

نقش عقل در فهم ساحت‌های گوناگون دین

رمضان علی‌تبار*

چکیده

از مسائل مهم در دین‌پژوهی و فلسفه دین، جایگاه و منزلت عقل در فهم دین است. پرسش‌های گوناگونی در این باره مطرح می‌شود که عقل چه نقش و منزلتی در فهم دین و تحقق معرفت دینی دارد؟ آیا نقش و کارکرد آن صرفاً در زمره ابزار فهم دین از دیگر منابع است یا در کنار دیگر منابع معرفتی دین، از جایگاه منبعیت نیز برخوردار است؟ در اندیشه غربی به‌ویژه مسیحیت، پاسخ‌های متفاوتی در این باب داده شد که باتوجه به عنوان مقاله، از طرح آنها صرف نظر می‌شود.

در اندیشه اسلامی دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است؛ از جمله تفکر ظاهرگرایی، عقل‌گرایی اعتزالی و عقل متعالی (اجتهاد عقل‌گرا در تفکر شیعی). ظاهرگرایان - اعم از اهل حدیث از اهل تسنن و اخباریون از شیعه - بر ظواهر دینی جمود دارند و مخالف هرگونه تدبیر عقلی در دین‌اند. عقل‌گرایان اعتزالی - اعم از معتزله قدیم و جدید - معتقدند عقل در فهم و درک تمامی معارف دینی تواناست. اجتهاد عقل‌گرا که به هماهنگی میان «عقل و شریعت» و «عقل و نقل» تأکید کرده‌اند و برای عقل در ساحت‌های گوناگون دین، هم نقش ابزاری و هم نقش و کارکرد منبعی قائل‌اند.

مقاله حاضر می‌کوشد به منزلت عقل (ابزاریت و منبعیت آن) در هر یک از ساحت‌های گوناگون دین (عقاید، احکام، اخلاق و...) بپردازد.

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (r.alitabar@chmail.ir).

۱. دین و معرفت دینی

دین در لغت به معنای جزا، طاعت، حکم، شأن، عادت، عبادت، حساب و... آمده است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۱۷۵/ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۱۱۸/ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۷۳) و در اصطلاح نیز تلقی‌های گوناگونی از دین وجود دارد (طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۴۳۴/ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۵۷/ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳/ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱-۱۱۲/ رشاد، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷/ خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۶۱)؛ تلقی کارکردگرایانه، غایت‌شناختی، تعریف مبتنی بر روش، تعریف به منشأ و خاستگاه دین و... که اغلب این تعریف‌ها از دین، تعریف به مصداق است. مصداق دین در تعاریف اندیشمندان و متکلمان اسلامی، همان دین اسلام بوده و مقصود ما نیز از دین، دین اسلام است. اندیشمندان مسلمان با توجه به مسئله ضرورت بعثت انبیا و رسیدن انسان به قرب الهی و تکامل حقیقی او به صورت هدف اصلی و اساسی دین، به تعریف و توصیف دین پرداخته‌اند.

منظور از دین در اینجا دین نفس‌الأمری است. مشیت حقیقی و واقعی الهی به دین نفس‌الأمری تعلق گرفته و هدایت انسان‌ها بر اساس آن طراحی شده است. برای کشف و اطلاع از دین نفس‌الأمری سه راه وجود دارد: نخست، آنچه انبیا و به‌خصوص پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین ﷺ به

واژگان کلیدی: عقل، عقل معاش، عقل متعالی، دین، معرفت دینی.

مردم ابلاغ کرده‌اند. دوم، آنچه از طریق عقل و حکم قطعی آن به دست می‌آید. سوم، راه فطرت است. انسان‌ها از راه نقل (کتاب و سنت)، عقل و فطرت، از دین نفس‌الامری می‌توانند اطلاع یابند؛ براین اساس تعریف برگزیده از دین، تعریف ذیل است: دین، مجموعه حقایق مربوط به خدا، انسان و جهان، ناشی از مشیت تکوینی و تشریعی الهی است که از سه طریق (وحی، عقل و فطرت) برای سعادت و کمال حقیقی به انسان، گزارش می‌شود. طبق این دیدگاه، دین نفس‌الامری همان مجموعه حقایق ناشی از مشیت تکوینی و تشریعی است و دین مرسل، حقایق گزارش شده می‌باشد (برای تفصیل بیشتر، ر.ک: علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲، ص ۲۳-۲۲). حقایق گزارش شده از یک‌سو به حقایق نفس‌الامری ناظر می‌باشد و از سوی دیگر دارای ساحت‌های گوناگونی همچون اعتقادات، احکام تکلیفی، قضایای اخلاقی، گزاره‌های علمی و... است که به محصول فهم و یافته‌های روشمند بشر از آن حقایق، «معرفت دینی» (Religious Knowledge) اطلاق می‌شود. معرفت دینی با یک واسطه به حقایق نفس‌الامری - به مثابه مطابق - در ارتباط است.

اصطلاح معرفت دینی، مرکب (ترکیب وصفی) از دو واژه «معرفت» و «دین» بوده و در اندیشه اسلامی به معرفتی اطلاق می‌شود که به نحوی با دین در ارتباط باشد و از جمله آن، علوم و معارف دینی رایج در حوزه‌های علمیه می‌باشد و با مراجعه و استخراج از منابع دین یعنی کتاب، سنت، عقل و فطرت، توسط عالمان دینی حاصل آمده است؛ بنابراین معرفت دینی، معرفت به دین و از دین یا به عبارت دیگر، حاصل و فراورده فهم بشر از دین است. نسبت

معرفت دینی با دین، همان نسبت علم و معلوم است؛ از این رو معرفت دینی همانند دیگر معارف بشری، امری بشری و متصف به «نقص و کمال» و «خطا و صواب» می‌گردد. اصطلاح معرفت دینی به معانی متعدد دیگری نیز اطلاق شده است که در مقاله حاضر مد نظر ما نیست؛ از جمله به معنای معرفت دین (فهم مطابق با حاق و واقع دین) و معرفت الهی (نفس گزاره‌ها و آموزه‌های دین = دین نفس‌الامری) که مخصوص معصومان علیهم‌السلام است، یا به معنای مجموعه علوم یا مطالب درباره ادیان و... (رشاد، ۱۳۸۳، ص ۵۰-۵۱) که بیشتر اختلافات در این باب، در واقع به اختلاف دیدگاه‌ها در باب حقیقت و ماهیت دین برمی‌گردد (برای اطلاع تفصیلی از اصطلاح «معرفت دینی»، ر.ک: علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲، ص ۳۵ به بعد).

باتوجه به ساحت‌های گوناگون دین، معرفت دینی نیز به انواع مختلفی قابل تقسیم است؛ معرفت اعتقادی، معرفت اخلاقی، معرفت حکمی، معرفت علمی و... مقاله حاضر در صدد است نقش و جایگاه عقل را در هر یک از ساحت‌های گوناگون دین و نیز سهم آن را در استخراج و تولید انواع معارف دینی نشان دهد.

۲. عقل

عقل در لغت به معنای گوناگونی از جمله منع، نهی، امساک، حبس، جلوگیری، بازدارنگی و نقیض جهل آمده است (ر.ک: جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۷۶۹ / ابن‌فارس، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۶۹ / فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۹). اصطلاح عقل در علوم گوناگون متفاوت است. عقل در اصطلاح علوم عقلی، عمدتاً



به دو معنا به‌کار می‌رود: نخست به‌معنای موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد است (مستقل و بدون تعلق به نفس و بدن) (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۲۶۳) و در معنای دیگر، یکی از قوا و مراتب نفس انسانی می‌باشد. در این معنا عقل، موجودی مستقل نیست، بلکه با نفس متحد است. این معنا از عقل در مقابل قوه خیال، وهم و حس قرار دارد و به ادراک کلیات قادر است و می‌تواند مسائل نظری را از مقدمات بدیهی و معلوم استنباط کند. عقل در معنای دوم، چهار مرتبه دارد: «عقل هیولانی»، «عقل بالملکه»، «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» (ر.ک: حلی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۵ / صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۹ / طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۲۴۸). عقل به‌عنوان یکی از قوای انسان، در آغاز خالی از هر ادراکی است و فقط استعداد و قوه دریافت صور را دارد که از آن به عقل هیولانی تعبیر می‌شود. در مرتبه دوم که از آن به عقل بالملکه اطلاق می‌شود، نیروی عقل، امور بدیهی اعم از تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند؛ مثلاً وجود و عدم وجود را درک می‌کند که قابل اجتماع نیستند یا وحدت و کثرت را درک می‌کند. در این مرحله، عقل با دریافت معقولات بدیهی، آماده درک معقولات نظری از راه فکر و استدلال می‌شود. پس از آنکه عقل، تعدادی از تصور و تصدیقات بدیهی را به‌دست می‌آورد، با تشکیل قیاس و برهان، مجهولات نظری خود را می‌تواند معلوم سازد. عقل در این مرحله که معقولات نظری بالفعل در آن حاضر است، به عقل بالفعل نامگذاری می‌شود. مرتبه نهایی عقل، عقل مستفاد نام دارد و تمامی معقولات بدیهی و نظری به‌صورت بالفعل در آن حاضر بوده و به همه آنها التفات و توجه کافی دارد. این مرتبه از عقل، دارای تجرد تام است. تفاوت مرتبه عقل بالفعل و عقل مستفاد در این است

که عقل بالفعل، همه معقولات را بالفعل در خود حاضر نداشت، ولی این توانایی را داشت که هرگاه بخواهد، آنها را حاضر کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۲۴۸).

منظور از عقل در مقاله حاضر، مرتبه سوم (عقل بالفعل) از معنای دوم می‌باشد؛ یعنی «یکی از قوای نفس انسانی که انسان را از حیوان جدا می‌سازد». این مرتبه از عقل از جهاتی به دو قسم نظری و عملی قابل تقسیم است. در این باب، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است. برخی دو قسم از عقل را دو قوه از قوای نفس انسانی و مبدأ ادراک دانسته‌اند و معتقدند اختلاف آن دو در نوع مدرکات‌شان می‌باشد. عقل نظری اموری را درک می‌کند که رابطه مستقیمی با عمل ندارد؛ مانند «استحاله اجتماع یا ارتفاع نقیضین»، ولی کار عقل عملی، درک اموری است که به اعمال اختیاری انسان مربوط می‌باشد؛ مانند «حُسن عدل» و «قُبْح ظلم» (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۸، ص ۳۱۰).

در مقابل، برخی دیگر عقل نظری را مبدأ تمامی مدرکات و شناخت‌ها دانسته‌اند و کار عقل عملی را صرفاً مبدأ تحریک و انگیزش می‌دانند. به عبارت دیگر کار عقل نظری، هم شناخت حکمت نظری (هست‌ها و نیست‌ها) و هم شناخت حکمت عملی (بایدها و نیایدها) است، درحالی‌که کار عقل عملی به‌مثابه نیروی اجرایی، این است که پس از تحقق شناخت بایدها و نیایدها توسط عقل نظری، نفس را برای اجرا و عمل، برمی‌انگیزاند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۱۲۲ و ۱۵۴-۵۳). به‌نظر می‌رسد دو قسم از عقل، دو نیروی مستقل نیست، بلکه تنها یک قوه از قوای نفس انسانی است که کارش شناخت بوده و بر اساس تفاوت مدرکات، به «نظری» و

«عملی» تقسیم می‌شود؛ از این‌رو دیدگاه دوم نیز چندان دقیق نیست و مقصود ما از عقل نظری و عملی این است که هر دو قسم، مبدأ ادراک‌اند و اختلاف آن دو در نوع مدرکاتشان می‌باشد. هریک نیز هم نقش منبعیت و هم نقش ابزاریت دارد. در ادامه ضمن تبیین دو نقش یادشده از عقل، به نقش و سهم آن در هریک از ساحت‌های دین (عقاید، اخلاق، احکام و گزاره‌های علمی) خواهیم پرداخت.

۲-۱. منزلت عقل

بحث از عقل و منزلت آن از مهم‌ترین مباحث دین‌پژوهی است. در اندیشه غربی به‌ویژه مسیحیت، دیدگاه‌های گوناگونی در باب منزلت عقل مطرح است. دیدگاه ایمان‌گرایی، ایمان را مقدم و برتر از عقل می‌داند (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۳). در مقابل، برخی بر اصالت عقل تأکید داشته‌اند (همان، ص ۶۴). در تاریخ اندیشه اسلامی در باب منزلت عقل و نقش آن در فهم دین، دیدگاه‌ها را می‌توان در سه دسته کلی تقسیم کرد: «ظاهرگرایی»، «عقل‌گرایی اعتزالی» و «عقل متعالی». ظاهرگرایان اعم از اهل حدیث از اهل تسنن و اخباریون از شیعه که بر ظواهر دینی جمود دارند و مخالف هرگونه تعمق و تدبر عقلی در دین هستند (شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۵). عقل‌گرایان اعتزالی - اعم از معتزله قدیم و جدید - که معتقدند عقل در فهم و درک تمامی معارف دینی تواناست (همان، ص ۵۶). عقل‌گرایی اعتدالی (عقل شیعی یا عقل متعالی)؛ این گروه به هماهنگی میان «عقل و شریعت» و «عقل و نقل» تأکید می‌کنند و معتقدند عقل همانند وحی و شریعت، از منابع معرفت‌شناختی دین است.

در این نگاه، عقل هم نقش و کارکرد استقلالی (منبعی) و هم نقش ابزاری (غیراستقلالی) دارد.

منظور از نقش استقلالی عقل آن است که در عرض کتاب و سنت، به عنوان منبع مستقل برای شناخت و فهم دین مطرح باشد و مقصود از نقش غیراستقلالی عقل، همان کارکرد ابزاری آن برای فهم کتاب و سنت است. در غیرمستقلات عقلیه، عقل به تنهایی قادر به فهم و استنتاج نیست و صرفاً کبرای قیاس در اختیار عقل قرار دارد، اما صغرای قیاس، برگرفته از نقل است. قسم نخست، مستقلات عقلیه و قسم دوم، غیرمستقلات عقلیه نام دارد.

باید توجه داشت بحث از قاعده ملازمه در هر دو قسم جاری است؛ از این رو هر دو را «ملازمات عقلیه» می خوانند و عقل نیز در سه جایگاه کاربرد دارد: صغرا و کبرای مستقلات عقلیه و کبرای غیرمستقلات عقلیه. باتوجه به اثبات حُسن و قبح ذاتی و عقلی، صغرای مستقلات عقلیه (حُسن عدل) بی نیاز از اثبات است؛ چون پذیرش حُسن و قبح ذاتی و عقلی همان پذیرش صغرای قیاس مستقلات عقلیه بوده و اثبات کبرای مستقلات و غیرمستقلات، متوقف بر اثبات «ملازمه» است (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۴۳). موافقان و مخالفان قاعده ملازمه، هر یک ادله بسیاری ارائه داده اند که از طرح آن صرف نظر می کنیم (برای دیدن ادله موافقان، ر.ک: میرزای قمی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳-۲ / اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۲۸ / بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۹۶ / نیز برای دیدن ادله مخالفان، ر.ک: تونی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۷۲ / بحرانی، [بی تا]، ج ۱، صص ۶۰-۶۱ و ۱۳۱ / استرآبادی، [بی تا]، صص ۱۲۹-۱۳۰ و ۱۶۲). عقل، پیش از آنکه به عنوان منبع معرفت شناختی دین و معرفت دینی و ابزار فهمنده

دیگر منابع معرفتی دین (کتاب و سنت) باشد، تصدق‌کننده کتاب و سنت است.

۲-۲. عقل منبجی

در مستقلات عقلیه، عقل به‌تنهایی (بدون کمک نقل) به‌عنوان یک منبع مستقل در شناخت دین به‌کار می‌آید و تمامی مقدمات در اختیار عقل قرار دارد. مسئله یادشده، بر چند اصل و مبنای کلی استوار است. یکی از مبانی، اصل حُسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه است. اثبات منبع‌بودن عقل در فهم دین، متوقف بر اثبات ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع می‌باشد و اثبات ملازمه یادشده نیز مبتنی بر اثبات توانایی عقل در درک مناطهای احکام شرع است؛ از این‌رو پرداختن به بحث منبعیت عقل، امری ضروری است؛ چراکه تا وقتی عقل را بر درک مناطهای احکام شرعی توانا ندانیم، نمی‌توانیم آن را منبع مستقل در شناخت احکام شرعی به‌شمار آوریم و در قالب ملازمه حکم شرع از آن بهره ببریم (ر.ک: هاشمی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۲۱).

یکی دیگر از اصول مؤثر بر نظریه منبعیت عقل، مبنای دین‌شناختی است. به‌اعتقاد ما دین دربردارنده مجموعه‌ای از آموزه‌ها و معارفی (عقاید، ارزش‌ها، احکام و...) است که عقل نسبت به برخی از آنها نقش منبعیت (منبع معرفت‌شناختی) می‌تواند داشته باشد و برای برخی از آن حقایق، نقش ابزار و وسیله شناخت را بازی می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۸-۲۰۴). پذیرش منزلت استقلالی عقل (منبعیت آن در عرض کتاب و سنت) با توحید در تقنین منافات ندارد. به‌عبارت‌دیگر منبع‌بودن عقل در

عرض کتاب و سنت، با انحصار تقنین در شارع مقدس سازگار است؛ زیرا اولاً منبع بودن عقل به معنای کشف و فهم دین به وسیله عقل است؛ همان گونه که قرآن و سنت نیز کاشف مراد شارع می باشد. ثانیاً پذیرش حکم عقل، افزون بر حجیت ذاتی آن، با اذن شارع مقدس است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۷۹ / علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵).

۲-۳. عقل ابزاری

منظور از کارکرد آلی و ابزاری عقل این است که عقل در خدمت دیگر منابع قرار گیرد. عقل با این معنا از منابع دین نیست، بلکه وسیله ای برای فهم کتاب و سنت (تثبیت، ردّ، تفسیر، تخصیص، تقیید یا تعمیم) می باشد. از کارکردهای آلی عقل به اثبات حجیت قرآن و سنت، اثبات یا ردّ حجیت قطع، اجماع، خبر واحد و...، تشخیص سره از ناسره در روایات بر اساس سنجه های عقلی، تفسیر ادله، تخصیص، تقیید یا تعمیم و مفهوم گیری از آنها و سنجش و تأیید یا ردّ برخی فهم ها و تفسیرها از متون دینی و حل تعارض ادله می توان اشاره (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱-۱۷۱).

۲-۳-۱. نقل گرای (کنار گذاشتن کامل عقل)

اهل حدیث از میان اهل سنت و نیز اخباری های شیعه معتقدند تنها راه فهم کتاب و سنت، شناخت معنای الفاظ آیات و روایات می باشد و غیر از این، عقل هیچ دخالت دیگری در درک و فهم کتاب و سنت ندارد. اگر میان ظاهر آیه یا روایات با بدیهیات عقل تعارض پدید آمد، باید ظاهر را مقدم کرد (ر.ک: موسوی جزایری، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۳۱ / بحرانی، [بی تا]، ص ۱۶۷-۱۶۸ / ابن تیمیه، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۶).

اندیشه افراطی اهل حدیث در کنار گذاشتن عقل، در تفسیر آیاتی چون «یدالله فوق أیدیهم» (فتح: ۱۰) و مانند آن سبب شد ایشان به جسمانی بودن خداوند (تجسیم) قائل شوند. آنان در الفاظی چون لوح، قلم، عرش و کرسی، همان مصادیق مأنوس از اشیای خارجی و مادی و در الفاظی چون علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، اراده، رضا و... همان مصادیق مأنوس از افعال انسان را درک می‌کردند و این صفات را برای خداوند مانند صفات انسان می‌دانستند. این گروه در تفسیر قرآن، به روایات صحابه و تابعان اکتفا کردند. هر جا روایتی بر معنای آیه می‌جستند، بر حسب آن قرآن را تفسیر می‌کردند و هر جا روایتی نمی‌یافتند و معنای آن نیز نص نبود، بر آن توقف می‌کردند و هیچ معنایی برای آن قائل نمی‌شدند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳).

۲-۳-۲. رویکرد عقل‌گرایی افراطی (معتزله)

برخی اندیشمندان اسلامی برای عقل، منزلتی افراطی قائل بودند. آنان با مقبولات غیر قطعی، رأی خود را بر کتاب و سنت بار کرده و اصول از پیش پذیرفته خود را بر قرآن تحمیل می‌کردند. معتزله نخستین فرقه‌ای بود که چنین نقشی برای عقل قائل بود. آنان برای اثبات نظریات خود، آیات و روایات را مطابق با عقاید خاص خویش تفسیر می‌کردند. مهم‌ترین اصل عقلی آنان، حُسن و قبح عقلی است: «المعارف کلها بالعقل، واجبة بنظر العقل و شکر المنعم واجب قبل ورود السمع والحسن والقبح صفات ذاتیتان للْحسن والقبح» (شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۳)؛ بر این اساس آنها هر جا روایاتی برخلاف آن یافتند، تأویل بردند.

۲-۳-۳. رویکرد شیعی (عقل متعالی)

یکی از رویکردها در باب منزلت عقل، رویکرد اصولی - شیعی است که از آن به عقل متعالی نیز اطلاق می‌شود. عقل از این منظر، افزون بر منزلت منبعی آن دارای نقش ابزاری در فهم کتاب و سنت نیز می‌باشد. جایگاه و منزلت عقل در این رویکرد مبتنی بر اصول چهارگانه استوار است: ۱. محور دین و شریعت، حکم خداوند است. ۲. تنها منبعی (منبع ثبوتی) که حکم خداوند از آن نشئت می‌گیرد، اراده الهی است. ۳. ادله شرعی فقط کاشف از اراده خداست. ۴. ادله شرعی، یا نقلی است یا عقلی و ادله نقلی یا کتاب است یا سنت معصومان علیهم‌السلام؛ بنابراین عقل نیز مانند نقل دارای ویژگی حجیت و کاشفیت از اراده و حکم خداست؛ از این رو عقل متعالی، همتای نقل معتبر، حجت است و هیچ تفاوتی با دیگر ادله شرعی ندارد و همچنین معلوم شد عقل، مقابل دین و جدای از آن نیست، بلکه عقل در برابر نقل است.

الف) نقش عقل در فهم عقاید

عقل در اثبات اصل دین و نیز اصول عقاید، به‌عنوان منبع مستقل می‌تواند مطرح باشد. در این حوزه از عقاید و گزاره‌ها، عقل نقش میزان و معیار را بر عهده دارد و در اثبات و پذیرش اصل شریعت، اثبات اصول عقاید نیز توانمند است. البته برخی معارف و اصول عقلی دین، محصول وحی و سنت می‌باشد که عقل در آن نقش میزان و معیار را نمی‌تواند بر عهده داشته باشد یا به‌عنوان منبع مستقل باشد؛ مثلاً در مورد وجود ملائک، عرش، جن و مانند آن، عقل تابع تعالیم الهی است، درحالی‌که اصل



ضرورت دین و نیاز بشر به وحی و... از راه عقل اثبات می‌شود. در محدوده دین، دلیل عقلی مستقل، مؤید دلیل نقلی است و دلیل نقلی نیز مؤید دلیل عقلی می‌باشد و این در صورتی است که برای یک مسئله، هم دلیل عقلی مستقل و هم دلیل نقلی مستقل داشته باشیم. به عبارت دیگر همان‌گونه که دو دلیل عقلی یا دو دلیل نقلی می‌توانند مؤید یکدیگر باشند، دو دلیل عقلی و نقلی مستقل نیز می‌تواند مؤید و معاضد یکدیگر باشند.

از کارکردهای استقلال عقل در اعتقادات به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد: اثبات وجود خدا، صفات الهی، ضرورت نبوت، شرایط نبوت چون عصمت، تصدیق کتاب و سنت، اثبات حقانیت دین، کشف صدق مدعی نبوت، لزوم تحقق معاد با توجه به صفات خداوند و مانند آن. این مسائل را صرفاً از راه عقل برهانی می‌توان به اثبات رساند، درحالی‌که اکتفا به کتاب و سنت در اثبات این مسائل، مستلزم دور است.

عقل به عنوان منبع مستقل محدودیت‌هایی دارد که از جمله آن، ناتوانی در ادراک کُنه ذات الهی است. ادراک ذات خداوند، از توانایی عقل خارج است و حتی انبیا نیز به آن راهی ندارند. کُنه صفات خداوند که عین ذات اوست نیز برای عقل دسترس‌ناپذیر می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۷). فارغ از این دو گستره ممنوعه آنچه برای عقل باقی می‌ماند، امکان ادراک فیض خداست که وجه‌الله است. فعل الهی و فیض الهی همان ظهور خداوند و تجلّی اوست و فهم و ادراک جَلَوَات و فیوضات الهی، ادراک خداوند محسوب می‌شود، ولی نه ادراک مرتبه ذات و کُنه صفات، بلکه ادراک خداوند در مرتبه فعل (همان، ص ۵۸).

ب) نقش عقل در فهم اخلاق

در حوزه اصول و قوانین اخلاقی، عقل انسانی هم به‌عنوان منبع مستقل و هم وسیله و ابزار فهم از طریق کتاب و سنت می‌تواند مطرح باشد. اصول و قوانین اخلاقی صرفاً مبتنی بر احساسات، عواطف و احکام صادره از سوی فرد و اجتماع نبوده و انشایی محض نیستند، بلکه مبنا و پشتوانه واقعی دارند. به عبارت دیگر افعال اختیاری انسان که موضوع قضایای اخلاقی است، واسطه‌ای میان نیازهای مربوط به مراتب گوناگون وجود انسان و رفع این نیازهاست و در نتیجه میان افعال اختیاری و نتایج آنها رابطه علی و معلولی برقرار بوده و از آنجاکه رابطه علی و معلولی، رابطه‌ای واقعی است، ارزش‌های مبتنی بر این روابط نیز پشتوانه واقعی داشته و باتوجه به حُسن و قبح ذاتی و عقلی، عقل توان اثبات و تبیین آن را دارد. به بیان دیگر احکام اخلاقی مبتنی بر جهان‌بینی و مبانی و اصول اولیه بوده و عقل در بیشتر موارد به‌عنوان منبعی مستقل در تبیین و اثبات این اصول و احکام می‌تواند باشد، اما در جایی که توان کشف رابطه علی و معلولی را ندارد، حکم اخلاقی را از طریق کتاب و سنت به‌دست می‌آورد. از کارکردهای استقلالی عقل در حوزه اخلاق عبارت‌اند از: ادراک حُسن و قبح ذاتی افعال، ادراک مفاهیم و اصول اخلاقی (توسط عقل نظری)، تصدیق و حکم به قضایای اخلاقی (توسط عقل عملی)، تبیین رابطه گزاره‌های توصیفی و ارزشی (رابطه هست و باید) و مانند آن.

نفی کارکرد استقلالی عقل توسط اخباریون: از مسائل کارکرد استقلالی عقل در حوزه اخلاق، بحث حُسن و قبح افعال است که اخباریون شیعه، هرچند حُسن و قبح عقلی افعال را می‌پذیرند، ولی قاعده ملازمه را انکار می‌کنند.



آنان وجوب و حرمت ذاتی را قبول ندارند؛ مثلاً از «عدل حُسن است و فاعل آن مستحق مدح است»، نمی‌توان به حکم شرع رسید و نتیجه گرفت آنچه در نزد عقل قبیح حُسن و مستحق مدح باشد، در نزد شارع واجب و مستحق ثواب است و آنچه در نزد عقل، قبیح و مستحق نکوهش باشد، در نزد شرع، حرام و مستحق عقاب است (استرآبادی، [بی‌تا]، ص ۳۲۸). آنان تمسک به ملازمات عقلیه را از راه‌های نامعتبر و ظنی می‌دانند که علمای عامه برای استنباط احکام شرعی تأسیس کرده‌اند (همان، صص ۱۰۲ و ۲۷۲).

نقد و بررسی: بر پایه «حُسن و قبح ذاتی و عقلی» هر عملی در ذات خود دارای ویژگی زشتی یا زیبایی است. افعال نیکو مانند عدالت‌ورزی، احسان به دیگران، کمک به مظلوم و... به خودی خود نیکو و حُسن‌اند و خداوند نیز با همین ملاک به انجام آن فرمان می‌دهد یا از انجام آنها باز می‌دارد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (نحل: ۹۰). عقل به‌تنهایی و فارغ از حکم شارع، توانایی درک حُسن و قبح برخی افعال را دارد. برخی گمان می‌کنند تنها کاربرد استقلالی عقل در حُسن و قبح می‌باشد، در حالی که به اعتقاد ما حُسن و قبح دارای مصادیق فراوانی است و این مصادیق در ساحت گوناگون دین همچون ساحت فقهی، حقوقی، اخلاقی و... متفاوت است. در حوزه اخلاق، برخی از مصادیق حُسن و قبح، امری بدیهی و ضروری‌اند؛ مانند حُسن ادای دین، ردّ امانت، عدالت‌ورزی، احسان به دیگران، نجات غریق، رعایت انصاف، حمایت از مظلوم و شکر منعم، و همچنین قبح خیانت در امانت، ظلم، ناسپاسی، تجاوز به حقوق دیگران، پیمان‌شکنی، دروغ‌گویی و بی‌انصافی (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۱۳-۴۲۵ / جناتی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۰-۲۳۸). آیاتی مانند «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا



الإحسان» (الرحمن: ۵۶) یا «... إِنَّ اللَّهَ لَا يُؤْمِرُ بِالْفَحْشَاءِ...» (اعراف: ۲۸)، گواه این امر است؛ بنابراین عقل به‌تنهایی و بدون کمک شرع، توانایی ادراک برخی خوبی‌ها و زشتی‌ها را دارد. علاوه بر بداهت احکام عقلی، در مواردی مانند حُسن ادای امانت، عدالت‌ورزی و سیاست‌گزاری نسبت به کسی که به وی احسان نمود، یا قبح ظلم، پیمان‌شکنی و خیانت در امانت، آیات و روایات بسیاری، عقل را نور و حجت الهی دانسته‌اند (حسینی، ۱۳۸۱، ص ۶۱)؛ برای‌این‌اساس اگر در توانایی استقلالی عقل تشکیک کنیم، درباره مهم‌ترین احکام همچون ضرورت شناخت پروردگار و اطاعت از اوامر و نواهی او نیز باید تشکیک کنیم و در نتیجه اصل ضرورت اطاعت از اوامر و نواهی الهی، موجه نخواهد بود.

از دیگر مسائلی که با پذیرش کارکرد عقل می‌توان به بحث و بررسی پرداخت، مسئله «رابطه هست و باید» می‌باشد. مقصود از رابطه میان هست‌ها و باید‌ها، رابطه عقلی و فلسفی است. یکی از روش‌های استدلالی و استنتاجی، روش برهانی است. در روش استدلال برهانی، به کمک عقل از یک یا چند مقدمه یقینی و با روش صحیح، به نتیجه قطعی می‌رسیم. با توجه به کارکرد استقلالی عقل در حوزه اخلاق، با روش صحیح و با تحلیل عقلی با یک یا چند مقدمه (هست‌ها) به یک نتیجه ارزشی می‌توان رسید؛ بنابراین منظور از ارتباط میان دانش و ارزش، این نیست که به‌صورت طبیعی و بدون لحاظ تحلیل عقلی، میان هست‌ها و باید‌ها رابطه عینی وجود داشته باشد، بلکه منظور این است که عقل مستقلاً با ملاحظه دقیق و تحلیل برخی گزاره‌های توصیفی (هست‌ها)، به الزام، دستور و ارزش پی می‌برد. به عبارت دیگر یکی از

کارکردهای استقلالی عقل در حوزه اخلاق، قابلیت استنتاج عقلی بایدها و نبایدها از هست‌ها و نیست‌ها (ملازمه میان هست و باید) است.

نقد دیدگاه امر الهی: در مقابل، برخی اندیشمندان غربی به‌ویژه عالمان منطق و فیلسوفان اخلاق معتقدند هیچ‌گونه رابطه‌ای میان واقعیت و ارزش وجود ندارد و واقعیت نمی‌تواند خاستگاه ارزش و اخلاق باشد. به‌نظر آنان استنتاج «باید» از «هست» یا «ارزش» از «واقع»، نادرست است (Resnik, ۱۹۹۸, p. ۳۱).

این رویکرد تحت تأثیر آرای هیوم و کانت در اندیشه غرب و در اندیشه اسلامی، با تأثیرپذیری از تفکر اشعری، رشد و توسعه یافته و امروزه در میان دین‌اندیشان متجدد نیز بر این دیدگاه اصرار ورزیده می‌شود. بر اساس این تفکر، منشأ ارزش‌ها و الزامات، خداوند است؛ همان‌گونه که او خالق هستی نیز می‌باشد. جمله «همه هست‌ها از اوست، همه بایدها نیز از اوست، ایجاد و ارشاد هر دو به‌دست اوست و امر و خلق هر دو از آن اوست» (سروش، ۱۳۶۱، ص ۳۱۱)، دقیقاً گویای تفکر اشعری‌گری در اندیشه اسلامی و تفکر کانتی در غرب می‌باشد. البته از تأثیرپذیری از هیوم نیز این‌گونه تصریح شده است: «کشف مغالطه اخلاق علمی و باز نمودن نادرستی استنتاج باید (از هست) در تاریخ فلسفه، از ابتکارات دیوید هیوم فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهم شمرده می‌شود» (همان، ص ۲۳۹) و در ادامه نیز توضیح می‌دهد که چرا از عقل و منطق نمی‌توان انتظار داشت قضیه‌ای اخلاقی را به اثبات رساند یا ابطال کرد. به‌نظر می‌رسد طرفداران این نظریه در فلسفه اخلاق، بیشتر تحت تأثیر دیدگاه عالمان منطق بوده‌اند که بیشتر منطق‌دانان منکر ارتباط دانش و ارزش‌اند.

با تحلیل عقلی و تبارشناسی این مسئله و ارتباط آن با منطق و نیز تبیین رسالت و وظیفه منطق‌دانان، در این باره بهتر می‌توان قضاوت کرد. برای تحلیل و ریشه‌یابی این مسئله باید اقسام مفاهیم و از جمله مفاهیم منطقی و فلسفی و تفاوت آن دو را مورد مطالعه قرار داد. مفاهیم در نگاه اولیه بر دو دسته تقسیم می‌شود:

- مفاهیم حقیقی یا معقولات اولی. مفاهیمی که کاشف و حکایت‌گر امری عینی و خارجی باشد و ماب‌ه‌ازای عینی داشته باشد. به تعبیر دیگر بی‌واسطه بر امری عینی دلالت کند.

- معقولات ثانیه. این دسته مفاهیم به دو گروه تقسیم می‌شود: معقول ثانی منطقی و معقول ثانیه فلسفی. البته مفاهیم دیگری نیز وجود دارند؛ مانند مفاهیم استعاری، کنایی و مجازی همچون زوجیت، مالکیت، و ریاست قسم دیگری از اعتباریات است که به بحث فعلی ارتباط ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۳).

مفاهیم محمولی در گزاره‌های اخلاقی همچون باید، نباید، خوب، بد و مانند آن - اعم از مفاهیم ارزشی و الزامی - از سنخ مفاهیم منطقی نیستند یا از موهومات یا از اعتباریات عرفی ادبی مانند ملکیت و ریاست و مانند آن نیستند، در حالی که اگر مفاهیم محمولی در اخلاق از این دسته مفاهیم باشند، دیدگاه منطق‌دانان درست است؛ چنان‌که اگر کسی مفاهیم اخلاقی را معقول اول بداند، دیگر جایی برای بحث و گفت‌وگو باقی نمی‌ماند. در اینکه مفاهیم اخلاقی، معقول اول نیستند، اختلافی نیست و همه قبول دارند که مفهوم «خوب» یا «بد» مانند مفهوم زرد، سفید و... نیست. به عبارت دیگر مفاهیم ارزشی از سنخ مفاهیم توصیفی نیستند، ولی نفی این



امر به‌معنای اعتباری صرف و وابسته به ذهن فاعل بودن نیست. درحقیقت از اینکه مفاهیم اخلاقی مانند مفاهیم فیزیکی متعارف نیست، این نتیجه به‌دست نمی‌آید که مفاهیم ارزشی، از سنخ مفاهیم منطقی باشد و به‌همین‌دلیل نمی‌توان همه احکام و مفاهیم منطقی را بر مفاهیم اخلاقی حمل کرد؛ بنابراین مفاهیم اخلاقی نه از سنخ توصیفی و ماهوی‌اند و نه منطقی، بلکه مفهومی میان آن دو یعنی فلسفی‌اند.

مفهوم «باید» در گزاره‌های اخلاقی در حکم لزوم، وجوب و ضرورت است. در عبارت «باید از دزدی پرهیز کرد»، مفهوم «باید» می‌تواند جایگزین سه مفهوم «واجب»، «لازم» و «ضرورت» باشد. مفاهیم سه‌گانه از نظر مفهوم و محتوا یکسان‌اند و تفاوت آنها فقط در لحاظ‌های دیگر است که مفهوم «لازم» جنبه عرفی دارد، مفهوم «واجب» از لحاظ شرعی و مفهوم «ضرورت»، از یک لحاظ مفهومی منطقی است و از جنبه دیگر، از سنخ فلسفی می‌باشد، درحالی‌که مفهوم «باید» در گزاره پیشین، مفهومی اخلاقی است. نقطه اشتراک سه مفهوم یادشده در این است که هر سه دارای جنبه ارزشی‌اند، اما مفهوم «باید» یک مفهوم الزامی است که با ارجاع آن به سه مفهوم، جنبه ارزشی می‌یابد. نقطه اشتراک چهار مفهوم این است که تمامی آنها بر وجود ارتباط واقعی میان این دو مفهوم (دزدی و نتیجه منفی) دلالت می‌کنند. این ارتباط چیزی جز انفکاک‌ناپذیری و تلازم آن دو نیست، ولی مسئله اصلی این است که مفهوم و محتوای این واژه‌ها و ارتباط ضروری میان آنها ضرورت منطقی نیست، بلکه ضرورت فلسفی است.

ضرورت فداکاری برای چیزی غیر ماهیت فداکاری است. ضرورت

منطقی میان یک مفهوم و اجزای حدی و رسمی آن است، نه میان یک مفهوم و اموری بیرون از آن. از ویژگی مفاهیم منطقی، تحلیل‌پذیری منطقی است و کار تحلیل منطقی این است که صرفاً اجزای سازنده قضیه‌ای را که با آن گزاره‌ای بیان شده، آشکار می‌سازد، درحالی‌که در تحلیل مفاهیم اخلاقی مانند فداکاری، صداقت و بخشندگی، به‌تنهایی نمی‌توان به ضرورت رسید؛ بنابراین مفاهیم ارزشی و الزامات اخلاقی از سنخ مفاهیم منطقی نیست و در نتیجه ضرورت حاصل از مفاهیم اخلاقی نیز ضرورت منطقی نیست؛ زیرا مفاهیم منطقی که تحلیل‌پذیری منطقی دارد، کاملاً درونی، ذهنی و متفردند و با بیرون از خود سنجش‌پذیر نیستند، درحالی‌که مفاهیم اخلاقی این‌گونه نیست. هرگاه دو شیء مثلاً فاعل و هدف یا فعل و هدف را با یکدیگر بسنجیم، ممکن است به نوعی ضرورت دست یابیم. این ضرورت که به اصطلاح ضرورت بالقیاس نامیده می‌شود، می‌تواند بیانگر ضرورت‌های اخلاقی باشد. تحلیل انسان به‌تنهایی ما را به تعاریف متعارف منطقی می‌رساند و ضرورت‌های منطقی را به‌دنبال دارد، اما تحلیل فداکاری به‌تنهایی ما را بیرون از قلمرو ضرورت منطقی نمی‌برد و به الزام و ارزش اخلاقی دست نمی‌یابیم؛ از این‌رو در صورتی می‌توانیم الزام، ضرورت و «باید» اخلاقی را انتزاع کنیم که انسان را با هدف‌های انسانی (کمال مطلوب) در نظر بگیریم، آنگاه فعل را با آن دو مقایسه کنیم. اگر فعل یادشده سبب یا زمینه رسیدن انسان به آن هدف باشد یا ترک آن سبب اختلال در وصول انسان به اهداف یادشده باشد، می‌توان گفت این کار برای این شخص ضرورت دارد و باید این کار را انجام دهد و این یعنی ضرورت بالقیاس که مفهومی فلسفی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۲).

حاصل آنکه مفاهیم اخلاقی مربوط به حوزه مفاهیم منطقی نیست؛ همان‌گونه که همانند مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی نیز نیست و کسانی که آن را به‌عنوان مفاهیم منطقی قلمداد کرده‌اند، به خطا رفته‌اند. پس این رأی که: «استنتاج باید از هست یا استنتاج ارزش از واقع، نادرست است»، در صورتی قابل پذیرش می‌باشد که باید و ارزش، از مفاهیم منطقی باشد، حال آنکه از سنخ مفاهیم فلسفی است و منشأ و ساخت مفاهیم فلسفی از طریق انتزاع عقل می‌باشد، نه انتزاع از طریق مطالعه یک مفهوم ذهنی، بلکه از طریق تحلیل و مطالعه دو ماهیت عینی که در حوزه اخلاق با مطالعه عمل و هدف و تناسب سنجی میان آن دو، مفهوم خوب، بد، باید، نباید و مانند آن را انتزاع می‌کند؛ بنابراین جایگاه مسئله رابطه میان دانش و ارزش در حوزه منطق نیست. رسالت منطق، تحلیل گزاره‌هاست. منطق ابزاری برای صحیح اندیشیدن است، اما تعیین کمیت و کیفیت ارتباط گزاره‌ها با بیرون از خود، خارج از رسالت دانش منطق می‌باشد و کاری فلسفی است؛ بنابراین استنتاج ارزش از دانش یا الزام از واقعیت، نه تنها امکان‌پذیر است، بلکه ضروری نیز می‌باشد و در نتیجه نظر کسانی که با متوسل‌شدن علم منطق، خواستند جدایی و انفکاک دانش و ارزش را به اثبات برسانند، صحیح نخواهد بود (سروش، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵ به بعد). با مراجعه به قرآن کریم می‌توان به این رابطه فتوا داد. بخشی از بایدها و انشائیات قرآنی، نتیجه گزاره‌های اخباری و توصیفی است. در برخی آیات قرآن، پس از طرح توحید و هستی‌شناسی توحیدی، امر و نهی و انشائاتی را بر آن مبتنی کرده و این‌گونه استنتاجات به‌روشنی دیده می‌شود و هرچند این تفریع و نتیجه‌گیری، استنتاج قضایای منطق صوری ندارد، اما نوعی ترتب



طبیعی و ارتباط عقلی را می‌رساند که کبرای آن، یک قانون و باید عقلی عام است. خداوند در آیه «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴)، مسئله پرستش را به‌عنوان یک گزاره الزامی، بر یگانگی معبود که یک هست به‌شمار می‌آید، مترتب ساخته است.^۱ در برخی آیات با تکیه بر خالقیت، مالکیت و رازقیت خداوند، دستور به برخی از احکام و اخلاق شکل گرفته است (ر.ک: مؤمنون: ۸۴-۹۰ / یونس: ۳۱-۳۲ / زمر: ۶ / یس: ۲۲ / نساء: ۱۷۲) یا پس از بیان حقایق و سنت‌های جاری در جهان، به‌صورت مستقیم، انسان‌ها را به دین‌گرایی، ایمان، عبادت یا انفاق و... فرمان می‌دهد:

... كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون، بل اتبع الذين ظلموا أهوائهم بغير علم فمن يهدى من أضل الله و ما لهم من ناصرين. فأقم وجهك للدين حنيفاً... و اتقوه و أقيموا الصلوة و لا تكونوا من المشركين (روم: ۲۸-۳۱ / روم: ۳۷-۳۸ / تغابن: ۸۱ / حدید: ۱-۷ و...).

در این آیات شناخت برخی حقایق در جهان هستی و رابطه موجودات با خداوند، زیربنای اوامر و دستوراتی قرار گرفته است که انسان باید با توجه به آن زیربناها (واقعیت‌ها و هست‌ها) به این اوامر و دستورات جامه عمل بپوشاند (ر.ک: علوی‌نژاد، ۱۳۷۷، ص ۱۳-۱۴).

ج) نقش عقل در فهم و استنباط احکام شرعی

یکی از ساحات دین، حوزه احکام فقهی است. در مورد احکام فقهی و فروع دین، عقل در برخی موارد همچون مستقلات عقلیه، انسان را به حکم

۱. برخی دیگر از آیات قرآنی در این باره و با همین لحن وجود دارد؛ مانند: انبیاء: ۲۵ / مریم: ۶۵ / یونس: ۳ / غافر: ۱۳ / انعام: ۱۰۱-۱۰۳ / مریم: ۳۶ / زخرف: ۴۳ / انعام: ۱۵۳ و ۱۵۵ / انبیاء: ۹۲ / حج: ۱ / هود: ۱۲۳.

شرعی رهنمون می‌کند و در برخی احکام و آموزه‌ها، عقل نقش آلی و فهمنده را بر عهده دارد. به عبارت دیگر عقل در حوزه احکام، هم کارکرد استقلالی و هم کارکرد آلی دارد. از نقش و کارکردهای آلی عقل در حوزه احکام می‌توان به تفسیر ادله، تخصیص، تقیید یا تعمیم و مفهوم‌گیری از آنها و سنجش و تأیید یا ردّ بعضی از فهم‌ها و تفسیرها از متون دینی، حل تعارض و تزام ادله و... نام برد (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱-۱۷۱). در این باره اختلاف آرا محدودتر است.

منظور از کارکرد استقلالی عقل، دست‌یافتن به حکم شرعی، بدون کمک از دلیل شرعی و فقط با مقدمات کاملاً عقلی است؛ برای مثال عقل بدون نیاز به دلیل شرعی و صرفاً با دو مقدمه عقلی «شکر منعم واجب است» و «کلما حکم به العقل، حکم به الشرع» به «وجوب شرعی شکر منعم» برسد. این کارکرد در حوزه احکام بر اصول و مبانی گوناگونی استوار است که مهم‌ترین آن عبارت‌اند از: تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، توانایی عقل نظری در درک مصالح و مفاسد، توانایی عقل به فهم و کشف ملازمه حکم عقل و حکم شرع، حکم عقل عملی به حُسن مصالح و قبح مفاسد و حکم به انجام مصالح و ترک مفاسد و مانند آن.

۳. عدم اعتبار و حجیت عقل از منظر اخباریون

مسئله کارکرد استقلالی عقل، از مسائل اختلافی است. اهل حدیث از اهل سنت و اخباریون شیعه، اعتبار و حجیت عقل را در حوزه احکام به‌طور کلی انکار کرده‌اند. آنان فقط کتاب و سنت را به‌عنوان منبع کشف و فهم احکام شرعی معتبر می‌دانند؛ برای نمونه محمد/مبین استرآبادی

رئیس اخباریون شیعه و همچنین نو اخباریون همچون میرزا مهدی اصفهانی، منبع احکام شرعی را منحصر در سنت معصومان علیهم السلام می‌دانند (ر.ک: استرآبادی، [بی‌تا]، ص ۱۲۸). به اعتقاد آنان حکم هر فعلی تا روز قیامت به نحو قطعی و یقینی در شریعت اسلامی بیان شده است و تنها راه قطعی برای دستیابی به احکام شرعی، رجوع به روایات قطعی (سندی - دلالی) ائمه اطهار علیهم السلام است: «لا يجوز القضاء و لا الإفتاء إلا بقطع و یقین و مع فقهه یجب التوقف» (استرآبادی، [بی‌تا]، صص ۹۲ و ۱۰۵). ایشان خاستگاه نظام اجتهاد و نیز نظریه کارکرد استقلالی عقل را جهان تسنن می‌دانند و معتقدند وقوع اختلاف در ادله و استدلال عقلی، دلیل محکمی بر عدم اعتبار ادله عقلی است (همان، صص ۱۰۴، ۲۵۰، ۳۱۴ و ۳۸۸ / اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۷۰).

نقد و بررسی: در نقد این رویکرد به اختصار می‌توان گفت: اولاً، این ادعا که حکم هر مسئله‌ای ولو جزئی، صراحتاً در روایات بیان شده، خلاف واقع است؛ به ویژه اینکه مسائل و پدیده‌های جدیدی همچون بانک، بیمه و... به طور صریح در روایات بیان نشده است. ثانیاً، مفاد روایاتی مانند «علینا القاء الأصول إلیکم و علیکم التفریع» (ابن‌ادریس، ۱۴۰۸، ص ۵۷۵ / حرّ عاملی، ۱۴۰۳، ص ۴۱)، گویای اعتبار و ارزش روش عقلی و اجتهادی است. ثالثاً، اینکه گفته شد تنها راه دستیابی به احکام شرعی، رجوع به روایات قطعی (سندی - دلالی) است و در صورت نبود چنین روایاتی باید توقف کرد، با توجه به اینکه بسیاری از روایات از لحاظ سند یا دلالت، قطعی نیستند، باید به تعطیلی بخش وسیعی از معارف و احکام شرعی فتوا داد.

در مقابل، اصولیون و فقهای شیعه، فی‌الجمله کاربرد استقلالی عقل را

در استنباط احکام شرعی پذیرفته‌اند (صدر، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۸/نایینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۶۲). عقل در فهم دین به‌ویژه در حوزه احکام، دارای محدودیت‌هایی نیز می‌باشد. از جمله محدودیت‌های عقل، ناتوانی آن در درک برخی جزئیات است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵-۱۷۶/جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۸). از دیگر محدودیت‌های عقل این است که نمی‌تواند میزان و معیار دین تلقی شود. مقصود از میزان‌بودن این است که هرچه را عقل می‌تواند بر درستی آن اقامه برهان کند، صحیح و جزء دین انگاشته شود، ولی آنچه فراتر از دسترس عقل بوده و خرد بشری از تأیید استدلالی آن ناتوان بود، ناصحیح انگاشته شده و جزء دین به‌حساب نیاید؛ زیرا برخی از حقایق دینی فراتر از توان ادراک عقل است و عقل به‌تنهایی نسبت به آن نفیاً و اثباتاً موضعی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۳۸ و ۵۱). البته این آسیب و محدودیت عقل، درباره سایر حوزه‌های دین نیز صادق است و در حوزه احکام، به‌طریق اولی می‌توان استناد کرد. همچنین از عقل نمی‌توان توقع شأن مولویت داشت، بلکه تنها کاشف و ادراک‌کننده احکام و دستورهای الهی است؛ از این‌رو شأن و نقش عقل در حوزه احکام شرعی، صرفاً کاشفیت و مدرکیت است، نه مولویت. قاعده ملازمه حکم عقل و شرع نیز کشف عقلی حکم شارع را اعتبار می‌بخشد، نه اینکه برای عقل جعل مولویت کند (ر.ک: همان، ص ۳۸-۵۳).

محدودیت عقل در کشف ملاکات احکام نیز مطرح است. کشف ملاکات احکام به‌وسیله عقل، مشروط به تحقق معرفت یقینی است، در غیر این صورت نمی‌توان به حکم شرعی دست یافت؛ از این‌رو از منظر اصولیون شیعه، محصول روش قیاس (تمثیل)، استصلاح و مانند آن،

اعتبار معرفتی ندارد و در صورتی که ملاک احکام با همه خصوصیات و شرایطش به صورت قطعی و یقینی برای عقل کشف گردد، این امر در حکم علت تامه کشف حکم بوده و معتبر خواهد بود (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۸۹).
 باتوجه به تفاوت مسائل مربوط به عبادات و معاملات، نقش عقل در کشف مناسبات و ملاکات نیز متفاوت خواهد بود. عقل در باب معاملات، مناسبات حکم را می‌تواند کشف کند، در حالی که در امور عبادی و تعبّدی، محدودیت عقل، پُررنگتر خواهد بود (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۳۴-۴۳۶ و ج ۳، ص ۸۴-۵۷)؛ به‌ویژه اینکه بسیاری از احکام معاملات، احکام امضایی‌اند، نه تأسیسی و امضای شارع مقدس نسبت به این دسته احکام، به‌معنای تأیید توانایی عقل و یافته‌های عقلا به ملاک‌های این احکام و در نتیجه تأیید منبعیت عقل نیز می‌باشد؛ بنابراین در مواردی که عقل مستقل بتواند ملاک تام احکام را کشف کند، این از باب کشف علت حکم بوده و در این صورت (کشف علت) به مقدمات دیگری حتی قاعده «ملازمه» نیاز ندارد (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۰).

نتیجه

در باب نقش و منزلت عقل در فهم دین، سه دیدگاه کلی مطرح است: ظاهرگرایی (و تعطیل عقل)، عقل‌گرایی اعتزالی (توجه افراطی به عقل) و عقل متعالی (تفکر اعتدالی). همان‌گونه که در متن مقاله نیز اشاره شد، ظاهرگرایان (اعم از اهل حدیث از اهل تسنن و اخباریون از شیعه) بر ظواهر دینی جمود دارند و مخالف هرگونه تدبیر عقلی در دین‌اند. عقل‌گرایان اعتزالی (اعم از معتزله قدیم و جدید) معتقدند عقل در فهم و

درک تمامی معارف دینی تواناست. عقل‌گرایی اعتدالی (عقل شیعی یا عقل متعالی) به هماهنگی میان عقل و شریعت و عقل و نقل تأکید می‌کنند و برای عقل در ساحت گوناگون دین، هم نقش ابزاری و هم نقش و کارکرد منبعی قائل‌اند. مقصود از نقش استقلالی عقل آن است که در عرض کتاب و سنت و به‌عنوان منبع مستقل برای شناخت و فهم دین مطرح باشد و منظور از نقش غیراستقلالی عقل، همان کارکرد ابزاری آن است؛ یعنی نیرویی شناختی که با متد و روش‌های عالمانه، به فهم دیگر منابع دین (کتاب و سنت) می‌پردازد. از منظر اغلب متفکران شیعه، عقل در تمامی ساحت دین اعم از عقاید، اخلاق، احکام و... نیز کارکرد استقلالی و کارکرد غیراستقلالی دارد. کارکرد استقلالی عقل در ساحت یادشده متفاوت است؛ مثلاً در حوزه عقاید و اخلاق، نقش منبعی عقل، پُررنگ‌تر و بیشتر است و در حوزه احکام، باتوجه به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و کارکرد منبعی عقل در کشف و شناخت مصالح و مفاسد و نیز در کشف مناطات و ملاکات برخی احکام به‌ویژه احکام عبادی، محدودیت‌های بیشتری دارد، ولی در بسیاری از احکام معاملات، مسائل اجتماعی و علمی، منبعیت عقل، قابل اثبات می‌باشد.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن ادريس حلی؛ مستطرفات السرائر؛ قم: مؤسسة الإمام المهدي (عج)، ۱۴۰۸ق.
 ۲. ابن تيميه، احمد؛ درأ تعارض العقل والنقل؛ تحقيق محمد رشاد سالم؛ رياض: دارالكنوز الأدبية، [بی تا].
 ۳. ابن فارس، احمد؛ معجم مقائيس اللغة؛ تحقيق عبدالسلام محمد هارون؛ قم: دارالكتب العلمية، [بی تا].
 ۴. استرآبادی، محمدامین؛ الفوائد المدنیة؛ قم: دار النشر لأهل البيت، [بی تا].
 ۵. اصفهانی، محمدحسین؛ نهاية الدراية فی شرح الكفاية؛ قم: انتشارات سيدالشهدا، ۱۳۷۴.
 ۶. اصفهانی، ميرزاهدي؛ مصباح الهدی؛ قم: دفتر تبليغات اسلامي (بوستان كتاب)، ۱۳۸۷.
 ۷. بحرانی، يوسف؛ حدائق الناضرة؛ تحقيق محمدتقي ايرواني؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بی تا].
 ۸. بهیانی، وحید؛ الفوائد الحائرية؛ قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ق.
 ۹. تونی، عبدالله بن محمد؛ الوافية فی أصول الفقه؛ تحقيق سيدمحمدحسین الرضوی کشمیری؛ قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۲ق.
 ۱۰. جناتی، محمدابراهیم؛ منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی؛ تهران: کیهان، ۱۳۷۰.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ رَحِیقِ مَخْتوم، شرح حکمت متعالیه؛ ج ۱، چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۱۲. —؛ شریعت در آینه معرفت؛ چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۳. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۴. —؛ نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح فی اللغة؛ تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار؛ چ ۴، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. حرّ عاملی، محمد؛ وسائل الشیعة؛ به کوشش ربانی شیرازی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۷. حسینی، سید ابراهیم؛ «نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقی از دیدگاه اسلام»، مجله معرفت؛ ش ۶۱، زمستان ۱۳۸۱، ص ۹۸-۱۱۸.
۱۸. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ کشف المراد؛ چ ۳، قم: انتشارات شکوری، ۱۳۷۲.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین؛ انتظارات بشر از دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۲۰. خمینی، سید روح الله؛ کتاب الطهارة؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین؛ المفردات فی غریب القرآن؛ چ ۲، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. رشاد، علی اکبر؛ دین پژوهی معاصر؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.



۲۳. —؛ *فلسفه دین*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۴. رشیدرضا، محمد؛ *المنار*؛ چ ۲، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
۲۵. ژیلسون، اتین؛ *عقل و وحی در قرون وسطی*؛ ترجمه شهرام پازوکی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
۲۶. سبزواری، ملاهادی؛ *غرر الفرائد*، شرح منظومه حکمت؛ به اهتمام مهدی محقق؛ تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۲۷. سروش، عبدالکریم؛ *دانش و ارزش*؛ چ ۸، تبریز: انتشارات یاران، ۱۳۶۱.
۲۸. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم؛ *الملل والنحل*؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۴ق.
۲۹. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*؛ تهران، شرکت دارالمعارف الإسلامیه، ۱۳۸۳.
۳۰. —؛ *المبدأ والمعاد*؛ بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۰ق.
۳۱. صدر، سیدمحمدباقر؛ *الفتاوی الواضحة*؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۱م.
۳۲. —؛ *بحوث فی علم الأصول*؛ قم: مرکز الغدير للدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۷ق.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ چ ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
۳۴. —؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ق.
۳۵. —؛ *شیعه در اسلام*؛ به کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب)، ۱۳۸۷.

۳۶. —؛ *نهایة الحکمة*؛ چ ۱۱، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۷. طوسی، محمدبن حسن؛ *التبیین فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی‌تا].
۳۸. علوی‌نژاد، سیدحیدر؛ «باید و هست در نگاه قرآن»، *مجله پژوهش‌های قرآنی*؛ ش ۱۳ و ۱۴، تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۲۰-۱۴۱.
۳۹. علی‌تبار فیروزجایی، رمضان؛ *ماهیت معرفت دینی، حقیقت، ماهیت و ارزش*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۴۰. علیدوست، ابوالقاسم؛ *فقه و عقل*؛ چ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۴۱. فراهیدی، خلیل‌بن احمد؛ *کتاب العین*؛ تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی؛ چ ۲، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش فلسفه*؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر (شرکت چاپ و نشر بین‌الملل)، ۱۳۷۸.
۴۳. —؛ *دروس فلسفه اخلاق*؛ تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳.
۴۴. مطهری، مرتضی؛ *اسلام و مقتضیات زمان*؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
۴۵. مظفر، محمدرضا؛ *أصول الفقه*؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۴۶. موسوی جزایری، سید نعمت‌الله؛ *الأنوار النعمانیة*؛ چ ۴، بیروت: الأعلمی، ۱۴۰۴ق.
۴۷. نائینی، محمدحسین؛ *فوائد الأصول*؛ به قلم محمدعلی کاظمینی خراسانی؛ چ ۵، قم: انتشارات جامعه مدرسین، [بی‌تا].
۴۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ *بحوث فی علم الأصول (تقریرات درس آیت‌الله صدر)*؛ چ ۲، قم: المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ق.
۴۹. Resnik, David B; *the Ethics of Science*; London &

Newyork, ۱۹۹۸.

ب
ب

سال بیست و دو م و بیست و سوم / شماره ۹۸-۹۷ / زمستان ۱۳۹۹ و بهار