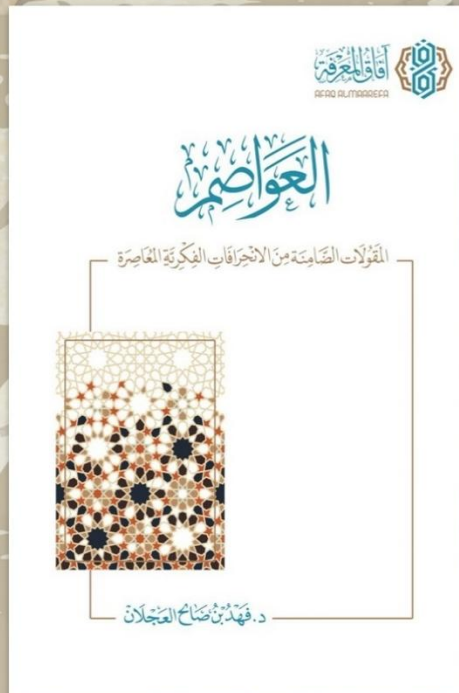


سخنان محافظ (۱۲)

هماهنگی عقلِ صریح با نقلِ صحیح

دکتر فهد العجلان | ترجمه: عبدالله شیخ آبادی



سخنان محافظ | هماهنگی عقلِ صریح با نقلِ صحیح |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سخنان محافظ (۱۲) هماهنگی عقلِ صریح با نقلِ صحیح

از جمله قواعد مهم در اندیشه‌ورزی این است که عقلِ صریح با نقلِ صحیح، مخالفت نمی‌ورزد؛ چرا که عقل، خصمِ نقل نیست. این دو نمی‌توانند با هم در تضاد باشند، زیرا آفریدگارِ عقل، همان نازل‌کنندهٔ کتاب است. بنابراین ممکن نیست قوهٔ ادراکی که خداوند در انسان آفریده، با شریعتی که خود مقرر فرموده، در تعارض باشد. بلکه برعکس، شرع در احکام و اخبار خود، همواره اموری را آورده است که عقل، نیکویش می‌شمارد و به برتریِ آن اذعان می‌کند. بنابراین هرگاه ادعای تعارضی به میان آید، اشکال تنها از یکی از این دو سرچشمه می‌گیرد:

نخست: خطا در فهمِ نقل؛ که در این صورت، شخص فهمِ نادرست خود از یک حکم یا نص را به شرع نسبت می‌دهد.

دوم: خطا در تصورِ عقل؛ که در این صورت، گمان می‌کند معنایی عقلی وجود دارد، در حالی که چنین نیست.

این قاعده، خود حقیقتی استوار و معنایی سترگ است؛ یکی از مهم‌ترین تضمین‌ها برای مصون داشتنِ عقلِ مسلمان معاصر از کج‌اندیشی و بازداشتنِ قلب او از لغزش. اهمیت این اصل، به ویژه در روزگار ما آشکار می‌شود که «عقل» بسیار در برابر «شرع» قرار داده می‌شود؛ به گونه‌ای که این تصورِ باطل در میان بسیاری رایج شده که شرع و عقل، دو نیروی متضاد هستند و پایبندی به شرع، مستلزم دوری از عقل است. این گمانی سراسر خطاست؛ خصومتی میان شرع و عقلِ سلیم نیست. خصومتِ حقیقی، همواره با سه چیز است: با عقلِ کاذب، با هوای نفسی در لباسِ عقل، و با غلوّی که از عقل، بتی می‌سازد.

به همین دلیل، علمای سلف، اهل بدعت را که با کتاب خدا و سنت رسولش مخالفت می‌ورزیدند، «اهل اهواء» (پیروان هواهای نفسانی) می‌نامیدند. این نام‌گذاری، خود، در بیان معنا صحیح‌تر و در توصیف ماهیت انحرافشان دقیق‌تر بود؛ زیرا آنان در حقیقت عقل‌گرا نبودند؛ چرا که اگر به راستی از عقل پیروی می‌کردند، تابع شرع می‌شدند، نه از امیال و هواهای نفسانی خویش. یکی از مشهورترین مباحثات علمی در این باب، «قانون» مشهوری است که فخر رازی آن را وضع کرد. او در این قانون، عقل را بر نقل مقدم می‌دارد؛ قانونی که تأثیری بزرگ بر اندیشمندان پس از او نهاد. استدلال رازی در این قانون مختصر و متمرکز، چنین بیان شده است: «هرگاه دلایل قطعی عقلی بر ثبوت چیزی اقامه شود، سپس ادله نقلی‌ای بیابیم که ظاهرشان حاکی از خلاف آن باشد، در این هنگام، وضعیت از چهار حالت خارج نیست: یا آنکه مقتضای عقل و نقل - هر دو - را بپذیریم که مستلزم پذیرش دو نقیض است و این محال است. یا آنکه هر دو را باطل بدانیم که مستلزم تکذیب دو نقیض است و این نیز محال است. یا آنکه ظواهر نقلی را تکذیب کرده و ظواهر عقلی را تصدیق

کنیم. و یا آنکه ظواهر نقلی را تصدیق کرده و ظواهر عقلی را تکذیب کنیم که این نیز باطل است؛ زیرا ما نمی‌توانیم صحتِ ظواهر نقلی را بشناسیم، مگر آنکه پیش‌تر با دلایل عقلی [صحتِ اصلِ نقل را] شناخته باشیم...»^۱

تا آنکه شیخ الاسلام ابن تیمیه به میدان آمد و این قانون را از بنیان برکند. او در این راه، استدلالی عقلی و درخشان را به کار می‌گیرد که نه تنها این شبهه را دفع می‌کند، بلکه فراتر از آن، مهارت‌های والایی در استدلال و مناظره را در اختیار عقل مسلمان قرار می‌دهد و مجموعه‌ای از قواعد و معانیِ حافظ شریعت را در ذهن او تقویت می‌نماید. می‌توان رئوس اصلی آنچه را شیخ الاسلام ابن تیمیه تقریر کرده، در جوه زیر خلاصه کرد:

جهت اول آنکه: هنگام تعارض، معیار، «قوت» دلیل است نه «نوع» آن.

اساساً این پرسش [که عقل مقدم است یا نقل]، پرسش نادرستی است. معیار بررسی، نوعِ دلیل نیست که آیا عقلی است یا نقلی، بلکه باید به درجه و

(۱) أساس التقديس في علم الكلام (۲۲۰).

قوتِ خودِ دلیلِ نگریست. این پرسش، چنین فرض می‌کند که دلیل عقلی همواره قطعی است و دلیل نقلی همواره ظنی. بر اساس همین پیش‌فرض است که می‌گویند باید عقل را بر نقل مقدم داشت، زیرا این تعارض، میان قطعی و ظنی است. این خطاست؛ بلکه صحیح آن است که نگاه، متوجه خودِ دلیل باشد. در نتیجه، دلیل قطعی بر دلیل ظنی مقدم می‌شود؛ خواه آن دلیل قطعی، عقلی باشد یا نقلی.^۱

ادلهٔ عقلی و نقلی، همه ادلهٔ شرعی هستند. دلیل شرعی، هم شامل دلیل نقلی است و هم دلیل عقلی. اینها راه‌هایی برای رسیدن به حق و مطلوب هستند؛ پس عقل یک راه است و نقل نیز راهی دیگر. و دلیل عقلی در برابر دلیل شرعی قرار ندارد، بلکه جزئی از آن است.^۲

معنای این سخن آن است که اگر دلیل عقلی قوی‌تر از دلیل نقلی باشد، ممکن است بر آن مقدم شود. هر دو - چه دلیل عقلی و چه دلیل نقلی - از ادلهٔ شریعت

(۱) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۷۹-۸۰).

(۲) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۹۸-۱۹۹).

هستند. اشکال در این است که دلیل عقلی را صرفاً به دلیل عقلی بودنش، به طور مطلق قوی‌تر بدانیم.

جهت دوم آنکه: دلایل عقلی همگی قطعی نیستند و دلایل نقلی نیز همگی ظنی نیستند:

آنان دلایل عقلی را که به آن تمسک می‌جویند، دلایلی یقینی و قطعی به شمار می‌آورند و دلایل شرعی را ظنی و نرساننده به یقین می‌دانند؛ و این اشتباهی آشکار است. سبب این امر آن است که آنان از دلایل شریعت رویگردان شده‌اند، در نتیجه این دلایل دیگر در قلب‌هایشان آن یقینی را ایجاد نمی‌کند که دلایل عقلی مورد اقبالشان ایجاد می‌کند. و به همین دلیل، لازمهٔ سخنشان، رویگردانی بیشتر و سپس نفاق و الحاد بود.^۱

این سخن که «ما به دلیل نقلی - مادامی که با عقل در تعارض نباشد - عمل می‌کنیم»، لازمه‌اش این است که تمام دلایل نقلی به دلایلی ظنی (غیر قطعی)

(۱) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۳/ ۴-۶).

تبدیل شوند؛ زیرا هر دلیلی که اعتبارش مشروط به عدم مخالفت با چیزی دیگر باشد، در حقیقت دلیلی ظنی است؛ چرا که [اعتبارِ آن] به وجود چیز دیگری وابسته است که نمی‌دانیم چیست. و چنین چیزی هرگز نمی‌تواند قطعی باشد؛ زیرا [دلیل] قطعی، چیزی نیست که وجودِ معارضی برای آن متصور باشد. بنابراین، حقیقتِ این قاعدهٔ آنان [مبنی بر پذیرش نقل به شرط عدم مخالفت با عقل]، این است که با این کار، نقل را برای همیشه از دایرهٔ قطعیت خارج کرده‌اند!

جهت سوم آنکه: عقل به طور مطلق، اصل و بنیادِ نقل نیست:

استدلالِ قانونِ رازی بر این پایه استوار است که عقل، اصل و بنیادِ نقل است. و این سخنِ آنان که «عقل، بنیادِ نقل است»، از دو جهت دارای مغالطه است: **نخست آنکه: همهٔ عقل، بنیادِ همهٔ نقل نیست.** زیرا اگر منظور از عقل، همان غریزهٔ فطری باشد که اشیاء با آن درک می‌شوند، ممکن نیست چنین ادراکی

(۱) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۸۵).

سخنان محافظ | هماهنگی عقلِ صریح با نقلِ صحیح |

با شرع مخالفت کند. و اگر منظور از آن، معرفتِ حاصل از عقل باشد، همهٔ آن معرفت، بنیادِ نقل نیست. بلکه آنچه بنیادِ نقل است، دلیلی عقلی مشخصی است؛ یعنی همان معرفت‌های ضروری عقلی که ایمان به خدا و تصدیق نبوت محمد ﷺ با آن حاصل می‌شود. و همهٔ دلایل عقلی چنین نیستند، پس همهٔ دلایل عقلی، بنیادی برای ثبوت نقل محسوب نمی‌شوند. بنابراین، اعتراض آنان زمانی صحیح بود که می‌گفتند: «هرگاه دلیل عقلی‌ای که «سمع» (نقل) به وسیلهٔ آن ثابت شده، با خودِ «سمع» در تعارض قرار گیرد، دلیل عقلی مقدم است». این صورتی است که هرگز نمی‌تواند رخ دهد و حتی اگر صحیح بود نیز سودی برایشان نداشت؛ زیرا دلیل عقلی‌ای که خدا با آن شناخته می‌شود، تنها یک دلیل نیست، بلکه راه‌های بسیاری برای این شناخت وجود دارد و صحیح نیست که آن را به یک راه منحصر کرد.

دوم آنکه: وقتی [رازی] می‌گوید «عقل، بنیادِ نقل است»، معنای «بنیاد بودن» این نیست که عقل، خود، نص را به وجود آورده، پدیدار ساخته و آشکار کرده باشد؛ بلکه تنها راهی برای رسیدن به آن است. این عقل نیست که نص را

ایجاد کرده تا گفته شود بنیادِ آن است، بلکه نص و حق، خود آشکارند و عقل، انسان را به سوی آن راهنمایی کرده است. پس عقل در حقیقت بنیادِ نص نیست، بلکه راهنمای به سوی آن است. حالِ او، حالِ کسی است که شخصی را به پزشکی یا عالمی راهنمایی می‌کند؛ او آن عالم یا پزشک را به وجود نیاورده، بلکه تنها راهنمای به سوی او بوده است.^۱

جهت چهارم آنکه: باید میان معارضه با خودِ «نص» و معارضه با چیزی که «توهم می‌شود» نص است، تفاوت قائل شد:

ممکن است بگویند: مقصود ما معارضه با نص شرعی نیست، بلکه معارضه با تفاسیر نادرستی است که گمان می‌شود همان نص است.

در پاسخ به آنان گفته می‌شود: در این صورت، آن [تفسیر نادرست] اساساً از شرع نیست. پس آنچه رخ داده، مقدم داشتنِ عقل بر نقل نیست، بلکه مقدم داشتنِ عقل بر چیزی دیگر است. و همان‌طور که شما دلیل نقلی را به امری

(۱) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۸۷-۹۱).

سخنان محافظ | هماهنگی عقلِ صریح با نقلِ صحیح |

ضعیف و فهمی نادرست مرتبط دانستید، ممکن است دلیلِ عقلی شما نیز به فهمی نادرست مرتبط باشد؛ و این، بار دیگر ما را به همان مسیر صحیح باز می‌گرداند که همانا مقدم داشتنِ دلیلِ قطعی بر دلیلِ ظنی است؛ خواه آن دلیل، نقلی باشد یا عقلی.^۱

جهت پنجم آنکه: نقل برای مقدم داشته شدن، سزاوارتر از عقل است:

می‌توانیم این ادعا را علیه خودشان برگردانیم و بگوییم: بلکه به سه دلیل، نقل برای مقدم داشته شدن از عقل سزاوارتر است:

نخست آنکه: عقل، شرع را در هر چه خبر داده تصدیق می‌کند، اما نقل چنین نیست:

(۱) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱۳۷۱).

عقل، تصدیق‌کنندهٔ شرع در همهٔ اخبار آن است؛ اما نقل، تصدیق‌کنندهٔ عقل در همهٔ اخبار آن نیست و این [عدم تقارن] به نتیجه‌ای مخالفِ آن قانون (قانون رازی) می‌انجامد و مقدم داشتنِ نقل بر عقل را واجب می‌گرداند.^۱

دوم آنکه: راهِ شناخت «منقولات» ضابطه‌مند است، اما راهِ «معقولات» آشفته و مضطرب است:

شناختِ آنچه از عقل دانسته می‌شود از آنچه عقلانی دانسته نمی‌شود، وصفی ذاتی برای اشیاء نیست، بلکه از امور نسبی و اضافی است؛ برخلاف شرع که متشکل از نصوص و اصولی مشخص است. بنابراین، مقدم داشتنِ آنچه منسجم و واضح است، بر آنچه مختلف و متعارض است، سزاوارتر است.^۲

(۱) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۴۸-۱۸۰).

(۲) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۴۴-۱۴۷).

سوم آنکه: مقدم داشتنِ دلیلِ عقلی، نقل را باطل می‌کند، اما مقدم داشتنِ نقل، به عقل زیانی نمی‌رساند:

زیرا اگر فرض کنیم که یک دلیل عقلی با نص شرعی در تعارض باشد، مقدم داشتنِ نص شرعی بر آن، به دلیل عقلی زیانی نمی‌رساند؛ چرا که دلایل عقلی بسیارند و باطل شدنِ یکی، به بطلانِ همهٔ آنها نمی‌انجامد. این برخلافِ دلیل شرعی است که باطل شدنِ یکی از آنها، به منزلهٔ باطل شدنِ همهٔ آنهاست. زیرا اگر یک دلیلِ [شرعی] باطل شود، همهٔ معقولات و غیر آن را که با خود حمل می‌کند نیز باطل می‌شود؛ چرا که [نقل]، وحی است و چگونه ممکن است دچار تعارض و تناقض شود؟ پس وجود تعارض در آن، نشانهٔ نقصی است که به ساقط شدنِ آن [از اعتبار] می‌انجامد.^۱

جهت ششم آنکه: مقدم داشتنِ عقل بر نقل، مستلزم لوازم فاسدِ بسیاری است که از جملهٔ آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

(۱) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۵/ ۲۷۷-۲۷۸).

۱. سرگردانی و آشفته‌گی:

اگر به مقدم بودنِ عقل بر نقل حکم شود، این امر به نزاع و اختلاف می‌انجامد و به سرگردانی و آشفته‌گی منجر خواهد شد؛ زیرا عقل‌ها متفاوت و متعارض‌اند و معیاری برای داوری میان آنها وجود ندارد. پس اگر امور به عقلِ صرف واگذار شود، آشفته‌گی رخ خواهد داد و معنایش این خواهد بود که به مردم گفته شود: «آنچه از آیات کتاب و سنت صحیح می‌شنوید، بر عقل‌های خود عرضه کنید و ببینید چه نظری دارید». و با چنین روشی، نه یقینی حاصل می‌شود و نه جزمی؛ بلکه این کار به افزایش سرگردانی می‌انجامد، نه اطمینان!^۱

۲. از دست رفتن اعتماد به نقل:

پیامد سخن کسی که می‌گوید «من به صحتِ نقلِ گواهی می‌دهم، مادامی که با عقل مخالف نباشد»، این است که هرگز برای او اعتمادی به نقل حاصل

(۱) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۴۶) و (۱/ ۱۶۸-۱۶۹).

سخنان محافظ | هماهنگی عقلِ صریح با نقلِ صحیح |

نخواهد شد. این سخن، علاوه بر آنکه راه را بر شک و سرگردانی باز می‌کند، باعث می‌شود که اگر هم برای شخصی نسبت به نقلی اعتماد حاصل شود، این اعتماد برای دیگری که معتقد است آن نقل از مخالفت با عقل در امان نمانده، حاصل نگردد. و مسئله همواره به این احتمال وابسته می‌ماند که شاید نزد دیگری، دلیلی عقلی وجود داشته باشد که بر تو پوشیده مانده است؛ در نتیجه، هیچ ایمانی به نقل باقی نمی‌ماند.

همچنین، آنچه مردم با عقل‌هایشان استخراج می‌کنند، امری بی‌پایان است؛ پس ممکن است در آینده معقولاتی برای مردم آشکار شود که ایمانشان به نقل را نفی کند. در نتیجه، ایمان شخص، معلق به شک و احتمال باقی می‌ماند. و از آنجا که «معقول» [مخالف]، امری مجهول است، وابسته کردنِ ایمان به نقل، به شرطی مجهول، خودِ ایمان را نیز مجهول می‌سازد و همه

چیز را هم پذیرای ایمان و هم ضد آن، و هم قابل قبول و هم قابل رد می‌کند؛ پس با چنین اصلی، دیگر ایمانی باقی نمی‌ماند.^۱

ایمان به رسول خدا ﷺ، مستلزم قطعیت در صداقت ایشان و نفی هرگونه معارضی برای [سخن] اوست. و اگر کسی به ایشان ایمان آورد، اما برخی از اخبار او را به این اعتبار که «ممکن است خلاف آن در آینده آشکار شود» نپذیرد، چنین کسی مؤمن به پیامبر به شمار نمی‌آید و این امری بدیهی است. هنگامی که شخصی به رسول خدا ﷺ مؤمن باشد، او را تصدیق کرده و امکان وجود هر چیزی را که با سخن او در تعارض باشد، نفی می‌کند. اما کسی که به او ایمان نمی‌آورد تا زمانی که دلیلی دیگر، سخنش را تأیید کند، در حقیقت [از ابتدا نیز] به او ایمان نداشته است.^۲

۳. ایراد وارد کردن به خود رسالت:

(۱) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۷۷-۱۷۸).

(۲) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۵/ ۳۳۸-۳۴۰).

لازمهٔ این سخن، ایراد وارد کردن به خودِ رسالت و اهانت به آن است؛ به این معنا که شریعتِ معصوم، چیزی را آورده که با عقل مخالف است و بدین ترتیب، سببی برای گمراهی برخی از مردم در بعضی قضایا شده است. و اگر هم آنان را گمراه نکرده باشد، دست‌کم سببی برای هدایتشان نیز نبوده است.^۱

۴. قطع شدنِ راه‌های هدایت و رسیدن به خدا:

زیرا کسی که از ادلهٔ شرعی رویگردان شود، راهی برایش باقی نمی‌ماند جز راه‌های عقلیِ فلاسفه یا راه‌های صوفیانهٔ مبتنی بر وجد و کشف؛ و هر دوی این راه‌ها آن‌قدر بطلان و تناقض و فساد در خود دارند که مسلمان را به ضرورتِ پیمودنِ راهِ دلیلِ شرعی، مطمئن می‌سازد.^۲

(۱) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۵ / ۲۱۳-۲۱۴).

(۲) نگا: درء تعارض العقل والنقل (۵ / ۳۴۵-۳۴۶).

پس از همهٔ اینها روشن می‌شود که در حقیقت، تعارضی میان عقل و نقل وجود ندارد؛ بلکه این تعارض، میان نص شرعی و عقل و فهم و ادراک یک انسانِ مشخص است. و هرگاه انسان، بابِ اعتراض بر شریعت به وسیلهٔ عقل را بر خود بگشاید، در قلبِ خود، شک‌ها و اوهامی را می‌کارد که او را از آرامش محروم می‌سازد: «و به همین دلیل است که می‌بینی در قلبِ کسی که به معارضهٔ شرع با رأیِ [شخصی] عادت کرده، ایمان استقرار نمی‌یابد».^۱

بلکه پیروی از شرع، خود از نشانه‌های شناختِ عقلِ صحیح است. چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «عقل صریح در میان بنی‌آدم اندک است؛ اما نشانهٔ آن، پیروی از چیزی است که پیامبران از سوی خداوند متعال آورده‌اند؛ زیرا عقل صریح هرگز با آن مخالفت نمی‌کند؛ بلکه اگر تنها باشد [و چیزی بر آن اثر نگذارد] خود، ایمان را می‌یابد».^۲

(۱) درء تعارض العقل والنقل (۱/ ۱۷۸).

(۲) بیان تلخیص الجهمیة (۵/ ۱۵۹).

آثار این مقوله:

این گفته، آثار فراوانی در پاسداری از ایمان در بحبوحه قضایای فکری معاصر دارد، از جمله:

۱- این قاعده را می‌توان به حوزه‌هایی نزدیک به عقل، مانند «علم» (علوم تجربی) نیز تعمیم داد. بنابراین، صحیح نیست که گفته شود علم با شرع در تعارض است، یا ما علم را بر شرع مقدم می‌داریم، یا شرع را بر علم مقدم می‌داریم. همه اینها عباراتی نادرست است؛ بلکه علم، ادراک جنبه‌ای تجربی و محسوس در عالم واقع است و ممکن نیست با شرع مخالف باشد. و هر تعارضی که به توهم درآید، یا ناشی از خطای در فهم علم و علم‌پنداشتن چیزی است که از جنس علم نیست، و یا ناشی از خطا در نسبت دادن برخی احکام یا نصوص به شرع است.

از جمله خطاهای معرفتی، «علم‌زدگی» (بت‌انگاری علم) و اکتفا کردن به آن و بی‌نیازی از غیر آن است، چنانکه در رویکرد «علم‌گرایی» (Scientism) دیده می‌شود. این رویکرد، یک گرایش اعتقادی و ایمانی است، نه یک حقیقت علمی قابل درک با حواس. به همین دلیل، با شرع مخالف است و کسی که آن را بر برخی احکام شرعی مقدم بدارد، بدون هیچ دلیلی، آن احکام را تعطیل کرده است. این کار صرفاً به سبب شیفتگی او نسبت به علم تجربی و شگفتی‌اش از دستاوردهای علمی است که گمان کرده این علم، قادر به حل همه چیز است و در نتیجه، برخی احکام را که اساساً تعارضی با علم ندارند، انکار کرده است.

همین سخن را می‌توان دربارهٔ «مصلحت» و «عدل» نیز گفت. مصلحت با شرع تعارض ندارد، بلکه شرع خود برای صلاح مردم در دین و دنیایشان آمده است. تعارض، تنها در این توهّم نهفته است که چیزی را که مصلحت نیست، مصلحت بپنداریم، یا چیزی را که از شرع نیست، شرع بدانیم.

و همچنین عدل؛ عدل با شرع مخالف نیست و شرع نیز چیزی را نمی‌آورد که با عدل مخالف باشد. اشکال تنها در این است که چیزی را که از عدل نیست، عدل بنامیم، یا حکمی از شریعت را که خود از عدل است، از دایره آن خارج کنیم.

عقل، مصلحت، علم و عدل، مفاهیمی با تأثیر عمیق هستند که اغلب برای توجیه ترکِ شرع یا برخی از احکام آن به کار گرفته می‌شوند. پس به یاد داشتنِ این قاعده [که عقل صریح با نقل صحیح مخالف نیست]، ضامنِ عدم انحراف از شرع به بهانه این مفاهیم است.

۲- استدلال عقلی صحیح، از امور مشروع است. نهی سلف-رحمهم الله-از جدال و خصومت در دین و ترک پاسخ به اهل بدعت، به شرایطِ دورانِ نخست بازمی‌گردد. در آن هنگام که سنت، آشکار و غالب بود، نیازی به چنین پاسخ‌هایی با عقل و نقل احساس نمی‌شد و ورود به این مباحث می‌توانست مفاسدی در پی داشته باشد؛ از این رو، مصلحت آشکار در ترک آن بود. اما زمانی که دامنه این امور وسعت یافت، بدعت‌ها ظهور کردند و اهل آن، امر را

بر مردم مشتبه ساختند، علما به مقابله با آنان برخاستند و باطلشان را به تفصیل رد کردند. چنانکه امام احمد در این باره می‌گوید: «ما به سکوت امر می‌کردیم و از ورود به بحث «کلام» و [مبحث خلق] قرآن خودداری می‌نمودیم. اما وقتی به امری فراخوانده شدیم، چاره‌ای نیافتیم جز آنکه آن را دفع کرده و حقیقت امر را آن‌گونه که شایسته است، بیان کنیم».^۱

دارمی این معنا را چنین توضیح می‌دهد: «و گذشتگان از سلف، از ورود به این بحث و مانند آن کراهت داشتند؛ آنان از [شرِّ] این افراد در امان بودند، اما ما در روزگارِ کمرنگ شدنِ اسلام و از میان رفتنِ علما، به آنان مبتلا شدیم؛ پس چاره‌ای نیافتیم جز آنکه باطلِ آنان را با حق پاسخ دهیم».^۲

او [همچنین] می‌گوید: «آن دسته از مشایخی که با ورود به این مباحث مخالف بودند - اگر روایت تو از آنان صحیح باشد - دلیلشان این بود که در آن زمان، جز گروه‌کی حقیر و بی‌مقدار که پنهانی با یکدیگر نجوا می‌کردند، کسی

(۱) السُّنَّةُ از خلال (۲/ ۲۰۶).

(۲) الرد علی الجهمیة (۲۱).

به این موضوعات نمی‌پرداخت و عموم مردم همچنان بر سنت‌های نخستین و راه و روش اولیه استوار بودند. از این رو، آن بزرگان ورود به این بحث را ناپسند شمردند، زیرا هنوز به یک پدیدهٔ علنی تبدیل نشده بود و در ترکِ آن نیز - مادامی که چنین بود - تصمیمی درست اتخاذ کردند. اما هنگامی که [اهل بدعت] با تکیه بر قدرتِ حاکم، [عقاید خود را] علنی کردند و عموم مردم را با شمشیر و تازیانه [به آن] فراخواندند و ادعا کردند که کلام خدا مخلوق است، باقی‌ماندهٔ علما و فقها بر آنان انکار ورزیدند»!

(۱) نقض عثمان بن سعید (۳۳۶). دارمی در کتابش سببی را که سلف به خاطر آن از جدل اعراض کردند و تأثیر تغییر اوضاع بر حکم این امر را تکرار کرده است، نگا: (۷۲)، (۳۱۷)، (۳۳۲-۳۳۳)، (۳۳۷-۳۳۸)، (۳۴۱)، (۳۵۲)، (۵۷۱). و برای تأکید بر این معنا نگا: مسائل الإمام أحمد از ابی داود (۳۵۵)، الاختلاف في اللفظ از ابن قتيبة (۶۰-۶۲)، الحجة في بيان المحجة از قوام السُّنَّة (۲/ ۵۰۷-۵۱۲)، درء تعارض العقل والنقل (۷/ ۱۷۲-۱۷۴)، الآداب الشرعية از ابن مفلح (۱/ ۲۰۴)، و سير أعلام النبلاء (۸/ ۱۴۴).

و آنچه در نکوهشِ «علم کلام» آمده، نه به دلیل استدلال عقلیِ موجود در آن، بلکه به سببِ دیدگاه‌های باطلی است که بر آن استوار است و مفاسدی که بر آن مترتب می‌شود.^۱

(۱) در بیان باطل بودن علم کلام و مفاسد آن نگا: القوادح السلفية في مشروعية في علم الكلام از عیسی النعمی، مجلة الدراسات العقدية (۵۰۷-۵۶۳)، شماره (۳۰)، سال (۱۴۴۴)، و همچنین از همین نویسنده در شماره (۳۲) مجله: مسالك المتكلمين في الانفصال عن ذم أئمة السلف لعلم الكلام (۵۰۰-۵۴۷)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة از سليمان الغصن (۱/ ۱۰۶۷۴)، حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين از عبدالرحيم السلمي (۵۷-۸۲)، و علة ذم السلف لعلم الكلام از لطف الله خوجه (۵۸۱-۶۲۸)، مجلة الدراسات العقدية، شماره (۳۱)، سال (۱۴۴۴ هـ). و نگا: معانی‌ای که سلف در نکوهش علم کلام ملاحظه کرده‌اند در السنة از ابوبکر خلال (۲/ ۲۰۶-۲۰۷)، خلق أفعال العباد از بخاری (۶۲)، شرح السنة از برهاری (۱۲۴)، الشريعة از آجری (۱/ ۴۲۹-۴۶۴)، الإبانة الكبرى از ابن بطه (۲/ ۴۸۳-۵۴۹)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة از لالكائي (۱/ ۱۲۸-۱۶۹)، أحاديث في ذم الكلام وأهله از ابوالفضل المقرئ (۷۹-۱۰۴)، ذم الكلام وأهله از ابواسماعيل هروی (۳۵۱-۵۶۲)، مختصر الحجة على تارك المحجة از نصر بن ابراهيم (۱/ ۲۱۹-۲۴۶)، و صون المنطق از سيوطی (۸۶-۱۲۴).

و جنید بن محمد، مفسدهٔ علمِ کلام را در عبارتی جامع چنین خلاصه کرده است: «کمترین [اثر سوء] علمِ کلام، فروریختنِ هیبتِ پروردگار از قلب است؛ و قلبی که از هیبت خداوند تهی شود، از ایمان نیز تهی می‌گردد»^۱.

از جمله خطاهای رایجی که متکلمان و متأثران از آنان ترویج می‌کنند، این است که علمِ کلام را به «استدلال عقلی بر عقاید» تفسیر می‌کنند. این خطاست؛ علمِ کلام، نوعی خاص از استدلال است که قواعدی باطل را در خود دارد که شخص را به مخالفت با روش صحابه و تابعین در فهم کتاب خدا و سنت رسولش می‌کشاند.

بنابراین ترکِ جدال توسط سلف، به معنای عدم پاسخ به شبهات با دلیل عقلی صحیح نیست. ابن تیمیه می‌گوید: «زیرا [امام] احمد از نگریستن در دلیل عقلی صحیحی که به مطلوب می‌رساند، نهی نکرده است؛ بلکه خود او در مباحث اصول دین و در رد بر جهمیه و دیگران، به شکلی گسترده از استدلال

(۱) هروی در ذم الکلام وأهله (۵۳۳-۵۳۴) و ابوالفضل المقرئ چنانکه در أحادیث فی ذم الکلام وأهله (۹۵) آمده، آن را تخریج کرده‌اند.

عقلی برای اثبات فسادِ دیدگاهِ مخالفانِ سنت بهره می‌برد؛ امری که در آثارش و نزد اصحابش کاملاً مشهود است.^۱

او همچنین می‌گوید: «برخی گمان کرده‌اند که آنان (سلف)، علم کلام را تنها به دلیل اصطلاحات نوپدید آن، مانند لفظِ جوهر و جسم و عرض، نکوهش کرده‌اند و گفته‌اند: چنین چیزی مقتضی نکوهش نیست، همان‌طور که اگر مردم ظروف یا سلاحی جدید بسازند که به آن نیاز دارند [مورد نکوهش قرار نمی‌گیرند]. صاحب کتاب «احیاء» و دیگران این را ذکر کرده‌اند. اما حقیقت امر چنین نیست؛ در واقع، نکوهشِ سلف از علم کلام، بیش از آنکه به دلیل نوپدید بودنِ الفاظش باشد، به سبب فسادِ معانیِ آن بوده است. آنان این علم را به این دلیل نکوهش می‌کردند که در بر دارندهٔ معانیِ باطلی بود که با کتاب، سنت و عقلِ سلیم در تضاد قرار داشت».^۲

(۱) در تعارض العقل والنقل (۷/ ۱۵۳-۱۵۴) و نگا: (۷/ ۱۵۵).

(۲) در تعارض العقل والنقل (۲۳۲۱). و در بیان این معنا از کلام شیخ نگا: در تعارض العقل والنقل

(۱/ ۴۲-۴۴)، (۱/ ۱۹۴)، (۷/ ۱۴۴-۱۸۶)، مجموع الفتاوی (۱۴/ ۱۴۷-۱۴۸)، جامع المسائل (۱۳)، منهاج

پس علم کلام، از آن جهت که استدلالی عقلی است، مورد انکار قرار نمی‌گیرد؛ بلکه از آن جهت که ورودی غیرضروری به مباحث اعتقادی، و رویگردانی از کتاب و سنت به عنوان منبع اصلی است؛ به علاوه آنکه این علم، با کتاب و سنت مخالفت دارد و راهی به سوی فساد در اعتقاد و سلوک است!

ابن تیمیه کلامی نفیس در بیان اختلاف مردم در فهمِ سببِ نهیِ سلف از علم کلام و تأثیر آن بر ایشان دارد که شایسته است با وجود طولانی بودن، به طور کامل در اینجا آورده شود. در این سخن تأمل کن که سودمند است. او (رحمه الله) می‌گوید: «برخی از مردم معتقدند که آنان (سلف) از هرگونه استدلال و

السنة النبوية (۵/۸)، تلبیس الجهمیة (۵/۸۲-۸۳)، النبوات (۲/۶۱۵-۶۲۲)، (۲/۶۳۵-۶۳۶)، و الانتصار لأهل الأثر (۸۱).

(۱) نگا: معنایی شبیه به این در الانتصار لأصحاب الحديث از ابومظفر سمعانی (۲۵-۳۳)، (۵۹-۷۴)، الحجة في بيان المحجة از قوام السُّنة (۱/۴۰۶-۴۰۸)، الحجة على تارك المحجة از ابن طاهر مقدسی (۲/۴۰۳-۴۱۱)، و صون المنطق از سیوطی (۱۴۰-۱۴۷).

مجادله در اصول دین نهی کرده‌اند. سپس اینان به دو گروه، و بلکه سه گروه، تقسیم شدند:

گروه اول، این کار [سلف] را نشانه ناتوانی، کوتاهی، و ضایع کردنِ امری واجب یا مستحب در دین، و بلکه ضایع کردنِ اصولی دانستند که دین جز با آنها کامل نمی‌شود؛ از این رو، بر سلف و پیروانشان طعنه زدند و برای خود بر آنان فضیلتی قائل شدند، با وجود آنکه خود غرق در بدعت و گمراهی آمیخته به جهل یا ستم بودند. و این، روشِ بسیاری از اهل کلام متأثر از فلسفه است، به ویژه متکلمانی که برای اهل فقه و حدیث احترامی قائل نیستند، مانند بسیاری از معتزله و فلاسفه؛ که آنان در این گمراهی، میدانی فراخ دارند.

گروه دوم، با توجه به فضیلتی که از امامان و سلف سراغ داشتند، چنین پنداشتند که فهم آنان [در نهی مطلق از استدلال]، همان راه صواب است؛ پس از هرگونه نظر و استدلال در این باب، و از هرگونه محاجه و مجادله رویگردان شدند و این را راه سلامت و ورع و پیروی دانستند. در نتیجه، در حق خداوند کوتاهی کردند و بخشی از علم دین و سخن گفتن در آن را ضایع

نمودند و لازمهٔ این کار، چیره شدنِ اهل تحریف و الحاد بر آنان و بر [دیگر] مسلمانان بود. در نتیجه، خود در «جهل بسیط» فرو افتادند و آن گروه دیگر و پیروانشان، در «جهل مرکب» واقع شدند.

از جمله اسباب آن، این بود که از کلام سلف، معنایی عام‌تر از آنچه اراده کرده بودند، فهمیدند؛ چنانکه نظیر این مسئله را در قاعدهٔ «سنت و بدعت» تقریر کرده‌ام.

و گاه کارشان به رویگردانی از آیات الهی و ترک پیروی از هدایت خداوند می‌کشید؛ به این صورت که یا از الفاظ نصوص رویگردان می‌شدند و نه آن را می‌گفتند و نه می‌شنیدند، و یا به صرفِ گفتن و شنیدن لفظ، بدون هیچ تدبیر و فقهی در آن، اکتفا می‌کردند و چنین می‌پنداشتند که ندانستنِ معانی کتاب و سنت، همان راهی است که سلف پیموده‌اند و به آن امر کرده‌اند.

و گروه سوم، ضمن اعتقاد به فضل امامان و سلف، به ضرورت، سودمندی و نیکو بودنِ ورود به مباحثِ اصول دین، آن‌گونه که خودِ آن بزرگان به آن

پرداخته بودند، نیز باور داشتند؛ بنابراین گفتند: آنچه سلف از آن نهی کرده‌اند، کلامی است که اهل بدعت مانند معتزله و امثال آنان که با سنت مخالف‌اند، پدید آورده‌اند، نه سخنی که با آن، سنت یاری می‌شود و این روش بی‌هقی است. یا گفتند: از بحث و نظر در غیر زمان نیاز و در برابر کسی که بحث و سخن او را به فساد می‌کشاند، نهی شده و در زمان نیاز و در برابر کسی که از آن سود می‌برد، به آن امر شده است و این روشی است که ابن بطه، قاضی [عیاض]، غزالی و دیگران به آن اشاره می‌کنند. و تحقیق آن است که آنچه سلف از آن نهی کرده‌اند، کلام بدعت‌آمیزی است که خدا و رسولش آن را تشریع نکرده‌اند»!

توجه به این امر مهم است که ما اینجا با دو امر روبرو هستیم:

مورد نخست: نهی از مطلق جدال و مرء، و دوری از اهل بدعت و ترک پاسخ به آنان. این رویکرد مربوط به دوران نخست بود، زیرا نیازی به آن وجود نداشت و

(۱) جامع المسائل (۷۵/۹). و نگا: النبوات (۱/۳۱۳).

مصلحت در ترک آن آشکار بود. اما هنگامی که شرایط تغییر کرد، حکم نیز تغییر یافت؛ چرا که مقصود، حفظ دین و بیان شرع است و این امر با سکوت و ترکِ پاسخ به باطل در هر حالتی، محقق نمی‌شود. پس این، حکمی اجتهادی و مبتنی بر مصلحتی متغیر است.

مورد دوم: نهی از نوعی خاص از استدلال فاسد که «علم کلام» نامیده می‌شود. و سبب این نهی، معانی باطلی است که این علم در خود دارد و مفاسدی است که به آن می‌انجامد. پس این، نوعی نکوهیده در هر زمان و مکانی است و صحیح نیست که گفته شود با تغییر شرایط، پذیرش این علمِ نکوهیده جایز است؛ بلکه [جوازِ بحث] به مناظره و جدالِ به حق، در هنگام نیاز، بازمی‌گردد.

۳- از دیگر آثار آن [قاعده] این است که مسلمان به یاد داشته باشد که قرآن، خود، دلایل عقلی‌ای را که مردم برای هدایت به سوی خدا نیاز دارند، دربر دارد. و به همین دلیل، استدلال به قرآن در برابر کفار صحیح است؛ زیرا ما با آنان بر این مبنا که «قرآن، خبرِ خداست» استدلال نمی‌کنیم - زیرا صحیح نیست

کسی را که به آن ایمان ندارد، این گونه مخاطب قرار دهیم - بلکه آنان را با دلایل عقلی موجود در قرآن مخاطب قرار می‌دهیم. و این مسئله‌ای است که دو گروه در آن خطا می‌کنند:

گروه اول: استدلال به قرآن را رد می‌کند، زیرا [گمان می‌کند] قرآن، خبری است که نمی‌توان کسی را که به آن ایمان ندارد، به آن ملزم ساخت.

گروه دوم: در گفتگو با کفار، به جنبه «خبری» بودن قرآن استدلال می‌کند؛ و هر دو گروه در خطا هستند.

بلکه باید به دلیل عقلی‌ای استدلال کرد که در خود قرآن آمده است. و در این باره، ابن تیمیه می‌گوید: «بسیاری از اهل نظر گمان می‌کنند که استدلال به کتاب و سنت و دیگر سخنان پیامبران، صرفاً استناد به «خبر» دادن آنان است. آنان می‌گویند: پس ناگزیر باید پیش از آن، با دلایل عقلی ثابت کنیم که آنان صادق هستند. این سخن، صحیح است، اما آنان از دو جهت خطا کرده‌اند: یکی آنکه گمان کرده‌اند پیامبران برای مردم دلایل عقلی‌ای را که با آن بتوانند

وجودِ صانع و صدقِ رسولان را بشناسند، بیان نکرده‌اند؛ و این خطایی بزرگ است.»!

۴- اهمیت ارج نهادن به دلیل عقلی و خطر کوتاهی در حق آن: این گفته، قدر و منزلت دلیل عقلی را بالا می‌برد و آن را سبک نمی‌شمارد. و انحراف در نادیده گرفتنِ دلیل عقلی، فسادش کمتر از انحراف در غلو کردن دربارهٔ آن نیست؛ هر دو، مسیری نکوهیده و مخالف شرع است. و مهم است که توجه داشته باشیم که پرهیز از غلو در عقل، نباید ما را به خوار شمردنِ آن و سهل‌انگاری در برابر آنچه با آن مخالفت دارد، بکشاند؛ چرا که این نیز انحرافی در مقابل انحرافِ دیگر است.

این کوتاهی در اهتمام به دلیل عقلی، نموده‌های بسیاری دارد؛ مانند آنکه شخص از شناخت و فهم آن رویگردان شود، یا شأن آن را به کلی سبک بشمارد، یا در تکذیب آنچه به درستی نمی‌فهمد، شتاب ورزد، یا برای تکذیب

(۱) جامع المسائل (۷/ ۳۷۴). و در تذکره اشتباه گرفتن معنای عقلی از دلالت خبر صحیح نگا: درء التعارض (۱/ ۱۹۹)، (۸/ ۲۴)، (۸/ ۳۶-۳۷)، مجموع الفتاوی (۱۲/ ۸۱)، و الرد علی المنطقیین (۳۸۲).

دلیل عقلیِ صحیحی که با شرع مخالفتی ندارد، به خودِ شرع استدلال کند، و امثال اینها که همگی کوتاهی در امری است که از نظر شرع معتبر است و زمینه‌ساز برتری جویی و درازدستیِ اهل باطل بر اهل حق می‌شود، به سبب آنکه اهل حق در انجام وظیفهٔ خود کوتاهی کرده‌اند.

و از جمله موارد کوتاهی در حق عقل، فرو افتادن در دامِ خرافاتِ معنویت‌گراییِ مدرن است که با عقل و شرع در تضاد است. این سخن که «نقل را بر عقل مقدم نمی‌داریم» به معنای تعطیل کردن عقل و سهل‌انگاری در پذیرش هر آنچه عقل آن را رد می‌کند، نیست. این پدیده‌ها قطعاً با عقل در تضادند و نباید به این بهانه که «شرع بر عقل مقدم است» در برابر آنها سهل‌انگاری کرد؛ زیرا ما می‌گوییم: نقل و عقل، هر دو، از ادلهٔ شرع هستند و همان‌طور که آنچه را با نقل مخالف است نمی‌پذیریم، آنچه را نیز که با عقل مخالف است نمی‌پذیریم، چرا که مردود و مطرود و مخالف شرع است.

در اینجا، مکر برخی از داعیان این باطنی‌گریِ مدرن آشکار می‌شود، آنگاه که برای خرافات خود به شرع استدلال می‌کنند. آنان قدرتِ معنای قرآنی را بر

جان‌ها می‌دانند، در نتیجه بسیاری از مردم، باطلِ مخالف با عقل را به دلیل تعظیمی که برای نص در قلبشان دارند، می‌پذیرند. و به همین دلیل است که نسبت به جدالِ منافق به وسیلهٔ قرآن، هشدار داده شده است. شاطبی می‌گوید: «همانا او [یعنی منافقی] که سخنوری چیره‌دست و ستیزه‌جوست، از بزرگترین فتنه‌هاست؛ زیرا قرآن هیبت بسیاری دارد و اگر منافقی با آن برای [اثبات] باطلی مجادله کند، آن را به صورت حق جلوه می‌دهد و زمینه‌ساز پیروی [دیگران] بر اساس تأویل آن مجادله‌گر می‌شود».^۱

جالب آنکه کسی که از این خرافات پیروی می‌کند، آن را مخالف عقل نمی‌بیند. ابن تیمیه این را چنین تفسیر می‌کند: «و اما کسی که عقلش آن را انکار نکرده، به این دلیل است که آن را بر عقلِ صریح عرضه نکرده است؛ زیرا صریح، همان [عقل] محض و خالصی است که هیچ هوا و جهلی آن را نیالوده باشد».^۲

(۱) الموافقات از شاطبی (۴/ ۹۰-۹۱).

(۲) الموافقات از شاطبی (۴/ ۹۰-۹۱).

۵- از دیگر آثار مهم، این است که مسلمان هماهنگی عقل و شرع را درک کند و از ادعاهای عقل‌گرایی، تعقل و فهم، در جهت کوتاهی در برخی احکام یا سست شدن در پایبندی به آنها به بهانه تعارض با قواعد عقلی، نهراسد. این از بزرگترین عواملی است که ضعف را به دل‌های مردم راه می‌دهد، زیرا استدلال عقلی، سلطه‌ای قوی بر جان‌ها دارد. و این تأثیری بس بزرگ بر بسیاری از مردم دارد؛ یا به این صورت که نصوص را به بهانه مقدم داشتن عقل، ترک می‌کنند، یا آنکه با وجود ضعف در شناختِ بطلانِ دلایل عقلی [معارض]، به آن نصوص تسلیم می‌شوند، هرچند بطلان آن را به اجمال درک کنند.^۱ و کامل‌تر از همه اینها، آن است که شخص بتواند فسادِ ادله عقلی [معارض] را دفع کند.^۲

خردمندی در پیروی از شرع است و هر کس شرع را ترک کند یا بر آن اعتراض نماید، «سفیه» (بی‌خرد) است. چنانکه خداوند متعال فرموده است: {وَإِذَا قِيلَ

(۱) بیان تلبیس الجهمیة (۵ / ۱۵۸).

(۲) نگا: جامع المسائل (۵ / ۶۰-۶۱).

لَهُمْ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ} [البقرة: ۱۳] (و چون به آنان گفته شود همان گونه که مردم ایمان آوردند، شما هم ایمان بیاورید، می‌گویند آیا همان گونه که بی‌خردان ایمان آورده‌اند، ایمان بیاوریم؟ بدانید که آنان خود بی‌خردانند ولی نمی‌دانند)، و فرموده است: {وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ} [البقرة: ۱۳۰] (و چه کسی جز آنکه خود را به بی‌خردی زده، از آیین ابراهیم روی برمی‌تابد؟)، و حق سبحانه و تعالی فرموده است: {سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا} [البقرة: ۱۴۲] (به زودی بی‌خردان مردم خواهند گفت چه چیز آنان را از قبله‌ای که بر آن بودند، رویگردان کرد؟)، و به زبان موسی فرموده است: {أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا} [الأعراف: ۱۵۵] (آیا ما را به خاطر کاری که بی‌خردان ما کرده‌اند، هلاک می‌کنی؟).

و همچنین او «جاهل» است. زیرا «جهل بر دو نوع است: ندانستنِ حقِ سودمند، و عمل نکردن به موجب و مقتضای آن»^۱ و به همین دلیل، صحابه اتفاق نظر داشتند که هر کس مرتکب مخالفت با شرع شود، «جاهل» نامیده می‌شود، هرچند عامد یا عالم باشد. چنانکه قتاده در تفسیر آیه {لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوْءَ بِجَهَالَةٍ} [النساء: ۱۷] (توبه) برای کسانی است که از روی نادانی [و سفاهت] کار ناشایستی انجام می‌دهند می‌گوید: «اصحاب رسول خدا ﷺ گرد هم آمدند و بر این نظر بودند که هر چیزی که خداوند با آن نافرمانی شود، «جهالت» است؛ خواه از روی عمد باشد یا غیر آن»^۲ و این بدان

(۱) مدارج السالکین (۲/ ۱۱۵). و در بیان معنای جاهل بودن او نگا: اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۲۵۷)، و مفتاح دار السعادة (۱/ ۲۴۹-۲۵۰).

(۲) عبدالرزاق در تفسیر خود (۱/ ۴۴۱) و از طریق او طبری در تفسیرش (۶/ ۵۰۷) آن را تخریج کرده‌اند. طبری مانند آن را از ابوالعالیه، و ابن منذر در التفسیر (۲/ ۶۰۵)، و عبد بن حمید چنانکه در الدر المنثور (۲/ ۴۵۹) آمده، تخریج کرده‌اند.

جهت است که: «جهالتِ او این نیست که حلال و حرام را نمی‌داند، بلکه جهالتش آن است که وارد آن [گناه] شده است»!

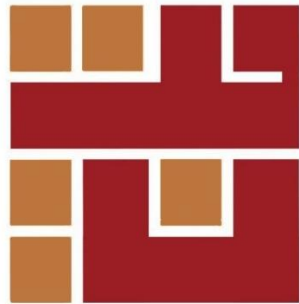
۶- از ثمراتِ شناختِ هماهنگیِ عقل و شرع، توجه به چیزهایی است که عقل به آن راهنمایی کرده و نیکویش می‌شمارد و پرهیز از چیزهایی است که از آن گریزان است و قبیحش می‌داند. و این امری است که عموم مردم در بخشی از آن مشترکند و با فطرت خود، نیک و شایسته و سودمند را از زشت و فاسد و زیان‌بار تشخیص می‌دهند؛ هرچند در درکِ آن به دلیل تفاوتِ عقل‌هایشان، متفاوت‌اند و وحی، بر نور و هدایتِ مؤمن می‌افزاید.

و این ادراک عقلی، بسیار گسترده است؛ پس [مؤمن] به مکارم اخلاق و محاسن آداب چنگ می‌زند، بر آنچه منافع مردم را در معاش و امور دنیایشان محقق می‌سازد، حریص است و از هر آنچه برایشان ضرر و فساد دارد، دوری می‌کند.

(۱) از کلام ضحاک بن مزاحم، که ابن ابی حاتم در تفسیر خود (۳/ ۸۹۷) آن را تخریج کرده است.

سخنان محافظ | هماهنگی عقلِ صریح با نقلِ صحیح |

سخنان محافظ | هماهنگی عقلِ صریح با نقلِ صحیح |



مرکز مطالعات متین

www.MatinStudies.com

t.me/MatinStudies

facebook.com/MatinStudies

Instagram.com/Matinstudies

X.com/Matinstudies