

مدرسه علوم دینی حضرت ولیّ عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف

کارگروه نشستهای تخصصی مباحث اعتقادی

مشروح سخنان ایراد شده در نشست سوم

موضوع: قلمرو عقل در معارف دینی

۱۴ بهمن ۱۳۸۸

مشهد مقدّس □ هتل الغدیر - تالار ولایت

دکتر برنجکار:

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله فى الأرضين المهدي الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف.

خیلی خوشحالم که بار دیگر این توفیق حاصل شد تا در خدمت اساتید و سروران باشم. البته در این جلسه بیشتر از جناب استاد سبحانی استفاده خواهیم کرد. بنده در ابتدا به جمع بندی مباحث قبل می پردازم و بعد از آن به بحث امروزمان اشاره ای خواهم داشت.

در جلسه ی اول، درباره ی اهمیت عقل بحث شد. همچنین دیدگاه های مهمی که راجع به تعریف عقل مطرح بود، ارائه گردید. نیز فهرستی از مهم ترین مباحث مربوط به عقل، در دو حوزه ی وجود شناسی و معرفت شناسی مطرح گردید، و گفته شد که بحث ما در جلسه ی اول - که کارکردهای عقل بود - یکی از مباحث معرفت شناسی عقل است. در نهایت به کارکردهای عقل پرداخته شد و سه کارکرد نظری، عملی و ابزاری مورد بحث قرار گرفت. البته بیشتر راجع به عقل ابزاری بحث کردیم و به تفاوت دیدگاه رایج و شایع در فرهنگ و تمدن غرب در مورد عقل ابزاری، و دیدگاه اسلام در این باره اشاراتی شد. گفته شد که عقل ابزاری مطرح در غرب، وسیله و ابزاری برای رسیدن به هواهای نفسانی و آن مطلوبی است که دل انسان می خواهد. عقل، وسیله و ابزاری است برای رسیدن به خواسته ها و هواهای نفسانی یا به تعبیر هیوم، انفعالات و عواطف. اما از دیدگاه دین و بر اساس آیات و روایات، عقل ابزاری وقتی عقل و مقدس است که در راستای عقل عملی و نظری قرار بگیرد. از آن جا که لازمه ی عقل نظری و عملی، دین است، پس طبیعتاً عقل ابزاری در راستای دین قرار خواهد گرفت. لذا العقل ما عبد به الرحمن، و لذا ابزاری است برای تحقق آن چه عقل نظری و عملی، و در نتیجه دین مطرح می کند.

موضوع بحث جلسه ی دوم، رابطه ی عقل و وحی بود. اجمالاً گفته شد که در دیدگاه فلسفی، عقل همه کاره است؛ به این معنا که ما منحصراً از عقل استفاده می کنیم. یعنی اگر چه همین عقل، وحی را هم اثبات کرده باشد، ولی ما اجازه نداریم از وحی استفاده بکنیم و بگوییم: چون این آیه ی قرآن چنین مطلبی را می گوید، پس این مطلب درست است. در دیدگاه فلسفی، ما اجازه نداریم در مقام علم - که همان مقام داوری یا اثبات باشد - از وحی استفاده

کنیم. تنها آن مطلبی را می‌توانیم وارد فلسفه بکنیم که عقل، برای آن برهان پیدا نکند. بنابراین مثلاً اگر نتوانیم برای معاد جسمانی برهانی پیدا بکنیم، حق قبول و وارد کردن این مطلب را در فلسفه نداریم. سخن ابن سینا هم که گفته است: من معاد جسمانی را، به علت آن که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرموده است، قبول دارم، از باب مسلمان بودن اوست و نه از باب فیلسوف بودنش. در مقابل دیدگاه فلسفی، دیدگاه اهل الحدیث را مطرح کردیم که دیدگاه افراطی در وحی و به رسمیت نشناختن عقل از جمیع جهات است؛ هم از جهت منبع بودن و هم از جهت مدافعه گری عقلانی. لذا اهل الحدیث، نه تنها عقل را به عنوان منبع استفاده نمی‌کردند، بلکه علم کلام را هم قبول نداشتند. یعنی برای عقل، شأن تبیین وحی، استدلال و دفاع از مباحث وحیانی و رفع شبهات را قائل نبودند. در جلسه ی پیش، این موارد را بحث کردیم و عباراتی را هم از بزرگان قوم آوردیم. سپس دیدگاه‌های دیگر را مطرح کردیم: دیدگاه اشاعره، معتزله و امامیه. عرض شد که دیدگاه‌های رایجی که نوعاً وجود دارد، دیدگاه مرزبندی است. یعنی عقل تا جایی می‌آید و بعد از آن تعطیل می‌شود، و مطلب را وحی ادامه می‌دهد. عرض کردم که این دیدگاه، دقیق نبوده و نیاز به توضیح دارد. به نظر می‌رسد که دیدگاه تعامل، به جای دیدگاه مرزبندی، درست تر باشد. در دیدگاه تعامل، ما جایی را که عقل یا وحی، نقش نداشته باشد، سراغ نداریم. یعنی نمی‌توانیم جایی را مشخص کنیم و بگوییم که عقل در این جا هیچ نقشی ندارد، یا بگوییم وحی در این حوزه، هیچ نقشی ندارد. در همه ی حوزه ها -که در ادامه آن حوزه ها را توضیح خواهیم داد - هم عقل و هم وحی نقش دارند. اما نقش این دو، در هر حوزه ای متفاوت است؛ یعنی مثلاً نقش وحی در حوزه ی یک، با نقش وحی در حوزه ی دو، متفاوت است، و همین طور در حوزه‌های دیگر. وحی در حوزه های مختلف، نقش های مختلفی دارد، و عقل نیز به همین صورت. اسم این دیدگاه را تعامل گذاشتیم. البته ما می‌توانیم نشان بدهیم که بسیاری از بزرگان، بر اساس همین دیدگاه، مشی کرده اند. من واژه تعامل را به کار برده ام، وگرنه سنت و سیره ی بسیاری از متکلمان، بزرگان و فقها همین است.

دیدگاه تعامل

در کتاب حکمت و اندیشه دینی، در مقاله ی روش شناسی علم کلام، طبقه بندی متون مقدس را مطرح کردیم، و چهار طبقه را برای متون وحیانی در ادیان مختلف ارائه نمودیم. اگرچه بحث ما در آن مقاله، راجع به وحی بود، اما بر اساس همان طبقه بندی، می‌توان راجع به عقل نیز بحث نمود و این تعامل را نشان داد.

حوزه ی اول را ارشاد نامگذاری کردیم. از آن جا که بحث در مورد وحی بود، در بخش اول گفتیم که وحی، ارشاد می‌کند. در واقع این قسمت، حوزه ای است که اثبات دین، متوقف بر مباحث آن است. مثل اثبات وجود خدا یا برخی از صفات خدا یا اثبات نبوت عامه و خاصه. این ها مباحثی است که باید الزاماً و ضرورتاً، از عقل به عنوان منبع استفاده کنیم. یعنی این جا عقل باید حکم کند. عقل باید وجود خدا را اثبات کند. نمی‌توانیم در این حوزه، از وحی به عنوان منبع استفاده کنیم. یعنی بگوییم که چون خداوند، در این آیه ی شریفه فرموده که من هستم، پس خداوند وجود دارد! نمی‌توانیم به این شکل از وحی استفاده بکنیم. این جا عقل منبع بوده و وسیله ی اثبات و اقامه ی برهان بر وجود خداست. اما در همین جا هم وحی نقش دارد، زیرا تفاوت بین کسانی را که در این حوزه به وحی مراجعه کرده‌اند با کسانی که به وحی مراجعه نکرده‌اند مشخصاً در اثبات وجود خدا و خداشناسی می

بینیم. مثلاً می بینیم که خدانشناسی ارسطو، با خدانشناسی متکلمان مسلمان کاملاً متفاوت است. ارسطو تعداد خدایان را ۵۴ یا ۴۹ معبود می‌داند! خدایی که علم به جزئیات ندارد. خدایی که فقط به خودش علم دارد. خدایی که عبادت برای او معنا ندارد. خدایی که تنها کارش، علم به خودش است و هیچ فعلی ندارد. بحث خلقت و صدور که هیچ! هیچ نوع فعلی ندارد. فقط عالم عاشق اوست، و به همین خاطر نظم پیدا می‌کند. این خدای ارسطو است. خدای کسی که به تعبیر ابن رشد، بزرگترین فیلسوف یا کامل‌ترین عقلی است که به دنیا آمده و تا ابد هم بالاتر از او نخواهد آمد!

از طرف دیگر، خدانشناسی متکلمان اسلامی را می بینیم. خدای واحد یگانه، خدایی که عالم را خلق می‌کند، خدایی که به بندگانش علم دارد، خدایی که می‌توان او را عبادت کرد. ملاحظه کنید که این نوع خدانشناسی، هم عقلی است و هم استدلالی. پس چرا این گونه شد؟ برای این که گروه دوم، از وحی استفاده کردند. اما استفاده‌ی آنان، نه به عنوان تعبد بلکه به عنوان ارشاد بود. همان طور که ما به حرف ارسطو مراجعه می‌کنیم، تا اگر استدلال درستی داشته باشد، قبول نماییم، به حرف امام صادق علیه السلام هم مراجعه می‌کنیم، تا اگر استدلالی در اثبات وجود خدا یا صفات خدا بیان شده باشد از آن استفاده کنیم. این حوزه اول است که عقل، منبع است، اما وحی هم نقش ارشادی دارد.

حوزه‌ی دوم، حوزه‌ی تعلیم وجدانی است. بسیاری از امور، وجدانی ماست. یعنی ما می‌توانیم آنها را به علم حضوری بیابیم. عقل نیز پس از یافتن، به صحت مطلب حکم می‌کند. اما ممکن است که ما هیچ گاه متذکر و متوجه این اموری وجدانی نشویم. مثل بحث جبر و اختیار. اصل مسأله‌ی اختیار، یک امر وجدانی است. اما با نگاهی به تاریخ، می‌بینیم که متفکران بسیار کمی پیدا شده‌اند که بتوانند اختیار را اثبات کنند! متقابلاً کسانی که به وحی مراجعه می‌کنند، وحی وجدان آنها را بیدار می‌کند و انسان را می‌رساند به آن مطلبی که وجدان می‌یابد. یعنی به علم حضوری می‌یابد، اما با تعلیم وحی؛ و بعد خود وحی کمک می‌کند تا آن شبهات را پاسخ بدهد. حوزه‌ی سوم، حوزه‌ی تذکر است. البته این اصطلاحات مهم نیست و می‌توان هر تعبیر دیگری را به کار برد. ما معرفت‌هایی داریم که مهم‌ترین آن خدانشناسی است. معرفت قلبی خدا. همه‌ی انسان‌ها از خداوند، شناخت قلبی دارند. این شناخت فطری، پایه‌ی خدانشناسی و پایه‌ی دین است. انبیاء در این جا تذکر می‌دهند: فذکر إنما أنت مذکر (غاشیة، ۲۱).

انبیاء علیهم السلام به آن معرفت‌هایی که ما داریم - و ممکن است هیچ وقت هم به یاد نیاوریم - تذکر می‌دهند. مثل بسیاری از مسائلی که فراموش کرده ایم و تا آخر عمر هم به یاد نخواهیم آورد. در حوزه‌های دوم و سوم نیز، هم عقل نقش دارد و هم وحی. چون اگر وحی تعلیم و تذکر نمی‌داد، ما نمی‌رسیدیم. اما بعد از تعلیم و تذکر، ما خودمان رسیدیم. حالا یا اختیار را یافتیم، یا معرفتی را به یاد آوردیم.

حوزه‌ی آخر، حوزه‌ی تعبد است. در بخش تعبد، برعکس حوزه‌ی اول، وحی منبع است. در قسمت اول، عقل منبع بود، اما این جا، وحی منبع است، ولی عقل نیز نقش دارد و نقش‌های آن متعدد است. اولاً: استنباط

مطالب مربوطه از متون، کاری عقلانی است. اجتهاد یک حرکت عقلانی است. مقدمات اجتهاد هم که مثلا علم اصول باشد، یک امر عقلانی است. ثانيا: پس از این که اجتهاد کردیم و رسیدیم به مطلبی که وحی می گوید، عقل می فهمد که این مطلب، مطلب درستی است. در این حوزه، عقل بر خلاف سه حوزه ی قبل، حاقّ واقع را می یابد، اما می بیند که این مطلب، خلاف عقل نبوده و قابل دفاع است. لذا اگر کسی شبهه ای وارد کند، عقل می تواند دفاع نماید. یعنی می تواند نشان بدهد که این مطلب، ضد عقل نیست، گرچه نمی تواند برای آن برهان عقلی اقامه کند. مثلا نمی تواند برای یک مسأله ی مشخص که در بهشت اتفاق خواهد افتاد، برهان عقلی اقامه کند. نمی تواند با عقل، حس و قلبش، واقع را ببیند و آن را اثبات کند، اما می تواند از آن دفاع عقلانی کند، و نشان دهد که این مطلب، خلاف عقل نیست. بنابراین می بینیم که در حوزه ی چهارم نیز، هم عقل و هم وحی نقش دارند.

جمع بندی

حاصل سخن این که در قسمت اول، عقل می فهمد و می تواند اثبات کند، و با مراجعه به وحی، استدلال درستی را می بیند و استفاده می کند. در قسمت دوم، وحی تعلیم می دهد و عقل می یابد. آن گاه که یافت، علم حضوری را تصدیق می کند و می گوید بپذیر! در قسمت سوم، وحی تذکر می دهد و عقل به یاد می آورد. سپس عقل تأیید می کند و می گوید بپذیر! در قسمت چهارم، عقل می یابد که نمی فهمد، و می یابد که - به عنوان منبع شناخت - این مطلب را درک نمی کند. مثلا این واقعیت را که در بهشت، نهری از عسل جاری است، عقل نمی تواند با قوای خود ببیند و بفهمد. پس، از وحی استفاده می کند، اما می بیند که می تواند از آن دفاع کند.

اگر به قرآن و روایات نیز مراجعه کنیم، می بینیم که پیامبران الهی، خود را به یک بخش خاص منحصر نکرده اند. یعنی نیامده اند فقط در فقه حرف بزنند. در اعتقادات هم حرف زده اند. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اولین شعاری که فرمود این بود: قولوا لا إله إلا الله تفلحوا. از توحید شروع کرد. نفرمود که این مطلب عقلی است؛ بروید یک آکادمی درست بکنید و هر وقت خدا را اثبات کردید، به من مراجعه کنید. خیر، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در اولین قدم، خدا را اثبات کرد، و به معرفت قلبی و امور وجدانی تذکر داد. به روشنی می بینیم که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام در همه ی حوزه ها وارد شده اند. جلسه ی پیش آیه ای را تلاوت کردم:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (بقره، ۲۶۹).

خدا حکمت را می دهد، اما "و ما يذکر الا اولوا الالباب". فقراتی در زیارت جامعه ی کبیره است که به روشنی همین مسأله را نشان می دهد: السلام علی أئمة الهدی و مصابیح الدجی.

شما پیشوایان هدایت هستید. نفرموده فقط در اعمال، بلکه هدایت بالاولیة و الأولیة که اول اعتقادات را در بر می گیرد و سپس همه ی بخش ها را.

یا فرموده است: «و خزنة لعلمه و مستودعا لحکمته».

حکمت نزد شما خاندان رسالت است. باید از شما فرا بگیریم.

و تراجمه لوحیه و أركاننا لتوحیده.

این گونه نیست که چون توحید، عقلی است، پس کاری با ائمه علیهم السلام نداریم، و فقط در تفسیر آیات معاد باید به ایشان مراجعه کنیم! می فرماید:

و أركاننا لتوحیده ... آیات الله لدیکم و عزائمہ فیکم و نوره و برهانه عندکم.

برهان نزد شماست. نزد خاندان عصمت علیهم السلام است. این دعاها و زیارتها را که نباید فقط برای ثواب بخوانیم. باید استفاده معرفتی بکنیم. یا آیات و روایات دیگری که هدایت را در خدا منحصر می کند، یا حدیث ثقلین که هدایت و راهنمایی را به کتاب و عترت منحصر کرده است. بنابراین از نظر عقلی هم می بینیم که دین در تمام عرصه ها دخالت کرده و این دخالت، تأثیرگذار بوده است.

آقای رضاداد: جناب دکتر برنجکار! آن تفاوت ظریفی که بین دیدگاه مختار جناب عالی و دیدگاه متکلمین است، در جلسه ی گذشته تبیین نشد. من عبارت شما را می خوانم و تقاضا می کنم که این مطلب را توضیح بفرمایید. حضرت عالی در جلسه ی قبل فرموده اید:

«امامیه معتقدند که عقل و وحی، هر دو حجتند. هم عقل منبع است و هم وحی. اما به نوعی مرزبندی در این بین اعتقاد دارند. یعنی در یک سلسله از مسائل، عقل میدان دار است، مثل اثبات خدا، اثبات نبوت و صفات خداوند، و بعد از آن وحی میدان دار است. البته نه آن طور که عقل تعطیل بشود...»

در بیان دیدگاه مختار خویش نیز فرموده اید:

از نظر ما، در جریان درک و فهم حقایق، هر دو منبع اند. عقل غیر از منبع بودن، هم دفاع می کند و هم تبیین و تنظیم. یعنی از اولین قدم تا آخرین قدم، هم وحی ایفای نقش می کند و هم عقل، و این دو با هم تعامل دارند. تفاوت نگاه متکلمین با دیدگاه مختار جنابعالی در چیست که دیدگاه مختار را از آن دیدگاه سوم، و از جمله دیدگاه متکلمین، جدا کردید؟

دکتر برنجکار: البته من چون حدث می زدم که کسی این اشکال را بکند، در مقدمه یک اشاره ای کردم. عمل متکلمین هم - گرچه نگفته اند - تا اندازه ای با این سخن منطبق است. یعنی می بینیم بحث به این صورت مطرح می شود که ما باید با عقل، دین را اثبات کنیم، و سپس از وحی استفاده نماییم. ما به طور کلی دیدگاه متکلمان را قبول داریم. یعنی در مقایسه بین دیدگاه های فلسفی، عرفانی و کلامی، دیدگاه متکلمان را که اجمالا مبتنی بر استفاده از عقل و وحی است، قبول داریم. اما صحبت این است که این مرزبندی، درست نیست. اشکال کار متکلمین این است که چون با مخالفین مواجه بودند، عمدتاً همتشان را برده اند در مباحث کلام به معنای اولیه. یعنی مباحث جدلی و بحثی. جدل نه به معنای فلسفی. مثلاً در بحث امامت چون با اهل سنت درگیر بوده اند، مفصل بحث کرده اند. شما همین شرح تجرید را نگاه کنید. یا نهج الحق علامه حلی را. می بینید که بحث امامت، چندین برابر توحید و بحث های دیگر است. چون با اهل سنت مواجه بودند؛ آیات اثبات ولایت به تفصیل بحث شده است. در توحید هم بحث های اثبات وجود خدا و مثلاً شرور بحث شده است. اما به آن معارف تفصیلی در حوزه های مختلف که خیلی مورد بحث با گروه های دیگر نبوده، توجه زیادی نشده است. خیلی مورد استنباط و تحلیل عقلانی قرار نگرفته است. این یکی از اشکالات کار متکلمین است. اصل کارشان درست است که از عقل و وحی استفاده می

کردند؛ اما در کلیات مانده‌اند، و خیلی وارد معارف تفصیلی و جزئی نشده‌اند. این مرزبندی را هم اجمالاً گفته‌اند، ولی در عمل، ما می‌توانیم نشان دهیم که آنها، در همان قسمت‌هایی که از وحی هم استفاده کرده‌اند، دفاع عقلانی کرده‌اند. استنباط کرده‌اند. مثل اهل الحدیث نبوده‌اند که بگویند این را وحی می‌گوید و تمام! آمده‌اند بحث کرده‌اند، استنباط کرده‌اند، عام و خاص کرده‌اند، روایاتی را رد کرده‌اند. شما نگاه کنید به بحث شیخ مفید و شیخ صدوق. شیخ مفید می‌گوید این بحث در روایات هست، اما روایات مقابلش بیشتر است. این روایات آحاد است و حجیت ندارد. این‌ها بحث‌های اجتهادی است. بنابراین ما اجمالاً دیدگاه متکلمین، مبنی بر استفاده توأمان از وحی و عقل را قبول داریم. اما درست این است که ما مرزبندی نداریم. یعنی عقل و وحی از قدم اول تا آخر، نقش دارند. اجمالاً هم متکلمین به این شیوه عمل کرده‌اند، گرچه کارشان کامل نیست.

آقای رضاداد: این مرزبندی در نگاه متکلمین در کجا اتفاق افتاده است؟ در روش که فرمودید هم از عقل استفاده می‌کنند، و هم از متون وحیانی، و تعقل می‌کنند. این مرزبندی که موجب شده است تا جناب عالی، بین نگاه اهل کلام و دیدگاه مختار، خودتان تفاوت قائل بشوید، در کجا اتفاق افتاده است؟

دکتر برنجکار: ببینید انسان گاهی یک ادعایی می‌کند و گاهی یک عملی را انجام می‌دهد. ادعای متکلمین این است که می‌گویند ما مباحثی را با عقل اثبات می‌کنیم، و سپس از وحی استفاده می‌کنیم. شما یک عبارت از یک متکلم بیاورید که بگوید ما در این قسمت اول، از وحی هم استفاده می‌کنیم. گفته‌اند عقلی است. ما هم می‌گوییم عقلی است. ولی ما یک نکته‌ی دیگر را نیز اضافه می‌کنیم. آن نکته این است که در همان جایی هم که شما می‌گویید عقلی است، باید به وحی مراجعه کنیم، البته نه به عنوان تعبد. متکلمین چنین چیزی را نگفته‌اند. اگر گفته‌اند، بیاورید. یا این تقسیم‌بندی را در کدام کتاب کلامی به این صورت گفته‌اند که: تعلیم وجدانی، تذکر و تعبد. ما حرف کلی متکلمین را تبیین می‌کنیم و تفصیل می‌دهیم.

حجة الاسلام والمسلمين محمد تقى سبحانى

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم و صلى الله على سيدنا و نبينا محمد و آله الطاهرين سيّما بقية الله
فى الأرضين حجة بن الحسن المهدي روى و أرواح العالمين له الفداء.

عرض سلام دارم خدمت اساتيد معظم و فضلاى ارجمند و خوشوقت هستم كه توفيقى حاصل شد تا چند
لحظه اى را تصديق كنم. پيشاپيش از اين كه اين تصديق حاصل مى شود، عذر مى خواهم.
به نظرم بحثى كه توسط دكتور برنجكار مطرح شد، بحثى كليدى و اساسى در رابطه ي با عقل و وحى است.
مسأله ي قلمرو وحى و قلمرو عقل، درست در اين جا بايد پى ريزى و پايه ريزى شود. اگر اين مسأله به درستي
تبين نشود، شايد نتوانيم بحث را به يك سرانجام روشن برسانيم. اين نظريه كه به عنوان نظريه تعامل ميان عقل و
وحى مطرح شد، از نظر تاريخ كلام اسلامى، نظر مسلم، اتفاقى و اجماعى اصحاب اماميه در عهد حضور است؛
يعنى بزرگان و اصحابى كه خدمت ائمه عليه السلام تلمذ كرده و مباحث اعتقادى و كلامى را دنبال مى نمودند، بر اساس
همين مبنا مشى مى كردند، و اين مبنايى بود كه در تعاليم و آموزه هاى اهل بيت عليه السلام هم فراوان آمده است. نقطه ي
تمايز اماميه در سه قرن نخستين، با ساير نحله هاى اندیشه اى، درست در همين نظريه نهفته بود. مى دانيم كه در آن
دوره، دو جريان مهم اعتقادى در جهان اسلام وجود داشت: معتزله و اهل حديث. معتزله با اعتقاد به استقلال،
خودبسندي و خودكفايى عقل، بر اين مشى مى رفتند كه مى توان، مستقل از قرآن و سنت صلوات الله عليه وآله مباحث
اعتقادى را آغاز كرد و مبادى را تا اثبات وحى رساند. از آن به بعد هم، نوبت به تعبديات مى رسد. تعبديات هم در
احكام شرعى منحصر مى شود. اگر هم در غير احكام شرعى باشد، در جزئيات تفاسير معاد و امثال اين ها است كه
معرفت به آن نيز چندان ضرورتى ندارد. در نقطه ي مقابل، اهل حديث قرار داشتند كه اساسا به عقل، وقعى
نمى نهادند. اعتقادشان بر اين بود كه بايد مباحث اعتقادى را، بر اساس ظاهر نصوص و تعبد به آن پيش برد. اهل
بيت عليه السلام تعليم مى كردند كه بحث عقل و وحى، دو امر جدائى ناپذير است و اين دو، در کنار هم و در معاضدت
با هم، مى تواند اعتقاد صحيح را نتيجه دهد. من براى اين كه وارد تفصيل اين مباحث نشوم، عبارتى را از مرحوم
مفيد مى خوانم و بعد يكى دو روايت، تا كاملا اين نکته روشن شود. مرحوم مفيد كه يك شخصيت متكلم عقل
گراست، در كتاب أوائل المقالات - كه اساسا براى بيان اعتقادات شيعه و نقاط تمايز آن با ساير فرق، نوشته شده
است - تعبيرشان اين است:

و اتفقت الإمامية على أن العقل محتاج فى علمه و نتائجه الى السمع:

اتفاق اماميه، اجماع بزرگان اصحاب ما، تا زمان ايشان - قرن چهارم - بر اين است كه عقل، فى علمه و
نتائجه، محتاج به سمع است؛

بعد خود ايشان تاكيد مى كنند:

و أنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الإستدلال.

عقل منفک از سمع - نقل و وحی - نیست، تا عاقل را بر کیفیت استدلال تنبیه دهد. یعنی عقل، استدلال را می فهمد، ولی بدون تنبیه سمع و وحی، نمی تواند به استدلال برسد؛ سپس می فرماید:

و أنه لا بد في أول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول و وافقهم في ذلك أصحاب الحديث و اجمعت المعتزلة و الخوارج و الزيدية على خلاف ذلك (أوائل المقالات، ص ۴۴).

ایشان می فرماید: در این خصوصیت که ما در کنار عقل، نیازمند به وحی هستیم، اهل حدیث با امامیه همراهند، و معتزله در مقابل امامیه قرار می گیرند. این مطلبی که مرحوم مفید ادعای اجماع می کنند، در سراسر آیات و روایات ما منتشر است. واقعا هم بدون این بیان، نمی شود آن چه را که اهل بیت علیهم السلام، در روش شناسی عقلی و وحیانی به ما آموخته اند، به درستی دریافت. وقتی به روایات مراجعه می کنیم، می بینیم اهل بیت علیهم السلام فرموده اند، اولین و بزرگ ترین رسالت انبیای الهی، اثاره ی عقل است. در خطبه ی اول نهج البلاغه می خوانیم:

فبعث فيهم رسله و واتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته ... و يثيروا لهم دفائن العقول (نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۳).

یعنی قبل از این که انبیاء بخواهند احکام را بگویند، و حتی مفصلات از عقاید را تعلیم کنند، رسالت اولی و اصلی شان این است که دفينه ی عقول، گنجینه های پنهان موجود در عقل انسانها را بیدار کنند، اثاره کنند و بیرون بریزند. البته استعداد فطرت هم، عنصر دوم است. پس نمی توان گفت - آن چنان که معتزله می گفتند، و مشرب های فلسفی در جهان اسلام نیز آن را بیشتر تأیید کردند - که نخست باید عقل را محور و مدار قرار داد و مباحث را تا اثبات وحی پیش برد، و سپس تعبد کرد. یعنی اگر از آغاز، پای تنبیه های عقلانی و اثاره ی انبیاء در میان نباشد، کمیت عقل، نه در امور تعبدی، بلکه در فهم معقولات هم لنگ است. امام کاظم علیه السلام می فرماید:

إن لله على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة باطنة (کافی، ج ۱، ص ۱۶).

ما معمولا اولین تفسیری که به ذهنمان می آید، این است که دو تا منبع مستقل داریم. گویا خدا دو تا حجت داده است و این دو، موازی هم جلو می روند. یکی حجت ظاهری است و دیگری حجت باطنی. گویا هیچ کدام هم به دیگری نیاز ندارند. حال آن که در روایات اهل بیت علیهم السلام تصریح شده است که این دو حجت، در رساندن ما به حقایق معارف دینی، نیازمند یکدیگرند. همان طور که دکتر برنجکار هم اشاره کردند، وقتی ما به سراغ وحی می رویم، این عقل است که حجیت اصلی را در فهم حقانیت وحی بر عهده دارد. این که در روایات داریم که خداوند خطاب به عقل فرموده است: إياك أمر و إياك أنهى و إياك أعاقب و إياك أئيب (کافی، ج ۱، ص ۱۰) از آن روست که حجت اولی و حجت بالذات، برای عقل است. اما همین حجت بالذات، اگر تحت تربیت و ارشاد انبیاء و وحی قرار نگیرد، گاهی حتی در بدیهی ترین امور خودش دچار انحراف می شود. مگر مشکل انبیاء با مردم زمان خودشان در چه بود؟ در مسأله ی شرک، الحاد و کفر بود. اصل اثبات صانع - که بدیهی ترین استدلال و برهان فلسفی و کلامی است - نه بر مردم و توده های عامی، بلکه بر عقلای عالم مخفی ماند. به خوبی اشاره فرمودند که ما در سراسر فلسفه ی یونان، اساسا مقوله ای به نام اثبات صانع نداریم. چگونه می شود که عقلای عالم، چه در

غرب و یونان، و چه در شرق و آیین‌های هندو و بودا، منکر اصل الوهیت‌اند؟ اتین ژیلسون - فیلسوف مسیحی - کتابی دارد به نام "روح فلسفه‌ی قرون وسطی" که به زبان فارسی هم ترجمه شده است. وی می‌گوید در تاریخ فلسفه، تا زمانی که مسیحیت آمد، اساساً مفهوم خلقت و ایجاد از عدم، مطرح نشد و به تعبیر لاتین *ex-nihilo* یا خلق از عدم، مفهوم و معرفتی است که انبیاء به انسان‌ها داده‌اند. تا قبل از آن، اصل اثبات صانع در بین عقلا مشکل دارد. مگر حضرت ابراهیم علیه السلام با قوم خود، بر سر چه سخن می‌گفت؟ بر سر عقلی‌ترین اصول. تا نبی نباشد، تا وحی نباشد و این اثره اتفاق نیفتد، آن فهم حاصل نمی‌شود. در روایت معروف به هشام، امام کاظم علیه السلام می‌فرمایند:

إن الله تبارك و تعالی أكمل للناس الحجج بالعقول و نصر النبيين بالبيان و دلهم علی ربوبيته بالأدلة (کافی، ج ۱، ص ۱۳).

خداوند حجت را برای مردم به عقل تمام کرد، اما انبیای خودش را به بیان نصرت داد، و دلم علی ربوبيته بالأدلة. یعنی کار اولیه‌ی نبی این است که این عقل و حجت را، به مدالیل خودش، به ربوبیت خداوند متعال برساند. اگر نبی نباشد، این دلالت یا حاصل نیست، یا با انحراف مواجه است. از این جهت، مبنای متکلمان صدر اول اصحاب امامیه، و آن چه که ما در معارف اهل بیت علیهم السلام می‌بینیم این است که حجیت عقل با حجیت وحی، دو حوزه‌ی مستقل و موازی نیستند. این گونه نیست که یکی مستقل از دیگری، به حقایقی دست پیدا کند و آن گاه، دیگری بیاید و شروع کند به توجیه کردن. کاملاً این رابطه‌ی دوسویه، میان عقل و وحی وجود دارد.

جمع بندی

بر اساس آنچه که گفته شد تفاوت میان معارف اهل بیت علیهم السلام با آن چه که متکلمان معتزلی و آن چه که فیلسوفان ما در تاریخ گفته اند، در این است که از دیدگاه معارف اهل بیت علیهم السلام و امامیه در عهدهای نخستین، عقل حجیت استقلالی و حجیت ذاتی دارد، و در این هیچ تردیدی نیست. یعنی در آن جایی که عقل مبادی دین را می فهمد، کاملاً مستقل است و این حجیتش نیز ذاتی است. حجیت را از غیر خود نمی گیرد. اما حجیتش انحصاری نیست. عقل خودکفا و خودبسنده در رسیدن به معقولاتش نیست. برای این که عقل به این معارف دست پیدا کند و به ظرائف حقایق الهی برسد، نیازمند تنبیه، تبیین و تعلیم وحی است. به نظر می رسد که پذیرش این جمع بندی پایه اصلی است، تا بتوان این بحث را با آنچه که در مشرب‌های غیر وحیانی وجود داشته است مقایسه کنیم و نقطه های اشتراک و تفاوت در حوزه ی قلمرو عقل و وحی را به دست آوریم.

آقای رضاداد: در خصوص مطلب اخیرتان در مورد نیاز قطعی بشر به هدایت پیامبران، روایتی بسیار شنیدنی موجود است که دریغ می آید آن را تلاوت نکنم. امیرالمؤمنین علیه السلام به شاگرد بزرگوارش کمیل می فرماید:

یا کمیل! لو لم يظهر نبی و كان في الأرض مؤمن تقی لكان في دعائه إلى الله مخطئا أو مصيبا؟ بل والله مخطئا حتى ينصبه الله لذلك و يؤهله له (تحف العقول، ص ۱۷۵).

جناب آقای سبحانی! اشاره فرمودید به این که مشرب‌های فلسفی تأکید دارند که باید با تکیه بر عقل، یک نظام معرفتی را پی ریزی کرد، و مدعی‌اند که این نظام معرفتی، کارآمدی هم دارد. توضیح بفرمایید که آیا این گونه است.

آقای سبحانی: ابتدا به نکته ای اشاره می کنم. حقیقت این است که کلام ما در طول تاریخ، بر یک مدار و ممشای واحد، باقی نمانده است. ما حداقل سه دوره ی تاریخی در کلام شیعه سراغ داریم. کلام شیعه در بعضی از دوره های تاریخی، به لحاظ روش شناسی اندکی تمایلات فلسفی پیدا کرده است. در بعضی از دوره ها، حتی به لحاظ اعتقادی هم، یک قرابتی میان متکلمان و فیلسوفان سراغ داریم. این بحث را به صورت کلی نمی توان مطرح کرد، اما می توان گفت که متکلمان دوران نخستین ما و شخصیت های اعظم از متکلمان ما، با وجود این که در موضع دفاعی و حتی بحث و گفتگو با دیگران بوده‌اند، باز دایره ی فهم وحی را، در حوزه ی عقل رعایت می کردند. حتی متکلمان قرن‌های میانه ی ما، که خودشان از فیلسوفان بزرگ بوده‌اند، وقتی وارد عرصه ی کلام می شدند - یعنی می خواستند رابطه ی میان عقل و وحی را رعایت کنند - تا حدودی به این مطلب التزام داشتند. شما ببینید مرحوم خواجه ی طوسی، وقتی که مباحث اراده را در حاشیه ی اشارات مطرح می کند، در باب اراده ی خدا و اراده ی انسان یا در باب قدم عالم چه می فرمایند؛ و وقتی در تجرید می خواهند دیدگاه دینی را تبیین کنند، نظرشان چیست! این تفاوت کاملاً ملحوظ است. مرحوم خواجه و مرحوم ابن میثم بحرانی، فلسفه خوانده بودند، اما وقتی وارد عرصه ی کلام می شدند، به تمایز میان آرای فلسفی و آرای دینی واقف بودند، و از این جهت است که در کلام، قائل به حدوث عالم می شوند و قدم عالم را به شدت انکار می کنند. بر اراده ی آزاد خداوند اصرار دارند و

آن گاه که می‌خواهند اراده‌ی انسان را تعریف کنند، کاملاً متکلمانه و مبتنی بر نصوص دینی، به این کار می‌پردازند. یعنی اراده را تابع علیت نمی‌دانند، بلکه تابع قوه و قدرتی می‌دانند که انسان را با حریت و مسئولیت، به کار دعوت می‌کند. درباره‌ی این مورد و امثال آن، باید در بحث تاریخ کلام شیعه، به تفصیل سخن گفت. آن چه که امروز برای ما حجیت دارد و الآن به آن استناد می‌کنیم، مشی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام است که متکلمان نخستین شیعه، تحت ظل آنها تربیت شدند، و ما اکنون به دنبال پیدا کردن نقاط تشابه و اختلاف این مشی و روش، با آن روشی که احیانا در بیرون حوزه‌ی مدرسه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام شکل گرفته است هستیم.

اما در مورد سؤالی که مطرح کردید نیز باید گفت که فیلسوفان، در طول تاریخ اسلام و فضای فکر شیعی، در یک سیر تحول و تطور تاریخی قرار داشته‌اند. هرچند که یک نقطه‌ی اشتراک بزرگ، میان همه‌ی فیلسوفان هست، اما گاهی پاره‌ای از فیلسوفان، از این شاهراه جدا شده‌اند. ما در روش شناسی فلسفی، دو ویژگی را سراغ داریم که با روش شناسی تعاملی تفاوت دارد. این دو ویژگی، بحث قلمرو عقل را، گاهی به میزان اندک و گاهی بسیار زیاد، دچار تغییر و تحول می‌کند. از دیدگاه یک فیلسوف، عقل دو ویژگی اصلی دارد: یکی این که منبع منحصر است، یعنی هیچ منبع دیگری در حوزه‌ی فلسفه، به عنوان حجت و مبنای استدلال، اعتباری ندارد. اگر فیلسوفی تعبد می‌کند و یا مطلبی از آیات و روایات را می‌آورد - چنان که آقای دکتر فرمودند - یا باید به عنوان مؤید فرض شود، و یا این که آن بخش، دیگر فلسفه نیست. چون از آغاز گفته شده که فلسفه، یک نظام معرفتی تک روشی بوده و قرار است همه معماها را با برهان حل کند؛ یعنی قرار بر این است که یک مدعای معرفتی، بر اساس مبادی عقلی و سیر استدلال، بدون تمسک به هیچ حجت دیگری، اثبات یا نفی گردد. ویژگی دوم عقل فلسفی، این است که هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد. یعنی یک فیلسوف، نمی‌تواند بگوید من می‌خواهم با عقلم تعبد کنم. یا بگویم من این حد را می‌گذارم، و از این حد، به آن طرف نمی‌روم. چون فیلسوف آمده تا تشبه به نظام گون پیدا کند: صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی. یعنی قرار است که ما در نظام حکمت فلسفی، آن چیزی بشویم که در واقعیت تکوین وجود دارد! این برابری هم برای آن است که در فلسفه، تلاش می‌کنند که هیچ نکته‌ای از حقایق عالم، از زیر پر این حکمت بیرون نیفتد. البته ممکن است که تلاش شخصی من به عنوان یک فیلسوف، تا جایی باشد و از آن به بعد را نفهمد. این را نباید از محدودیت‌های فلسفه به شمار آورد. فیلسوفان بعدی، این گام را برخواهند داشت، و تلاش خواهند کرد تا به غایت این مسأله پیش بروند؛ البته در کلیات و در تشخیص نظام عالم و در مباحثی که باید در جزئیات قلمرو عقل، به آن پردازیم. فلسفه از آن جهت که فلسفه است، می‌خواهد همه‌ی مسائل را در چارچوب عقل، تعبیر و تفسیر کند. در تاریخ فلسفه نیز می‌بینیم که فیلسوفان، علی‌رغم این که گاهی اظهار عجز می‌کنند - مثلاً ابن‌سینا در رساله‌ی حدود می‌گوید ما حتی آب و خاک و حجر را هم نمی‌شناسیم، نمی‌فهمیم که سماء، ارض و یا فلک چیست - اما وقتی وارد مباحث فلسفی می‌شوند، چون متدولوژی فلسفی شناخت جهان، بر اساس عقل است، می‌بینیم که در همه‌ی امور وارد می‌شوند: کنه حقیقت ذات، کنه علم خدا، صورت ارتسامی بودن یا نبودن علم خدا، فاعل بالرضا بودن و فاعل بالتجلی بودن خدا، رابطه‌ی میان خدا و عالم، رابطه‌ی میان ذات و صفات. حتی در بحث معاد نیز این مسائل ادامه دارد: حقیقت نفس انسان مجرد تام است؛ اگر

نفسی به حالت مجرد تام نرسد، باید در عالم، بقا داشته باشد. نفسش چه می شود؟ آیا آن نفس به بدن دیگری متعلق می شود؟ یا به نفس افلاک متعلق می شود؟ و ...

می بینیم که در مثنوی فلسفی، آن نکته ای که از امتیازات بزرگ مدرسه ی اهل بیت علیهم السلام محسوب می شود، مغفول مانده است. چون قرار است که این عقل را، تحت تربیت و تعلیم انبیاء دریاوریم. البته نه این که تعبد کنیم، بلکه داده های عقل را که گنجینه ی درونی انسان است، تحت تعلیم و اثاره ی انبیاء علیهم السلام استخراج نماییم. البته در جایی هم به تعلیم انبیاء علیهم السلام متوجه می شویم که عقل نمی فهمد، و از آن به بعد را تعبد می کنیم. اما همین تعبد هم عقلی است، چون عقل می فهمد که این جا، دیگر حوزه ی حضور او نیست، مثلاً نمی تواند ذات خدا را تشخیص دهد. اما وقتی در مجموعه ی گزاره های فلسفی جستجو می کنیم، این نکته را می یابیم که در انگاره ی فیلسوفان، اگر وحی حضور پیدا می کند، به دنبال استدلال عقلی است. یعنی ابتدا ادله ی عقلی را مطرح می کنند، سپس بر اساس آن، تصویری از هستی، ماهیت، نفس، مجرد و ... ارائه می نمایند، و معمولاً هم به لوازم آن تن می دهند، آن گاه در این مرحله آیات و روایات را - چون نمی توانند کنار بگذارند - به گونه ای تبیین می کنند که با رأی آنها موافق بیفتد! ...

اما این روش با فرمایش مرحوم شیخ مفید منافات دارد. بنا به فرمایش ایشان، امامیه اتفاق دارند که عقل، حتی در کیفیت استدلال، نیازمند تنبیه انبیاء الهی و اثاره ی آنهاست. من گاهی می بینم که گفته می شود این بحث ها، خیلی کلی است. اما آیا آن چیزی که به عنوان امر عقلی، در مباحث حکمی و فلسفی، از آن دفاع می شود، مرّ واقع است؟ به عنوان مثال، قاعده ی الواحد از زمان ارسطو گفته شده، در فلسفه ی نوافلاطونی مطرح بوده و در فلسفه ی اسلامی نیز آمده است. بر اساس این قاعده، نتیجه می گیریم که خداوند متعال، نمی تواند بیشتر از یک امر در عالم ایجاد کند؛ بیشتر از یک وجود، از او صادر نمی شود. اما وقتی پی جویی می کنیم، تا بفهمیم ادله ی این قاعده از کجا آمده و مبتنی بر کدام اصل عقلی است، واقعا دچار مشکل می شویم. بعضی از بزرگان و اساتید بزرگوار فلسفی نیز در آثارشان، این مطلب را نقد کرده اند. گفته اند این قاعده ی الواحد، هیچ بنیاد عقلی و دقیق و قابل قبولی ندارد.

مثال دیگری را مطرح می کنم. خداوند متعال از منظر قرآن و روایات معصومین علیهم السلام فعال مایشاء است؛ یحکم ما یرید و یفعل ما یشاء؛ ما این را مبتنی می کنیم بر قانونی به نام علیت. البته اصل علیت که هر حادثی، محدثی و هر مسببی، سببی می خواهد، محل بحث نیست. اما حقیقت علیت چیست؟ در یک دوره ی تاریخی، این علیت در علیت طبیعی خلاصه می شد. حتی کسانی مانند ارسطو، علیت ایجاد را قبول نداشتند که یک ذات می تواند ذات دیگری را در عالم ایجاد کند. بلکه اعتقاد بر این بود که آثار طبیعی شیئی وجود دارد. بعد گفته شد که آیا این علت طبیعی، اصلاً معنی می دهد یا خیر؟ نقد شد که اصلاً علیت طبیعی، صورت فلسفی ندارد! گفتیم علیت ایجاد. از زمان فلسفه ی اسکندرانی، بحث صدور در تاریخ فلسفه ی ما مطرح شد. یعنی ذات واحد یا ذات احد، ایجاد می کند، به این معنا که آن چه را در کمال ذاتی خودش وجود دارد صادر می نماید. به یک معنا، فیضان می کند. معنای صدور چیست؟ از درون این، یک قاعده ای را در فلسفه بیرون کشیدیم به نام علیت. گفتیم علیت ایجاد

این است که معلول، عین کمالات علت را داراست، اما در رتبه‌ی اخسّ و ادون. می‌دانیم که فیلسوفان ما و عقلای عالم، خیلی تلاش می‌کنند که این مطلب را فهم کنند. اما فهم عقلی این نکته، جای تردید بسیار دارد. چگونه ممکن است یک ذات، در عین حالی که دوئیت حقیقی دارد، یعنی معلول غیر از علت است و در دو رتبه‌ی کاملاً منحاّز قرار دارند، اما واجد یک کمال بعینه باشد؟ این، جای بحث و گفتگو دارد. من نمی‌خواهم الآن به ضرس قاطع، این را اثبات یا نفی کنم. می‌خواهم بگویم وقتی ما به ادله‌ی قرآنی و روایی، در باب خلقت مراجعه می‌کنیم، خلق لا من شیئی را می‌بینیم، بحث حدوث را در آن جا تصویر می‌کنیم، حداقل یک متکلم، یعنی کسی که در طریق معارف است، باید به آن ادله توجه کند که آیا خلق لا من شیئی معقول است یا نه؟ ذاتی با فاعلیت و حریت، نه این که موجودی را از ذات خودش صادر می‌کند، و نه این که آن کمال، عین ذات علت است، خیر؛ بلکه او آن قدر حرّ و قادر است که می‌تواند ایجاد کند. عرض کردم که آن فیلسوف می‌گفت: خلق لا من شیئی در تاریخ فلسفه نبود، و این انبیای الهی بودند که آن را مطرح کردند، و هنوز هم خیلی از عقلای عالم در تصویر آن می‌مانند. قاعده‌ی علیت را می‌آوریم در نظام هستی‌شناسی. آیا می‌توانیم با این قاعده، وحدت و کثرت را حل کنیم؟ چه در وحدت تشکیکی و چه در وحدت شخصی. بعد در وحدت شخصی بمانیم که چگونه ممکن است یک واحد شخصی، در عین حال، کثرات حقیقی مختلفی را هم به همراه داشته باشد؟

بحث علیت را می‌آوریم در باب فعل انسانی. از اعظام بزرگان این شهر مقدس، کتاب بسیار نفیسی درباره‌ی تاریخ مبحث جبر و اختیار نگاشته‌اند که جای تقدیر دارد. ایشان در آن جا به تفصیل ثابت کرده‌اند که در طول تاریخ، نهایتاً همه‌ی این نظرات، منجر به جبر شده است. یک نظام علیتی که جایی برای اختیار انسان نمی‌گذارد. ذره ذره حرکت من مبتنی بر یک سلسله علل است و نهایتاً بر می‌گردد به علت العلل. بعد بمانیم که چگونه می‌توانیم مسأله‌ی تکلیف را حل کنیم. چگونه حسن و قبح حل می‌شود؟ چگونه ثواب و عقاب حل می‌شود؟ در نهایت هم چون نمی‌توانیم این مسائل را حل کنیم؛ بگوییم: قلم این جا رسید و سر بشکست!! برای این که سر نشکنند، بهتر است اول از جایی شروع کنیم که تحت تربیت، تذکر و اثاره‌ی معارف و حیانی باشیم. هیچ کدام از متکلمان ما، آن جایی که با مشی معارف اهل بیت علیهم‌السلام حرکت کرده‌اند، به این معضل دچار نشده‌اند که بگویند: قلم این جا رسید و سر بشکست. هم معاد را حل کردند، هم ثواب و عقاب را حل کردند، و هم اختیار انسان حل شده است.

دلیل ذکر این مثال‌ها این بود - البته الآن هیچ اصراری روی مثال ندارم، چون هر کدام جای بحث مستقل دارد - که اگر ما در بحث روش‌شناسی عقل و وحی، و نقش انبیاء در اثاره‌ی عقول و تربیت عقل به سمت معارف، کوتاه بیاییم، عقل مسیری را طی کرده و خطاهایی را انجام می‌دهد. کوچک‌ترین خطای عقل نیز سبب زاویه پیدا کردن با وحی می‌شود. بعد هم مجبور می‌شویم متون و حیانی را، با تأویل و توجیه، پشت سر بگذاریم. از این رو فکر می‌کنم که ما بایستی در مبانی عقل‌گرایی اسلامی - با همه‌ی طوائفی که دارد - یک نقطه‌ی جدیدی را آغاز کنیم. یعنی از همه‌ی زحمات این بزرگان بهره‌مند شویم، و همه‌ی این‌ها را کاملاً و به درستی بفهمیم. سپس نقطه‌های خطا و جدایی روش‌شناسی آنها از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام را پیدا کنیم. آن گاه ببینیم آیا می‌توانیم یک روش‌شناسی، آن چنان که مرحوم شیخ مفید فرمودند که اتفاق و اجماع امامیه بود، بنا بگذاریم. یعنی از منابع

وحیانی و منابع عقلانی، به صورت متوازن و در تعامل با یکدیگر استفاده کنیم. هم نظام عقلانی اعتقادی را به درستی عرضه کنیم، و هم یک نظام عقلانی که متناسب با وحی و پیام الهی است.



دکتر برنجکار: ابتدا در مورد دو بحث قبلی که جناب آقای سبحانی بیان فرمودند، در هر زمینه، نکته ای را عرض می کنم، و سپس به جمع بندی بحث قلمرو عقل می پردازم. همان طور که اشاره شد، واقعا نمی توان راجع به متکلمان، یک حکم کلی بیان کرد، مگر این که بگوییم متکلمان، عقل و نقل را در یک حد قبول داشته اند. اما برای بیان این که آیا عقل حداکثری را قبول داشته اند یا حد اقلی، به نظریه ی تعامل اعتقاد داشتند یا غیر تعامل یا مرزبندی و... باید وارد تاریخ بشویم و مرحله به مرحله جلو برویم. در ضمن صحبت هایی که استاد سبحانی فرمودند، جمله ای را از جناب شیخ مفید خواندند، و برای من گفتاری از هشام بن حکم تداعی شد که برای تکمیل بحث عرض می کنم. هشام بن حکم مناظره ای دارد با عمرو بن عبید. عمرو بن عبید رهبر معتزله بود. بعد از واصل بن عطا، شخص دوم معتزله بود. بعضی ها هم می گویند شخص اول بوده است. مناظره در موضوع امامت، امامت عامه و ضرورت وجود امام است. استدلال هم یک استدلال کاملا عقلی است. حالا من نمی خواهم وارد آن استدلال بشوم. اجمالا بر اساس این که چشم و گوش و اعضای انسان، نیاز به یک مرکز فرماندهی دارد، بنابراین جامعه هم نیازمند یک امام است. امام صادق علیه السلام به هشام می فرمایند که جریان مناظره با عمرو بن عبید را نقل کن. هشام که مطلب را توضیح می دهد، امام می پرسند این چنین استدلال زیبایی را از کجا آوردی؟ هشام یک جمله می گوید: شیئی أخذته منك و آلفته. این یعنی همین نظریه تعامل که عرض کرده ایم. ما البته آن را توضیح دادیم، چهار مرحله کردیم و بحث نمودیم. اما اجمال مطلب در همین یک جمله هست: شیئی أخذته منك و آلفته. اصلش را از شما گرفتم، و خودم عقلی اش کردم، تبیینش کردم. بعد امام علیه السلام می فرمایند:

هذا والله مکتوب فی صحف ابراهیم و موسی (کافی، ج ۱، ص ۱۷۱).

این یعنی همان تعامل. یعنی در واقع این جا، هم عقل نقش دارد و هم وحی. شیئی أخذته، یعنی یک مطلبی را از شما گرفتم، اصلش را از شما گرفتم، اما خودم آن را تبیین کردم، توضیح دادم و بیان کردم. با این که بحث عقلی بود - چون اثبات امامت عامه و این که جامعه نیاز به امام دارد، اصلا مانند بحث امامت خاصه نیست که آیات و روایات مطرح باشد - و استدلال هم، استدلال عقلی بود و اصلا به آیه و روایت استدلال نکرد؛ اما در همین جا هم می بینیم که می گوید مطلب را از شما گرفتم. این یعنی همان تعامل. تعامل عقل و وحی، حتی در امور عقلی. دیدگاه اهل بیت علیهم السلام همین است. طبیعی است که هشام بن حکم که دست پرورده ی مکتب اهل بیت علیهم السلام می باشد، بر اساس همین دیدگاه مشی کند. متکلمین نخستین تا قرن سوم و زمان حضور ائمه علیهم السلام واقعا همین گونه بودند. اما آیا کلام شیعی به همین شکل ماند؟ قطعا این گونه نماند. بعدا در دوره های مختلف، دچار تحولاتی شد.

در خصوص بحث فلسفی هم چند نکته را عرض می کنم که شاید یک نوع جمع بندی محسوب شود:

نکته اول این است که اگر ما به تاریخ نگاه کنیم، اساسا بر خلاف تصور رایج، فلسفه مثل کلام یک دانش داخلی نبود. این نکته را هم عرض کنم که منظور ما از فلسفه، استدلال و تعقل نیست. منظورمان یعنی همین فلسفه ی موجود و خارجی. در غیر این صورت کلام را هم به یک معنی، می توان فلسفه گفت، چون استدلال عقلی دارد. اگر

به تاریخ نگاه بکنیم، می بینیم که کلام از دل اسلام درآمده است. یعنی کلام، به مانند فقه در دامن اسلام به وجود آمد و رشد پیدا کرد. ابتدا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام متکلمان را تربیت کردند، به خصوص ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام و به ویژه امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام و امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام. اصلاً کلمه‌ی کلام هم در روایات ما، در مورد افراد مختلف، به کار رفته است. مثلاً گفته شده است: و كان يتعلم الكلام من علي بن الحسين عَلَيْهِمَا السَّلَام یا در روایات امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام است که فلان کس چون کلام بلد است، برود بحث کند؛ یا دیگری چون کلام بلد نیست، بحث نکند. یا یک متکلم شامی به حضور امام آمده و ایشان می‌فرمایند: بروید شاگردان متکلم ما را خبر کنید! بنابراین، کلام علمی بود که از دامن اسلام سر زد. اصلاً اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام این روش و این علم را تأسیس کردند. هرچند که بعدها دچار تحولاتی شد. یعنی دیگر آن خلوص صد در صد را نداشت. اما فلسفه این گونه نبود. فلسفه یک علم دخیله است. کسانی که با تاریخ آشنایی دارند، می‌دانند که فلسفه ابتدائاً از یونان ترجمه و وارد عالم اسلام شد. این فلسفه الآن هم وجود دارد. یعنی این کتاب‌ها وجود دارد. اکنون کتاب‌های ارسطو موجود است. کتاب‌های افلاطون وجود دارد. لازم نیست که ما از کتاب‌های فلسفی، یاد بگیریم که ارسطو چه گفته است. کتاب‌های خود ارسطو هست. کتاب‌های افلاطون هست. می‌شود مراجعه کرد و دید. این‌ها در عهد عباسی، در بیت الحکمة ترجمه و وارد عالم اسلام شده است. اما دیدند خیلی اشکال دارد، خلقت در آن نیست، بحث توحید و شرک و مسائل دیگر. لذا در ابتدا مترجمین در قرن‌های سوم و چهارم، و بعد شارحان در قرن‌های چهارم و پنجم، و از قرن پنجم به بعد تقریباً با فارابی و تا اندازه‌ای کندی، شروع به اجتهاد کردند تا این اشکالات واضح را کم کنند. تا اندازه‌ای هم موفق بودند. ما نمی‌خواهیم بگوییم که این فلسفه‌ی موجود، همان فلسفه است. خیر، تغییراتی در آن داده شد، و سعی شد که به اسلام نزدیک شود. اما فلسفه، از نظر تاریخی، علمی نبود که از عقل و وحی نشأت بگیرد. این علم بلاشک از یونان آمده بود. کسی که اندکی اطلاعات تاریخی داشته باشد، در این مورد هیچ شکی نخواهد داشت. ولی از فارابی به بعد، آمدند و اصلاحات کردند. به اصطلاح رفورم کردند. اشکالات خیلی واضح را اصلاح کردند و این روند ادامه دارد. اکنون ما باید قضاوت بکنیم و ببینیم چند درصد از اشکالات آن برطرف شده، و چند درصد آن هنوز باقی است. ادعا این است که بسیاری از اشکالات مبانی، هنوز برطرف نشده است.

نکته‌ی دوم این که اگر ما اشکالی می‌کنیم، فقط به این معنا نیست که بگوییم: چون این بحث فلسفی یونان یا ارسطو یا ابن سینا با وحی مخالف است، لذا ما با این بحث مخالفیم. مثلاً چون قاعده‌ی الواحد یا اصل ضرورت علیت یا اصل سنخیت، با وحی مخالف است، ما با آنها مخالفیم. ما این را نمی‌گوییم. ما می‌گوییم چون با عقل مخالف است؛ ولی کدام عقل؟ عقلی که به تعبیر استاد سبحانی، در دامن وحی پرورش پیدا کرده است. نه عقلی که خودش جلو رفته و مطالبی را فهمیده و نکاتی را نفهمیده است. مطالبی را از توهمات و تخیلات، و مطالبی را از فلاسفه‌ی یونان استفاده کرده، که آنان هم از تخیلات و اسطوره‌ها استفاده کرده‌اند. این را باید بحث کنیم. یعنی بحث علیت و ضرورت را بیاوریم، قاعده‌ی الواحد را بحث کنیم و ببینیم آیا واقعا عقلی است یا خیر. سابقاً بعضی از اساتید مشهد درس‌هایی داشتند - و اکنون نیز هست - که ابتدا فلسفه را تدریس می‌کردند، سپس نشان می‌دادند که مثلاً این بحث، خلاف عقل است. هیچ صحبتی هم از قرآن و روایات مطرح نمی‌کردند. بعضی‌ها قرآن و

روایات را مطرح می کردند و بحث را استدلالی می نمودند، آن گاه مقایسه می کردند. اما بعضی ها همان درس فلسفه را می گفتند، مثل منظومه و اسفار. بعد نشان می دادند که این بحث ها عقلی نیست.

نکته ی سوم و اساسی این است که فرق عقل فلسفی با عقل الهی، در این است که عقل فلسفی، متصل به وحی نیست و از معلم استفاده نکرده است. از خالق وحی استفاده نکرده است. در حالی که عقل الهی - که ما آن را قبول داریم و بحث می کنیم - استدلال و بحث عقلی می کند، اما تربیت شده و متصل به وحی است. در واقع عقل الهی است.

نکته ی چهارم این است که به اعتقاد ما، عقل خود بنیاد، یعنی عقلی که به وحی کاری ندارد و می خواهد همه ی عالم و آدم را تفسیر بکند، و ادعای استقلال هم می نماید، همه چیز را نمی فهمد. یعنی بعضی چیزها را نمی فهمد و بعضی چیزها را نمی تواند بفهمد. هیچ وقت نمی تواند، چون محال است. مثل فهم ذات خدا. یا این که اتفاقات جزئی روز قیامت چیست؟! این را اصلاً نمی فهمد و فهمیدنی نیست؛ و بعضی چیزها را می توانسته بفهمد، اما نفهمیده است، چون ضعیف بوده و پرورش پیدا نکرده است. مثل یک بچه که می تواند سواد داشته باشد، ولی به مکتب نرفته است. به هر حال، در هر دو موضع، وقتی عقل نمی فهمد، باید به سراغ وحی و معلم برود. حالا این عقل، سراغ معلم نمی رود. وقتی سراغ معلم نمی رود، چه اتفاقی می افتد؟ به تکلف مبتلا می شود. مثل یک نجار که کارش را بلد نیست، به او می گویند یک صندلی درست کن. تکلف می کند، یک صندلی کج درست می کند. مثل همان مثالی که جلسه ی اول عرض کردم، معادله ی دیفرانسیل را نمی تواند حل بکند و بلد نیست، به تکلف می افتد و نمی رود از معلم یاد بگیرد. حالا این تکلف، نیاز به بحث دارد. یکی از انواع تکلف، تعمق است. تعمق یعنی رفتن در وادی بی که انتها ندارد، نمی شود رفت و نتیجه ندارد. در لغت گفته اند که تعمق یعنی در یک بیابان بی آب و علف، به دنبال چاه آبی می روی که نیست. وارد عمق شدنی که به نتیجه نمی رسد. حال از آن جا که خداشناسی، مبنای تمام معارف است و فرموده اند:

اول العلم معرفة الجبار (الذریعة، ج ۲۳، ص ۱۵۰)؛

بیاید ببینیم در خداشناسی فلسفی چه اتفاقی افتاده است. آیا چیزی جز تعمق است؟ بعد از بحث اثبات خدا، بحث صفات خدا مهم ترین بحث است. ببینیم فلاسفه در صفت علم خدا چه گفته اند؟ علم خدا نسبت به این عالم به چه صورت است؟ ابن سینا می گوید خدا که نمی تواند علم به جزئیات داشته باشد، پس از طریق کلی، به جزئی علم دارد. مثل منجمی که کسوف و خسوف را پیش بینی می کند. ابن سینا قیاس می کند. چون ذات خدا و کیفیت علم خدا، قابل فهم نیست، لذا باید با علم انسان قیاس کند. این همه در روایات گفته شده که در دین قیاس نکنید، ولی ما همه را به فقه حمل کرده ایم. اما روایات بسیاری هم در اعتقادات وجود دارد که می فرماید قیاس نکنید، کسی که قیاس کند، تا ابد منحرف خواهد بود و به حق نخواهد رسید. محل اصلی این روایات، همین بحث خداشناسی است. اما قیاس می کنیم. انسان چگونه به جزئیات قبل از وقوع علم دارد؟ از طریق علت، حدس می زند که مثلاً این ابر با این سرعت می آید، پس لابد فردا یا پس فردا این جا باران می آید. بر اساس علم به علت، حدث می زند... و سپس نتیجه می گیرد که خدا هم علمش این گونه است! کاملاً روشن است که چون عقل نمی فهمد، می خواهد تکلف کند. تکلف می کند و به تعمق می رسد. تعمق می کند و می بیند نمی تواند، پس

قیاس می کند و می گوید علم خدا به جزئیات، قبل از وقوع آن، مثل علم منجم است! ملاصدرا می گوید ما باید علم به جزئیات را به خود جزئیات درست کنیم. می گوید چون عالم از خدا صادر شده است و خدا نیز خودش به خودش علم دارد، پس به جهان هم علم دارد. علم اجمالی در عین کشف تفصیلی. می بینیم که او هم به خودش قیاس کرده است. یعنی به یک نوع علم بشری. اما ائمه علیهم السلام چه فرموده اند؟ فرموده اند به این دلیل و به این دلیل، خداوند عالم است. مثلاً جهل، نقص است و نظائر آن. اما کیفیتش را ما نمی توانیم بفهمیم. وقتی ما می گوئیم خداوند به چه کیفیت علم دارد؟ در واقع می خواهیم بر اساس یک حالت بشری، علم خدا را تفسیر بکنیم. چون کیف از اقسام جوهر است و جوهر از اقسام ماهیت؛ فلاسفه هم گفته اند خدا ماهیت ندارد. نتیجه اش می شود همین خداشناسی فلسفی که اساس آن تعمق است. چون عقل راه ندارد، تکلف می کند، دچار تعمق می شود و در تعمق، دچار قیاس می گردد. در نتیجه علم خدا این گونه می شود. قدرت خدا به گونه ای دیگر، و صفات خدا به گونه ای دیگر.

یکی دیگر از تفاوت های عقل فلسفی و عقل دینی و الهی، این است که اساساً در فلسفه، عقل نمی تواند مستقیماً به واقعیات توجه کند. عقل در فلسفه، فقط به مفاهیم معطوف است. واقعیت را از طریق مفاهیم متوجه می شود. به طور کلی در فلسفه، هیچ کس علم به واقع ندارد. انسان هم علم به واقع ندارد. به غیر خودش علم ندارد. اصلاً محال است. انسان فقط به خودش علم حضوری دارد. علم به خارج از خودش هم، از طریق صورت است. خود واقع را هیچ وقت درک نمی کند. خداوند نیز درک نمی کند. لذا ابن سینا از طریق علم حصولی، علم خدا به عالم را تفسیر کرد و آن اشکالات را به وجود آورد. ملاصدرا چون دید این گونه نمی شود از طریق علم حضوری مطلب را تفسیر و توجیه کرد. او گفت: علم خدا به خودش، یعنی علم علت به خودش که علم به معلول را در رتبه ی اشرف و اعلی دارد! در حالی که اساساً عقلی که در روایات آمده است، واقع را درک می کند. البته مفهوم را هم از طریق رابط های مختلف درک می کند. در روایات آمده که وقتی شما، چیزی را با حس درک می کنید، این حس، حکم ابزار را دارد و در نهایت، این روح است که با عقل درک می کند. یعنی عقل، فقط معطوف به مفهوم نیست. اتفاقاً عقل معطوف به واقعیت است. البته این یک بحث مستقل است، اما چون به بحث قلمرو عقل مربوط بود، به نکاتی از آن اشاره کردم.

آقای رضاداد: اجازه بفرمایید از جناب آقای سبحانی استفاده کنیم در بحث قلمرو عقل، گستره ها و محدودیت ها.

آقای سبحانی: از آن جا که آقای دکتر برنجکار در سخنانشان، تعبیر «تکلف در عقل» را بیان فرمودند، دریغ آمد که این روایت را از کافی شریف نخوانم:

عن أبي هاشم الجعفری قال: كنا عند الرضا عليه السلام فنذا كرنا العقل و الأدب فقال: يا أباهاشم! العقل حياء من الله والأدب كلفة، فمن تكلف الأدب قدر عليه، و من تكلف العقل لم يزد بذلك إلا جهلا (کافی، ج ۱، ص ۲۴).

ابوهاشم جعفری می گوید: با حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام در باب عقل و ادب مذاکره ی علمی می کردیم. امام فرمودند که عقل، هدیه و موهبت الهی است. اصل خود عقل اکتسابی نیست. حد و بهره ای که انسان

از عقل دارد، حباء الهی است. اما ادب، کُلفت است. ادب اکتسابی است و با زحمت به دست می آید. هر کسی که برای ادب تکلف کند، یعنی زحمت بکشد و تلاش کند، آن را به دست می آورد. اما اگر کسی در امر عقل تکلف کند، و بخواهد فراتر از حد عقل بپرد، و چیزی را به واقع نسبت دهد که در حد فهم عقل نیست، جز بر جهل خودش نمی افزاید.

این مطلب را باید جدی بگیریم. تسامح کردن در مقابل این مطلب، مصداق این روایت شریف است که لم یزدد إلا جهلاً. اگر کسی بر چیزی که حد عقلش نیست، اصرار بورزد، به دنبال تعلم هم نرود، و تبیین را از معلم واقعی فرا نگیرد، خردمندانه عمل نکرده است. بلکه در لباس عقل، جهل را پراکنده ساخته است! و ای بسا که خود ما، این کارها را فراوان انجام می دهیم! این یک محور مهمی است که ائمه علیهم السلام فرموده اند. عقل، حباء من الله است. یک موهبت و یک نور الهی است که با آن حقیقت کشف می شود. تا آن جا که نور نشان می دهد و من می بینم، گزارش می کنم. اما اگر تکلف کردم و گفتم: من می توانم آن ظلمات را هم تشخیص بدهم، این معنایش این است که بین نور و ظلمت خلط می کنم! این یک معیار کلی است. در بحث حدود عقل، چندین اصل کلی در روایات مطرح شده است که این مطلب از مصادیق ارشاد و تنبیه است. یعنی بحث عقلی است. اما وقتی معلم الهی که واجد مراتب عالی عقل است، این حدود عقلی را برای خود عقل تعیین می کند، عقل می فهمد که درست است. یعنی حد عقل این جاست. یکی از معیارهایی که در کتب روایی ما هم فراوان آمده است و ما در مسائل فقهی و اصولی هم به آن تمسک می کنیم، بحث قیاس است. ما از روایات قیاس، تنها بحث فقهی اش را استفاده می کنیم. اما بحث قیاس در روایات ما، اعم از مبحث فقهی و غیر فقهی است. یعنی اگر متکلمان هم مانند فقها، همان کار را در روایات انجام داده بودند، حالا ما در مسأله ی قیاس، میراث بلند کلامی هم داشتیم که متأسفانه اکنون نداریم، چون ما در این مباحث، به روایات و متون دینی توجه زیادی نداریم. اساساً اصحاب رأی و اصحاب قیاس که در زمان ائمه علیهم السلام بودند، و این روایات متوجه آنها بود، بین مقام عمل و نظر، تفکیک نمی کردند. ابوحنیفه - امام کوفیین و امام عراق - به عنوان رئیس اصحاب قیاس معروف است. او در مباحث اعتقادی هم قائل به قیاس بوده است. امام صادق علیه السلام در بحث قیاس، او را نقطه ی تقابلشان قرار می دهند. تاریخ کلام را ملاحظه بفرمایید. مدالیل روایات ما، کاملاً گویای این نکته است که مسأله ی قیاس و رأی، مسأله ای کلی در سراسر عرصه ی دین است. نکته ی مهم در بحث قیاس این است که کسی حق ندارد یک حقیقتی را - حالا می خواهد آن حقیقت در مقام تشریع باشد یا تکوین - به صرف وجود شباهت یا انگاره ی تشبیه، از جایی به جای دیگر تسری بدهد. ائمه علیهم السلام فرموده اند بسیاری از مباحث الهیات اصحاب رأی - عمدتاً معتزله - مصداق قیاس است، مثلاً من در درون خودم، یک شناختی از علم دارم. با یک قیاس اندک میان خودم و خدا، تمام آن دریافتی را که در باب یک مخلوق می بینم، می خواهم در باب خداوند تسری بدهم. قیاس آن جاست که شما از حدود عقل، فراتر می روید. عقل، قیاس را مبنای برهان و استدلال نمی داند. اگر در میان ادله مان جستجو کنیم، می بینیم که در بسیاری از بحث ها مثل فاعلیت، علم، مفهوم قدرت، رابطه ی خدا و افعال الهی، رابطه ی بین خدا و خلق، قیاس می کنیم. این یک نکته است.

نکته ی دوم این که حد فهم عقل، آن جایی است که چیزی را کشف می کند، و چیزی را توهم می کند. واژه ی وهم در روایات اهل بیت علیهم السلام یک واژه ی کلیدی است که ما کمتر فهمیده ایم. یکی از مصیبت هایمان هم همین است. چون ذهنمان با اصطلاحات غیر روایی آشناست، از وهم یک تصویر داریم، از فکر یک تصویر داریم، از عقل هم همین طور. لذا تا روایت را می خوانیم، این وهم را تطبیق می دهیم بر آن وهم. حال آن که وهم، در روایات اهل بیت علیهم السلام معنای خاصی دارد. بنا بر روایات، بسیاری از مصادیقی که ما آن را فکر می دانیم، وهم است. وهم یعنی صورت سازی. فرموده اند که شما حق ندارید در جایی که امر، دائر بین محدود و نامحدود است، با وهم انگاری - یعنی با صورت سازی - امر نامحدود را در حیطه ی عقل محدود بگنجانید. من این جا مجموع این روایات را آورده بودم که اشاره کنم. اما فرصت نیست. اگر در باب ذات و صفات الهی، از آن محدوده ای که فرموده اند، فراتر بروید، این دیگر کشف عقل نیست. عقل، آن جا که نوری هست، واقعیت را کشف می کند. اما اگر این جا تاریک بود و من فقط صدایی را بشنوم، از این صدا، یک صورت درست می کنم. همان داستان فیل و اتاق تاریک در مثنوی معنوی. مشکل آن اشخاص چه بود؟ آنها به جای این که کشف واقع کنند، از طریق مقایسه و تصورات نابجا، صورت سازی می کردند! به این می گوئیم وهم. روایات در باب ذات الهی، در باب صفات الهی، به تک تک صفات اشاره فرموده اند. در باب عظمت الهی به صراحت فرموده اند که:

فلا تدرك العقول و اوهامها و لا الفكر و خطراتها و لا الالباب و اذهانها صفتة (توحید شیخ صدوق، ص ۴۵).

دیگر چقدر باید تکرار شود تا ما نگوئیم که منظور از وهم، خیال است؟ عقول و اوهامش، فکر و خطرانش - یعنی آن تیزبینی های دقیقی که یک فکر دارد - و الباب و اذهانش، هیچ کدام صفت خدا را درک نمی کنند. این یک امر عقلی است و در جای خودش فرموده اند. چون گفته اند که نامحدود، در محدود نمی گنجد. عقل شما حیطه ای را می فهمد که به آن احاطه دارد: و لا یحیطون بشیء من علمه. بحث احاطه است. تا احاطه نباشد، کشف حاصل نمی شود. از آن طرف هم، خداوند در نظام خلقت پدیدارها و تحولات را گذاشته است. عقل از طریق شناختن مصنوع به برهان «ان»، پی به حق تعالی می برد. اما همان جا در شناخت خدا فرموده اند، بین حد تعطیل و تشبیه. عقل می گوید این نظام عالم که پر از مصنوعات است، نمی تواند بدون صانع باشد. اما به محضی که بخواهد بگوید او چیست، چه خصوصیتی دارد و حقیقت ارتباطی اش با عالم چیست؟ فرموده اند نفی تشبیه. این همان جایی است که اوهام و فکر و خیال دخالت می کند. یکی دیگر از حدود عقل، کاوش در باب حقیقت فعل خداست. چون ما تصویر و تعقلی نداریم. ما تنها می توانیم مفعولات فعل خدا، یعنی آثار فعل خدا را بشناسیم، چون آنها محدودند، همه مخلوق خدایند. اما وقتی از محدوده ی مخلوق به حیطه ی خالق می رویم، می خواهیم کیف و حقیقت فعل خدا را تشخیص بدهیم و این که خدا حقیقتا چگونه عالم را خلق کرده است! ... و این مطلب، قابل درک توسط عقل نیست. بسیاری از گرفتاری های ما در مسأله ی خلقت، و رابطه ی خالق و مخلوق از این جا پیدا شده است. یعنی من که با عقلم فقط می توانم مخلوقات را بشناسم، این را می خواهم نسبت بدهم به ذاتی که هیچ گونه تصور و تعقلی از آن ندارم، جز این که می دانم او هست، و سبوح است و قدوس است، و شبیه به هیچ یک از مخلوقات نیست. من او را با چشم سر نمی بینم، اما با حقایق ایمانی، او را درک می کنم و او را مقدس می دارم و

تسبیح می‌کنم. این جاست که فرموده اند شما به مقدرات خدا پی می‌برید، اما به سرّ قدر پی نمی‌برید. سر قدر نیز از حدود عقل است. سرّ قدر یعنی حقیقت تقدیر خدا. یعنی علت تقدیرات الهی. این‌ها همه مربوط به حوزه ی الوهیت است. مرز الوهیت، مرز فهم شما نیست. اما آثار این تقدیر را می‌توانید به تنبیه و تبیین وحی درک کنید.

۱- آقای دکتر برنجکار! جناب عالی در صحبت هایتان، چه در جلسه گذشته و چه در این جلسه، به ارسطو پرداختید و او را یا مشرک دانستید، یا معتقد به تعدد خدایان. در حالی که بعضی از صاحب نظران، او را موحد می دانند و حتی او را پیغمبر دانسته اند. لطفاً در این مورد توضیح بدهید.

دکتر برنجکار: هر کسی که ادعا می کند، باید دلیل اقامه بکند. من این جلسه، سند یا مدرکی نیاورده ام، ولی جلسه ی پیش، دو قسمت از عبارت های ارسطو را که از کتاب متافیزیک بود، از روی متن خواندم. البته ارسطو در کتاب هایش، درباره ی توحید چند گونه صحبت کرده است. در کتاب فیزیک طبیعیات، چند عبارت دارد که آیا خدا یکی است یا متعدد است؟ بعضی جاها می گوید معلوم نیست و باید بعداً بحث کنیم. یک جا می گوید که اگر بعداً معلوم نشد که خدا یکی است یا بیشتر، در آن صورت باید بگوییم خدا یکی است! چون هرچه مبادی کمتر باشد، بهتر است. این یک اصل است برای ارسطو. در کتاب های ابتدائی اش هم، عبارت هایی دارد که به نظر می رسد خدا را یکی می داند. در کتاب فیزیک، جواب را احاله می دهد به کتاب متافیزیک، و می گوید آن جا بحث خواهیم کرد و فعلاً احتمالی می گوییم. یک جا می گوید، یکی باشد بهتر است، یک جا می گوید حالا معلوم نیست، و یک جا می گوید بعداً بحث می کنیم، و منظورش همین کتاب متافیزیک است، بعد از فیزیک. در فصل هفتم کتاب دوازدهم استدلال می کند. من استدلالش را می گویم. برای ارسطو خدا یعنی محرک نامتحرک. یعنی عقل. بعداً توسط فلوطین، حساب عقل از خدا جدا شد، و در فلسفه ی اسلامی. برای ارسطو خدا همان عقل است. همان محرک نامتحرک است. این سینا رساله ای دارد به نام شرح کتاب اللام. لام همین کتاب "لاندا" است. کتاب دوازدهم متافیزیک. ابن سینا آن جا به ارسطو اشکال می کند. چون ابن سینا بر خلاف ابن رشد مقلد نبود. می گوید این چه حرفی است که ارسطو زده است. خدا محرک نامتحرک و عقل نیست. خدا واجب الوجود است. برگردیم به استدلال ارسطو. او می گوید اگر حرکت های عالم را پیگیری کنیم، در نهایت به افلاک می رسیم؛ سپهرها. در زمان ارسطو، دو نظریه ی ستاره شناسی مطرح بود. یک ستاره شناس تعداد افلاک را ۵۴ فلک می دانست، و ستاره شناس دیگر ۴۹ فلک. ارسطو در همان جا، اسم این دو ستاره شناس را آورده است. می گوید این حرکت ها، همه به حرکت های افلاک بر می گردد. افلاک هم این تعداد است. هر کدام هم یک نوع می چرخد. یکی به این طرف و دیگری به آن طرف می چرخد. بنابراین هر فلک یک محرک دارد که آن هم باید نامتحرک باشد. چون اگر آن هم متحرک باشد، تسلسل پیش می آید. محرک نامتحرک همان عقل است. بعد می گوید پس ما باید ۴۹ یا ۵۴ عقل یا محرک نامتحرک یا خدا داشته باشیم! چون تصریح می کند و تطبیق می کند عقل را بر محرک نامتحرک و کلمه ی خدا. همه ی این کلمات را همان جا به کار برده است. می گوید طبق آن ستاره شناسی، باید بگوییم تعداد محرک های نامتحرک این تعداد است. ولی چون اصل را باید بر حداقل بگذاریم، پس می گوییم ۴۹ خدا! کتاب متافیزیک ارسطو، به همه ی زبان های دنیا، و از جمله فارسی ترجمه شده است. اما استدلال آن سؤال کننده ی محترم ناظر به چند عبارت است. یکی توحید مفضل است. چند عبارت دیگر هم در بعضی از آثار متأخرین وارد شده که در هیچ مأخذ معتبری یافت نمی شود. یعنی در هیچ کتاب حدیثی وجود ندارد. مثلاً این که ارسطو بزرگ بوده! و یا ... تنها حدیث و تنها مطلبی که در کتب ما درباره ی ارسطو وجود دارد، همان توحید مفضل است. اما در توحید مفضل، امام صادق علیه السلام اقوال مختلفی را

درباره ی بخت و اتفاق بیان می کنند. می فرمایند در زمان های قدیم، عده ای به بخت و اتفاق قائل بودند، و کان ارسطاططیس ردّ علیهم (شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۱۴). اتفاقا این از نظر تاریخی هم کاملا درست است. یعنی در تاریخ هم آمده که عده ای قائل به بخت و اتفاق و تصادف بودند. ارسطو آنها را رد می کرد. این مطلب در کتاب های ارسطو هم هست. حالا اگر ارسطو، در یک موضعی تصادف را رد کرد، پیغمبر می شود؟ هر کسی تصادف را رد بکند، پیغمبر می شود؟ بالاخره باید هر کسی استدلالی داشته باشد. من آن کتاب را قبلا خوانده ام. قوی ترین استدلالش همین است که عرض کردم. این که دلیل نمی شود. خود کتاب های ارسطو هست. چرا شما اجتهاد در مقابل نص می کنید؟ سخن امام صادق علیه السلام صریح است و به یک واقعه ی تاریخی اشاره دارند، یعنی اعتقاد به تصادف؛ همه ی فلاسفه تصادف را رد کرده اند. همه ی متکلمین، همه ی متفکرین تصادف را رد کرده اند. یک عده ای در زمان ارسطو، قائل به بخت و اتفاق بوده اند. ارسطو هم آنها را رد کرده است. این که دلیل بر پیغمبری نمی شود.

۲- در جلسه ی گذشته سؤال شد که تعارض میان عقل و وحی چگونه حل می شود؟ و پاسخ داده شد که تعارضی نیست و تعامل است. اما ممکن است که بعضی از احادیث ائمه دین علیهم السلام و یا حتی آیات قرآن، با عقل در تعارض باشد، و یا این گونه به نظر برسد. لذا جا دارد در این موارد روشن شود که در فرض فوق، از کدام یک باید دست کشید. آیا باید به نحوی میان آن دو جمع کرد یا خیر؟ و اگر قائل به شکوفایی عقل توسط وحی شویم و نه تعامل، به چه مشکلی بر می خوریم؟

آقای سبحانی: ما که بر سر الفاظ بحث نمی کنیم. هر کسی می تواند یک تعبیری برای آن به کار ببرد، شکوفایی یا تعامل. اول باید ببینیم محتوی چیست، تا بعد ببینیم باید چه تعبیری برایش به کار برده شود. محتوی - همان طور که در بحث تعامل گفته شد - این است که اولاً: عقل برای اثاره ی آن چه که به صورت دفرینه و گنجینه، در درون خود دارد، نیازمند تنبیه و ارشاد وحی است. ثانیاً: پاره ای از معرفت های عقلی هستند که عقل، اجمالش را می داند، اما تفصیلهایش در حدود عقل نیست. وحی می آید و مبتنی بر آن اجمالیات عقل، تفصیلهایش را می گوید؛ و انسان چون مبانی اش را در اختیار دارد، وقتی تفصیلهایش را می بیند، برایش تبیین می شود. می فهمد که این بحث، بحث عقلی و کاملاً قابل قبول است. جایی هم هست که وحی می آید، و به عقل نشان می دهد که فهم تو محدودیت دارد، و این گونه مباحث را نمی فهمی، و هر چه از این فراتر بروی، تکلف می کنی. و انسان بالعقل تعبد می کند و کلام وحی را می پذیرد. نکته ی مهم این است که ما نه فقط باید باور داشته باشیم، بلکه باید در مرحله ی سلوک علمی، به عنوان یک روش علمی، به آن تن بدهیم. چون بحث این نیست که یک جایی با هم تعارف بکنیم، و بعد هر کسی برود و کار خودش را انجام بدهد. یعنی اگر من گفتم تعامل میان عقل و وحی، و کسی گفت شکوفایی عقل توسط وحی، باید این باور در مسأله ی توحید، در مسأله ی اسماء و صفات، در مسأله ی اختیار، در مسأله ی سرنوشت، در معاد، کاملاً خودش را نشان بدهد. باید ببینیم که عقل تحت تربیت وحی، شکوفا شده، یا به تعبیر دیگر، تعلیم دیده یا تبیین وحی را پذیرفته است. مهم این است که ما جایی تن بدهیم. چون اولاً عقل، منبع انحصاری نیست. البته این باور برای بسیاری از اشخاص دشوار است. ثانیاً عقل، در فهم خود، محدودیت و سقف دارد. نمی تواند نامحدود را در محدود خود بگنجاند؛ و نکته ی سوم این که حتی در حوزه ی

محدود نیز، نیازمند تنبیه، ارشاد و تبیین بیرونی است. ما این مطالب را به صورت مشخص عرض می‌کنیم. البته در مباحث تفصیلی، این را به صورت یک روش شناسی علمی عرضه می‌کنیم. فقط کلیات نمی‌گوییم. می‌گوییم اگر قرار باشد در بحث توحید، این ملاحظات را داشته باشیم، بحث توحید چگونه باید آغاز شود؟ نقطه‌های حساس و مهم این بحث کجاست؟ و دیگران در کجا، بدون این که عقلشان شکوفا شود، یا با وحی تعامل گردد، بدیهی‌ترین مسائل عقل را فرو گذاشتند و درک نکردند، و بر اساس آن هم، یک کاخ رفیع در مباحث عقلی ساختند!

به بحث تعارض عقل و وحی هم اشاره ای نکنم. اتفاقاً دیدگاه تعاملی می‌خواهد بگوید که بحث تعارض عقل و نقل، ریشه در تفکیک دارد. بارها در مقالات یا در سخنرانی‌ها می‌خوانیم و می‌شنویم که مکتب تفکیک، قائل به تفکیک عقل از نقل، یا عقل از وحی است. حتی بعضی از بزرگان هم در آثار اخیرشان، این مطلب را بازگو کرده‌اند! اما تا آن مقداری که من متتبع هستم و می‌فهمم، در هیچ جا ندیدم که کسی از بزرگان این مدرسه، ادعای تفکیک میان عقل و وحی کند. حالا اگر کسی از اهل حدیث، حشویه یا سلفیه‌ی اهل سنت گفته باشند آن، حرف دیگری است. هر چند که برای اثبات همین ادعا هم، یک ذره بین بزرگ لازم است. آن چه که در مدعیات نظریه‌ی تفکیک وجود دارد، این است که مواردی به عنوان عقل مطرح می‌شود، و می‌گویند عقل نیست. من نمی‌خواهم دفاع کنم. من نه در شأن این هستم که دفاع کنم و نه در مقام این مطلب. می‌خواهم بگویم که واژه‌ها را اشتباه نکنیم. کسانی که می‌گویند تفکیک میان فلسفه و دین، یا تفکیک میان روش‌های خاصی از مباحث عقلی با دین، اتفاقاً بحثشان این است که آنها عقلی نیست. می‌خواهند بگویند این مباحث عقلی نیست، و نباید بین عقل و وحی تفکیک کرد. بلکه درست به عکس، ما میان عقل و وحی، یک نوع تعامل و تعاطی قائلیم. ریشه‌ی نزاع و تعارض میان عقل و وحی آن جاست که ما یک عقل مستقل در نظر گرفتیم. عقلی که مستقلاً تلاش می‌کند و یک کاخ فکری درست می‌کند. بعد می‌بینیم که ظاهر نصوص با این بحث عقلی ناسازگار است. باید قبل از این که به بحث تعارض برسیم، بگوییم معقولاتمان را از کجا آورده‌ایم؟ مضموناتی را که از وحی استفاده کردیم از کجا آورده‌ایم؟ اگر مثل یک ظاهرگرا و قشری و سلفی به متن مراجعه کنیم، «بل یداه مبسوطان» را تفسیر ظاهری می‌کنیم، بعد هم مثل یک معتزلی، ید را تأویل می‌کنیم به قدرت، و بعد هم از قدرت می‌رسیم به یک مفهوم فلسفی. آن گاه بین این‌ها تعارض می‌بینیم و می‌خواهیم تعارض را حل کنیم. اصلاً این مبنا غلط است. اهل بیت علیهم‌السلام فرموده‌اند نه حشوی باشید در فهم حدیث و قرآن، نه معتزلی عقل‌گرای افراطی باشید در فهم معقولات. یعنی اگر به وحی مراجعه کنید و قرینه‌ی لُبّی عقلی، عقل واقعی و عقل کاشف را در نظر بگیرید، بسیاری از آن دریافتهایی را که شما می‌گویید وحی است، وحی نیست. چون انبیاء علیهم‌السلام با عاقلان سخن گفته‌اند. قرآن کریم تمام قرائن عقلی بشر را در نظر گرفته و فرموده است: «بل یداه مبسوطان»؛ هر انسان عاقلی هم آن گاه که «بل یداه مبسوطان» را می‌بیند، می‌فهمد. وقتی قرآن در معاد جسمانی فرموده: بلی قادرین علی آن نسوی بنانه (قیامة، ۴)، شخص عاقل درک می‌کند که وقتی قرآن می‌گوید «بنان»، پس قرار است که همین بدن، دوباره اعاده شود! نه این که من بروم در مبانی عقلی، یک مفهومی از تجرد را بیاورم، و یک مفهومی از حرکت جوهری را درست کنم، بعد برسم به این که دیگر اعاده‌ی بدن ممکن نیست. حالا می‌گوییم تعارض شده است! کسی که از همان روز اول، در مفهوم تجرد تردید می‌کند، می‌گوید این مفهوم تجرد که شما برای بدن درست کرده‌اید، چیست؟ همان طور که بعضی از اساتید بزرگ فلسفه هم گفته‌اند.

این مجرد که نه در آن حرکت است، نه تکامل و نه تعالی. چرا ما پایه ای را به نام عقل بگذاریم که در نهایت بفهمیم با ظاهر منافات دارد؟ بعد هم معرکه بگیریم که یا باید عقل را انتخاب کنیم و یا نقل را! اگر در تعامل عقل و وحی، مبنایی را انتخاب کنند و با هم متعامل جلو بروند، اکثر مواردی که ما امروز به عنوان تعارض می بینیم، حل می شود. یا ظاهر، ظاهر نیست، چون عقلا خلاف آن را می فهمند، یا آن چیزی که به نام عقل است، عقل نیست. وحی اثره می کند، و حقیقت عقل را نشان می دهد. استدلال عقلی را چنان می آورد که شما می فهمید واقعا معاد جسمانی حق است و ممکن است. پس بنا بر نظریه ی تعامل، باید بحث تعارض عقل و وحی را از نو تحلیل و تقریر کرد. آن گاه ببینیم اصلا مسأله ی تعارض در کجا رخ می دهد، و چگونه قابل حل است!



دکتر برنجکار: من لازم می دانم نکته مهمی را تذکر بدهم و آن این که واقعا هیچ توهینی به خدا، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام و اسلام بالاتر از این نیست که تا می گوئیم قرآن، می گویند این که نقل است! ببینیم عقل چه می گوید! یعنی نعوذ بالله خدا حرف ضد عقل می زند. خاطره ای را بیان کنم. همین کتاب حکمت و اندیشه ی دینی که به دوستان هدیه شده است را تازه از چاپخانه آورده بودند؛ دوستی از اساتید فلسفه پیش من بود. کتاب را گرفت و ورق زد. فقط آیه و روایت دید. گفت: این که حکمت نیست، پس چرا روی جلد نوشته ای حکمت؟ همین جور که ادامه می داد، به فصل چهارم رسید و چون اسم ارسطو را دید، گفت: پس اسم حکمت را به خاطر فصل چهارم کتاب، بر روی جلد نوشته ای!! ... این کتاب چهار فصل دارد. سه فصل مربوط به قرآن و روایات و توحید و معارف است. فصل آخر ارسطو شناسی است. یعنی واقعا این قرآن و روایت حکمت نیست؟ عقلی نیست؟ ارسطو عقلی است و قرآن نقلی؟ عقل و نقل هم با هم تعارض کرده اند؟ اصلا خدا خالق عقل است، و با عقلا صحبت می کند. أفلا تعقلون؟ معلوم است که مطلب عقلی می گوید. واقعا بزرگ ترین توهین، این است که بگوئیم وحی، عقلی نیست، اما کلام ارسطو عقلی است!

۳- اشاره فرمودید به عقل و وهم و صورت سازی. ملاک در تشخیص عقل و وهم چیست؟ از کجا بفهمیم کدام حکم، عقلی و کدام حکم، وهمی است؟

آقای سبحانی: سؤال بسیار خوبی است. البته ما در مباحث تفصیلی، این مفاهیم را از آیات و روایات استخراج کردیم. به نظرم یک فرصت مستقلى می خواهد که به این بحث اشاره کنیم. عقل از دیدگاه روایات ما، حداقل دو نوع ادراک دارد. اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام این را به دقت توضیح داده و این نکته را به صراحت تبیین کرده اند. حتی مثال زده اند. یک ادراک این است که من، معلوم و مدرک را می شناسم و خودش را درک می کنم. گاهی هم، به واسطه ی اخبار دیگران یا حدث ذهنی، با استفاده از قرائن و قیاس، از آن حقیقت، صورتی می سازم. امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام در یک روایت، همین را تعبیر کردند و فرمودند که دو حالت دارد. مثال شهر را فرمودند. شما به شهری می روید. خودتان شهر را می بینید. این ادراک عقل است به عنوان کاشف. اما گاهی عقل، خود شهر را نمی یابد. حضرت فرمودند کسی به شما در مورد یک شهر دور، خبری می دهد. خصوصیات را گزارش می کند. شما با توجه به آن خصوصیات، یک تصویری از آن شهر ارائه می کنید. فرمودند این وهم شماس است. عقل دو کارکرد دارد. البته کارکرد وهمی - چنان که در روایات فرموده اند- در جای خودش، نسبت به امور مخلوق کاربرد دارد. شناخت وهمی، شناخت

صورت سازی است. جایی است که ما قالب سازی می کنیم. نه این که خیال درست می کنیم. حتی آن جایی که صورت خیالی نیست، یعنی مقدار نداریم، صرف این که شما برای خدا حد بگذارید، و آن را محدود کنید به حدود تصویری و مفهومی، مثلاً بگویید فهمیدم که علم خدا چیست؛ ... همین که گفتید: فهمیدم علم خدا چیست، یعنی دارید توهم می کنید. چرا؟ چون معلوم است که علم خدا، مکشوف شما نیست. علم بی نهایت ازلی خداوند، مکشوف عقل محدود شما نیست. اهل بیت علیهم السلام فرمودند این جا، جای پای وهم است. وهم می آید و صورت سازی می کند، و شما به آن صورت احاطه پیدا می کنید، در نتیجه می گوید فهمیدم!

البته بحث تفصیلی این که وهم چیست، حدود فهم چیست، فکر چیست، رابطه ی این ها با آن فهم مکشوف عقل چیست؟ و ... به جلسه ی مستقلی نیاز دارد.

بیانات آیه الله سیدان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و خير الصلوة و السلام على خير خلقه حبيب اله العالم أبى القاسم محمد و على آله آل الله و اللعن الدائم على أعدائهم اعداء الله من الآن إلى يوم لقاء الله.

با تشکر از همه ی سرورانی که شرکت فرمودند و عزیزان گرامی مان که ما را به فیض رساندند. با توجه به این که از بیانات عزیزان بهره مند شدیم، احساس می کنم که جایی برای صحبت بنده وجود ندارد. لذا بحثم را کوتاه می کنم. بحث بسیار ارزنده ای که مطرح شد، به واقع از بحث های کلیدی، مهم و کاملاً تبیین کننده ی مسیر حق از غیر حق می باشد. عقل و وحی با یکدیگر تعامل دارند. بدیهی است که در بخشی از مطالب، هر دو می توانند کارساز باشند. در بخشی از مطالب، تنها وحی است که می تواند کارساز باشد، و عقل راهی ندارد. در بخشی از مطالب، نه این که عقل راه ندارد، بلکه محال است که راه داشته باشد. در همه ی عوالم قبل از این عالم و نسبت به همه ی عوالم بعد از این عالم، راهی برای عقل نیست؛ بدیهی است که برای عقل، در ارتباط با عوالم غیب گذشته و عوالم غیب آینده، راهی نیست. اما در بسیاری از مسائل، مثل اصل اثبات خدا و مسائل دیگر از معارف، عقل راه دارد، اما باید از وحی استفاده کند. دو سه حدیث را برای تکمیل مطالب می خوانم، و از آن جا که فرصت نیست، جمع بندی مطالب با خودتان.

یا هشام! إن الله عزوجل أكمل للناس الحجج بالعقول و أفضى إليهم بالبیان و دلهم علی ربوبیته بالأدلاء (تحف العقول، ص ۳۸۴).

جناب سبحانی نیز به این حدیث اشاره داشتند.

روایت دیگر، حدیث بسیار بسیار شیوایی است که جناب آقای رضاداد ابتدای آن را خواندند، و در تمه اش جملات بسیار شنیدنی و مهمی است:

یا کمیل! لو لم یظهر نبی و کان فی الأرض مؤمن تقی لکان فی دعائه إلی الله مخطئاً أو مصیباً؟ بل والله مخطئاً حتی ینصبه الله لذلك و یؤهله له؛

یا کمیل! الدین لله فلا یقبل من أحد التقیام به إلا رسولا أو نبیاً أو وصیاً؛

یا کمیل! هی نبوة و رسالة و إمامة و لیس بعد ذلك إلا موالین متبعین أو عامهین مبتدعین إنما یتقبل الله من المتقین (تحف العقول، ص ۱۷۵).

اساس حقایقی که می تواند رستگاری اعتقادی، اخلاقی و عملی را برای جامعه تأمین کند، برای خدا و از ناحیه ی خداست. کسی نمی تواند عهده دار چنین جریانی باشد. آن شخصیتی که می تواند حقایق را، در همه ی ابعاد اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و عملی تبیین کند، مقام نبوت و رسالت و امامت است؛ و مردم به دو بخش تقسیم می

شوند: یا دوستان این بزرگواران و تابع بر صراط حق، و یا متحیر - آنها که در تبعیت این بزرگواران قرار نگیرند - و در نتیجه مبتدع.

می توان بیانات بعضی از بزرگان را هم ناظر به همین مطلب دانست. از جمله کلام بسیار ارزنده ای که مرحوم شیخ انصاری رضوان الله تعالی علیه، در بحث قطع کتاب رسائل، در ارتباط با همین مسائل فرموده است:

و أوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين. فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد (فرائد الاصول، ج ۱، ص ۶۳).

این نتیجه گرفته می شود که عقل در بخش هایی راه ندارد، و یا بسیار به کُلفت می افتد، و بالتیجه به تعمق گرفتار می شود، و به انحراف می افتد. این است که بایستی در ارتباط با وحی باشد.

در آخر این جمله را عرض کنم از مرحوم سلطان المحققین، خواجه نصیر الدین طوسی رضوان الله تعالی علیه که در جزء ثانی اشارات، در تعلیقه ای که بر توصیه ی بوعلی دارد، توصیه می کند که این مطالب را از آنها که مستعد نیستند، دور بدارید و نسبت به آنها بخل ورزیده شود:

أقول أعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والإلهي لا تخلوان عن إنغلاق شديد و إشتباه عظيم إذ الوهم يعارض العقل في مأخذهما و الباطل يشاكل الحق في مباحثهما و لذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المختلفة و مصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجح عن يتطابق عليها أهل زمان و لا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان و الناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل و تمييز للذهن و تصفية للفكر و تدقيق للنظر و انقطاع عن شوائب الحسبية و الانفصال عن الوسوس العادية فإن من تيسر الإستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما و إلا فقد خسر خسرانا مبينا لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس و الخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم أراذل الخلق و لذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ و أمر بالضم به كل الضن و أنا أسئل الله الأصابة في البيان و العصمة عن الخطاء و الطغيان. اکنون به این عبارت توجه کنید:

و أشرط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفا لما أعتقده:

جناب خواجه می گوید: متعهد می شوم در این شرط که آن چه مخالف با بیانات بوعلی هست، و عقیده ام بر خلاف آن هست، نگویم!

یعنی بحث این است که در همین مسائل کذایی، من با بوعلی مخالفت دارم. این عقلا در چنین حدی هم که هستند، باز با هم تعارض دارند. بالتیجه تنبیه وحی و تذکر وحی و نیاز به وحی تثبیت می شود.

این تذکر آخری که عرض کردم، به خاطر این مطلب است که شاهد است برای مسائلی که فرمودند:

فإن التقرير غير الرد و التفسير غير النقد والله المستعان و عليه التكلان.

امیدواریم که خداوند متعال به حقیقت معصومین عليه السلام توفیق هر چه بیشتر بهره گیری از این محافل را عنایت کند، و امیدواریم خداوند به این مملکت که مفتخر به مکتب اهل البيت عليه السلام است، و از موقعیت خطیر رهبری تا بقیه ی مراحل، همه افتخار نوکری خاندان رسالت عليه السلام را دارند، توفیق فراگیر شدن و رشد بیشتر این مکتب را عنایت کند، و اشتباهاتی که در مسیر تحقیق حقایق، به صورت های مختلفی رخ داده است، به تدریج و به فضل

پروردگار برطرف گردد، و یک حاکمیت کلی قطعی در ارتباط با حقایق و حیانی، در جامعه مان و بلکه در جهان تجلی کند. امیدواریم که خداوند متعال، چنین عنایتی را هر چه بهتر و بیشتر، به همه ی علاقه مندان به این حقیقت کرامت بفرماید.