

ابوالقاسم علیدوست

اشاره

آیت‌الله ابوالقاسم علیدوست در سال ۱۳۴۰ ش در شهرستان ابرقو واقع در استان یزد دیده به جهان گشود. در سال ۱۳۵۴ وارد حوزه علمی شیراز و یکسال بعد به حوزه علمی قم راه یافت. تحصیل در درس خارج را از سال ۱۳۶۰ آغاز و از حلقه درسی آیات عظام: خاتم یزدی، فاضل لنکرانی، میرزا جواد تبریزی، وحید خراسانی و مکارم شیرازی بهره جست. در علوم معقول نیز درس استادانی چون حضرات آیات: جوادی آملی، حسن زاده آملی، مصباح یزدی، انصاری شیرازی، محمدی گیلانی و گرامی را درک کرد. ایشان در حال حاضر؛ عضو جامعه مدرسین حوزه علمی قم، رئیس اندیشه فقه و حقوق اسلامی مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، رئیس انجمن علمی فقه و حقوق حوزه علمی قم، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ناظر پروژه تحقیقاتی موسوم به «نقد فقهی قانون مجازات اسلامی» (بخش دیات) و مدرس درس خارج فقه و اصول است.

در کنار ده‌ها مقاله تخصصی؛ کتاب‌های فقه و مصلحت، فقه و عرف، فقه و عقل، سلسیل و ... نیز از آثار او بوده که برخی از این آثار در عرصه کتاب سال حوزه و نیز کتاب سال جمهوری اسلامی ایران افتخاراتی را کسب کرده است.

« از جمله مهم‌ترین پرسش‌ها درباره نظریه علم دینی حضرت آیت‌الله جوادی آملی، مربوط به تعریفی است که ایشان از دین ارائه داده و مبتنی بر این تعریف، گام‌های بعدی را برمی‌دارند. از سوی دیگر مباحثی مانند جایگاه عقل، تجربه و دستاوردهای تجربی در نظریه ایشان، یا نوع نسبتی که بین عقل و نقل برقرار می‌فرمایند از جمله نکاتی است که می‌تواند محل بحث و گفتگو قرار گیرد. چنانچه موافق باشید از همان بحث نوع نگاه شما به تعریف حضرت آیت‌الله جوادی آملی نسبت به دین، گفتگو را آغاز کنیم.

۱. تلخیص فرمایش حضرت آیت‌الله جوادی آملی

بسم الله الرحمن الرحيم؛ محور بحث ما فرمایش آیت‌الله جوادی آملی درباره اسلامی بودن همه علوم است و به تعبیری از ایشان، دینی بودن علوم است. اگر فرمایش ایشان را خلاصه کنیم می‌توان آنرا در سه نکته تلخیص نمود.

نکته اول: اینکه معلوم، علم را رهبری می‌کند؛ معلوم است که به علم، شخصیت و هویت می‌دهد؛ در واقع ماهیت علم و چیستی علم از معلوم جدا نیست و برعکس، عالم به علم هیچ ربطی ندارد و آنچه علم را رهبری کرده و به آن شخصیت می‌بخشد معلوم است، نه عالم. ایشان در ادامه می‌فرمایند: تمایز علوم به موضوعات و معلوم است که همان متعلق، می‌باشد.

نکته دوم: اینکه علم واقعی که همان کشف مطابق واقع است، الزاماً دینی است. منظور از مطابق بودن با واقع، یعنی همان جهان خارج، و چون جهان خارج، یا خداست، یا آثار خدا و به عبارت دیگر، یا خداست، یا آیه خداوند است، پس علم به واقع، یعنی علم به الله و آیت خداوند و دین غیر از این نیست. دین همین واقع است که عبارت است از الله و آیت الله و علم نیز می‌خواهد خدا و نشانه‌های خدا را بفهمد. بنابراین، هیچ چیزی از حوزه الله و آیت الله خارج نیست؛ از این رو چنانچه گفته شود دین نیز همین یعنی الله و آیت الله است، بنابراین همچنانکه در نکته اول بیان شد که شخصیت علم به معلوم است، آن‌گاه می‌شود دین و به تعبیری می‌شود دینی.

نکته سوم: آنکه ما تجربه و حس را باید منشأ دانش بدانیم و گرنه دانش و علم، بدون تجرید ممکن نیست و تجرید کار عقل است؛ زیرا شما تا به یک کلی نرسید، نمی‌توانید نام آن را علم بگذارید. کلی با تجرید تحقق می‌یابد و تجرید نیز کار عقل است.

۲. ارزش‌گذاری نظریه آیت‌الله جوادی‌آملی

پس از بیان فرمایش ایشان، از دو بُعد باید آنرا مورد بررسی قرار داد: نخست،

تحلیل نظر ایشان و دوم، نقد و ارزیابی آن؛ اولین مسئله‌ای که باید مورد بررسی قرار گیرد، چستی نظر ایشان است؟ آیا نظر ایشان نقد است یا نوآوری؟ نظریه‌پردازی است، یا تأسیس یک مکتب؟ لذا ابتدا ارزش‌گذاری می‌کنیم (بنابر اینکه آنچه در این نوشته‌ها آمده، منعکس‌کننده دقیق نظر ایشان باشد).

سخنان ایشان، توصیف و بیان یک واقعیت است، نه خَلْق و ابداع؛ به عبارت دیگر، بیانی نیست که به عنوان نظریه‌پردازی ارائه و تأسیس شده باشد. اینکه گفته شود معلوم، به علم هویت و شخصیت می‌دهد؛ و یا علم از صفات و یا پدیده‌های ذات‌الإضافة است که باید به متعلق تعلق گرفته و تمایز علوم به تمایز متعلقاتش است؛ اینها واقعیتی است که در جای خودش بیان شده است. اینکه واقعیت، خداوند است و آثار او؛ یعنی کل هستی را آیت خدا فرض کنیم، قرآن نیز دقیقاً به این مطلب اشاره می‌کند: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾ (یس: ۳۷)؛ یعنی شب، نشانه خداست؛ بهار آیت الله است؛ زمستان آیت الله است؛ گیاه آیت الله است. اینها بیان واقعیت است.

اینکه گفته شود دانشمند همه آنچه را که درک می‌کند، خدا یا آثار اوست و چیزی جز این را نمی‌تواند درک بکند (اگر غیر از این درک کند جهل است و علم نیست) این بیان واقعیت است؛ از این رو سخنان ایشان ناظر به این نیست که نظری از کتم عدم به مرحله وجود آمده و به منصة ظهور رسیده، و یا مجهولی مکشوف شده باشد.

۳. نقد و ارزیابی نظریه حضرت آیت‌الله جوادی آملی

درباره دیدگاه ایشان برخی ابهامات، ملاحظات بیانی و البته بعضی از ملاحظات

فلسفی وجود دارد که نیازمند نقد و بررسی است. منظور از فلسفه نیز، اعم از مطلق و مضاف است؛ مثل فلسفه فقه و دین.

۱-۳. لزوم برقراری تمایز بین الهی، دینی و اسلامی بودن علوم

ابهامی که وجود دارد این است که آیا همه علوم، اسلامی، دینی و یا الهی است؟ اینها الزاماً یکی نیست و ممکن است کسی بگوید همه علوم الهی است؛ به همین شکل که یا خدا را درک می‌کند و یا پدیده الهی را؛ ولی اگر گفتیم: عالم آیت الله است و دانش هم کشف اینهاست، این نهایتاً ثابت می‌کند که الهی است، نه اسلامی؛ حتی نه دینی است؛ ولی در سخنان ایشان گاهی با تعبیر «اسلامی» و گاهی «دینی» مواجه می‌شویم، البته تعبیر الهی را من ندیدم. ممکن است با دقت بیشتر، بتوان تعبیر الهی را نیز در کلام ایشان مشاهده نمود؛ ولی این اولین سنگ‌بنا باید روشن باشد.

۱۸۵



گفت‌وگو / دینی انگاری همه گزاره‌های علمی آری یا نه؟

۲-۳. لزوم برقراری تمایز بین دین و دینی بودن علوم

در سخنان ایشان گاه گفته می‌شود علم «دین» است و گاه بیان می‌شود «دینی» است و اینکه دین همان واقعیت خارج است که هست؛ ولی دین همان واقع است؛ یعنی دین از سنخ تکوین است و یا دین در اصطلاح معروفش که

می‌گویند شریعت، به معنای اعم بوده و متشکل از باورهاست که اصول و اعتقادات، اعتبارات الهی و برنامه زندگی را در برمی‌گیرد و به آن شریعت به معنای اخص می‌گویند؛ همچنین ارزش‌های نفسانی و اخلاقی که ممکن است حکم‌ناپذیر باشند، که به آن اخلاق گفته می‌شود و البته برخی دامنه آن‌را به تاریخ و بیان حالات گذشتگان گسترش داده‌اند؛ زیرا بخشی از قرآن در برگیرنده مطالبی از این سنخ است؛ از این رو ماجرای همچون قصه موسی دین است.

معرفت، خود علم به واقع است و ما می‌گوییم که واقع، همان دین است. ممکن است کسی بگوید همه دنیا به این عالم می‌گویند «عالم» و من به این عالم می‌گویم «دین». این، جعل اصطلاح است و به همین دلیل، شنونده‌ای که فرمایش ایشان را می‌خواند، تا اندازه‌ای با این قضیه منفصله درگیر می‌شود که بالأخره علم، همان دین است؟ آیا دینی است، یا الهی؟ برای دیدگاه ایشان نهایتاً باید گفت که علم، دینی است؛ چون در خدمت دین قرار گرفته است. اینها عباراتی است غیرمصطلح؛ البته هر اندیشمندی می‌تواند اصطلاحی جعل کرده و بر اساس آن جعل اصطلاح پیش برود.

«ایشان در دیدگاه خود، به واقع الهی‌بودن را برابر دینی می‌گیرند؛ یعنی در واقع الهی‌بودن - یعنی همان فرمایش حضرت عالی - که بر مدار خدای متعال باشد؛ بدین ترتیب دین را برابر این تعبیر که بر مدار خدای متعال است معنا نموده و همچنین دین را نیز کامل و همان اسلام می‌دانند. در واقع توضیحی که شما درباره الهی‌بودن ارائه می‌دهید، ایشان همان توضیح را درباره دینی‌بودن بیان می‌کنند. یعنی شما می‌فرمایید الهی است؛ چون درباره خدا و آثار اوست؛ و ایشان

می‌فرمایند هرچیزی که در مورد خدا و آثار خداست، دین است؛ بنابراین، علم به آن، دینی خواهد بود.

بنا بر این، اگر ما بخواهیم بدانیم که آیا علم به آثار خدا دینی است یا نه، باید ببینیم که آیا علم به آثار خدا، علم به خداست یا نه. اگر ما بخواهیم بدانیم که آیا علم به آثار خدا، علم به خداست یا نه، باید ببینیم که آیا علم به آثار خدا، علم به خداست یا نه. اگر ما بخواهیم بدانیم که آیا علم به آثار خدا، علم به خداست یا نه، باید ببینیم که آیا علم به آثار خدا، علم به خداست یا نه.

◀ ایشان گام بعدی را همین‌جا برمی‌دارد و آن اینکه وقتی می‌گویند دینی است، رویکرد شرعی به آن می‌دهند. مثلاً می‌شود حجت شرعی، پله پله گام برمی‌دارند و این نتیجه را می‌گیرند که هر آنچه درباره‌ی خدای متعال و آثار او باشد، دینی است. اگر این‌گونه باشد، بسیاری از معارف دارای پرسش‌های شرعی می‌شوند. در ادامه به این نکته خواهیم پرداخت، اگر ما مطلبی را در مباحث مربوط به فیزیک یا شیمی فهمیدیم، چه آثار شرعی بر آن مترتب می‌شود؟ تا آنجاکه به برنامه‌ی زندگی مربوط است، چنانچه مسیری که ایشان بیان کرده‌اند هم طی نشود؛ باز قابل اجرا خواهد بود.

◀ مثالی که ایشان می‌زنند، این است که یک مهندس، زیر دریا، به تنهایی کار کرده، علمی پیدا کرده و علمش هم از همین جنس بوده است؛ یعنی علم به آثار و افعال خدای



متعال است. این علم بسیاری از الزامات را برای او به وجود می‌آورد؛ همه الزامها برای او شرعی است و از ناحیه الزامهایی که دانش او برایش به وجود می‌آورد، مورد محاجّه واقع می‌شود، اگر مطابق علم خود عمل نکند علیه او در روز قیامت احتجاج خواهد شد. اگر فرض کنید به لوازم این کار نرسید و نفهمید که چه صنّعی در این عالم به کار رفته است، در این صورت چنین الزامی را نخواهد داشت، برای مثال مسجد امام اصفهان را در نظر بگیرید، ممکن است کسی به مسجد امام نگریسته و برایش دیدن گنبد این مسجد با دیدن صحرا تفاوتی نداشته باشد؛ ولی شخص دیگری همین مسجد را با همه زیبایی‌هایش می‌بیند و می‌گوید چه ساختمان زیبا و چه پدیده دلنشینی است! و همین‌جا تمامش می‌کند. فرد سوم وقتی مسجد امام اصفهان را می‌بیند، می‌گوید واقعاً این ساختمان را چه کسی ساخته است؟! آفرین بر معمار و بنّایی که این پدیده را خلق کرده است! چهارمی وقتی ساختمان را می‌بیند، می‌گوید الله‌اکبر! خدای متعال چه بشری را خلق کرد که می‌تواند چنین پدیده‌ای را به وجود بیاورد! یعنی این را می‌رساند به خدا. این است آیت الله انگاری عالم.

«ایشان این مقدار را لازم ندانسته می‌گویند حتی نیاز نیست که او جریان را به «الله» برساند؛ چون ما معتقدیم که اگر تکلیفی بر دوش کسی آمد، هرچند خودش هم به خدا ایمان نداشته باشد، برای عمل به آن تکلیف مجازات نخواهد شد.

اگر قاصر باشد، معاقب نیست!

«فرض کنید آدم کافری است، اما یک واقعیت را دریافته، چون آن واقع را فهمیده است.

به لوازمش هم پی برده و فهمیده است که در ورای این صنع، خدایی وجود



دارد. یکی از اندیشمندان غربی می‌گوید: من ادیان را مطالعه کردم و رسیدم به اینکه مسیحیت صحیح است و آنرا پذیرفتم؛ ولی من نمی‌دانم که شاید در ایران یک مذهبی باشد که او حق باشد (از قضا ایران را مثال می‌زنم)؛ ولی من به این دین رسیدم. این نمی‌شود کافر جاهل؛ یعنی کافر لجوج منکر، بلکه در نهایت کافر قاصر خواهد بود. بر همین اساس با اینکه ما معتقدیم «الکفار مکلفون بالفروع کما هم مکلفون بالاصول»؛ معتقدیم که بیش از نودونه درصد مردم عذاب نخواهند شد؛ برای مثال کسی که در هند، برزیل، آفریقا یا در آمریکا زندگی می‌کند، هرچند حتی ممکن است دانشمند فیزیک یا شیمی هم باشد، اما قاصر است. به قول مرحوم امام خمینی علیه السلام که فرموده بودند: ما قاصر در مدرسه فیضیه هم داریم؛ گفتند: چه کسی؟ گفته بود: کسی که قطع بر خلاف دارد؛ از این رو ایشان فتوا می‌داد چنانچه کسی قاطع به خلاف، ولو در فیضیه باشد و برای قطع خود عمل کند، مأجور بوده و نمازش صحیح است.

« صرف‌نظر از این، آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمایند: علمی که به دست آورده است، نخست: دینی بوده و دوم: در بسیاری از موارد، بر آن مسئله لوازم شرعی بار می‌شود.

درست است، البته اگر بفهمد و قاصر نباشد؛ ولی عرض ما این است که اگر به این لازمه نرسید؛ یعنی مسجد امام اصفهان را که: در همین حد که عجب پدیده زیبایی است! متوقف شد؛ یا صرفاً به این نکته رسید که: عجب معمار هنرمندی داشته است! و توقفش هم از باب تقصیر نبود. البته ممکن است مدعی شوید که محال است کسی پدیده را بشناسد (مثلاً مسجد امام اصفهان را ببیند و به آن

خدا نرسد)؛ ما می‌گوییم در خارج، برخلاف این می‌بینیم؛ یعنی چه بسا فردی ممکن است پدیده را ببیند، به خدا نرسد.

◀ اگر کسی پدیده را ببیند، ولی به خدای متعال باور پیدا نکند، به لوازم دانایی خودش مکلف نیست؟

اگر لوازم را متوجه باشد، چرا؛ دقیقاً مانند کسی که کلام کفرآمیزی می‌گوید، ولی به لوازم کلام کفرآمیز خود توجه ندارد. برای مثال خدایی که برخی از ادیان معرفی می‌کنند، خدای گوشت‌آلود و پشم‌آلودی است که در جایی نشسته و تختش فلان گونه است و... مطالبی از این دست. در واقع این خدا، یک وجود ممکن است؛ یعنی ممکن است که گوشت و پوست دارد، روز قیامت پایین می‌آید و به جا و مکان نیاز دارد! چنین شخصی اصلاً به این لوازم توجه ندارد؛ به همین دلیل فقیهان چنین شخصی را نجس یا کافر نمی‌دانند. پس ما می‌توانیم بین اعتقاد به ملزوم و توجه به لازم شاهد گسست باشیم.

◀ بر اساس مثالی که آیت‌الله جوادی آملی می‌زنند دستاوردهای علمی در صنایع مختلف برای مهندسان و صنعتگران بعد شرعی دارد، برای مثال چنانچه کسی یافته‌های اطمینان‌آور علمی را در صنعت هواپیماسازی و کشتی‌سازی از روی علم و عمد زیر پا بگذارد و ضوابط علمی رشته خود را نادیده گرفته و جان مسافران و استفاده‌کنندگان از هواپیما و کشتی را به خطر بیندازد، شرعاً مسئول و ضامن خواهد بود. یا کسی که توصیه‌های اطمینان‌آور هواشناسی درباره خطرها و وضعیت جوی منطقه‌ای را نادیده گرفته و بدون تجهیزات و آمادگی لازم اقدام به مسافرت کند، سفر او سفر معصیت است؛ زیرا جان خویش و مسافران را

به خطر انداخته است. ایشان آن‌گاه می‌فرمایند حجیت شرعی علوم در ظرفی که از حدّ فرضیه و صرف ظن فراتر رفت و به مرز علم‌آوری و طمأنینه عقلایی رسید، قابل استناد به شارع مقدس است؛ یعنی ایمان به خدا در هیچ جای آن نیست. ایمان به خدا که من بر آن تأکید کردم، برای یک گزاره بود، آن گزاره این بود که واجب است باورش را به خدا بیان کند تا دانشجویانش کافر نباشند و وجود خدا را بپذیرند. افزون‌بر این باید لوازم دانش خود را نیز به کار گیرد. چنانچه می‌داند پرواز هواپیما با چنین وضعیتی برای مسافران خطرناک است و از روی علم و عمد اقدام به چنان عملی کند، مؤاخذه خواهد شد.

◀ ایمان به خدا هم نداشته باشد؟

بله، نداشته باشد؛ چون گزاره‌هایی که عقل درک می‌کند، به دین نیاز ندارد.

◀ یعنی این را جزء دین می‌دانند؟

من عرض کردم نودونه درصد از انسان‌ها معاقب نیستند، غیر از محرماتی است که عقل درک می‌کند؛ یعنی اگر فردی آفریقایی یا برزیلی که اصلاً خدا را نفهمیده، ولی گزاره‌های عقلی خودش را زیر پا گذاشته و آدم کشته یا تجاوز کرده، چنین شخصی معاقب خواهد بود. ولی از شما سؤال می‌کنم آیا بیان این مطالب و این آثار، متوقف بر پیمودن فرایندی است که ایشان ارائه می‌دهند؟ یعنی اگر ما همان روال طبیعی را پیمودیم و نگفتیم علم دینی است؛ آیا این آثار را نمی‌توان مترتب کرد؟ فرض کنید یک نفر غربی که نگاهش به علوم انسانی همان نگاه متداول باشد، این را می‌تواند مترتب کند؟ بی‌تردید چنانچه هرکس مطابق درک عقل خود عمل نکرده، مرتکب خیانت شود و جان آدمیان را سبک

بشمارد و مالشان را مورد تجاوز قرار بدهد - با فرض وجود خدا و قیامت - چنین شخصی معذب است.

◀ این حرفها را چه کسی می‌زند؟

◀ عقل، شما را درک کرده است، اما اینکه معاقب، معذب است را ادعا نمی‌کند. یعنی عقل می‌گوید که استحقاق عقاب و عذاب دارد؛ اساساً قضیه استحقاق عقاب و ثواب از آن عقل است. بعد برمی‌گردیم به آن مسیر که دین گفته است قیامت وجود دارد؛ یعنی همان قرائت متداول.

◀ اینکه شما می‌فرمایید: «من می‌گوییم»، در واقع تفسیری دینی را ارائه می‌کنید؛ یعنی اینکه اگر این آدم تخلف کرد، روز قیامت او را مجازات می‌کنند. این، بخشی از دین است که به معارف مربوط است. این بیان و تقریر، از قرائت و فرآیند مشهور خارج نشده است؛ درعین‌حال، آثار بیان‌شده در گفتار حضرت ایشان مترتب است!

این نکته نیز قابل ذکر است که گاه مخاطبین می‌گویند: فرض کنید ما چیزی به نام دین اسلام نداشتیم؛ در آن صورت همین را می‌توانستیم بیان کنیم و یا اگر چیزی به نام دین به معنای مقررات و به عنوان برنامه و معارف نداشتیم، بلکه فقط خدا و آیت‌انگاری عالم را داشتیم، باز هم این نکته را می‌شد بیان کرد.

◀ شما بین الهی بودن و دینی بودن فرق می‌گذارید؛ یعنی: این را می‌پذیرید که همه چیز الهی است، ولی لزوماً همه چیز دینی نیست. نکته دوم را که از سخنان شما می‌توان دریافت، این است که مگر ما بر اساس مبانی فلسفی اسلامی

نمی‌گوییم علم و عالم متحد هستند؟ پس چگونه علمی دینی باشد، ولی عالمش سکولار؟! این چگونه قابل تبیین است؟

نقدی که وارد کرده‌ام، نخست وجود ابهام درباره فرمایش ایشان بود و دوم نقد در بیان ایشان بود، که از اصطلاح بیرون می‌رود و خلق اصطلاح می‌شود. مطلب سوم که در واقع نقد درونی و محتوایی بود دقیقاً همین است.

۴. بررسی چیستی علم

در فلسفه اسلامی، دو نظر عمده درباره علم وجود دارد: نخست آنکه علم کیف نفسانی است؛ از عوارض است؛ مقسم‌اش نیز ماهیت است؛ یعنی ماهیت به جوهر و عرض تقسیم می‌شود؛ یکی از اقسام عرض نیز کیف است و یکی از مصادیق کیف نفسانی هم علم است. عرض کردم مقسم‌اش نیز عرض و نهایتاً ماهیت است. در این مبنا، علم، عرضی است که بر نفس عالم، یعنی تصورکننده عارض می‌شود و از متصور نیز جداست، هرچند وجودش مثل هر عرضی که وجوداً به معروض قوام دارد، این نیز وجودش قوام دارد. دیدگاه دوم و دقیق‌تری نیز در فلسفه اسلامی وجود دارد مبنی بر اینکه اصلاً علم، از سنخ عرض نیست؛ کیف نفسانی نیست؛ مقسم‌اش نیز ماهیت نیست؛ بلکه علم از سنخ وجود است و یک هویت دارد؛ هویتی که از عالم جدا نیست. از این منظر باید گفت: العالم هو العلم و العلم هو العالم؛ همان‌طور که از معلوم جدا نیست؛ اینجاست که قضیه اتحاد عالم و معلوم و بلکه دقیق‌تر اتحاد علم و عالم و معلوم پیدا می‌شود. چنانچه این موضوع را بر اساس هدایت قرآن بیان کنیم باید گفت: بیان قرآن از انسان، معنای انسان به عمل اوست؛ یعنی اگر در



فلسفه، اتحاد علم و عالم و معلوم وجود دارد، در قرآن، اتحاد عمل و عامل و معمول داریم: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ (بقره: ۱۷۷) چقدر کوتاهی کردند کسانی که در معنای «بر» درآیه آنرا مجاز دانستند! یا برخی که «ذا» را مقدر گرفتند: «لكن ذَا البر من آمن بالله». اینجا نه مجازی وجود دارد و نه تقدیری، بلکه اتحاد عامل و معمول و عمل مطرح می‌شود.

خداوند همچنین در سوره توبه می‌فرماید: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (توبه: ۱۹)؛ عباس بن عبدالمطلب گفت: من ساقی حجاج هستم؛ پس من مهم‌تر هستم؛ دیگری گفت: من مسجدالحرام را تعمیر می‌کنم؛ پس من بالاترم. حضرت امیر علیه السلام رسیدند و فرمودند: ملاک اینها نیستند، بلکه معیار آمنتُ بالله و جاهدتُ فی سبیل الله است.

بحث بر سر مقایسه سه عمل بود: سقایة الحاج، عمارة المسجد الحرام، ایمان بالله و مجاهده در راه خدا، اما وقتی قرآن می‌خواهد این حقیقت را بیان کند، در یک کفه ترازو سقایة الحاج و عمارة المسجد الحرام را گذارده و در کفه دیگر شخص را قرار می‌دهد: ﴿كمن آمن بالله!﴾ اینها گویای این است که ما اتحاد عالم و علم و معلوم داشته و نیز اتحاد عامل و عمل و معمول داریم؛ بر همین اساس وقتی می‌پرسیم: «الانسان ما هو؟» نباید بگوییم «حيوان ناطق».

در پاسخ به الانسان ما هو باید گفت: «الانسانُ عملٌ»؛ انسان برابر است با عملش؛ بنابراین چنانچه عمل، گرگی باشد، آن‌گاه: «الانسانُ گرگ»، و اگر عمل،

درندگی باشد، آن گاه: «الانسانُ أسدٌ» و اگر عمل، ملکوتی و الهی باشد، آن گاه: «الانسان ملکٌ و فوقُ ملک»؛ بنابراین، همچنان که نمی‌توانیم علم را از معلوم جدا کرد، جدایی عمل از عامل نیز ناممکن است. این یک بیان نقدی است (البته قطعاً ایشان نیز علم را از سنخ وجود می‌دانند).

یعنی همان‌جا که فیزیکدان ملحد، یک گزاره فیزیکی را فهمیده؛ در نگاه حکمت متعالیه، گزاره مزبور جزء وجود او شده است؛ از این رو این نفس است که توسعه پیدا می‌کند؛ بنابر این نگاه، با هر گزاره علمی، نفس انسان توسعه پیدا می‌کند؛ و لذا از سنخ وجود است؛ این نفس است که فریه شده و جسیم می‌شود. کسی که صد گزاره می‌داند نسبت به کسی که ده گزاره می‌داند، ده برابر انسان‌تر است، البته نه انسان ارزشی.

◀ انسان وجودی.

البته این سخن که گاه ممکن است کسی با اخذ گزاره‌ای الهی و توجه داشتن به آن انسانی الهی شده، و در صورت توجه نداشتن به لوازم آن بشود ملحد، سخن درستی است. از همین بیان، ضمن دفاع از دیدگاه ایشان می‌توان تأییدی برای آنچه پیش‌تر گفته‌ام یافت: وقتی دو نفر به گزاره‌ای در شیمی یا فیزیک می‌رسند، ممکن است یکی از آنها با پی‌بردن به تمام لوازمش دریابد که این نشانه خداست، و در ورای این قضیه خدایی هست؛ اما دیگری به چنین لوازمی توجه نکند؛ هر دو از علم برخوردارند و هر دو هم نفس‌شان با آن کیف یا آن وجود که همان علم است، فریه شده؛ اما یکی به لوازمش توجه کرده و دیگری توجه نمی‌کند؛ او می‌شود ملحد و دیگری می‌شود موحد؛ بنابراین آن اتحاد عالم و



علم و معلوم از بین نرفته است؛ یعنی: آن فیزیکدان ملحد هم، گزاره‌های فیزیک یا شیمی جزء وجودش شده است؛ به همین دلیل یک ملحد نیز همچنان که گزاره‌های فیزیک، ریاضی و زیست شناسی را فرا می‌گیرد دائماً فربه شده، سعۀ نفسانی پیدا می‌کند و انسان بودنش جسیم می‌شود؛ اما به لوازم آن توجهی نمی‌کند، از این رو ملحد می‌ماند و دیگری موحد می‌شود.

البته می‌توان گفت وقتی فیزیکدانِ موحد، یک گزاره را می‌فهمد، چند گزاره دیگر هم به نفسش اضافه می‌شود که این پدیده از خدا بوده و نشانه اوست و من باید چنین اعتقاداتی را داشته باشم؛ من نباید برخی کارها را انجام داده و کارهای دیگر را باید انجام دهم؛ اما یکی به این حد نمی‌رسد؛ بنابراین این سخن ایشان، در گسست علم از عالم با این توجیه پذیرفتنی است و اشکالی بر آن وارد نیست.

«ایشان، علم را در سه رتبه قرار می‌دهند: اول علم از جنس کیف نفس، بعد علم می‌شود عین نفس و بعد بالاتر می‌رود که علم، قیام صدوری به نفس دارد؛ یعنی بعد از آن نفس، علم را خلق می‌کند، البته ایشان به درجه بالاتری هم اشاره می‌کنند. در این سطح سوم که نفس، علم را می‌آفریند، نفس انسان سکولار (به تعبیر ایشان غیردینی) چگونه می‌تواند به طور حتم علم دینی خلق کند؟ آیا سنخیتی بین علت و معلول نیست؟ چون بالأخره نفس عالم از جنس علت می‌شود؛ اگر جنس علت است، این معلول غیرهم‌سنخ خود را چگونه تولید می‌کند؟ او همچنان سکولار می‌ماند و می‌تواند معلولی غیرسکولار تولید کند؟

آیا علم قائم به نفس شده و قیام صدوری به نفس پیدا می‌کند؟ یعنی در مرتبه‌ای بالاتر از عالم و علم و معلوم است؟ این خود جای بحث داشته و قابل مناقشه است.



اصلاً ممکن است قضیه سنخیت بین علت و معلول را نپذیریم، یعنی اگر شما این مسئله سنخیت را مثل دودوتا چهارتا امری قطعی تلقی کنید، قابل مناقشه است؛ علتش هم این است که ما هرچه تلاش کنیم نمی‌توانیم بین واجب و ممکن سنخیت برقرار کنیم، به همین خاطر هم، فلاسفه عقول عشره را تصور کردند؛ تفکر عقول عشره و افلاک تسعه و بعد هم عالم ناسوت، بر اساس همین سنخیت پایه‌گذاری شد. اگر ما قائل به سنخیت شویم به مشکلاتی بر می‌خوریم، عقول عشره و افلاک تسعه هم نمی‌توانند بین ماهیت‌دار، یعنی وجود ممکن با وجود محض، یعنی غیرممکن سنخیتی برقرار کنند؛ هرچند بهتر است در این بحث چالش‌زا وارد نشوم.

اما ببینید نفس سکولار که می‌خواهد علم را خلق کرده و این دانش به نفس سکولار قیام صدوری پیدا کند، خود یک پدیده الهی است. نفس سکولار با نفس موحد از این جهت که هر دو پدیده الهی هستند، چه تفاوتی دارد؟ یک پدیده الهی می‌خواهد پدیده الهی دیگری را خلق کند؛ یعنی نفس یک فیزیکدان کافر می‌خواهد یک گزاره علمی بیافریند؛ یعنی برایش کشف شود؛ این نفس با آن نفس - بما هو نفس - تفاوتی ندارد؛ یعنی به عنوان یک پدیده الهی، او نیز موحد است.

به باور من - هرچند معتقدم که ایشان نیز چنین نظری دارند - اصلاً ما کافری نداریم؛ دنیا اصلاً کافر نیست؛ خود کافر هم کافر نیست؛ نفس کافر، کافر نیست؛ وجود کافر هم نشانه خداست؛ همچنان‌که وجود یک موحد هم آیت‌الله است؛ پس این نگرانی شما که با توجه به اصل سنخیت، نفس شخص ملحد چگونه می‌تواند به

یک علم که پدیده‌ای الهی است دست یابد، برطرف خواهد شد؛ چراکه یک پدیده الهی می‌خواهد یک پدیده الهی را خلق کند؛ هیچ اشکالی هم ندارد.

در این میان چه کسی کافر است؟ این «من» غیر از نفس است؛ من کافر؛ یعنی نفس من کافر نیست؛ همچنان که دست و چشم من کافر نیست؛ ما اینجا یک «من» کافر داریم به این معنا که به لوازم باورهای خود توجهی ندارد؛ ملزوم را گرفته اما از ملزوم به لازم نمی‌رسد. گاهی برخی از فیلسوفان تعبیر می‌کنند: علم دارد، ولی علم به علم ندارد؛ نفس \square موحد دارد، ولی علم به نفس \square موحد ندارد؛ بنابراین موضوع سنخیت حل می‌شود. در یک جمله: نفس کافر هم موحد است؛ این هم یک پدیده الهی است؛ یک پدیده الهی می‌تواند یک پدیده الهی را خلق کند.

نکته پایانی اینکه لازم است درباره گستره شریعت بالمعنی الاعم، یعنی دین و گستره شریعت بالمعنی الأخص یعنی، برنامه‌ها بحث شود؛ بنده در کتاب «فقه و عرف» متناسب با بحث نقش عرف در احکام و استنباط احکام، به آن پرداخته‌ام؛ اما آنجا گستره شریعت بالمعنی الأخص که بخشی از دین است، یعنی برنامه‌ها، را مورد توجه قرار داده‌ام؛ ولی در بحث حاضر باید گستره شریعت بالمعنی الاعم هم مطرح شود؛ ما چه اصراری داریم بگوییم دو ضرب در دو چهار، این هم یک پدیده و واقعیت است، این هم دین است. اینکه برای مثال مجموع زوایای سه مثلث، ۱۸۰ درجه است هم دین است و گزاره‌های هندسه همه دین هستند، چنین تعبیری چه ضرورتی دارد؟ در هر صورت اگر بنا باشد بر اساس مبنایی بحث شود باید ابتدا اصطلاح را مستقر کنیم و بر اساس آن مصطلح مستقر پیش برویم.

۵. چیستی و ماهیت عقل

حضرت عالی در مباحث عقل‌شناسی (چیستی، کارکرد، سطوح، حجیت آن و...) هم صاحب‌نظر هستید و هم دارای تألیفات متعدد؛ با توجه به اینکه یکی از ارکان محوری نظریه علم دینی حضرت آیت‌الله جوادی آملی توجه به نقش، جایگاه و کارکرد عقل است. لطفاً تعریف خود را از عقل به عنوان منبع معرفت شناختی دین ارائه کنید و اینکه منظور از عقل در این بحث چیست و دارای چه سطوح و چه طبقاتی است؟

سوال اساسی، خوب، کهن و کھولی است؛ وقتی ما پیشینه این پرسش را رصد می‌کنیم، می‌بینیم که در زمان حضرات معصومان علیهم‌السلام این پرسش مطرح بوده است که مال‌عقل؟ حتی گاه انگشت روی شخص می‌گذاشتند و مثلاً سؤال می‌کردند آنچه را که معاویه دارد آیا عقل نیست؟

به موازاتی که سؤال کهن است، پاسخ‌ها نیز همین‌طور قدیمی است و شاید کمتر واژه‌ای مانند عقل، تفاسیر گوناگونی از آن ارائه شده باشد؛ به چند دلیل: نخست آنکه عقل در دسترس نیست و مثل چشم و دست و پا ظهور و بروز ندارد؛ بنابراین باید عقل را کشف آئی کرد؛ دوم آنکه چون واژه مقدسی است، طبیعتاً افراد تلاش می‌کردند آن را به گونه‌های مختلف تفسیر کرده تا چنان‌که خود می‌خواهند از آن بهره جویند؛ یعنی واژه‌ای بوده که می‌شد از آن سوءاستفاده کرد. به همین خاطر حکیم متأله *ملاصدرا* در *اسفار* می‌گوید: اگر ما درباره عقل یک دانش تعریف کنیم کاری بجاست.

در آثار اسلامی ما تفاسیر و تقسیمات گوناگونی از عقل ارائه شده است:

عقل قدسی و غیرقدسی؛ عقلی که استدلالیان از آن استفاده می‌کنند و طبیعتاً هم «... پایشان چوبین بُود» و عقلی که اهل شهود و عرفان از آن بهره می‌جویند؛ عقل زمینی، عقل آسمانی، عقل دینی و غیردینی و... که بنده نیز در کتاب فقه و عقل به تفصیل به آن اشاره نموده‌ام.

قابل توجه است که در تراث اسلامی ما - نصوص و نه متون - مانند قرآن و روایات، هرکجا که عقل ارائه شده به عنوان یک نیروی قدسی تعریف شده است. عقل چیست؟ «العقلُ ما عُبدَ بهِ الرَّحْمَانُ وَ اُكْتُسِبَ بهِ الْجِنَانُ» در سخنان امامان عقل به یک نیرو و یک قوه تفسیر شده که کار آن درک است: حُسن و قبح را ادراک کرده، به نیکی‌ها هدایت می‌کند و از شرور باز می‌دارد؛ اگر انسان‌ها از آن بهره‌مند شوند، به بهشت می‌رسند: «اُكْتُسِبَ بهِ الْجِنَانُ» و چنانچه از آن بهره ببرند خدای رحمان عبادت می‌شود «ما عُبدَ بهِ الرَّحْمَانُ»، و هیچ‌گاه عقل به قدسی و غیرقدسی، زمینی و آسمانی و... تقسیم نشده است؛ هرجا سخن از عقل شده است، از کارکردهای آن سخن به میان آمده است و کارکردها نیز همه مثبت هستند.

۱-۵. ناتوانی عقل در شناخت ذات باری تعالی

بنابر آنچه گفته شد، عقل نیرویی است قدسی کارکرد آن درک، هدایت به خیر و بازداشتن از گمراهی است و تقسیم و محدودیت کارکرد هم ندارد. آری در حوزه‌هایی چون ذات باری تعالی به ما توصیه شده که تفکر نکنیم، (فکر کار عقل است): «لاتتفکروا فی ذات الله» این، معنای فلسفی زیبایی دارد و آن اینکه عالم اگر بخواهد به کُنه معلوم پی‌برد، یا باید در سطح معلوم باشد یا بالاتر از



آن. اگر عالمِ دون معلوم بود، نمی‌تواند به کُنه معلوم پی‌برد؛ بنابراین کسی که می‌خواهد خدا را بشناسد - العیاذ بالله - باید در حد خود خدا باشد و هیچ‌کس این‌گونه نیست؛ از این رو هیچ‌کس خدا را نمی‌شناسد؛ حتی پیامبر؛ «یا من لا یعرف کیف هو الا هو»، این نکته دارای معنایی است و معنای آن این است که پس پیامبر هم آن‌طور که باید بشناسد، نمی‌شناسد. بنابراین در روایات آمده است که شما نمی‌توانید خدا را دقیق بشناسید؛ باید آثارش را بشناسید.

حتی ممکن است گفته شود چنانچه عالم در سطح خود معلوم هم باشد، نمی‌تواند معلوم را بشناسد و باید بالاتر باشد؛ البته این بدان معنا نیست که عقل منع شده است، بلکه در حوزه‌هایی از توان رسیدن برخوردار نیست؛ ولی ما معتقدیم که در حوزه شریعت به معنی‌الاعم که احکام، باورها، تربیت، صفات و اخلاق را در برمی‌گیرد، عقل می‌تواند به جستجو پردازد. البته در شریعت به معنی‌الاصح دخالت عقل حوزه‌هایی دارد که مفصلاً در کتاب فقه و عقل به آن اشاره نموده‌ام.

◀ اگر ممکن است در خصوص تقسیم‌ناپذیری عقل توضیح بیشتری ارائه بفرمایید. سوال بنده از این منظر است که حضرت آیت‌الله جوادی آملی دسته‌بندی و سطح‌بندی‌هایی برای عقل دارند؛ آیا این تقسیم‌ناپذیری عقل شامل آن هم می‌شود یا خیر؟ برای مثال ما عقل ناب و عقل شهودی داریم، همچنین عقل تجریدی، نیمه‌تجریدی و عقل تجربی، آیا پیوندی با این تقسیم‌بندی‌ها دارد؟ پرسش خوبی است؛ در واقع این تقسیم‌ناپذیری عقل را که مطرح نمودم به اعتبار قدسی بودن و غیرقدسی بودن، کارابودن و ناکارابودن است؛ وگرنه به

اعتبار کارکرد، خود ما عقل عملی و عقل نظری، عقل استدلالی و ابزاری، عقل تسبیبی و ... داریم. بزرگان هم ممکن است در این حوزه تقسیماتی را ارائه کنند. بنده روی این تقسیم تأکید داشتم که چنانچه عقل به قدسی و غیرقدسی، زمینی و آسمانی، عقل مثبت و منفی، و عقل ارزشی و ضدارزشی تقسیم شود، تقسیم نادرست و نادقیقی است.

۲-۵. عقل، منبع معرفت‌شناختی دین و کاشف اراده حکیمانه شارع

مرحوم مظفر حدیثی را در اصول فقه نقل می‌کند که گویی نوعی مذمت عقل یا یک نوعی محدودیت در کارکرد عقل است: «إنّ دین الله لا یُصابُ بالعقول» در واقع این حدیث می‌گوید که با عقول نمی‌شود به دین خدا رسید، حال اگر دین هم مطلق باشد، چه شریعت، چه باورها، چه اخلاق و... راه را می‌بندد. طرفه اینکه ایشان این روایت را از شیخ انصاری در کتاب «رسائل» بازگو کرده و شیخ هم مشخص نیست که آن را از کجا گرفته است. این حدیث با این عبارات و سیاق وجود ندارد و حتی با سندی ضعیف هم در منبعی ذکر نشده است.

آنچه که وجود دارد مثل «عقول ناقصه» یا «عقول الرجال» است ناظر به عقل‌هایی هستند که برای قیاس به کار می‌برند. به همین خاطر هم با وصف «ناقصه» آمده یا با تعبیر «عقول الرجال» هماره است. وقتی ما به شأن صدور این روایات می‌نگریم متوجه می‌شویم که در چه فضایی امام علیه السلام این احادیث را بیان فرمودند؛ یا اینکه افرادی بودند بدون اینکه سراغ ثقل اصغر اهل بیت علیهم السلام بروند، قرآن را تفسیر می‌کردند. ائمه علیهم السلام می‌فرمودند با این آراء و اوهامی که دارید و اسم آن را هم می‌گذارید عقل، سراغ تفسیر قرآن نروید.

◀ نکته دیگر آن است که با توجه به تعریف و تبیینی که از عقل ارائه فرمودید، آیا همین عقل با همین تعریف و ویژگی‌ها منبع معرفت‌شناختی دین است؟ یا اینکه این تعریف عامی است که امکان دارد با قرارگرفتن ویژگی‌های دیگری در کنار آن، توانایی فهم دین و اراده شارع را داشته باشد؟

در اینکه باید با چنین اوصافی همراه باشد بحثی نیست. اینکه آیا باید ابزاری در کنار این ملاحظه کرد یا خیر، نیاز به بحث دارد؛ برای مثال ممکن است برخی بگویند که ما باید این عقل را وقتی به عنوان منبع معرفت‌شناختی دین به کار می‌بریم آنرا در حوزه شریعت به معنی‌الاصح، آن‌هم بخش عبادات به کار نبریم؛ یا گفته شود که یافته و فهم عقل را باید با نصوص دینی مقایسه کرد و مقارنه‌ای صورت داد؛ زیرا ممکن است به راه خطا برود.

درباره قید اول، بنده موافق هستم که در کاربرد این نهاد مقدس باید دقت کرد که آنرا در کجا به کار می‌بریم؛ مثلاً در عبادات آن هم جزئیات آن، تعبدیات نباید به کار برد؛ ولی در اینکه باید مقارن با آن، نصوص را هم دید و آیات را هم ملاحظه کرد، نه لازم نیست، چون معتقدم که هیچ‌گاه چنین عقلی با نصوص معتبر ناهم‌سویی ندارد.

◀ چنین عقلی واقعا ممکن است در مقام واقع و عمل، به منصف ظهور برسد؟ چون آن‌قدر عقل در این دنیا مشوب و درگیر احساسات، مسائل نفسانی و خطاها قرار می‌گیرد که رسیدن به واقع و درک مفسده یا مصلحت واقعی ممکن است اتفاق نیفتد؛ به عبارت دیگر ثبوتاً چنین توانایی را دارد؛ ولی در مقام اثبات ممکن است به طور کامل چنین توانی را نداشته باشد.

عقل به عنوان قوه قدسی مشوب نمی‌شود؛ آنچه که شما می‌فرمایید ممکن است

و هم و خیال باشد. در بسیاری از موارد، عقل می‌تواند - به تعبیر بنده - اگر لباسی به تن دارد، از تن در بیاورد. برای مثال در مسائل اعتقادی مانند، اینکه جهان هستی صانعی دارد که حکیم، عالم، قادر و خالق است؛ اینکه باید برای هدایت انسان‌ها بزرگانی از آسمان بیایند و اینکه باید جریان هدایت به درازای عمر بشر امتداد یابد، آیا می‌توان گفت که عقل آن‌قدر مشوب به دنیا و شهوات و امیال می‌شود؟ اینها چیزهایی نیستند که عقل نتواند خود را از آنها برهاند و ادراک نکند.

به عبارت دیگر عقل به غیر از اینکه درک دارد، توان اینکه خود را برهاند نیز دارد و این‌را صاحب درک که همان عاقل باشد در درون خود می‌یابد. اگر خواسته باشیم در مباحث اخلاقی وارد شویم، اینکه ایثار، انفاق، تعاون ... خوب است، و حسادت، ریا، سوء ظن و... بد؛ ممکن نیست که عقل اینها را درک نکند. در شریعت به معنی الاخص در اینکه وفای به عقود امری بایسته است: «أوفوا بالعقود» و اینکه نباید خیانت کرد ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (نساء: ۵۸)؛ این موارد را عقل به راحتی درک می‌کند. البته ممکن است در مواردی احساسات غلبه کرده و شخص آنچه مقتضای درک احساسات است را به نام عقل بداند.

آن‌کاربر و کسی که می‌خواهد از عقل استفاده کند نیز ممکن است دچار چنین اشتباهی شود؛ به عبارت دیگر توهم عقل را به جای عقل بنشانند؛ ولی بروز چنین مواردی اندک است و عقل می‌تواند خودش را تجرید کند. البته باید این‌را هم افزود که ما در کاربرد عقل باید همواره مواظب باشیم تا مبدا توهم

عقل را جایگزین عقل کنیم. این نهادهای مقدس و خوب، مانند مصلحت و عرف، در عین اینکه کاربردهای ضروری است، چنانچه به درستی مورد استفاده قرار نگیرند، می‌توانند بسیار خطرناک شوند.

«چنانچه طیف و فرایند فهم و درک عقل را از کلیاتی همچون حسن و قبح افعال تا اوامر و نواهی نسبت به رفتارهای فردی و اجتماعی در حوزه‌های مختلف تصور کنیم، عقل - از منظری که تبیین فرمودید - تا چه اندازه می‌تواند بدون کمک دین و نقل، کاربرد صحیحی داشته باشد؟ یا در تمام سطوح و مراحل، نیازمند هدایت دین و اراده‌ی شارع است؟»

عقل همیشه مُدرک کلیات است؛ عقل هیچ‌گاه مُدرک جزئیات نیست؛ به همین خاطر شما نمی‌توانید جزئیات را از عقل سوال کنید، هیچ‌وقت نمی‌توانید بپرسید که پلاک خانه فلانی چند است؟ اسم پسر فلانی چیست؟ این مایع را بخورم یا نخورم؟ چه می‌داند! می‌گوید اگر آب است بخور و اگر سم است نخور، دو قاعده کلی: «کل ماء یشرب» و «کل سم یقتل و لایشرب».

این یا تجربه است یا نقل (حدیث یا آیه) که به کمک عقل می‌آید؛ از این رو شما هرگاه خواستید در یک مورد خاص از عقل داوری بگیرید، باید برای آن، وصف جزئی را بیان کنید؛ برای مثال به عقل بگویید که این درمانده‌ای است که نیاز به کمک دارد و اگر به آن کمک نشود، تلف خواهد شد؛ کمک کنم یا نه؟! عقل می‌گوید که هر درمانده‌ای که نیاز به کمک دارد و مانعی هم برای کمک کردن وجود ندارد باید کمک شود. یعنی یک گزارش از تجربه چون با چشم‌تان می‌بینید یک درمانده اینجا افتاده، نیاز به کمک دارد و شما نیز قادر به کمک



هستید. اینها همه تجربه است، حس است، با این حس گزارش می‌دهید به عقل و عقل حکم کلی آن‌را می‌گوید.

◀ با توجه به اینکه بحث ما ارتباط این عقل با فضای دین و نقل است، پرسش بعدی آن است که عقل با این زوایا و تعریف و چیستی، به عنوان یک منبع معرفت‌شناختی، چه نسبتی با خود دین پیدا می‌کند و از دیگر سو چه نسبتی با نقل می‌یابد؟ آیا در عرض نقل است یا در طول آن؟ آیا از توان تخصیص نقل برخوردار است یا خیر؟

درباره نسبت عقل با مجموعه دین باید گفت، عقل ابزار کشف است یا کاشف است و دین مکشوف؛ برای مثال باورهای دینی، بخشی از دین است؛ خدایی هست، امامی هست، معادی هست، صفات خداوند و... اینها را عقل درک و کشف می‌کند؛ پس باورهای دینی می‌شود مکشوف و عقل می‌شود کاشف. در شریعت به معنی‌الخاص، یعنی احکام، مواردی است که عقل نمی‌تواند ورود پیدا کند؛ مانند جزئیات عبادات، اصل عبادت که یک مسئله عقلی است و عقل می‌تواند ورود پیدا کند؛ در چنین مواردی باز عقل می‌شود کاشف و آن شریعت به معنی‌الخاص می‌شود مکشوف، اراده شارع می‌شود مکشوف، و ما می‌توانیم اراده شارع را از طریق عقل کشف کنیم. اخلاق هم این‌گونه است؛ یعنی ما می‌توانیم اخلاق محموده، و اخلاق غیرمحمود را از طریق عقل درک کنیم.

بنابراین عقل کاشف است و شریعت و دین مکشوف. البته عقل خالق نیست؛ از این رو نمی‌تواند خلق قانون کند بلکه آنچه را که قانون است و اراده شارع به آن تعلق گرفته، عقل می‌تواند کشف کند.

۳-۵. نسبت و ترابط عقل و نقل

◀ حال نسبت عقل و چگونگی ارتباط آن با نقل - به عنوان منبع دیگر کشف و فهم دین - چگونه خواهد بود؟

در مواردی عقل، رتبه‌اش بر نقل مقدم است؛ مواردی که مربوط به اثبات اصل دین یعنی خداوند است و اثبات پیامبری پیامبر اسلام ﷺ، با نقل نمی‌توان آن را اثبات کرد. آیا ما می‌توانیم وجود صانع را با قرآن ثابت کنیم؟ بله، مگر اینکه بگوییم قرآن معجزه است و عقل ما بگوید که این را یک موجود طبیعی نمی‌تواند خلق کند، پس صانع خلق کرده است. باز هم برمی‌گردد به عقل؛ بنابراین عقل در ساحت‌هایی ورود پیدا می‌کند که نقل نمی‌تواند در آن حوزه وارد شود. نمی‌تواند؛ نه اینکه اگر این کار را بکند اشکال دارد، فایده‌ای ندارد، مثل کسی که از خودش ستایش بکند.

◀ به عقل کمک کرده و به آن جهت می‌دهد؛ اما تصمیم‌گیری و داوری نهایی با خود عقل است.

بنده تعبیر کمک را به کار نمی‌برم؛ بخشی از ساحت‌های دین هست که نقل و عقل در کنار هم قرار می‌گیرند؛ مثل شریعت به معنی‌الخاص؛ وجوب امانت و رد امانت. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (نساء: ۵۸)؛ عقل هم درک می‌کند؛ از این رو فقیهان ما هنگامی که به بحث از وجوب رد امانت می‌رسند، می‌گویند ادلهٔ اربعه بر آن دلالت دارد: قرآن، سنت، عقل و اجماع؛ و اینها در عرض هم هستند.

در بعضی مواقع عقل در طول نقل است؛ یعنی می‌آید و نقل را تفسیر می‌کند؛

تقلی را که ممکن است ظاهری عام داشته باشد، خاص معنا می‌کند یا برعکس؛ این همان کارایی ابزاری عقل است. «ابزاری» به این معنا که وسیله‌ای است در خدمت نص، و نص را تفسیر می‌کند. اینجاست که ممکن، نص عام را تخصیص زده یا حتی نص خاص را تعمیم بدهد. گرچه ممکن است که بگوییم این تخصیص نیست، بلکه تخصص است؛ به عبارت دیگر کشف محدودیت است؛ چراکه تخصیص، یعنی اول عام باشد و بعد شاخ و برگ آن را بزنند. تخصّص آن است که از ابتدا محدود، ولی عام‌نما بوده که عقل می‌آید و پرده برمی‌دارد.

۴-۵. کارکردهای چهارگانه عقل نسبت به فهم و کشف دین

« در کشف اراده شارع، تا چه اندازه می‌توان نقش و کارکرد عقل را توسعه داد؟ در سخنان قبل نیز اشاره فرمودید که ممکن است بگوییم عقل نمی‌تواند به محدوده بعضی از موارد دین یا شریعت به معنی‌الخاص وارد شود یا توان کشف را ندارد؛ مانند احکام مربوط به عبادات یا...؛ یا اینکه اساساً بگوییم که عقل با این ویژگی‌ها اراده شارع را در تمام حوزه‌ها می‌تواند کشف کند و بفهمد، این محدوده، مرز یا توسعه کارکرد عقل نسبت به شناخت و کشف اراده شارع تا چه اندازه می‌تواند باشد؟

برای توضیح ابتدا باید انواع کارکردها را به طور اجمال بیان نمود: یکی از کارکردهای عقل، کارکرد استقلالی است؛ یعنی آنجا که به عنوان یک سند، در کنار قرآن و سنت قرار گرفته و کاشف از اراده شارع می‌شود؛ حتی جایی که اصلاً ممکن است نصی هم نداشته باشد، عام یا خاص، ولی عقل خودش وارد صحنه می‌شود بنابراین عقل می‌شود سند، سند کشف اراده شارع، همانند قرآن.

کارایی دوم، کارکرد ابزار است؛ آنجا که در خدمت یک نص دینی و نص نقلی قرار می‌گیرد؛ نگوئیم دینی و قرآن را تفسیر می‌کند؛ بلکه نص را تفسیر می‌کند. کارکرد سوم نیز کارکرد تأمینی و ترخیصی است؛ یعنی: آنجا که عقل کشف اراده شارع بر حکم نمی‌کند، شما را رها می‌کند؛ به عبارت دیگر می‌گوید در اینجا اراده شارع وجود ندارد؛ و بدین ترتیب به شما تأمین خاطر می‌دهد. همچنین آنجا که می‌گوئیم قبح عقاب بلا بیان یا برائت عقلی است، ترخیص می‌دهد. همچنان‌که می‌دانیم برائت حکم نیست، عدم‌الحکم است؛ کشف اراده شارع نیست، عدم اراده شارع است؛ به‌ویژه براین اساس که ما اباحه و ترخیصات را اصلاً حکم نمی‌دانیم و احکام خمسۀ تکلیفی را قبول نداریم و می‌گوئیم که احکام چهارتاست: واجب، حرام، مستحب و مکروه. این می‌شود کارکرد سوم که کارکردی مهم است.

«لازمۀ چنین اباحه‌ای قاعدتاً حکم است؟»

حکم نیست، عدم‌الحکم است؛ حالا اگر اصرار دارید که به عدم‌الحکم گفته شود حکم، اشکال ندارد.

کارکرد چهارم تسبیی است؛ یعنی آنجایی که عقل سبب جعل قوانینی است که از آن می‌توان اراده شارع را کشف نمود. بسیاری از ابزارهای استنباط ما قواعد عقلی هستند که ما می‌توانیم از این قواعد احکامی را جعل کنیم یا مانند قاعدۀ نفی ضرر، قاعدۀ نبود حرج و قاعدۀ نبود عسر؛ در این موارد از آنجا که عقل سبب جعل قوانینی است که اراده شارع را کشف می‌کند، کارکرد مزبور را «تسبیی» نامیدیم؛ مانند قوانین کلی که عقل ما اینها را درک می‌کند؛ خود به طور مستقیم حکم شرعی نیست؛ ولی ابزاری است برای تشخیص حکم شرعی. قاعده‌ای همچون: «لاضرر»

مفادش و جوب یا حرمت یک چیز نیست، ولی از آن می‌توان صدها مورد اراده شارع را کشف کرد. البته این کارکرد را می‌توان ذیل کارکرد استقلالی لحاظ نمود. در هر صورت اینها ساحت‌های درک عقل هستند؛ البته هریک محدودیت خود را هم دارند؛ برای مثال، در کارکرد سوم (تأمینی و ترخیصی)، عقل وارد می‌شود (قیح عقاب بلا بیان یا برائت عقلی)، به شرطی که نصی در میان نباشد. همچنین در کارکرد ابزاری، برای استفاده از عقل در تفسیر قرآن، نمی‌توان سریع داوری کرد؛ بلکه باید مجموعه اسناد را ملاحظه نمود و بعد عقل در کنار آن مجموعه، یک اشراف کامل بر مجموعه نصوص ایجاد کرده در کارکرد استقلالی هم فقط باید توجه کرد که حتی الامکان عقل باشد نه توهم عقل و اگر به لحاظ واقعی عقل بود، شرط دیگری ندارد.

◀ بدین ترتیب در رویکرد استقلالی، عقل به شکلی میزان است.

بله، استقلال است؛ سند یعنی چه؟ سند یعنی میزان؛ البته باز هم تاکید می‌کنم حوزه‌هایی که عقل می‌تواند وارد شود. واقعا پرسش از عقل در بعضی از مسائل شرعی مانند این سؤال که در نماز چند سجده باید کرد؟ تفاوتی با پرسیدن آدرس خانه زید ندارد! ما چه می‌دانیم و مثال‌هایی از این دست.

◀ در صورت قائل شدن به این شأن (استقلالی یا میزان بودن) ممکن است با نقل یا نصوص تعارض پیدا کند؛ و چنانچه این تعارض ایجاد شود رفع آن چگونه خواهد بود؟

این توهم تعارض است و در واقع تعارضی نیست. اگر جایی نص معتبری معارض با عقل شد این عقل است که مقدم خواهد بود.

◀ اگر واقعا عقل، مسیر صحیح را طی کرده و توهمی در میان نبود و نقل هم معتبر بود و به رغم آن اینها با هم تعارض پیدا کردند، عقل مقدم است؟

◀ از دو منظر می‌توان کارکرد عقل را مورد بررسی قرار داد: نخست بُعد کاشفیت و به عنوان ابزار فهم و کشف دین، دوم، از بُعد حجیت بخشی به یافته‌های عقل؛ به عبارت دیگر یک رابطه این است که عقل دین را بفهمد؛ یک رابطه هم این است که چیزی که عقل در علوم طبیعی، پزشکی و... می‌فهمد یا به اعتبار تجربه ثابت شده و به مرز یقین یا طمأنینه عقلانی رسیده، آیا حجیت شرعی نیز دارد؟ همچنین در چه مواردی و با چه ضوابطی می‌توان آن را به شارع استناد داد یا حجیت شرعی بر آن بار کرد؟

عقل اصطلاح و معنا دارد؛ لذا در اینجا نیز باید به یک چیز کلی بازگردد؛ برای مثال با استقراء چند مورد، می‌توان به یک کلی رسید؛ چنان‌که در فیزیک به این نتیجه رسید که هرچه گرم شود منبسط می‌شود و هرچه سرد می‌شود جمع می‌شود، بعد به نحو کلی می‌گویید: «الحرارة توجب الانبساط» یا «البرودة توجب الانقباض»؛ که باز همان درک کلی است.

فرض کنیم که در فیزیک، شیمی، ریاضی و... یافته‌هایی داریم که عقلایی است؛ ایجاد پیوند بین این گزاره‌ها با شارع، مثل بارشدن یک حکم شرعی بر آن، اشکالی ندارد؛ این گزاره را عقل می‌دهد به آن یک که کاشف اراده شارع بود، هیچ فرقی نمی‌کند اراده شارع را کشف می‌کند. در اینجا آنچه مسلم است، قطع و یقین است؛ چیزی که همه قبول دارند و انسان می‌تواند آن را بپذیرد.

درباره نهاد اطمینان که به آن علم عرفی می‌گویند، باید گفت که اطمینان، علمی نیست؛ چون اطمینان ممکن است ظن باشد، حتی شک باشد، ولی تایید شده شارع باشد. «علمی» در اصطلاح اصول، ممکن است گمان باشد، گمان سست، ولی همراه با مؤید؛ اما به گونه‌ای از علمی، اطمینان اطلاق نمی‌کنند.

﴿ مؤید، اطمینان ایجاد نمی‌کند؟

خیر؛ گاه شارع می‌گوید خبر ثقه حجت است؛ اما ممکن است ثقه‌ای برایتان خبری آورد، و ذره‌ای هم قرار پیدا نکنید؛ بلکه قرار به عدم آن داشته باشید. اگر گفتند خبر ثقه حجت است به این معناست که اگر اطمینان آورد حجت است؟ خیر؛ شک هم دارید، حتی دو درصد احتمال می‌دهید که درست باشد، ولی ثقه است. مگر استصحاب حجت نیست؟ اگر شما نود درصد احتمال بدهید که لباس تان نجس شده است ولی استصحاب طهارت دارد می‌گوید پاک است؛ البته استصحاب اصل عملی است و به نظر برخی اماره است ولی حجت است.

پس علمی به کار نبریم. برخی می‌خواهند بگویند که اطمینان مثل قطع است؛ طریقی و عقلایی بوده و حجت است. اما ما در اطمینان تفصیل می‌دهیم: که اطمینان اگر بخواهد کارایی سندی داشته باشد، همان چیزی است که الان در

ذهن شماست؛ ولی اگر بخواهد کارایی ابزاری داشته باشد، کارایی حجت است. بدین ترتیب من پاسخ سوال شما را با آن ذهنیت که دارید باید بگویم که فقط یقین و اطمینان حجت نیست. البته اگر یکجا اطمینان دلیلی بر اعتبارش داشته باشد، می‌شود علمی؛ اما این دیگر خودش نیست و می‌شود آن سندی که در ورای آن است؛ از این رو من می‌گویم یقین برای یقین نباید درست کرد.

۵-۵. مولوی یا ارشادی بودن حکم عقل

« به عنوان پرسش آخر، در نهایت آیا ما برای عقل، شأن حکم دادن یا شأن مولوی قائلیم؟ یا چنان‌که برخی از اساتید می‌گویند، حکم عقل ارشادی است و شأنی جز درک ندارد و نمی‌تواند حکم مولوی صادر کند؟

این پرسش جای بحث زیادی دارد، ما دو تعبیر در این باره داریم: نخست، حکم عقل و دوم، درک عقل. اصلاً جمله کلیدی «حکم» است، «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ».

بینید حکم به معنای مولوی بودن و فرمان دادن، تنها از آن خدا یا نهادی است که خداوند قرار داده؛ مانند اینکه خداوند بگوید این پیامبر ﷺ یا امام ﷺ هر چه فرمود اطاعت کنید. اینکه چرا مولوی بودن از آن خداست سرّی دارد؛ چون خدا هستی‌بخش است و جز هستی‌بخش نمی‌تواند خالق بوده یا فرمان بدهد. بر همین اساس عقل نمی‌تواند فرمان بدهد؛ این ادراک خیلی دشواری نیست و شما می‌توانید آن را در خودتان نیز بیابید: اگر زمانی که از خواب بیدار می‌شوید، عقل به شما بگوید بیدار شوید و شما نیز مخالفت کنید، چه اتفاقی



می‌افتد؟ بخواهد شما را عقاب کند، جهنم و بهشتی ندارد؛ نهایتاً شما را به بهشت هدایت می‌کند چراکه کار آن هدایت و توصیه است.

می‌گویید پس رابطه‌اش با حکم خدا چگونه برقرار می‌شود؟ عقل درک بایستگی می‌کند؛ از این رو می‌گوید اگر این کار را انجام ندهی شارع تو را عذاب کرده یا پاداش می‌دهد. بر این اساس عقل مولویت ندارد بلکه عقل درک دارد. اصلاً تصور این با تصدیق‌اش یکجاست، مثل دودوتا چهارتاست فقط باید درست تصور شود.

اینجا ممکن است سوالی به ذهن خطور کند که چنانچه عقل حکم مولوی شارع را درک می‌کند، چگونه گفته می‌شود هر حکمی که عقل درک می‌کند ارشادی است؟ با توجه به اینکه حکم ارشادی قسیم حکم مولوی است. پاسخ این است که متأسفانه اصطلاح ارشادی و مولوی به غایت به هم ریخته است. اینجا که عقل مولوی بودن حکم شرع را درک می‌کند، حکم عقل ارشادی است، اما مُدرکش مولوی است؛ به عبارت دیگر «الارشادی قسمان: مولوی و غیر مولوی»، چنان‌که «المولوی قسمان: ارشادی و غیر ارشادی». البته تفصیل این مطالب، نیازمند مجالی دیگر خواهد بود و در بخش پایانی کتاب «فقه و عقل» به آن پرداخته شده است.

◀ از اینکه در این گفتگو شرکت نمودید سپاس‌گزارم.