

Comparative Analysis of the Epistemology of Reason from the Perspective of 'Allama Majlisi and the School of Tafkik

Ali Ghadrddan Gharamaleki¹ 

1. Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: a.ghadrddan@tabrizu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received 09 February 2026 Received in revised form 15 March 2026 Accepted 12 April 2026 Available online 22 June 2026 Keywords: epistemology, epistemology of reason, 'Allama Majlisi, School of Tafkik	In Islamic epistemology, reason ('aql) has consistently been a subject of discourse as a principal pillar of knowledge, with diverse perspectives advanced concerning its scope, validity, and role in understanding religion. In the contemporary period, the School of Tafkik (Separationism), setting aside the human rational faculty, subscribes to "illuminative reason" ('aql-i nūrī) or innate reason—conceived as a luminous entity external to material human existence—and restricts its role in religious knowledge to minimal functions, attributing to it a limited number of propositions. 'Allāma Majlisī, though characterized by a transmission-oriented (naql-garāyāna) approach, regards reason as a valid partner alongside transmission (naql) in religious knowledge—particularly its fundamental principles—and assigns it a broader scope. These differences necessitate a comparative examination of both perspectives to elucidate their commonalities and divergences. Aiming to analyze and comparatively evaluate the epistemology of reason from the viewpoints of 'Allāma Majlisī and the School of Tafkik, this study addresses the question: What is the epistemology of reason in these two approaches, and what are their commonalities and differences? Employing a library-based method, this theoretical and problem-oriented study extracts and expounds the views of both parties from original sources, subsequently comparing and evaluating them. Findings indicate that fundamental differences exist between the two perspectives—including the possibility of rational cognition, the validity of theoretical reason, the scope of reason's apprehensions, and its role in religious inquiry. 'Allāma Majlisī affirms the validity of these aspects, whereas the Tafkikīs reject or restrict them. These differences distinguish 'Allāma Majlisī's perspective from the School of Tafkik. Contrary to the prevalent assumption of 'Allāma's absolute traditionalism, his approach to the epistemology of reason is balanced and judicious, regarding reason as coextensive with transmission in religious knowledge. Thus, the fundamental objections raised against the School of Tafkik do not apply to 'Allāma Majlisī's perspective, and this approach presents an epistemological model harmonizing reason and transmission.
Cite this article: Qadardan Qaramaliki, A. (2026). Comparative Analysis of the Epistemology of Reason from the Perspective of 'Allama Majlisi and the School of Tafkik. <i>Theology Journal</i>, 13(1), 81-106. https://doi.org/10.22034/pke.2026.22586.2057	
© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University. DOI: 10.22034/pke.2026.22586.2057	



1. Introduction

ʿAllāma Muḥammad Bāqir Majlisī (d. 1110/1699), renowned as the preeminent traditionist (muḥaddith) of the Akhbārī school and often characterized by a literalist (zāhir-garāyāna) approach, exhibits in his numerous works a substantial reliance upon rational arguments (adilla-yi ʿaqlī) and assigns a central role to reason (ʿaql) in the explication and understanding of religious knowledge (maʿārif-i dīnī). This apparent paradox—the simultaneous commitment to transmitted tradition (ḥadīth) and extensive recourse to rational demonstrations (barāhīn-i ʿaqlī)—combined with the presence of seemingly contradictory statements in his critiques of reason, generates a serious theoretical ambiguity: What precisely is ʿAllāma Majlisī's position concerning reason and rational knowledge? Does his opposition to philosophy (falsafa) suffice to establish his affiliation with the Akhbārī school?

In the contemporary period, the School of Taḥkīk (Separationism), which, through a literalist and tradition-centered approach, denies rational knowledge in the domain of religion, has sought to legitimize its own epistemological position concerning reason and rational perceptions by appealing to prominent Shīʿī figures. The adherents of this school, through numerous citations to ʿAllāma Majlisī, endeavor to present this eminent scholar as their intellectual root and foundation, thereby lending legitimacy to their own epistemology of reason and, more broadly, to their entire doctrinal framework.

The present study, by analyzing the epistemology of reason in ʿAllāma Majlisī's works, addresses the following question: Does a genuine intellectual affinity exist between ʿAllāma Majlisī and the School of Taḥkīk, or is the Taḥkīkī's citation of him a form of "misappropriation" (istinād-i inḥirāfī)? The clarification of this question not only contributes to a more precise rereading of ʿAllāma Majlisī's thought, but also prevents potential misinterpretations of his scholarly legacy that might be employed to undermine the role of reason in understanding religion.

2. Methodology

This research has been conducted with a theoretical, problem-oriented, and developmental approach, building upon and complementing previous studies. The investigative process proceeds through the following stages:

Stage One: Data Collection — The required data were gathered using a library-based method, focusing on the works of ʿAllāma Majlisī and Taḥkīkī thinkers. Primary sources include ʿAllāma Majlisī's *Biḥār al-Anwār*, *Mirʾāt al-ʿUqūl*, and *ʿAyn al-Ḥayāt*, as well as the works of Mīrzā Maḥdī Iṣfahānī and his students.

Stage Two: Analysis and Evaluation — The collected data were evaluated through rational and transmitted (naqlī) analysis, with careful attention to the textual evidence and the internal coherence of each perspective.

Stage Three: Comparative Assessment — A comparative examination was conducted between the two perspectives to identify their commonalities and points

of divergence, particularly with respect to the foundational questions of epistemology.

3. Literature Review and Research Background

A review of the research background reveals that while numerous studies have examined 'Allāma Majlisī's epistemology of reason, none have specifically compared his epistemology of reason with the School of Tafsīk. Articles such as "The Instruments and Means of Religious Knowledge from the Perspective of 'Allāma Majlisī" (Sorkhehī and Khodādādi), "Approachology of 'Allāma Majlisī Regarding Human Knowledge: Philosophy, Mysticism, and Principles of Jurisprudence," and "The Place of Reason in 'Allāma Majlisī's Theological Methodology" ('Aẓīmī and Ghafūrīnezhād) examine 'Allāma Majlisī's epistemology and methodology, but none establish a connection with the School of Tafsīk. Similarly, the article "Ontology and Epistemology of Reason in the Tafsīkī Perspective" (Shākirīn) analyzes the ontology and epistemology of reason in the Tafsīkī school but never engages with 'Allāma Majlisī's perspective. The article "Critique of Tafsīkī Theology from the Philosophical Perspective of 'Allāma Majlisī" (Imām Jum'a), although it addresses both perspectives in combination, focuses on theology and offers no analysis or comparison in the domain of rational knowledge.

4. Findings

4.1 'Allāma Majlisī Validates Rational Perceptions

'Allāma Majlisī regards rational perceptions (idrākāt-i 'aqlī) as valid and authoritative. However, this validity does not imply that everything that exists in the cosmos falls within the domain of rational apprehension. In truth, just as many realities are comprehensible through reason, many others lie beyond reason's reach, and reason lacks the capacity to encompass them. He maintains that the principles of religion (uṣūl al-dīn) fall within the domain of reason, and that reason, by employing sound demonstrations (barāhīn-i mutqan), is capable of understanding them. However, in the domain of the branches of religion (furū' al-dīn), reason is often unable to provide the necessary guidance, and even those perceptions that reason might offer in this field are deemed invalid.

4.2 Fundamental Differences between 'Allāma Majlisī and the School of Tafsīk

Through a comparison of the views of 'Allāma Majlisī and the School of Tafsīk, it becomes clear that they hold fundamentally divergent positions on the central questions of the epistemology of reason, including: the possibility of rational cognition and knowledge; the validity or invalidity of the rational faculty; the scope and extent of reason's apprehensions; and the minimal or maximal role of reason in religious knowledge.

4.3 The Philosophical Basis of the Disagreement

Having established the divergence between 'Allāma Majlisī and the School of Tafsīk, it is necessary to identify the underlying reasons for this disagreement. Upon examination of the respective views, it becomes clear that the divergence arises from differences in the ontology of reason, the manner of engaging with erroneous rational perceptions, and the role of philosophy (falsafa) in discrediting rational knowledge.

5. Discussion

'Allāma Majlisī is known for his literalist approach and, on certain occasions, critiques philosophy, appearing on this point to align with the Tafsīkīs. Nevertheless, he employs rational arguments in his works. This duality has given rise to divergent interpretations of his position. Some scholars, such as Mahdī Naṣīrī in an interview titled "I am Close to the Uṣūlīs, Not the Akhbārīs," have advanced eight arguments demonstrating that 'Allāma Majlisī was not an Akhbārī. 'Alī Malikī Miyānjī has also addressed this question in his book *Was 'Allāma Majlisī an Akhbārī or an Uṣūlī?* Thus, contrary to the prevailing assumption of 'Allāma Majlisī's Akhbārī affiliation, the matter is far from settled and demands careful investigation. The significance of this research lies in the fact that without resolving this enigma, a proper understanding of the architecture of 'Allāma Majlisī's intellectual system cannot be attained, and one-sided judgments may be made regarding his Akhbārī orientation and his proximity to the School of Tafsīk.

6. Conclusion

This research has demonstrated that 'Allāma Majlisī adopts an affirmative (ījābī) approach to rational knowledge, assigning to it great value and significance, particularly in the cognition of the principles of religion. Therefore, the notion that he opposed rationality and rational knowledge is a misperception, unfounded and without basis. Furthermore, the findings of this research reveal that 'Allāma Majlisī's epistemology diverges fundamentally from the School of Tafsīk on questions such as the possibility of rational cognition, the validity of the rational faculty, the scope of reason's apprehensions, and the role of reason in religious inquiry. 'Allāma Majlisī accorded reason a lofty value and regarded it, alongside transmission (naql), as a partner in religious knowledge. By contrast, the Tafsīkīs deem rational knowledge invalid and delegate the majority of questions to transmission. Nevertheless, limited commonalities are observed between them concerning the validity of self-evident (badīhī) reason and the apprehension of the goodness and evil of actions (ḥusn wa qubḥ al-af'āl).

In light of the foregoing, it is unequivocally clear that 'Allāma Majlisī maintained a comprehensive approach to epistemology and demonstrated fundamental differences from the adherents of the School of Tafsīk. Therefore, the assumption of intellectual alignment or the characterization of him as a Tafsīkī thinker is an erroneous and scientifically untenable notion.

Declarations

Authors' Contributions: This article is single-authored.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The author does not acknowledge any individual or institution.

Ethical Considerations: The author has observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by the author.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the author's declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: Generative AI was not used in data collection, analysis, or conclusions. AI tools (Sider, ChatGPT, DeepSeek, Scinto) were used for literary editing and grammatical revision. After using these tools, the author reviewed and edited the content as needed and assumes full responsibility for the published content.



انجمن کلام اسلامی همدان

پژوهشنامه کلام

شماره چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶

شماره پراکنده: ۶۶۷-۲۷۸۳

Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالمیه

تحلیل تطبیقی معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و مکتب تفکیک

علی قدردان قراملکی ^۱

۱. گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: a.ghadrdan@tabrizu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱ کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی عقل، علامه مجلسی، مکتب تفکیک	در معرفت‌شناسی اسلامی، عقل به‌عنوان یکی از ارکان اصلی شناخت، همواره مورد بحث بوده و دیدگاه‌های متفاوتی درباره قلمرو، اعتبار و نقش آن در فهم دین مطرح شده است. در دوران معاصر، نگره تفکیک با کنار نهادن قوه عقل انسانی، به «عقل نوری» یا فطری - به‌عنوان موجودی نورانی خارج از وجود مادی انسان - معتقد است و نقش آن را در معرفت دینی به وظایف حداقلی محدود می‌سازد، به‌طوری‌که تنها گزاره‌هایی معدودی را به آن نسبت می‌دهد. علامه مجلسی، هرچند رویکردی نقل‌گرایانه دارد، اما عقل را در کنار نقل، شریک معتبر در شناخت دین - به‌ویژه اصول آن - می‌داند و برای آن قلمرویی گسترده‌تر قائل است. این تفاوت‌ها، بررسی تطبیقی این دو دیدگاه را ضروری می‌سازد تا اشتراکات و اختلافات آن‌ها روشن شود. پژوهش حاضر، با هدف تحلیل و ارزیابی تطبیقی معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و نگره تفکیک، به این پرسش می‌پردازد: معرفت‌شناسی عقل در این دو رویکرد چگونه است و چه اشتراکات و افتراقاتی دارند؟ این مطالعه نظری و مسئله‌محور، با روش کتابخانه‌ای، آرای طرفین را از منابع اصیل استخراج و تبیین کرده و سپس آن‌ها را مقایسه و ارزیابی می‌کند. نتایج نشان می‌دهد که اختلافات بنیادینی از جمله در امکان شناخت عقل، اعتبار عقل نظری، قلمرو مدرکات عقل و نقش عقل در دین‌پژوهی میان دیدگاه‌ها وجود دارد؛ علامه مجلسی این جنبه‌ها را معتبر می‌شمارد، درحالی‌که تفکیکیان آن‌ها را رد یا محدود می‌کنند. این اختلافات، دیدگاه علامه مجلسی را از نگره تفکیک متمایز می‌سازد. برخلاف تصور رایج از نقل‌گرایی مطلق علامه، رویکرد روی به معرفت‌شناسی عقل، متعادل و هوشمندانه است و عقل را هم‌عرض نقل در معرفت دینی می‌داند. بنابراین، اشکالات اساسی وارد بر نگره تفکیک، بر دیدگاه علامه مجلسی وارد نیست و این رویکرد، الگویی معرفت‌شناسانه میان عقل و نقل ارائه می‌دهد.
استاد: قدردان قراملکی، علی. (۱۴۰۵). کاوشی در معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و مقایسه آن با مکتب تفکیک. پژوهشنامه کلام، ۱۳(۱)، ۱۰۶-۸۱. https://doi.org/10.22034/pke.2026.22586.2057	
ناشر: جامعه المصطفی العالمیه. © نویسنده(گان).	



مقدمه

عقل همواره در اسلام جایگاهی والا داشته و خداوند این نعمت ارزشمند را برای درک حقایق هستی به انسان عطا فرموده است. از منظر دین، عقل معیار سعادت و شقاوت شمرده شده (ملک: ۱۰) و انسان‌ها به تعقل و تفکر فراخوانده شده‌اند (مومنون: ۸۰؛ انعام: ۵۰)؛ در مقابل، کافرانی که از خردورزی روی گردانند، نکوهش شده‌اند (مائده: ۱۰۳).

با وجود تأکید فراوان متون دینی بر تعقل و تفکر، رویکردهای متفاوتی در میان مسلمانان در خصوص کارکرد عقل در معرفت دینی مشاهده می‌شود. اهل حدیث و اشاعره با محدود کردن نقش عقل، بیشتر بر ظواهر نقلی تکیه می‌کنند (سبکی، ۱۴۲۹ق، ج. ۳، ص. ۳۴۷؛ عبده، ۲۰۰۵، ص. ۷۴)، درحالی‌که عدلیه، ضمن پذیرش ادله نقلی، بر اهمیت عقل در شناخت دین تأکید دارند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۰۵). این اختلاف در میان امامیه نیز وجود دارد؛ اخباریون و نگره تفکیک، معرفت دینی را وابسته به متون و ظواهر احادیث می‌دانند (بحرانی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۳۲؛ اصفهانی، ۱۳۸۵، ص. ۸۳)، درحالی‌که بسیاری از متکلمان امامیه نقش عقل را در فهم دین برجسته می‌سازند (حلی، ۱۴۱۳ق، صص. ۳۰۲-۳۰۳؛ سبحانی، ۱۳۹۶، ج. ۳، صص. ۷۶-۹۹).

نگره تفکیک، جریانی فکری در جهان اسلام معاصر، با تمایز نهادن میان معرفت‌های عقلی، وحیانی و شهودی، رویکردی خاص به معارف عقلانی دارد. این نگره با نفی عقل متصل (قوه نفسانی) و توانایی آن در ادراک حقایق دینی، بر نقش عقل منفصل (نور خارجی) به‌عنوان نوری الهی و خارجی تأکید می‌ورزد.

علامه مجلسی، محدث و عالم برجسته شیعی، رویکردی روایت‌محور داشته و آثار حدیثی بسیاری از خود به جا گذاشته است. با توجه به تأکید نگرش تفکیک بر نقل و احادیث و محدودیت یا انکار معرفت عقلی دین، این سؤال مطرح می‌شود که آیا دیدگاه علامه مجلسی در باب معرفت‌شناسی عقل با نگرش تفکیک هم‌سوست و او نیز عقل را در معرفت دینی بی‌تأثیر می‌داند یا تفاوت‌های بنیادینی میان این دو رویکرد وجود دارد؟

پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی عقل از دیدگاه علامه مجلسی و نگرش تفکیکی می‌پردازد. مسئله اصلی این تحقیق، تبیین چگونگی معرفت‌شناسی عقل از منظر این دو دیدگاه و کشف وجوه اشتراک و افتراق آن‌هاست. این مطالعه می‌کوشد تا با واکاوی دقیق مبانی و اصول هر یک از این دو جریان فکری، تصویری روشن از جایگاه و کارکرد عقل در فرایند کسب معرفت ارائه دهد و تفاوت‌ها و هم‌پوشانی‌های آن‌ها را آشکار سازد.

فرضیه پژوهش حاضر بر این اساس استوار است که با وجود پاره‌ای تشابهات ظاهری در رویکرد روایت‌محور، تمایزات بنیادینی میان معرفت‌شناسی عقل در اندیشه علامه مجلسی و نظریه تفکیک وجود دارد. این تفاوت‌ها به حدی است که علامه مجلسی را نمی‌توان در شمار اندیشمندان نزدیک به جریان فکری تفکیک قلمداد کرد. در واقع، در پاره‌ای موارد، دیدگاه‌های این دو جریان فکری در تعارض آشکار با یکدیگر قرار می‌گیرند.

پیشینه تحقیق

با بررسی پیشینه تحقیق روشن شد، اگرچه تحقیقات متعددی دربارهٔ عقل‌شناسی علامه مجلسی و نگره تفکیک انجام شده است، اما هیچ یک به‌طور خاص به مقایسه تطبیقی معرفت‌شناختی عقل از منظر این دو جریان فکری نپرداخته‌اند. در ادامه، مروری بر مهم‌ترین پژوهش‌های انجام شده و تفاوت تحقیق حاضر با آن‌ها ارائه خواهد شد. ۱. مقاله «ابزار و راه‌های معرفت دینی از دیدگاه علامه مجلسی» از سرخه‌ای و خدادادی، به بررسی جامع ابزارهای معرفت دینی نظیر عقل، حس، شهود، وحی، الهام و تحدیث می‌پردازد. این در حالی است که نوشتار حاضر، به‌طور خاص بر معرفت‌شناسی عقل متمرکز بوده و رویکرد تطبیقی میان دیدگاه علامه مجلسی و نگرش نگره تفکیک را دنبال می‌کند.

۲. جوکار و ستوده‌نیا در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی عقل از دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبائی» به مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های این دو عالم برجسته شیعه پیرامون عقل پرداخته‌اند. لازم به ذکر است که تمرکز این مقاله بر معرفت‌شناسی عقل نبوده و ارتباطی با دیدگاه تفکیک ندارد.

۳. عظیمی و غفوری‌نژاد در مقالاتی با عناوین «رویکردشناسی علامه مجلسی در قبال معارف بشری؛ فلسفه، عرفان و اصول فقه» و «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی» به بررسی رویکرد انتقادی علامه مجلسی به فلسفه و عرفان و نیز جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی ایشان پرداخته‌اند. اگرچه این پژوهش‌ها به جنبه‌هایی از معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی اشاره دارند، اما عمدتاً مباحث روشی را مطرح کرده و به‌طور خاص به معرفت‌شناسی عقل نپرداخته و تحلیل تطبیقی با نگره تفکیک ارائه نکرده‌اند.

۴. مقاله «بررسی جایگاه عقل و برهان در معرفت دینی از منظر مکتب تفکیک» از جمشیدی‌ها، مختاری و محمودی، به تحلیل دیدگاه نگره تفکیک دربارهٔ نقش عقل و استدلال در معرفت دینی پرداخته‌اند. اگرچه این پژوهش به جنبه‌های معرفت‌شناختی می‌پردازد، اما فاقد تحلیل تطبیقی با دیدگاه علامه مجلسی است که محور اصلی تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد.

۵. امام جمعه در مقاله‌خود تحت عنوان «نقد الهیات تفکیکی از نگاه فلسفی علامه مجلسی»، به تحلیل انتقادی الهیات تفکیک با محوریت مبانی فلسفی علامه مجلسی پرداخته است. این پژوهش، ضمن توجه به هر دو جریان فکری، بر الهیات تمرکز داشته و از ورود به مبحث معرفت‌شناسی عقل خودداری نموده است. هدف اصلی تحقیق حاضر، فراتر از صرف نقد نگرش تفکیکی، تمایز نهادن میان دیدگاه‌های علامه مجلسی و تفکیکیان است.

نوآوری تحقیق

پژوهش حاضر به کنکاش در معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و نگرش تفکیک می‌پردازد. این مطالعه از جهات گوناگونی حائز نوآوری است؛ از جمله در حوزه موضوع، که برخلاف مطالعات پیشین که عمدتاً به بررسی مجزای دیدگاه‌های هر یک از طرفین می‌پرداختند، به مقایسه تطبیقی نظام‌مند دیدگاه‌های علامه مجلسی و نگرش تفکیک در باب معرفت‌شناسی عقل همت گمارده است. نوآوری دیگر در رویکرد پژوهش است که با تمرکز بر تفکیک و تمایز دیدگاه علامه مجلسی از اصحاب تفکیک در مسئله معرفت‌شناسی عقل،

به تبیین و تحلیل تفاوت‌های بنیادین میان این دو رویکرد می‌پردازد. در نهایت، از حیث محتوایی نیز ضمن تبیین معرفت‌شناسی علامه مجلسی با رویکردی جدید، نقدهایی بر نگره تفکیک مطرح شده که برخی از آن‌ها حاصل تأمل نگارنده بوده و در آثار دیگر مشاهده نشده است.

۱. نقش هستی‌شناسی عقل در معرفت‌شناسی آن در نگاه علامه مجلسی و نگره تفکیک

هستی‌شناسی عقل به‌عنوان زیربنای معرفت‌شناسی آن، از اهمیت بالایی برخوردار است. درک صحیح و همه‌جانبه از چیستی و ماهیت عقل، پیش‌شرطی اساسی برای ورود به مباحث معرفت‌شناختی و فهم چگونگی کسب معرفت توسط عقل محسوب می‌شود. ازاین‌رو، ضروری است به صورت مقدماتی به بررسی اجمالی هستی‌شناسی عقل از منظر دو رویکرد این تحقیق بپردازیم.

با مطالعه هستی‌شناسی عقل از دیدگاه علامه مجلسی و نگره تفکیک، مشخص می‌شود که تفاوت‌های بنیادی و چشمگیری در درک ماهیت و جایگاه عقل میان این دو دیدگاه وجود دارد.

۱-۱. ساخت‌های وجودی عقل

علامه مجلسی برای عقل دو ساخت وجودی متفاوت قائل است. نخست، عقل به‌منزله نخستین مخلوق و نور نبوی که جایگاهی بسیار رفیع و متعالی دارد. این عقل در سطحی والا قرار دارد و در حکمت الهی نقشی اساسی ایفا می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۱۰۴-۱۰۵). دوم، عقل به‌عنوان قوه‌ای ادراکی و ابزاری در وجود انسان‌ها، که در مسیر شناخت و عمل مورد استفاده قرار می‌گیرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۹۹-۱۰۱). این عقل انسانی، جسمانی و مادی بوده و با نفس انسان پیوند دارد (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۲۹ و ج. ۵، صص. ۱۸۶-۱۸۷).

در مقابل، نگره تفکیک تنها یک نوع عقل را به رسمیت می‌شناسد و آن عقل منفصل که نوری الهی است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۹؛ اصفهانی، ۱۳۸۷، ص. ۶۳). اگرچه تفکیکیان وجود عقل بشری (قوه‌ای از نفس) را انکار نمی‌کنند، اما هیچ اعتبار و ارزشی برای آن قائل نیستند. با نفی ادراک حقیقی از عقل بشری، در واقع آن را از عقلانیت خارج کرده و عقل را منحصرأ در عقل نورانی و منفصل می‌دانند (رک: حکیمی، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۲).

۱-۲. ماهیت و استقلال عقل

علامه مجلسی عقل را قوه‌ای درون نفس انسان می‌شمارد که به ادراک حقایق و تمییز سره از ناسره می‌پردازد. این دیدگاه عقل را به‌عنوان بخشی از نفس انسانی و وابسته به هستی انسان تلقی می‌کند (رک: مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۵-۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱۰، صص. ۴۵۱-۴۵۲) که در ارتباط با دیگر قوای انسانی است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۶، ص. ۴۴۳).

این درحالی است که، نگره تفکیک با قائل شدن به استقلال مطلق عقل (عقل منفصل)، جایگاهی فراتر برای آن قائل است و آن را نوری خارج از نفس انسان می‌داند که صرفاً همراه و در کنار نفس قرار می‌گیرد. این

نور جزئی از نفس نیست و صرفاً در مسیر کمال و معرفت، همنشین و هدایت‌کننده نفس می‌شود (اصفهانی، ۱۳۸۵، صص. ۱۲۱-۱۲۲؛ اصفهانی، ۱۳۹۶، ج. ۱، صص. ۱۷۱-۱۷۳؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص. ۲۰).

۳-۱. جسمانیت و تجرد عقل

علامه مجلسی معتقد است که عقلی که در نفس انسان‌ها حاضر است و قوه‌ای از قوای نفس است، به تبعیت از نفس، موجودیتی مادی و جسمانی دارد. براساس این دیدگاه، تنها خداوند موجود مجرد است و سایر موجودات، از جمله عقل انسانی، مادی‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۱۰۱-۱۰۵؛ مجلسی، بی‌تا، ص. ۳۷۸).
نگره تفکیک بر تجرد و غیر مادی بودن نور عقل تأکید دارد (اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۸۱؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۳، صص. ۵۳-۵۴). این دیدگاه با دیدگاه علامه مجلسی در تقابل آشکار قرار می‌گیرد. زیرا تفکیکیان عقل منفصل را موجودی کاملاً مجرد می‌شمارند، درحالی‌که علامه مجلسی فقط خدا را مجرد می‌داند.

۴-۱. ساختار و مراتب عقل

علامه مجلسی عقل را موجودی ذومراتب می‌داند. پایین‌ترین مرتبه عقل مبنای تکلیف انسان است و با افزایش و تکامل مراتب عقل، تکالیف نیز سنگین‌تر و پیچیده‌تر می‌شوند. این قوه نفسانی از طریق علم و عمل انسان تکامل می‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۱۰۰).
تفکیکیان نور عقل را موجودی بسیط می‌دانند که فاقد تطور و تکامل درونی است. عقل منفصل، به‌عنوان نور الهی، ثابت و بدون تغییر است و تنها نقش راهنمایی و هدایت نفس انسانی را دارد (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص. ۲۸).

۵-۱. عقل و تکلیف‌پذیری انسان

با وجود تفاوت‌های آشکار و بنیادین فراوان، هر دو دیدگاه بر این اتفاق نظر دارند که عقل نقشی اساسی در تکلیف‌پذیری انسان ایفا می‌کند. به‌گونه‌ای که بدون وجود عقل، تکلیف‌پذیری انسان محقق نخواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۹۹-۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۵-۲۷؛ اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۷).

۲. معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و نگره تفکیک

معرفت‌شناسی عقل، به بررسی چگونگی دستیابی انسان به معرفت و حقیقت از طریق عقل و قوای شناختی او می‌پردازد. این حوزه مطالعاتی، با کانون توجه قرار دادن عقل، می‌کوشد تا سازوکارهای درونی و بیرونی دخیل در فرایند کسب دانش و فهم واقعیت را تحلیل کند. علاوه بر این، معرفت‌شناسی عقل به ارزیابی اعتبار و محدودیت‌های ادراکات عقلی می‌پردازد و میزان وثاقت و صحت آن‌ها را در مواجهه با واقعیت مورد سنجش قرار می‌دهد.

واژه «عقل» در فرهنگ‌های لغت، معنای گوناگونی دارد. برخی آن را به معنای دانستن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، صص. ۷۰ و ۷۴) و نقطه مقابل جهل و نادانی می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج. ۱، ص. ۱۶۰). همچنین، عقل به توانایی فرد در دوری از اعمال ناپسند و زشت اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، صص. ۷۰ و ۷۴). برخی دیگر عقل را قدرت تشخیص صلاح و فساد مادی و معنوی و عمل

براساس حق و مصلحت تعریف کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج. ۸، ص. ۱۹۷). در نهایت، عقل نوعی شعور است که شامل دو مؤلفه اصلی درک و آگاهی و شناخت می‌شود و اغلب هر دو مؤلفه در آن حضور دارند (شاكرين، ۱۳۹۹، ص. ۳۳).

۱-۲. معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی

یکی از مباحث پر اهمیت در بررسی معرفت‌شناسی عقل در نگاه علامه مجلسی، به اعتبار یا عدم اعتبار عقل - به‌عنوان قوه‌ای در نفس انسان - در معرفت دینی از دیدگاه ایشان اختصاص دارد. با توجه به تأکید فراوان علامه مجلسی بر متون دینی، خصوصاً احادیث، ممکن است این تصور پیش آید که وی نقش عقل را در معرفت دینی نادیده انگاشته یا تنها جایگاهی حداقلی برای آن قائل بوده است. اما با مراجعه دقیق به آثار ایشان، آشکار می‌شود که علامه مجلسی در مسیر کسب معرفت دینی، از رویکردهای گوناگون عقلی و نقلی به صورت توأمان بهره جسته و به شیوه‌ای تک‌بعدی در این حوزه گام برنداشته است.

عقل، به‌عنوان منبع و ابزاری بنیادین برای فهم و درک حقایق، همواره مورد تأکید آموزه‌های دینی بوده است. شواهد بی‌شماری از آیات قرآن کریم و روایات معصومین (ع) بر اهمیت و جایگاه رفیع عقل دلالت دارند و ضرورت بهره‌گیری از آن را در مسیر دستیابی به بینش صحیح گوشزد می‌کنند. در پرتو همین اهمیت والا، علامه مجلسی، آغاز مباحث آثار خود را به تبیین جایگاه عقل و مقایسه آن با جهل اختصاص داده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۸۱) و ادای دستورات عقلی و هم‌سویی با آن‌ها را ضروری شمرده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۸، ص. ۶۹).

در دیدگاه علامه مجلسی، امکان ادراک و معرفت عقل، نه‌تنها مورد تأیید است، بلکه به وضوح به منصفه ظهور و تحقق نیز رسیده است. ایشان بر این باورند که عقل، به منزله نیروی نفسانی، نه‌تنها توانایی درک نیک و بد و تمیز قائل شدن میان آن دو را داراست، بلکه انسان را به انجام افعال نیکو سوق داده و از شرور و اعمال ناپسند باز می‌دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۹۹-۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۵-۲۷).

عقل دارای گستره وسیعی از مدرکات در حوزه‌های گوناگون است. این مدرکات به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: دسته اول، ادراکات بدیهی و روشن هستند که بدون نیاز به استدلال و تأمل، صحت آن‌ها آشکار و عاری از هرگونه خطا و اشتباه است. دسته دوم، ادراکات نظری و غیربدیهی هستند که صحت آن‌ها منوط به استدلال و بررسی است و به‌دلیل عوامل مختلف، احتمال خطا و اشتباه در آن‌ها وجود دارد. علامه مجلسی بر این باور است که وجود خطاپذیری در دسته دوم از مدرکات عقلی، به معنای سلب اعتبار از تمامی ادراکات عقلی نیست؛ بلکه باید با تعیین معیارها و ملاک‌های دقیق، سره را از ناسره تمیز داد. از دیدگاه ایشان، عقل خود به‌عنوان معیار و میزانی برای تشخیص علم صحیح از ناصحیح عمل می‌کند و می‌تواند مسیر دستیابی به حقایق را هموار سازد. بنابراین، با اتکا به قوه عاقله در کنار آموزه‌های دینی، می‌توان به درکی صحیح و قابل اعتماد دست یافت و از لغزشگاه‌های فکری در امان ماند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۱۳۸؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۵۸).

چنان‌که علامه مجلسی در آثار متعدد خود تبحر ویژه‌ای در به‌کارگیری اصول و قواعد منطقی از خود نشان داده و با تکیه بر این مبانی، استدلال‌های خود را با چینی‌سازی صحیح و ساختاری منسجم ارائه می‌دهد (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲۳، صص. ۴-۵؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۹۵). همچنین ایشان ضمن تمایز قائل شدن میان قیاس فقهی و منطقی، مدعای خود را از طریق قیاس منطقی اثبات می‌نماید (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱۰، ص. ۲۸).

علامه مجلسی در دیدگاه خود، ادراکات عقلی را پس از ارزیابی‌های دقیق و چندجانبه، معتبر می‌شمارد. با این حال، این اعتبار به معنای آن نیست که هر آنچه در هستی وجود دارد، در حیطه ادراک عقل قرار می‌گیرد. در حقیقت، همان‌طور که بسیاری از حقایق به وسیله عقل قابل درک هستند، بسیاری دیگر نیز فراتر از دسترس عقل بوده و عقل توانایی احاطه بر آن‌ها را ندارد.

علامه مجلسی بر این باور است که عقل قابلیت درک واقعیت‌ها (عقل نظری) و همچنین تمیز باید‌ها و نباید‌ها (عقل عملی) را داراست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۹۹-۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۵-۲۷). بدین ترتیب، عقل می‌تواند حقایق عالم هستی را دریابد و انسان را به سمت انجام اعمال نیک و دوری از بدی‌ها سوق دهد. بر همین اساس، علامه به حسن و قبح عقلی معتقد است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۱، ص. ۲۱۴).

با این وجود، در چهارچوب آموزه‌های دینی، ایشان میان اصول و فروع دین تمایز قائل می‌شوند. علامه معتقد است که اصول دین، در قلمرو عقل قرار داشته و عقل با بهره‌گیری از براهین متقن، قادر به فهم و درک آن‌هاست. اما در مقابل، در حوزه فروع دین، عقل در بسیاری از مسائل کارایی لازم را نداشته و حتی ادراکاتی که ممکن است عقل در این زمینه داشته باشد (مانند قیاسات فقهی)، فاقد اعتبار تلقی می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵، ص. ۲۲۴؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۲۲۲).

براساس مبانی فکری موجود، حکم اولی عقل از دیدگاه علامه دارای اعتبار و حجیت ذاتی است. این بدان معناست که در حالت عمومی، نتایج حاصل از تفکر و استدلال عقلی صحیح، مورد پذیرش و اتکا هستند. با این حال، این اعتبار در موارد خاصی مخدوش می‌گردد. از جمله این موارد می‌توان به حالتی اشاره کرد که عقل به صورت سلیم و بدون خطا عمل نکرده باشد، نظیر زمانی که درگیر مغالطه یا استدلال‌های نادرست (همچون برخی قیاسات فقهی) می‌شود. دومین مورد، مربوط به مسائلی است که اساساً خارج از حیطه ادراکی و توانایی عقل قرار می‌گیرند. این مسائل، غالباً شامل حوزه‌هایی می‌شوند که برای درک آن‌ها نیازمند منابع معرفتی دیگری هستیم؛ مانند فروع دین که فهم و پذیرش آن‌ها مستلزم پیروی از متون دینی و تعالیم الهی است و صرفاً با اتکا به عقل بشری قابل ادراک نیستند. بنابراین، اعتبار عقل در گرو صحت عملکرد و محدودیت‌های ذاتی آن است و در مواجهه با خطای استدلال یا مسائل فراتر از حیطه ادراکی‌اش، جایگاه آن تغییر می‌کند.

تصور نادرست از نفی عقل در اندیشه علامه مجلسی

ضروری است پس از تشریح معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی، به این نکته اشاره شود که برخی عبارات ایشان ممکن است این تصور را ایجاد کند که وی عقل را معتبر ندانسته و کارکردی برای آن در معرفت دینی قائل نیست. لذا، لازم است این متون مورد بررسی و توضیح قرار گیرند تا ابهام مذکور برطرف گردد.

علامه مجلسی در شرح یکی از احادیث اشاره می‌کند: «أنه لا يجوز الاعتماد في أصول الدين على الأدلة العقلية» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۲۶۸). هرچند ممکن است این عبارت در نگاه اول به معنای نفی مطلق عقل در مباحث اعتقادی برداشت شود، اما بررسی دقیق‌تر متن نشان می‌دهد که این کلام، نظر شخصی ایشان نیست؛ بلکه علامه مجلسی در مقام تبیین و گزارش دیدگاه‌های مختلف درباره حدیثی است. او پس از طرح دیدگاهی دیگر در معنای حدیث، به مقایسه این دو احتمال پرداخته و بیان می‌کند که هر یک از این تفاسیر، دلالت متفاوتی از حدیث را نتیجه می‌دهد. در نهایت، دیدگاه خود را مطرح می‌سازد که کارکرد عقل در فروع دین محدود است: «و أقول: يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ الَّذِي رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَالُ فِيهِ بَيْنُ الْأَمْرَيْنِ الْكَلَامُ فِي الْفُرُوعِ مِنَ الْفَقْهِ وَالْفَرَائِضِ، لِأَنَّهُ لَا مَدْخَلَ الْعَقْلَ فِيهَا، وَ لَا بَدَلَ مِنْ اسْتِنَادِهَا إِلَى الْوَحْيِ، فَمِنْ حَكَمٍ فِيهَا بِرَأْيِهِ يَكُونُ شَرِيكًا لِلرَّسُولِ فِي تَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ، وَ التَّعْمِيمِ أَظْهَرَ» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۲۶۹).

علامه مجلسی در جایی دیگر، به بحث پیرامون جایگاه عقل در مسائل دینی پرداخته و می‌نویسد: «أن طريق العقل مما يقع فيه الخطأ كثيرا فلا يجوز الاتكال عليه في أمور الدين بل يجب الرجوع في جميع ذلك إلى أوصياء سيد المرسلين» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۲۸۸). با این حال، در ابتدای همان پاراگراف، ایشان از واژه «احتمال» استفاده کرده‌اند که نشان می‌دهد این سخن، لزوماً دیدگاه قطعی خود ایشان نیست. در ادامه و در پاراگراف بعدی، علامه مجلسی توضیح می‌دهند: «فالمراد بالقياس هنا القياس اللغوي و يرجع قياس إبليس إلى قياس منطقي مادته مغالطة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، صص. ۲۸۸-۲۸۹). این عبارت به وضوح بیانگر آن است که هرگونه قیاس و استدلالی باطل نیست؛ بلکه تنها قیاسی باطل است که مغالطه‌آمیز باشد و از نظر ماده یا صورت دارای اشکال باشد. بنابراین، قیاس مطرح شده در حدیث (درباره قیاس ابلیس و مقایسه خود با آدم) نه یک قیاس عقلی و منطقی صحیح، بلکه قیاسی باطل است. شاهد این مدعا، ادامه حدیث و بحث علامه است که اگر قیاس به نحو صحیح انجام می‌شد (مقایسه نورانیت و عقلانیت نفس آدم با ابلیس و نه ماده تشکیل‌دهنده بدن)، نتیجه مطلوب حاصل می‌گردید. در نهایت، علامه مجلسی به صراحت بیان می‌دارند که این حدیث تنها بر بطلان برخی از قیاس‌ها و نه تمامی آن‌ها دلالت دارد. ایشان می‌نویسند: «و يدل على بطلان القياس بطريق أولى على بعض معانيه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۲۸۹) که حاکی از اعتبار و صحت بعضی از انواع قیاس است.

علامه مجلسی در بیانی دیگر، خطاب به برادران دینی، توصیه‌ای ارائه می‌دهد که با اصول و عقول خود درباره دین سخن نگویند: «فيا إخوان الدين ... لا تعتمدوا على أصولكم و لا تتكلموا على عقولكم لا سيما في المقاصد الدينية و المطالب الإلهية فإن بديهة العقل كثيرا ما تشتبه ببديهة الوهم و المألوفات الطبيعية بالأموور اليقينية و المنطق لا يفي بتصحيح مواد الأقيسة و زن أفكاركم بميزان الشرع المبين و مقياس الدين المتين و

ما تحقق صدوره عن الأئمة الراسخين صلوات الله عليهم أجمعين لئلا تكون من الهالكين» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۴، ص. ۳۰۶). این عبارت ممکن است این توهّم را ایجاد کند که علامه مجلسی مخالف با به‌کارگیری عقل در معرفت و شناخت دین است و عمل به عقل را مایه هلاکت معرفی کرده است.

این درحالی است که علامه مجلسی، در متن ارائه شده، بر وجود بدیهیات عقلی و اعتبار احکام یقینی عقل تأکید ورزیده است. با این وجود، ایشان متذکر می‌شوند که هر حکم عقلی لزوماً معتبر نیست و اعتبار آن مشروط به صحت ماده و صورت استدلال است. اگر استدلال عقلی دچار خطا باشد، چه در مقدمات و چه در شیوه استنتاج، از اعتبار ساقط می‌گردد. علامه با توجه به اینکه مخاطبان اصلی وی، یعنی «برادران دینی»، غالباً با دانش منطق و اصول تفکر صحیح و روش‌های پرهیز از مغالطه آشنایی کافی ندارند، توصیه می‌کند که این گروه از مؤمنان در مواجهه با استدلال‌های عقلی جانب احتیاط را رعایت کنند. زیرا عدم تسلط بر مبانی استدلال عقلی ممکن است به اشتباه و التباس منجر شود. از این رو، سخن ایشان عدم مراجعه به عقل سلیم نیست، بلکه پرهیز از عقول ناتوان و ناآشنا با موازین صحیح اندیشه است. این تذکر، نشان می‌دهد که مخاطب اصلی علامه در این موارد، عموم مردم - که در مقام وعظ و موعظه آنان بود- هستند و نه اندیشمندان و علمای دینی که به مبانی استدلال عقلی آگاهی دارند. افزون بر این، علامه به‌درستی اشاره می‌کند که منطق، عهده‌دار تصحیح صورت قیاس و نه ماده آن است. برای دستیابی به ماده صحیح قیاس، باید به متون دینی مراجعه کرد که این خود نشان از نگاه جامع ایشان به عقل و نقل دارد.

شواهد اعتبار عقل نزد علامه مجلسی

با توجه به آنچه گفته شد، علامه مجلسی جایگاهی رفیع و نقشی کلیدی برای عقل و استدلال عقلی در حیطه معرفت دینی، به‌ویژه در اصول دین قائل هستند. در ادامه این بحث، به برخی از فرمایشات ایشان که به‌روشنی بر اهمیت و نقش محوری عقل در شناخت آموزه‌های دینی تأکید دارند، خواهیم پرداخت.

ایشان قیاس عقلی برهانی را معتبر می‌داند و باور دارد که انکار چنین برهانی از سوی هیچ‌کس امکان‌پذیر نیست. قلمرو این برهان معتبر، البته، محدود به اصول دین است: «قیاس عقلی برهانی تعرف العقول عدله أی حقیته و لا یسع لأحد إنکاره لا القیاس الفقہی الذی لا ترتضیه العقول السلیمة و هذا إنما یجری فی أصول الدین لا فی الشرائع و الأحکام التی لا تعلم إلا بنص الشارع» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۲۳۹).

در نگاشته‌های مجلسی، دلیل عقلی هم‌ردیف با قرآن و سنت قرار داده شده و بر لزوم تمسک به هر سه منبع تأکید گردیده است. این دیدگاه نشان‌دهنده اهمیت عقلانیت در کنار متون دینی در منظومه فکری اوست: «و الحاصل أنه یتدبر فی الدلائل و البراهین من الكتاب و السنة و الأدلة العقلية و یختار من العقائد و الأعمال ما هو أحسنها و أوفقها للأدلة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۴، ص. ۶۲).

ایشان همچنین علت گرایش مشرکان به شرک و بت‌پرستی و نیز سبب مخالفت و عدم تبعیت مخالفان اهل بیت (ع) را ناشی از بی‌توجهی آنان به ادله عقلی و نقلی دانسته‌اند:

نزلت آیه فی قصة أو واقعة فهی جاریة فی أمثالها و أشباهها فما ورد فی عبادة الأصنام و الطواغیت فی زمان کان الغالب فیه عبادة الأصنام لعدولهم عن الأدلة العقلية و النقلية الدالة علی

بطلانها و علی وجوب طاعة نبی الناهی عن عبادتها فهو یجری فی اقوام ترکوا طاعة ائمة الحق و اتبعوا ائمة الجور لعدولهم عن الأدلة العقلية و النقلية. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۴۸، ص. ۹۷)

همچنین وی به بررسی مسئله غلو و کفر غالبان پرداخته و برای اثبات دیدگاه خود، هم به ادله عقلی و هم به ادله نقلی استناد می‌کند. این رویکرد، نشان‌دهنده تلاشی جامع برای تبیین این موضوع از ابعاد مختلف فقهی و کلامی است:

و القول بكل منها إلحاد و کفر و خروج عن الدین كما دلت علیه الأدلة العقلية و الآيات و الأخبار السالفة و غيرها... أحدهما أن يقال إنهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم و إرادتهم و هم الفاعلون حقيقة و هذا کفر صریح دلت علی استحالة الأدلة العقلية و النقلية و لا یستریب عاقل فی کفر من قال به. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲۵، صص. ۳۴۶-۳۴۷)

در بحث مربوط به عصمت اهل بیت (ع)، علاوه بر براهین نقلی به استدلال عقلی نیز استناد می‌شود تا ابعاد مختلف این آموزه کلامی تبیین و تحکیم گردد: «مع قیام الأدلة العقلية و النقلية علی عصمتهم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۳۰، ص. ۵۶۰).

علامه با استناد به براهین عقلی و روایی، معتقد است که انبیاء و اهل بیت (ع) به طور مستقل در تشریح احکام دینی نقشی نداشته‌اند: «اعلم أنه قد دلت الأدلة العقلية و وردت الأخبار المتواترة فی أن الأنبياء و الأئمة صلوات الله علیهم لا يفعلون شیئا من الأمور لا سیما أمور الدین إلا بما أمرهم الله به» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲۶، ص. ۳۲۶).

علامه مجلسی، با تکیه بر حکم صریح عقل، به عدم امکان رویت خداوند متعال حکم می‌کند. ایشان می‌نگارد: «به عقل‌ها محجوب شده است از دیدن؛ یعنی عقل حکم می‌کند که دیدنی نیست» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۳).

متون مورد بررسی نشان می‌دهند که علامه مجلسی رویکردی جامع داشته و عقل را در کنار نقل معتبر می‌دانسته است. با این حال، آثار ایشان غالباً در حوزه احادیث و روایات قرار می‌گیرد. در این دسته از کتب، توجه ایشان بیشتر معطوف به نقل و حدیث بوده و استدلال‌های عقلی را به کتب کلامی و اصولی ارجاع داده‌اند، نه اینکه منکر اعتبار آن‌ها باشند: «أما الأدلة العقلية علی ذلك فلیس هذا الكتاب بحار الأنوار محل ذکرها و هی مذکورة فی الكتب الأصولية و الکلامية» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱۷، ص. ۱۵۵).

۲-۲. معرفت‌شناسی عقل از منظر نگره تفکیک

از جمله مباحث معرفت‌شناختی پیرامون عقل، چگونگی شناخت و ادراک انسان نسبت به آن است. تفکیکیان معتقدند که کنه عقل قابل شناسایی نیست (اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۸۱)، اما در عین حال، عقل حقیقتی است که برای صاحبانش بالذات آشکار است و تنها از طریق خودش قابل کشف است. از این رو، تعریف و توصیف عقل برای دارندة آن، می‌تواند گمراه‌کننده باشد. زیرا تصور عقل به غیر از خود عقل، توهمی بیش نیست (اصفهانی، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۱۷۰). به دیگر سخن، آنچه حقیقتش نورانیت، آشکارگی و ظهور ذاتی است و خود

نورافشاننده بر سایر امور است، با معقول بودن در تناقض است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص. ۹۸). بنابراین، عقل که نور است، تنها باید وجدان شود (اصفهانی، بی‌تا، ص. ۲۱؛ رک: شاکرین، ۱۳۹۹، صص. ۳۶-۳۷).

در بحث اعتبار و عدم اعتبار عقل، پیوندی ناگسستنی میان مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به چشم می‌خورد. از منظر پیروان نگره تفکیک عقل فطری موجودی مجرد، بسیط و نورانی است که ذاتاً روشن بوده و منشأ روشنائی بخشیدن به غیر نیز هست. به دلیل نورانیت ذاتی خود، هرگز دستخوش تاریکی نمی‌شود. بنابراین، عقل فطری مبرا از خطا و اشتباه بوده و همواره از عصمت برخوردار است. به همین دلیل، در متون دینی توجه ویژه‌ای به عقل شده و از آن به عنوان حجت درونی یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۵). چنین عقلی دارای اعتبار ذاتی بوده و این اعتبار جزء لاینفک ذات عقل نوری محسوب می‌شود (اصفهانی، ۱۳۸۷، صص. ۶۲ و ۷۴).

توضیح بیشتر آنکه، نگره تفکیک برای سنجش اعتبار و عدم اعتبار عقل، دو معیار اساسی را مد نظر قرار می‌دهد. نخستین معیار، بدهات و قطعیت احکام عقلی است که به معنای وضوح و بی‌نیاز بودن از استدلال برای پذیرش آن‌هاست. دومین معیار، یکسانی و عدم تفاوت در نتایج حاصل از عقل است؛ به عبارت دیگر، احکام عقلی باید در میان افراد و در طول زمان ثابت و بدون تغییر باقی بمانند (قزوینی، ۱۳۹۳، صص. ۴۱۰ و ۴۶۲).

از دیدگاه تفکیکیان، هر دو ویژگی مذکور به‌طور کامل در عقل فطری و الهی متجلی است. این عقل، به واسطه ماهیت نورانی و ربانی خود، بدیهی بوده و به موجب بدهات، یقینی و قطع‌آور می‌باشد. همچنین از آنجاکه ریشه در فطرت الهی انسان دارد، هیچ‌گونه تضاد یا اختلافی در احکام و دریافت‌های ناشی از این عقل وجود ندارد و تمامی انبیا و اولیای الهی که از این چشمه زلال معرفت بهره‌مند گشته‌اند، در مبانی فکری و اعتقادی خود فاقد هرگونه تباین و ناسازگاری هستند (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۸؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۹).

در مقابل عقل بشری، به‌مثابه قوه ادراکی در وجود انسان، به تبعیت از خود انسان ذاتاً در تاریکی قرار دارد. این عدم تابش ذاتی، سبب می‌شود که این عقل به تنهایی نتواند منبع روشننگری مطلق باشد. از این‌رو، بدیهی بودن نتایج حاصل از آن مورد تردید قرار گرفته و به دلیل استفاده از مقدمات غیر یقینی، به نتایجی فاقد قطعیت منجر می‌گردد. این امر، تکرار و اختلافات فاحش را در حوزه اندیشه بشری به دنبال دارد، به‌طوری که هر فردی براساس درک و استدلال خود، به نظری متفاوت دست می‌یابد (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۸؛ قزوینی، ۱۳۹۳، صص. ۳۷-۳۹ و ۳۸۱ و ۴۱۰؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۹).

در نهایت، در رویکرد تفکیکی، عقل الهی به دلیل برخورداری از دو معیار اعتبار، یعنی بدیهی بودن و عدم اختلاف در آموزه‌ها، معتبر شناخته می‌شود. در مقابل، عقل بشری به سبب فقدان این دو معیار، نه تنها فاقد اعتبار است، بلکه محتوای آن به دلیل خطاهای فاحش و متعدد و نیز نبود ملاکی برای تشخیص لغزش‌ها و اشتباهات، گمراه‌کننده و مانع دستیابی به معرفت تلقی می‌گردد (اصفهانی، بی‌تا، ص. ۲۸).

پس از تبیین اعتبار عقل الهی و فطری و نقد عقل بشری از دیدگاه نگره تفکیک، اکنون به بررسی قلمرو و گستره اعتبار نور عقل از منظر این نگره پرداخته می‌شود.

در نگاه تفکیکی، نور عقل از بدو تولد همراه انسان نیست و خداوند همگام با دوران بلوغ آن را به انسان اعطا می‌فرماید (اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۷). بنابراین، انسان پیش از بلوغ فاقد ادراکات عقلانی است. پس از اعطای این نور در دوران بلوغ، عقل به درک حسن و قبح امور، یعنی تمایز کارهای خوب از بد و بایدها و نبایدها نائل می‌شود. با این حال، عقل توانایی ادراک هست‌ها و نیست‌ها را ندارد (اصفهانی، ۱۳۹۶، ج. ۱، صص. ۱۷۱-۱۷۳؛ قزوینی، ۱۳۹۳، ص. ۳۲۱). شایان ذکر است نور عقل قادر به درک حسن و قبح جزئیات نیز می‌باشد و به ادراک کلیات اختصاص ندارد (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص. ۶۳؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، صص. ۳۱-۳۲).

براین اساس، نور عقل از توانایی ادراک مستقلات عقلیه (گزاره‌هایی که فهم آن‌ها نیازی به منابع معرفتی دیگر نظیر شریعت ندارد) برخوردار است. این مستقلات عقلیه عمدتاً به حوزه حسن و قبح افعال مربوط می‌شوند (اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۲۰). لذا در دیدگاه تفکیکیان، نور عقل از منبعی خارجی به انسان وارد می‌شود تا فرد، که در ابتدا فاقد هرگونه درکی از ارزش‌های اخلاقی و تمییز حسن و قبح افعال است، بتواند این مفاهیم را درک کند. با حصول این ادراک، زمینه برای تکلیف‌پذیری فراهم آمده و ضرورت بحث انبیا و لزوم پیروی از ایشان برای انسان آشکار می‌گردد (قزوینی، ۱۳۹۳، ص. ۵۱).

البته نور عقل، با محدودیت‌های ادراکی خود، تنها توانایی درک بخش کوچکی از مسائل را دارد. چنان‌که آیت‌الله سیدان می‌گوید: «مطالبی که عقل به‌روشنی آن‌ها را می‌فهمد و مورد قبول عموم عقلاست، مسائلی محدود و انگشت‌شمار است و بسیاری از مسائل از شعاع نور عقل عموم عقلا به دور است» (سیدان، ۱۳۸۶، ص. ۱۵). این مسائل غالباً از مباحث مقدماتی دین محسوب می‌شوند. در حقیقت، عقل به منزله دروازه‌ای برای ورود به ساحت دین است و پس از آن، به تنهایی توانایی کشف حقایق عمیق‌تر را ندارد. ازاین‌رو، برای دستیابی به این حقایق، لازم است به سرچشمه وحی رجوع شود. عقل در واقع پلی است که انسان را به‌سوی وحی رهنمون می‌سازد (رک: حکیمی، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۲). ازاین‌رو، برای دستیابی به معرفت کامل، رجوع به انبیا و شریعت آنان ضروری است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص. ۵۳).

نور عقل، تنها مسیر ورود به شریعت، درک وجود خداوند و حجیت انبیا را روشن می‌سازد و پس از آن، ادراک مستقلى ندارد. به عبارت دیگر، گستره و قلمرو عقل فطری به گزاره‌های محدودی در زمینه حسن و قبح منحصر می‌شود که انسان را مکلف ساخته و امکان ورود به وادی شریعت را برای او فراهم می‌آورد. در صورت عدم اعطای این نور توسط خدا، ورود به شریعت میسر نخواهد بود.

به‌طور خلاصه، متفکران نگره تفکیک در حوزه معرفت‌شناسی عقل بر این باورند که عقل بشری فاقد اعتبار و حجیت است. در مقابل، تنها عقل فطری و الهی را معتبر می‌دانند. این عقل الهی پیش از رسیدن انسان به بلوغ در دسترس نبوده و ادراکی برای او به ارمغان نمی‌آورد. پس از بلوغ نیز، تنها در برخی مسائل محدود مربوط به حسن و قبح، درک و فهم ایجاد می‌کند تا زمینه برای تکلیف انسان‌ها و ورود شریعت الهی فراهم آید.

۳. مقایسه معرفت‌شناسی عقل

پس از بررسی معرفت‌شناسی عقل از دیدگاه علامه مجلسی و نگره تفکیک، اکنون به مقایسه تطبیقی این دو دیدگاه می‌پردازیم. براساس تحقیقات انجام شده، تفاوت‌های چشمگیری در قلمرو و حجیت عقل میان دیدگاه علامه مجلسی و نگره تفکیک مشاهده می‌شود.

یکی از مسائل مهم و مورد اختلاف میان دیدگاه علامه مجلسی و تفکیکیان، امکان شناخت و معرفت عقل است. علامه مجلسی با اعتقاد به امکان و حتی وقوع این شناخت، تعاریف متفاوتی برای عقل ارائه داده و به تحلیل و بررسی آن‌ها پرداخته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۹۹-۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۵-۲۷). در مقابل، تفکیکیان بر این باورند که عقل نوری است که قابل تعقل و تصور نیست. زیرا نورانیت عقل با تعقل که آن را ظلمانی می‌دانند، سازگاری ندارد. ازاین‌رو، آنان تعقل عقل را محال دانسته و وقوع آن را نیز منتفی می‌دانند.

مسئله اعتبار و عدم اعتبار قوه عقل، یکی از نقاط اختلاف نظر اساسی است. مجلسی، با تکیه بر احکام نظری و بدیهی عقل و نیز استدالات متقن عقلی، به اعتبار عقل حکم کرده است. البته وی با اذعان به احتمال خطا در عقل نظری، به تحلیل و بررسی ادله عقلی پرداخته و صحیح را از ناصحیح تفکیک می‌کند. در مقابل، تفکیکیان ضمن پذیرش محدود گزاره‌های بدیهی عقلی، عقل نظری را که در اصطلاح آنان به عقل بشری شهرت دارد، به دلیل خطاهای فراوان، به کلی تخطئه کرده و حکم به بطلان آن می‌دهند. بنابراین، مجلسی عقل نظری را معتبر و تفکیکیان آن را نامعتبر می‌دانند. البته که هر دو طرف در مورد اعتبار عقل بدیهی، دیدگاهی مشترک دارند.

یکی از نکات قابل تأمل، موضوع مدرکات عقل است. مجلسی بر این باور است که عقل هم مسائل نظری و هم مسائل عملی را درک می‌کند؛ به عبارت دیگر، عقل قابلیت درک «هست‌ها و نیست‌ها» و همچنین «بایدها و نبایدها» را داراست. در مقابل، تفکیکیان معتقدند که عقل صرفاً به ادراک «بایدها و نبایدها» (حسن و قبح) می‌پردازد و در مورد هستی و ماهیت آن، ادراکی ارائه نمی‌دهد.

از نکته یادشده روشن گردید، علامه مجلسی نقش بسزا و کارکرد حداکثری برای عقل قائل است و آن را در حوزه‌های متعددی دخیل می‌داند. در مقابل، تفکیکیان با محدود کردن اعتبار عقل، به کاهش مسائل قابل درک توسط آن نیز پرداخته‌اند و با نگاه حداقلی به عقل تنها بخش کوچکی از مسائل را در حیطه ادراکات عقلی می‌دانند. با توجه به مطالب مذکور، این نکته آشکار می‌گردد که علامه مجلسی و تفکیکیان در مبحث معرفت‌شناسی عقل، دارای اختلافات بنیادین و چشمگیری هستند. این تفاوت‌ها به حدی عمیق و گسترده‌اند که نمی‌توان علامه مجلسی را از نظر فکری به جریان تفکیک نزدیک دانست. هرچند ممکن است اشتراکات کلی و محدودی میان دیدگاه‌های آن دو یافت شود، اما این اشتراکات در حدی نیستند که بتوان از اختلافات اساسی و ریشه‌دار موجود چشم‌پوشی کرد و آن‌ها را نادیده گرفت. بنابراین، تمایز فکری میان این دو جریان فکری در حوزه معرفت‌شناسی عقل کاملاً مشهود و قابل تأکید است.

محور مقایسه	علامه مجلسی	نگره تفکیک	نتیجه مقایسه
امکان شناخت عقل	امکان شناخت وجود دارد و این شناخت محقق نیز می‌گردد.	امکان شناخت وجود ندارد و شناخت عقل به گمراهی منجر می‌شود.	اختلاف
اعتبار عقل بدیهی	احکام بدیهی عقل کاملاً معتبر و حجیت دارند.	معدود گزاره‌های بدیهی عقل را می‌پذیرند و معتبر می‌دانند.	اشتراک
اعتبار عقل نظری	عقل نظری با وجود احتمال خطا، اساساً معتبر است. با تحلیل و بررسی ادله، می‌توان نظریات صحیح را از ناصحیح جدا کرد.	عقل نظری (عقل بشری) به دلیل خطاهای فراوان، کاملاً تخطئه شده و باطل است.	اختلاف
قلمرو مدرکات عقل	عقل هم هست‌ها و نیست‌ها و هم باید‌ها و نباید‌ها را درک می‌کند.	عقل تنها باید‌ها و نباید‌ها را درک می‌کند و هیچ درکی از هستی و ماهیت آن ندارد.	اختلاف
نقش و کارکرد عقل	برای عقل نقش بسیار مهم و گسترده‌ای در حوزه‌های مختلف دین‌شناسی (به‌ویژه اصول دین) قائل است.	دایره شمول و اعتبار عقل را به‌شدت محدود می‌کند و تنها بخش کوچکی از معارف بدیهی را در حیطه آن می‌دانند.	اختلاف
ادراک حسن و قبح افعال	عقل به‌طور مستقل و ذاتی می‌تواند حسن و قبح امور را درک کند.	عقل توانایی درک حسن و قبح برخی افعال را دارد.	اشتراک

جدول ۱. مقایسه معرفت‌شناسی علامه مجلسی و نگره تفکیک

۴. بررسی انتقادی دیدگاه نگره تفکیک

پس از بررسی دقیق معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی، این نتیجه حاصل می‌شود که ایشان برخلاف تصورات رایج، رویکردی متوازن و صحیح به عقل داشته‌اند. علامه مجلسی، با اذعان به محدودیت‌های ذاتی عقل، اعتبار مطلق برای آن قائل نشده و همچنین با توجه به احتمال خطاهای ناشی از ماده یا صورت استدلال، به ارزیابی دقیق ادله عقلی پرداخته و آن‌ها را به گزاره‌های بدیهی مستند می‌سازد. با این حال، این محدودیت‌ها و ابهامات هرگز به معنای نادیده گرفتن یا بی‌اعتبار شمردن عقل توسط ایشان نبوده است. بلکه علامه مجلسی با اتخاذ رویکردی جامع و چندوجهی، از عقل و نقل به صورت مکمل در معرفت دینی بهره می‌برده‌اند. موضع معرفت‌شناسانه وی به عقل، که به دور از افراط و تفریط است، متقن و صحیح به نظر می‌رسد و لذا تصور ظاهری صرف و مخالفت ایشان با عقل‌گرایی و به طریق اولی ادعای تفکیکی بودن وی، ناصحیح است. البته نگاه هستی‌شناسانه ایشان به عقل که آن را موجودی مادی و جسمانی می‌انگارد، نیازمند بازنگری است که خارج از مسئله این تحقیق است.

در مقابل دیدگاه تفکیک با چالش‌های گوناگونی روبه‌روست که در ادامه به برخی از آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۴-۱. تناقض منطقی در انتقال معرفت از عقل فطری به بشری

یکی از ضعف‌های اصلی معرفت‌شناسی تفکیک، تناقض منطقی در مکانیسم انتقال معرفت از عقل فطری (منفصل و نورانی) به عقل بشری (متصل و ظلمانی) است. اگر عقل بشری در ذات خود فاقد قوه ادراک و اعتبار

ذاتی باشد و اصالتاً ناتوان از فهم حقایق تلقی گردد، چگونه می‌تواند ادراکات و داده‌های حاصل از عقل فطری را دریافت نموده، مورد تأیید قرار داده و در نهایت آن‌ها را به معرفتی انسانی و قابل اتکا تبدیل نماید؟ در مقابل، اگر عقل بشری واجد چنین قابلیت‌هایی است، استدلال در ظلمانی و تاریکی آن، محل تأمل و نیازمند بازنگری است. این تناقض بدون توضیح کافی باقی مانده و تفکیکیان بدون ارائه مکانیسم واضح، عقل بشری را کاملاً ناتوان می‌دانند که در حقیقت به انسداد معرفتی منتهی می‌شود.

۲-۴. حصرگرایی بیش از حد در قلمرو ادراکات عقل

تفکیکیان قلمرو ادراکات عقلی را به حسن و قبح افعال (مستقلات عقلیه) منحصر می‌دانند و عقل را از شناخت هست‌ها و نیست‌ها یا حقایق متافیزیکی بازمی‌دارند. این محدودیت، با روایات اسلامی که عقل را حجت درونی و قادر به شناخت کلیات توحید و حقایق الهی می‌دانند، ناسازگار است (مفضل، بی‌تا، ص. ۱۷۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۵۴). همچنین، پیروان نگره تفکیک با محدود نمودن دامنه کارایی عقل به چند مسئله، عملاً آن را بی‌اعتبار ساخته و اعتبار عقل نزد این جریان فکری، بیشتر جنبه ادعایی داشته و فاقد ثمرات عملی است.

۳-۴. ابهام در مفهوم «عدم شناسایی‌پذیری» عقل فطری

دیدگاه تفکیکیان بر این اصل استوار است که عقل فطری، نوری بديهی و مصون از خطا است که به‌عنوان مبنایی برای ادراک و شناخت عمل می‌کند. با این حال، معتقدند که کنه عقل فطری قابل شناسایی نیست و تنها از طریق خود عقل قابل وجدان است و هر توصیف یا تعریفی از آن گمراه‌کننده است. این امر پرسشی را برمی‌انگیزد که اگر عقل فطری «بالذات آشکار» است، چرا نمی‌توان آن را توصیف کرد؟ به بیان دیگر، آیا عقل نمی‌تواند خود را موضوع ادراک خویش قرار داده و سپس، انسان نیز از طریق همان نور عقل (همانند دیگر ادراکات در نظام فکری تفکیکی) به این شناخت نائل شود؟ به نظر می‌رسد این عدم شناسایی‌پذیری، ناشی از ابهام موجود در حقیقت و ماهیت عقل فطری از منظر تفکیکیان است که به ابهام معرفت‌شناختی منجر می‌شود.

۴-۴. تناقض در اعطای عقل در بلوغ و فطری بودن آن

تفکیکیان ادعا می‌کنند که عقل فطری در دوران بلوغ الهی اعطا می‌شود و پیش از آن، انسان فاقد عقل است. این سخن در تناقض با فطرت الهی بودن عقل است. زیرا اگر عقل فطری «فطری» است، چرا از بدو تولد حاضر نیست؟ و اگر از ابتدا حاضر نیست، چگونه فطری است؟ لذا فطری خواندن عقل باید به این معنا باشد که عقل به‌عنوان قوه ذاتی انسان از ابتدا وجود دارد و تکامل می‌یابد، نه آنکه به‌صورت عطای خارجی محقق شود.

۵-۴. تفکیک عقل بشری و فطری در تضاد با سنت روایی

تأکید نگره تفکیک بر اعتبار عقل منفصل و عدم اعتبار عقل متصل، با روایات اسلامی که عقل را حجت درونی و معتبر می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۶)، در تضاد است. از آنجاکه عقل منفصل، مفهومی خارج از

ذات و وجود انسانی است، اطلاق عنوان حجت درونی بر آن، با تعریف و ماهیت آن در تضاد است. همچنین تفکیکیان عقل را «گمراه کننده» معرفی کرده‌اند، درحالی که احادیث متعددی عقل را در تمییز حق از باطل معتبر می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۳).

همچنین انکار عقل متصل از سوی تفکیکیان با روایاتی که عقل را یکی از قوای نفس می‌دانند، ناسازگار است. چنان که امام صادق به مفضل فرموده است: «تَأْمَلْ يَا مُفَضَّلُ هَذِهِ الْقُوَى الَّتِي فِي النَّفْسِ وَ مَوْقِعَهَا مِنَ الْإِنْسَانِ أَغْنَى الْفِكْرَ وَالْأَوْهَمَ وَالْعَقْلَ وَالْحِفْظَ وَ غَيْرَ ذَلِكَ» (مفضل، بی تا، صص. ۷۷-۷۸). همچنین در آیه شریفه «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج: ۴۶) به صراحت بیان می‌شود که تعقل و فهم، عملی است که به وسیله قلب انسان به وقوع می‌پیوندد. این آیه نشان می‌دهد که تعقل، نه یک نیروی بیرونی یا عاملی خارج از وجود انسان، بلکه فعلی ذاتی و درونی است که از قلب سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، قلب به عنوان ابزار اصلی تفکر و فهم در انسان معرفی می‌شود و این فرآیند درونی و انسانی است که منجر به ادراک و شناخت می‌شود.

۴-۶. نسبت تعقل به انسان در متون دینی

با استناد به آیات شریفه قرآن کریم، این امر آشکار می‌گردد که تعقل و تفکر، کنشی انسانی است و خداوند متعال، این ویژگی را به انسان‌ها نسبت داده است. برای نمونه، در آیاتی نظیر «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۳)، «إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل عمران: ۱۱۸) و «أَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ» (یس: ۶۲)، همچنین «لَايَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴)، «أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۰)، «بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (مائده: ۵۸)، «الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۰۰) و «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (عنکبوت: ۶۳)، خداوند با مخاطب قرار دادن انسان‌ها، تفکر و اندیشیدن را به عنوان فعلی متناسب به آنان معرفی می‌نماید.

۴-۷. اشتباه در تطبیق معیارهای اعتبار عقل

تفکیکیان با طرح دو معیار بدهاقت و عدم اختلاف، اعتبار عقل را منوط به این دو ویژگی دانسته‌اند. از آنجاکه این دو معیار را تنها در عقل منفصل یافتند، بر اعتبار آن و عدم اعتبار عقل متصل تأکید ورزیده‌اند. سخن ایشان از جنبه‌های گوناگون مورد انتقاد است.

الف. ابهام در روش فطری و خلط آن با روش بشری: تفکیکیان، با اذعان به عدم تعارض در دعوت انبیاء، محتوای آن را منطبق بر عقل فطری می‌دانند و براساس آن استدلال می‌کنند. این در حالی است که ایشان، در مغالطه‌ای آشکار، شریعت را، به عنوان حقیقتی الهی، با نقل، به منزله ابزار کشف آن، یکسان فرض کرده‌اند. استناد ایشان به وحدت دعوت انبیاء برای اثبات عدم اختلاف و انطباق آن با عقل فطری، نادیده انگاشتن تأثیر اختلاف دیدگاه‌ها در فهم دعوت انبیاء است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص. ۴۸). به نظر می‌رسد تفکیکیان بین وحی مصون از خطا و نقل وحی، که در معرض خطا است، تمایزی قائل نشده‌اند.

بر همین اساس، علی‌رغم تأکید نگره تفکیک بر عقل فطری و الهی و نقد عقل بشری، تعریف دقیقی از این دو مفهوم ارائه نشده است. به عنوان مثال، وحی و نبوت، به عنوان روش الهی (قزوینی، ۱۳۹۳، صص. ۵۵،

۴۱۰ و ۴۶۲)، عملاً در دسترس همگان نبوده و در صورت استناد به ظواهر متون دینی، تفسیر و درک این متون فعالیتی بشری و عقلانی خواهد بود. لذا، تفکیک قاطع میان روش الهی و بشری در معرفت دینی، صرفاً براساس فطری یا بشری بودن، قابل دفاع نیست.

ب. وجود اختلاف در دانش‌های نقلی: ادعای اصحاب تفکیک مبنی بر فقدان اختلاف و حصول یقین در آموزه‌های دینی، با واقعیت سازگار نیست. مراجعه به علوم نقلی نظیر فقه، حدیث و تفسیر، اختلافات گسترده‌ای را آشکار می‌سازد. اختلافات فقهی و تفسیری نمونه‌های بارزی هستند. علاوه بر این، غالب روایات معتبر، از نوع خبر واحد و دلالت ظاهری بوده و یقین‌آور نیستند. لذا دو خصیصه یاد شده، در این آموزه‌ها - که از دیدگاه تفکیکیان همان عقل فطری محسوب می‌گردند - موجود نیست.

ج. وجود دو خصیصه یاد شده در عقل متصل: نظر به اینکه استدلالات فلسفی، در نهایت، به مسائلی بدیهی ختم می‌گردند، لذا ضروری است که اعتبار و صحت آن‌ها نیز مورد تأیید و اذعان قرار گیرد. به بیان دیگر، استدلال‌های عقلی و فلسفی که توسط عقل بشر صورت می‌پذیرند، به این علت که در انتها به گزاره‌هایی بدیهی و غیرقابل انکار متصل می‌شوند، از درجه بالایی از اعتبار و قطعیت برخوردار بوده و می‌توان بر آن‌ها به‌عنوان مبنایی استوار برای دستیابی به حقیقت تکیه نمود.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق، به تحلیل تطبیقی معرفت‌شناسی عقل از منظر علامه مجلسی و نگره تفکیک پرداخته شد. با توجه به رویکرد نقل‌گرایانه هر دو جریان، بررسی تطبیقی آن‌ها برای روشن‌سازی اشتراکات و اختلافات ضروری است. نتایج نشان داد که در مسائلی چون امکان شناخت عقل، اعتبار عقل نظری، قلمرو مدرکات عقل و نقش عقل در دین‌پژوهی، اختلافات بنیادینی میان طرفین وجود دارد. علامه مجلسی، برای عقل ارزش والایی قائل بوده و آن را در کنار نقل، شریک در شناخت دین - به‌ویژه اصول آن - می‌داند. در مقابل، تفکیکیان عقل را صرفاً صوری تلقی کرده و محدود گزاره‌ها را به آن نسبت می‌دهند، درحالی‌که عمده مسائل را به نقل واگذار می‌کنند. با این حال، اشتراکاتی جزئی در اعتبار عقل بدیهی و ادراک حسن و قبح افعال میان آن‌ها مشاهده می‌شود.

همچنین، دیدگاه علامه مجلسی رویکردی منطقی و متعادل به معرفت‌شناسی عقل ارائه می‌دهد که بدون افراط و تفریط، از آن در کنار نقل برای دستیابی به معرفت دینی بهره می‌برد. درحالی‌که دیدگاه نگره تفکیک از اشکالات متعددی رنج می‌برد و این کاستی‌ها، معرفت‌شناسی عقل آن را ناقص می‌سازد. بنابراین، معرفت‌شناسی عقل علامه مجلسی مغایر تفکیکیان بوده و برتری کامل بر نگره تفکیک دارد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اصفهانی، میرزا مهدی. (بی تا). اساس معارف قرآن (نسخه خطی، ش ۱۰۹۴). مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
- اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۸۵). ابواب الهدی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۸۷). مصباح الهدی. قم: بوستان کتاب.
- اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۹۵). انوار الهدایه، القضاء، القدر و البداء. قم: مؤسسه معارف اهل بیت (ع).
- اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۹۶). معارف القرآن. قم: مؤسسه معارف اهل بیت (ع).
- بحرانی، یوسف. (بی تا). الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرّسين.
- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۳). مکتب تفکیک. قم: دلیل ما.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: نشر اسلامی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۶). المبسوط فی اصول الفقه. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سیکی، تاج الدین. (۱۴۲۹ق). طبقات الشافعية الكبرى. جده: دار الاندلس الخضراء.
- سیدان، سید جعفر. (۱۳۸۶، ۱۰ تیر). تفکیک در فهم معارف حقه. روزنامه ایران، (۳۶۶۳)، ۱۵.
- شاكرين، حميدرضا. (۱۳۹۹). هستی شناسی و معرفت شناسی عقل در نگره تفکیکی. ذهن، ۲۱ (۸۲).
- عبده، محمد. (۲۰۰۵). رسالة التوحيد. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فراهيدي، خليل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العين. قم: هجرت.
- قاضی عبدالجبار، ابن احمد. (بی تا). المغنی فی ابواب التوحيد والعدل. بی جا: بی تا.
- قزوینی، مجتبی. (۱۳۹۳). بیان الفرقان. قزوین: حدیث امروز.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۶ق). ملاذ الاخيار فی فهم تهذیب الاخبار. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۲ق). بیست و پنج رساله فارسی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). مرآة العقول. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (بی تا). حق الیقین. تهران: انتشارات اسلامیة.
- مروارید، حسنعلی. (۱۴۱۸ق). تنبیها ت حول المبدأ والمعاد. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مفضل، ابن عمر. (بی تا). توحيد المفضل. قم: داوری.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الامالی. قم: کنگره شیخ مفید.
- ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۳۷۳). توحيد الامامیه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

References

The Holy Qur'an.

Ibn Fāris, Aḥmad. (1404 AH [1983–1984 CE]). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā* (The Dictionary of Linguistic Measures). Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. [In Arabic]

- Iṣfahānī, Mīrzā Mahdī. (1094 AH [1682–1683 CE]). *Asās Ma'ārif al-Qur'ān* (The Foundation of Qur'ānic Knowledge) [Manuscript]. Mashhad: Markaz-i Asnād-i Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Persian/Arabic]
- Iṣfahānī, Mīrzā Mahdī. (1385 SH [2006 CE]). *Abwāb al-Hudā* (The Gates of Guidance). Qom: Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Arabic/Persian]
- Iṣfahānī, Mīrzā Mahdī. (1387 SH [2008 CE]). *Miṣbāḥ al-Hudā* (The Lamp of Guidance). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic/Persian]
- Iṣfahānī, Mīrzā Mahdī. (1395 SH [2016 CE]). *Anwār al-Hidāya, al-Qaḍā', al-Qadar wa-l-Badā'* (The Lights of Guidance: Divine Decree, Determination, and Bada'). Qom: Mu'assasa-i Ma'ārif-i Ahl al-Bayt (AS). [In Arabic/Persian]
- Iṣfahānī, Mīrzā Mahdī. (1396 SH [2017 CE]). *Ma'ārif al-Qur'ān* (The Knowledge of the Qur'ān). Qom: Mu'assasa-i Ma'ārif-i Ahl al-Bayt (AS). [In Arabic/Persian]
- Bahrānī, Yūsuf. (n.d.). *Al-Ḥadā'iq al-Nāḍira fī Ahkām al-'Itira al-Ṭāhira* (The Flourishing Gardens concerning the Rulings of the Pure Household). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-tābi'a li-Jamā'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
- Ḥakīmī, Muḥammad Riḍā. (1383 SH [2004 CE]). *Maktab-i Tafkīk* (The School of Separationism). Qom: Dalīl-i Mā. [In Persian]
- al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* (The Unveiling of the Intended in Commentary on the Purification of Belief). Qom: Nashr-i Islāmī. [In Arabic]
- Subḥānī, Ja'far. (1396 SH [2017 CE]). *Al-Mabsūt fī Uṣūl al-Fiqh* (The Extensive in the Principles of Jurisprudence). Qom: Mu'assasa-i Imām Ṣādiq (AS). [In Arabic]
- al-Subkī, Tāj al-Dīn. (1429 AH [2008 CE]). *Ṭabaqāt al-Shāfi'īya al-Kubrā* (The Great Classes of the Shāfi'īs). Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā'. [In Arabic]
- Sayyidān, Sayyid Ja'far. (1386 SH, 10 Tīr [1 July 2007 CE]). "Tafkīk dar Fahm-i Ma'ārif-i Ḥaqqā" (Separationism in Understanding True Knowledge). *Rūznāma-yi Īrān* (Iran Newspaper), No. 3663, p. 15. [In Persian]
- Shākīrīn, Ḥamīd Riḍā. (1399 SH [2020 CE]). "Hastī-shināsī wa Ma'rifat-shināsī-yi 'Aql dar Naghrih-yi Tafkīkī" (Ontology and Epistemology of Reason in the Tafkīkī Perspective). *Dhihn* (Mind), 21(82). [In Persian]
- 'Abduh, Muḥammad. (2005 CE [1426 AH]). *Risālat al-Tawḥīd* (The Epistle of Monotheism). Cairo: Al-Hay'a al-Miṣrīya al-'Āmma li-l-Kitāb. [In Arabic]
- al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1410 AH [1989–1990 CE]). *Al-'Ayn* (The Book of 'Ayn). Qom: Hijrat. [In Arabic]
- al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Ibn Aḥmad. (n.d.). *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-'Adl* (The Sufficient in the Chapters on Monotheism and Justice). No place: [n.p.]. [In Arabic]
- Qazwīnī, Muḥtabā. (1393 SH [2014 CE]). *Bayān al-Furqān* (The Exposition of the Criterion). Qazwīn: Ḥadīth-i Imrūz. [In Persian]
- al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Al-Kāfi* (The Sufficient). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH [1982–1983 CE]). *Biḥār al-Anwār* (The Oceans of Lights). Beirut: Mu'assasat al-Wafā'. [In Arabic]
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1406 AH [1985–1986 CE]). *Malādh al-Akhyār fī Fahm Tahdhīb al-Akhabār* (The Refuge of the Chosen in Understanding the Refinement of Traditions). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]

- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1412 AH [1991–1992 CE]). *Bīst u Panj Risāla-yi Fārsī* (Twenty-Five Persian Treatises). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar‘ashī al-Najafī. [In Persian]
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1363 SH [1984 CE]). *Mir‘āt al-‘Uqūl* (The Mirror of Intellects). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (n.d.). *Ḥaqq al-Yaqīn* (The Certainty of Truth). Tehran: Intishārāt-i Islāmīya. [In Persian]
- Marvārīd, Ḥasan ‘Alī. (1418 AH [1997–1998 CE]). *Tanbīhāt Ḥawl al-Mabda’ wa-l-Ma‘ād* (Warnings concerning the Origin and the Return). Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Arabic]
- Muṣṭafawī, Ḥasan. (1360 SH [1981 CE]). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur‘ān al-Karīm* (The Investigation into the Words of the Noble Qur‘ān). Tehran: Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb. [In Arabic/Persian]
- Mufaḍḍal, Ibn ‘Umar. (n.d.). *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* (The Monotheism of Mufaḍḍal). Qom: Dāwarī. [In Arabic]
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Al-Amālī* (The Dictations). Qom: Kungira-yi Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]
- Malikī Miyānjī, Muḥammad Bāqir. (1373 SH [1994 CE]). *Tawḥīd al-Imāmīya* (The Monotheism of the Imāmīs). Tehran: Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī. [In Persian]