

## سخن آغازین

علی اکبر رشاد

علامه ذوفنون، شیخ‌الحکماء المعاصرین، آیت‌الحق، عبدالله جوادی آملی رحمته‌الله،  
الحق برجسته‌ترین و تاثیرگذارترین نظریه‌پرداز شیعی در قلمرو حکمت اسلامی  
و معرفت دینی، در دو دهه اخیر بشمارند.

حدت هوش، جودت فهم، قوت فکر، ذهن منسجم و ریاضی‌وار، حافظه بس  
قوی، جامعیت علمی، تسلط بر مبانی حکمی، مهارت شگرف در برهان‌آوری،  
سلطه اعجاب‌آور بر اصول و قواعد اجتهاد فکری و فقهی، منطق محکم، نثر  
فخیم و فاخر، توانایی تحسین‌برانگیز در اصطلاح‌پردازی و ترکیب‌سازی‌های  
بدیع و موزون، التزام به ادب نقد، تواضع حکیمانه، از جمله خصائل و خصائص  
این فیلسوف متأله و فقیه متضلع است.

حکمت، عرفان، کلام قدیم و جدید، تفسیر، فقه و اصول، مبانی علوم  
اجتماعی، و... همه‌وهمه، عرصه‌های ترکتازی این تکسوار رقیب‌ناشناس وادی  
معرفت و معناست. از جمله ویژگی‌های حکیم علامه ما، برخورداری از  
خودآگاهی تاریخی، موقع‌شناسی ژرف، و تکلیف‌مداری عالمانه است؛ نسبت به

هرآنچه که احساس ضرورت کند بی‌درنگی بدان قیام می‌کنند، و در هر جا که مصلحت ملت و منفعت امت اقتضاء نماید، بی‌محابا بر وفق آن اقدام می‌نمایند. آفاق و عرصه‌های گوناگون معرفت، این خصیصه و خصلت او را تجربه کرده است، یکی از معارک معرفتی‌ای که این شخصیت شخیص، بر حضور در آن به‌طور ویژه اهتمام ورزیده و فاتح و فیروز از مصاف آن بیرون آمده عرصه نوآمد علم دینی است، وی در طول دو دهه پیش، در این قلمرو مهم، نظرات و نظریه‌های ژرف و گوناگونی را پرداخته و پدیدآورده است (جزاه الله عن الحقیقه خیره).

نظریه علم دینی که از سوی این حکیم عظیم ارائه شده، بر مبادی معرفتی مبرهن و منطقی علمی متقنی استوار است که این کوتاه‌نوشت، مجال طرح و شرح آن نیست؛ هرچند بخشی از زوایا و خبایای آن در خلال مقالات این دفتر از کتاب نقد بازگفته و بازگشوده شده است که خوانندگان فرهیخته مجله آنها را ملاحظه خواهند فرمود.

یکی از مختصات، بلکه برجسته‌ترین شاخصه نظریه علم دینی علامه جوادی آملی رحمته الله علیه ابرام بر نقش حداکثری عقل و سهم گسترده آن در تولید علم صائب است؛ فیلسوف ما در جای‌جای آثار فاخر خویش آن‌مایه بر نقش عقل تاکید می‌ورزد که گویی از نظرگاه ایشان معرفت دینی - از جمله علم دینی - تک‌منبع و خردبند است! (هرچند که هرگز چنین نظری ندارند).

درهرحال، بر حسب مناسبت و به مقتضای شأن کتاب نقد و از باب تشجید اذهان طلاب جوان، اینجا پرسش‌ها و چالش‌های موجود پیرامون نظریه «کارایی و کاشفیت اکثری و استقلال عقل در باب دین» را مورد بررسی قرار می‌دهیم. این پرسش‌ها و

چالش‌ها می‌تواند در هفت زمینه طرح و طبقه‌بندی گردد: ۱. چیستی‌شناسی و ماهیت عقل، ۲. هستی‌شناسی عقل (و احراز مصادیق قضایای عقلی)، ۳. معرفت‌شناسی عقل (مبانی و ادله کارایی و کاشفیت آن)، ۴. کارکردشناسی عقل (گستره و گونه‌های کارکرد عقل در اکتشاف و اجرای دین)، ۵. کاربردشناسی عقل (روش، قواعد و ضوابط کاربست عقل در باب دین)، ۶. نسبت‌شناسی عقل (سنجش نسبت عقل با سایر مدرکات و مدارک معتبر دینی دیگر) ۷. آسیب‌شناسی عقل (انواع کاستی‌ها و کژی‌های معرفت عقلی و روش کاربست عقل در باب دین). از باب نمونه، برخی پرسش‌ها و چالش‌ها را در زیر می‌آوریم:

نخست: عقل، فاقد تعریفی متفق‌علیه، بلکه روشن است؛ زیرا عقل در ادوار مختلف، و از نظر اصحاب هر علم، بلکه در نزد هر گروهی از اصحاب یک علم، تلقی و تعریفی متفاوت یافته‌است؛ آن‌سان که با گردآوری و طبقه‌بندی انواع تعاریف عقل و تعاریف انواع عقل، می‌توان کتابی قطور و فربه را سامان داد.<sup>۱</sup> اکنون پرسش این است که عقل با کدام تلقی و تعریف حجت است و چرا؟ به کدام تلقی حجت نیست و چرا؟ وانگهی تا در تعریف عقل به تلقی واحد یا فی‌الجمله قریب‌الافقی دست نیابیم، رد و قبول ما، جز رد و قبول تلقی خاص خویش نخواهد بود؛ به دیگر سخن؛ چنانچه در تعریف عقل حجت با موافقان و

۱. «تعاریف عقل و تعاریف انواع عقل» در کتاب «تعاریف و تعاریف انواع عقل» تألیف سید محمدباقر عابدی، انتشارات مرکز تحقیقات فلسفه و کلام اسلامی، قم، ۱۳۸۷ خ.

مخالفتان به وفاق نرسیم، حجت‌انگاری از سوی ما و انکار حجیت از سوی مخالفتان، علی‌المبنا و مبتنی بر پیش‌انگاره خودپسندیده خواهد بود.

دوم: به اعتبار علوم مختلف و حتی در ادبیات هر علمی، عقل و طبعاً قضایای عقلی، دارای مصادیق متفاوت و احیاناً متهافتی است؛ مانند عقل تجریدی - در فلسفه -، عقل تجربی - در علم -، عقل عرفی - در علوم اجتماعی - عقل تجویزی، یعنی عقل متربی شریعت یا عقل با تلقی خاص دینی - چنان‌که اصحاب تفکیک برآن‌اند - در ساحت شرع، حجت است.

به فرض اتفاق نظر در تلقی از انواع عقل، آیا همگی حجت‌اند؟ و اگر آری، آیا جملگی در همه حوزه‌های معرفتی دین (عقاید دینی، علم دینی، احکام دینی، اخلاق دینی) به طور یکسان حجت‌اند؟ در صورت حجیت انواع عقل، آیا انواع عقل حجت، دارای قدر جامع‌اند؟ در این صورت قدر جامع آن چیست؟ اگر همگی حجت نیستند، پس کدامین آنها حجت بوده و کدامین آنها حجت نیستند؟ نیز کدام‌یک از آنها در کدام حوزه معرفتی دین معتبر و کارآمد است؟

وانگهی، همه مکلفان از عقل تجریدی برخوردار نبوده و خداوند نیز همگان را به قضایا و قضاوت‌های آن، مؤاخذه نخواهد فرمود؛ نابرخورداران از عقل تجریدی که انبوه اوساط مؤمنین را شامل می‌شوند، به تقلید و اتباع از برخورداران، از فرآورده و دستاورده آن متنعم خواهند گشت و خود، توفیق کاربست آن را ندارند، پس عقل حجت نیز چون وحی، در دسترس همگان نیست.

دست عقل تجربی نیز از دامن مفاهیم و معارف قدسی و تجربه‌ناپذیر کوتاه است؛ افزون‌بر اینکه در قضایای عقیدتی - که گزارش از واقع‌اند - محتاج یقین

هستیم و تجربه قطع آور نیست؛ اثبات حجیت ظنون خاص، در قلمرو قضایای انشائی دین نیز نیازمند دلیلی خاص است.

حجیت عقل عرفی در گرو حجیت مناشی تکوّن آن است؛ مناشی عقل عرفی دارای طیفی طولانی است؛ از باورداشت‌های خرافی انام تا تصورات توهم‌فام، از تحکیم‌های حکام تا قراردادهای و بنای عقلا، از ادراکات و اقتضانات فطرت تا دریافت‌ها و داوری‌های عقل سلیم، از شهودات اولیاء تا تعلیمات انبیاء، همه و همه می‌توانند منشأ تکوّن عرف‌ها و هنجارها گشته و عقلانیت عرفی را پدید آورند. با این وصف چگونه می‌توان معتقد و ملتزم به حجیت مطلق معقولات عرفی گردید؟ اثبات وجود و احراز مصداق عقل تجویزی - با همه ابهاماتی که این انگاره، محاط بدان‌هاست - دشوار بوده و تثبیت کاشفیت و کارایی آن بسی دشوارتر است!

سوم: آیا عقل و فطرت معادل هم‌اند؟ یا از مراتب یا اقسام حقیقتی واحدند؟ و یا اینکه حقیقت‌هایی متفاوت و مستقل به شمار می‌روند؟ در این صورت، به لحاظ ارزش و کارکرد معرفتی چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ به گمان ما تبیین‌های زبان شناختی، وجودشناختی و کارکردشناختی بسیاری، انگاره تفاوت عقل و فطرت را - به مثابه دو مُدرک مستقل - درخور تأمل می‌دارد.

چهارم: معیارهای بازشناسی قضایای عقلی، فطری و نقلی چیست؟ با توجه به اینکه از سویی قضایای عقلی بسیاری در نصوص دینی، مذکور افتاده است؛ از دیگر سو بیشتر قضایای نقلی، خردنمون هستند؛ و از سوم سو به‌رغم نظر مشهور که عقل و فطرت را یگانه می‌انگارد، ظواهر نصوص دینی، فطرت را مُدرک و دال

مستقلی دانسته و قضایای دینی را فطری اعلام می‌دارد؛ و از چهارم سو، عقلانی بالذات یا فطرانی بالذات بودن بسیاری از قضایا مشتبه است؛ از سوی پنجم و فراتر اینکه: نزاع و نقاش بی‌شمار و بی‌پایان عقلا و حکما در مسائل - که هر دو طرف، مدعای خویش را عقلی دانسته، و هریک به نفع خود ادله عقلی پرشماری نیز اقامه می‌دارند- گواه آن است که حتی میان عقل و وهم نیز خلط بسیار رخ می‌دهد؛ اینک ملاک عقلانیت قضایا و قیاست چیست؟ به دیگر سخن: معیار یا معاییر بازشناسی قضایای عقلانی و فطرانی و نقلانی از یکدیگر کدام‌اند؟

اگر معیار یا معیارهایی برای بازشناسی عقلانیات از غیر آن وجود داشته‌باشد، معیار مزبور، واحد، فراگیر و فرابخشی است؟ یا اینکه برای سنجش دستاورد هر نوع و هر مرتبه‌ای از عقل، و نیز در هر حوزه معرفتی دین، معیار یا معیارهای خاصی وجود دارد؟ این معیار یا معیارهای یادشده، آیا خود عقلی‌اند، یا فطری و یا نقلی؟ در هر صورت، اعتبار این معاییر هویت‌سنج، از کجا ناشی می‌شود؟

با توجه به اختلاف‌های بسیاری که در مفهوم‌شناسی و مصداق‌شناسی عقل موجود است، به فرض ارائه ملاکی روشن برای بازشناسی قضایای عقلی از غیر آن، چگونه می‌توان دریافت که چنین ملاکی پسینی نبوده و بر اساس تلقی خاصی صورت نگفته باشد؟ و اگر این‌گونه بود چه تضمینی وجود دارد که در ورطه گونه‌ای مغالطه مصادره به مطلوب فرو نغلطیم؟

پنجم: آیا عقل برای احراز یا اکتساب حجیت، حاجتمند استدلال است؟ اگر قضایای قطعی، ذاتاً حجت باشند و یا قطع، مستلزم حجیت باشد، دست‌کم از آنجاکه

پاره‌ای از قضایای عقلی، ظنی‌اند و فاقد کاشفیت تامه قطعی، و ناگزیر فاقد حجیت ذاتی هستند، حجیت این دسته از قضایای عقلی، نیازمند دلیل خواهد بود. آیا ادله حجیت عقل، عقلی‌اند یا نقلی؟ چنانچه عقلی باشند، از آنجاکه انگاره حجیت عقل، یک اصل و عقیده قلمداد می‌شود، اثبات آن به عقل، پیش از احراز حجیت آن، موجب تقدم شی علی نفسه و مستلزم دور است. کما اینکه اگر ادله حجیت، نقلی نیز باشند - به دلیل رهن حجیت نقل به استدلال عقلی - باز هم با شبهه دور بازگشت می‌کند.

ششم: به فرض پذیرش اجمالی توانایی معرفتی عقل، عقل نمی‌تواند معرفت قطعی نفس‌الامری تولید کند؛ چنانچه عقل از چنین توانی برخوردار بود، دست‌کم می‌بایست نزاع‌های کهن و دامنه‌دار فلسفی را از میان می‌برد، اما چنین نشده است؛ برخی مسائل از نگاه گروهی از فیلسوفان برهانی، بلکه بدیهی است؛ اما نزد برخی دیگر این‌گونه نیست و اصولاً تکافؤ ادله در برخی مدعیات فلسفی و علمی، خود از ناتوانی عقل در حل مسائل اساسی حیات و هستی حکایت می‌کند.

چنانچه عقل در فلسفه - که علم عقلی محض و جولانگاه اصلی عقل تجریدی بوده و عالی‌ترین مرتبه یا مصداق عقل می‌باشد - از حل مسائل فروماند، در دیگر علوم، به‌ویژه در شرعیات، که معارف و معالم ماورایی‌اند، کجا می‌تواند گره از کار فروبسته بشر بگشاید؟ اگر عقل، قادر به درک حقایق عالم و مصالح آدمی بود، حاجت به نزول وحی و صدور سنت نمی‌افتاد. واقعیت خارجی حیات آدمی و نیز نزول و صدور وحی و سنت، گواه این است که چنین نبوده و نیست.

هفتم: آیا عقل، تنها دارای کارکرد «آلی» تفسیری (وسیله فهم وحی و سنت)

است؟ یا از کارکرد «اکتشافی» توسیطنی (واسطه دریافت شریعت) نیز برخوردار است؟ بلکه افزون بر نقش «آلی» و «اکتشافی»، دارای کارکرد «استقلالی» تولیدی است؛ یعنی با برخورداری از شأن آمریت خود، معرفت‌آفرین بوده، رأساً قضایای نظری یا عملی را تولید می‌کند؛ هرچند شارع در نفس الامر چنان حکمی را صادر نفرموده باشد.

در فرض نخست، اطلاق منبع به عقل، صحیح - یا دست کم دقیق - نیست، و بنابه فرض دوم و سوم، نیز حجیت عقل: نخست، به معنای نقص دین - یا دست کم نقص کتاب و سنت - خواهد بود و با کمال دین تلائم نخواهد داشت؛ دوم، با خاتمیت در تعارض آشکار خواهد بود! زیرا تا عقل آدمی فعال باشد، دین، تکامل و توسعه خواهد یافت! و هیچ ملاک و مبنایی بر حصر حجیت عقل به عصر بعثت یا دوره خاص دیگری وجود ندارد. هرچند استاد علامه ما، بر شأنیت تولیدی نداشتن عقل در مرتبه هستی دین تاکید می‌فرمایند، اما منبع انگاری عقل (در مقابل دو نقش دیگر آن: مصباح و معیار انگاشتن) جز با اذعان به موجودیت آن درست یا دقیق نمی‌نماید!

هشتم: آیا عقل آدمی، از آغاز کامل بوده یا همواره تکامل‌پذیر است؟ اگر خرد، فرگشت‌یابنده است - و به گواهی تاریخ، این گونه می‌باشد - آیا عقل دارای هویت جمعی است و به نحو جمعی تکامل می‌یابد؟ آنچنان که عقل هر دوره از دوره پیشین، کامل‌تر است؟ یا فرگشت‌یابندگی خرد، جمعی و ادواری نیست، بلکه حسب‌الافراد است؛ یعنی: دوره‌های خردوری هر فرد، متفاوت و متکامل بوده و عقول افراد، باهم مختلف و متفاوت هستند؟

بر فرض نخست، به خاطر ارتقای تدریجی عقل جمعی، دین هر دوره



گسترده‌تر و ژرف‌ناک‌تر از دوره پیش‌تر خواهد بود، و بر فرض دوم، دین افراد مختلف - فراخور عقول آنها - و دین یک فرد در ادوار گوناگون حیات خود، به لحاظ عمق و وسعت، مختلف می‌گردد.

نهم: با صرف‌نظر از تکامل‌پذیری عقل و نیز تفاوت عقول، به لحاظ نقص و کمال، همچنین با قطع‌نظر از تعاریف مضیق و موسع عقل، گذشته از آراء متهاافت در حجیت و عدم آن، نیز دیدگاه‌های گوناگون در حدود کارایی و انواع و میزان نقش و سهم عقل در باب دین - که همگی به گونه‌ای موجب قبض و بسط دین یا معرفت دین می‌شوند - تفاوت در میزان کاربست عقل و دخیل داشتن آن در تفهم و تحقق دین از سوی محققان و مکلفان، خواه‌ناخواه، موجب سیال‌شدن و قبض و بسط حقیقت دین - اگر برای عقل، در قضایای دینی، سهمی خاص در ادراک حقایق، و حق جعل حکم مستقل قائل باشیم - یا معرفت دین یا معرفت دینی، - اگر آنرا صرفاً واسطه و وسیله دریافت و درک بی‌انگاریم - خواهد شد. این اشکال آن‌گاه برجسته‌تر می‌نماید که به سهم و نقش تعیین‌کننده، بلکه بی‌بدیل عقل در اعتباربخشی به دیگر مدارک دینی و نیز در فرایند کاربرد آنها بذل توجه شود.

چنان‌که اشاره شد: این همه، از باب تشحیذ اذهان، مذکور افتاد؛ اگر نه راقم کمین، خود از هواداران انگاره سهم‌گذاری و نقش‌آفرینی گسترده خرد در فرایند تکوّن معرفت دینی است؛ از این رو برحسب تناسب، همواره بخش‌هایی از سیاهه‌های منتشره خود - از جمله کتاب منطق فهم دین - را به این بحث اختصاص می‌دهد و پس از نشر کتاب ارزشمند «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» نیز طی نشست‌هایی، در حد بضاعت مزاجه به واریسی و پاسخ‌گویی به ابهامات و استفهامات پیش‌گفته پرداخته است.