

کارکردهای عقل در دین پژوهی*

سعیده حسینیان**

چکیده:

عقل موهبتی است که خداوند متعال در سرشت آدمی به ودیعه نهاده و به واسطه‌ی آن امکان بازشناخت و هست و نیست حق از باطل را یافته است و هم از این روست که عقل در عرض سایر منابع دینی حجت الاهی و منبع مستقلاً قلمداد شده است. در این مقاله نقش عقل در انواع و حدود کارکرد آن در اثبات مبادی دین، اصول عقاید، آموزه‌های دستوری و احکام، همچنین تعالیم ارزشی و اخلاق بازکاوی و تبیین شده است؛ حاصل کوشش مؤلف نمایان شده چشم‌انداز کاربرد عقل در اجتهاد فراگیر پیرامون معارف دینی است.

یکی از اصولی که در شریعت اسلام جایگاه ویژه و بلندی دارد «تلازم عقل و شریعت» است که در حوزه احکام به عبارت «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»، و «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» تعبیر می‌شود. برای بازشناسی این امر که مقدمه‌ای است بر رهیافت عقلی به دین، لازم است بدو مراد از واژه عقل، با توجه به آنچه در فرهنگ‌ها آمده و نیز معانی کاربردی آن در قرآن کریم و لسان شارع مشخص گردد و سپس انواع عقل و دلایل تمسک به آن و شرایط کارآمدی عقل ارائه گردد و آنگاه نسبت بین عقل و سایر منابع دین مورد بررسی قرار گرفته و در نتیجه آن نقش عقل در نوفهمی دین تبیین گردد.

* تاریخ دریافت: ۸۳/۷/۲۰ تاریخ تأیید: ۸۳/۸/۱۲.

** کارشناسی ارشد الاهیات.

۱. واژه عقل در لغت و معانی کاربردی آن در قرآن

خلیل بن احمد فراهیدی که از لغت‌شناسان به نام عرب است در کتاب معروف «العین» در معنی عقل آورده است: «العقل نقیض الجهل» (الفراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۱۵۹) و جهل را نیز چنین معنا کرده است: «الجهل نقیض العلم» (همان: ۱۵۸) در نتیجه، وی عقل را مرادف با علم می‌داند. در همین کتاب آمده است: «عقلت البعیر عقلاً: شدت یده بالعقال» (همان: ۱۵۹) اسماعیل بن حماد جوهری که از لغت‌شناسان قرن پنجم است نیز عقل را «حجر و نُهی» (الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۶۸) معنا می‌کند.

همچنین در کتاب‌های معروف لغت عرب، واژه عقل در معانی «قلب»، «تمییز»، «تامل»، «قلعه و حصن»، «دیه»، «قوه» و «استعدادی که با آن آگاهی و علم تحقق می‌یابد» ذکر شده است. (ابن فارس، ۱۳۶۹: ج ۴، صص ۷۰ و ۷۱) به علاوه عقل به عنوان «وسیله تفکر و استدلال و ترکیب تصورات و تصدیقات» آمده است. (انیس)

در کتاب‌هایی که به طور خاص برای تعریف الفاظ قرآن تدوین شده و به مفردات یا غریب القرآن معروف است واژه «عقل» با توجه به کاربرد مشتقات آن در آیات قرآن چنین معنا شده است: راغب اصفهانی، ذیل واژه عقل آورده است:

«العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم و يقال للعلم الذي يستفیده الانسان بتلك القوة عقل» (الراغب الاصفهانی، ۱۳۹۲ ق: ص، ۳۵۴) (عقل به قوه‌ای گفته می‌شود که مهبای پذیرش علم است و به علمی که انسان با این قوه از آن بهره می‌برد عقل گویند).

وی سپس اصل عقل را «امساک» و «استمساک» معنا کرده است و در بیان این معانی عباراتی به عنوان شاهد مثال ذکر نموده است: «عقل البعیر بالعقال و عقلت المرأة شعرها و عقل لسانه: کفه» (پای شتر با عقال بسته شد، زن مویش را بست، زبانش را از گفتن بازداشت.) و از همین ریشه واژه «معقل» به معنای «حصن» آمده است.

در کتاب قاموس قرآن نیز که از مفردات جدید قرآنی است عقل را به شرح زیر معنا نموده است:

عقل: فهم، معرفت، درک، «ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه و هم يعلمون» (بقره (۲): ۷۵) یعنی آن را پس از فهمیدنش دگرگون می‌کردند در حالی که می‌دانستند «وهم يعلمون» راجع به تحریف و «عقلوه» راجع به فهم کلام الله است. «و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما

کُنَّا فِي اصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک (۶۷): ۱۰) و گفتند: اگر گوش می‌دادیم و می‌فهمیدیم در میان اهل سعیر نمی‌بودیم «و ما یعقلها الا العالمون» (عنکبوت (۲۹): ۴۳) جز دانیان آن را درک نمی‌کنند. اگر آیات قرآن را تتبع کنیم خواهیم دید که عقل در قرآن به معنی فهم و درک و معرفت است... عقل به صورت اسمی در قرآن نیامده و فقط به صورت فعل مثل «عقلوه، یعقلون، تعقلون، تعقل» به کار رفته است» (قرشی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۲۸)

در «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، نیز چنین آمده است:

«اصل واحد در ماده عقل، تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی، سپس ضبط و حبس براساس آن تشخیص است... پس حقیقت قوه عاقله، تشخیص امور صالح و فاسد و ضارّ در جریان زندگی مادی و معنوی و سپس ضبط و حبس نفس، برطبق این تشخیص است. (مصطفوی، ۱۳۸۶، ماده عقل)

با توجه به آنچه ذکر شد معلوم می‌شود که عقل دو وجه دارد وجه نخست آن «شناخت» و «شناختن» است که از معانی لغوی آن هم چون «معرفت»، «ادراک»، «فکر»، «استدلال» به دست می‌آید و وجه دوم آن «بازداشتن» و «نگاه داشتن» است که از معانی چون «امساک»، «منع»، «نهی»، «کف» و «حصن» استفاده می‌شود.

۲. انواع عقل

عقل را به اعتبار کمال و نقصان، سلامت و فساد و یا متعلق آن به عناوین گوناگون تقسیم نموده‌اند، حضرت امیرالمؤمنین (ع) به لحاظ تقدیر معاش و اصلاح معاد، عقل را چنین توصیف فرموده‌اند:

«افضل الناس عقلاً احسنهم تقدیراً لمعاشه و اشدّهم اهتماماً باصلاح معاد» (شیخ الاسلامی، ۱۳۷۷: ۹۷۶) (برترین مردم از جهت عقل، بهترین ایشان در اندازه‌گیری معاش و پر اهتمام ترین آنان در اصلاح معاد خویش است)

هم‌چنین آن حضرت در وصف اهل بیت و چگونگی تفکر در دین فرموده‌اند.

«... عقلوا الدین عقل و عایة و رعایة، لا عقل سماع و رواية، فان رواة العلم کثیر و رعایة

قلیل»*

* نهج البلاغه، خطبه ۲۳۹، بند ۳، دین را چنانکه باید دانستند و فراگرفتند به کار بستند، نه که تنها آن را شنفتند و به

البته در این حدیث عقل به معنای شناختن و اندیشیدن مورد نظر قرار گرفته و اگر اندیشیدن بر پایه درک و تأمل و عمل بدان باشد چنین تعقل و اندیشه‌ای رعایی یا وعایی است *

و در غیر این صورت دریافتی سطحی و ظاهر بینانه دست خواهد داد که آن را عقل روایی یا سماعی خوانده‌اند.

آنچه از انواع عقل در این تحقیق مورد نظر است معنی اصطلاحی آن می‌باشد که از این جهت آن را به عقل نظری و عقلی عملی تقسیم نموده‌اند.

برخی از فیلسوفان عقل نظری و عقل عملی را دو نیرو دانسته‌اند؛ فارابی در تعریف عقل نظری و عملی می‌گویند:

«ان النظریة هی التي بها يحوز الانسان علم ما ليس من شأنه ان يعمله الانسان و العملیة هی التي يعرف بها ما شأنه ان يعمله الانسان بارادته»**

ملاهادی سبزواری نیز می‌فرماید:

«للفنفس قوتان، عقل نظری و عملی، ان تشأ فعبر علامة عمالة»***

براساس این تعاریف، عقل نظری و عقل عملی هر دو مبدأ ادراک هستند و اختلاف آن‌ها به واسطه نوع مدرکات آن‌هاست؛ به عبارت دیگر مدرکات عقل نظری موجوداتی خارج از اختیار انسان هستند و مدرکات عقل عملی در محدوده اختیار انسان؛ به دیگر سخن بررسی بود و نبود اشیاء بر عهده عقل نظری است و تشخیص حسن و قبح اعمال با عقل عملی می‌باشد.

علامه شیخ محمدرضا المظفر نیز در اصول فقه اختلاف عقل عملی و نظری را براساس

دیگران گفتند که راویان دانش بسیاریند لکن پاسداران آن اندک به شمار.

* وعایه به معنای حفظ کردن و نگاه داشتن است و اگر کسی حدیق را حفظ کند و بفهمد به او «وعی» گویند. رعایت

نیز به معنای تطبیق اعمال به احکام دینی ذکر شده است. آیین خردپوری، ص ۸۵ و ۸۶.

** غرالفرائد فی فن الحکمه، ص ۳۱۰، به نقل از فقه و عقل، ص ۳۷، (عقل)، نظری آن است که انسان بدان علم

چیزی را فراگیرد که شأنش عمل نیست و (عقل) عملی آن است که بدان شناخته می‌شود چیزی که انسان به اراده خویش بدان عمل می‌کند.

*** همان، نفس دو قوه دارد، عقل نظری و عملی و اگر خواهی آن را به قوه دانشور و قوه عملگر تعبیر کن.

تفاوت مدرکات آن‌ها دانسته‌اند و مرقوم داشته‌اند:

«تفاوت بین دو عقل از جهت مدرکات است؛ پس از مدرک، چیزی باشد که شایسته است بدان عمل شود یا ترک شود مانند نیکی عدل و زشتی ظلم پس عقل عملی نامیده می‌شود و اگر مدرک، چیزی باشد که سزاوار است دانسته شود مثل این که گفته‌اند: کل بزرگ‌تر از جزء است، که ارتباطی به عمل ندارد ادراک آن عقل نظری خوانده می‌شود. (مظفر، ۱۳۸۶ ق: ج ۲، ص ۲۲۲)

دکتر مهدی حائری یزدی نیز، در نقد از نظریه قطب‌الدین رازی، به همین نظریه متمایلند چنانکه فرموده‌اند؛ به نظر ما اشتباه قطب‌الدین رازی در این است که در پایان می‌گوید عقل عملی، عامل اجرای فعل صدق است؛ در صورتی که خوب می‌دانیم عقل از آن جهت که عقل و درک است؛ چه نظری و چه عملی، عامل فعل و تحرک نمی‌باشد» (حائری یزدی، بی‌تا، ص ۲۰).

عده دیگری از دانشمندان اسلامی همه مدرکات را در حوزه عقل نظری قرار داده و عقل عملی را مبدأ تحریک می‌دانند. قطب‌الدین رازی در این باره می‌گوید: نفس انسان دو قوه دارد یکی مبدا ادراک نفس و دیگری مبدأ فعل اوست. نیروی اول عقل نظری و نیروی دوم عقل عملی است»، (علی‌دوست، ۱۳۸۱: ۳۸)

از متأخران استاد جوادی آملی همین مبنا را پذیرفته‌اند چنانکه فرموده‌اند: اگرچه در اصطلاح، عقل عملی به قوه‌ای که حکمت عملی را درک می‌کند، اطلاق می‌شود، ولی اگر ما اصطلاح را این طور قرار دهیم، بهتر است: عقل عملی یعنی نیروی مدبر، مدیر و نیروی اجرایی که «عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» (الکلینی، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۱۱) نه نیرویی که مسائل و حکمت عملی را درک می‌کند؛ زیرا درک همه مسائل، خواه نظری و خواه عملی، بر عهده عقل نظری است. (مراحل اخلاق در قرآن، پاورقی ص ۱۸۸)

استاد جوادی آملی در کتاب ریحیق مختوم نیز چنین می‌فرمایند: عقل عملی، آن قوه نفسانی است که کارهای تدبیری بدن را انجام می‌دهد». (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۲۲)

«اگرچه در تفسیر عقل عملی و نظری اختلاف است، لیکن شایسته آن است که این دو را ناظر به همان دو بخش نظری و عملی انسان بدانیم. براین اساس، آن چه به ادراک و فهم انسانی باز می‌گردد، اعم از آن که موضوع و متعلق آن، خارج از حوزه اراده انسان باشد و یا

آن که در ظرف اراده انسان تحقق پیدا کند در محدوده عقل نظری می‌باشد و آنچه به جناح عملی انسان بازگشت می‌نماید، مربوط به عقل عملی است، از این دیدگاه، عقل عملی همان قوه‌ای است که کنش و رفتار آدمی را کنترل کرده و با تدبیر خود رضوان الاهی را نصیب انسان می‌گرداند.

«آن چه در زبان قرآن و سنت معصومین (علیهم السلام) راجع به استدلال و تفکر و جهان‌بینی الاهی و جزم و نظیر آن وارد شده است، ناظر به عقل نظری می‌باشد، و آن چه درباره ایمان، اراده، اخلاص نیت، محبت، عزم و مانند آن رسیده است، ناظر به عقل عملی است و از این جمله، آن حدیث شریف است که می‌فرماید: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» (همان: صص ۱۵۳ و ۱۵۴)

استاد علامه جوادی آملی علاوه بر آنکه عقل عملی را ناظر به کنش و رفتار آدمی دانسته‌اند، اعتقاد و ایمان را نیز از شؤون حکمت عملی می‌دانند چنانکه در این مورد مرقوم داشته‌اند.

«علم به بود و نبود جزء حکمت نظری است و علم به مفید بودن ایمان و سودمند بودن عمل به احکام، جزء حکمت عملی است، اما خود اعتقاد و ایمان که از سنخ عمل است نه از سنخ علم، البته از سنخ عمل جانحه نه جارحه، جزء وظایف عقل عملی و از شؤون وی محسوب می‌شود، پس آنچه در برخی از کتب ملاحظه می‌شود که اعتقاد و ایمان را جزء حکمت نظری و عمل صالح را جزء حکمت عملی محسوب می‌دارند ناصواب است، زیرا شناخت مبادی جهان آفرینش حکمت نظری است و اعتقاد به آن‌ها فعلی قلبی است و از شؤون حکمت خارج و عهده‌دار آن عقل عملی است.» (همو، ۱۳۷۹: ص ۱۶)

در مجموع نظر استاد جوادی آملی بر این است که انسان دارای دو قوه است عقل نظری که مربوط به حوزه مدرکات است و مشتمل بر دو حکمت نظری و عملی می‌باشد؛ حکمت نظری در مورد هست و نیست، بود و نبود حقایق جهان تکوین بحث می‌کند و حکمت عملی درباره باید و نبایدها، و نشئه اعتبار بحث می‌کند و مدرک هر دو رشته معارف حکمت نظری و عملی عقل نظری می‌باشد اما عقل عملی ناظر به آن چیزی است که انسان انجام می‌دهد و جهتی که فیض‌های یافته را در مادون پیاده می‌کند. (همان: صص ۱۵ و ۳۷)

راغب اصفهانی در ذیل کلمه «عقل» دو حدیث از پیامبر بزرگوار اسلام نقل فرموده که مفید همین مبانی است، پیامبر اسلام (ص)، عقل را به عنوان افضل مخلوقات ذکر فرموده است:

«ما خلق الله خلقاً اکرم علیه من العقل»؛ خدا آفریده‌ای را گرامی‌تر از عقل نیافرید» این حدیث ناظر به آن وجهی از عقل است که فلاسفه آن را از قوای نفسانی دانسته‌اند، و قوه‌ی مدرکه تلقی نموده‌اند. در حدیث دوم پیامبر (ص) فرموده‌اند:

«ما کسب احد شیئاً افضل من عقل یهدیه الی هدی او یرده عن ردی»* (مفردات راغب، ص ۳۵۴، ذیل ماده عقل)

که در این بیان عقل به مکتسبات انسانی اطلاق شده است. حضرت امیر (ع) نیز از این جهت، عقل را به عقل مطبوع و عقل مسموع تقسیم نموده‌اند، عقل مطبوع ناظر به آن قوه‌ایست که در سرشت و جان آدمی نهاده شده است و عقل مسموع ناظر به مکتسبات انسانی است. بیان حضرت امیر (ع) چنین است:

«رایت العقل عقلین	فمطبوع و مسموع
و لا ینفع مسموع	اذا لم یکن مطبوع
کما لا ینفع الشمس	و ضوء العین ممنوع**

کما اینکه حضرت امیر (ع) در تعبیر دیگری مطبوع و مسموع را دو حوزه علم دانسته‌اند: «العلم علمان: مطبوع و مسموع، و لا ینفع المسموع اذا لم یکن المطبوع» (نهج البلاغه، کلمات قصار، ۳۳۸)

«دانش دوگونه است، در طبیعت سرشته و به گوشش هشته، و به گوش هشته سود ندهد اگر در طبیعت سرشته نبود».

ابن میثم در شرح نهج البلاغه مقصود امام را چنین بیان کرده است: «مقصود امام (ع) از

* کسی چیزی را برتر از عقل کسب نکرد که او را به هدایت رساند یا از هلاکت برهاند.

** عقل را دوگونه دیدم، پس یا مطبوع است یا مسموع، عقل مسموع سود نبخشد، اگر مطبوع نشده باشد، چنانچه نور خورشید نفعی ندارد، اگر چشم، روشنی نداشته باشد».

علم مطبوع عقل بالملکه است، یعنی استعداد رسیدن به علوم اکتسابی از طریق علوم بدیهی و ضروری، و مقصود از علم مسموع، همان شنیده‌های دانشمندان است.» (بحرانی، ۱۳۶۲: ج ۵، ص ۴۰۸)

به نظر استاد مطهری، مراد از عقل و علم مطبوع «همان نیروی باطنی و فطری است که منشاء نقادی و تجزیه و تحلیل و ابتکار و خلاقیت است» و مراد از عقل یا علم مسموع «علوم و معارف آموختنی است.» (مطهری، بی تا: ص ۱۹ و ص ۲۸۱ - ۲۸۳)

۳. دلیل لزوم تمسک به عقل

عقل به عنوان نیروی اندیشیدن و مرکز فهم و تشخیص و نیز قوه‌ای که انسان به واسطه آن معارف را درک و خیر و شر را تمیز می‌دهد با وجود دیدگاه‌های متفاوتی که فیلسوفان اسلامی در تبیین حوزه عقل نظری و عملی دارند، مورد پذیرش همگان است. فی الواقع عقل همان نیرویی است که خداوند متعال در سرشت انسان به ودیعت نهاده و با جان انسان تنیده است و به واسطه آن قدرت و توان تمیز حق و باطل و هست و نیست را یافته است و میزانی است که حسن و قبح و خیر و شر را از یکدیگر تمیز می‌دهد. و با توجه به کارکردهای آن به عناوین مختلف مورد توجه قرار می‌گیرد و فارق بین انسان و دیگر موجودات می‌باشد.

انسان با تمسک به اندیشه، حقایق جهان هستی را باز می‌یابد و علوم و معارف را در میزان عقل به سنجش می‌نشیند.

در عالم تکوین عقل اولین چیزی است که خدای متعال آفریده است، پیامبر بزرگوار اسلام (ص) دو حدیث اندیشه برانگیز در این زمینه فرموده‌اند:

«اول ما خلق الله العقل» (عقل اول چیزی است که خدا خلق کرد) (مجلسی، بی تا: ج ۱، ص ۹۷)

«اول ما خلق الله نوری» (اول چیزی که خدا خلق کرد نور من است) (همان)

در عالم تشریح نیز عقل جایگاهی بس ممتاز و ویژه دارد تا جائی که در سوره یوسف خداوند متعال نزول قرآن را برای تعقل انسان‌ها بیان فرموده است: «انا انزلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون» (یوسف (۱۲): ۲) ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، شاید شما درک کنید (و بیندیشید)

هم‌چنین در سوره انبیاء فرموده است: «لقد انزلنا الیکم کتاباً فیه ذکرکم افلا تعقلون» (انبیاء (۲۱): ۱۰) (ما بر شما کتابی نازل کردیم که وسیله تذکر (و بیداری) شما در آن است؛ آیا نمی‌فهمید؟)

علاوه بر این قرآن کریم وجه امتیاز علماء و دانشمندان را به تعقل آنان اعلام فرموده است:

«تلك الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون» (عنکبوت (۲۹): ۴۳) «این‌ها مثال‌هایی است که ما برای مردم می‌زنیم، و جز دانایان آن را درک نمی‌کنند»
 نه تنها عقل برای اندیشه در آیات الاهی، تفکر در خلقت، و آمد و شد شب و روز و تسخیر ستارگان و تفکر در دین و دنیا در ۴۹ آیه از آیات قرآنی مرجع خطاب الاهی قرار گرفته است بلکه واژه‌های دیگر که به معنای اندیشیدن و آگاهی انسانی کانون توجه قرآن کریم قرار گرفته است بالغ بر ۱۷۰۰ واژه از ریشه‌های «علم»، «فکر»، «تدبر»، «فهم»، «شعور»، «ذکر»، «سمع»، «قلب»، «فقه»، «معرفت»، «بصیرت»، «نهی» و «لب» می‌باشد که طبعاً در این مقام مجال پرداختن به هریک نیست، معهداً به روشنی لزوم تمسک به عقل و اندیشه در عالم تشریح نمودار می‌باشد.

از امام موسی بن جعفر (ع) حدیثی مشهور و مفصل از قول هشام بن الحکم در کتاب‌های «کافی»، «بحار الانوار» و «تحف العقول»، نقل شده که برخی از قسمت‌های آن برای تبیین جایگاه عقل در مکتب اسلام ذیلاً نقل می‌شود:
 «یا هشام ان الله تبارک و تعالی بشر اهل العقل و الفهم فی کتابه، فقال: فبشر عباد...
 الآیه»

«یا هشام ان الله تبارک و تعالی اکمل للناس الحجج بالعقول و نصر النبیین بالبیان و دلهم علی ربوبیته بالادله...»

«یا هشام قد جعل الله ذلک دلیلاً علی معرفته بان لهم مدبراً فقال: و سخر لكم اللیل و النهار و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامرہ ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون...»
 «یا هشام ثم وعظ اهل العقل و رغّبهم فی الآخرة...»

«یا هشام ان العقل مع العلم فقال: و تلك الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون...»

«یا هشام ثم ذکر اولوالالباب باحسن الذکر»

«یا هشام إن الله تعالى يقول فی کتابه: ان فی ذلك لذكری لمن كان له قلب» یعنی عقل و

قال: و لقد اتینا لقمان الحکمه» قال: الفهم و العقل.»

«یا هشام ان الله علی الناس حجّتين: حجة ظاهره و حجة باطنه، فاما الظاهره فالرسل و

الانبياء والائمة (عليهم السلام)، و اما الباطنه فالعقول»* (اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲).

بنابر آنچه در تعریف عقل و انواع آن ذکر شده مهم‌ترین دلیل برای لزوم تمسک به عقل، خود عقل می‌باشد زیرا عقل همان قوه اندیشه و تشخیصی است که انسان خود، طبیعت و جهان هستی را به واسطه آن می‌شناسد و معارف علوم را به وسیله عقل محک زده و سره را از ناسره و حق را از باطل تمیز می‌دهد و همان‌گونه که در آیات الهی و روایات معصومین (ع) آمده، همین قوه اندیشه و تمیز، کانون توجه معارف الهی و مرجع خطابات ربوبی است و تا این حجت درونی به کار نیفتد حجت بیرونی (که به تعبیر امام موسی

* «ای هشام، به راستی خدای تبارک و تعالی اهل عقل و فهم را در کتاب خود مژده داده و فرموده: بشارت ده بندگانم را...»

ای هشام، به راستی خدای تبارک و تعالی حجت‌ها را به واسطه عقول بر مردم تمام کرده و پیامبران را به وسیله بیان یاری نموده و با دلیل به ربوبیت خود رهنموده است...

ای هشام، خدا این را دلیل معرفت خود ساخته که محققاً مدبری دارند و فرموده است: و مسخر کرد به خاطر شما شب و روز و ماه را و ستاره‌ها هم مسخر فرمان اویند به راستی در این موضوع آیاتی است برای مردمی که تعقل کنند...

ای هشام، سپس عقلمندان را پند داده و به آخرت تشویق کرده است ...

ای هشام، عقل همراه دانش باشد؛ پس خدا فرموده است: این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم و آنرا تعقل نکنند جز دانشمندان...

ای هشام، سپس صاحب‌دلان را به بهتر و جهی یاد کرده است...

ای هشام، به راستی خدای تعالی در کتاب خود می‌فرماید: در این قرآن یادآوری است برای کسی که دلی دارد یعنی عقل؛ و فرموده محققاً به لقمان حکمت دادیم، فرمود مقصود عقل و فهم است...

ای هشام، خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت عیان و حجت نهان؛ پس حجت عیان رسولان و پیامبران و امامانند (ع) و حجت نهان عقل است.»

کاظم (ع) همان رسولان و پیامبران و ائمه معصومین علیهم السلام هستند) به کار نیاید و تأثیری در حال و روز انسان نگذارد.

معهدا نباید چنین تصور نمود که همه معارف به واسطه عقل و ادراک بشری قابل حصول است: زیرا «و ما اوتیتم من العلم الا قليلاً» (اسراء (۱۷): ۸۵) (به شما از دانش جز اندکی داده نشده است) هر چند که عقل در اثبات شریعت نقش اول و انحصاری را داراست.

برای تبیین حجیت عقل در سه رکن شریعت که عبارت از عقاید و باورها، احکام و آموزه‌ها، اخلاق و ارزش‌هاست نیازمند آنیم که در هر یک از حوزه‌های مزبور به‌طور جداگانه حجیت عقل را به اختصار بررسی نماییم.

در حجیت عقل، در اثبات اصل شریعت و نیز اصول عقاید همگان اتفاق نظر دارند و قرآن کریم نیز تأکید فرموده است: «لا اكره في الدين قد تبين الرشد من الغي» (بقره (۲): ۲۵۶) (در قبول دین اکراهی نیست زیرا، درست از راه انحرافی، روشن شده است). در این حوزه از عقاید و گزاره‌ها عقل نقش میزان و معیار را برعهده دارد یعنی که هرآنچه از اصول عقاید و اثبات اصل شریعت در ترازوی عقل پذیرفتنی است معیار و ملاک بوده، حق و صدق است. البته این بدان معنا نیست که خداوند متعال در شریعت اسلام و قرآن کریم در زمینه معارف و اصول عقلی دین ساکت بوده و یا حق بیان نداشته باشد، چه بسیار در آیات قرآن کریم، در اثبات رویت و توحید، قضایای عقلی مورد استشهاد و یا بیان قرار گرفته است مانند این آیه «أرباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار» (یوسف (۱۲): ۳۹) آیا خدایان پراکنده بهترند یا خداوند یکتای پیروز؟!*

امام علی (ع) در زمینه نقش وحی در دسترسی به معارف و اصول عقلی می‌فرماید: «... و یتروا لهم دفائن العقول» (نهج البلاغه، خطبه ۱) یعنی پیامبران آمده‌اند تا گنجینه‌های عقول را برای آدمیان آشکار نمایند.*

البته عقل در همه عقاید و گزاره‌های دینی نمی‌تواند نقش میزان و معیار را بر عهده

* برای توضیح بیشتر برای میزان بودن عقل در این حوزه رجوع نمائید به شریعت در آئینه معرفت، ص ۲۰۷ به بعد و نیز قرآن در قرآن ص ۴۴۸.

داشته باشد بلکه چنانکه ذکر شد، نقش میزان در رابطه با اصل شریعت و اصول و عقاید مطرح است اما در مورد باورهایی چون وجود ملائک، عرش، جن و بسیاری دیگر از باورها عقل تابع تعالیم الهی است. زیرا که دسترسی بشر به جهان هستی در حدود ابزار و امکاناتی است که در اختیار دارد و از فهم و درک بسیاری از حقایق، دست بشر کوتاه است.

در خصوص حجیت عقل در حوزه احکام شریعت حق این است که در برخی موارد همچون مستقلات عقلیه، عقل انسان را به حکم شرعی رهنمون می‌کند و در برخی از احکام و آموزه‌ها، عقل نقش آلی را برعهده دارد که به تفصیل در قسمت کارکردها و قلمروی عقل در مبحث بعدی بدان پرداخته می‌شود.

در مورد حجیت عقل در حوزه اخلاق، با توجه به اختلاف نظر فراوان در دیدگاه‌ها، ابتدا لازم است در مبادی اخلاق تأمل گردد.

گروهی مسائل اخلاقی را شخصی و اعتباری دانسته‌اند و هیچ واقعیتی برای آن قائل نمی‌باشند که از آن جمله «مور» از فلاسفه عصر اخیر انگلیس است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ۵۳) چنانچه در بین متکلمین اسلامی نیز اشاعره گرایش مشابهی دارند زیرا آنان حسن و قبح را تابع امر می‌دانند.

«از نظر اشاعره اعمال انسان مخلوق خداست و حسن و قبح افعال ذاتی نبوده و عقل را به آن راهی نیست.» (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۸۸)

گروهی دیگر مفاد بایدها و نبایدهای اخلاقی را، اخباری می‌دانند و معتقدند گزارش از رابطه علی و معلولی بین صدور فعل از فاعل و نتیجه، می‌دهد که این ضرورت و رابطه علی، از رابطه بین فعل و نتیجه استنتاج شده است و در نتیجه یک سیر استنتاجی کاملاً منطقی، این ضرورت را به وجود آورده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹؛ ۲۸۲)

واقعیت این است که بایدها و نبایدها، اساساً از جنس «بود و نبود» نیست تا بتوان با همان معیارها که در فلسفه و یا علوم تجربی در مورد هستی و ضرورت حصول نتیجه از مقدمات سخن به میان می‌آید در مبادی اخلاقی نیز نظر داد، به عبارت دیگر عنوان ضرورت، امکان و امتناع هرچند یک جامع انتزاعی و مفهومی دارد که در همه علوم کاربرد دارد لکن هرکدام از علوم نظری و عملی عناوین یادشده را به معنا و اصطلاح خاص خود

تفسیر می‌کند، بدین معنا که ضرورت، امکان و امتناع را که حکیم، طیب، ریاضیدان یا دانشمند دیگری که در علوم نظری صاحت نظر است، به کار می‌برد غیر از ضرورت و امکان و امتناعی است که در حکمت عملی کاربرد دارد.» (همان: ص ۳۳)

آیت الله جوادی آملی در این زمینه فرموده‌اند: «بایدها و نبایدهای اخلاقی را باید از «باید» و «نباید»‌های نخستین گرفت. هر علمی نظریات خود را از «ضروریات» مناسب خود می‌گیرد. بنابراین، اخلاق و فقه نیز اگر نظری باشند، باید و نبایدهای خود را از باید و نبایدهای اولی و بدیهی خود کسب می‌کند ولی از این جهت نمی‌شود گفت که «هست»ی در جهان خارج به عنوان «باید» - یعنی واجب - و «نیست»ی در جهان خارج به عنوان «نباید» - یعنی ممتنع - وجود دارد که منشأ پیدایش باید و نباید علوم عملی است، بلکه برخی از مبادی حکمت عملی بدیهی است و برخی نظری، تمامی بایدهای نظری به یک باید بدیهی منتهی می‌شود که آن را از چیزی اخذ نمی‌کنند؛ زیرا خود بدیهی است، اما رابطه هست و باید چندان هم گسیخته نیست.» (همان: ص ۴۱)

البته در میان دانشمندان اسلامی نظرات متفاوتی در خصوص معنای «باید و نباید» ذکر شده است که برای روشن شدن جایگاه عقل در مبادی اخلاقی برخی از این نظرات ذیلاً ارائه می‌شود:

مرحوم محقق اصفهانی در این مورد مرقوم داشته است: «ان المراد بوجوب العمل عقلاً لیس الا اذعان العقل باستحقاق العقاب علی مخالفة ما تعلق به القطع، لا ان هناک بعثاً و تحریکاً من العقل او العقلاء ... ضرورة انه لا بعث من القوة العاقله و شانها ادراک الاشياء كما انه لا بعث و تحریک اعتباری من العقلاء و الاحکام العقلانیة كما سیجیء ان شاء الله تعالی عبارة عن القضايا المشهورة الّتی تطابقت علیها آراء العقلا حفظاً للنظام و ابقاء للنوع کحسن العدل و قبح الظلم و العدوان.»*

* «مقصود از وجوب عقل عمل، اذعان عقل است به مستحق عقاب بودن در صورت مخالفت با آن چیزی که مورد قطع قرار گرفته است نه اینکه انگیزش و تحریکی از سوی عقل یا عقلا موجود باشد... برای اینکه انگیزشی از قوه عاقله، که شأنش ادراک اشياء است، مطرح نیست هم‌چنان که انگیزش و تحریک اعتباری از سوی عقلا وجود ندارد کما اینکه به‌خواست خدای تعالی توضیحی ارئه خواهد شد که احکام عقلانی عبارت از قضایای مشهوره است که آراء عقلا در آن مطابقت و همسازی داشته برای حفظ نظام و بقای نوع است مانند: «عدل نیک است و ستم و تجاوز

مرحوم علامه طباطبایی معتقدند مفاد «باید و نباید» ضرورت ادعایی است، حاصل سخن ایشان که در اصول فلسفه و روش رئالیسم در این زمینه مطرح فرموده‌اند این است که انسان برای رسیدن به غایات مطلوب خود افعالی را انجام می‌دهد، مثلاً برای سیر شدن غذا می‌خورد و برای کسب علم مطالعه می‌کند... از طرف دیگر بین انسان و افعال او، رابطه امکانی برقرار است نه رابطه ضروری، و تا رابطه بین انسان و فعل او ضروری نشود، فعل انجام نمی‌شود، لذا انسان به طور مجازی بین خود و فعل خود رابطه ضروری قرار می‌دهد و وجوبی را اعتبار می‌کند، یعنی وجوبی جعل می‌کند و «باید و نباید» در واقع همین جعل و اعتبار ضرورت است بین انسان و فعل او. و انسان این کار مجازی را برای آثاری که بر آن مترتب است انجام می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۵۰؛ ص ۹۳)

استاد محمد تقی مصباح در مورد مفاهیم اخلاقی و رابطه آن‌ها با حقایق عینی بحثی مستوفی نموده‌اند که قسمت‌هایی از آن که بیانگر نظریه ایشان است ذیلاً نقل می‌گردد:

«هر عبارت اخلاقی و یا حقوقی را که در نظر بگیریم خواهیم دید که مشتمل بر مفاهیم از قبیل باید و نباید، واجب و ممنوع و مانند آن‌هاست که می‌تواند محمول قضیه‌ای را تشکیل دهد. همچنین مفاهیم دیگری مانند عدل و ظلم و امانت و خیانت در آن‌ها به کار می‌رود که می‌تواند در طرف موضوع قضیه قرار گیرد. وقتی این مفاهیم را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند و به اصطلاح، ما به ازاء عینی ندارند و از این روی به یک معنا «اعتباری» نامیده می‌شوند... این مفاهیم هرچند قراردادی و به معنای خاصی «اعتباری» هستند ولی چنین نیست که به کلی بی‌ارتباط با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون علیت باشند بلکه اعتبار آن‌ها براساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می‌دهد. بنابراین مفهوم باید و واجب اخلاقی و حقوقی هم در واقع از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳؛ ج ۱، ص ۲۰۲)

با توجه به مجموع آنچه ذکر شد حقیقت این است که موضوعات و قضایای اخلاقی اعتباریند و مثل بودها و نبوده‌ها، مابه‌ازای خارجی ندارند، معهذا قضایای اخلاقی منشأ در جهان بینی انسان دارند همانگونه که انسان در مسائل تجربی، آتش و حرارت را احساس و

موجودیت آن را احراز می‌کند و در نتیجه اجتناب از آن را بر خود لازم می‌شمارد؛ اگر انسان براساس یافته‌های عقلی وجود معاد و برزخ را احراز نماید برای وصول به سعادت، بایدها و نبایدهای اخلاقی را براساس عدل الهی از آن انتزاع نموده و بر خود فرض می‌نماید.

علامه جوادی آملی در این زمینه فرموده‌اند: «قائل به مکتب تجربی اگرچه در بعضی از مسائل با صاحب مکتب‌های عقلی همراه است ولی او مسائل ماورای طبیعت یعنی روح، فضایل و رذایل آن، مسائل برزخ و معاد، لقاءالله، قرب الی الله و یا بُعْد عن الله را ادراک نمی‌کند، در نتیجه برای او مسأله خیر و شر نسبت به روح، قبر، برزخ و ... مطرح نیست، وقتی خیر و شر مطرح نبود، نفع و ضرر هم برای او مطرح نیست؛ زیرا نفع و ضرر مربوط به طریق است و در ارتباط با هدف - یعنی خیر و شر- معنا می‌دهد و این‌جا مرز جدایی عالم تجربی و یا فیلسوف ملحد با فیلسوف موحد است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ص ۴۶)

«قرآن در همه موارد وقتی بخواهد تذکره باشد یا هر دو مقدمه را بیان می‌کند و یا «باید» را مطوی نگه می‌دارد. مثلاً، می‌فرماید: «الم يعلم بانّ الله یری»: آیا انسان نمی‌داند که خدا او را می‌بیند؟ که یک مقدمه مطوی به این مقدمه، ضمیمه و آنگاه دستور اخلاقی از آن استنباط می‌شود. در این‌جا جمله «خدا می‌بیند» «هست» است و مقدمه دیگری که مطوی است و عقل آن را می‌فهمد این است که اگر خدا انسان را می‌بیند، انسان «باید» در محضر او دست به تباهی دراز نکند؛ این سخن یک گزارش «هست» علمی صرف نیست بلکه مقدمه مطوی دربر دارد و آن این است که باید خدایی را که در کمین است در نظر گرفت و معصیت نکرد، به این ترتیب مقدمه‌های «باید» به مقدمه‌های «هست» ضمیمه می‌شود و آنگاه قیاس مزبور نتیجه می‌دهد.» (همان: ۴۸)

بنابراین عقل از جهتی در آن قسمت که خود حقایقی را که مبنای انتزاع بایدها و نبایدهای اخلاقی است ادراک می‌کند، در مقدمات قضایای اخلاقی حجیت دارد و از سوی دیگر بدان جهت که از هست‌ها و مقدمات اعتباری نتایج قضایای اخلاقی را نیز استنتاج می‌کند در تحصیل نتیجه نیز حجیت دارد، البته همان‌طور که اشاره شد ممکن است عقل مستقیماً دسترسی به همه باورهای دینی نداشته باشد و بعد از اثبات اصل شریعت و اصول اعتقادی قسمتی از باورهای دینی را که مقدمه قضایای اخلاقی است از طریق وحی و

شریعت فراچنگ آورد. به علاوه تطبیق کبرای کلی بر مصادیق گاهی ممکن است به وسیله خود عقل انجام گیرد و گاهی عقل برای تعیین مصداق کبرا نیازمند وحی باشد.

۴- کارکردها و قلمرو تمسک به عقل:

۱۵۷

تقی

کارکردهای عقل در دین پژوهی

در مورد کارکرد و قلمروی عقل در حوزه دین و شریعت دو نوع کارآیی به طور کلی ذکر شده است: یک قسم کارکرد استقلالی است و قسم دیگر کارکرد آلی. قبل از ورود به حوزه کارکردهای عقل لازم است جایگاه عقل و ارزش معرفت عقلی بیان گردد.

در تاریخ تفکر اسلامی در ارتباط با تبیین نسبت بین عقل و دین سه گروه با عمده دیدگاه‌های متفاوت پدیدار شده‌اند:

۱) ظاهر گرایان که جمود بر ظواهر دینی را - حتی در اصول اعتقادات - وجهه همّت خویش کرده‌اند و هرگونه تعمق و تدبیر یا اندیشه عقلی در معانی دینی را به شدت محکوم و مردود می‌دانند. برای نمونه وقتی از مالک بن انس معنای «استوا» در آیه «الرحمن علی العرش استوی» پرسیده شد، گفت:

«الاستواء معلوم و الکیفیه مجهولة والايمان به واجب و السؤال عنه بدعة»؛ «استواء معلوم است و کیفیت آن مجهول؛ و ایمان داشتن به آن واجب است و پرسش از آن بدعت می‌باشد.» (شهرستانی، ۴۱۲۱، ج ۱، ص ۱۰۵)

۲) عقل گرایان معتقدند، همه معارف دینی با عقل درک می‌شود. چنانکه گفته‌اند: «المعارف کلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل و شکر المنعم واجب، قبل ورود السمع و الحسن و القبح صفتان ذاتيتان و القبح»؛ «تمامی معارف با عقل درک می‌شود و وجوب خود را با نظر عقل دریافت می‌کنند و شکر منعم واجب است قبل از ورود (آیه یا روایتی که) شنیده؛ و حسن و قبح دو صفت ذاتی برای نیکی و زشتی‌اند.» (همان: ۵۶)

۳) عقل گرایان نقل‌پذیر، این گروه با اعتقاد به هماهنگی بین عقل و شریعت، می‌گویند: همان‌گونه که وحی و شریعت منبع معرفت انسان است، عقل نیز از منابع معرفت و شناخت انسانی است. هم چنین عقل و وحی، هر دو از حقیقت عینی و خارجی گزارش می‌کند، از

این رو گزارش آن‌ها هماهنگ با یکدیگر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۲۶)

حق این است که هر سه گروه عقل را از منظر درون دینی مورد توجه قرار داده و به تبیین جایگاه آن پرداخته‌اند، بدین معنا که بعد از شناخت و اعتقاد به اصل شریعت، نقش عقل را در شناخت معارف و احکام دینی مورد بررسی قرار داده‌اند، حال آنکه عقل در مواردی که سخن از ارزیابی و مقایسه بین عقل و نقل است از منظر بیرونی مورد بررسی قرار گرفته و ارزش ادراکات آن مورد نقد قرار می‌گیرد. هرچند نقش استقلالی عقل از منظر درون دینی هم به ترتیبی که بیان شد محل بحث و بررسی بوده و هر سه گروه این جهت را مورد توجه قرار داده و به نقض یا اثبات آن پرداخته‌اند.

الف: نقش استقلالی عقل در اصول عقاید

نقش استقلالی عقل از منظر برون‌دینی برای شناخت و اعتقاد به اصل شریعت مورد پذیرش همهٔ نحله‌های دینی می‌باشد زیرا همهٔ آنچه به‌عنوان معارف و احکام دینی با هر رویکردی در مذاهب مختلف مطرح است متوقف بر اصل پذیرش شریعت توسط انسان است و انسان بر مبنای دلائل عقلی که حجت درونی است به دین‌باوری دست می‌یازد و تعالیم الهی و معارف و حیانی هنگامی کارساز است که انسان به اتکای عقل خویش یا فطرتی که خداوند در او به ودیعت نهاده است، اصل وحی و شریعت را بپذیرد. و اگر حجت عقل در این حوزه مستند به نقل باشد مستلزم دور خواهد شد.

با توجه به آنچه بیان شد کاربرد استقلالی عقل مختص اثبات حکم شرعی نبوده بلکه در هر سه حوزه شریعت (عقاید، احکام، اخلاق) مطرح می‌باشد. کما اینکه کاربرد آلی عقل بدین معنا که وسیلهٔ شناخت احکام و آموزه‌های دینی باشد، در حوزه‌های مختلف دینی مطرح است.

عقل در حوزه عقاید منبع مستقل در شناخت اصول دین می‌باشد. علامه جوادی آملی در این زمینه فرموده‌اند: «در اصول دین برهان عقلی قبل از نقل است زیرا عقل می‌گوید که انسان به دین محتاج است، عقل در بخش حکمت نظری می‌گوید جامعه بشری نیازمند به وحی است. (همان، ۱۳۱)

ب: نقش عقل در احکام

عقل در حوزه احکام هم کارکرد استقلالی دارد و هم کارکرد آلی.

۱. کارکرد استقلالی:

منظور از کارکرد استقلالی عقل این است که در کنار کتاب و سنت، دلیل حکم شرعی قرار می‌گیرد، این کاربرد خود دو نوع است:

۱۵۹

قیس

کارکردهای عقل در دین پژوهی

۱/۱) مستقلات عقلیه: مراد این است که در قیاس منطقی برای وصول به نتیجه، عقل خود صغرا و کبرای قیاس را درک نموده و سپس حکم می‌دهد به این‌که هرآنچه مورد حکم عقل قرار گیرد حکم شرع نیز مطابق آن است.

مرحوم مظفر در بیان این مطلب فرموده‌اند: علم به حکم شرعی مانند سایر علوم نیازمند علت است زیرا وجود ممکن بدون علت محال است و علت علم تصدیقی ناگزیر یکی از انواع سه‌گانه حجّت یعنی قیاس، استقراء و یا تمثیل است. واستقراء (یعنی رسیدن به حکم کلی از طریق جزئیات) حجّتی نیست که حکم شرعی بدان ثابت گردد. تمثیل نیز نزد ما حجّت نمی‌باشد. بنابراین علت علم به حکم شرعی متعین در قیاس در اصطلاح منطبق می‌باشد. و هر قیاس از دو مقدمه تشکیل می‌شود که یا هر دو مقدمه غیرعقلی‌اند و دلیلی که از آن دو به دست می‌آید دلیل شرعی است و یا اینکه هر دو مقدمه و یا یکی از آن‌ها عقلی است یعنی که عقل بدون اتکا به حکم شرعی بدان حکم نموده‌است و دلیلی که از این دو مقدمه به دست می‌آید دلیل عقلی شمرده می‌شود که هرگاه هر دو مقدمه عقلی باشند (مانند حکم عقل به حسن و یا قبح چیزی و سپس حکم عقل به اینکه هرآنچه عقل حکم می‌دهد حکم شرع نیز مطابق آن است) مستقلات عقلیه نامیده می‌شوند و هرگاه یکی از دو مقدمه عقلی باشد (مانند حکم عقل به وجوب مقدمه در صورت واجب بودن ذی المقدمه) غیرمستقلات عقلیه نامیده می‌شوند. (مظفر، همان، ج ۱ و ۲، ص ۲۰۷)

۱/۱/۱) صغرای قیاس در مستقلات عقلیه: در مستقلات عقلیه صغرای قیاس این است که عقل حسن و قبح ذاتی را درک می‌نماید و البته تحقّق آن مشروط برآنست که افعال ذاتاً حسن و قبحی داشته باشند.

اشاعره حسن و قبح ذاتی را انکار نموده و آن را تابع اعتبار شارع می‌دانند و می‌گویند: «الحسن ماحسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع.»؛ «نیکی چیزی است که شارع آن را نیک شمرده و قبیح چیزی است که شارع آن را زشت دانسته است.» (شهرستانی، همان: ج ۱، ص ۱۱۵)

در مقابل عدلیه و معتزله بر تحسین و تقبیح ذاتی پای فشرده‌اند. مرحوم مظفر در تبیین حُسن و قبیح، معانی سه‌گانه‌ای مطرح نموده‌اند و توضیح داده‌اند که یکی از این معانی در حُسن و قبیح ذاتی افعال محل اختلاف است:

«حسن و قبیح به معنی واحدی به کار نمی‌رود بلکه سه معنی دارند؛ پس کدام یک از این معانی محل اختلاف است؟ می‌گوییم: اولاً، گاهی حسن و قبیح اطلاق می‌شود و مراد از آن کمال و نقص است و بدین معنا وصف افعال اختیاری و متعلقات افعال است... اشاعره ظاهراً اختلافی در حسن و قبیح به این معنا ندارند، ثانیاً، گاهی این دو (حسن و قبیح) اطلاق می‌شود و مراد از آن همسازی با نفس و ناهمسازی با آن است. و بدین معنا نیز وصف افعال و متعلقات آن‌ها از اعیان و غیر آن است... و این معنا از حسن و قبیح نیز محل اختلاف اشاعره نیست. ثالثاً: گاهی حسن و قبیح اطلاق می‌شود و مراد از آن مدح و ذم است و بدین معنا فقط وصف افعال اختیاری قرار می‌گیرند و معنی آن اینست که حُسن چیزی است که فاعل آن مستحق مدح و ثواب است نزد تمامی عقلاء؛ و قبیح چیزی است که فاعل آن مستحق ذم و عقاب است نزد تمامی عقلاء. و این معنی سوم محل اختلاف است.»

علامه جواد آملی در تبیین نقش عقل برای تشخیص افعال خوب و بد توضیح داده‌اند که:

«این عقل برهانی است که افعال خوب و بد را تشخیص می‌دهد؛ توضیح آنکه از یک نگاه، افعال انسان سه دسته است:

۱) افعالی که «علت تامه» حسن و قبیح است، به دیگر سخن، عناوینی که ذاتاً سبب تام حسن یا قبیح است، مانند عدل و ظلم؛ هر جا که عدالت و قسط و انصاف و احسان صادق بود، حسن است و هر جا ظلم و تعدی و عدوان و طغیان صادق بود، قبیح است. گفتنی است که هیچ فعل خاصی با عنوان مخصوص خود - نظیر نجات غریق یا محروق - ذاتاً حسن نیست که با طواری و عوارض دگرگون نشود؛ چنان‌که هیچ فعل مخصوصی با عنوان خاص خود - مانند قتل - ذاتاً قبیح نیست که با طواری و عوارض عوض نشود.

۲) افعالی که اقتضای حسن یا قبیح دارد و عقل به اقتضای آن به حسن و قبیح پی‌می‌برد،

مانند صدق و کذب؛ یعنی راست‌گویی کار خوبی است، اما نه در هر شرایطی، مثلاً اگر جان مؤمنی در خطر است نباید راست گفت، در حقیقت، این مسأله از موارد تقدیم اصلاح بر افساد است. پس، راست‌گویی، همیشه در حد اقتضا (نه سبب تام) خوب است و دروغ همیشه در حد اقتضا (نه علت تام) بد است.

۳) افعال و عناوینی که نه اقتضای قبح دارد و نه اقتضای حُسن، بلکه از مباحات است، مانند قیام و قعود عادی که کار مباحی است و عنوان خاصی ندارد، مگر اینکه معروض عناوین دیگری قرارگیرد.

امامیه می‌گوید که عقل هر سه قسم فعل را درک می‌کند و نیز آن‌ها را مستقلاً درک می‌کند و مواردی که عقل به شکل مستقیم حکم می‌کند، زیر مجموعه سنت نیست، گرچه سنت مساعد با اوست، یعنی این موارد زیرمجموعه شرع و دین خداوند، و کاشف حکم خداست؛... بنابر مبنای کشف از حکم خدا، عقل - همانند سنت معصومین و قرآن - دلیل مستقل دین است؛» (جوادی، آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳)

۱/۱/۲) قاعده ملازمه یا کبرای قیاس در مستقلات عقلیه: مقصود از قاعده ملازمه این است که هرآنچه عقل بدان حکم کند شرع نیز بدان حکم می‌نماید «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» در نتیجه کبرای قیاس در مستقلات عقلیه، در مقام این است که هرگاه عقل وجود مصلحت حتمی و تامّ در پدید آوردن عملی یا ترک فعلی را کشف کند و لزوم انجام دادن یا عدم انجام فعلی را دریابد و فاعل فعل و یا تارک آن را به ترتیب مستحق ثواب و عقابی ببیند شرع مقدس نیز به وجوب یا حرمت آن عمل حکم می‌دهد.

در اثبات و انکار این قاعده بحث‌های فراوانی صورت گرفته و به تفصیل از آن سخن رفته است. که در این مقام مجال بیان همه اقوال نیست و به‌طور خلاصه به ذکر دلایل قائلین به این قاعده بسنده می‌نماییم.

دلایل عقلی قاعده ملازمه

علامه جوادی آملی دلایل قائلین به قاعده ملازمه را چنین تقریر نموده‌اند:

۱- گواهی وجدان؛ انسان با مراجعه به وجدان خود، به وضوح، حسن و قبح و زیبایی و زشتی بعضی از اعمال را با قطع نظر از دلیل نقلی و سازگاری و ناسازگاری آن با اغراض

شخصی و تمایلات نفسانی درک می‌کند؛ برای نمونه، انسان پاره‌ای از افعال، مانند عدل و احسان را نیکو یافته و فاعل آن را ستایش می‌کند و نیز افعالی مانند ظلم و خیانت را ناپسند یافته و فاعل آن را نکوهش می‌کند.

این گواهی وجدان، دلیل واضحی است که زشتی و زیبایی بعضی از اعمال، فقط از نظر موافقت و عدم موافقت با تمایلات نوعی بشر، بر اثر وجود عقل مشترک بین افراد است که جهت امتیاز و برتری نوع انسان به‌شمار می‌رود.

۲- تلازم بین انکار حسن و قبح و انکار شرع؛ اگر خوبی و بدی افعال، تنها از طریق نقل و اخبار پیامبران الهی روشن شود، نمی‌توان به حسن و قبح هیچ فعلی حکم کرد؛ زیرا وقتی پیامبر از قبح کذب و حسن صدق خبر می‌دهد، احتمال دارد که خود او در این گفتار کاذب باشد، به بیان دیگر، اگر عقل مستقلاً نتواند حسن و قبح اشیاء را درک کند، حسن و قبح، به طور مطلق - حتی حسن و قبح نقلی - منتفی می‌گردد، و چون لازم باطل است، ملزوم نیز مانند آن باطل است.

۳- عدم امکان اثبات شرایع با انکار حسن و قبح عقلی؛ طرفداران حسن و قبح عقلی می‌گویند: اگر نظریه حسن و قبح عقلی را بپذیریم، در مورد مسأله نبوت و شرایع الهی با مشکل روبه‌رو نخواهیم شد؛ زیرا عقل با صراحت و قاطعیت حکم می‌کند که خداوند از ارتکاب هرگونه فعل قبیحی منزّه است و یکی از افعال ناروا، آن است که خداوند قدرت بر اعجاز را به دست افراد دروغ‌گو بسپارد. پس، عقل حکم می‌کند که پیامبران به دلیل تجهیزشان به اعجاز، راست گو و هدایت‌گر واقعی انسان به‌سوی کمالند. باین استدلال، نبوت و شرایع الهی برای انسان قابل پذیرش است؛ اما اگر منکر حسن و قبح عقلی شویم، نمی‌توانیم صداقت نبی را در ادعای نبوت اثبات کنیم.» (دین‌شناسی، ص ۱۵۰)

دلایل نقلی قاعده ملازمه

در روایات معصومین علیهم‌السلام، ثواب و عقاب برای ادراک عقلی مورد توجه قرار گرفته است. رسول اکرم (ص) فرموده‌اند:

اگر حسن حال مردی به گوش شما رسید در حسن عقلش ملاحظه کنید همانا به اندازه عقلش پاداش دارد. (الکلبینی، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۱۳)

امام باقر (ع) نیز فرموده‌اند:

«چون خدا عقل را آفرید او را به سخن درآورد و سپس به آن گفت پیش آی؛ پس پیش آمد. سپس بدو گفت پس رو، پس رفت، خدا فرمود به عزت و جلال خودم سوگند، خلقی نیافریدم که از تو نزدم محبوب‌تر باشد، ترا به کسی دهم که دوستش دارم همانا روی امر و نهی من با توست و کیفر و پاداش من به حساب تو است.» (همان)

۱۶۳

تقی

کارکردهای عقل در دین پیرومی

به علاوه قرآن کریم در آیات فراوانی عقل و فکر و تدبیر را ملاک قرار داده که برخی از این آیات را در ذیل دلایل تمسک به عقل در قسمت نخست این بخش ذکر نمودیم، مضاف بر آن در موارد متعدد خداوند کریم براهین عقلی را در قرآن مبنای استدلال قرار داده است. از آن جمله آیات زیر است:

«ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون» (طور (۵۲): ۳۵) آیا آن‌ها بی‌هیچ آفریده شده‌اند، یا خود خالق خویشند؟!

«لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» (انبیاء (۲۱): ۲۲) اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد).

علاوه بر آن قرآن مجید حکمت را که کار عقل است در برابر موعظه و جدال احسن قرار می‌دهد. «أدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن». (نحل (۱۶): ۱۲۵)، با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما، و با آن‌ها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن.

دعوت به خدا و سبیل خدا، سه راه دارد؛ حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن. پیداست حکمتی که غیر از جدال و موعظه است، همان حکمت مصطلح فلسفی است؛ زیرا حکمت، مقدمات بینی است که عهده‌دار تبیین حقایق نظری است و موعظه، دربارهٔ اخلاقیات و باید و نباید از آرای محمود کمک می‌گیرد و جدال احسن از مشهورات و مسلمات و مقبولات استمداد می‌کند»، (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۹)

۱/۱/۳) **تمه**: در بحث ملازمه بین حکم عقل و شرع قاعدهٔ دیگری نیز مورد توجه قرار گرفته که فی الواقع عکس قاعدهٔ قبلی است، بدین معنا که گفته می‌شود: هرآنچه شرع بدان حکم دهد عقل نیز حکم خواهد داد (كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ) بدیهی است گر مقصود آن باشد که به طور کلی عقل متابعت از حکم شارع را لازم

می‌داند (اعم از اینکه مناط و مصلحت حکم را دریابد یا اینکه به مصلحت آن نیز دسترسی نداشته باشد) قهراً مورد پذیرش افرادی است که به اصل شریعت ایمان آورده و به علم و قدرت لایزال الهی معتقدند و راه سعادت را در التزام به اوامر الهی می‌دانند.

لکن از منظر برون دینی پذیرش این ملازمه مشکل می‌نماید زیرا حقیقت این است که بشر با محدودیت علم، توانایی درک عقلانی تمامی مصالح را (که خدای متعال با اشراف به آینده و سرنوشت بشر براساس آن مصالح قواعدی و احکامی وضع نموده است) نخواهد داشت.

محقق اصفهانی در این زمینه می‌فرماید :

«از آنجا که حکم شرعی، مصلحت یا مفسده را جز به اجمال کشف نمی‌کند معقول نیست عقل به حسن و

قیح آن حکم تفصیلی دهد» (اصفهانی، ۱۴۱۴، ق، ج ۳، ص ۳۵۲)

مرحوم مظفر در توضیح و تبیین این مطلب مرقوم داشته‌اند:

«مصالح احکام مولوی شرعی که ملاک احکام شارع است تحت قاعده‌ای که ما به عقل خویش درک نماییم در نمی‌آید زیرا لازم نیست آن‌ها عیناً همان مصالح عمومی باشد که اساس نظام عمومی و بقاء نوع است و ملاک آن‌ها - یعنی مصالح عمومی - احکام عقلی در مسأله حسن و قبح عقلی است.

بنابراین، عقل، به عنوان عقل راهی به درک تمامی ملاک‌های احکام شرعی ندارد زیرا وقتی عقل مصلحتی را در چیزی و یا مفسده‌ای را در دیگری درک کرد و این ادراک مستند به درک مصلحت و مفسده عامی که جمیع عقلاء در آن مساوی‌اند نبود؛ پس عقل راهی به حکم ندارد. چه اینکه این ادراک را باید شارع (نیز) طبق حکم عقل مورد حکم قرار دهد. زیرا احتمال دارد ملاک حکم شارع غیر از آن چیزی باشد که عقل درک نموده یا اینکه مانعی باشد برای اینکه شارع طبق درک عقل حکم کند ولو اینکه آنچه عقل درک نموده مقتضی حکم شارع باشد.

و بدین جهت می‌گوییم: آنچه شرع بدان حکم می‌نماید ضرورت ندارد عقل (نیز) به آن حکم دهد و فرمایش امام صادق(ع) نیز اشاره به این معنا دارد که فرمودند: «دین خدا با عقل به دست نمی‌آید» و به همین جهت ما قیاس و استحسان را جزء ادله شرعیه برای (رسیدن) به حکم معتبر نمی‌دانیم.

بر این اساس؛ اگر آنچه صاحب فصول و اخباری‌ها در مورد ملازمه افکار کرده‌اند ملازمه در چنین ادراکات عقلی است که از مستقلات عقلی مورد اتفاق عقلا - به اعتبار این‌که عاقل‌اند - نمی‌باشد، پس چنین انکاری در جای خود صورت گرفته و ایشان بر حق می‌باشند و ما اختلافی با آن ندارید.

لکن این امر از ملازمه محل بحث در مستقلات عقلی بیگانه است و اگر آنچه انکار نموده باشند، مطلق ملازمه حتی در مستقلات عقلی باشد به ترتیبی که از برخی تعبیرات آن‌ها دانسته می‌شود، پس نظر ایشان درست نبوده و مستندی ندارد و بنابراین - تحلیل - ممکن است بین هر دو گروه توافق حاصل گردد، به این ترتیب که نظر اخباری‌ها و صاحب فصول را به آنچه توضیح دادیم و مورد اتفاق نظر - همگان - است توجیه نمود و چه بسا برخی از سخنان آنان دور از این امر نمی‌باشد» (مظفر، همان، ۲۳۹)

۱/۲) غیر مستقلات عقلیه: مقصود از غیرمستقلات عقلیه این است که یکی از مقدمات در قیاس منطقی غیرعقلی و مقدمه دیگر عقلی باشد، مانند اینکه شرع به وجود نماز حکم نماید و بنا به حکم عقل انجام مقدمه در صورت وجوب ذی‌المقدمه ضروری باشد، علت نام‌گذاری این دلیل به عنوان غیرمستقلات عقلیه آن است که عقل در وصول به نتیجه به طور مستقل عمل ننموده، بلکه یکی از مقدمه قیاس نیازمند توسل به حکم شرع است.

از مهم‌ترین مسائلی که در غیر مستقلات عقلیه محل بحث در بین علمای اصول می‌باشد این است که آیا بنا به حکم عقل در اینگونه موارد، حکم شرع نیز بنا به قاعده ملازمه ثابت می‌شود یا خیر؟ یعنی در مقدمه واجب، به عنوان نمونه، آیا انجام مقدمه شرعاً نیز واجب می‌شود؟ مرحوم مظفر بعد از بیان مسائل غیرمستقلات عقلیه نظر بر این دارند که در این‌گونه موارد تلازمی بین حکم عقل و شرع موجود نیست. کما اینکه در مورد مقدمه واجب مرقوم داشته‌اند:

«در مواردی که عقل به لزوم چیزی حکم می‌کند به نحوی که انگیزاننده مکلف به انجام آن باشد، مجالی برای امر مولوی باقی نمی‌ماند و این مسأله در این باب از جهت علیت است زیرا هنگامی که امر به ذی‌المقدمه مکلف را به انجام مأمور به وامی دارد، ناگزیر این امر - به حکم عقل - وی را به انجام هرآنچه تحصیل مأمور به متوقف و موکول بر آن است وادار می‌کند.

با فرض وجود چنین انگیزه‌ای در نفس مکلف نیازی به انگیزه دیگر، از سوی مولی نیست که حَسَب فرض - مولی - به وجود چنین انگیزه‌ای آگاه است زیرا امر مولوی اعم از آنکه امر نفسی باشد یا امرغیری برای واداشتن مکلف به انجام مأمور به وضع شده تا در آنجا که انگیزه‌ای در نفس او وجود ندارد جعل داعی نماید، بلکه در این فرض جعل داعی دیگر از طرف مولی غیرممکن است چرا که از باب تحصیل حاصل خواهد بود. (همان: ۲۹۲)

اما اگرهوی دیگر مانند محقق نائینی نظر به وجوب شرعی مقدمه واجب داشته و در این مورد فرموده‌اند:

«اگر منظور از وجوب شرعی مقدمه، وجوب مستقل باشد، یعنی شارع همان طوری که يك انشاء برای وجوب ذی‌المقدمه دارد، يك جعل و انشاء هم برای وجوب مقدمه‌اش داشته باشد، محذور لغویت تحقق می‌یابد، اما مراد از وجوب شرعی مقدمه، وجوب فهری است، یعنی هر قانونگذار عاقلی، وقتی اراده‌اش به تحقق چیزی تعلق گرفت و تحقق آن بر مقدماتی متوقف بود قهراً آن مقدمات را نیز می‌طلبد» (خویی، ۱۹۳۳، ج ۱، ص ۲۳۰ - ۲۳۱)

با اینکه در وجود ملازمه بین حکم عقل و شرع در غیر مستقلات عقلیه، به ترتیبی که بیان شد، اختلاف نظر وجود دارد، معهذا در اینکه در غیر مستقلات عقلیه نیز همانند مقدمه واجب، عقل حکم به انجام مقدمه می‌نماید تردید و اختلاف نیست (الانصاری، بی‌تا، باب تعادل و تراجیح) و همین مقدار برای مقصود ما در این تحقیق از جهت نقش عقل کفایت می‌نماید.

۲. کارکرد آلی عقل در حوزه احکام

مقصود از کاربرد آلی عقل در حوزه احکام این است که عقل در خدمت سایر منابع در حوزه اجتهاد قرار گیرد که ذیلاً به برخی از کاربردهای آلی عقل اشاره می‌شود:

۱/ ۲) در تعارض ادله: در بحث تعارض ادله مانند ناسازگاری مفاد دو حدیث با یکدیگر ضوابطی در برخی از روایات آمده است لیکن در این نکته که آیا مرجحاتی که در روایات مطرح شده جنبه تعبدی دارد یا هر مزیتی که ما را به واقع نزدیک می‌سازد برای حل مسأله تعارض ادله قابل اتکا است، بحث‌ها و بررسی‌هایی در کتب اصول صورت

گرفته است. شیخ انصاری در این زمینه می‌فرماید:

«دقت نظر و تأمل در اخبار ترجیح، اقتضا می‌کند که به وجوب عمل به هر مزیت و مرجّحی که موجب اقریبیت به واقع می‌گردد ملتزم باشیم به همین دلیل اکثر یا همه مجتهدان و اصولیان به مرجحات موجود در روایات اکتفا نکرده، به هر مزیتی عمل کرده‌اند».

۱۶۷

تقی

کاربردهای عقل در بین پیرومی

ناگفته نماند که اختلاف در این باب ناشی از آن است که اصل را در متعارضین تساقط بدانیم و یا تخییر؛ هرچند به نظر می‌رسد همان گونه که مشهور است، «الدلیلان اذا تعارضوا تساقطوا» و این یک قاعده اولیه عقلی است معهداً ممکن است بنا بر قاعده ثانویه شرعیه در متعارضین تخییر جاری شود که در این صورت باید به دلالت اخبار در این مورد توجه شود. مرحوم مظفر تحت عنوان «گذار مرجحات منصوص» مرقوم داشته‌اند:

«اگر از آن (دلالت روایات وارده در این باب) تخییر را در صورت برابری دلائل متعارض به دست آوریم ناگزیر باید ترجیح - یکی بر دیگری - را از اخبار به دست آورد، چه این ترجیح مخصوص مزایایی باشد که بدان تصریح شده یا این که با هر مزیتی صورت گیرد و دانستی شیخ اعظم از آن اخبار استفاده عموم می‌نمود... و این مذهب مشهور است». (مظفر، همان، ج ۳ و ۴، ص ۲۶۳)

۲ / ۲) در دو حکم متزاحم: در مواردی که دو حکم در مقام وضع با یکدیگر تعارض نداشته باشند بلکه در هنگام امتثال امکان جمع بین دو حکم فراهم نگردد و امکان ترجیح یکی بر دیگری - (مانند اینکه یکی از دو حکم واجب بدل نداشته باشد و دیگری دارای بدل باشد اعم از اینکه بدل اختیاری مانند کفاره یا بدل اضطراری مانند تیمم نسبت به وضو، که در این صورت حکم بدون بدل راجح خواهد بود) نباشد. در این صورت گریزی جز این که اختیار در انتخاب به مکلف داده شود نیست و این خود یک حکم عقلی است. مرحوم مظفر در این مورد می‌فرمایند:

«بعد از فرض عدم امکان جمع در مقام امتثال بین دو حکم مزاحم و هم‌چنین عدم جایز بودن ترك آن دو و در آنجا که یکی را بر دیگری ترجیحی نباشد، چاره‌ای نخواهد ماند جز آنکه امر به اختیار و انتخاب مکلف واگذار شود زیرا غیر ممکن است که در هر دوی آنها تکلیف فعلی باقی باشد و - از سوی دیگر - موجبی برای سقوط هر دو تکلیف با هم نیست و این حکم عقلی از مواردی است که عقلاء بر آن اتفاق نظر دارند»، (همان، ص ۲۱۵)

۲ / ۳) مفهوم‌گیری از ادله: از دیگر کاربردهای آلی عقل، استفاده از آن در مفهوم‌گیری از ادله است، این کاربرد با تأیید اصولیان و ظاهراً همه اخباریان روبه‌رو شده است. محدث

بحرانی در بحث دلیل عقل می‌فرماید:

«از موارد کاربرد دلیل عقل، مفهوم گیری از ادله است، مفهومی که عقل از دلیل می‌گیرد یا موافق حکم مذکور در آن دلیل است یا مخالف آن، قسم اول را «مفهوم موافق» و قسم دوم «مفهوم مخالف» می‌نامند» (علی دوست، همان، ص ۱۶۹)

۲/ ۴) **تقیید برخی از ادله:** در موارد متعدد فقها، دلیل را براساس داوری عقل تفسیر نموده و آن را از عموم می‌اندازند. مانند آنکه امام خمینی (ره) در مورد روایات ناظر به فروش سلاح به دشمنان دین (که در مکاسب محرمه مطرح می‌شود) فرموده‌اند: «فروش سلاح به دشمنان دین از اموری است که به حکومت و دولت مربوط می‌شود، دستوری خاص درباره آن وجود ندارد و تابع مصالح و مقتضیات روز است. به نظر عقل، نه «زمان صلح» به طور مطلق موضوع حکم است و نه عنوان «مشرك» و «کافر».

از اخبار و روایات هم چیزی جر آنچه عقل درک می‌کند، استفاده نمی‌شود. اگر بر فرض از روایات جواز فروش سلاح حتی در زمان خوف فساد و هدم ارکان دین و تشیع استفاده شد و با روایات بر منع فروش سلاح در وقتی که اگر نفروشیم این خوف وجود دارد، دلالت داشت باید این دسته از روایات را که برخلاف مقتضای عقل حکم می‌کند، تقیید یا طرد کرد»، (همان، ۱۶۶)

۲/ ۵) **در اثبات حجیت سایر منابع:** علمای اصول گاه در جهت تثبیت حجیت سایر منابع به عقل استناد می‌نمایند کما اینکه در اثبات حجیت قطع محقق خراسانی فرموده است:

«لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلاً و لزوم الحركة علی طبقه جزماً»؛ «عقل در وجوب عمل مطابق قطع و لزوم حرکت بر وفق آن از روی جزم تردیدی نیست». (خراسانی، بی تا: ج ۲، ص ۸)

همچنین آخوند خراسانی به یاری عقل در مقام اثبات حجیت ظنی برآمده و فرموده است:

«الرابع دلیل الانسداد و هو مؤلف من مقدمات یستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنی»، «چهارم، دلیل انسداد است که از مقدماتی تشکیل شده، که عقل با تحقق آنها مستقلاً به کافی بودن اطاعت ظنی حکم می‌دهد»، (همان: ص ۱۱۴)

شهید صدر نیز در اثبات حجیت اجماع محصّل به عقل عملی و عقل نظری تمسک نموده است»، (علی دوست، همان: ۱۶۵)

۶ / ۲) در اثبات متن وحیانی: یکی از مهم‌ترین کارکردهای آلی عقل، اثبات وحیانی بودن متن قرآن کریم به عنوان منبع اساسی معارف دینی می‌باشد. عقل صرفنظر از کاربردهایی که در فهم قرآن و منابع و مدارک دین اسلام دارد، منبع انحصاری اثبات قدسی بودن آیات الهی از طریق اعجاز می‌باشد. به عبارت دیگر حق بودن قرآن کریم در مقام اثبات نیازمند به برهان عقلی است تا جایی که در آیات متعدد و به انحای مختلف از راه تحدی عقل به داوری در نزول قرآن از سوی باری تعالی فراخوانده شده است که از آن جمله آیه زیر است:

«وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (بقره (۲): ۲۳) «اگر درباره آنچه بر بنده خود [پیامبر] نازل کرده‌ایم شک و تردید دارید، (دست کم)، یک سوره همانند آن بیاورید».

علاوه بر این، اثبات سنت و روایات در گذر زمان و انتساب آن به پیامبر و ائمه معصومین (ع) متکی به روش‌های عقلانی همچون تواتر است که در علم حدیث به تفصیل از آن سخن رفته است و روش‌هایی که در احادیث برای اثبات صدور روایات و سنت از معصوم (ع) ذکر شده از جمله ارجاع مفاد احادیث به آیات قرآن ارشاد به حکم عقل است زیرا رسول اکرم (ص) به عنوان پیام‌آور و ائمه معصومین (ع) به عنوان پیشوای دینی سخن و رفتاری مغایر با تعالیم الهی و آیات قرآن نخواهند داشت، کما اینکه قرآن مجید نیز در آیه ۴۴ سوره الحاقه این مطلب را به صراحت گوشزد نموده و فرموده است: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ». (الحاقه (۶۹): ۴۴)، «اگر او سخنی دروغ بر ما می‌بست، ما او را با قدرت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را قطع می‌کردیم».

همچنین فرموده خداوند متعال در سوره نحل که مسؤولیت پیامبر را تبیین کتاب مُنَزَّلَ معرفی نموده، اشاره به همین معناست: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»، (نحل (۱۶): ۴۴) «ما این ذکر [قرآن] را بر تو نازل کردیم تا آنچه را که به سوی مردم نازل شده است برای آن‌ها روشن سازی».

۵. نسبت بین عقل و دیگر منابع دین

در خلال بحث‌های گذشته مانند کارکردهای استقلالی و آلی عقل به چگونگی ارتباط بین عقل و دیگر منابع دینی همچون متن وحیانی و سنت و روایات و به‌طور کلی حوزه‌های سه گانه شریعت (عقاید، احکام، اخلاق) اشاره شد و حسب مورد در خصوص جایگاه عقل در هر یک از حوزه‌های شریعت و نسبت آن با دیگر منابع دینی بررسی و نتیجه بیان گردید، اکنون با توجه به بحث‌های گذشته می‌توان نسبت بین عقل و دیگر منابع دینی را در سه دسته به شرح زیر ارائه نمود.

الف - میزان و معیار بودن عقل : از جهت اثبات قدسی بودن قرآن و مصون باقی ماندن آن از تحریف، عقل به عنوان مبنا و میزان ایفای نقش می‌کند، به عبارت دیگر اثبات الاهی بودن آیات قرآن و معارف گسترده دینی که در آن مندرج است به واسطه عقل اثبات می‌گردد، کما اینکه دسترسی به سنت و روایت و صدور آن از معصوم، به طرق عقلی همچون تواتر، ثقة بودن راویان و عدم مغایرت با قرآن، ثابت می‌شود. همچنین است در مورد اصول عقاید که عقل به عنوان میزان و معیار عمل می‌کند.

علامه جوادی آملی نسبت بین عقل و دیگر منابع را چنین بیان داشته‌اند:

«عقل در این بخش از اصول و قواعد گرچه خود میزان و معیار است، لیکن وحی کلامی مخالف با آن ندارد تا سخن از سنجش آن با عقل برآید زیرا انسان با استعانت از این قواعد و اصول، ضرورت شریعت و وحی را اثبات می‌نماید لذا شریعت و وحی هرگز نمی‌توانند (در) مخالفت با آن اصولی داشته باشند (چرا) که اصل تحقق آن‌ها مرهون آن اصول (عقلی) می‌باشد... عدم مخالفت وحی با موازین عقلی به آن معنا نیست که وحی در زمینه معارف و اصول عقلی دین ساکت و صامت بوده، و یا آنکه حق اظهار نظر (بیان) ندارد، بلکه به این معناست که آنچه وی در این محدوده بیان می‌نماید اظهار همان گنجینه‌هایی است که در عقول آدمیان ذخیره شده است، بدین ترتیب عقل با تدبیر در چشمه‌سار زلال وحی از تمام غبارهایی که او را تیره و تار می‌کنند، طاهر و پاک می‌شود و در پرتو درخشش وحی حقیقت خود را نیز درمی‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۱)

ب - مصباح بودن عقل: همان گونه که به تفصیل در بحث ملازمه عقل و شرع و کارکردهای استقلالی آن بیان شده عقل خود به عنوان منبع مستقل در کنار کتاب، سنت و اجماع عمل می‌نماید و احکام شرعی را درمی‌یابد. علامه جوادی آملی در کتاب شریعت در

آئینه معرفت در این زمینه فرموده‌اند:

«حجیت عقل برخلاف آنچه که گروه سوم پنداشته‌اند محدود به خارج از دایره شریعت نمی‌شود، حضور عقل در دامن شریعت همانند وجود چراغی است که آدمی را به جریان جاودان رسالت و چشمه جوشان شریعت هدایت می‌کند و با تمسک به این چراغ است که احکام شریعت مشخص و ممتاز می‌گردد، اعتبار و حجیت عقل در استنباط احکام شریعت موجب شده که تا امامیه آن را در کنار سه منبع دیگر فقهی یعنی کتاب، سنت، اجماع به عنوان چهارمین منبع فقهی یاد نمایند.» (همان، ۲۱۲)

۱۷۱

تقی

کارکردهای عقل در دین پژوهی

ناگفته پیداست که در نسبت بین عقل با کتاب و سنت از منظر درون دینی پس از پذیرش شریعت با براهین عقلی و ثابت شدن قدسی بودن قرآن مجید و نیز محقق بودن پیامبر و ائمه معصوم (ع) در تبیین آن، عقل را نسزد که با میزان بشری ملاک تمامی احکام را به دست آورده و ره سعادت را تبیین نماید، هرچند در فهم دلالت‌های الفاظ قرآن و روایات در لایه عرفی نیز مبانی عقلایی ملاک است که معمولاً در مباحث حجیت علم اصول از آن بحث می‌شود..

ج - مفتاح بودن عقل: از آنجا که شریعت حقّه اسلام از مبدأ علم مطلق الاهی که اشراف بر عالم تکوین داشته و بر توانایی‌ها و محدودیت‌های انسان اطلاع دارد نشأت گرفته است همو که نزدیک‌تر از رگ گردن به انسان است (أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) (ق (۵۰): ۱۶) (ما از شاه‌رگ (او) به او نزدیک‌تریم). و بین انسان و قلبش قرار دارد (إِنَّ اللَّهَ يَخُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ) (انفال (۸): ۲۴) بدانید خداوند میان انسان و قلب او حائل می‌شود.

بنابراین تمامی آنچه در حوزه شریعت مطرح است، در ظرف علم قلیل انسانی ننگنجد (وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) (به شما از دانش جز اندکی داده نشده است) (اسراء (۱۷): ۸۵) و انسان پس از نیل به مرحله اعتقاد به اصل شریعت (که البته براساس براهین عقلی صورت می‌گیرد) باید عقل را در مصالح احکام به عنوان مفتاحی برای وصول به گنجینه معارف به کاربندد و با اعتقاد به حقانیت احکام اسلام بدان ملتزم گردد گرچه مصالح و اسرار و ملاک‌هایی که در ورای این احکام است به علم قاصر و محدود بشری درنیاید.

علامه جوادی آملی در این زمینه فرموده‌اند:

«آنچه را که عقل مستقلاً می‌تواند درباره احکام شرعی ادراک کند عدم مخالفت آن احکام با همان اصول کلی است و اما موافقت عقل با جزئیات چیزی است که از عهده آن خارج است. آن مقدار نیز که عقل از خصوصیات احکام الاهی ادراک می‌کند به برکت استناد به وحی است این احکام با اتکاء به ادراک

دینی معصوم، لباس مفهوم پوشیده و در عرصه دید و مشاهده عقل درآمده‌اند»، (جوادی آملی، ۱۳۷۸،
۲۱۴)

۱۷۲

تقی

سال نهم / زمستان ۱۳۸۳



۱۷۴

تفہیم

سال نهم / زمستان ۱۳۸۳

