج ۲، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۸۵-۱۰۴.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۲)، *عقل و دین*. قم: انتشارات راند.
- سیدان، سیدجعفر (۱۳۸۱)، *میزان شناخت*، مشهد: طوس.
- شاكرين، حميدرضا (۱۳۹۹)، «هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل در نگره تفکیکی»، *مجله ذهن*، شماره ۸۲، ص ۳۱-۵۰.
- شاكرين، حميدرضا (۱۴۰۱)، «بررسی تطبیقی کارکرد عقل در کلام فلسفی و تفکیکی»، *قبسات*، شماره ۹۰، ص ۴۱-۷۰.
- شريف مرتضى (علم الهدى) (۱۴۰۵ هـ ق)، *رسائل*؛ ج ۱، قم: دار القرآن الکریم.
- شهيدثانی (۱۴۰۹ هـ ق)، *حقائق الإيمان مع رسالتی الاقتصاد والعدالة*، سيد مهدي رجائي؛ ج ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.
- طباطبایی، سيد محمد حسين (۱۴۱۷ هـ ق)، *الميزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۲ق)، *نهاية الحكمة*، قم، نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- عبداللهیان، محمد (۱۳۷۳)، «روش تفسیری آیه الله میرزا جواد آقا تهرانی»، *بینات* ۱۳۷۳، شماره ۲.
- العراقی، زین الدین (۱۴۲۶ق)، *تخریج أحاديث الاحیاء (المغنی عن حمل الأسفار)*، بیروت: دار ابن حزم.
- عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده (۱۴۰۱)، «تحلیل و نقد هستی‌شناسی و گستره کاربرد عقل در آراء قرآنی تفکیکیان متأخر»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، سال ۱۳، شماره ۴۸، بهار ۱۴۰۱، ص ۳۱-۶۴.
- عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده (۱۴۰۲)، «تحلیل و نقد هستی‌شناسی و گستره کاربرد عقل در آرای قرآنی تفکیکیان متأخر»، *مجموعه مقالات اجتهاد عقل گرا؛ ج ۲*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۳۲۵-۳۶۳.
- العسقلانی، ابن حجر (۱۴۲۰ق)، *المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانيّة*، السعودیه.
- عفیفی، محمد عبدالله (۲۰۰۹م)، *النظرية الخلقية عند ابن تيمية*، مرکز الملک فيصل للبحوث والدراسات الإسلامیه.
- علامه حلی (۱۴۱۳ هـ ق)، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات: آیت‌الله حسن زاده آملی؛ ج ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۱ش)، *فقه و عقل*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فکور اصفهانی، حسین و موسویان، میناسادات (۱۴۰۲)، «مکتب تفکیک؛ تعریف، خاستگاه و مدعای آن از نگاه منتقدان»، *مجموعه مقالات اجتهاد عقل گرا؛ ج ۲*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۱۲۷-۱۵۱.
- قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵-۱۹۶۲ م)، *المغنی فی أبواب التوحید والعدل*، تحقیق جورج قنواتی...، قاهره: الدار المصریة.

قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۴۰۱)، دفتر اول مبانی: نقد مکتب تفکیک، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قزوینی، شیخ مجتبی (۱۳۸۹ ه.ش)، بیان الفرقان فی توحید القرآن، با تعلیقات آیت الله سید جعفر سیدان؛ قم: دلیل ما.

القوسی، مفرح بن سلیمان (۱۴۲۲ق)، المنهج السلفی، الرياض، دارالفضیله.
کتانی، محمد (۱۴۲۱ق)، جدل العقل و النقل فی مناهج التفكير الاسلامی، بی جا، دارالبیضاء.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ ه.ش)، الکافی؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۹۸ق)، رسائل الکندی الفلسفیه (رساله حدود الاشیاء و رسومها)، القاهره: مطبعه حسان.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ه.ق)، بحار الأنوار؛ ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی
مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸ ه.ق)، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ج ۲، مشهد.
مصطفی، ابراهیم و دیگران (۱۹۹۲م)، المعجم الوسیط، القاهره: دار الدعوه.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، مقالات فلسفی، تهران: نشر حکمت.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، آشنایی با قرآن، ج ۱، تهران: صدرا.
مقبول احمد، صلاح الدین (۱۴۱۶ق)، دعوه شیخ الاسلام ابن تیمیه و اثرها علی الحركات الاسلامیه المعاصره و موقف الخصوم منها، کویت: دار ابن الأثیر.

ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۴)، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۳۵)، توحید الامامیه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۹۵)، توحید الامامیه، ج ۱. قم: مؤسسه نشر معارف اهل بیت.
موسوی، سیدمحمد (۱۳۸۲)، آیین اندیشه (بررسی مبانی و دیدگاه های مکتب تفکیک)، تهران: حکمت.
میرعبداللهی، سیدباقر و پورمحمدی، علی (۱۳۸۴)، نگاهی به مکتب تفکیک (مجموعه مقالات)، تهران: همشهری.

نووی، یحیی بن شرف (بی تا)، شرح صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر.