

## بررسی نحوه مواجهه ملاصدرا با مسئله تعارض عقل و شرع براساس دیدگاه وی در زمینه چگونگی وقوع خطا

احمد ابراهیمی \*

عین الله خادمی \*\*

DOI: 10.22096/ek.2026.2075463.1604

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۹]

### چکیده

تعارض عقل و شرع، یکی از مباحث مهم فلسفی است که ملاصدرا به طور خاص به آن پرداخته است. دیدگاه وی در مورد خطای شناختاری عقل تأثیر مستقیم در حل تعارض بین عقل و شرع داشته است. از این رو سؤال اصلی پژوهش این است که نحوه مواجهه ملاصدرا با مسئله تعارض عقل و شرع براساس دیدگاه وی در زمینه چگونگی وقوع خطا چگونه است. ملاصدرا عقل و شرع را مصون از خطا می داند؛ وی معتقد است بین این دو منبع معرفت هماهنگی کامل وجود دارد و تعارض حقیقی بین عقل و شرع را غیرممکن می داند. وی اعتقاد کسانی که به وجوب جمود بر تقلید و تبعیت ظواهر گمان دارند را ناشی از ضعف عقل و کم بصیرتی ایشان می داند و نیز دیدگاه کسانی از متفلسفه را که در مورد عقل زیاده روی کرده اند و به وسیله آن به نفی امور قطعی شرع پرداخته اند به دلیل خبث ضمیر ایشان و هر دو را در طریق افراط و تفریط می داند. ملاصدرا برای تبیین هماهنگی بین عقل و شرع به نظریه روح معنا متمسک می شود. او این دیدگاه را دیدگاه راستخان در علم می نامد.

**واژگان کلیدی:** خطا؛ عقل؛ ملاصدرا؛ شرع؛ دین؛ وحی؛ نقل.

\* دانش آموخته دکتری فلسفه، دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: aliali85102@gmail.com

\*\* استاد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شهید رجایی، تهران، ایران.

Email: e\_khademi@ymail.com



## ۱. مقدمه

تعارض عقل و شرع یکی از مباحث مهم در فلسفه دین است که مرکز توجه بسیاری از پژوهشگران این حوزه قرار گرفته است. اگرچه این مسئله به صورت مستقل در آثار فیلسوفان مسلمان مورد بررسی قرار نگرفته است، در لابه لای مباحث فلسفی ایشان به آن اشاره شده است. ملاصدرا در موارد مختلفی به رابطه این دو منبع معرفت پرداخته است. این بحث به تعبیرهای دیگر مانند تعارض عقل و دین، عقل و نقل و عقل و وحی نیز قابل طرح است، ولی به دلیل اینکه وی بیشتر از تعبیر «عقل و شرع» استفاده کرده است در این مقاله از این عنوان استفاده می‌شود.

ملاصدرا در پایان برخی مباحث فلسفی که با متن دین مرتبط است، دیدگاه قرآن و نصوص دینی در رابطه با مسئله مورد بحث را تبیین کرده و به حل توهم تعارض بین عقل و شرع پرداخته است. او معتقد است کسی که با یک چشم به حقایق هستی می‌نگرد و عقل یا شرع را کنار می‌گذارد، نمی‌تواند راه به حقیقت پیدا کند. به عبارت دیگر، انسان برای ادراک حقایق این جهان به هر دو منبع معرفت نیازمند است.<sup>۱</sup> برای نمونه، عقل به منزله بودن واجب تعالی از هر نقص و عیبی حکم می‌کند و صفات سلبی مانند جسمانی بودن و دارای مکان بودن و دیگر صفات ناشی از نقص را از او نفی می‌کند. در مقابل در بسیاری از متون دینی خدایی انسان‌وار تصویر شده است که دست دارد<sup>۲</sup> بر عرش خود قرار گرفته است،<sup>۳</sup> می‌شنود، می‌بیند<sup>۴</sup> و دیگر صفات جسمانی را دارد. ظاهر این نصوص دینی با حکم عقل به منزله بودن واجب تعالی از جسمانی بودن تعارض دارد.

حل مسئله تعارض عقل و شرع بر مبنای معرفت‌شناختی مبتنی است. یکی از مبانی معرفت‌شناختی که تأثیر مستقیم بر مسئله تعارض عقل و شرع دارد، چگونگی خطای عقل است. اگر خطای عقل مربوط به ساختار آن باشد - چنانکه سوفسطائیان معتقدند -<sup>۵</sup> عقل از اعتبار ساقط می‌شود و در صورت تعارض شرع با عقل، شرع مقدم می‌شود؛ اما در صورتی که عقل خطاناپذیر باشد و احتمال خطا فقط در برداشت از شریعت باشد - چنانکه برخی متفلسفین باور دارند -<sup>۶</sup> عقل مقدم می‌شود و متون دینی باید تأویل برده شوند.

۱. صدرالمتألهین، شرح اصول الکافی، جلد ۲ (تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

(پژوهشگاه)، ۱۳۶۶ الف)، ۳۸۷-۳۸۸.

۲. «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ». فتح، آیه ۱۰.

۳. «أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ». اعراف، آیه ۵۴.

۴. «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». اسراء، آیه ۱.

۵. فریدریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مرتضوی، جلد ۱ (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۸)، ۶۷-۱۴۹.

۶. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب (تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ۷۴.

دیدگاه ملاصدرا نیز در این مسئله تحت تأثیر مبنای معرفت‌شناختی‌اش در چگونگی وقوع خطای عقل است. وی خطای ساختارمند عقل را انکار می‌کند و عقل را در صورتی که از تصرف وهم و موانع بیرونی خطا در امان باشد، خطاناپذیر می‌داند.<sup>۷</sup> از این رو سؤال اصلی پژوهش این است که نحوه مواجهه ملاصدرا با مسئله تعارض عقل و شرع براساس دیدگاه وی در زمینه چگونگی وقوع خطا چگونه است.

تأثیر مبانی معرفت‌شناختی در دیگر گرایش‌های فلسفی بر هیچ محقق پوشیده نیست، اما تبیین اینکه چگونه فلسفه‌های مضاف، مانند فلسفه دین در فلسفه اسلامی بر پایه مبانی معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان مبتنی شده است از اهمیت بسیاری برخوردار است. در این پژوهش پس از تبیین مفاهیم اصلی، چگونگی وقوع خطای عقل و نیز خطاپذیری شرع تبیین می‌شود و در نهایت، نحوه مواجهه ملاصدرا با مسئله تعارض عقل و شرع براساس دیدگاه وی در مورد چگونگی وقوع خطا تبیین می‌شود. در این پژوهش حجیت شرع مسلم فرض شده است، زیرا کسی که حجیت شرع را قبول ندارد در مسئله تعارض عقل و شرع وارد نمی‌شود.

## ۲. پیشینه تحقیق

مسئله تعارض عقل و وحی از منظر ملاصدرا در پژوهش‌های دیگری نیز مورد بررسی قرار گرفته است. شهاب‌الدین وحیدی در مقاله «رابطه عقل و ایمان از دیدگاه ملاصدرا با تأکید بر شرح اصول کافی و مفاتیح‌الغیب» به تبیین دیدگاه ملاصدرا در این مسئله پرداخته است؛<sup>۸</sup> همچنین حسینی شاهرودی و دیگران در مقاله «بررسی مسئله تعارض عقل و دین از نگاه ابن‌رشد و ملاصدرا» به مقایسه دیدگاه ملاصدرا و ابن‌رشد در این زمینه پرداخته‌اند.<sup>۹</sup>

مسئله خطا نیز در برخی پژوهش‌های دیگر مرکز توجه قرار گرفته است. علامه محمدحسین طباطبایی در مقاله چهارم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم با عنوان «علم و معلوم (ارزش معلومات)» به تحلیل چگونگی خطا پرداخته و دیدگاه ماتریالیست دیالکتیک در این زمینه را هدف نقد قرار داده است. شهید مطهری در مقدمه این مقاله در زمینه چیستی حقیقت، میزان تشخیص حقیقت از خطا، امکان حقیقت و خطا بودن یک معرفت، موقتی یا دائمی بودن حقیقت و خطا نسبی یا مطلق بودن حقیقت و خطا بحث کرده است.<sup>۱۰</sup>

۷. صدرالمتألهین، الحاشیة علی الھیات الشفا (قم، انتشارات بیدار، بی‌تا)، ۳۸-۳۹؛ و صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد (تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ۱۵۰.

۸. شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی، «رابطه عقل و ایمان از دیدگاه ملاصدرا با تأکید بر شرح اصول کافی و مفاتیح‌الغیب»، فلسفه دین ۱۲، شماره ۲ (۱۳۹۴): ۳۷۵-۴۱۲.

۹. سید مرتضی حسینی شاهرودی و تکتم مشهدی، «بررسی مسئله تعارض عقل و دین از نگاه ابن‌رشد و ملاصدرا»، فلسفه دین ۱۰، شماره ۲ (۱۳۹۲): ۵۷-۳۵.

۱۰. محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۱ (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۴)، ۱۲۹-۲۰۴.

محمد حسین زاده در مقاله «حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی» و همچنین در کتاب جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی، حواس و ادراکات حسی را خطاناپذیر دانسته و معتقد است، ادراکات حسی را نمی‌توان به صدق و کذب و خطا و صواب متصف کرد.<sup>۱۱</sup>

احمد سعیدی در مقاله «عصمت عقل و خطای عقلا» عقل را در محدوده اختصاصی خود معصوم از خطا دانسته است و خطای عقل را ناشی از عوامل بیرونی می‌داند.<sup>۱۲</sup>

محمود مختاری نیز در مقاله «تحلیل خطای علمی در چارچوب معرفت‌شناسی اعتمادگرا (با تأکید بر دیدگاه سوسا)» به تحلیل خطا در علم پرداخته است.<sup>۱۳</sup>

توجه به پژوهش‌های موجود، نشان می‌دهد که این پژوهش از دو جنبه متمایز از دیگر پژوهش‌ها انجام شده است. تفاوت اول، بررسی مسئله خطا از منظر ملاصدرا و تفاوت دیگر بررسی تأثیر مبنای وی در این زمینه بر دیدگاه او در مسئله تعارض عقل و وحی است.

مسئله خطا در این تحقیق به صورت بین‌رشته‌ای مورد بررسی قرار گرفته است، زیرا برخی عوامل خطا مانند وهم در علم‌النفوس مورد بررسی قرار گرفته است و برخی مانند عوامل خطا در مفاهیم و عوامل خطا در گزاره‌ها که مربوط به ماده گزاره است در معرفت‌شناسی و عوامل مربوط به صورت قضیه در منطق مطرح شده است. البته در فلسفه اسلامی بسیاری از مباحثی که در منطق مطرح شده است، حیثیت معرفت‌شناختی دارد، ولی در بین مباحث منطق ذکر شده است. دستاورد این مقاله این است که مباحث مربوط به خطا را از لابه‌لای مباحث این سه علم تجمیع و صورت‌بندی کرده و سپس تأثیر مسئله خطا در بحث تعارض عقل و شرع را بررسی کرده است.

### ۳. معناشناسی خطا

«خطا» در کتاب‌های لغت تقیض «صواب» قرار داده شده است.<sup>۱۴</sup> متعلق خطا گاهی رفتار و گاهی شناخت است؛ اما در این مقاله خطای در شناخت مدنظر است، نه خطای در رفتار. معنای «خطا» در شناخت بستگی به مبنای هر فیلسوف در بحث صدق دارد. اگر صدق به معنای

۱۱. محمد حسین زاده، «حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی»، معرفت فلسفی ۳، شماره ۲ (۱۳۸۴)؛ و محمد حسین زاده، جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی (قم: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۶).

۱۲. احمد سعیدی، «عصمت عقل و خطای عقلا»، معرفت کلامی ۸۷، شماره ۲ (۱۳۹۵).

۱۳. محمود مختاری، «تحلیل خطای علمی در چارچوب معرفت‌شناسی اعتمادگرا (با تأکید بر دیدگاه سوسا)»، فلسفه علم ۸۱، شماره ۱ (۱۳۹۵).

۱۴. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، جلد ۱ (بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق)، ۴۷.

مطابقت با واقع باشد، «خطا» به معنای عدم مطابقت ادراک با واقع است؛ ولی اگر صدق به معنای انسجام بین باورها باشد، کذب یا خطا به معنای عدم انسجام بین باورها خواهد بود؛ همچنین اگر صدق به معنای تأثیر عملی و پراگماتیکی باشد، خطا نیز به معنای عدم تأثیر عملی مورد نظر خواهد بود. در این پژوهش، منظور از خطا عدم مطابقت ادراک با واقع است، زیرا ملاصدرا صدق را به معنای مطابقت با واقع می‌داند.<sup>۱۵</sup> به نظر می‌رسد صدق به این معنا با فهم عمومی از خطا نیز سازگارتر است.

#### ۴. معناشناسی عقل

عقل در علوم مختلف به معانی متعددی به کار می‌رود. در فلسفه اسلامی نیز این واژه به معانی مختلفی استعمال می‌شود. در این تحقیق، منظور از عقل، عقل نظری اعم از بدیهی یا اکتسابی است، نه عقل عملی، زیرا محل بحث در مورد خطای شناختاری عقل است، نه خطای رفتاری؛ همچنین عقل به معنای یکی از قوای نفس انسانی مورد نظر است، نه عقل فعال و مجردات تام دیگر؛ بنابراین معنای عقل، عبارت است از:

«قوه‌ای از قوای نفس که ماهیت‌های امور کلی را از آن‌رو که کلی هستند قبول می‌کند؛

اعم از اینکه ادراک امور بدیهی باشد یا غیربدیهی».

#### ۵. معناشناسی شرع

در این پژوهش، شریعت براساس تعریفی که ملاصدرا ارائه کرده است، عبارت است از «هر آنچه رسول از کتاب و سنت آورده است و آنچه از احکام فقهی از راه اجتهاد استنباط می‌شود یا اینکه اجماع علما که متفرع بر کتاب و سنت است بر آن منعقد شده است».<sup>۱۶</sup>

نکته‌ای که در مورد این تعریف به نظر می‌رسد، این است که در این تعریف معرفت دینی و متن اصلی دین، هر دو جزء شریعت قرار گرفته‌اند. درحالی‌که متن اصلی دین خطاناپذیر است، ولی در برخی موارد معرفت دینی دچار خطا می‌شود. بنابراین توجه به این نکته لازم است که استنباط علما و اجماع ایشان، ناشی از فهم آنها است که ممکن است گرفتار خطا شده باشد و بهتر است بین این فهم بشری از دین و اصل شریعت، تفکیک قائل شویم، زیرا بسیاری از مواردی که تعارض بین عقل و شرع به ظاهر وجود دارد - چنانکه ملاصدرا نیز اذعان دارد - ناشی از فهم بشری نادرست از شریعت است.

۱۵. صدرالمتألهین، الحاشیة علی الھیات الشفا، ۳۸.

۱۶. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۴۸۵.

## ۶. امکان معرفت و فراگیر نبودن خطا در همه ادراکات

دستگاه ادراکی عقل در مواردی یافته‌های قبلی خود را خطا می‌انگارد؛ همچنین گاهی مطلبی، نزد گروهی مستدل و عقلانی است و نزد گروه دیگر کاملاً غیر موجه و غیرعقلانی است. برای نمونه، اصالت الوجود نزد برخی فلاسفه کاملاً معقول و قابل قبول است و نزد عده‌ای دیگر، مخالف عقل است. این موارد و ده‌ها مورد دیگر کاشف از خطای عقل در ادراکات خود است؛ ولی این سؤال ذهن معرفت‌شناسان زیادی را به خود مشغول کرده که آیا عقل به‌طور ساختارمند خطا می‌کند یا خطای آن موردی است. اگر خطای عقل از نوع اول باشد، هیچ کدام از یافته‌های عقل قابل اطمینان نیست، ولی اگر از نوع دوم باشد، ادراکات عقلی موجه خواهد بود و برای رفع خطا باید به دنبال راه‌های جلوگیری از بروز خطا بود.

منشأ این سؤال، دیدگاهی است که سوفسطائیان در زمینه معرفت مطرح کرده‌اند. ایشان منکر معرفت یقینی به واقعیت بودند، حتی معرفت بدیهی و اولین اولیات<sup>۱۷</sup> را انکار می‌کردند. براساس این دیدگاه، خطا در عقل، خطای ساختارمند است؛ به این معنا که کل سیستم عقل دچار خطا است و در نتیجه یافته‌های آن، قابل اطمینان نیست. در بین مسلمین نیز برخی مانند قونبوی استدلال عقلی را مورد نقادی قرار داده‌اند و ارزش و اعتبار آن را زیر سؤال برده‌اند.<sup>۱۸</sup>

در مقابل، بسیاری از فلاسفه، معرفت یقینی به واقع را پذیرفته‌اند و به بحث از چگونگی معرفت به آن پرداخته‌اند. ملاصدرا با پذیرش اولین اولیات از معرفت یقینی دفاع می‌کند و به این وسیله از شکاکیت فراگیر در سیستم عقل احتراز می‌کند.<sup>۱۹</sup> براساس این دیدگاه، خطا به دلیل بروز موانعی بر سر راه عقل و امری فرعی است و با برطرف کردن این موانع، عقل واقع را می‌تواند کشف کند.

ملاصدرا معتقد است اگر کسی قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین که پایه دیگر معارف است را انکار کند، اقامه برهان برای او امکان ندارد، زیرا این قاعده اولین بدیهیات است و چیزی روشن‌تر از آن نیست که بتوان به وسیله آن بر این قضیه برهان اقامه کرد؛ اما اقامه قیاس بر این قضیه ممکن است، زیرا قیاس اعم است از قیاس فی نفسه (قیاسی که ماده مقدمات آن در واقع صادق است و صورت آن صورت منتج در واقع است) و قیاس بالقیاس است. قیاس بالقیاس عبارت است از

۱۷. امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین.

۱۸. محمدبن اسحاق صدرالدین قونبوی، اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن (قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۱)، ۲۲.

۱۹. حسین بن عبدالله ابن سینا، الشفاء (الالهیات) (قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق)، ۴۸؛ و صدر المتألهین، الحاشیة علی الھیات الشفاء، ۳۸-۳۹.

قیاسی که ماده مقدمات آن نزد طرف مقابل مسلم است، اگرچه درواقع صحیح نباشد یا درواقع صحیح باشد، ولی شناخته شده تر از نتیجه نباشد یا اینکه صورت مقدمات آن نزد مخاطب منتج باشد، اگرچه درواقع منتج نباشد. این نوع دوم قیاس جدلی نیز نامیده می شود. در برابر منکر اولین اولیات به قیاس فی نفسه نمی توان استدلال کرد، زیرا هیچ مقدمه ای شناخته شده تر از نتیجه وجود ندارد، ولی اقامه قیاس جدلی برای وی ممکن است، زیرا در قیاس جدلی از مقدماتی استفاده می شود که اگرچه روشن تر از نتیجه نیست، ولی ممکن است مخاطب را متنبه کند.<sup>۲۰</sup>

### ۷. چگونگی وقوع خطا در دستگاه عقل

بعد از مشخص شدن اینکه خطای عقل فراگیر نیست، بلکه به صورت محدود و موردی است، نوبت به چگونگی وقوع خطا در دستگاه عقل می رسد. آیا خطای عقل عامل درونی دارد یا چیزی خارج از عقل موجب خطای آن می شود؟ ملاصدرا معتقد است حس در ادراک بسیار خطا می کند، ولی عقل اگر قوانین عقلی منطقی رعایت شود از خطا معصوم است. به عبارت دیگر، خطای عقل به دلیل نبودن مقتضی نیست، بلکه به دلیل وجود مانع است. وی برخی عوامل درونی و بیرونی را موجب وقوع خطا می داند.<sup>۲۱</sup>

#### ۷-۱. عوامل درونی خطا

منظور از عوامل درونی، عواملی هستند که از درون شخص ادراک کننده مانع ادراک صحیح عقل می شود. یکی از این عوامل خروج قوای نفس از محدوده خود است. برای نمونه وقتی وهم از محدوده خود خارج می شود، موجب وقوع خطا می شود.<sup>۲۲</sup> ملاصدرا واهمه را جوهری متباین با عقل و خیال نمی داند، بلکه واهمه از منظر وی عقلی است که به صورت خیال و حس اضافه شده است. بنابراین آنچه توسط واهمه ادراک می شود، امور معقولی است که به امور جزئی محسوس یا تخیل شده اضافه شده است. بر این اساس، قوای ادراکی انسان عبارت است از حس، عقل و خیال.

از منظر ملاصدرا وهم نحوه توجه عقل به جسم و انفعال عقل از جسم است و موهوم، معنای معقولی است که اضافه به ماده مخصوص شده است. پس نفس وقتی به ذات خود باز گردد، عقل مجرد از وهم می شود.<sup>۲۳</sup>

۲۰. صدرالمتألهین الحاشیه علی الهیات الشفاء، ۳۹.

۲۱. صدرالمتألهین، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ۳۹.

۲۲. صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ۱۵۰.

۲۳. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۳ (بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م)، ۵۱۷ و ۳۶۱.

وهم به چند شیوه موجب خطای عقل می‌شود:

۱- وهم فقط می‌تواند امور محسوس و متناهی را درک کند، ولی گاهی احکام محسوسات را به غیر آن و احکام موجودات متناهی را به غیرمتناهی سرایت می‌دهد.<sup>۲۴</sup> برای نمونه وهم «استواء خداوند بر عرش»<sup>۲۵</sup> را جسمانی و مکانی فرض می‌کند؛ درحالی‌که خداوند متعال منزّه از عالم امکان است.<sup>۲۶</sup> همچنین وهم «قبل» به کار رفته در مجردات را زمانی می‌پندارد و «فوق» به کار رفته در مجردات را وضعی و مکانی می‌انگارد، درحالی‌که مجرد سابق بر زمان و وضع و مکان است.<sup>۲۷</sup>

۲- دومین شیوه وهم که موجب خطای عقل می‌شود، تکذیب عقل در امور کلی است. هر گاه عقل چیزی را ورای طور وهم درک کند، وهم آن را تکذیب می‌کند. به عبارت دیگر، وهم فقط امور جزئی را درک می‌کند، از این رو عقل را در ادراکات کلی انکار می‌کند.<sup>۲۸</sup> در واقع در اینجا خود عقل است که ادراک در امور کلی را با ادراک در امور جزئی خلط می‌کند، زیرا چنانکه گذشت، وهم قوه‌ای مستقل از قوه عقل نیست.

۳- سومین روش وهم تشکیل قیاس‌های مغالطی است. قیاس مغالطی از مقدمات وهمی و قضایای کاذب تشکیل می‌شود.<sup>۲۹</sup> وهم با این سه روش موجب می‌شود، خطا به عقل راه پیدا کند.

یکی دیگر از نمونه‌های خروج قوای نفس از محدوده خود، دخالت احساسات و تمایلات درونی انسان در ادراک عقلی است. از منظر ملاصدرا، محبت دنیا و میل به جاه و ثروت و غرق شدن در لذت‌ها و رفاه جسمی و گرایش به منافع جزئی، اموری هستند که مانع ادراک درست عقل می‌شوند.<sup>۳۰</sup> وی همچنین تعصب و تقلید را از عوامل خطای شناختاری عقل می‌شمارد.<sup>۳۱</sup> این عامل را می‌توان جزء عوامل روان‌شناختی مؤثر در خطای عقل برشمرد.

اما پرسش این است که چگونه این تمایلات در وقوع خطا تأثیر می‌گذارند. جناب ملاصدرا ذیل روایتی از اصول کافی چگونگی خطا بر اثر شهوات و عواطف انسانی را توضیح می‌دهد. امام

۲۴. صدرالمتألهین، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ۱۰۱؛ و صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۴۶۵.

۲۵. اعراف، آیه ۵۴.

۲۶. صدرالمتألهین، سه رسائل فلسفی (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷)، ۲۸۴.

۲۷. سبزواری، شرح المنظومة، جلد ۱ (تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹)، ۳۴۰.

۲۸. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۲: ۳۶۶.

۲۹. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، جلد ۷ (قم: بیدار، ۱۳۶۶ب)، ۶۴.

۳۰. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱: ۳۸۲.

۳۱. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۹: ۱۳۸.

بررسی نحوه مواجهه ملاصدرا با مسئله تعارض عقل و شرع... / ابراهیمی و خادمی ۹۱

کاظم (علیه السلام) می‌فرماید: ای هشام! هرکس سه چیز را بر سه چیز مسلط گرداند، چنان است که بر ناپودی خرد خود کمک کرده باشد:

۱- هرکس روشنائی اندیشه خود را با آرزوی درازش به تیرگی کشاند.

۲. (هرکس) طرفه‌های حکمتش را با زیاده‌گویی‌هایش نابود کند.

۳. (هرکس) نور عبرت‌آموزی خود را با شهوت‌های نفسش خاموش سازد.<sup>۳۲</sup>

بنای ایمان بر عقل مجرد از شهوت و بنای کفر دوری از خداوند و پیروی از هوای نفس است که از آن به طاغوت تعبیر می‌شود؛ بنابراین هر کدام از عقل و هوای نفس ویژگی‌های مناسب خود را دارند که با ویژگی‌های دیگری در تضاد است. ویژگی‌های عقل تفکر و حکمت و اعتبار است و از ویژگی‌های هوای نفس آرزو دراز و کلام بیهوده و ارضای شهوات است. پس آرزوی دراز در دنیا انسان را از تفکر در امور الهی منع می‌کند و همچنین کسانی که اشتباهی صحبت در بین عوام مردم را دارند به کلماتی روی می‌آورند که دیگران خوششان بیاید، حتی اگر مطلب باطلی باشد. کسی که مشغول لذت و شهوت زن و فرزند و... است، نور عبرت از او گرفته می‌شود؛ چون وقتی انسان چیزی را دوست داشته باشد، باعث می‌شود از ادراک غیر آن غافل شود.<sup>۳۳</sup>

یکی دیگر از عوامل درونی وقوع خطای شناختاری عقل، نقصان در قوای ادراکی است. عقل برای حکم کردن از قوای ادراکی مختلف نفس کمک می‌گیرد؛ بنابراین هرگونه نقصان در این قوا می‌تواند موجب به خطا افتادن عقل شود و حکمی برخلاف واقع صادر کند.<sup>۳۴</sup>

## ۷-۲. عوامل بیرونی خطا

منظور از عوامل بیرونی خطا عواملی است که بیرون از شخص ادراک‌کننده هستند. این عوامل گاهی در حوزه تصورات و گاهی در تصدیقات موجب خطا در شناخت می‌شوند. البته منظور از خطای در تصورات، خطای در خود تصور نیست، زیرا خطای در تصور ممکن نیست، بلکه منظور خطا در تصدیقی است که همراه هر تصور وجود دارد، زیرا وقتی در ذهن تصویری از یک شیء نقش می‌بندد، بدون فاصله اذعان همراه آن می‌آید.

۳۲. «یا هشام! مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَانَتْهَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ مَنْ أَظْلَمَ نُورَ فِكْرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ وَ مَخَا طِرَائِفِ حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ وَ أَطْفَأَ نُورَ عَيْتِيهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ فَكَانَتْهَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ وَ مَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَ دُنْيَاهُ». کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی (ط - الإسلامية)، جلد ۱، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، (تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق)، ۱۷.

۳۳. صدر المتألهین، شرح اصول الکافی، ۱: ۳۶۶.

۳۴. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۹: ۱۳۶.

### ۱-۲-۷. عامل خطا در تصورات

عدم اتصال به مبادی در شناخت تصورات، عامل اصلی خطا در این حوزه است. خطا در تصور بدیهی راه ندارد، اما در صورتی که تصور نظری به طور صحیح به تصور بدیهی بازگشت نکند، خطا در شناخت تصویری رخ می‌دهد. مثلاً اگر یک تصور نظری به جای اینکه به تصورات بدیهی متصل شود به شکل دوری با تصویرهایی که به تصور مجهول بازگشت می‌کند، تعریف شود، خطا در شناخت این تصور رخ می‌دهد، زیرا تصورات نظری به وسیله تعریف به تصورات بدیهی بازگشت می‌کنند. عوامل مختلفی که در حوزه خطای در تعریف شمرده شده‌اند، مانند قرار دادن فصل به جای جنس، قرار دادن موضوع فاسد به جای جنس، قرار دادن جزء شیء به جای جنس آن، اهمال حیثیات، بیان نکردن بعضی از مقومات و ... به همین عامل برمی‌گردد.<sup>۳۵</sup>

### ۲-۲-۷. عامل خطا در تصدیقات

تصدیقات نیز به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. در گزاره‌های بدیهی خطا راه ندارد؛ بنابراین بدیهیات همیشه واقع‌نما هستند. در مورد اینکه به چه دلیل در گزاره‌های بدیهی خطا راه ندارد، برخی فیلسوفان مسلمان بدهت را ملاک واقع‌نمایی بدیهیات می‌دانند،<sup>۳۶</sup> ولی برخی دیگر صرف بدیهی بودن را کافی ندانسته‌اند و ارجاع بدیهیات به علم حضوری را ملاک صدق بدیهیات قرار داده‌اند.<sup>۳۷</sup>

در گزاره‌های نظری که بر پایه بدیهیات موجه می‌شوند، امکان خطا وجود دارد. از منظر ملاصدرا عامل اصلی وقوع خطا در این حوزه مشابهت هستند. به این معنا که برخی قضایا و استدلال‌های کاذب و نادرست به دلیل شباهت به گزاره‌ها و استدلال‌های صحیح، عقل را به اشتباه می‌اندازند؛ از این رو قضایای مشبهات به‌عنوان منشأ اصلی وقوع خطا در منطق مطرح شده است.<sup>۳۸</sup> مشبهات گزاره‌هایی هستند که با گزاره‌های صادق شباهت دارند.

عوامل خطا در تصدیقات را به دو دسته عوامل معنوی و لفظی می‌توان تقسیم کرد، فیلسوفان مسلمان مواردی همچون عارض شدن شیء‌ای بر شیء دیگر، سوء اعتبار حمل، عدم تمییز بین لازم و ملزوم<sup>۳۹</sup> و ... را به‌منزله عوامل معنوی خطا در تصدیقات و مواردی مانند اشتراک اسم،

۳۵. صدرالمتألهین، منطق نوین (مشمول بر اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقية) (تهران: آگاه، ۱۳۶۲)، ۱۳-۱۰.

۳۶. ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، ۴۸.

۳۷. محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷)، ۸۱-۸۹؛ و محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، جلد ۱ (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۱)، ۲۳۶-۲۳۷.

۳۸. صدرالمتألهین، حکمة الاشراف (تعلیقه ملاصدرا)، جلد ۲ (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۲)، ۱۸۳.

۳۹. حسین‌بن‌عبدالله ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، جلد ۴ (قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵ق)، ۲۰-۲۴.

تفصیل مرکب، ترکیب مفصل<sup>۴۰</sup> را به منزله عوامل لفظی خطا در تصدیقات برشمرده‌اند. براساس دیدگاه ملاصدرا همه این عوامل بیرونی، قابل بازگشت به عامل مشابهت هستند؛ بنابراین از منظر ملاصدرا عقل در صورت رعایت قوانین عقلی و منطقی معصوم از خطا است و خطای عقل به دلیل وجود مانع است؛ اما پرسش این است که آیا متن شرعی نیز مصون از خطاست. اگر عقل و شرع مصون از خطا باشند، چگونه گاهی با یکدیگر تعارض می‌کنند؟

### ۸. خطاپذیری شرع

اگرچه وحی الهی خطاناپذیر است و به دلیل عصمت انبیای الهی احتمال خطا در دریافت و ابلاغ وحی نیست، اما خطاپذیری ادله شرعی نقلی از دو ناحیه سند و دلالت قابل بررسی است. از منظر سند، برخی متون شریعت، مثل قرآن یا احادیث متواتر، مصون از خطا هستند و این انکارپذیر نیست؛<sup>۴۱</sup> ولی اکثر احادیث از منظر سند، ظنی هستند و از این رو خطاپذیرند. از منظر دلالت نیز برخی متون اعم از قرآن و حدیث، نص هستند و دلالتشان قطعی است، اما تعداد نصوص، بسیار اندک است. بسیاری از متون ظاهر یا مجمل هستند و معانی مختلف در آن محتمل است؛<sup>۴۲</sup> بنابراین در فهم آنها احتمال خطا وجود دارد. اگرچه شریعت به خودی خود خطاناپذیر است، اما گاهی از منظر صدور و دلالت، امکان خطا در آن وجود دارد.

### ۹. تعارض عقل و شرع

براساس آنچه گفته شد، وحی الهی و عقل به خودی خود منزه از خطا هستند؛ از این رو ملاصدرا وجود تعارض حقیقی بین عقل و شرع را انکار می‌کند و بارها بر عدم مخالفت حکمت و شریعت الهی تأکید می‌کند. از منظر وی، مقصود هر دو، معرفت حق تعالی و صفات و افعال اوست. وی در موارد مختلف به هماهنگی عقل و شرع در مسائل مختلف اشاره می‌کند. در مسئله حدوث جسمانی عالم به هماهنگی یافته‌های عقل با شرایع الهی اذعان می‌کند؛<sup>۴۳</sup> همچنین حکم عقل به تجرد نفس را مطابق شریعت الهی می‌داند.<sup>۴۴</sup>

وی اعتقاد کسانی را که به وجوب جمود بر تقلید و تبعیت ظواهر گمان دارند، ناشی از ضعف عقل و کم‌بصیرتی ایشان می‌داند و نیز دیدگاه کسانی از متفلسفه که در مورد عقل زیاده‌روی کرده‌اند

۴۰. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، ۴: ۸.

۴۱. صدرالمتألهین، المبدأ المبدأ و المعاد، ۳۲۶.

۴۲. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۷۱.

۴۳. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۷: ۳۲۶-۳۲۷.

۴۴. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۸: ۳۰۳.

و به وسیله آن به نفی امور قطعی شرع پرداخته‌اند را به دلیل خبث ضمیر ایشان دانسته و هر دو را در طریق افراط و تفریط می‌داند.<sup>۴۵</sup>

اما مسئله این است که اگرچه تعارض حقیقی بین عقل و شرع نیست، ولی ما همیشه با عقل و شرع منزله از خطا مواجه نیستیم، زیرا گاهی موانع درونی یا بیرونی باعث به خطا رفتن ادراکات به ظاهر عقلی می‌شوند و همچنین شرع منقول از منظر سند و دلالت خطاپذیر است، زیرا سند و فهم دلالت متن، بشری است و در فهم بشری، امکان خطا هست. با توجه به وقوع خطا در ادراکات عقلی و شرعی در صورت تعارض بین یافته‌های آنها کدام معتبر خواهند بود؟

دیدگاه ملاصدرا در تعارض عقل و شرع مبتنی بر مبنای وی در خطای عقل است، زیرا وی عقل را دچار خطای ساختارمند نمی‌داند و در صورتی که وهم و عوامل بیرونی مانع نشوند، عقل را خطاناپذیر می‌داند؛ همچنین اصل شرع را خطاناپذیر دانسته و خطا در شرع را ناشی از سند یا دلالت می‌داند، وی تعارض بین عقل و شرع را ظاهری می‌داند، از این رو تلاش می‌کند هیچکدام از عقل و شرع را کنار نگذارد.

در صورت تعارض ظاهری بین این دو منبع معرفت، مانند «دست خدا بالای دست‌های آنهاست»،<sup>۴۶</sup> «سپس خداوند بر عرش قرار گرفت»،<sup>۴۷</sup> «و پروردگارت آمد»<sup>۴۸</sup> و همچنین نسبت دادن وجه و خندیدن و حیاء و غضب و ... که ظاهر آن با ادله عقلی ناسازگار است، چند دیدگاه وجود دارد:

۱- مسلک اهل لغت و بیشتر فقها و محدثین و حنابله و کرامیه: براساس این دیدگاه الفاظ بر مدلول ظاهری آن باقی می‌ماند و منافات آن با قوانین عقلی آن را از مدلول اولی‌اش خارج نمی‌کند. منشأ این نظریه گمان به این است که آنچه در مکان و جهت نیست، ممتنع‌الوجود است و صفات مجرد نزد فلاسفه مانند داخل و خارج نبودن در عالم و متصل و منفصل نبودن و نزدیک و دور نبودن و بالا و پایین نبودن همه از صفات معدومات است. بنابراین خداوند نمی‌تواند متصف به آنها باشد.

وی این دیدگاه را نفی می‌کند، زیرا امور مذکور صفات سلبی باری تعالی هستند که هر نقصی را از او سلب می‌کند. مانند انسان که به دلیل نامی بودن با سلب جماد بودن تلازم دارد و به دلیل حیوان بودن با سلب درخت بودن تلازم دارد. خداوند صفات‌های کمالی وجودی مانند مجد و علو

۴۵. صدرالمآلهین، شرح اصول الکافی، ۲: ۳۸۷-۳۸۸.

۴۶. «بَدَّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ». فتح، آیه ۱۰.

۴۷. «اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ». اعراف، آیه ۵۴.

۴۸. «جَاءَ رَبُّكَ». فجر، آیه ۲۲.

دارد که سلبی نیستند.<sup>۴۹</sup> اشکال قائلین به این دیدگاه این است که پنداشته‌اند، اگر همه صفات مادی از خداوند سلب شود، دیگر تمایزی بین او و معدومات نیست؛ درحالی که صفات باری تعالی منحصر در صفات سلبی نیست، بلکه دارای صفات کمالی وجودی نیز هست. پس اگرچه در صفات سلبی با چیز معدوم اشتراک دارد، ولی به وسیله صفات کمالی از معدوم تمییز داده می‌شود.

۲- دیدگاه اشعریه و اکثر معتزله: ایشان در باب مبدأ عالم به تنزیه و در باب معاد به تشبیه روی آورده‌اند. برای مثال قفال در تفسیر آیه شریفه «سپس خداوند بر عرش قرار گرفت»<sup>۵۰</sup> می‌گوید: منظور از این عبارت تصویر عظمت خداوند است، زیرا خداوند برای تبیین ذات و صفات خود از ویژگی‌های رایج بین بندگان نسبت به حاکمان و بزرگان ایشان استفاده می‌کند. مثل اینکه خانه خود را محل طواف قرار داده است و امر به زیارت خانه خود نموده است. چنانکه مردم خانه ملوک خود را طواف و زیارت می‌کنند و حجرالأسود را محل بوسیدن قرار داده است. چنانکه مردم دست بزرگان خود را می‌بوسند. استواء بر عرش و کرسی و... نیز از این باب است. این تعبیر کنایه از عظمت و جلال الهی است<sup>۵۱</sup> و همچنین برخی معتزله سمع را به مطلق علم به شنیدنی‌ها و بصر را به علم به دیدنی‌ها تأویل برده‌اند.<sup>۵۲</sup>

این دیدگاه نیز از منظر ملاصدرا قابل مناقشه است، زیرا اینکه الفاظ به کاررفته در قرآن، حمل بر تمثیل شود بدون آنکه حقیقتی داشته باشد، منجر به سفسطه، تعطیل و بسته شدن باب هدایت می‌شود. حال اگر در مورد صفات الهی چنین تأویلی پذیرفته شود به چه دلیل در مورد احوال قیامت به این تأویل‌ها تمسک نشود؟! به عبارت دیگر، دلیل اعم از مدعی است. اگر دلیلی بر تأویل صفات الهی به این شکل باشد همان دلیل شامل احوال قیامت نیز می‌شود. درحالی که معتزله بین این دو باب تفاوت قائل هستند. این تمایز ادعای بدون دلیل است.<sup>۵۳</sup>

علاوه بر اینکه اگرچه به‌طور قطع منظور از متشابهات قرآن معنایی نیست که هر عرب بدوی و عامه مردم می‌فهمند، ولی حمل آن بر تمثیلی که هر کس دارای قوه تمییز در فکرها و استفاده از منطق باشد آن را می‌فهمد نیز برخلاف آیات قرآن و احادیث است، زیرا خداوند می‌فرماید: «و تأویل آن را نمی‌داند به جز الله و راسخان در علم»؛<sup>۵۴</sup> همچنین رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه

۴۹. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۷۴.

۵۰. «اَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ». اعراف، آیه ۵۴.

۵۱. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۷۶-۷۷.

۵۲. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۸۵.

۵۳. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۷۷.

۵۴. «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». آل عمران، آیه ۷.

و آله) در مورد امیر مؤمنان (علیه السلام) دعا می‌کنند: «خدایا او را در دین فقیه نما و تأویل را به وی بیاموز».<sup>۵۵</sup> در حالی که اگر علم به تأویل با صرف ذکاوت و به کارگرفتن قواعد عقلی امکان‌پذیر بود، خداوند آن را مخصوص راسخان در علم قرار نمی‌داد و پیامبر (صلی الله علیه و آله) آن را برای حضرت امیر (علیه السلام) به عنوان امری خطیر طلب نمی‌کردند؛ اما عبارات فوق دال بر این است که تأویل امر خطیری است. پس علم به تأویل چنانچه معتزله می‌گویند با صرف تفکر برای اهل هوش و ذکاوت حاصل نمی‌شود.<sup>۵۶</sup>

۳- دیدگاه اهل نظر و تعمق: براساس این دیدگاه در صورت تعارض متن شریعت با قوانین عقلی این قوانین مقدم می‌شود و الفاظ شریعت از مفاهیم اولی آن تأویل برده می‌شود. منشأ این نظریه التزام به قوانین نظری و تزیه پروردگار از نقایص موجودات ممکن است.<sup>۵۷</sup> متفلسفین و طبیعیون حتی آنچه در مورد آخرت وارد شده است را نیز به تأویل برده‌اند و به دردهای عقلی روحانی و لذت‌های عقلی روحانی تفسیر نموده‌اند و حشر جسمانی را انکار کرده‌اند.<sup>۵۸</sup>

ملاصدرا در نقد این دیدگاه نیز به روایاتی تمسک می‌کند که تأویل متشابهات را مخصوص راسخون در علم می‌شمارد و راسخون در علم را ائمه (علیهم السلام) می‌داند.<sup>۵۹</sup> در صورتی که اگر فهم تأویل با صرف توجه به قوانین نظری ممکن بود، انحصار راسخون در ایشان بی‌معنا می‌شد. وی معتقد است مسلک کسانی که بر ظواهر جمود می‌ورزند - به خصوص آنهایی که می‌گویند: منظور از دست خدا دستی است نه مانند این دست مادی و مراد از صورت، صورتی است غیر از این صورت - نسبت به دیدگاه اهل تأویل به حقیقت نزدیک‌تر و از تحریف دورتر است، زیرا آنچه عموم محدثین و جمهور اهل روایت از ظاهر آیات فهمیده‌اند قالب‌ها و جایگاه‌های اصلی و حقیقی معانی است. البته اکتفا کردن به این معانی از ضعف فهم ناشی می‌شود، ولی به معنای حقیقی نزدیک‌تر است.<sup>۶۰</sup>

۴- دیدگاه توقف: برخی افراد در آیاتی که به ظاهر متعارض با عقل هستند متحیر شده‌اند و توقف نموده‌اند. ملاصدرا معتقد است اگر حمل بر ظاهر ناقض اصول صحیح دینی و عقاید یقینی

۵۵. محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، جلد ۷ (تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق)، ۱۶۶.

۵۶. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۷۸.

۵۷. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۷۴.

۵۸. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۸۶.

۵۹. ما رواه أبو بصیر عن أبي عبد الله ع أنه قال: نحن الراسخون فی العلم و نحن نعلم تأویله و فی رواية أخرى رواها عبد الرحمن بن کثیر قال: الراسخون فی العلم امیر المؤمنین و الأئمة من بعده علیهم السلام.

۶۰. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۸۱-۸۲.

عقلی باشد، نباید ظواهر را به تأویل برد، بلکه باید علم آن را به راسخان در علم واگذار کرد.<sup>۶۱</sup> وی این دیدگاه را نسبت به سه دیدگاه قبل ترجیح می‌دهد، ولی آنچه خود می‌پذیرد، نظریه راسخون در علم است که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۵- عالمان راسخ و عارفان محقق: در این دیدگاه بر ظاهر متن شریعت تحفظ می‌شود و رمزها و اسرار بیان شده توسط عالمان راسخ و عارفان محقق، بدون اینکه از معانی حقیقی ظاهری عدول شود و این الفاظ بدون دلیل بر مجاز حمل شود، تکمیل کننده و تمام کننده ظاهر و رسیدن از ظاهر به باطن است. ملاصدرا این دیدگاه را می‌پذیرد و به شرح و دفاع از آن می‌پردازد.<sup>۶۲</sup>

قبل از تبیین این دیدگاه توجه به این نکته لازم است که در مورد وضع الفاظ سه دیدگاه وجود دارد. برخی وضع الفاظ را برای امور مادی می‌دانند و استعمال آن در مورد امور مجرد را استعمال مجازی می‌شمارند. برخی دیگر وضع الفاظ را برای امور مادی دانسته و استعمال آن در امور غیر مادی را غلط می‌دانند و بر اساس دیدگاه سوم الفاظ برای روح معنا اعم از مادی و غیر مادی وضع شده است.

ملاصدرا معتقد است الفاظ برای معنای مادی وضع نشده‌اند، بلکه برای روح معنا وضع شده‌اند. وضع حقیقی الفاظ برای معنای عامی است که شامل محسوس و معقول می‌شود. بر این اساس، الفاظ وقتی برای امور معقول به کار می‌رود از معنای حقیقی خارج نمی‌شود، ولی گاهی غلبه احکام بعضی از خصوصیات رایج باعث می‌شود روح معنا مورد غفلت واقع شود. برای مثال لفظ میزان وضع شده است برای آنچه چیزی به وسیله آن وزن می‌شود و مقیاس و وسیله اندازه‌گیری است. این معنا اعم از محسوس و معقول و متخیل است. ترازوی مغازه و شاقول و علم نحو و منطق و جوهر عقل همه میزان هستند، ولی میزان در هر کدام مناسب خود آن چیز است. ترازو میزان کشیدن اجناس و منطق میزان فکر است. اینکه میزان در مورد ترازوی مادی به کار می‌رود نباید شنونده را از معنای حقیقی دور کند و خصوصیات مادی را جزء معنای آن بیندازد.<sup>۶۳</sup>

ملاصدرا از نظریه روح معنا در حلّ تعارض‌های ظاهری بین عقل و شرع استفاده می‌کند. وی بر این اساس، معنای «خانه خدا» را اینگونه توضیح می‌دهد که گاهی خانه برای خانه محسوس استفاده می‌شود و گاهی برای خانه معقول مانند خانه خدا. در این مثال، منظور، خانه محسوس نیست، زیرا این خانه محل عبادت قرار داده شده است و خانه محسوس محل عبادت

۶۱. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۷۷-۷۸.

۶۲. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۸۲-۸۳.

۶۳. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۹۲-۹۴.

نیست، بلکه از این رو این مکان فرقی با مکان‌های دیگر ندارد. پس وقتی به این محل، خانه خدا اطلاق می‌شود منظور معنای حقیقی است که شامل خانه معقول نیز می‌شود. مانند قلب که به دلیل اینکه مهم‌ترین بخش بدن است و مورد فیض انسانی و محل هبوط نور است به معنای حقیقی، خانه معرفت الهی است. به طور قطع مراد از این خانه، خانه محسوس نیست. در مورد خانه خداوند نیز این معنای حقیقی مدنظر است، زیرا شریف‌ترین مکان‌ها است که محل عبادت قرار داده شده است.<sup>۶۴</sup>

ملاصدرا با تمسک به مثال‌های بالا دیدگاه راسخان در علم را تبیین می‌کند. براساس این دیدگاه، ضمن توجه به قوانین عقلی بر ظاهر الفاظ وحی نیز تحفظ می‌شود و معانی و رموزی که از الفاظ برداشت می‌شود منافی و مخالف ظاهر آن نیست. به این ترتیب، وی از هماهنگی عقل و شرع دفاع می‌کند و تعارض بین این دو منبع معرفت را ظاهری و قابل رفع می‌داند.

#### ۹-۱. نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا

نبودن تعارض حقیقی بین عقل و شرع از جنبه ثبوتی، امری قابل قبول و دفاع است، اما اشکال در تعارض عقل و شرع در عالم اثبات است. مثال‌هایی که ملاصدرا ذکر کرده است نیز مثال‌های اثباتی است. همانگونه که وی دیدگاه‌های فلسفی خود را مطابق قرآن و شریعت می‌داند، مخالفین دیدگاه او نیز ممکن است، آرای خود را مستند به وحی و شرع کنند. چنانکه متکلمانی که قائل به جسمانی بودن نفس هستند، دیدگاه خود را مطابق به قرآن می‌دانند. ملاصدرا مشخص نکرده است که معیار اینکه کدام‌یک از این دو ادعا صحیح است چیست. صرف اینکه هر فیلسوف یا اندیشمندی ادعا کند دیدگاه من مطابق با شرع است، مشکلی را حل نمی‌کند.

نکته دیگر این است که به نظر می‌رسد اتخاذ دیدگاه فلسفی در حمل ظواهر شریعت بر دیدگاه مورد نظر تأثیرگذار است. با توجه به سلامت نفس ملاصدرا و علامه مجلسی به چه دلیل ایشان برداشت متفاوتی از متن شریعت دارند؟ ملاصدرا مجرد نفس را از متن شریعت می‌فهمد و علامه مجلسی جسمانی بودن آن را برداشت می‌کند. دلیل این تفاوت برداشت، پیش‌فرض‌های هر کدام است. ملاصدرا در دیدگاه خود نسبت به رابطه عقل و شرع به تأثیر این پیش‌فرض‌ها در فهم شرع اشاره‌ای نکرده است. البته وی اگر فهم فیلسوف مخالف قرآن و شریعت باشد آن را خارج از طریق هدایت می‌داند، ولی باز این مشکل وجود دارد که کدام فهم، مطابق شریعت است؟ در بیشتر موارد، هر فیلسوفی که شریعت را قبول دارد، یافته‌های خود را مطابق شرع می‌داند؛ بنابراین از قاعده کلی

هماهنگی عقل و شرع، نمی‌توان استفاده کرد که دیدگاه‌های فلسفی ملاصدرا یا هر فیلسوف دیگری کاملاً مطابق با نظر شارع است، زیرا امکان دارد برداشت‌های وی از شرع متأثر از نظر فلسفی او بوده باشد یا بر عکس، ممکن است دیدگاه‌های فلسفی وی از نگاه شرعی او اثر پذیرفته باشد. در این صورت فلسفه او در این موارد رنگ کلامی به خود گرفته است. بنابراین، وقتی به این روش تعارض بین عقل و شرع حل می‌شود، امکان تحمیل نظریه فلسفی به متن شرع هست و ایشان راه‌حلی برای جلوگیری از این مشکل ارائه نداده است.

علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان روش‌های مختلف تفسیری اعم از تفاسیر اهل حدیث و متکلمین و فلاسفه را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. اشکالی که ایشان نسبت به این تفاسیر مطرح می‌کنند این است که با پیش‌فرض‌های حدیثی و کلامی و فلسفی خود آیات را تفسیر کرده‌اند. ایشان در مورد فلاسفه می‌گوید: «فلاسفه نیز مانند متکلمین از مفسرین در ورطه تطبیق و تأویل آیاتی که به ظاهر مخالف فنون فلسفی به معنای اعم بودند، افتاده‌اند».<sup>۶۵</sup> بر این اساس، ملاصدرا برای تکمیل راه حل خود باید معیاری برای هماهنگی دیدگاه فلسفی و متن شریعت ارائه دهد در غیر این صورت هر فیلسوفی می‌تواند ادعا کند تعارضی بین نظریه من و متن شریعت نیست و نگاه فلسفی خود را به متن شریعت تحمیل کند؛ همچنین اینکه تأویل بردن آیات قرآن توسط برخی فلاسفه ناشی از خبث ضمیر ایشان باشد، ادعای بدون دلیل است. آنچه فیلسوف می‌تواند به متفکر دیگری نسبت دهد خطای در اندیشه است، ولی اینکه آیا این از خبث باطن اوست یا خیر از حیطه فلسفه خارج است و فقط خداوند به آن عالم است. چه‌بسا شخصی با همه وجود، دنبال حقیقت بوده باشد و به اشتباه رفته باشد؛ از این رو به صرف خطا کردن نمی‌توان خبث سیرت را به او نسبت داد.

#### ۱۰. نتیجه

ملاصدرا ساختارمند بودن خطای شناختاری عقل را نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، وی عقل را به خودی خود خطاناپذیر می‌داند و راهیابی خطا به عقل را ناشی از دخالت عوامل درونی و بیرونی در کار عقل می‌داند. عوامل درونی مانند خارج شدن وهم از محدوده خود، دخالت احساسات و تمایلات درونی و نقصان در قوای ادراکی مانع درک درست عقل می‌شوند. عوامل بیرونی خطا نیز در دو حوزه تصورات و تصدیقات مانع ادراک عقلی می‌شوند. در تصورات و تصدیقات بدیهی خطا راه ندارد، ولی در تصورات نظری عدم اتصال به مبادی، عامل اصلی خطا در این حوزه است و در تصدیقات نظری شباهت قضایا و استدلال‌های کاذب و نادرست به گزاره‌ها و استدلال‌های صحیح، عقل را به اشتباه می‌اندازند.

۶۵. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱ (بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق)، ۷.

از طرف دیگر، اگرچه شریعت الهی به خودی خود، خطاناپذیر است و بدون هیچگونه تصرفی، توسط انبیای الهی به انسان ابلاغ شده است، ولی از ناحیه سند و دلالت در صدور و فهم شریعت خطا راه دارد.

براساس مبانی بالا ملاصدرا تعارض حقیقی بین عقل و شرع را غیرممکن می‌داند و این دو منبع معرفتی را مانند دو چشم می‌داند که برای نیل به حقیقت استفاده از هر دو لازم است. وی دیدگاه کسانی که بر ظواهر الفاظ جمود نموده و دست از قوانین عقلی بر می‌دارند و نیز دیدگاه کسانی را که به تأویل متن شریعت می‌پردازند، نقد می‌کند و از دیدگاه راسخان در علم تبعیت می‌کند. براساس دیدگاه وی، کشف رموز و باطن شریعت، نباید سبب دست برداشتن از ظاهر شریعت شود. از منظر وی، احکام برای روح معنا وضع شده‌اند؛ بنابراین نباید خصوصیات امور مادی جزء معنا پنداشته شود، بلکه اصل معنا باید مد نظر قرار گیرد که اعم از معنای محسوس و معقول است. به این ترتیب هماهنگی برهان و قرآن یا عقل و شرع اثبات می‌شود و تعارض‌های توهم شده این دو منبع مستقر نیست، بلکه با توجه و تأمل تعارضی وجود ندارد.

در نقد این روش به این نتیجه رسیدیم که اگرچه اصل عدم تعارض بین عقل و شرع در عالم ثبوت قابل دفاع است، ولی در عالم اثبات این سؤال مطرح است که با چه معیاری هماهنگی بین عقل و شرع باید ارزیابی شود. اگر صرف اینکه فیلسوف، نظریه فلسفی خود را مطابق شرع بداند برای حل مشکل کافی باشد، هر فیلسوفی ممکن است مدعی باشد که نظریه او مطابق با متن شریعت است و تعارضی بین آنها وجود ندارد. درحالی‌که ملاصدرا باید معیاری ارائه دهد که مطابقت نظریه فلسفی با متن شریعت را قابل ارزیابی کند. در غیر این صورت، روش او کامل نیست؛ همچنین احتمال اینکه نظریه فلسفی در برداشت از شریعت دخیل باشد یا برعکس متن شریعت در نظریه فلسفی دخالت داشته باشد، منتفی نخواهد بود و این مشکل، روش حل تعارض عقل و شرع ملاصدرا را دچار چالش می‌کند.

بررسی نحوه مواجهه ملاصدرا با مسئله تعارض عقل و شرع... / ابراهیمی و خادمی ۱۰۱

## سیاهه منابع

### الف: منابع فارسی

حسین‌زاده، محمد. «حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی»، معرفت فلسفی ۳، شماره ۲ (زمستان ۱۳۸۴): ۲۹-۷۴.

حسین‌زاده، محمد. جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۶.

حسینی شاهرودی، سید مرتضی، و مشهدی تکتم. «بررسی مسئله تعارض عقل و دین از نگاه ابن‌رشد و ملاصدرا»، فلسفه دین ۱۰، شماره ۲ (۱۳۹۲): ۳۵-۵۷.

راسل، برتراند. تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری. تهران: کتاب پرواز، ۱۳۹۰.

سعیدی، احمد. «عصمت عقل و خطای عقلا»، معرفت کلامی ۷، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۵): ۳۱-۷.

صدرالمتألهین. سه رسائل فلسفی. مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.

صدرالمتألهین. منطق نوین (مشمول بر اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقية). تهران: آگاه، ۱۳۶۲.

طباطبایی، محمدحسین. اصول فلسفه رئالیسم. قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

طباطبایی، محمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. حاشیه مرتضی مطهری. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۴.

فروغی، محمدعلی. سیر حکمت در اروپا. تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۲.

کاپلستون، فریدریک. تاریخ فلسفه. ترجمه سید جلال‌الدین مرتضوی. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۸.

مختاری، محمود. «تحلیل خطای علمی در چارچوب معرفت‌شناسی اعتمادگرا (با تأکید بر دیدگاه سوسا)»، فلسفه علم ۶، شماره ۱۱ (۱۳۹۵): ۸۱-۹۸.

مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۱.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا، [بی‌تا].

وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین. «رابطه عقل و ایمان از دیدگاه ملاصدرا با تأکید بر شرح اصول کافی و مفاتیح الغیب»، فلسفه دین ۱۲، شماره ۲ (۱۳۹۴): ۳۷۵-۴۱۲.

١٠٢ هسلى و سناخت / سال ١١ / شماره ١ / پيايى ٢١ / صص ٨٣-١٠٢

## ب- منابع عربى:

- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٤١٤ق.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله. الشفاء (المنطق). قم: مكتبة آية الله المرعشى، ١٤٠٥ق.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله. رسائل. قم: انتشارات بيدار، ١٤٠٠ق.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله. الشفاء (الالهيات). مصحح: سعيد زايد. قم: مكتبة آية الله المرعشى، ١٤٠٤ق.
- اصفهانى، حسين بن محمد راعب. مفردات ألفاظ القرآن. محقق و مصحح: صفوان عدنان داودى. بيروت-دمشق: دارالعلم-الدار الشامية، ١٤١٢ق.
- اصفهانى، مجلسى دوم، محمد باقر بن محمد تقى. مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٤ق.
- جوهرى، اسماعيل بن حماد. الصحاح- تاج اللغة و صحاح العربية. محقق و مصحح: احمد عبد الغفور عطار. بيروت: دارالعلم للملايين، ١٤١٠ق.
- سبزوارى. شرح المنظومة. تصحيح و تعليق: آيت الله حسن زاده آملى. تحقيق و تقديم: مسعود طالبى. تهران: نشر ناب، ١٣٦٩.
- صدرالدين قونيوى، محمد بن اسحاق. اعجاز البيان فى تفسير أم القرآن. قم: بوستان كتاب قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ١٣٨١.
- صدرالمتألهين. الحاشية على الهيات الشفاء. قم: انتشارات بيدار، [بى تا].
- صدرالمتألهين. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة. بيروت: دار احياء التراث، ١٩٨١م.
- صدرالمتألهين. تفسير القرآن الكريم. مصحح: محمد خواجوى. قم: بيدار، ١٣٦٦ب.
- صدرالمتألهين. مفاتيح الغيب. تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگى، ١٣٦٣.
- صدرالمتألهين. المبدأ و المعاد. مصحح: سيد جلال الدين آشتيانى. تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٥٤.
- صدرالمتألهين. حكمة الاشراف (تعليقه ملاصدرا). تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر، ١٣٩٢.
- صدرالمتألهين. شرح اصول الكافى. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش على، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى (پژوهشگاه)، ١٣٦٦الف.
- طباطبايى، محمد حسين. الميزان فى تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٣٩٠ق.
- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفه اليونانية. بيروت: دار القلم، [بى تا].
- كلىنى، محمد بن يعقوب. الكافى (ط- الإسلامية). محقق و مصحح: على اكبر غفارى. تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.