

حجیت و عصمت ذاتی عقل*

□ حجت الاسلام و المسلمین محمدتقی اکبرنژاد
مدرس حوزه و دانشگاه

چکیده

بهره گیری هر چه بیشتر از منابع اصیل دین در عرصه استنباط، بستگی به میزان درک ما از آنها دارد. هر چه بر شناخت ما از جایگاه قرآن، سنت و عقل و جایگاه آنها در هندسه فهم دین افزوده شود، بر اقبال ما در استفاده از آنها افزوده خواهد شد. برای همین نیز بر هر فقیهی لازم است تا بر تاملات خود در این زمینه بیفزاید. در این نوشتار، حجیت و جایگاه ارزشی عقل از نظر کیفی مورد توجه بوده و تلاش شده است تا از اصل حجیت و ارتباط آن با عصمت، تحلیلهای بسا تازه ای ارائه شود.

کلیدواژه‌ها: حجیت، عصمت، عقل، حقیقت، ماهیت شناسی.

حجیت و عصمت عقل

مقدمه

عقل یکی از حجج الهی و اهم آنهاست، زیرا وحی نیز گرچه در سیر تکاملی فراتر از عقل است، اما در مشروعیت خود وابسته عقل است. گذشته از آن که موضوع کار وحی، انسان عاقل است. عقل به عنوان یکی از منابع فقه از دیرباز مورد توجه و در شمار ادله فقه بوده است. با این حال، در مقام استنباط فقهی کمتر مورد توجه بوده است. یکی از راههای بازشناسی جایگاه عقل در استنباط دین و به طور خاص فقه الاحکام، شناخت حقیقت و گوهر ذاتی آن است. زیرا بر فرض اثبات عصمت عقل و انتساب خطاهای انسان به عواملی غیر از عقل، خود در ارتقای جایگاه آن و توجه به آن تأثیر بسزایی دارد.

در این نوشته بر آنیم تا عصمت و حجیت ذاتی عقل را بررسی کنیم. به همین منظور ابتدا از دلیل عقل و آنگاه از دلیل نقلی اعم از کتاب و سنت استفاده شده است.

ماهیت شناسی عقل

بدهت معنای عقل

عقل از قوای روح انسان است و به همین جهت علم به آن از جمله معلومات حضوری او به شمار می آید. علم انسان به نفس خویش و قوای آن مانند اراده، خواهشها، لذتها و دردها، نیاز به تصور ندارد و عین معلوم در نفس او حضور دارد. عقل نیز از این قاعده جدا نیست و علم به عقل نیازمند استدلال و حتی تصور نیست. هر انسانی پیش از هر چیز، بالبداهه از توانایی فهمیدن خویش آگاه است.

بنابراین، هر تعریفی که از عقل ارائه شود، تعریف حقیقی نخواهد بود، زیرا معرف باید اجلی از معرف باشد، در حالی که عقل خود از معلومات حضوری و بدیهی است و چگونه ممکن است با امور غیر بدیهی یا بدیهی دیگر تعریف شود. برخی از بزرگان علم اصول با توجه به این مهم، خود را از التزام به نقض و ابرامهای رایج در تعاریف رها ساخته‌اند.

بزرگان، نقض و ابرامهای بسیاری در عدم مانعیت و جامعیت بیان کرده‌اند که سزاوار بحث ما نیست. زیرا آنها - تعریف خاص و عام - از تعاریف لفظیه‌ای هستند که در جواب سؤال از «ما»ی شارحه قرار می‌گیرند نه پاسخ از «ما»ی حقیقیه. این چگونه ممکن است، در حالی که معنای موجود از آن در ذهن روشن‌تر از چیزی است که بدان تعریف می‌شود (محقق خراسانی، کفایةالأصول ۱۴۰۹: ۲۱۵).

هر انسانی بالفطره می‌فهمد که می‌تواند از خود و دنیای اطراف خود آگاه شود. او در درون خود نیروی خدادادی را احساس می‌کند که توانایی اندیشیدن و فهمیدن را به او می‌بخشد و با یاری جستن از آن و با حس کنجکاوی به کشف مجهولات می‌پردازد و آنها را کشف می‌کند. بنابراین، عقل به معنای توانایی فهمیدن و کشف کردن مجهولات از امور بدیهی غیر قابل تعریف است و در نتیجه نباید از بدیهی بودن آن غفلت نماییم و آن را مانند هر شیء بیرونی دیگر تحلیل کنیم. چرا که بی‌توجهی به آن، باعث می‌شود در میان معانی لغوی و اصطلاحی به دنبال درک حقیقتی باشیم که در اندرون نفس ما موجود است. این گمانه، به پیدایش تعریفی قراردادی از عقل می‌انجامد و گذشته از بریدگی ارتباط با درون، در تعاریف اصطلاحی به زنجیر کشیده می‌شود و در نهایت به فهم عاری از روح و جان می‌انجامد.

غرض از بداهت عقل، نفی تعاریف لغوی و اصطلاحی نیست. زیرا هر کدام از این تعاریف، گرچه اصطلاحی باشند، توجه‌ها را نسبت به برخی از زوایا و ابعاد

مفهوم بدیهی برمی‌انگیزد و گاه مفهوم بدیهی را از آن نظر که در یک علم خاص مورد نیاز است، تعریف می‌کند و با این کار، ابعاد کارآمدی مفهوم بدیهی در آن علم برجسته می‌شود. از این نظر، نیازمند تعریف عقل هستیم. گرچه توجه به بداهت آن، به تعریف علمی لطافت می‌بخشد و ما را از نقض و ابرامهای کم فایده و گاه بی‌فایده بی‌نیاز می‌سازد.

معنای لغوی عقل

راغب در معنای عقل می‌نویسد:

و أصل العَقْل: الإِمْسَاكُ وَ الِاسْتِمْسَاكُ، كَعَقَلِ الْبَعِيرِ بِالْعِقَالِ، وَ عَقَلَ الدَّوَاءَ الْبَطْنَ، وَ عَقَلَتِ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا، وَ عَقَلَ لِسَانُهُ: كَفَّهُ، وَ مِنْهُ قِيلَ لِلْحَصَنِ: مَعَقَلٌ، وَ جَمَعَهُ مَعَاقِلٌ (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن ۱۴۱۲: ۸/ ۵۷۸)؛ اصل عقل، خود داری کردن و خود دار شدن است، مانند بستن شتر با طنابی که به آن عقال می‌گویند و بند آمدن بیماری شکم (اسهال) و مانند اینکه گفته می‌شود، زن موهایش را بست و فلانی زبانش را از گفتن بازداشت و به همین خاطر به قلعه معقل گفته شده که با معاقل جمع بسته می‌شود.

راغب، اصل در عقل را ناظر به امور محسوس می‌داند که به مناسبت در معنای غیر محسوس نیز به کار گرفته شده است. این مطلب از بیان مذکور روشن می‌شود. وی در ادامه می‌نویسد:

العَقْلُ يُقَالُ لِلْقُوَّةِ الْمَتَهَيَّةِ لِقَبُولِ الْعِلْمِ، وَ يُقَالُ لِلْعِلْمِ الَّذِي يَسْتَفِيدُهُ الْإِنْسَانُ بِتِلْكَ الْقُوَّةِ عَقْلٌ (همان: ۵۷۷)؛ به قوه‌ای که توانایی پذیرش علم را ایجاد می‌کند، عقل گفته می‌شود، چنان‌که در علمی که با این قوه به دست می‌آید نیز عقل به کار برده می‌شود.

از کلمات سایر لغویین نیز چنین استفاده می‌شود. لسان العرب می‌نویسد:

رَجُلٌ عَاقِلٌ وَ هُوَ الْجَامِعُ لِأَمْرِهِ وَ رَأْيِهِ، مَاخُودٌ مِنْ عَقَلْتِ الْبَعِيرِ إِذَا جَمَعْتَ قَوَائِمَهُ، وَ قِيلَ: الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَ يَرُدُّهَا عَنْ هَوَاهَا، أَخَذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدْ اعْتُقِلَ لِسَانُهُ إِذَا حُبِسَ وَ مُنِعَ الْكَلَامَ (ابن منظور، لسان العرب ۱۴۱۴: ۱۱/ ۴۵۸)؛ مرد عاقل، کسی است که بر کار و اندیشه‌اش احاطه داشته باشد. این معنا از عقال شتر گرفته شده است که در بستن زانوانش به کار می‌رود. گفته شده: عاقل کسی است که نفسش را حبس کرده و از هوسها باز دارد. این معنا از عقال زبان که به معنای بازداشتن آن است، گرفته شده است.

بنابراین، گرچه عقل در نیروی اندیشیدن و تشخیص خیر و صلاح زندگی مادی و معنوی به کار رفته است، اما اصل آن در معانی محسوس مانند بازداشتن زبان و بستن زانوان شتر به کار رفته که به مناسبت در معانی دقیق‌تر نیز استفاده شده است. این برخلاف چیزی است که برخی اصل در عقل را معنای غیر مادی آن گرفته و بقیه را مجاز دانسته‌اند.

أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي الْمَادَّةِ: هُوَ تَشْخِصُ الصَّلَاحِ وَ الْفَسَادِ فِي جَرِيَانِ الْحَيَاةِ مَادِّيًّا وَ مَعْنَوِيًّا ثُمَّ ضَبْطُ النَّفْسِ وَ حَبْسُهُ عَلَيْهَا. وَ مِنْ لَوَازِمِهِ: الْإِمْسَاكُ، وَ التَّدْبِيرُ، وَ حَسَنُ الْفَهْمِ، وَ الْإِدْرَاكُ، وَ الْإِنْزَجَارُ، وَ مَعْرِفَةُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي الْحَيَاةِ، وَ التَّنْحِصَنُ تَحْتَ بَرْنَامِجِ الْعَدْلِ وَ الْحَقِّ، وَ التَّنْحَفُّظُ عَنِ الْهَوَى وَ التَّمَايَلَاتِ... فَظَهَرَ أَنَّ التَّفْسِيرَ الْمَذْكُورَةَ: إِمَّا مَجَازَاتٍ أَوْ بِاللَّوْازِمِ (مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن ۱۴۰۲: ۸/ ۱۹۶)؛ یگانه اصل در ماده عقل، تشخیص صلاح و فساد در جریان حیات مادی و معنوی و به دنبال آن، بازداشت نفس بر آن است. و از لوازم آن، امساک و تدبیر و حسن فهم و ادراک و انزجار و شناخت آنچه در زندگی بدان نیاز است و قرار گرفتن در برنامه عادلانه و حق و بازداشت خود از هوس

و تمایلات آن است... پس آشکار می‌شود که تفاسیر مذکور یا مجازند یا از لوازم آن هستند.

افزون بر آنچه گذشت که بسیاری از اهل لغت، اصل در واژه «عقل» را کاربردهای متعارف و محسوس عرفی دانسته‌اند، نباید از نظر دور داشت که اگر لغتی هم در معانی مادی و متعارف محسوس به کار رود و هم در معانی غیر محسوس و غیر مادی و معانی دقیق، اصل بر استعمال مادی و متعارف آن است. زیرا انسان هزاران سال پیش که زبان را تأسیس کرد، به آن درجه از رشد نرسیده بود که اول امور دقیق عقلانی و غیر مادی را درک کند و برای آنها لغت وضع کند و آنگاه به خاطر وجود مناسبت‌هایی، آن را در معانی محسوس به کار برد. در حالی که انسان به طور طبیعی با نیازهای مادی و روزمره سر و کار دارد و برای همین، لغات را اولاً بر آنها وضع کرده و آنگاه با حفظ مناسبت در معانی غیر مادی و کلی‌تر و دقیق‌تر به کار می‌برد.

خلاصه سخن اینکه عقل در بر دارنده معنای حبس و منع و خودداری است. این معنا، یکم: در امور محسوسی مانند بستن زانوی شتر و موی زن و امثال آن به کار رفته است و دوم: در خود داری نفس از ارتکاب رفتارهای ناشایست و مضر به کار رفته است و سوم: در قدرت اندیشه و پذیرش علم که مایه فهم درست مسائل پیرامونی و منافع و مفساد ماندگار در مقابل لذت و دردهای گذراست، و عامل پیدایش انگیزه در نفس آدمی در پرهیز از انجام رفتارهای نکوهیده و مفسده‌دار و اقدام به کارهای سودمند و ستوده. نکته دیگری که از معنای لغوی به دست می‌آید، استعمال واژه «عقل» در معنای اصطلاحی عقل عملی است. دلیل این غلبه را در حضور محسوس‌تر عقل عملی در زندگی بشر، می‌توان جست‌وجو کرد.

معنای عقل در قرآن و سنت

پیش از ورود به بحث از معنای عقل در قرآن، لازم است قاعده‌ای کلی را تبیین نماییم که تمام واژه‌های به کار رفته در قرآن و سنت و از جمله «عقل» را در بر می‌گیرد.

اصل عرفی بودن معانی واژگان قرآن و حدیث

به حکم عقل و فطرت، کتاب هدایت باید رساترین و بلیغ‌ترین ادبیات را دارا باشد. زیرا هدایت نه به قصد سودجویی که از سر دست‌گیری و دلسوزی و محبت انجام می‌گیرد. بنابراین، باید مطابق با زبان و فهم مخاطبان خود باشد. آنچه ابهام داشته باشد، نمی‌تواند منشأ هدایت باشد.

قرآن کتاب هدایت و سنت شرح و ترجمان آن است. قرآن خود را از نظر ادبیات گفتاری چنین معرفی می‌کند.

خدای متعال در آغاز سوره ابراهیم، رسول خود را خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید: «الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ». و رسالت او را با کتاب گره می‌زند و از او می‌خواهد تا «لَتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ». یعنی قرآن کتاب نور است و رسول با آن مردم را از ظلمتها و تاریکیها نجات می‌بخشد، نوری که همان صراط مستقیم خداست. «إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ». در ادامه به تخویف کافران می‌پردازد و می‌فرماید: «وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ». آنان را افرادی دنیا طلب که به دنبال گمراه کردن مردم و صد عن سبیل الله هستند، معرفی می‌کند. «الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ». سپس متذکر می‌شود که ما امته را در برابر ضلالت کافران تنها رها نساخته‌ایم و رسولان خود را فرستادیم تا با زبان قومشان سخن بگویند و گمراهی کافران را برایشان توضیح دهند و حقایق را تبیین کنند و راههایی را که به دست

کافران بسته شده به روی ایشان باز نمایند. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»، تا گمراهی و هدایت بر اساس اراده [حکمیانه او محقق گردد. «فِيضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ابراهیم: ۱ - ۴).

بنابراین، قرآن کتاب هدایت و نور است و روشن است که نور اولاً باید خود ظاهر باشد تا بتواند مظهر غیر گردد. رسول نیز در برابر کافرانی که می‌کوشند تا بندگان خدا را گمراه کنند، قرار می‌گیرد و با زبان قوم خویش سخن می‌گوید تا بتواند کتاب را برای ایشان تبیین کند و پرده از گفتار باطل گمراهان بردارد. بنابراین، کتاب «قرآن» و بیان رسول «سنت» باید زبان مردم و قابل فهم برای ایشان باشد تا نقض غرض لازم نیاید. به همین جهت نیز خدای متعال در جای دیگر نیز کتاب خود را چنین معرفی می‌کند.

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (شعراء: ۱۹۲ - ۱۹۳).

توصیف کتاب به عربی روشن‌گر، مؤید دیگری بر مطلب پیش گفته است. بنابراین، اصل اولی در متن کتاب و سنت، چه از نظر ساختار و چه از نظر مفردات و واژگان، معانی و کاربردهای عرفی آن است مگر اینکه قرینه بر انصراف آن از معنای عرفی موجود باشد.

بر اساس این اصل، معنای عقل در کتاب و سنت غیر از معنای عرفی آن یعنی توانایی اندیشیدن و فهمیدن نیست. این حقیقت در موارد استعمال شده آن قابل مشاهده است. به عنوان مثال، خدای متعال پس از شمارش آیه‌های آفاقی متعددی می‌فرماید: «لَا يَأْتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۴). یا «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۲۴۲). یا «قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل عمران: ۱۱۸).

گذشته از آن، عقل حتی به معنای مطلق اندیشیدن و فهمیدن ولو در امور انحرافی باشد نیز استعمال شده است: «قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ

به عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۶). این آیه درباره عده‌ای از یهود است که دیگران را عتاب می‌کردند که چرا اسراری از تورات را که به نفع مسلمانان است، بیان می‌کنید تا در روز رستاخیز در نزد خدا علیه شما بدانها استناد کنند. آیا شما عقل ندارید و نمی‌اندیشید؟! یا در آیه دیگری که قبل از این آیه است می‌فرماید: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۷۵). خدای متعال افراد ساده دلی را که امیدوار به ایمان یهود بودند، خطاب می‌کند که شما چگونه امید هدایت ایشان را دارید در حالی که آنان سخن خدا را شنیدند و در آن اندیشیدند و تعقل کردند و در حالی که می‌دانستند، ایمان نیاوردند!

رسول خدا ص نیز در پاسخ به پرسشهای علمای یهود، عقل را به عقال از جهل تعریف کردند:

إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالنَّفْسَ مِثْلُ أَحْبَثِ الدَّوَابِّ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ
فَالْعَقْلُ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ (حرانی، تحف العقول ۱۴۰۴: ۱۵)؛ خرد
بازدارنده از نادانی است، و نفس بسان پلیدترین حیوانات است که اگر
بسته نشود حمله می‌کند. پس خرد مهار نادانی است.

ایشان عقل را به عنوان عقال جهل و نفس سرکش معرفی می‌کند. شرح بیشتر معنای عقل در مباحث آتی به تفصیل خواهد آمد. پرسشی که جا دارد طرح و بدان پرداخته شود، این است: اگر قرآن مطابق عرف مردم سخن گفته است، چرا خدای متعال به کسانی که از نظر مردم بسیار عاقل و فهیم‌اند، نسبت بی‌عقلی و بی‌خردی می‌دهد؟! یا آنان را جاهل خطاب می‌کند، در حالی که از علمای قوم‌اند و بهتر از هر کسی خوب و بد را در می‌یابند؟ برخی از موارد آن از این قرارند:

أَ وَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ (بقره: ۱۷۰)؛ صَمُّ بُكُمْ
عُمَى فَهَمٌ لَا يَعْقِلُونَ (بقره: ۱۷۱)؛ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هُزُوراً وَ

لَعِبًا ذَلِكَ بَأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ (مائده: ۵۸)؛ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (مائده: ۱۰۳)؛ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (عنكبوت: ۶۳).

پیرو قرآن، در ادبیات ائمه علیهم السلام نیز همین گفتمان تکرار شده و از کسانی که بی دینی پیشه ساخته‌اند، سلب عقل شده است. از آن جمله روایات پیشین پیامبر اسلام است که عقل را عامل بازدارنده جهالت و هوس می‌داند. بنابراین، آنچه را مردم عقل می‌پندارند عقل نمی‌شمارد.

أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ قَالَ قُلْتُ فَأَلَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ النَّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ (کلینی، اصول کافی ۱۴۰۷: ۱۱/۱).

از امام صادق علیه السلام پرسیدم: عقل چیست؟ فرمود چیزی است که به وسیله آن خدا پرستش شود و بهشت به دست آید. گفتم: پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است، آن شیطنت است، آن نمایش عقل را دارد ولی عقل نیست.

وَ رَوَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِمَجْنُونٍ فَقَالَ مَا لَهُ فَقِيلَ إِنَّهُ مَجْنُونٌ فَقَالَ بَلْ هُوَ مُصَابٌ إِنَّمَا الْمَجْنُونُ مَنْ أَثَرَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ (نیشابوری، روضة الواعظین و بصيرة المتعظین: ۴ / ۱)؛ روزی پیامبر صلی الله علیه و آله از کنار دیوانه‌ای گذشتند و پرسیدند، چه اتفاقی برای او افتاده است (که همه دور او گرد آمده‌اید!)؟ گفتند: او دیوانه است! فرمودند: مغز او آسیب دیده است. دیوانه کسی است که دنیا را بر آخرتش مقدم بدارد.

بنابراین، ثابت می‌شود که عقل اصطلاح ویژه‌ای در حوزه شریعت است و از اصل اولی خارج می‌شود. به عبارتی هر فهمی عقل نامیده نمی‌شود، بلکه فهمی عقل نام می‌گیرد که انسان را سعادتمند کند. به عبارتی صرف فهم اینکه چه کاری پسندیده و کدام ناپسند است، عقل نیست. افزون بر آن، باید عامل بدان شد تا عقل

بر آن صدق کند. طبق این معنا، عقل صرف ادراک نیست، بلکه محرک بر فعل نیز است. به گونه‌ای که شخص را وادار به انجام کار درست و پروای از کار نادرست می‌کند. بنابراین، عاقل یعنی عامل به خیر معقول و احمق و جاهل یعنی غیر عامل به خیر معقول. بر این اساس، غرض از «لا یعقلون» در آیات پیشین، کسانی هستند که می‌فهمند اما بدان ملتزم نمی‌شوند.

این معنا گرچه موافق با واقع و مقصود از آیات است، اما برای پذیرش آن، هیچ نیازی به دست برداشتن از معنای عرفی نیست، بلکه کاملاً مطابق با استعمال عرفی به کار رفته است. زیرا:

اولاً: سرزنش و عتاب روشهای مختلفی دارد. یکی از آنها، سلب صفتی کمالی از شخص مدعی آن است. مثلاً کسی که ادعای نیرومندی و پهلوانی دارد، از نسبت ضعف و ترس به شدت رنجیده خاطر می‌شود. یا کسی که ادعای علم و دانشمندی دارد، نسبت بی‌سوادی و نفهمی را بر نمی‌تابد. کسی که مدعی سخاوتمندی است یا متنسکی که متظاهر به زهد است، نسبت بخل یا ریا را بر نمی‌تابد. برای همین یکی از راههای سرزنش و تحقیر و عتاب چنین افرادی سلب اوصافی است که مدعی آن هستند.

ثانیاً: از نظر عقلا، هر چیزی که آثار مقصوده از آن محقق نشود، با نبود آن تفاوت چندانی ندارد و به همین خاطر آن را کالعدم فرض می‌کنند. مانند درخت آفت زده‌ای که میوه نمی‌دهد، یا عالمی که هیچ اثر مفیدی در منطقه ندارد و به کار تبلیغ و اقامه نماز در مساجد نمی‌پردازد، یا پزشکی که طبابت نمی‌کند و اموری از این قبیل. به همین سبب، اگر کسی بگوید ما درخت میوه نداریم یا عالم نداریم یا پزشک نداریم، کسی او را متهم به دروغ نمی‌کند و حتی در صورت اطلاع یافتن بر وجود عالم و طیب و... متوجه بی‌خاصیت بودن آنها می‌شود.

ثالثاً: برای همین نیز مردم افرادی را که مدعی عقل و فهم‌اند، اما به مقتضای آن

عمل نمی‌کنند و از عقل خود ولو در مسائلی که در نزد عرف مطلوب است، بهره‌مند نمی‌شوند، در مقام سرزنش به بی‌عقلی متهم می‌کنند. مثلاً می‌گویند: اگر او عقل داشت باید درسش را ادامه می‌داد یا معتاد نمی‌شد یا زنش را طلاق نمی‌داد یا فلان معامله را نمی‌کرد. به عبارتی مردم در جایی کسی را متهم به بی‌عقلی می‌کنند که عقل داشته باشد. اما کسی را که امکان دانش و فهم چیزی را نداشته باشد و به همین سبب نیز به اشتباه بیفتد، بی‌عقل نمی‌شمارند، بلکه درباره او می‌گویند: متوجه نبود، مقصر نیست، اگر می‌دانست حتماً اقدام می‌کرد، اما چون نمی‌دانست اقدام نکرد و اموری از این قبیل.

رابعاً: اصلی‌ترین مخالفان انبیا صاحبان زر و زور بودند. کسانی که انبیا و یاران ایشان را تحقیر می‌کردند و افرادی ساده لوح و رانده شده و بی‌عقل می‌پنداشتند.

ما آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ (ذاریات: ۵۲)؛ هیچ پیامبری قبل از اینها به سوی قومی فرستاده نشد مگر اینکه گفتند او ساحر است یا دیوانه!

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا تَرَاكَ أَتَّبِعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادْنَا بِأَدْيِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ (هود: ۲۷)؛ پس اشراف کافر قومش گفتند: ما تو را جز بشری همانند خود نمی‌بینیم، و کسانی را که تو را پیروی کرده‌اند، جز گروهی پست و ساده لوح از خودمان نمی‌یابیم. و برای شما نسبت به خودمان برتری مشاهده نمی‌کنیم، بلکه شما را دروغگو می‌دانیم.

در مقابل، خدای متعال چنین افرادی را که مدعی فهم و شعورند و خود را برتر و بالاتر از دیگران می‌بینند، بی‌خرد و فاقد عقل می‌خواند. چرا که آنان به مقتضای فهم و عقل خود عمل نمی‌کنند. عقل حکم می‌کند که دنیا گذرا و آخرت پابرجاست. انسان بنده خداست و جز او ملجأ و پناهی ندارد و تنها راه نجات و

رشد و شکوفایی وی، تمسک به ذات لایزال اوست. متکبران برخلاف فهم عقل خود، به چیزی که خلاف عقل است تمسک می‌کنند و مانند موجودی عمل می‌کنند که فاقد شعور باشد. به همین سبب، خدای متعال عقل و فهم را از ایشان سلب می‌کند و در واقع آنان را عتاب می‌نماید، زیرا اگر آنان واقعاً عقل نداشته باشند، شایسته تکلیف نیستند تا عتاب یا عقاب شوند. بنابراین، استعمال قرآنی عقل حتی در این موارد دقیقاً مطابق با عرف است. با این تفاوت که قرآن از افقی بالاتر مصالح و مفاسد را می‌بیند و عرف مردم اغلب از افقی بسیار پایین‌تر ملاحظه می‌کند. مثلاً مردم کسی را که در امور مادی خلاف فهم و شعور عمل کند، بی‌عقل و خرد می‌شمارند. خدای متعال علاوه بر آن، در مواردی که انسان مصلحت ابدی خود را ندیده می‌گیرد و به منافع مادی دل خوش می‌کند و خلاف شعور خود عمل می‌کند، عقل و خرد را از وی سلب می‌نماید.

بساطت حقیقت عقل

آیا انسان یا هر موجود دیگری که می‌فهمد، دارای قوای مختلفی برای فهمیدن و درک کردن و علم یافتن است، یا تنها از یک نیرو و قوه ذاتی برخوردار است؟ به عبارتی آیا انسان مجهز به چهار قوه مستقل از هم است که هر کدام هستی مجزای از دیگری دارد؟ علمای منطق گفته‌اند، انسان در اولین مراتب ادراکی خود که از دوران جنینی شروع می‌شود، با حواس خود اموری را درک می‌کند: «علم حسی». آنگاه که بزرگ‌تر شد، می‌تواند در تصویر محسوسات تصرف کند، آنها را با هم مقایسه نماید و امور نادیده و حس نکرده را بسازد: «علم خیالی». آنگاه که رشد بیشتری می‌کند، مجهز به قوه واهمه می‌شود. یعنی می‌تواند امور جزئی غیرمادی را درک کند و مهر و قهر مادر و پدر را دریابد. انسان تا این مرحله با بسیاری از حیوانات دیگر هم‌منزل است: «علم وهمی». با عبور از این مرحله و دریافت امور کلی، هم‌منزلهای خود را

رها می‌کند و تنها و یگانه به سیر کمالی خود ادامه می‌دهد. او در این مرحله با مطالعه جزئیات، امور کلی را انتزاع می‌کند و به قواعد کلی می‌رسد. که در اصطلاح اهل منطق، بدان «عقل» گفته می‌شود.

آیا این سخن بدان معناست که انسان سه قوه درک دیگر به جز عقل دارد و عقل نیروی ویژه‌ای است که جز ادراک کلیات، کاری از عهده‌اش بر نمی‌آید؟ یا اینکه روح و جان هر موجود زنده‌ای و از جمله انسان تنها مجهز به یک نیروی فهم و درک است که می‌تواند با آن، علوم و معرفت‌های لازم برای به فعلیت رساندن استعداد‌های نفس خویش را به دست آورد؟ این نیرو در هر مرحله‌ای که باشد، مراتب پایین‌تر را نیز درک خواهد کرد؟ لازمه این نظریه آن است که انسان تنها یک قوه برای فهمیدن دارد و قوه‌ای که بتواند کلیات را دریابد، می‌تواند توهم و خیال و محسوسات را نیز بفهمد. به سان اینکه هر موجود زنده‌ای تنها یک نیروی عضلانی دارد و همه فعالیت‌های فیزیکی نیز با همان صورت می‌گیرد. خواه نیازمند توان فراوان باشد یا توان کم. در مثل، برداشتن یک لیوان آب یا کتاب یا صندلی تا بارهای سنگین، به کار انداختن مراتبی از نیروی عضلانی به نسبت نیازهاست. نه اینکه شخص دارای نیروهای متعددی باشد تا هر باری را با به کار انداختن یکی از نیروها بردارد.

در تحلیل این نظریه باید گفت، فهم در ذات خود امری بسیط است و چیزی جز کشف واقع نیست. تفاوت کشف از حیث ذات آن نیست، بلکه از حیث متعلق آن است. همان سخنی که درباره تقسیم عقل به عملی و نظری معروف است. یعنی عقل دوتا نیست، بلکه مدرکات آن دو گونه است. به عبارتی فهم انسان گاه متوجه امور محسوس می‌شود و این در شرایطی است که بتواند از حواس خود بهره بگیرد. گاه به تصاویر موجود از محسوسات می‌پردازد، آنها را با هم مقایسه می‌کند، تغییر می‌دهد و به کمک آنچه حس کرده، آنچه را حس نکرده می‌سازد، گاه متوجه امور جزئی معنوی می‌شود و مهر و قهر فرد خاص را درک می‌کند و گاه از امور جزئی

حقیقتی کلی را انتزاع می‌کند یا با تأمل در هستی به ضوابط کلی و عمومی می‌رسد. ما این حقیقت را با اندک تأملی در وجود خود در می‌یابیم. ما با همان قوه‌ای که دیدنیها را درک می‌کنیم، استحاله اجتماع نقیضین را نیز درک می‌کنیم. به عبارتی هر انسانی با مراجعه به اندرون خود، بالوجدان درمی‌یابد که مجهز به دو نیروی مختلف برای فهمیدن نیست، بلکه تنها یک نیروست که با آن می‌فهمد.

حجیت عقل

علم حجت بالذات است، زیرا ذات علم ماهیتی جدای از کشف واقع ندارد. بنابراین، حجیت و دلالت ذات علم است. عقل نیز از آنجا که یکی از راههای تحصیل علم است، حجت است. به عبارتی عقل در ماهیت خود، قوه‌ای از قوای نفس است که نفس را مستعد پذیرش علم می‌کند. به عبارتی نیروی فهمیدن حقایق عالم است. از این نظر، کشف و علم در تعریف عقل نهفته است. عقل در ذات خود حجت و دلیل است و ماهیت آن، ماهیت علم آور و کاشف است و اگر کشف نباشد، عقل نیست. به همین سبب، در جهلهای انسان، عقل غایب است.

بنابراین، رابطه عقل و علم، رابطه سبب و مسبب آن است. عقل قوه نفس برای کشف حقایق است و علم نیز انطباع حقیقت مکشوف در صفحه نفس انسان است. از این مقدمه، افزون بر حجیت عقل، می‌توان عصمت عقل را نیز استفاده کرد که در این مجال به اختصار به آن خواهیم پرداخت. پیش از آغاز سخن در این باره، متذکر می‌شویم که حتی اگر کسی مستندات آمده را برای اثبات عصمت عقل کافی نداند، نمی‌تواند دلالت آنها را بر حجیت عقل انکار نماید.

عصمت ذاتی عقل

دلیل عقلی

دلیل اول: عقل در ذات خود چیزی جز قوه فهم نیست. به عبارتی ماهیت عقل، فهمیدن است. فهمیدن نیز با جهل و خطا قابل جمع نیست. به عبارتی اشتباه یعنی نفهمیدن و نفهمیدن نقطه مقابل عقل است. بنابراین، عقل در ذات خود، معصوم از اشتباه و خطاست. البته عصمت عقل با محدودیت آن منافاتی ندارد. یعنی عقل در حیطة ادراکات خود، معصوم است و نسبت به فراتر از آن ساکت است و ادعایی ندارد. زیرا موجودی که در ذات خود فهمیدن باشد، اول از هر چیزی باید محدوده خود را بشناسد و آنچه را می‌تواند بفهمد از آنچه را نمی‌تواند دریابد، تشخیص دهد. البته باز این بدان معنا نیست که محدوده عقل قابل پیش‌بینی باشد؛ بلکه مقصود این است که عقل در مواجهه با مجهولات، تشخیص می‌دهد که قادر به درک است یا نیست. عقل از این جهت، مانند علم است، زیرا علم نیز در ذات خود چیزی جز انکشاف واقع نیست. یا انعکاس صورت حقایق در ذهن نیست. بنابراین، در ذات خود معصوم است. زیرا چیزی که جهل باشد، علم خطا و اشتباه و سهو و غیره مغایر با ماهیت علم هستند. به همین دلیل نیز جهل مرکب، شاخه‌ای از علم به حساب نمی‌آید، گرچه با جزم همراه است.

اشکال: عصمتی که برای ذات عقل ثابت شده است، عصمت ذاتی عقلی است که خطا نمی‌کند. چنین قضایایی، ضروریه به شرط محمول است. مانند اینکه گفته شود «الماشی متحرک بالضرورة مادام علی هذه الصفة» یعنی مادامی که موضوع متصف به وصف «مشی» باشد، ضرورتاً متحرک خواهد بود. نظیر اینکه گفته شود: «عقلی که خطا نمی‌کند، معصوم است مادامی که صفت عدم خطا را داشته باشد» مظفر، المنطق: (۱۷۵).

پاسخ: این اشکال زمانی وارد است که محمولی غیر از ذات یا ذاتی بر شیء حمل شود، در حالی که در این استدلال بر این نکته تأکید فراوان شده است که عصمت، ذاتی عقل است. زیرا عقل جز نیروی فهم نیست و فهم با خطا قابل جمع نیست. فهم در ذات خود معصوم است. بنابراین، حمل عصمت بر عقل، حمل ذاتی شیء بر آن است و جهت آن، «ضروریۀ ذاتیه» است.

دلیل دوم: برخی نیز برای اثبات عقلی عصمت عقل، چنین استدلال کرده‌اند که گزاره «عقل معصوم نیست.» یا درست است و یا درست نیست. اگر درست نباشد که عصمت آن ثابت می‌شود و اگر درست باشد، از دو حال خارج نیست: دلیل اثبات آن یا عقل است و یا عاملی غیر از عقل. اگر عامل اثبات عقل باشد، خود آن گزاره نیز مشمول عدم عصمت بوده و احتمال خطا در آن وجود دارد و بنابراین، نمی‌تواند چیزی را ثابت کند. اگر دلیل اثبات آن غیر از عقل باشد، در این صورت نیز روشن است که هیچ دلیلی غیر از عقل حجیت ذاتی ندارد و اثبات آن نیازمند وساطت عقل است. بنابراین، در صورت تزلزل در دلیل عقل، آن ادله نیز متزلزل می‌شوند.

دلیل دوم از این نظر قابل نقد است که بر اساس یک پیش فرض غلط استدلال را جلو برده است. در این استدلال تصور بر این بوده که نفی عصمت ملازم با نفی هر نوع ادراک صحیح برای عقل است. به عبارتی از نفی عصمت، سلب کلی ادراک لازم می‌آید و لازمه سلب ادراک از عقل، سلب حجیت و ارزش از هر مصدر دیگری مانند قرآن و سنت خواهد بود. زیرا قوام و ثبات آنها نیز به دلیل عقل است. به این بیان حتی نمی‌توان خدا را نیز ثابت کرد. در حالی که مقصود کسانی که عصمت را از عقل سلب می‌کنند، اثبات جزئی خطا و نفی کلیت صحت ادراکات است. بنابراین، از نظر ایشان نیز عقل در بسیاری از گزاره‌های خود به خطا نمی‌رود. چنان‌که در بخش قابل توجهی نیز خطا می‌کند. بنابراین، یافته‌های عقل در توحید و نبوت و یا قرآن و سنت، می‌تواند بر حسب کشف و یقین حاصل از آن مطابق با

واقع باشد. به عبارتی می‌توان گفت ایشان عقل را تا این اندازه که مستدل گمان کرده، خطا پذیر نمی‌دانند که نتوانند با آن کتاب و سنت را اثبات کنند. بنابراین، این استدلال قابل قبول نیست و تنها استدلال اول مستند و مقبول است.

دلیل قرآنی

دلیل یکم

این دلیل به کل قرآن نظر دارد و رفتار خدای متعال را در کتاب تشریح نسبت به عقل می‌کاود. مانند اینکه چرا خدای متعال در هیچ جای قرآن، هیچ کدام از خطاهای انسان را به عقل و خرد و خردگرایی او نسبت نمی‌دهد و در آن‌سو، بی‌خردیها و بی‌عقلیها را خاستگاه کفر، نفاق، تعصبات ناروا، سقوط در رذائل حیوانی و شک و تردیدهای ناروا می‌داند. چنان‌که ایمان درست و اندیشه‌های راستین همانند برداشتهای درخور ستایش از تدبر در آسمانها و زمین و مکارم اخلاق و صفات پسندیده را، بارها و بارها از خردورزی انسان می‌شمارد.

این رویکرد به خرد و عقل، گواه روشنی بر آن است که عقل خاستگاه هر نوع رشد و بالندگی است و خطا را در آن راهی نیست و گرنه «اغراء به جهل» است که خدای متعال موجود دوگانه‌ای را که هم خوب و هم بد از آن سر می‌زند، ستایش کند و تنها از خوبیها و درستیهایش بگوید و انسان را از سویه‌های منفی و خطرناک آن برحذر ندارد و نراند.

اشکال: شاید اشکال شود که در یک مورد، خدای متعال، حرکتی منفی را به تعقل نسبت داده است که عبارت است از:

وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَا بِغُضُوبِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَ تُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ
(بقره: ۷۶): هنگامی که مؤمنان را ملاقات کنند، می‌گویند: «ایمان

آورده‌ایم.» ولی هنگامی که با یکدیگر خلوت می‌کنند، (بعضی به بعضی دیگر اعتراض کرده،) می‌گویند: چرا مطالبی را که خداوند (درباره صفات پیامبر اسلام) برای شما بیان کرد، به مسلمانان بازگو می‌کنید تا (روز رستاخیز) در پیشگاه خدا، بر ضد شما به آن استدلال کنند؟! آیا نمی‌فهمید!؟

در این آیه، خدای متعال از زبان سران یهود نقل می‌کند که اقرار به علایم و دلایل حقانیت رسول گرامی اسلام و هر آن چیزی که مایه تقویت ایمان مسلمانان می‌شود، از بی‌خردی یاران آنان ریشه می‌گیرد و اگر آنان خردمند و عاقل باشند، نباید بشارتهای تورات را درباره رسول خدا ﷺ به مسلمانان بگویند.

به طوری که از لحن کلام برمی‌آید، جریان از این قرار بوده که عوام از ساده‌لوحی، وقتی به مسلمانان می‌رسیده‌اند، اظهار مسرت می‌کردند، و پاره‌ای از بشارتهای تورات را به ایشان می‌گفتند، و یا اطلاعاتی در اختیار می‌گذاشتند، که مسلمانان از آنها برای تصدیق نبوت پیامبرشان، استفاده می‌کردند، و رؤسایشان از این کار نهی می‌کردند، و می‌گفتند: این خود فتحی است که خدا برای مسلمانان قرار داده، و ما نباید آن را برای ایشان فاش سازیم، چون با همین بشارتها که در کتب ماست، نزد پروردگار خود علیه ما احتجاج خواهند کرد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن ۱۴۱۷: ۱/۲۱۴).

در پاسخ از این اشکال باید گفت: خدای متعال در این آیه سخنان یهود را نقل می‌کند، نه اینکه خود چنین سخنی را انشا نماید. چنان‌که گاه سخنان شرک‌آمیز بت پرستان را نقل می‌کند.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ (توبه: ۳۰).

در واقع خدای متعال از اندیشه یهود پرده برمی‌دارد که آنان اقرار به حق را بی‌خردی می‌دانند، در حالی که عین خردورزی است.

گذری کوتاه بر آیات ناظر به خرد و خردورزی می‌تواند شاهد عصمت ذاتی و گوهر وجودی عقل باشد. از این رو، تنها به تعداد انگشت شماری از آنها اشاره می‌کنیم.

مخاطبان قرآن

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (یوسف: ۲)؛ ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، شاید شما درک کنید (و بیندیشید)!

مخاطبان آیه‌های تکوین

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (آل عمران: ۱۹۰)؛ هر آینه در آفرینش آسمانها و زمین و آمد و شد شب و روز، خردمندان را عبرت‌هاست.

حق پذیران

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر: ۱۸)؛ آن کسانی که به سخن گوش می‌دهند و از بهترین آن پیروی می‌کنند، ایشان‌اند کسانی که خدا هدایتشان کرده و اینان خردمندان‌اند.

اهل تذکر

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ (آل عمران: ۷)؛ جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.

بی‌خردی؛ اساس کفر

أَفَ لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ (انبیاء: ۶۷)؛ اف بر شما و بر آنچه جز خدا می‌پرستید! آیا اندیشه نمی‌کنید (و عقل ندارید)؟!

بی‌خردی؛ اساس خرافه‌گرایی

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَا لَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (مائده: ۱۰۳)؛ خداوند دربارهٔ بحیره و سائبه و وصیله و حامی حکمی نکرده است، ولی کافران بر خدا دروغ می‌بندند و بیشترینشان بی‌خردند.

بی‌خردی؛ اساس دنیا‌گرایی

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلدَّارِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ (انعام: ۳۲)؛ و زندگی دنیا چیزی جز بازیچه و لهو نیست و پرهیزگاران را سرای آخرت بهتر است. آیا به عقل نمی‌یابید؟

خرد؛ اساس باورها و رفتارهای انسانی

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيَّاهُمْ وَ لَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَ صَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (انعام: ۱۵۱)؛ بگو: بیاید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده است برایتان بخوانم. اینکه به خدا شرک می‌اورید. و به پدر و مادر نیکی کنید. و از بیم تنگدستی فرزندان خود را مکشید. ما به شما و آنان روزی می‌دهیم. و به کارهای زشت چه پنهان و چه آشکارا نزدیک مشوید. و کسی را که خدا کشتنش را

حرام کرده است - مگر به حق - مکشید. اینهاست آنچه خدا شما را بدان سفارش می‌کند، باشد که به عقل دریابید.

شاخص انسانیت

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (انفال: ۳۲)؛ بدترین جانوران در نزد خدا این کران و لالان هستند که در نمی‌یابند.

دلیل دوم

افزون بر سیر کلی تعامل با عقل در قرآن، برخی از آیات نیز به طور خاص، دلالت بر عصمت عقل می‌کنند. یکی از این آیات عبارت است از:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ (يونس: ۹۹ - ۱۰۱)؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست، تمام کسانی که روی زمین هستند، همگی به (اجبار) ایمان می‌آوردند آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟ جز به اذن خدا هیچ کس را نرسد که ایمان بیاورد. و او پلیدی را بر کسانی که خرد خویش به کار نمی‌بندند، قرار می‌دهد. بگو: «نگاه کنید چه چیز (از آیات خدا و نشانه‌های توحیدش) در آسمانها و زمین است!» اما این آیات و اندازها به حال کسانی که (به خاطر لجاجت) ایمان نمی‌آورند مفید نخواهد بود!

آیه یاد شده، در سیاق آیتی قرار گرفته است که سایه سنگین گردن‌کشی و تمرد و لجاجت در برابر نشانه‌های روشن توحید بر آنها سنگینی می‌کند. خدای متعال می‌فرماید: اگر پروردگار تو بخواهد، تمام کسانی که بر روی زمین هستند، به اکراه

ایمان می آورند. اما خدا چنین نمی کند. آیا تو که بنده او هستی، می خواهی مردم را به اجبار و اکراه مومن کنی؟! در آیه میانی که محل بحث است، می فرماید: هیچ جاننداری نمی تواند بدون اذن و اجازه خدای متعال ایمان بیاورد. پیام آیه پیشین آن بود که خداوند قصد ندارد با اکراه بندگان را مؤمن کند. این جمله زمینه نوعی سوء برداشت را ایجاد می کند. اینکه خدای متعال بندگان را رها کرده و هیچ نقشی در ایمان و کفر آنها ندارد. به عبارتی بندگان مستقل در ایمان و کفر هستند. خدای متعال این برداشت غلط را با جمله آغازین آیه ۱۰۰ نفی کرده و می فرماید که بدون اراده او کسی نمی تواند ایمان بیاورد. بنابراین، نه اکراه از جانب خداست و نه استقلال از جانب بنده خدا.

گرچه این جمله، سؤالی را پاسخ می دهد، اما خود پرسش جدیدی را ایجاد می کند: چگونه ممکن است که ایمان با اکراه خدا نباشد و در همان حال، مشروط به اذن خدا باشد؟ پاسخ این سؤال در جمله پایانی آیه ۱۰۰ داده شده است. یعنی: سنت ما بر آن است که آلودگی تنها بر غیر اندیشمندان باشد و اندیشمندان از آلودگیها به دور باشند. این بدان معناست که خدای متعال اذن ایمان را تنها به اندیشمندان داده است و اندیشه در ذات خود با اختیار و انتخاب همراه است. طبرسی رحمته الله علیه در تفسیر این آیه می نویسد:

یعنی برای هیچ کس ممکن نیست که ایمان آورد مگر به اینکه خداوند اسباب آن را برایش فراهم سازد و او را بر این کار نیرو دهد و با نیروی خرد و عقلی که بدو داده است وی را دعوت به ایمان کند (طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن ۱۳۷۲: ۲۰۶/۵).

علامه طباطبایی رحمته الله علیه نیز می نویسد:

در اینکه فرمود: "وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ ... " خواست تا استعداد دریافت اذن را از آنها که تعقل ندارند سلب کند و امکان رسیدن به اذن خدا را مختص غیر این طایفه بسازد (طباطبایی، همان: ۱۰/۱۲۷).

مقصود از رجس چیست؟

رجس در لغت به معنای مطلق پلیدی و هر آنچه موجب تنفر باشد، استعمال شده است. منشأ تنفر می‌تواند، طبع، شرع، عقل و یا عادات و رسوم باشد (راغب اصفهانی، همان: ۳۴۲؛ طریحی، مجمع البحرین، ۱۴۱۶: ۴/۷۲؛ ابن منظور، همان: ۶/۹۵). بنا بر معنای لغوی، آیه چنین خواهد بود که: «ما پلیدیهایی را بر کسانی قرار داده‌ایم که نمی‌اندیشند.» طبرسی رحمته‌الله، رجس را به معنای عذاب می‌گیرد و از کسائی و ابوعلی نقل می‌کند که رجس را به معنای پلیدی و آلودگی گرفته‌اند (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن ۱۳۷۲: ۵/۲۰۷). البته وی در تفسیر دیگر خود، تصریح می‌کند که مقصود از رجس در اصل به معنای پلیدی و آلودگی است و چون منشأ و سبب عذاب می‌شود، خذلان و گمراهی و عذاب از آن قصد شده است (طبرسی، تفسیر جامع الجوامع ۱۳۶۷: ۲/۱۳۰). برخی از مفسران نیز به قرینه سیاق و با در نظر گرفتن آیات پیشین و پسین، آن را به معنایی در مقابل ایمان گرفته‌اند. علامه طباطبائی رحمته‌الله می‌نویسد:

و منظور از "رجس" در خصوص این آیه چیزی در مقابل ایمان است، و معلوم است که مقابل ایمان شک و تردید است. پس در این آیه شک و تردید، رجس و پلیدی خوانده شده. به این معنا که شک مصداقی است که عنوان رجس بر آن صادق است (طباطبائی، همان: ۱۲۷/۱۰؛ موسوی همدانی، ترجمه المیزان ۱۳۷۰: ۱۰/۱۸۸).

محمد جواد مغنیه ره نیز می‌نویسد:

مقصود از رجس در اینجا، کفر در مقابل ایمان است (مغنیه، تفسیر الکشاف ۱۴۲۴: ۴/۱۹۵).

به نظر ما، مقصود از «رجس» در آیه، مطلق پلیدی و آلودگی است و معنای لغوی از آن قصد شده است. کسانی چون کسائی، ابوعلی و حتی طبرسی رحمته‌الله، در جوامع

الجامع نیز چنین گفته‌اند. بیان علامه طباطبایی رحمته‌الله با این گفتار منافاتی ندارد. زیرا در خطابات قرآنی بسیار اتفاق می‌افتد که سیاق آیات ناظر به عنوان خاص یا حادثه ویژه‌ای است، ولی خدای متعال به جای خاص کردن سخن خود و اسم بردن از آن عنوان یا حادثه خاص، قاعده‌ای کلی و فراگیر را می‌آموزد که البته شامل مورد نیز می‌شود، اما محدود به آن نمی‌گردد. آنچه میان علمای تفسیر و فقه مشهور است مبنی بر اینکه شأن نزول مانع از عمومیت آیه نمی‌شود، ناظر به همین نکته است. بنابراین، ممکن است سیاق آیات، عنوان «کفر» را در کانون توجه خود داشته باشد و خدای متعال نیز در صدد بیان مطلبی با محوریت همان عنوان باشد. با این حال، آن را در قالب عنوان کلی‌تر و قاعده‌ای فراگیرتر بیان کند تا افزون بر حکم حادثه یا عنوان خاص، موارد دیگر و عناوین بیشتری را نیز دربر گیرد.

با توجه به این مقدمه، خدای متعال در آیات ۹۹-۱۰۱ سه سنت فراگیر را بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

یکم: اگر خدا اراده می‌کرد، همه به ناچار ایمان می‌آوردند. ولی خدا چنین اراده‌ای نداشته و ندارد.

دوم: هیچ کس بدون اذن خدا نمی‌تواند ایمان بیاورد.

سوم: خداوند پلیدیها و آلودگیها را بر کسانی قرار داده است که نمی‌اندیشند.

کسی که این قواعد کلی را که به سان کبریات قیاسهایی هستند که صغریاتشان حذف شده است، در نظر بگیرد، می‌فهمد که خداوند تمام انواع و اقسام پلیدی را بر بی‌خردان قرار داده است. البته با توجه به اینکه محور بحث آیات، ایمان و کفر است، کفر در رأس مصادیق پلیدی قرار دارد و قطعاً شامل آن نیز می‌شود.

استفاده عصمت از آیه

با توضیحی که داده شد، آیه دلالت می‌کند که سنت خدا بر آن است که به طور

پیوسته و دائم، آلودگیها را از هر سنخ و گونه و مرتبه‌ای باشند، بر کسانی قرار دهد که اهل تعقل نیستند. نکاتی چند درباره آیه:

«یجعل» مضارع است و دلالت بر استمرار اراده می‌کند.

«رجس» با «ال» همراه شده و بدان معناست که مطلق آلودگیها از ساحت خردمندان نفی شده است؛ آلودگیهای عقیدتی، یا خلقی یا فعلی.

جمله ایجابی است و سلبی نیست. یعنی فرمود که ما آلودگی را از اهل خرد دور می‌کنیم، بلکه فرمود: ما آلودگی را بر کسانی که اهل خرد نیستند، قرار داده‌ایم. از این شکل بیان می‌توان دریافت که خدای متعال، خرد و تعقل را تخصصاً از آلودگی به دور می‌داند. یعنی از همان آغاز، آلودگی بر کسانی بوده است که نمی‌اندیشیدند. آلودگی شامل اهل اندیشه نمی‌شد تا نیاز به دور کردن از آنها باشد.

اما در صورتی که «رجس» را به غیر معنای لغوی و به معنای کفر بگیریم، مانع از استفاده عصمت نمی‌شود. زیرا در کتاب و سنت ثابت شده است که کفر منشأ تمام گناهان و آلودگیهاست. به عبارتی معصیت وقتی از انسان سر می‌زند که ایمان از او جدا شده باشد و با ایمان قابل جمع نیست. به همین دلیل نیز خداوند شیطان را از کافران می‌شمارد. با اینکه او کفر عقیدتی نداشت و تنها از امثال امر الهی سر باز زده بود (ص: ۷۴؛ بقره: ۳۴). باز به همین جهت است که غفلت از خدا و توسل به مخلوق در برطرف ساختن مشکلات، کفر شمرده شده است (کلینی، اصول کافی ۱۴۰۷: ۲۸/۱).

بنابراین، هر نوع آلودگی در هر ساختی که دامنگیر انسان شود، به رگه‌هایی از کفر که در وجود او ریشه دوانده است، باز می‌گردد و به عبارتی از ناخالصی ایمان شخص ریشه می‌گیرد. با این توضیح، حتی اگر «رجس» بر خلاف ظاهر آیه، به معنای «کفر» گرفته شود، باز هم مانع از استفاده عصمت نخواهد شد.

در صورتی که این آیه را با آیه تطهیر مقایسه نماییم، هر گونه استبعاد در دلالت

آن، از میان خواهد رفت.

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً
(احزاب: ۳۳)؛ ای اهل بیت، خدا می خواهد پلیدی را از شما دور کند

و شما را پاک دارد.

نکته‌های اشتراک، «یجعل»؛ «یرید»، «الرجس»؛ «الرجس» است. با این تفاوت که بیان آیه مورد بحث، اثباتی و بیان آیه تطهیر سلبی است. بر اساس آنچه از تفاوت بیان سلبی و ایجابی گذشت، می توان نتیجه گرفت که عقل و خرد چون در معرض آلودگی قرار ندارد، ادبیات آیه پیشین، سلبی نیست تا آلودگی را از عقل و خرد سلب کند. به همین جهت، از آغاز، آلودگی را بر موجود بی خرد ثابت می کند. اما از آن جهت که اهل بیت علیهم السلام انسان هستند و انسان به طور طبیعی در معرض لغزش قرار دارد، لازم است تا به همگان گوشزد کند که آنان از سنخ بقیه نیستند و از آلودگیهای بشری به دور هستند. نکته دیگری که می تواند منشأ تفاوت بیان آیه تطهیر با آیه رجس باشد، توجه ویژه به ائمه علیهم السلام و به چشم آوردن ایشان است. جدا کردن چند نفر از میان نوع انسانی که شامل میلیاردها انسان می شود، صحنه باشکوهی را رقم می زند و جایگاه ایشان را به رخ بقیه می کشد.

نکته مهم تری که از تلفیق این دو آیه به دست می آید، آن است که عصمت و طهارت اهل بیت علیهم السلام از خرد ایشان است. آیه رجس، پلیدی را بر بی خردان می داند و خردمندان را از آن به دور می شمارد. این بدان معناست که رابطه مستقیم میان بی خردی و پلیدی از یک سو و خرد و پاکیزگی از سوی دیگر، وجود دارد. بنابراین، تطهیر شدن اهل بیت علیهم السلام از آلودگی بدان معناست که ایشان از بی خردی به دور هستند و وجود ایشان، خرد محض است.

دلیل سوم

در دو آیه دیگر از قرآن، عقل و سمع در کنار هم و همسان به کار رفته اند، آن گونه

که دلالت بر هم‌ردیف بودن عقل با وحی و عصمتی همانند با آن است.
وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (ملک: ۱۰)؛ و
می‌گویند: اگر ما می‌شنیدیم یا تعقل می‌کردیم، اهل این آتش سوزنده
نمی‌بودیم.

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ
أَضَلُّ سَبِيلًا (فرقان: ۴۴)؛ آیا گمان می‌بری بیشتر آنان می‌شنوند یا
می‌فهمند؟! آنان فقط همچون چهارپایان‌اند، بلکه گمراه‌ترند!

پرسشهایی چند درباره این آیات مطرح است، از جمله اینکه:
چرا اهل دوزخ تنها راه نجات را در سمع و یا عقل می‌دانستند؟ چرا تنها از سمع
یاد نکردند و چه دلیل داشت که عقل را نیز بر آن افزودند؟ چرا از حرف عطف «او»
استفاده شده است و مثلاً حرف عطف «و» به کار نرفته است؟ وجه دلالت بر
حجیت و یا عصمت عقل از این آیات چگونه است؟
در پاسخ این پرسشها باید گفت:

انسان با سرپیچی و گردنکشی در برابر اراده خدا، مستحق دوزخ و عذاب
می‌شود و تنها راه نجات انسان، اطاعت خداست. بنابراین، از آیات استفاده می‌شود
که «سمع وحی» و «تعقل» انسان را به اطاعت خدا رهنمون می‌شوند و می‌توانند
مطلوب و مبعوض الهی را بر او ثابت کنند و زمینه سعادت‌مندی را فراهم سازند و از
عذاب الهی نجات بخشند. همین مقدار از دلالت آیات، برای اثبات حجیت آن دو
کافی است.

برای استفاده عصمت، افزون بر حجیت، به این نکته توجه می‌دهیم که رابطه
مستقیمی میان معصیت و استحقاق عذاب وجود دارد. تفاوت حرام و معصیت با
مکروه در استحقاق و عدم استحقاق عذاب است. بنابراین، حتی اگر کسی در تمام
عمر تنها یک گناه بکند، به خاطر آن مستحق عذاب است، گرچه خدای متعال از او

درگذرد و عذاب نکند. لباس ایمان در حال معصیت از تن انسان کنده می‌شود و شخص در آن حال، پست‌تر از حیوان است. گرچه پس یا پیش از گناه، در حال عبادت باشد.

از سویی، خدای متعال عقل و سمع را در مقابل عذاب و حیوانیت قرار داده و راه نجات از آنها را در التزام به سمع و عقل دانسته است. این بدان معناست که عقل و سمع هیچ‌گاه به معصیت فرا نمی‌خوانند و به عملی که غضب خدا در آن باشد و به عذاب و حیوانیت منتهی شود، دلالت نمی‌کنند.

با این شیوه استدلال، عصمت سمع و عقل با هم ثابت می‌شود، اما ممکن است کسی در آن خدشه کند که نفی عذاب از اندیشمندان هیچ ملازمه‌ای با عصمت خرد و عقل ندارد، بلکه تنها دلالت بر حجیت آن می‌کند و حجت بودن مشروط به عصمت نیست، بلکه اصابت اغلبی نیز برای آن کافی است.

در این صورت می‌توان به روش دیگری بر عصمت عقل استدلال کرد. به این ترتیب که ما عصمت سمع را از خارج آیه ثابت می‌کنیم و آنگاه از مقابله «عقل» با آن، عصمت عقل را استفاده می‌کنیم. چنان‌که در آیه اولی الامر (نساء: ۵۹). از اینکه «ولیّ امر» پس از «رسول» آمده و هر دو متعلق یک امر قرار گرفته‌اند، استفاده شده است که ولیّ امر شخصیتی در ردیف شخصیت رسول دارد و اطاعت او هم‌تراز اطاعت رسول است و گرته این اغرای به جهل است و باید آنها را از هم جدا می‌کرد. به همین سبب نیز امر به اطاعت «الله» مستقل از امر به اطاعت «رسول» آورده شده است تا توجه دهد که اطاعت خدا با اطاعت رسول متفاوت است. اطاعت از خدا ارزش ذاتی دارد، ولی اطاعت از رسول در امتداد اطاعت خداست و ذاتی رسول نیست. جدا نکردن اطاعت رسول از ولیّ امر نشان می‌دهد که میان اطاعت ایشان تفاوتی نیست.

بنابراین، عقل باید در ردیف وحی و هم‌تراز آن باشد که با حرف عطف «او» در

کنار آن بیاید. زیرا حرف «او» نشانه استقلال هر کدام از آنها در دلالت و حجیت است. در غیر این صورت، لازم بود که آن دو از هم جدا ذکر شود و در کنار هم و در یک جهت، آن هم در مقابل گمراهی و دوزخ و حیوانیت، قرار نگیرند. علامه رحمته الله در تفسیر آیه دوم، دلیل تردید میان «سمع» و «عقل» را دلیل انحصار راههای وصول به حقیقت می‌داند:

تردید میان گوش و عقل از این نظر است که وسیله آدمی به سوی سعادت یکی از این دو طریق است، یا اینکه خودش تعقل کند و حق را تشخیص داده پیروی‌اش نماید، یا از کسی که می‌تواند تعقل کند و خیرخواه هم هست بشنود و پیروی کند. در نتیجه پس طریق به سوی رشد یا سمع است و یا عقل، و دلیل این راه یا عقل است یا نقل. پس آیه شریفه در معنای آیه "و قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" است (طباطبایی، همان: ۱۵ / ۲۲۴؛ موسوی همدانی همان: ۱۵ / ۲۱۰).

مرحوم طبرسی نیز در تفسیر آیه نخست چنین می‌نویسد:

و قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ: کافران گفتند: اگر بیم دادن پیامبران را همانند کسی که خواهان حق است می‌شنیدیم یا همانند کسی که با دقت و تأمل می‌نگرد عقل خود را به کار می‌انداختیم. برخی نیز گفته‌اند: خداوند میان شنیدن و تعقل کردن جمع کرده است چون تکلیف، پیرامون این دو امر و دلایل عقلی و نقلی می‌گردد (مترجمان، ترجمه تفسیر جوامع الجامع ۱۳۷۷: ۴ / ۳۲۹).

البته ناگفته پیداست که مقصود ما از اثبات همترازی عقل و وحی، تنها حیثیت عصمت و حجیت آن دوست نه تمام جهات و حیثیات، حتی دامنه و شمول آنها! به عبارتی عقل معصوم در تشخیص حدود خود خطا نمی‌کند. کما اینکه نور با نورانیت خود، حدودش را مشخص می‌سازد. عقل نیز که نور انسان در ظلمات است، با

نورانیت خود حدودش را معین می‌کند و در امتداد راه انسان را به تبعیت از وحی فرا می‌خواند. به همین سبب، تبعیت از عقل، چه در مواردی که می‌فهمد و چه در مواردی که از فهم عاجز می‌شود، موجب سعادت است.

دلیل روایی

سنت، ترجمان وحی است و روح آیات قرآن در متن روایات حضور دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد. یکی از مواردی که حضور قرآن در روایت را به وضوح می‌توان مشاهده کرد، عقل و مسائل مرتبط با آن است. برای پرهیز از زیاده‌گویی، به پنج دلیل از روایات می‌پردازیم که برخی صریح در عصمت و برخی ظهور در آن دارند.

دلیل یکم

اولین دلیل، ناظر به دلیل اول قرآنی است. یعنی در سنت نیز مانند قرآن، تمام فضائل انسانی اعم از عقیدتی، روانی و رفتاری به عقل نسبت داده شده و هیچ نقطه منفی و سیاهی در هیچ کدام از عرصه‌های انسانی به عقل نسبت داده نشده است. این نشانه عصمت عقل است و گرنه اغرای به جهل است.

دلیل دوم

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ
ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ
مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنِّ أَحِبُّ أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرُ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ
إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ (كلینی، اصول کافی ۱۴۰۷: ۱ / ۱۰)؛ امام
باقر ع گفت: زمانی که خدای متعال خرد را آفرید، او را به سخن
واداشت و فرمود: بیا. آمد. فرمود: برگرد. برگشت. فرمود: به عزت و
جلالم سوگند که آفریده‌ای محبوب‌تر از تو نیافریدم و جز در وجود

دوستانم رشد و کمال ندهم. آگاه باش که تنها به تو امر کرده و تنها تو را نهی می‌کنم و تنها تو را عقاب کرده و تنها تو را ثواب می‌دهم. بخش اول روایت، نص در اطاعت محض و بی‌درنگ عقل از امر و نهی خداست. امر «بیا و برو»؛ یعنی دو امر مخالف هم، نشان می‌دهد که عقل نهایت تعبد را نسبت به خالق خود داشته و در مقام بندگی معصوم است. بخش دوم روایت، بیانگر آن است که عقل محبوب‌ترین مخلوقات در نزد خداست. دلیل محبوبیت از بخش اول و پایانی فهمیده می‌شود. زیرا مطیع‌ترین مخلوق خداست و به همین سبب نیز معیار امر و نهی و ثواب و عقاب است.

مقصود از «إِيَّاكَ أَمْرٌ وَإِيَّاكَ أَنْهَى» که به خاطر تقدم مفعول بر فعل دلالت بر حصر می‌کند، یعنی تنها به تو امر می‌کنم و تنها تو را نهی می‌کنم، این است که عقل تنها مقام صالح برای امر و نهی و اطاعت است. در دنباله آن می‌افزاید: «إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أَثِيبُ»؛ تنها بر اساس تو عقاب می‌کنم و تنها بر اساس تو ثواب می‌دهم. یعنی عقاب من به سبب این است که اگر بنده‌ای با وجود دسترس به تو، گناه کند، مستحق عذاب است و گرنه در صورتی که بنده‌ای فاقد عقل باشد، عذاب نمی‌شود، حتی اگر عمل ناپسندی انجام بدهد. بخش دوم نیز بدان معناست که ثواب من بر اساس میزان به کارگیری از تو در اعمال بندگانم است. اگر بنده‌ای از وجود تو بیشتر بهر مند شود، ثواب بیشتری می‌برد. این مطلب حقیقت خود را در روایت بعدی نشان می‌دهد.

دلیل سوم

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهْرِ الْجَاهِلِ وَإِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ شُحُوصِ الْجَاهِلِ وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ

أُمَّتَهُ وَمَا يُضْمَرُ النَّبِيُّ ﷺ فِي نَفْسِهِ أَفْضَلُ مِنْ اجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِينَ وَمَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ وَلَا بَلَغَ جَمِيعَ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ وَالْعَقْلَاءُ هُمْ أَوْلُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُو الْأَلْبَابِ (همان: ۱ / ۱۳)؛ پیغمبر فرمود: خدا به بندگانش چیزی بهتر از عقل نبخشیده است. برای همین، خوابیدن عاقل از شب زنده‌داری جاهل بهتر است و در منزل بودن عاقل از مسافرت جاهل (به سوی حج و جهاد) بهتر است و خداوند تا عقل رسولش را کامل نکند وی را مبعوث نسازد، تا اینکه عقل او برتر از عقول تمام امتش باشد و نیت رسول از تلاش تلاشگران بالاتر است و تا بنده‌ای به درک لازم نرسد، واجبات الهی را به جای نیاورد. همه عابدان در فضیلت عبادتشان به پای عاقل نرسند. عقلا همان صاحبان خردند که درباره ایشان فرموده: تنها صاحبان خرد اندرز پذیرند.

بخش اول روایت، دلالت می‌کند که ثواب بر عیار عقل است، چنان‌که عبودیت نیز بر عیار آن است. خواب و بیداری و تلاش و استراحت عاقل، در اطاعت خدا سپری می‌شود، در حالی که احمق به سبب بی‌بهره بودن از فهم درست، هرکاری که کند، خواه ناخواه یا در معصیت و تخلف از امر و نهی خداست یا بی‌بهره از معرفت خواهد بود.

بخش دوم به روح نبوت و گوهر اصلی رسالت می‌پردازد و عقل و فهم را درون‌مایه و جوهر اصیل نبوت می‌شمارد. عقل معیار گزینش افراد برای رسالت است. زیرا کسی که خدا را بهتر بفهمد و حقیقت دنیا و آخرت را دریابد، بهتر از هر کسی در اطاعت خدا خواهد کوشید و بیش از هر کس دیگری شایستگی پیامبری را خواهد داشت.

بخش سوم، دلالت می‌کند که انجام فرائض الهی و التزام به آنها، نیازمند رشد متناسب عقل است. تا انسان به فهم متناسبی نرسد، نمی‌تواند سختی انجام فرائض را

بر خود هموار سازد.

نتیجه اینکه: بر اساس این روایت و روایات مشابه، رابطه مستقیمی میان انجام فرائض الهی و قیام به وظایف بندگی و بلوغ و شکوفایی عقلی وجود دارد. انسان به نسبتی که رشد عقلانی می‌یابد، به بندگی خدا قیام می‌کند. در نتیجه عقل، عنصر اصلی بندگی است و نه تنها معصیت و خطایی از آن سر نمی‌زند، بلکه قوت یافتن آن باعث دوری از معصیت و خطا نیز می‌گردد. زیرا خطا حتی اگر معصیت نباشد، مانع از بندگی است. به همین جهت نیز رسول نباید در امور مربوط به دین خطا کند. این نکته با توجه به بخشهای میانی روایت روشن تر می‌شود. زیرا دلالت بر وجود رابطه حقیقی میان کمال عقل و مقام رسالت می‌کند، به گونه‌ای که رسالت مشروط به اوج گرفتن عقل است. به عبارتی درون‌مایه نبوت و رسالت عقل است و عقل منشأ عصمت رسول است. چنان‌که در بحث از آیه تطهیر و رجس نیز گذشت.

دلیل چهارم

این دلیل با تحلیل سه روایت به دست می‌آید. در روایتی از حضرت امیر علیه السلام، اولین مخلوق خدا، نور است و در روایت دیگری از حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز وارد شده است که اولین مخلوق خدا نور من بوده است. در نهایت، در روایت دیگری از آن حضرت، اولین مخلوق خدا، عقل^(۱) معرفی شده است.

۱. فقال أخبرني عن أول ما خلق الله تعالى فقال عليه السلام خلق النور (صدوق،

عیون اخبار الرضا علیه السلام ۱۳۷۸: ۱ / ۲۴ و ۲۴۰)؛ مرد شامی گفت: مرا از اولین مخلوق خدا خبر بده؟ حضرت امیر علیه السلام فرمود: نور را آفرید.

۲. و قال عليه السلام أول ما خلق الله نوري (احسائی، عوالی اللثالی ۱۴۰۵: ۴ /

۹۹)؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: اولین چیزی که خدا آفرید، نور من بود.

۳. و فی حدیث آخر أنه قال عليه السلام أول ما خلق الله العقل (همان)؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: اولین چیزی که خدا آفرید، عقل بود.

نور در ذات خود روشن و خالص است و ظلمت را در آن راهی نیست. جایی که ظلمت باشد، نور نیست و روشن است که مقصود از آن، نور مادی نیست. زیرا اولین مخلوق از جنس ماده نیست و ماده در پایین‌ترین مراتب وجودی قرار دارد. نوری که شأن اولین مخلوق بودن را دارد، نوری است که بتواند صفات و ذات خدا را نشان دهد و حقیقت عالم هستی را آن‌گونه که واقعیت دارد، بنمایاند. چرا که خداوند موجودات را آفرید تا با معرفت به او به عبادت پردازند و در ارتباط با موجود کامل، رشد کنند.

با این توضیح، روایت سوم تفسیر روایت اول خواهد بود. یعنی اولین مخلوق، عقل است که خاصیت نوری دارد و محض فهم است که جهل و نفهمی در آن راه ندارد و وسیله شناخت و بندگی خداست و همین عنصر نورانی، نور رسول خدا ﷺ نیز هست. زیرا عبودیت و معرفت و فهم رابطه مستقیمی با هم دارند و کامل‌ترین انسان باید کامل‌ترین فهم و عقل را داشته باشد تا بتواند خدا را در بهترین صورت بندگی کند. بنابراین، عقل حقیقتی نورانی و معصوم است. مرحوم فیض کاشانی در وجه جمع این روایات چنین می‌نویسد:

هو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش و هو بعينه نور نبينا ص و
روحه الذي تشعب منه أنوار أوصيائه المعصومين و أرواح الأنبياء و
المرسلين سلام الله عليهم أجمعين ثم خلقت من شعاعها أرواح شيعتهم
من الأولين و الآخرين. قال نبينا ﷺ أول ما خلق الله تعالى نوري و في
رواية أخرى روي (فيض كاشاني، الوافي، ۱۴۰۶: ۱/ ۵۲).

عقل اولین آفریده از روحانیان از جهت راست عرش است و همان نور و روح پیامبر ماست که انوار اوصیای معصوم و ارواح انبیا و مرسلین ﷺ از آن جدا شده‌اند و سپس ارواح شیعیانشان از اولین و آخرین از شعاع وجودش خلق شده‌اند. پیامبر ﷺ فرمود: اولین

چیزی که خدا آفرید، نور من بود و در روایت دیگری «روح من» نقل شده است.

دلیل پنجم

يَا هَشَامُ إِنَّ لِّلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ (کلینی، اصول کافی ۱۴۰۷: ۱ / ۱۵)؛ ای هشام، همانا خداوند دو حجت را برای مردم قرار داده است. حجت ظاهری و حجت باطنی. اما حجت ظاهری، پیامبران و انبیا و ائمه علیهم السلام هستند و اما باطنی، خردها هستند.

این روایت که از جمله معروف‌ترین و عالی‌ترین روایات در باب عقل و خرد است، بیش از هر حدیث و گفته دیگری، جایگاه عقل را در مهندسی دین نشان می‌دهد. تعبیر به اینکه خدا دو حجت و دلیل برای بندگانش خود قرار داده است، بهترین گواه بر عصمت عقل و جایگاه آن است. در اثبات آن، به ادله عصمت حجت ظاهری استناد می‌شود. زیرا اولاً: اگر حجت الهی ضرورتاً معصوم باشد، حجت باطنی اولی به عصمت است. زیرا حجت ظاهری نیز با حجت باطنی اثبات می‌شود و زبان مشترک میان نفس و روح انسان با انبیا و اولیا، خرد اوست. ثانیاً: در این روایت، حجت باطنی در عرض حجت ظاهری و حتی مقدم بر آن ذکر شده است که نشان‌دهنده وحدت آن دو در احکام حجیت است.

اشکال ۱: وجود اشتباهات، مانع از عصمت عقل است.

هر انسانی بارها کوشیده است تا بر اساس داده‌های خرد خویش، حقیقت را کشف کند و با وجود بذل تلاش و به دور از هر گونه تعصب، باز هم به اشتباه رفته و نتیجه نگرفته است. با وجود این تجربه بدیهی، چگونه می‌توان از عصمت عقل سخن گفت؟!

در پاسخ، همین اشکال را متوجه کتاب و عترت می‌کنیم. قرآن، رسول ﷺ و امام علیؑ، معصوم هستند. با این حال، آیا استفاده‌های ما از ایشان نیز معصوم و خالی از لغزش است؟ مفسران در تفسیر کتابی که در ذات خود، کوچک‌ترین اشتباهی و لغزش و اعوجاجی ندارد، اختلاف کرده و همدیگر را متهم به بدفهمی آیات می‌کنند. رسول خدا ﷺ با مردم بود و سخن می‌گفت. او در فکر و اندیشه و سخن خود معصوم بود، اما هیچ ضمانتی از سوی مردم برای درست فهمیدن سخنان ایشان وجود نداشت.

بنابراین، عصمت مصادر دین و حجج الهی، الزاماً به معنای مصونیت از خطا برای کاربران و استفاده‌کنندگان از ایشان نیست. ممکن است مصدری مانند قرآن، معصوم باشد، اما در مقام استفاده، جهل و غفلت و سهو و دهها ضعف ذاتی و عرضی که در کاربر وجود دارد، مانع از برداشت معصومانه از مصدر معصوم شود. عقل در ذات خود معصوم است. اما استفاده روح ما از عقل، معصوم نیست.^(۲) روح ما تحت تأثیر هوسها، تعصبا، نادانیه و عدم اشراف به تمام جوانب مسائل، سهوها و غفلتها دچار اشتباه در به کار گیری عقل می‌شود. در مواردی که عقل خود را به کار می‌گیریم، اما به نتیجه نمی‌رسیم، دچار جهل مرکب هستیم. یعنی عاقلانه نیندیشیده‌ایم، اما معتقدیم که عاقلانه‌ترین استدلالها را کرده‌ایم. چنان‌که وقتی در علم خویش به خطا می‌رویم، به جهل مرکب می‌رسیم. جهل مرکب به معنای عدم عصمت علم نیست، زیرا آنچه ما علم می‌پنداشتیم، در واقع علم نبوده است. تخیلات ما بوده است که به اشتباه به جای علم فرض شده است.

به بیانی دیگر، عقل، علم، کتاب و سنت، همگی دو شأن دارند: شأن ثبوتی و اثباتی. شأن ثبوتی آنها، همان شأن وجودی خودشان و استعدادها و ویژگیهای آنان به خودی خود، بدون در نظر گرفتن هر عامل خارجی دیگر، است. هر چهار موردی که شمرده شد، در شأن ثبوتی، عصمت دارند.

اما شأن اثباتی همان خروجی است که در هنگام استنتاج از آنها به دست می‌آید. در مثل، عقل یا کتاب نه از آن جهت که هستند، بلکه از آن جهت که موجود دیگری برای استنتاج به آن مراجعه کرده و چیزی را بر اساس آن استنتاج می‌کند. بر اساس شأن اثبات و استنتاج، هیچ کدام از چهار مورد یاده شده، معصوم نیستند. زیرا علم که عالی‌ترین حالت کشف برای انسان است، بدون خطا نمانده و آنچه را جهل است، علم پنداشته و حتی از جهل خود نیز باخبر نمی‌شود و نیز در برداشتهای خود از کتاب و سنت، اشتباه می‌کند و در نتیجه‌گیری از داده‌های عقلی به خطا می‌رود.

اشکال ۲: وجود خطا در نتایج، دلیل بر عدم حجیت عقل است.

ممکن است گفته شود، حتی اگر بپذیریم که وجود خطایی در برداشتها، به عصمت ذاتی عقل آسیب نزند، دست کم حجیت آن را به چالش خواهد می‌کشد. زیرا اصل وجود خطا در آنچه به نام ادراک عقلی مطرح می‌شود، قابل انکار نیست. بنابراین، چگونه می‌توان به یافته‌های عقل اطمینان کرد و آن را حجت دانست. به عبارتی عصمت ثبوتی عقل مانع از خطای اثباتی آن نیست و این خطا می‌تواند مانع از اطمینان به آن گردد. صاحب حدائق به نقل از امام رازی رحمته الله علیه چنین می‌نویسد:

این چیزهایی که برهان نامیده می‌شوند، اگر در ذات خودشان برهان بودند، هر کسی که آن را می‌شنید، می‌بایست قبول می‌کرد و هیچ‌گاه نباید انکار می‌کرد. و از آنجا که می‌بینیم آنچه یکی از طرفین برهان می‌داند، طرف دیگر وقتی آن را می‌شنود و آگاه می‌شود، تنها ظن ضعیفی برایش پیدا می‌شود، بنابراین، این چیزها در ذات خودشان برهان نیستند، بلکه مقدمات ضعیفی هستند که تعصبا و علاقه‌ها به آن اضافه شده و برخی خیال می‌کنند که آن، برهان است. با اینکه در واقع چنین نیست (بحرانی، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة ۱۴۰۵: ۱/ ۱۲۸).

باز هم او از سید نعمت الله جزائری ره چنین نقل می‌کند:

همان‌طور که عقلها در مراتب فهمیدن، مختلف‌اند و اندازه خاصی نیست که بر آن بایستند. به همین خاطر نیز می‌بینی که هر کدام از آیندگان درباره ادله گذشتگان سخن گفته و آن را نقض می‌کند و دلیل دیگری بر نظر خود اقامه می‌کند و به همین خاطر نیز دلیل واحدی را نخواهی یافت که در نزد عموم عقلا و فضلا مورد اتفاق باشد، گرچه مقصود همه یکی بوده باشد.

این اشکال از چند نظر، وارد نیست.

اولاً: فرض در گزاره‌های عقلی، علم است. یعنی حتی اگر بدانیم که برخی از یافته‌های عقل، جهل مرکب است، باز هم صدمه‌ای به گزاره‌های آن نمی‌زند. زیرا طبق فرض، نسبت به تک تک قضایای موجود یقین داریم و یقین در ذات خود حجت است.

ثانیاً: صرف وجود اشتباه در نتایج حاصل از یک مصدر، نمی‌تواند دلیل بر بی‌اعتمادی و در نهایت کنار گذاشتن آن شود. آیا اشتباه ما در برداشت از قرآن و حدیث، کمتر از اشتباه در گزاره‌های عقلی است؟ آیا تاکنون فقیه و دانشوری حاضر شده است، کتاب یا سنت را صرفاً به خاطر اشتباهات متعدد در برداشت از آن کنار بگذارد؟ عالم اخباری معتقد است که روش او در برداشت از دین، روش مطلوب است و ائمه علیهم‌السلام، از رجوع به عقل جلوگیری کرده و تفسیر قرآن را ویژه خود می‌دانستند، در حالی که اصولی بر این باور است که مقصود ائمه علیهم‌السلام از روایات مورد استناد اخباری، جمود در روایت و کنار زدن عقل و کتاب نیست، بلکه مطلوب ائمه علیهم‌السلام و مدلول روایات، حجیت هر سه و ضرورت بهره‌گیری از همه آنها در فهم دین است.

ثالثاً: آیا علمای اخباری توانستند راهی را ابداع کنند تا دست کم، خودشان در فهم روایات به یک نتیجه واحد برسند یا تبدل و تغییری در برداشت‌هایشان حاصل نشود؟

اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا باید به واسطه عملکرد نادرست ذهن در پاره‌ای موارد، قوه اندیشه را تعطیل کرد یا آنکه نه، با وسایل و اسباب دیگری می‌باید خطاهای ذهن را پیدا کرد و از آنها جلوگیری نمود؟ در پاسخ این پرسش، سوفسطاییان می‌گفتند اعتماد بر عقل جایز نیست و اساساً استدلال کردن کار لغوی است. فلاسفه در این زمینه جوابهای دندان‌شکنی به اهل سفسطه داده‌اند که از جمله آنها یکی این است که سایر حواس هم مانند عقل اشتباه می‌کنند ولی هیچ‌کس حکم به تعطیل و استفاده نکردن از آنها نمی‌دهد. از آنجا که کنار گذاردن عقل ممکن نبود، ناچار متفکرین مصمم شدند تا راه خطا را سد کنند (مطهری، مجموعه آثار: ۲۶: ۶۳).

بنابراین، نمی‌توان به صرف وجود اختلاف میان فلاسفه یا علمای اصول، عقل را کنار گذاشت. از این نظر لازم می‌نماید که عقل را به عقل نفس الامری یا حقیقی و عقل محصل تقسیم نماییم.

عقل نفس الامری (حقیقی) و عقل محصل

همان‌گونه که می‌توان وحی را به وحی نفس الامری (حقیقی) یعنی آنچه در واقع بر قلب مطهر رسول خدا نازل می‌شود و وحی محصل یعنی وحیی که وارد حوزه ادراکی ما می‌شود، تقسیم کرد، می‌توان عقل را نیز به دو گونه تقسیم کرد: عقل نفس الامری یعنی عقل خالص و قدسی که خدای متعال روح انسانی را بدان مجهز ساخته و واسطه و حجت باطنی میان او و خالق اوست و عقل محصل یعنی خروجی عقل که در قالب استدلال و یقین خود را می‌نمایاند.

وجه مشابهت میان وحی و عقل در این تقسیم آن است که وحی در ذات خود معصوم از هر نوع شائبه و ناخالصی است و ضلالت و تاریکی با آن قابل جمع نیست. اما وحی محصل؛ آنچه در قالب الفاظ بیان می‌شود و توسط ما بر اساس

قواعد عقلایی و عرفی و زبانی معنا می‌شود، معصوم نیست. زیرا زبان واسطه خالص و صد در صدی نیست و در تمام اشکال بهره‌گیری از آن، ریزشهایی را در قالب پیدایش طبیعی محکم و متشابه، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، قرائن حالی و مقالی و یا رخداد فواصل زمانی و تغییر آداب و سنن و فضای صدور و... پیدا می‌کند. یا تحت تأثیر بدفهمیها، تعصبات و لو غیر ارادی که از ضعف انسان مایه می‌گیرد، به فهم صد در صدی وحی دست نمی‌یابد. چیزی که از آن به تفاوت وحی و نقل تعبیر می‌شود.

بنابراین، عقل خالص و نفس الامری گرچه معصوم و عاری از هر نوع خطایی است و ذات آن که نیروی فهم و کشف است با خطا در تضاد است، اما آنچه پس از انجام استدلالهای نظری و واسطه‌های کم و زیاد حاصل می‌شود، لزوماً همان عقل نفس الامری نیست. زیرا انسان تحت تأثیر اشراف نداشتن به تمام ابعاد هستی یا موضوع مورد نظر، گاه به خطا می‌رود. یا گاه در چپ‌نشین مقدمات اشتباه می‌کند و گاه تحت تأثیر گرایشها و تعصبات، کدورتها و محبتها، تعادل را از دست می‌دهد و خروجی کارش با عقل نفس الامری مطابقت نخواهد داشت.

با این مقدمه روشن می‌شود که عقل نفس الامری قابل مقایسه با وحی نفس الامری است و هر دو از ذات الهی ریشه می‌گیرند و هر دو عطیه خدا برای هدایت انسان هستند. به همین سبب نیز در روایت «فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأُمَّةُ عَ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، همان: ۱/۱۵). عقل با نفس رسول و نبی و امام علیهم‌السلام مقایسه می‌شود نه با فهمی که از سخن او می‌شود. یعنی چنان که رسل و انبیا و ائمه در ذات خود معصوم‌اند، گرچه مردم در استفاده از آنان معصوم نباشند، عقل نیز در ذات خود معصوم است، گرچه مردم در استفاده از آن معصوم نباشند.

با این بیان، صحت و سقم دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر مشخص می‌شود

اشکال ۳: روایات از مراجعه به عقل در فهم دین جلوگیری کرده‌اند.

از جمله اشکالهایی که طرح شده است، برخی از روایاتی است که در آنها، از عمل کردن بر اساس یافته‌های عقلی نهی شده است. از آن جمله روایت امام سجاده علیه السلام است:

قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ
وَالْأَرَاءِ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَائِيسِ الْفَاسِدَةِ وَلَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا
سَلَّمَ وَ مَنْ اقْتَدَى بِنَا هُدَى وَ مَنْ كَانَ يَعْمَلُ بِالْقِيَاسِ وَ الرَّأْيِ هَلَكَ وَ مَنْ
وَجَدَ فِي نَفْسِهِ شَيْئًا مِمَّا نَقُولُهُ أَوْ نَقَضِي بِهِ حَرَجًا كَفَرَ بِالَّذِي أَنْزَلَ السَّبْعَ
الْمَثَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ (صدوق، کمال‌الدین ۱۳۹۴: ۸)

۳۲۴؛ امام سجاده علیه السلام فرمود: با عقول ناقصه و آرای باطله و قیاسهای فاسده به دین خدای تعالی نمی‌رسند و آن جز با تسلیم به دست نمی‌آید، و هر که تسلیم ما شد سالم می‌ماند، و هر که به ما اقتدا کرد هدایت می‌یابد، و هر که به قیاس و رأی عمل کند هلاک می‌شود، و هر که در آنچه می‌گوییم شکمی داشته باشد یا پذیرش آنچه بدان حکم می‌کنیم برایش دشوار باشد، به خدایی که سبع المثانی و قرآن عظیم را فرو فرستاده است، کافر شده است، در حالی که خودش هم نمی‌داند.

طبق این فرمایش، با عقلهای ناقص انسانی نمی‌توان دین را دریافت و راهی جز تسلیم به ائمه علیهم السلام و پذیرش به دور از هرگونه شک و حرج وجود ندارد. دانشوران بسیاری برداشتهای این چنینی پاسخ گفته‌اند. برای همین، ضرورتی نمی‌بینیم که به شرح و تفصیل درباره آن به گفت‌وگو بپردازیم. از این‌رو، به نقل بیان شیخ انصاری رحمته الله بسنده می‌کنیم.

و دعوی استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات من غير

مراجعة حجج الله بل في مقابلهم عليه السلام و إلا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلی علی وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة بل لا نعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة مع أن ظاهرها ينفي حكومة العقل و لو مع عدم المعارض و علی ما ذكرنا يحمل ما ورد من (أن دين الله لا يصاب بالعقول) (شيخ انصاری، فرائد الاصول: ۱۹ / ۱)؛ ادعای استفاده آن از اخبار ممنوع است. زیرا مقصود از امثال خبر مذکور، جایز نبودن استبداد در احکام شرعی با عقل ناقص ظنی است. چنانکه در آن زمان امری متعارف بود مانند عمل به قیاسها، استحسانها، بدون مراجعه به ائمه عليهم السلام، بلکه این کارها در مقابل ایشان بود. و الا ادراک عقلی قطعی نسبت به حکمی که مخالف با دلیل نقلی بوده و غیر قابل جمع باشد، بسیار اندک است، بلکه ما چنین مورد را ندیده‌ایم. پس سزاوار نیست، مقصود از روایات فراوانی که در این باره وارد شده است، چنین موارد اندکی بوده باشد. گذشته از اینکه ظاهر روایت، احکام عقلی را به کلی نفی می‌کند، حتی اگر معارض نداشته باشد. - در حالی که خود اخباری نیز بدان ملتزم نیست. بنابراین، روایاتی نظیر «دین خدا با عقلها سنجیده نمی‌شود» به آنچه ما گفتیم، حمل می‌شود.

مؤید بیان شیخ رحمته الله، روایات مشابهی است که در آنها به جای واژه «عقل»، «قیاس» به کار رفته است.

أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ إِنَّ أَصْحَابَ الْمَقَائِسِ طَلَبُوا الْعِلْمَ بِالْمَقَائِسِ فَلَمْ تَزِدْهُمْ الْمَقَائِسُ مِنَ الْحَقِّ إِلَّا بُعْدًا وَ إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْمَقَائِسِ (كليني، همان: ۵۶ / ۱)؛ امام صادق عليه السلام می‌فرمود: قیاس کنندگان علم را از راه قیاس جستند و قیاس جز دوری از حق بر آنها نیفزود، همانا دین خدا با قیاس سنجیده نمی‌شود.

نکته‌ای که برخی از دانشوران اخباری در فهم متون روایی کمتر بدان توجه دارند، فضای صدور روایت و جهت صدور آن است. روایت اگر بدون در نظر گرفتن شرایط اجتماعی، سیاسی، علمی و حتی منطقه‌ای تحلیل شود، مانند تیری است که در تاریکی انداخته شود. برای همین نیز این اندیشمندان نه تنها در مورد عقل که درباره تفسیر قرآن نیز به خطا رفته و درباره هر دو مرتکب یک اشتباه شدند. در حالی که اگر ایشان فضای صدور روایات نفی حجیت از عقل و انحصار تفسیر در اهل بیت علیهم‌السلام را در نظر می‌گرفتند، می‌دیدند که این روایات در زمانی صادر شده‌اند که قیاس و استحسانهای غیر علمی شایع شده بود. تا جایی که حتی صحت و سقم روایت را با آن می‌سنجیدند. یا اگر کسی تفسیرهای بزرگان اهل سنت در آیات الاحکام را مطالعه کند، خواهد دانست که چرا ائمه علیهم‌السلام از تفسیر قرآن منع می‌کردند. زیرا آنان به سبب محرومیت از معصوم، استفاده‌های بسیار سخیف و دور از ذهنی از آیات می‌کردند تا بتوانند حکمی را ثابت کنند. در این روند است که می‌توان تفاوت عقل مقصود در آن دوره را با عقل مقصود فقها سنجید و تفسیرهای فقهی آن دوره را با تفسیرهایی که فقهای شیعه از آیات الاحکام داشته‌اند، مقایسه کرد.

نتیجه‌گیری

حاصل نوشتار اینکه عقل به عنوان یکی از منابع اصیل فهم دین عالی‌ترین مفهوم حجیت را داراست. زیرا از حجیت ذاتی برخوردار است و سایر حجج الهی حجیت خود را از آن می‌گیرند. عقل و خرد، نیروی تشخیص حق از باطل و بود از نبود است. از این رو، در ذات خود واجد هیچ سهمی از مفهوم خطا و اشتباه نیست. آنچه از خطا و اشتباه در اندیشه ما راه می‌یابد، مفاهیمی عدمی هستند که از نبود عقل و ضعف آن سرچشمه می‌گیرند و چون در انبیا و اولیای الهی به حد کمال موجودند،

خطایی از آنان سر نمی‌زند. به عبارتی آنجا که عقل رشد می‌کند خطا کم می‌شود و رابطه عکس میان آن و عقل است.

یکی دیگر از نشانه‌های حجیت و عصمت عقل، انتساب تمام کمالات انسانی بدان است. در هیچ آیه یا روایتی هیچ کدام از رذائل و پلیدیها بدان نسبت داده نشده است. به علاوه، در برخی از آیات، عقل در کنار سمع مایه نجات انسان از ضلالت و گمراهی و آتش دردناک دوزخ به شمار آمده است. بالاتر از همه اینکه در آیه ۱۰۰ سوره یونس، خداوند وعده می‌دهد که پلیدیها را بر غیر خردمندان قرار بدهد که عصمت عقل از مجموع این آیات به خوبی قابل استفاده است.

در مجامع روایی نیز عقل به عنوان حجت باطنی، وجه امتیاز انبیا و غیر ایشان، مخلوق و بنده مطیع خدا و... یاد شده است که استفاده عصمت از آنها کار دشواری نیست. البته در برخی از روایات عقل و استقلال به آن در فهم دین و به ویژه احکام، نكوهش شده است و این نکوهشها با توجه به فضای صدور و فرقه‌های رایج در آن عصر، ناظر به روش فقهی افرادی نظیر ابوحنیفه است. به عبارتی عقل مورد نظر آنها عنصری در مقابل وحی بود و نه در موازات با آن.

پی‌نوشتها

.....

(۱). شایان به یادآوری است که عقل دارای اصطلاحاتی است. عقل در فلسفه به معنای موجود مجرد و اولین مخلوق مجرد خدا که اکمل موجودات است، به کار رفته است. اما با توجه به این‌که روایت را نباید با اصطلاحات خاص علوم معنا کرد، نمی‌توان نتیجه گرفت که عقل مذکور در روایت «اول ما خلق الله العقل» موجود مجرد صرف است. نه درک و فهم! بلکه به حسب عرف روایت و قرینیت سایر روایات جای تردید نیست که مقصود از عقل، خرد و فهم است نه موجود مجرد.

(۲). روح انسان که خود و ذات اوست، به حسب کمالات و ظرفیتهای خدادادی، مجهز به قوای متعددی است که در حکم لوازم روح و غیر قابل انفکاک از آن هستند. مانند عقل که روح با آن می‌فهمد، اختیار که با آن اراده می‌کند. فطرت و غریزه که با آن تمایل یا اشمئزاز پیدا می‌کند و... که همه از لوازم روح و قوای آن هستند. بنابراین، نباید روح و عقل به یک معنا و یک چیز تلقی شوند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللآلی، قم، انتشارات سید الشهداء ۱۴۰۵ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، سوم، ۱۴۱۴ق.
۴. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ۱۴۰۵ق.
۵. حرانی، حسن بن شعبه، تحف العقول، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم، اول، ۱۴۱۲ق.
۷. شیخ انصاری، فرائد الأصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۸. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان، اول، ۱۳۷۸ق.
۹. شیخ صدوق، کمال الدین، قم، دار الکتب الإسلامیه ۱۳۹۵ق.
۱۰. طباطبائی سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم، ۱۴۱۷ق.
۱۱. طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، اول، ۱۳۷۷.
۱۳. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
۱۴. فیض کاشانی، محمدحسین ابن شاه مرتضی ابن شاه محمود، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، اول، ۱۴۰۶ق.

۱۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چهارم، ۱۴۰۷ق.
۱۶. مترجمان، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، دوم، ۱۳۷۷.
۱۷. محقق خراسانی، کفایة الأصول، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۸. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز کتاب للترجمه و النشر، اول، ۱۴۰۲ق.
۱۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، انتشارات صدرا.
۲۰. مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الإسلامیة، اول، ۱۴۲۴ق.
۲۱. موسوی همدانی، سید محمدباقر، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم، ۱۳۷۴.
۲۲. نیشابوری، محمد بن حسن فتال، روضة الواعظین، قم، انتشارات رضی.