



From *Ithārah* to Independence: A Genealogy of the Autonomy of Reason in Imāmī Theology

Akbar Agwam Karbassi^{a*}, Mohammad Jafar Rezaei^b

^a Assistant Professor, Department of Kalām, Research Institute of Philosophy and Kalām, Islamic Sciences and Culture Academy (ISCA), Qom, Iran

^b Assistant Professor, Department of Kalam of Ahl al-Bayt, Institute of Qur'an and Hadith, Qom, Iran

KEYWORDS

Autonomy of Reason
Self-Grounding of Reason
Imāmī Theology
Ithārah
Sharīf al-Murtaḍā
Khawāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Received: 09 December 2025;
Accepted: 02 July 2026

Article type: Research Paper
DOI: 10.22034/thr.2026.2080415.1158

ABSTRACT

The relationship between reason and revelation, and the demarcation of the domain of each, has long constituted one of the foundational challenges in the history of Islamic theology, compelling diverse theological schools to articulate their positions. Within this broader context, Imāmī theology, in the course of its historical development, underwent a complex transition from early interactive models to more elaborate systems of argumentation, and an analysis of this transition sheds light on the internal dynamics of this tradition. Employing a historical-analytical genealogical method, the present study seeks to answer the following central question: what paradigmatic shifts did the epistemological status of reason and revelation, and the relationship between them, undergo in Imāmī theology from the period of the early theologians to the school of Ḥillah? The findings show that Imāmī theological thought was initially grounded in a model of the “intertwining of reason and revelation,” derived from the approaches of *ithārah* and *tanbīh*, in which revelation functioned as the stimulus and educator of reason. The first rupture emerged with Sharīf al-Murtaḍā’s theoretical redefinition of reason as “necessary knowledge” (*al-‘ulūm al-ḍarūriyyah*), a move that inclined reason toward self-grounding; this trajectory subsequently gave rise—particularly in the thought of Ḥimṣī al-Rāzī—to the logical crisis of circularity and infinite regress in the proof of prophethood. Finally, Khawāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, by introducing a functional distinction between *ta’līm* and *tanbīh*, transformed the epistemological structure of kalām into a linear, two-stage sequence. This move not only resolved the crisis of circular reasoning in theological argumentation, but also consolidated the paradigm of the methodological autonomy of reason while preserving the authority of revelation, thereby paving the way for the convergence of kalām and philosophy.

* Corresponding author.

E-mail address: akbarkarbassi@gmail.com





از «اثاره» تا «استقلال»: تبارشناسی خودآیینی عقل در کلام امامیه

اکبر اقوام کرباسی^{الف*}، محمدجعفر رضایی^ب

^{الف} استادیار گروه کلام، پژوهشکده فلسفه و کلام، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران، akbarkarbassi@gmail.com
^ب استادیار پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران، mj.rezae@righ.ac.ir

واژگان کلیدی	چکیده
خودآیینی عقل، خودبنیادی عقل، کلام امامیه، اثاره، سید مرتضی، خواجه طوسی	نسبت میان عقل و وحی و مرزبندی قلمرو هر یک، همواره یکی از چالش‌های بنیادین در تاریخ الهیات اسلامی بوده و جریان‌های مختلف کلامی را به تکاپو واداشته است. در این میان، کلام امامیه در بستر تاریخی خود، گذاری پرفرازونشیب را از الگوهای تعاملی اولیه به سوی سیستم‌های استدلالی پیچیده‌تر تجربه کرده است که تحلیل روند این گذار، پویایی‌های درونی این مکتب را آشکار می‌سازد. این پژوهش با استفاده از روش تبارشناسی تاریخی-تحلیلی، به دنبال پاسخ به این سؤال اصلی است که: جایگاه و نسبت معرفت‌شناختی عقل و وحی در کلام امامیه، در سیر تحول خود از عصر متقدمان تا مدرسه حله، چه تغییرات پارادایمیک را پشت سر گذاشته است؟ نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اندیشه کلامی امامیه ابتدا بر الگوی «تشابک عقل و وحی» (برگرفته از رویکرد اثاره و تنبیه) استوار بود که در آن وحی محرک و مربی عقل به شمار می‌رفت. با چرخش نظری سید مرتضی در تعریف عقل به «علوم ضروری»، نخستین گسست ایجاد شد و عقل به سمتی خودبنیاد متمایل گردید که در ادامه (به‌ویژه در آرای حمصی رازی) به بحران منطقی دور و تسلسل در اثبات نبوت انجامید. در نهایت، خواجه نصیرالدین طوسی با تفکیک کارکردی میان «تعلیم» و «تنبیه»، ساختار معرفت‌شناختی کلام را به زنجیره‌ای خطی و دو مرحله‌ای تبدیل کرد؛ امری که ضمن رفع بحران دوری بودن استدلال‌ها، پارادایم «خودآیینی روش‌شناختی عقل» را در عین حفظ مرجعیت وحی تثبیت نمود و راه را برای پیوند کلام و فلسفه هموار ساخت.

۱. مقدمه

حجیت و جایگاه عقل در منظومه معارف دینی، همواره از مباحث کلیدی و پرمناقشه در تاریخ اندیشه اسلامی بوده است. موضع جریان کلامی امامیه در این زمینه، به دلیل تحولات درونی‌اش، اهمیتی مضاعف دارد. برخلاف تصور رایج که عقل‌گرایی را مختص معتزله می‌داند، تبارشناسی اندیشه امامی نشان می‌دهد که این مکتب نیز همواره با چالش صورت‌بندی نسبت عقل و وحی روبه‌رو بوده است. پرسش اصلی این است: آیا عقل در فهم و اثبات اصول دین، مستقل و خودپسند است یا نیازمند راهبری و حیانی؟

نقطه عزیمت کلام امامیه، نه استقلال مطلق عقل بود و نه تسلیم محض آن در برابر نقل. اندیشمندان امامیه در این نقطه از تاریخ از نوعی «تعادل ناپایدار» سخن می‌گفتند که می‌توان آن را با مفهوم قرآنی-روایی «اِثَارَةُ دَفَائِنِ الْعُقُولِ» به

معنای برانگیختن گنجینه‌های خرد تبیین کرد. در این الگو، عقل توانایی ذاتی دارد، اما وحی در جایگاه «مُثیر» و «مرَبّی» برای فعلیت یافتن آن ضروری است. با این حال، از همان ابتدا دو گرایش در این تبیین امامی از نسبت عقل و وحی نهفته بود: رویکرد حدیث‌محور که بر «وابستگی» عقل به هدایت امامان تأکید داشت و دیگری رویکرد کلامی اولیه مانند هشام بن حکم که بر توانایی‌های «استدلالی» عقل در مناظرات پافشاری می‌کرد.

این مقاله با رویکردی تبارشناسانه نشان می‌دهد که چگونه تعامل عقل و وحی در امامیه نخستین، تحت تأثیر بحران‌های نظری و ضرورت‌های تاریخی، به الگوی «استقلال روش‌شناختی» تغییر یافت. این گذار، فرایندی خطی نبود، بلکه از دل گسست‌ها برآمد. نقطه عطف این تحول، تعریف جدید سید مرتضی از عقل در بغداد بود که راه را برای قرائتی «خودبنیاد» هموار کرد و مدرسه حله را با بحران منطقی «دور و تسلسل» مواجه ساخت. اوج این تبارشناسی، راه حل هوشمندانه خواجه نصیرالدین طوسی است که با تمایز میان «تنبیه» و «تعلیم»، پارادایم نهایی کلام امامیه را مستقر ساخت.

اما برای تحلیل دقیق این تبار و تاریخ، باید میان دو مفهوم تفاوت قائل شد: «خودآیینی روش‌شناختی» و «خودبنیادی مطلق». خودآیینی به معنای پیروی عقل از قواعد منطقی درونی در فرایند داوری است، بدون آنکه به مرجع بیرونی برای صحت استنتاج نیاز داشته باشد. اما خودبنیادی به معنای انحصار منابع معرفت کلامی در عقل است. مقاله حاضر نشان می‌دهد که کلام امامیه چگونه با عبور از بحران «خودبنیادی»، به پارادایم «خودآیینی روش‌شناختی» دست یافت و پیامدهای این تحول بر ساختار این دانش چه بود؟

۲. پیشینه پژوهش

پیش‌تر در این موضوع پژوهش‌هایی انجام شده است، اما غالب این آثار مسئله را تنها در بخشی از تاریخ کلام امامیه بررسی کرده‌اند. برای مثال می‌توان به مقاله «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی» نوشته محمدتقی سبحانی اشاره کرد. وی همچنین به همراه سیدمحمد مهدی افضلی مقاله‌ای با عنوان «تشابک عقل و وحی» منتشر کرده است. افزون بر این، کتاب «معنا و منزلت عقل در کلام امامیه» اثر محمدجعفر رضایی نیز به این موضوع پرداخته و بحث را به‌طور مختصر تا پایان دوره مدرسه بغداد دنبال کرده است. مقاله حاضر در حقیقت در امتداد این پژوهش‌ها قرار دارد و می‌کوشد این بحث را یک گام فراتر ببرد.

۳. الگوی بنیادین (عقل‌نیامند به «اثره و تربیت» وحی)

صرف‌نظر از تعدد منابع معرفت، عقل و وحی بی‌تردید دو منبع بنیادین در حوزه اندیشه دینی به شمار می‌آیند. این دو منبع نقشی اساسی در پیدایش، تبیین، حفظ و صیانت از باورهای دینی ایفا می‌کنند. درباره ماهیت شناختاری وحی نیز شواهد فراوانی در آیات و روایات وجود دارد. برای نمونه، خداوند خطاب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا» اینها از خبرهای غیب است که به تو وحی می‌کنیم؛ نه تو، و نه قومت، اینها را پیش از این نمی‌دانستید (هود: ۴۹).

این آیه به روشنی نشان می‌دهد که وحی حتی برای شخص پیامبر نیز منبعی برای آگاهی از امور غیبی و ناشناخته بوده است.

در روایات نیز شواهد متعددی بر منبعیت وحی دیده می‌شود. برای مثال، در روایتی از منصور بن حازم نقل شده است که امام صادق علیه السلام این سخن را که «شناخت رضا و سخط الهی جز از طریق وحی یا رسول ممکن نیست» با عبارت «رحمک الله» تأیید فرمودند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۸). این تأیید نشان می‌دهد که دستیابی به بخشی از معارف دینی بدون وساطت وحی ممکن نیست.

در کنار وحی، عقل نیز جایگاهی بنیادی در معرفت دینی دارد. در اینکه عقل منبع معرفت است تردیدی وجود ندارد؛ زیرا معارف و گزاره‌ها از آن اخذ می‌شوند و در مقام استدلال نیز به آن استناد می‌گردد. این استناد در نزد فاعل شناسا موجه و قانع‌کننده تلقی می‌شود. تأکیدهای مکرر قرآن کریم بر تعقل و تفکر نیز مؤید همین جایگاه است؛ چنان‌که می‌فرماید:

«وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَصْرِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» (عنکبوت: ۴۳) در روایات نیز همین عقل است که حجت اصلی و بنیادین میان انسان و پروردگار، دانسته شده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵)

در روایات نیز عقل به عنوان حجت بنیادین میان انسان و پروردگار معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵). بر اساس همین جایگاه، منابع وحیانی عقل را در کنار پیامبران و امامان قرار داده‌اند و آن را «حجت باطنی» انسان دانسته‌اند:

«إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأُئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶)

پرسش از ماهیت دقیق عقل و ویژگی‌های وجودشناختی آن موضوع اصلی این نوشتار نیست. با این حال برای تبیین نسبت عقل و وحی باید توجه داشت که در منابع روایی، عقل نخستین موجود روحانی معرفی شده است که خداوند آن را از نور خود آفریده است. این عقل همواره فرمان‌بردار دستورات الهی است و از اوامر خداوند سرپیچی نمی‌کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۰-۲۱). انسان‌ها در هنگام بلوغ از نور این عقل بهره‌مند می‌شوند و به وسیله آن می‌توانند خوب و بد و درست و نادرست را تشخیص دهند (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸). از این منظر، عقل موهبتی الهی برای انسان است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۴) که در مراحل مختلف زندگی به او عطا می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۴۷). انسان نیز می‌تواند با کسب تجربه و دانش بر توان عقلانی خود بیفزاید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۹۲).

باری! در منظومه فکری برآمده از تعالیم اهل بیت علیهم السلام، رابطه‌ای انفکاک‌ناپذیر میان عقل و وحی ترسیم شده است. در این منظومه، هر دو منبع در یک فرایند هم‌افزا و تکمیلی امکان دستیابی به اعتقاد صحیح را فراهم می‌کنند. این دیدگاه در خطبه نخست نهج البلاغه به شکلی بلیغ بیان شده است:

«... وَ يُثَبِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ ...» (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق، خطبه ۱، ص ۱۴).

در این بیان، فلسفه بعثت پیامبران صرفاً انتقال مجموعه‌ای از گزاره‌های ناشناخته به عقلی منفعل نیست، بلکه «اثاره» و برانگیختن گنجینه‌هایی است که در سرشت عقلانی انسان نهفته است. از این منظر، کارکرد این گنجینه‌های عقلی در نظام معرفت دینی هنگامی آشکار می‌شود که با تنبّه و تربیت وحیانی فعال گردد. سازوکار این تعامل میان عقل و وحی را می‌توان در دو شیوه اصلی توضیح داد.

در شیوه نخست، وحی نقشی «تنبیهی» ایفا می‌کند. مقصود از این نقش آن است که وحی، عقل را متوجه اموری می‌سازد که بالقوه توان درک آن‌ها را دارد، اما ممکن است به دلایلی از آن‌ها غافل مانده باشد. در این حالت، وحی همانند

استادی در علوم عقلی عمل می‌کند؛ یعنی با طرح استدلال‌ها، یادآوری مبادی کلی یا ارائه تبیین‌های روشن‌گرانه، عقل مخاطب را به ادله‌ای متذکر می‌سازد که خود عقل با به‌کارگیری قوای خویش قادر به درک و تصدیق آن‌هاست. در چنین مواردی، عقل توان ذاتی فهم این امور را دارد، اما پس از تنبیه و راهنمایی وحی به آن‌ها التفات پیدا می‌کند. بدین ترتیب، وحی در این سطح به توسعه و تکمیل معارف عقلی کمک می‌کند.

در شیوه دوم، وحی نقش «تعلیم» را بر عهده می‌گیرد. در این حالت، وحی گزاره‌ها و حقایق را در اختیار عقل بشر قرار می‌دهد که عقل به تنهایی و بدون یاری وحی هرگز قادر به دستیابی به آن‌ها نیست. این نوع تعلیم در حوزه‌هایی رخ می‌دهد که فراتر از طور عقل قرار دارند. در چنین قلمروهایی، وحی محدودیت ذاتی عقل بشر را در درک آن‌ها به او یادآوری می‌کند؛ مسائلی مانند کنه ذات الهی یا حقیقت قدر از این دسته‌اند. در این موارد، عقل با اذعان به محدودیت‌های خود، نوعی «تعبد عقلانی» را می‌پذیرد و حکم وحی را به عنوان راهنمایی در قلمرویی که دسترسی مستقیمی به آن ندارد، قبول می‌کند.

این الگوی تعاملی در ادبیات معاصر با عنوان «تشابک عقل و وحی» صورت‌بندی شده است (سبحانی، افضل، ۱۳۹۲، ص ۷-۲۸). جوهر این نظریه نقد دو رویکرد افراطی است: یکی نص‌گرایی محض و دیگری عقل‌گرایی انحصاری. در مقابل این دو رویکرد، نظریه تشابک رابطه‌ای دوسویه و هم‌افزا میان عقل و وحی ترسیم می‌کند. در این دیدگاه، از یک سو حجیت ذاتی عقل پذیرفته می‌شود، اما حجیت استقلالی و انحصاری آن مورد انکار قرار می‌گیرد؛ و از سوی دیگر، اعتبار معرفت‌شناختی وحی نیز در تعامل فعال با عقلی پویا و کمال‌پذیر به رسمیت شناخته می‌شود.

روش‌شناسی این رویکرد بر فرایندی دیالکتیکی و تکاملی استوار است. در این فرایند، تعامل عقل و وحی از همان آغاز شکل‌گیری فهم و استدلال انسانی آغاز می‌شود و عقل از ابتدا نیازمند تنبیهات و حیانی است. بر اساس این تلقی، چنین نیست که ابتدا عقل به طور کامل و مستقل حجیت وحی را اثبات کند و سپس تعالیم وحی وارد میدان شود؛ بلکه عقل، به عنوان حجت درونی و قوه‌ای عمومی برای همه انسان‌ها، در عین آنکه توان اثبات منبع وحی را دارد، همواره از رهنمودها و برانگیختگی‌های وحی نیز بهره می‌گیرد.

از این منظر، رابطه عقل و وحی رابطه‌ای صرفاً تبعیدی نیست. عقل با مشاهده و درک محتوای متعالی و حقانی وحی، آن را صواب می‌یابد و به همین دلیل به سخنان رسولان الهی اعتماد می‌کند. در این فرایند، وحی به عنوان حجت بیرونی با گشودن افق‌های تازه، عقل را به حرکت و کاوش وامی‌دارد و آن را در مسیر فهم حقایق ژرف‌تر یاری می‌کند. در مقابل، عقل نیز با تحلیل و استنباط و سامان‌دهی آموزه‌های وحیانی، به لایه‌های عمیق‌تر آن‌ها نفوذ می‌کند. در نتیجه این تعامل پویا، خود عقل نیز تکامل می‌یابد و به مراتب بالاتری از یقین دست پیدا می‌کند.

۴. ارتباط عقل و وحی در اندیشه امامیه نخستین

بر پایه همین فهم از حجیت توأمان عقل و وحی، اصحاب امامیه در مدرسه کوفه همان‌گونه که مراجعه به امامان معصوم علیهم‌السلام را در مسائل فقهی و شرعی ضروری می‌دانستند، در حوزه معارف اعتقادی نیز برای آنان مرجعیت معرفت‌شناختی قائل بودند. گزارش‌های تاریخی متعددی این رویکرد را تأیید می‌کند. این گزارش‌ها نشان می‌دهد که شیعیان نه تنها در فروع دین، بلکه در اصول اعتقادی نیز به اهل بیت علیهم‌السلام مراجعه می‌کردند و طریق صحیح

اندیشه‌ورزی را از طریق تنبیهات و تذکرات آنان فرا می‌گرفتند (نک: صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۲۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۳؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۳).

در عین حال، در محافل فکری نخستین امامیه در کوفه این دیدگاه نیز رواج داشت که عقل انسانی به تنهایی قادر نیست بدون رهنمود منبعی برتر به تمام حقیقت دست یابد. بر اساس این تلقی، عقل برای آنکه بتواند به کمال کارکرد معرفتی خود برسد، نیازمند هدایت و راهنمایی پیشوایان الهی است. نمونه روشن این رویکرد را می‌توان در روش‌شناسی کلامی هشام بن حکم مشاهده کرد. او با وجود پذیرش حجیت عقل در مسائل کلامی، صرفاً بر توانایی عقل خویش تکیه نمی‌کرد. هشام بر این باور بود که ائمه علیهم‌السلام می‌توانند بهترین مسیر استدلال را به او نشان دهند؛ از همین رو مسائل اعتقادی را با آنان در میان می‌گذاشت و پاسخ‌های دریافتی را با بهره‌گیری از عقل خود تحلیل و فهم می‌کرد. این نگرش در گزارش مشهور مناظره او با ابوالهذیل علاف نیز منعکس شده است. در آن مناظره، هنگامی که ابوالهذیل پیشنهاد کرد هر یک از دو طرف در صورت مغلوب شدن به مذهب طرف مقابل بگردد، هشام پاسخ داد: «این قاعده منصفانه‌ای نیست. اگر تو شکست خوردی باید به کیش من پیوندی، اما اگر من مغلوب شدم به امام خود رجوع خواهم کرد» (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ص ۴۳). همچنین پس از پیروزی در مناظره‌ای با عمرو بن عبید، هنگامی که امام صادق علیه‌السلام از او درباره منبع استدلال‌هایش پرسیدند، پاسخ داد: «چیزی است که از شما فراگرفته و آن را پرورانده‌ام» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۱۶).

این رویکرد در میان پیروان مکتب کلامی هشام بن حکم نیز دیده می‌شود (رضایی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۸-۱۶۰). با این حال، متکلمان همیشه در پیوند دادن کامل میان عقل به عنوان حجت درونی و امام به عنوان حجت بیرونی موفق نبودند. از همین رو ائمه اطهار علیهم‌السلام در موقعیت‌های مختلف به کاستی‌های روش آنان اشاره می‌کردند و مسیر صحیح را نشان می‌دادند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۳؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۳).

این دیدگاه امامیان اولیه به‌خوبی در آثار شیخ مفید بازتاب یافته است. او تأکید می‌کند که متکلمان و مشایخ امامیه در مدارس کوفه و قم بر وابستگی ذاتی عقل به راهنمایی‌های وحیانی، حتی در مراحل استدلال، اتفاق نظر دارند. به گزارش او، اصحاب نخستین امامیه در کوفه بر این باور بودند که در آغاز دوران تکلیف، وجود پیامبر برای بیدار کردن عقل و هدایت آن ضروری است. شیخ مفید در این باره می‌نویسد:

« وَ اتَّفَقَتِ الْإِمَامِيَّةُ عَلَى أَنَّ الْعَقْلَ مُحْتَاجٌ فِي عِلْمِهِ وَ تَنَائُجِهِ إِلَى السَّمْعِ، وَ أَنَّهُ غَيْرُ مُنْفَكٍّ عَنْ سَمْعٍ، يُنَبِّئُ الْعَاقِلَ عَلَى كَيْفِيَّةِ الْاِسْتِدْلَالِ، وَ أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي أَوَّلِ التَّكْلِيفِ وَ ابْتِدَائِهِ فِي الْعَالَمِ مِنْ رَسُولٍ » (مفید، ۱۴۱۳، الف، ص ۵۳).

نکته مهم در این دوره تاریخی آن است که متکلمان و محدثان امامیه در اصل این مبنای معرفت‌شناختی توافق داشتند؛ هرچند ممکن بود در برخی مسائل فرعی کلامی اختلاف نظرهایی میان آنان وجود داشته باشد. مرحوم شیخ محمدرضا جعفری توضیح داده است که همین فهم مشترک از حجیت توأمان عقل و وحی در میان امامیه سبب شد شکاف روش‌شناختی عمیقی که در جهان اهل سنت میان اهل حدیث و معتزله شکل گرفت، در میان شیعیان پدید نیاید. به باور او، حضور و تأثیر معنوی ائمه اهل بیت علیهم‌السلام در جامعه و امکان بهره‌گیری مستقیم از هدایت آنان از یک سو، و شیوه خاص رهبری آنان که ضمن تأکید بر اعتبار عقل، آن را در پرتو وحی هدایت می‌کرد، از سوی دیگر مانع شکل‌گیری گرایش‌های افراطی مشابه آنچه در میان اهل سنت رخ داد شد (جعفری، ۱۴۱۳).

بر اساس همین تلقی از نسبت عقل و وحی می‌توان فهمید که چرا محدثان امامیه در کوفه، در عین نقل روایات مربوط

به جایگاه عقل، تصریح می‌کردند که وظیفه انسان‌ها شناخت امام، تسلیم در برابر او و ارجاع اختلاف‌ها به اوست (نک: صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۲-۵۲۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۲). با این حال، با وجود توجه آنان به فهم عقلانی سخنان ائمه و طرح پرسش‌های کلامی، برخلاف متکلمان وارد مباحثات جدلی و تحلیل‌های پیچیده عقلی در برابر امامان نمی‌شدند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۱).

ریشه این رویکرد به این باور باز می‌گشت که عقل انسانی محدودیت‌هایی دارد. این محدودیت‌ها از دو جهت مطرح می‌شد: نخست تفاوت درجات و مراتب عقل در میان انسان‌ها از نظر کمیت و کیفیت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲-۱۳؛ برقی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹۱) و دوم ناتوانی عقل در درک بسیاری از مسائل اعتقادی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۲). در مقابل، امام به دلیل برخورداری از کامل‌ترین درجه عقل و ارتباط با الهامات الهی، از این محدودیت‌ها مبرا دانسته می‌شد. به همین دلیل آنان معتقد بودند که تعالیم امام در این حوزه‌ها مبتنی بر هدایت الهی است و نباید با سنجش عقلانی مورد ارزیابی قرار گیرد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۹۹-۱۰۰)

با وجود این رویکرد محتاطانه در میان محدثان، جریان کلامی امامیه به تدریج در مسیر دیگری نیز حرکت کرد. گسترش مناظرات کلامی در محیط‌های فکری بغداد و مواجهه مستقیم با مکاتب مختلف، به ویژه معتزله، متکلمان امامی را با پرسش‌های تازه‌ای روبه‌رو ساخت. در چنین فضایی، اتکای صرف بر نقل یا ارجاع مستقیم به امامان معصوم علیهم‌السلام برای پاسخ‌گویی به همه این چالش‌ها کافی به نظر نمی‌رسید. از این رو متکلمان امامیه به تدریج تلاش کردند ظرفیت‌های عقل استدلالی را بیش از پیش به کار گیرند و برای دفاع از آموزه‌های اعتقادی شیعه، نظامی منسجم از استدلال‌های عقلی سامان دهند.

در واقع همین رویکرد سبب می‌شد محدثان امامی کوفه از ورود به عرصه تبیین و نظریه‌پردازی کلامی پرهیز کنند. آنان همواره نگران بودند که جولان دادن عقل در مباحث کلامی به گمراهی و انحراف بینجامد. از همین رو، هرگونه افزودن بر کلام امام را به حکم رأی یا قیاس مردود می‌شمردند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۷). به باور آنان، چنین رویکردی می‌تواند انسان را به بی‌دینی (طوسی، ۱۴۰۹، ص ۴۹۹)، بدعت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۶) و در نهایت انحراف و ضلالت سوق دهد (ابن حیون، ج ۲، ص ۵۳۶).

با آغاز دوران غیبت کبری - و حتی در دهه‌های پایانی عصر حضور - به تدریج فضایی در جامعه شیعی شکل گرفت که زمینه تمایز دو جریان فکری را در مدارس کلامی قم و بغداد فراهم آورد. مدرسه قم با گرایش حدیثی - نص‌گرا، همانند محدثان متکلم مدرسه کوفه، به حجیت ذاتی عقل باور داشت و آن را ابزاری ضروری برای فهم صحیح آموزه‌های وحیانی می‌دانست. با این حال، در عمل می‌کوشید تا حد امکان از ورود به مباحثات عمیق و پیچیده فلسفی و کلامی در تبیین اصول اعتقادی پرهیز کند و از ارائه آرای نظری یا استنباطات صرفاً عقلی اجتناب ورزد (برنجکار - موسوی، ۱۳۸۹، ص ۴۱-۵۶).

برای نمونه، محمد بن یعقوب کلینی در مقدمه کتاب شریف الکافی یکی از اهداف بنیادین بعثت پیامبران را فراهم آوردن زمینه برای فهم عقلانی ادله توحید و ربوبیت الهی می‌داند و می‌نویسد:

«إِحْتَجَّ عَلَى خَلْقِهِ بِرُسُلِهِ، وَأَوْضَحَ الْأُمُورَ بَدَلَاتِلِهِ، وَابْتَعَثَ الرُّسُلَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَلِيَعْقِلَ الْعِبَادُ عَنْ رَبِّهِمْ مَا جَهَلُوهُ، فَيَعْرِفُوهُ بِرُبُوبِيَّتِهِ بَعْدَ مَا أَنْكَرُوهُ، وَيُوحِّدُوهُ بِالْإِلَهِيَّةِ بَعْدَ مَا

أَصْدُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳)

در این بیان، کلینی بعثت پیامبران را صرفاً به معنای اتمام حجت نمی‌داند. به نظر او، یکی از اهداف اساسی رسالت پیامبران تعمیق فهم و شناخت عقلی بندگان نسبت به پروردگار است؛ فهمی که پس از زدودن غبار جهل و انکار حاصل می‌شود. در اینجا تأثر و بهره‌برداری او از روایت مشهور هشام بن حکم که از امام معصوم علیه‌السلام نقل شده، به روشنی آشکار است؛ آنجا که امام می‌فرماید: «يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَّا لِيُعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶).

تعبیری مانند «عقل عن الله» یا «ليعقلوا عن الله» که در آثار محدثان و متکلمان متقدم امامیه به چشم می‌خورد، بازتابی از الگوی بنیادین ارتباط میان عقل و وحی است. این تعبیر همچنین نشان‌دهنده تمایز جدی دیدگاه امامیه با رویکرد معتزله‌اند. معتزله با تفکیک میان «واجب عقلی» و «واجب سمعی»، جایگاه پیامبران را عمدتاً پس از درک عقلانی اولیه مردم از حقانیت کتاب و کلیات دین تعریف می‌کردند.

در مقابل، امامیه با طرح ایده «عقل عن الله»، فلسفه اساسی ارسال رسل را چیزی جز «اثاره دفائن العقول» نمی‌دانستند؛ یعنی برانگیختن و شکوفا ساختن گنجینه‌های نهفته در عقل انسان‌ها. این تعبیر بر نقش حیاتی وحی در فعال‌سازی و جهت‌دهی به ظرفیت‌های عقلی تأکید می‌کند، نه صرفاً بر ارائه اطلاعات جدید به عقلی که پیش‌تر به طور کامل فعلیت یافته باشد.

۵. گسست‌ها و بحران‌ها: در مسیر استقلال عقل

با این حال، این الگوی نسبتاً منسجم در تبیین نسبت عقل و وحی در سده‌های بعد با دگرگونی‌هایی مواجه شد. گسترش مباحثات کلامی، حضور فعال امامیه در فضای مناظرات عقل‌گرایانه بغداد، و تلاش برای صورت‌بندی نظام‌مند آموزه‌های اعتقادی، به طرح پرسش‌های تازه‌ای درباره ماهیت و کارکرد عقل انجامید. در نتیجه، مسئله نسبت عقل و وحی از سطح یک اصل پذیرفته‌شده فراتر رفت و به موضوعی برای بازاندیشی نظری بدل شد. یکی از مهم‌ترین عرصه‌های این بازاندیشی، بحث درباره ماهیت عقل بود؛ بحثی که به تدریج زمینه پیدایش دو رویکرد متفاوت در فهم جایگاه عقل در منظومه معرفتی امامیه را فراهم ساخت.

۵. ۱. مناقشه در ماهیت عقل و پیدایی دو رویکرد متفاوت.

سیر تطور نسبت میان دو سرچشمه مهم معرفت، یعنی عقل و وحی، نشان می‌دهد که اندیشه‌های محدثان و متکلمان اولیه امامیه تا پیش از شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد مسیری نسبتاً هموار را طی کرده بود. اما با ظهور متکلمان حوزه بغداد - که گرایش پررنگ‌تری به کلام عقل‌گرا داشتند - تلاش تازه‌ای برای بهره‌گیری گسترده‌تر از ظرفیت‌های عقل نظری در تبیین و تدوین معارف دینی آغاز شد. در بطن همین فضای فکری بغداد، مناقشه‌ای سرنوشت‌ساز درباره ماهیت وجودشناختی عقل شکل گرفت؛ مناقشه‌ای که به منزله نخستین گسست جدی در چارچوب بنیادین پیوند عقل و وحی عمل کرد. این بحث، با وجود ظاهر فنی و انتزاعی خود، در عمل نقطه آغاز دو مسیر فکری متفاوت در سنجش نسبت عقل و وحی شد.

در یک سوی این مناظره، شیخ مفید و پیرو او ابوالفتح کراچی قرار داشتند. آنان می‌کوشیدند تعریف عقل را در همان چارچوب الگوی نیازمندی به وحی حفظ کنند. شیخ مفید عقل را «معنا» می‌دانست؛ مفهومی که در اصطلاح آن

دوران معادل «عرض» یا کیفیتی نفسانی به شمار می‌رفت (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۶۹-۳۷۰). به باور او، انسان به وسیله این معنا می‌تواند معارف استنباطی را به دست آورد. وی تصریح می‌کند:

«... الْعَقْلُ مَعْنَى يَتَمَيَّزُ بِهِ مَنْ مَعْرِفَةِ الْمُسْتَنْبَطَاتِ ...» (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ص ۲۲).

این تلقی از عقل به مثابه یک «عرض» - نه یک «داده» یا «علم» ثابت - پیامدهای مهمی داشت. بر اساس این دیدگاه، عقل تنها یک «قوه» یا ابزار درونی است که در حالت بالقوه قرار دارد. بنابراین برای آنکه این قوه به کار افتد و فرایند تفکر و استدلال آغاز شود، به محرک و راهنمایی بیرونی نیاز دارد. از همین رو شیخ مفید نقش محوری وحی را به عنوان «محرک نخستین» مطرح می‌کرد؛ عاملی که قوه عقل را بیدار می‌سازد و آن را در مسیر استدلال هدایت می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، الف، ص ۵۳). ابوالفتح کراچکی نیز با پیروی از استاد خود همین تلقی را پذیرفت و عقل را عرضی دانست که به وسیله آن تمییز میان نیک و بد و نیز درک علوم نظری ممکن می‌شود (کراچکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۸).

در سوی دیگر این مباحثه، سید مرتضی - شاگرد برجسته شیخ مفید - قرار داشت که با فاصله گرفتن از دیدگاه استاد، مسیر متفاوتی را برگزید. این چرخش و همسویی آشکار با دیدگاه معتزله را نمی‌توان صرفاً یک انتخاب نظری فردی دانست؛ بلکه باید آن را پاسخی به ضرورت‌های راهبردی کلام امامیه در بستر فکری بغداد تلقی کرد. در آن مقطع تاریخی، بغداد کانون منازعات کلامی بود و گفتمان عقل‌گرای معتزله در آن جایگاهی هژمونیک داشت. حضور فعال در این عرصه و دفاع از مواضع کلامی امامیه، مستلزم برخورداری از زبانی مشترک و بستری معرفت‌شناختی قابل فهم برای رقیب بود. تعریف شیخ مفید از عقل به مثابه «قوه»، با وجود سازگاری بیشتر با سنت حدیثی، در مناظرات بینامذهبی کارایی جدلی چندانی نداشت. در مقابل، تعریف معتزلی از عقل به عنوان «مجموعه‌ای از علوم ضروری»، نقطه عزیمت مشترکی برای اقامه برهان و گفت‌وگوی کلامی فراهم می‌کرد. سید مرتضی با اتخاذ این تعریف، عملاً کلام امامیه را از یک نظام معرفتی درون‌گفتمانی به دستگاهی الهیاتی تبدیل کرد که در عرصه عمومی نیز قابل دفاع باشد. از این رو، می‌توان این اقدام را نوعی چرخش استراتژیک برای تثبیت موقعیت عقلانی تشیع در پایتخت فکری جهان اسلام دانست.

بر اساس همین رویکرد راهبردی، سید مرتضی تعریفی کاملاً متفاوت از عقل ارائه داد. او عقل را نه یک قوه یا عرض، بلکه «مجموعه‌ای از علوم ضروری» دانست (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۲۱). این دیدگاه با تلقی معتزله نیز همسو بود؛ زیرا آنان نیز عقل را برخی علوم ضروری و بدیهی می‌شمردند، نه قوه‌ای مستقل (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۸۰). تغییر در تعریف ماهیت عقل، به طور مستقیم به دگرگونی در تبیین کارکرد آن انجامید. اگر عقل خود مجموعه‌ای از علوم باشد، به این معناست که داده‌های اولیه و اصول بنیادین تفکر از پیش در آن موجود است. در نتیجه، عقل برای استدلال و شناخت در حوزه اصول دین - مانند اثبات وجود خدا - دیگر نیازی به معلم بیرونی چون وحی نخواهد داشت. لازمه چنین دیدگاهی آن است که در اصول اعتقادی و کلامی، منبع معرفت منحصر در عقل باشد.

به گفته سید مرتضی، حتی اگر عقل در بیداری نخستین یا تذکر اولیه نیز به کسی نیاز داشته باشد، این نیازمندی اختصاصی به پیامبران ندارد؛ بلکه هر انسانی می‌تواند چنین تذکری را فراهم سازد. از این رو، حضور دائمی وحی برای این مرحله ضروری نیست و این تذکر اولیه می‌تواند از راه‌های دیگری نیز حاصل شود. افزون بر این، این مرحله چیزی بیش از یک تنبیه و یادآوری ابتدایی نیست؛ زیرا پس از آن، عقل خود به طور مستقل به استدلال می‌پردازد و دیگر نیازی به تنبیهات و حیانی نخواهد داشت.

با وجود مزایای راهبردی این دیدگاه، چنین راه حلی کلام امامیه را در آستانه یک بحران مفهومی تازه قرار داد. اگر عقل تمام مبادی لازم برای معرفت را در درون خود داشته باشد، دیگر چه نیازی حتی به «بیداری» یا «تذکار» از سوی وحی باقی می ماند؟ این تلقی، عقل را به موجودیتی کاملاً «خودبنیاد» نزدیک می کرد؛ موجودیتی که می تواند به طور مستقل و بدون پیوند با منبعی متعالی، نظام معرفتی خود را از نقطه آغاز بنا کند. چنین نتیجه ای نه تنها با سنت حدیثی «اثاره» ناسازگار بود، بلکه جایگاه معرفت شناختی وحی در علم کلام را نیز به طور جدی به چالش می کشید. همین مسئله زمینه ساز تنش های بعدی و در نهایت شکل گیری نوعی بن بست معرفتی در چارچوب مدرسه بغداد شد.

۲.۵. پیامدهای معرفت شناختی دو مسیر در نسبت عقل و وحی و شکل گیری «عقل خودبنیاد»

اختلاف نظر درباره ماهیت عقل در میان پیشوایان مدرسه کلامی بغداد صرفاً یک بحث فنی یا انتزاعی نبود؛ بلکه پیامدهای معرفت شناختی گسترده ای داشت و به شکل گیری دو تلقی کاملاً متفاوت از رابطه عقل و وحی انجامید. در واقع، دو تعریف پیشنهادی از ماهیت عقل، دو مسیر فکری را پیش روی اندیشه امامیه گشود: مسیری که بر «وابستگی کارکردی» عقل به وحی تأکید می کرد، و مسیری که به سوی «استقلال عملکردی» و در نهایت پیدایش عقل خودبنیاد پیش می رفت.

دیدگاه شیخ مفید و کراجکی - که عقل را «عَرَض» یا «قوه» می دانستند - کاملاً با الگوی اصیل «اثاره دفائن العقول» در روایات امامیه همخوان بود. اگر عقل تنها یک امکان و استعداد بالقوه تلقی شود، طبیعی است که برای فعلیت یافتن، جهت گیری درست و قرار گرفتن در مسیر صحیح، نیازمند عامل بیرونی باشد؛ و در منطق شیخ مفید این عامل همان «سمع» یا وحی و هدایت حجت الهی است. در این تلقی، عقل گرچه در مقام داوری دارای حجیت ذاتی است، اما برای آنکه این داوری را به شکلی مطمئن، دقیق و دور از لغزش انجام دهد، نیازمند «تنبيه» و «تذکر» وحیانی است. از همین رو، شیخ مفید تصریح می کرد که عقل در تشخیص «کیفیت استدلال» به وحی نیاز دارد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق الف، ص ۵۳).

در مقابل، تعریف سید مرتضی از عقل به عنوان «مجموعه ای از علوم ضروری»، راه را برای استقلال عقل از وحی در قلمرو عقلیات هموار ساخت. در این نگاه، عقل دیگر یک قوه نیازمند به فعلیت نیست، بلکه دستگاهی معرفتی و بالفعل است که اصول بنیادین استدلال را ذاتاً در اختیار دارد. چنین برداشتی پیامدهای مهمی داشت؛ از جمله اینکه در این چارچوب، خود عقل - نه هر الزام بیرونی - است که نظوروزی و استدلال را بر انسان واجب می کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱، ص ۳۷۵-۳۷۶). همچنین در این مدل، وحی در حوزه عقلیات نقشی فراتر از «ارشاد» ندارد؛ یعنی حکم تازه ای را تأسیس نمی کند، بلکه همان معارفی را یادآوری و تأیید می کند که عقل خودکفا به تنهایی توان درک آنها را دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۳۲۳). بر همین اساس، سید مرتضی نیاز انسان به پیامبران را عمدتاً در قلمرو «سمعیات» - یعنی احکام شرعی و جزئیات امور غیبی - محدود می دانست و نقش وحی در مسائل عقلی را صرفاً ارشادی تفسیر می کرد (سید مرتضی، ۱۳۸۷، ص ۴۰).

با این تعریف، برای نخستین بار در کلام امامیه زمینه نظری شکل گیری «عقل خودبنیاد» فراهم شد؛ عقلی که در قلمرو مسائل مربوط به خود، خویشتن را از «تنبيه و هدایت وحیانی» بی نیاز می بیند. این همان شکاف ظریف اما اساسی است که در عنوان این بخش به آن اشاره شد: فاصله گیری از الگوی بنیادین «اثاره دفائن العقول» و حرکت به سوی درکی

از عقل که نه تنها نیازمند اثاره نیست، بلکه خویشتن را ذاتاً «مثیر» و برانگیزاننده و مستقل می‌داند. این تحول مفهومی، شالوده دگرگونی‌های بعدی در نسبت‌سنجی عقل و وحی در اندیشه شیعی شد؛ تحولاتی که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

۳.۵. بحران منطقی و استقرار الگویی سلسله‌مراتبی و طولی در نسبت عقل و وحی

در حالی که مناقشات مدرسه بغداد درباره ماهیت عقل نخستین شکاف نظری را در الگوی «تشابک عقل و وحی» پدید آورد، در دهه‌های بعد چالشی عمیق‌تر سر برآورد. این چالش دیگر ناظر به تعریف عقل نبود، بلکه «سازۀ منطقی» کل معرفت‌شناسی دینی را هدف قرار می‌داد. به بیان دقیق‌تر، مسئله از همان تحولی آغاز شد که در بغداد رخ داده بود: عقل، که پیش‌تر در کنار وحی حجیتی هم‌عرض اما غیرانحصاری داشت، به تدریج به صورت موجودیتی خودبنیاد و خودبسندۀ تلقی شد. این مستقل‌انگاری حجیت عقل در کنار وحی، زمینه بروز دشواری‌های تازه‌ای را فراهم کرد. بر همین مبنا، متکلمانی چون سدیدالدین حمصی رازی چالشی بنیادین را چنین صورت‌بندی کردند: اگر شناخت خداوند متوقف بر شناخت امام باشد، و شناخت امام نیز بر شناخت خداوند توقف داشته باشد، در این صورت دوری منطقی و محال پدید می‌آید که راه هرگونه معرفت را مسدود می‌کند. افزون بر این، اگر شناخت هر امام به امام پیشین ارجاع داده شود، این امر به زنجیره‌ای بی‌پایان و تسلسل می‌انجامد که از منظر عقل محال است (حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴).

این اشکال، کلام امامیه را با بحرانی جدی روبه‌رو ساخت؛ بحرانی که نه با بازگشت ساده به الگوی پیشین، و نه با تداوم رویکرد عقل خودبنیاد قابل حل بود. از این رو، دستگاه کلامی امامیه نیازمند بازآرایی تازه‌ای در تنظیم نسبت عقل و وحی شد. پاسخ به این بحران در مدرسه کلامی حله و به‌ویژه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی صورت‌بندی گردید؛ پاسخی که به استقرار الگویی سلسله‌مراتبی و طولی در تبیین این نسبت انجامید.

۶. استقرار پارادایم نهایی: خودآیینی روش‌شناختی عقل

پاسخ به بحران منطقی ناشی از دور و تسلسل، نیازمند ابزارهای تحلیلی دقیق‌تری برای فهم کارکرد عقل بود. این بستر در مدرسه حله و با تلاش‌های خواجه نصیرالدین طوسی فراهم شد؛ جایی که کلام امامیه در تعامل عمیق با سنت فلسفی، به‌ویژه فلسفه سینوی، قرار گرفت. در این فضای تازه، عقل دیگر صرفاً یک قوه بسیط یا مجموعه‌ای از بدیهیات اولیه تلقی نمی‌شد، بلکه به عنوان استعدادی چندلایه و تکامل‌پذیر بازتعریف گردید. مفاهیمی همچون تقسیم عقل به نظری و عملی، و به‌ویژه مراتب چهارگانه عقل نظری (هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد)، ابزار مفهومی لازم را برای تبیین فرایند رشد معرفت در اختیار متکلمان قرار داد. خواجه نصیر با بهره‌گیری از همین چارچوب تحلیلی توانست راه حلی برای گره منطقی پیشین ارائه کند.

۱.۶. تفکیک «تعلیم» از «تنبیه» و گشایش گره منطقی

برای فهم دقیق نسبت عقل و وحی در مدرسه حله، باید به دوره خواجه نصیرالدین طوسی بازگشت. او با تفکیک روشن میان دو مفهوم «تعلیم» و «تنبیه»، حلقه دوری را که در استدلال‌های مدرسه بغداد پدید آمده بود، گشود. به نظر وی، خطای اصلی در آن بود که نقش امام به اشتباه «تعلیم» امری دانسته می‌شد که عقل هیچ آگاهی‌ای از آن ندارد؛

حال آنکه کارکرد حقیقی وحی «تنبیه» و بیدارسازی قوه‌ای است که بالقوه توان ادراک را در خود دارد. این تفکیک، مرز میان «خودبنیادی» عقل و «خودآیینی روش‌شناختی» آن را روشن ساخت. خواجه نصیر از یک سو تعلیم عقل توسط وحی را نمی‌پذیرفت و از سوی دیگر، ایده «خودبنیادی» عقل را - که به انحصار منابع معرفت دینی در عقل می‌انجامید و زمینه بحران بغداد را فراهم کرده بود - کنار می‌نهاد. از نظر او، وحی می‌تواند نقش تنبیه‌کننده داشته باشد؛ اما این تنبیه شرط ضروری معرفت نیست. عقل در حوزه اعتقادات توان استدلال مستقل دارد، هرچند ممکن است از هدایت و انگیزش وحی بهره‌مند شود (خواجه طوسی، ۱۴۰۵، ص ۵۶). بدین ترتیب، وی در عین پاسخ‌گویی به اشکال دور، برخلاف متکلمان و محدثان نخستین مدرسه کوفه و قم، تنبیه و حیانی را شرط لازم برای فعالیت عقل نمی‌دانست. بر این اساس، معرفت به خداوند محتاج «معلم» نیست، هرچند حضور امام می‌تواند در تسهیل، هدایت و تشویق به کاربست عقل نقشی مؤثر ایفا کند (علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۴۶۵). در نتیجه، عقل حتی بدون یاری بیرونی نیز قادر به تحصیل معرفت است و استناد به سخن امام در مقام «تنبیه» به دور یا تسلسل نمی‌انجامد. جوینده حقیقت، پیش از هرگونه التزام ایمانی، می‌تواند سخن امام را صرفاً به مثابه یک استدلال عقلی بشنود. اگر آن استدلال قانع‌کننده باشد، مقدمات ایمان به خدا و اصول دین به طور مستقل در عقل او شکل می‌گیرد. از نگاه خواجه، تنها پس از این مرحله نخست - یعنی تحصیل معرفت به اصول از طریق برهان - است که فرد می‌تواند در مرحله‌ای دوم، درباره صدق دعوای همان راهنما و امام نیز به صورت عقلانی تحقیق کند.

علامه حلی در توضیح این ترتیب می‌نویسد:

الْحُجَّةُ عَلَى إِمَامَتِهِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّمَا تَثْبُتُ بِالْأَدَلَّةِ السَّمْعِيَّةِ أَوِ الْعَقْلِيَّةِ كَالْمُعْجَزَاتِ وَالنَّصِّ، وَ ذَلِكَ بَعْدَ إِجَابِ النَّظَرِ فِي الْأَدَلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى وُجُوبِ وُجُودِهِ تَعَالَى وَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنَ الصِّفَاتِ وَ الْأَفْعَالِ، فَكَيْفَ يَتَوَقَّفُ مَعْرِفَةُ وُجُوبِهِ [يَعْنِي وُجُوبَ وُجُودِ الْإِمَامِ] عَلَى مَعْرِفَةِ وُجُوبِهِ [يَعْنِي وُجُوبَ مَعْرِفَةِ اللَّهِ]. (علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۴۶۵-۴۶۶)

بدین‌سان، ساختار معرفت از یک حلقه بسته به زنجیره‌ای خطی و دو مرحله‌ای تبدیل شد و این بازتنظیم مفهومی، بحران منطقی را برطرف ساخت. همین رویکرد در آثار شاگردان برجسته طوسی، به‌ویژه علامه حلی، استمرار یافت. وی نیز ضمن تأکید بر استقلال عقل در معرفت خدا، اشکالات پیشینیان را رد کرد (علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۴۶۵-۴۶۶؛ ۱۴۲۶، ص ۸۵؛ ۱۳۸۶، ص ۸۷-۸۸).

در دوره‌های پس از تثبیت الگوی مدرسه حله، یعنی در مدارس فارس و اصفهان، اغلب متکلمان امامیه - با وجود برخی تفاوت‌های اصطلاحی یا تأکیدهای جزئی - بر همین چارچوب کلی در تبیین نسبت عقل و وحی پایبند ماندند.

۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی تبارشناختی نسبت عقل و وحی در کلام امامیه و پاسخ به این پرسش که این نسبت در سیر تاریخی خود چه تحولاتی را تجربه کرده است، نشان داد که اندیشه کلامی امامیه از یک الگوی هم‌افزا و درهم‌تنیده میان عقل و وحی به سوی الگویی مبتنی بر خودآیینی روش‌شناختی عقل حرکت کرده است. در پاسخ به پرسش نخست، یعنی تبیین الگوی آغازین نسبت عقل و وحی در سنت امامیه، بررسی متون متقدمان نشان داد که این نسبت در چارچوب الگویی قابل فهم است که می‌توان آن را «تشابک عقل و وحی» نامید. این الگو که ریشه در بیان علوی «اثاره دفائن العقول» دارد، بر نوعی هم‌افزایی میان این دو منبع معرفت استوار بود. در این چارچوب،

عقل دارای حجیت ذاتی تلقی می‌شد، اما برای فعلیت یافتن ظرفیت‌های خود و حرکت در مسیر استدلال صحیح، به «تنبيه» و برانگیختگی وحیانی نیاز داشت. بدین‌سان، وحی نه جایگزین عقل، بلکه بیدارکننده و تربیت‌کننده آن به شمار می‌رفت.

پرسش دوم به چگونگی پیدایش نخستین گسست نظری در این الگو مربوط بود. یافته‌های پژوهش نشان داد که این گسست در مدرسه بغداد و در جریان مناقشه بر سر ماهیت عقل پدید آمد. در حالی که شیخ مفید عقل را «قوه» یا «عرضی» می‌دانست که برای فعالیت نیازمند محرک بیرونی است، سید مرتضی آن را «مجموعه‌ای از علوم ضروری» تعریف کرد. این تغییر در تعریف ماهیت عقل، پیامد معرفت‌شناختی مهمی به همراه داشت؛ زیرا عقل را به دستگاهی معرفتی و بالفعل تبدیل می‌کرد که در حوزه عقلیات قادر به استدلال مستقل است. بر این اساس، نقش وحی در این حوزه به مرتبه «ارشاد» و تأیید حکم عقل تقلیل یافت و بدین ترتیب زمینه نظری شکل‌گیری نوعی «عقل خودبنیاد» در کلام امامیه فراهم شد.

پرسش سوم پژوهش به این مسئله اختصاص داشت که این تحول چه پیامدهایی برای ساختار معرفت‌شناسی کلام امامیه به همراه آورد. بررسی‌ها نشان داد که تأکید بر استقلال عقل، به‌ویژه در استدلال‌های برخی متکلمان، به طرح اشکال منطقی دور و تسلسل در اثبات اصول دین انجامید؛ اشکالی که به‌ویژه در آثار سدیدالدین حمصی رازی صورت‌بندی شد. این بحران نشان داد که الگوی پیشین در تبیین هم‌زمان استقلال عقل و اعتبار وحی با دشواری‌هایی منطقی روبه‌رو است و نیازمند بازتنظیم مفهومی تازه‌ای است.

در پاسخ به این چالش، خواجه نصیرالدین طوسی در مدرسه حله راه حلی ارائه کرد که می‌توان آن را نقطه تثبیت پارادایم نهایی نسبت عقل و وحی در کلام امامیه دانست. او با تفکیک میان دو کارکرد «تعلیم» و «تنبيه»، نشان داد که وظیفه وحی آموزش اموری نیست که عقل از آن بی‌خبر باشد، بلکه بیدار ساختن و انگیزش عقل برای به‌کارگیری توان استدلالی خویش است. در این چارچوب، عقل در مرحله نخست به صورت مستقل به اثبات مبانی اعتقادی می‌پردازد و سپس در مرحله بعد به بررسی صدق مدعای وحی و امامت می‌رسد. این صورت‌بندی، ساختار معرفت را از یک حلقه دوری به زنجیره‌ای خطی و دو مرحله‌ای تبدیل کرد و بدین ترتیب بحران منطقی پیشین را برطرف ساخت.

بر اساس این تحلیل، می‌توان گفت که تحول تاریخی نسبت عقل و وحی در کلام امامیه به استقرار الگویی انجامید که در آن عقل از حیث روش شناختی خودآیین است، اما این خودآیینی به معنای خودبنیادی کامل و نفی نقش وحی نیست. عقل در فرایند استدلال مستقل عمل می‌کند، در حالی که وحی همچنان به عنوان منبعی معتبر در هدایت، تکمیل و سامان‌دهی معرفت دینی حضور دارد. این بازتنظیم مفهومی، زمینه‌ساز شکل‌گیری مرحله‌ای تازه در الهیات شیعی شد؛ مرحله‌ای که در آن تعامل میان کلام و فلسفه تقویت گردید و مبانی فلسفی به یکی از ابزارهای اصلی تبیین عقاید دینی تبدیل شد. از این رو، تحول یادشده را می‌توان یکی از نقاط عطف در تاریخ اندیشه کلامی امامیه دانست که تأثیرات آن تا دوره‌های بعدی نیز استمرار یافته است.

۸. منابع

۱. ابن حیون، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۳۸۵ ق.

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *تسع رسائل في الحكمة والطبيعات*، قاهره، دار العرب، ۱۳۲۶ق.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل، ۱۳۶۳ش.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق: حسن زاده آملی، حسن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۶ش.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة*، تصحیح: دانش پژوه، محمدتقی، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۹ش.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس*، به کوشش: بدوی، عبدالرحمان، کویت، منتشر شده در *أرسطو عند العرب*، ۱۹۷۸م.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسالة في إثبات النبوات*، تحقیق: مرموره، میشل، بیروت، دار النهار، ۱۹۹۱م.
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق.
۹. برنجکار، رضا؛ موسوی، سید محسن، «عقل گرایی شیخ صدوق و متکلم بودن او»، *علوم حدیث*، ۱۳۸۹ش، ش ۵۷.
۱۰. حمصی رازی، سدیدالدین، *المنقذ من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۱۲ق.
۱۱. خواجه طوسی، نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۲. رضایی، محمدجعفر، *معنا و منزلت عقل در کلام امامیه*، قم، پژوهشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۶ش.
۱۳. سبحانی، محمدتقی، «کلام امامیه؛ ریشه ها و رویش ها»، *نقد و نظر*، ۱۳۹۱ش، ش ۶۵.
۱۴. سبحانی، محمدتقی؛ افضل، سید محمدمهدی، «حجیت متشابهک منابع معرفت در فهم و تبیین آموزه های اعتقادی»، *تحقیقات کلامی*، ۱۳۹۲ش، ش ۲.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: کرین، هنری؛ نصر، سید حسین؛ حبیبی، نجفقلی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
۱۶. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، قم، کتابخانه دآوری، ۱۳۸۵ق.
۱۷. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
۱۸. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، *اعتقادات الإمامية*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
۱۹. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، *معارج الفهم في شرح النظم*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶ش.
۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، *تسلیک النفس إلى حظيرة القدس*، تحقیق: رمضان، فاطمه، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۶ق.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، تحقیق و تصحیح: سبحانی، جعفر، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۴۱۷ق.
۲۳. علم الهدی، سید مرتضی، *جمل العلم والعمل*، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ق.
۲۴. علم الهدی، سید مرتضی، *الذخيرة في علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۱۱ق.
۲۵. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، *المغنی في أبواب التوحيد والعدل*، قاهره، الدار المصرية، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م.

۲۶. قائمی نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، قم، زلال کوثر، ۱۳۸۱ ش.
۲۷. کراجکی، ابوالفتح، کنز الفوائد، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق و تصحیح: غفاری، علی اکبر؛ آخوندی، محمد، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تحقیق و تعلیق: آشتیانی، سید جلال الدین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۳۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، با تعلیقات ملاعلی نوری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۳۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۱ م.
۳۲. مفید، محمد بن محمد، المسائل العکبرية، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ ق.
۳۳. مفید، محمد بن محمد، النکت الاعتقادية فی مقدمات الأصول، تحقیق: میرشریفی، علی، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ ق.
۳۴. جعفری، محمدرضا، «الکلام عند الإمامية»، تراثنا، ۱۴۱۳ ق، ش ۳۰-۳۱.