

فلسفه دین، دوره ۱۳، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵
صفحات ۸۹-۱۱۲

منزلت عقل متعالی (نقش عقل در ساحات مختلف دین)

رمضان علی تبار فیروزجایی*

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۱۱)

چکیده

از مسائل مهم در دین پژوهی و فلسفه دین، جایگاه و منزلت عقل در فهم دین است. سؤالات مختلفی در این زمینه مطرح می‌شود که عقل چه نقش و منزلتی در فهم دین و تحقق معرفت دینی دارد؟ آیا نقش و کارکرد آن تنها از سنخ ابزار فهم دین از سایر منابع است یا اینکه در کنار سایر منابع معرفتی دین، از جایگاه منبعیت نیز برخوردار است؟ در اندیشه غربی به‌ویژه مسیحیت، پاسخ‌های مختلفی در این باب داده شده است که با توجه به عنوان مقاله، از طرح آنها صرف نظر می‌کنیم. در اندیشه اسلامی چند دیدگاه مختلف مطرح است که از جمله آنها می‌توان به تفکر ظاهرگرایی، عقل‌گرایی اعتزالی و عقل متعالی (تفکر شیعی) اشاره کرد. ظاهرگرایان؛ اعم از اهل حدیث از اهل تسنن و اخباریون از شیعه بر ظواهر دینی جمود دارند و مخالف هر گونه تدبر عقلی در دین هستند. عقل‌گرایان اعتزالی (اعم از معتزله قدیم و جدید) معتقدند که عقل در فهم و درک تمامی معارف دینی تواناست. عقل‌گرایی اعتدالی (عقل شیعی یا عقل متعالی) به هماهنگی بین عقل و شریعت و عقل و نقل تأکید دارد و برای عقل در ساحات مختلف دین، هم نقش ابزاری قائل است و هم نقش و کارکرد منبعی. در مقاله حاضر می‌کوشیم به منزلت عقل (ابزاریت و منبعیت آن) در هر یک از ساحات مختلف دین (عقاید، احکام، اخلاق و ...) بپردازیم.

واژگان کلیدی

دین، عقل، عقل متعالی، عقل معاش، معرفت دینی.

درآمد

۱. دین و معرفت دینی

دین در لغت به معنای جزاء، طاعت، حکم، شأن، عادت، عبادت، حساب و ... آمده است. (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۷۵؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵: ۲۱۱۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۷۳) و در اصطلاح نیز تلقی‌های مختلفی از دین وجود دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۴۳۴؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۳: ۲۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۱ و ۱۱۲؛ رشاد، ۱۳۸۲: ۱۳۷؛ خسروپناه، ۱۳۸۲: 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 تعریف اندیشمندان و متکلمان اسلامی، همان دین اسلام است و مراد ما نیز از دین، دین اسلام خواهد بود. 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.

مراد از دین در اینجا، دین نفس‌الامری است. مشیت حقیقی و واقعی الهی به دین نفس‌الامری تعلق گرفته و هدایت انسان‌ها بر اساس آن طراحی شده است. برای کشف و اطلاع از دین نفس‌الامری سه راه وجود دارد، اول: آنچه انبیا و به خصوص پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام به مردم ابلاغ کرده‌اند و دوم از طریق عقل و حکم قطعی آن و راه سوم، فطرت است و انسان‌ها می‌توانند از راه نقل (کتاب و سنت)، عقل و فطرت از دین نفس‌الامری اطلاع پیدا کنند. بنابراین بر اساس تعریف مختار از دین تعریف ذیل است: دین، مجموعه حقایق مربوط به خدا، انسان و جهان و ناشی از مشیت تکوینی و تشریحی الهی است که از سه طریق (وحی، عقل و فطرت) برای سعادت و کمال حقیقی انسان به وی گزارش می‌شود. طبق این دیدگاه، دین نفس‌الامری، همان مجموعه حقایق ناشی از مشیت تکوینی و تشریحی است و دین مرسل، حقایق گزارش‌شده‌اند (برای تفصیل بیشتر

رک: علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲: ۲۲-۲۳). حقایق گزارش شده، از یک سو، ناظر به حقایق نفس‌الامری است و از سوی دیگر، دارای ساحات‌های مختلفی نظیر اعتقادات، احکام تکلیفی، قضایای اخلاقی، گزاره‌های علمی و ... است که به محصول فهم و یافته‌های روشمند بشر از آن حقایق، «معرفت دینی»^۱ اطلاق می‌شود. معرفت دینی، با یک واسطه به حقایق نفس‌الامری (به‌مثابه مطابقی) در ارتباط است.

اصطلاح معرفت دینی، مرکب (ترکیب وصفی) از دو واژه «معرفت» و «دین» که در اندیشه اسلامی، به معرفتی اطلاق می‌شود که به‌نحوی با دین در ارتباط باشد که از جمله آن، علوم و معارف دینی رایج در حوزه‌های علمیه است که 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 است. به‌عبارت دیگر معرفت دینی، حاصل و فراورده فهم بشر از دین خواهد بود. نسبت معرفت دینی با دین، همان نسبت علم و معلوم است؛ از این‌رو معرفت دینی همانند سایر معارف بشری، امری بشری و متصف به نقص و کمال، خطا و صواب می‌شود. اصطلاح معرفت دینی به معانی متعدد دیگری نیز اطلاق شده است که در این مقاله، مد نظر ما نیست؛ از جمله: به‌معنای معرفت دین (فهم مطابق با حق و واقع دین)، به‌معنای معرفت الهی (نفس گزاره‌ها و آموزه‌های دین = دین نفس‌الامری) که مخصوص معصومین علیهم‌السلام است، یا به‌معنای مجموعه علوم یا مطالب درباره ادیان و ... (رشاد، ۱۳۸۳: 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»، رک: علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲: ۳۵ به بعد).

با توجه به ساحات‌های مختلف دین، معرفت دینی نیز به انواع مختلفی تقسیم می‌شود؛ معرفت اعتقادی، معرفت اخلاقی، معرفت حکمی، معرفت علمی و ... که مقاله حاضر در

1. Religious Knowledge

صدد است نقش و جایگاه عقل را در هر یک از ساحات مختلف دین و همچنین سهم آن را در استخراج و تولید انواع معارف دینی نشان دهد.

۲. عقل

عقل در لغت به معنای مختلفی از جمله به معنای منع، نهی، امساک، حبس، جلوگیری، بازدارندگی و نقیض جهل آمده است (رک: جوهری، همان، ج ۵: ۱۷۶۹؛ ابن فارس، بی تا، ج ۴: ۶۹؛ فراهیدی، همان: ج ۱: ۱۵۹). اصطلاح عقل در علوم مختلف، متفاوت است. عقل در اصطلاح علوم عقلی، عمدتاً به دو معنا آمده است: یکی به معنای موجودی که ذاتاً و فعلاً، مجرد است (مستقل و بدون تعلق به نفس و بدن) (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۷: ۲۶۳). عقل در معنای دیگر، یکی از قوا و مراتب نفس انسانی است. در این معنا، عقل، موجود مستقلی نیست، بلکه با نفس متحد است. این معنا از عقل در مقابل قوه خیال، وهم و حس قرار دارد و قادر به ادراک کلیات است و می تواند 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 (رک: حلی، ۱۳۷۲: ۲۳۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۳۱۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۵: ۲۴۸). عقل به عنوان 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 می شود. در مرتبه دوم که از آن به عقل بالملکه اطلاق می شود، نیروی عقل، امور بدیهی، اعم از تصورات و تصدیقات را ادراک می کند. مثلاً وجود و نبود را درک می کند که اجتماع پذیر نیستند یا وحدت و کثرت را درک می کند. در این مرحله، عقل با دریافت معقولات بدیهی، آماده درک معقولات نظری از راه فکر و استدلال می شود. پس از آنکه عقل، تعدادی از تصور و تصدقات بدیهی را به دست می آورد، می تواند با تشکیل قیاس و برهان، مجهولات نظری خود را معلوم کند. عقل در این مرحله که معقولات نظری بالفعل در آن حاضر است، به عقل بالفعل نامگذاری شده است. مرتبه نهایی عقل (عقل مستفاد)، تمام معقولات بدیهی و نظری به صورت بالفعل در آن حاضر بوده است 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 خواهد بود که عقل بالفعل، همه معقولات را بالفعل در خود حاضر نداشت؛ ولی این توانایی را داشت که هرگاه بخواهد، آنها را حاضر کند (رک: طباطبایی، همان).

مراد از عقل در مقاله حاضر، مرتبه سوم (عقل بالفعل) از معنای دوم (یکی از قوای نفس انسانی که انسان را از حیوان جدا می‌کند) است. این مرتبه از عقل، از جهاتی، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. در این باب، دیدگاه‌های مختلفی مطرح هستند. برخی دو قسم از عقل را دو قوه از قوای نفس انسانی و مبدأ ادراک دانستند و معتقدند اختلاف آن دو در نوع مدرکاتشان است. عقل نظری اموری را درک می‌کند که رابطه مستقیمی با عمل ندارد؛ مانند «استحاله اجتماع یا ارتفاع نقیضین» اما کار عقل عملی، درک اموری است که به اعمال اختیاری انسان مربوط است؛ نظیر «حسن عدل» و «قیح ظلم» (رک: سبزواری، ۱۳۶۸: 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) است و هم شناخت حکمت عملی (بایدها و نبایدها)؛ در حالی که کار عقل عملی به مثابه نیروی اجرایی، این است که پس از تحقق شناخت بایدها و نبایدها توسط عقل نظری، نفس را برای اجرا و عمل، برمی‌انگیزاند (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۲۲-۵۳-۱۵۴). به نظر می‌رسد دو قسم از عقل، دو نیروی مستقل نیست؛ بلکه تنها قوه‌ای از قوای نفس انسانی است که کارش شناخت است و بر اساس تفاوت مدرکات، به نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ از این رو دیدگاه دوم نیز چندان دقیق نیست و مراد ما نیز از عقل نظری و عملی، این است که هر دو قسم، مبدأ ادراکند و اختلاف آن دو در نوع مدرکاتشان است. هر کدام نیز هم نقش منبعیت دارد و هم نقش ابزاریت. در ادامه، ضمن تبیین دو نقش یادشده از عقل، به نقش و سهم آن در هر یک از ساحات دین (عقاید، اخلاق، احکام و گزاره‌های علمی) خواهیم پرداخت.

منزلت عقل

بحث از عقل و منزلت آن از مهم‌ترین مباحث دین‌پژوهی محسوب می‌شود. در اندیشه غربی به‌ویژه مسیحیت، دیدگاه‌های مختلفی در باب منزلت عقل مطرح است. دیدگاه ایمان‌گرایی، ایمان را مقدم و برتر از عقل می‌داند (زیلسون، ۱۳۷۱: ۳). در مقابل، برخی بر اصالت عقل، تأکید داشتند (همان: 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 عقل‌متعالی.

ظاهرگرایان؛ اعم از اهل حدیث از اهل تسنن و اخباریون از شیعه که بر ظواهر دینی جمود داشته‌اند و مخالف هر گونه تعمق و تدبر عقلی در دین هستند (شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۰۵)؛ عقل‌گرایان اعتزالی (اعم از معتزله قدیم و جدید) که معتقدند عقل در فهم و درک تمامی معارف دینی تواناست (همان: ۵۶)؛ عقل‌گرایی اعتدالی (عقل‌شیعی یا عقل‌متعالی). این گروه به هماهنگی بین 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) دارد و هم نقش ابزاری (غیراستقلالی).

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

البته باید توجه داشت که بحث از قاعده ملازمه در هر دو قسم جاری است؛ از این‌رو هر دو قسم را «ملازمات عقلیه» می‌خوانند و عقل نیز در سه جایگاه کاربرد دارد: صغرا و کبرای مستقلات عقلیه و کبرای غیرمستقلات عقلیه. با توجه به اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی، صغرای مستقلات عقلیه (حُسن عدل) از اثبات بی‌نیاز است؛ چون پذیرش حسن و

قبح ذاتی و عقلی همان پذیرش صغرای قیاس مستقلات عقلیه است و اثبات کبرای مستقلات و غیرمستقلات، متوقف بر اثبات «ملازمه» است (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۴۳). موافقان و مخالفان قاعده ملازمه، هر کدام ادله زیادی ارائه دادند که از طرح آن صرف نظر می‌کنیم (ادله موافقان: رک: میرزای قمی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲ و ۳؛ اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۲۸؛ رک: بهبهانی، ۱۴۱۵: ۹۶؛ ادله مخالفان: رک: تونی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۷۲؛ بحرانی، بی تا، ج ۱: ۶۰ و ۶۱؛ استرآبادی، بی تا: ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۶۲). عقل، پیش از آنکه به عنوان منبع معرفت شناختی دین و معرفت دینی و ابزار فهمنده سایر منابع معرفتی دین (کتاب و سنت) باشد، تصدیق کننده کتاب و سنت هم است.

عقل منبعی

در مستقلات عقلیه، عقل به تنهایی (بدون کمک نقل) به عنوان یک منبع مستقل در شناخت دین به کار می‌آید و تمامی مقدمات در اختیار عقل قرار دارد. مسئله یادشده، بر چند اصل و مبنای کلی استوار می‌شود. یکی از مبانی، اصل حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه است. اثبات منبع بودن عقل در فهم دین، متوقف بر اثبات ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع است و اثبات ملازمه یادشده نیز مبتنی بر اثبات توانایی عقل در درک مناطهای احکام شرع است؛ از این رو پرداختن به بحث منبعیت عقل، امری ضروری است؛ چرا که تا وقتی عقل را بر درک مناطهای احکام شرعی توانا ندانیم، نمی‌توانیم آن را منبع مستقلی در شناخت احکام شرعی به شمار آوریم و در قالب ملازمه حکم شرع از آن بهره ببریم (رک: هاشمی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۲۱).

یکی دیگر از اصول مؤثر بر نظریه منبعیت عقل، مبنای دین شناختی است. به اعتقاد ما، دین دربردارنده مجموعه‌ای از آموزه‌ها و معارفی (عقاید، ارزش‌ها، احکام و ...) است که عقل نسبت به برخی از آنها می‌تواند نقش منبعیت (منبع معرفت شناختی) داشته باشد و برای پاره‌ای از آن حقایق، نقش ابزار و وسیله شناخت را بازی می‌کند (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۰۴ تا ۲۰۸). پذیرش منزلت استقلالی عقل (منبعیت آن در عرض کتاب و سنت) با

توحید در تقنین منافات ندارد. به عبارت دیگر، منبع بودن 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 است؛ ثانیاً پذیرش حکم عقل افزون بر حجیت ذاتی آن، با اذن شارع مقدس است (رک: مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۷۹؛ علیدوست، ۱۳۸۳: ۲۰۵).

عقل ابزاری

مراد از کارکرد آلی و ابزاری عقل این است که عقل در خدمت سایر منابع قرار گیرد. عقل به این معنا از منابع دین نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای فهم کتاب و سنت (تثبیت، رد، تفسیر، تخصیص، تقیید یا تعمیم) است. از کارکردهای آلی عقل می‌توان از اثبات حجیت قرآن و سنت؛ اثبات یا رد حجیت قطع، اجماع، خیر واحد و...؛ تشخیص سره از ناسره در روایات بر اساس سنجه‌های عقلی؛ تفسیر ادله، تخصیص، تقیید یا تعمیم و مفهوم‌گیری از آنها و سنجش و تأیید یا رد پاره‌ای از فهم‌ها و تفسیرها از متون دینی و حل تعارض ادله نام برد (رک: علیدوست، ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۷۱).

۱. نقل‌گرایی (کنار گذاشتن کامل عقل)

اهل حدیث از میان اهل سنت و نیز اخباری‌های شیعه، معتقدند که تنها راه فهم کتاب و سنت، شناخت معنای الفاظ آیات و روایات است 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 (رک: موسوی جزائری، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۲۷ تا ۱۳۱؛ بحرانی، همان: ۱۶۷ تا ۱۶۸؛ ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱: ۵-۶).

اندیشه افراطی اهل حدیث در کنار گذاشتن عقل، در تفسیر آیاتی چون «یدالله فوق ایدیهم» (فتح: ۱۰) و مانند آن موجب شد تا آنان قائل به جسمانی بودن خداوند (تجسیم) 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 مانوس از افعال انسان را درک می‌کردند و این صفات را برای خداوند مانند صفات انسان می‌دانستند. آنان در تفسیر قرآن، به روایات صحابه و تابعین اکتفا کردند. هر جا که روایتی بر معنای آیه می‌جستند، بر حسب آن قرآن را تفسیر می‌کردند و هر جا که روایتی نمی‌یافتند و معنای آن نیز نص نبود، بر آن توقف می‌کردند و هیچ معنایی برای آن قائل نمی‌شدند (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱: ۳).

۲. رویکرد عقل‌گرایی افراطی (معتزله)

برخی از اندیشمندان اسلامی برای عقل منزلتی افراطی قائل بودند. آنان با مقبولات غیرقطعی، رأی خود را بر کتاب و سنت بار و اصول از پیش پذیرفته خود را بر قرآن تحمیل می‌کردند. معتزله اولین فرقه‌ای بود که چنین نقشی برای عقل قائل بود. آنان برای اثبات نظریات خود، آیات و روایات را مطابق با عقاید خاص خود تفسیر می‌کردند. مهم‌ترین اصل عقلی آنان، حسن و قبح عقلی است: «المعارف كلها بالعقل، واجبه بنظر العقل و شكر المنعم واجب قبل ورود السمع و الحسن و القبح صفتان ذاتيتان للحسن و القبيح» (شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱، جزء ۱: ۵۳). بر این اساس آنها هر جا که روایاتی برخلاف آن یافتند، تأویل بردند.

۳. رویکرد شیعی (عقل متعالی)

یکی از رویکردها در باب منزلت عقل، رویکرد اصولی^۵ شیعی است که به آن عقل متعالی نیز اطلاق می‌کنیم. عقل از این منظر، افزون بر منزلت منبعی آن، دارای نقش ابزاری در فهم کتاب و سنت است. جایگاه و منزلت عقل در این رویکرد بر اصول چهارگانه استوار است:

۱. محور دین و شریعت، حکم خداوند است؛
۲. تنها منبعی (منبع ثبوتی) که حکم خداوند از آن نشأت می‌گیرد، اراده الهی است؛
۳. ادله شرعی، تنها کاشف از اراده خداست؛
۴. ادله شرعی، یا نقلی است یا عقلی و ادله نقلی یا کتاب است یا سنت معصومین 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 فرقی با دیگر ادله شرعی ندارد و نیز معلوم شد که عقل، مقابل دین و جدای از آن نیست، بلکه عقل در برابر نقل است.

۱. کارکرد عقل در ساحت عقاید

عقل در اثبات اصل دین و نیز اصول عقاید، می‌تواند به‌عنوان منبع مستقل 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 هستند که عقل در آن نمی‌تواند نقش میزان و معیار را بر عهده داشته باشد یا به‌عنوان منبع مستقل باشد؛ مثلاً در مورد وجود ملائک، عرش، جن و نظیر آن، عقل تابع تعالیم الهی است. در حالی که اصل ضرورت دین و نیاز بشر به وحی و... از راه عقل اثبات می‌شود، اما در محدوده دین، دلیل عقلی مستقل، مؤید دلیل نقلی است و دلیل نقلی نیز مؤید دلیل عقلی است و این در صورتی خواهد بود که برای یک مسئله هم دلیل عقلی مستقل داشته باشیم و هم دلیل نقلی مستقل. به‌عبارت دیگر همان‌گونه که دو دلیل عقلی، می‌توانند مؤید هم باشند یا دو دلیل نقلی مؤید یکدیگر باشند، دو دلیل عقلی و نقلی مستقل نیز شاید مؤید و معاضد همدیگر باشند.

از کارکردهای استقلالی عقل در اعتقادات، می‌توان به موارد ذیل 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 نظایر آن. این مسائل را صرفاً از راه عقل برهانی می‌توان به اثبات رساند؛ در حالی که اکتفا به کتاب و سنت در اثبات این مسائل، مستلزم دور است.

عقل به‌عنوان منبع مستقل، محدودیت‌هایی دارد که از جمله آن، ناتوانی در ادراک کنه ذات الهی است. ادراک ذات خداوند، از توانایی عقل، خارج است و حتی انبیا نیز به آن راهی ندارند. کنه صفات خداوند که عین ذات اوست نیز برای عقل دسترس‌ناپذیر خواهد

بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۷). از این دو گستره ممنوعه که بگذریم، آنچه برای عقل باقی می‌ماند، امکان ادراک فیض خداست که وجه‌الله است. فعل الهی و فیض الهی همان ظهور خداوند و تجلی اوست و فهم و ادراک جلوات و فیوضات الهی، ادراک خداوند محسوب می‌شود؛ لیکن نه ادراک مرتبه ذات و کنه صفات، بلکه ادراک خداوند در مرتبه فعل (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۸).

۲. کارکرد عقل در ساحت اخلاق

در حوزه اصول و قانون‌های اخلاقی، عقل انسانی می‌تواند هم به‌عنوان منبع مستقل مطرح باشد و هم وسیله و ابزار فهم از طریق کتاب و سنت. اصول و قانون‌های اخلاقی صرفاً مبتنی بر احساسات، عواطف و احکام صادرشده از سوی فرد و اجتماع و انشایی محض نیستند؛ بلکه مبنا و پشتوانه واقعی دارند. به‌عبارت دیگر، افعال اختیاری انسان که موضوع قضایای اخلاقی هستند، واسطه‌ای بین نیازهای مربوط به مراتب مختلف وجود انسان و رفع این نیازهاست و در نتیجه بین افعال اختیاری و نتایج آنها رابطه علی و معلولی برقرار است و از آنجا که رابطه علی و معلولی، رابطه‌ای واقعی است، ارزش‌های مبتنی بر این روابط نیز پشتوانه واقعی دارند و با توجه به حسن 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 هستند و عقل در بیشتر موارد می‌تواند به‌عنوان منبع مستقلی در تبیین و اثبات این اصول و احکام 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 استقلال عقل در حوزه اخلاق عبارتند از: ادراک حسن 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

از مسائل کارکرد استقلال عقل در حوزه اخلاق، بحث حسن و قبح افعال است که اخباریون شیعه، هرچند، حسن و قبح عقلی افعال را می‌پذیرند؛ قاعده ملازمه را انکار

می‌کنند. آنان وجوب و حرمت ذاتی را قبول ندارند؛ مثلاً از «عدل حسن است و فاعل آن مستحق مدح است»، نمی‌توان به حکم شرع رسید و نتیجه گرفت که آنچه در نزد عقل قبیح حسن 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، بی تا: ۳۲۸). آنان تمسک به ملازمات عقلیه را از راه‌های نامعتبر و ظنی می‌دانند که علمای عامه برای استنباط احکام شرعی تأسیس کرده‌اند (استرآبادی، همان: ۱۰۲ و ۲۷۲).

در حالی که بر اساس نظریه «حسن 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 ... که به‌خودی خود نیکو و حسن هستند و خداوند نیز با همین ملاک، به انجام دادن آنها فرمان می‌دهد یا از انجام دادن آنها باز می‌دارد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ... وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (نحل: ۹۰). عقل به‌تنهایی و فارغ حکم شارع، توانایی درک حسن و قبح برخی افعال را دارد. برخی گمان می‌کنند، تنها کاربرد استقلالی عقل در حسن و قبح است؛ در حالی که به اعتقاد ما، حسن و قبح، دارای مصادیق فراوانی است و این مصادیق، در ساحات مختلف دین، نظیر ساحت فقهی، حقوقی، اخلاقی و ... متفاوت است. در حوزه اخلاق، برخی از مصادیق حسن و قبح، امری بدیهی و ضروری هستند؛ مانند حُسن ادای دین، رد امانت، عدالت‌ورزی، احسان به دیگران، نجات غریق، رعایت انصاف، حمایت از مظلوم و شکر منعم، و نیز قبح خیانت در امانت، ظلم، ناسپاسی، تجاوز به حقوق دیگران، پیمان‌شکنی، دروغ‌گویی و بی‌انصافی (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۱۳ ° ۴۲۵؛ جنّاتی، ۲۳۰: ۱۳۷۰-۲۳۸). آیاتی نظیر «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (الرحمن: ۵۶) یا «... إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ...» (اعراف: ۲۸) گواه این امر است. بنابراین، عقل به‌تنهایی و بدون کمک شرع، توانایی ادراک برخی از خوبی‌ها و زشتی‌ها را دارد. علاوه بر بداهت احکام عقلی؛ در مواردی مانند حسن ادای امانت، عدالت‌ورزی و سپاسگزاری نسبت به کسی که به وی احسان کرده، یا قبح ظلم، پیمان‌شکنی و خیانت در امانت، آیات و روایات زیادی

عقل را نور و حجت الهی دانسته‌اند (حسینی، ۱۳۸۱: ۶۱). بنابراین، اگر در توانایی استقلالی عقل، تشکیک کنیم، درباره مهم‌ترین احکام؛ نظیر 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 آن پرداخت، مسئله «رابطه هست و باید» است. مراد از رابطه بین هست‌ها و باید‌ها، رابطه عقلی و فلسفی است. یکی از روش‌های استدلالی و استنتاجی، روش برهانی خواهد بود. 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، می‌توان با روش صحیح و با تحلیل عقلی با یک یا چند مقدمه (هست‌ها) به یک نتیجه ارزشی رسید. لذا منظور از ارتباط بین دانش و ارزش، این نیست که به صورت طبیعی و بدون لحاظ تحلیل عقلی، بین 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 بین هست و باید) است.

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. به نظر آنان، استنتاج «باید» از «هست» یا «ارزش» از «واقع» نادرست است (Resnik, 1998:31).

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 بین دین‌اندیشان متجدد نیز بر این دیدگاه، اصرار دارند. بر اساس این تفکر، منشأ ارزش‌ها و الزامات، خداوند است، همان‌گونه که او خالق هستی هم هست. این جمله که: «همه هست‌ها ازوست، همه باید‌ها

نیز از وست، ایجاد و ارشاد هر دو به دست اوست و امر و خلق هر دو از آن اوست» (سروش، ۱۳۶۱: ۳۱۱) دقیقاً گویای تفکر اشعری‌گری در اندیشه اسلامی و تفکر کانتی در غرب است. 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 است» (سروش، همان: ۲۳۹) و در ادامه نیز توضیح می‌دهد که چرا از عقل و منطق نمی‌توان انتظار داشت که یک قضیه اخلاقی را به اثبات رساند یا ابطال کرد. به نظر می‌رسد طرفداران این نظریه در فلسفه اخلاق، بیشتر تحت تأثیر دیدگاه عالمان منطق بوده است که بیشتر منطقدانان منکر ارتباط دانش و ارزشند.

با تحلیل عقلی و تبارشناسی این مسئله و ارتباط آن با منطق و همچنین تبیین رسالت و وظیفه منطقدانان، بهتر می‌توان در این زمینه قضاوت کرد. برای تحلیل و ریشه‌یابی این مسئله، باید اقسام مفاهیم و از جمله، مفاهیم منطقی و فلسفی و تفاوت آن دو را مطالعه کرد. مفاهیم در نگاه اولیه بر دو دسته تقسیم می‌شود: مفاهیم حقیقی یا معقولات اولی، مفاهیمی که کاشف و حکایتگر از امری عینی و خارجی باشد و مابه‌ازای عینی داشته باشد. به تعبیر دیگر بی‌واسطه بر امری عینی دلالت کند؛ دسته دوم از مفاهیم، معقولات ثانیه هستند. این مفاهیم، خود بر دو دسته تقسیم می‌شود: معقول ثانی منطقی و معقول ثانیه فلسفی. البته مفاهیم دیگری نیز وجود دارند؛ نظیر مفاهیم استعاری، کنایی و مجازی مانند زوجیت، مالکیت و ریاست قسم دیگری از اعتباریات است که به بحث ما ارتباط ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۳۳).

مفاهیم محمولی در گزاره‌های اخلاقی نظیر باید، نباید، خوب، بد و امثال 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 امثال 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 با نفی این، به معنای اعتباری صرف و وابسته به ذهن فاعل بودن نیست. به تعبیر دیگر، از اینکه مفاهیم اخلاقی مانند مفاهیم فیزیکی متعارف نیست، این نتیجه به دست نمی آید که مفاهیم ارزشی، از سنخ مفاهیم منطقی باشد و در نتیجه به همین دلیل نمی توان همه احکام و مفاهیم منطقی را بر مفاهیم اخلاقی حمل کرد. بنابراین، مفاهیم اخلاقی نه از سنخ توصیفی و ماهوی هستند و نه منطقی؛ بلکه مفهومی میان آن دو یعنی فلسفی هستند. مفهوم «باید» در گزاره های اخلاقی در حکم لزوم، وجوب و ضرورت است. عبارت «باید از دزدی پرهیز کرد»، مفهوم «باید» جایگزین سه مفهوم «واجب»، «لازم» و «ضرورت» است. مفاهیم سه گانه از نظر مفهوم و محتوا، همانند هستند؛ تفاوتشان تنها در لحاظ های 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 است؛ در حالی که مفهوم «باید»، در گزاره فوق مفهومی اخلاقی است. نقطه اشتراک سه مفهوم یادشده در این است که هر سه، دارای جنبه ارزشی هستند؛ اما مفهوم «باید» مفهومی الزامی است که با ارجاع آن به سه مفهوم، جنبه ارزشی پیدا می کند. نقطه اشتراک چهار مفهوم این است که تمامی آنها بر وجود ارتباط واقعی بین این دو مفهوم (دزدی و نتیجه منفی) دلالت می کنند. این ارتباط چیزی نیست جز انفکاک ناپذیری و تلازم آن دو. اما مسئله اصلی این است که مفهوم و محتوای این واژه ها و ارتباط ضروری بین آن دو، ضرورت منطقی نیست؛ بلکه ضرورت فلسفی است.

ضرورت فداکاری برای چیزی غیر ماهیت فداکاری خواهد بود. 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، تحلیل پذیری منطقی است و کار تحلیل منطقی، این است که صرفاً اجزای سازنده قضیه ای را که با آن گزاره ای بیان شده است، آشکار می کند. در حالی که در

تحلیل مفاهیم اخلاقی مثل فداکاری، صداقت، بخشندگی، به‌تنهایی نمی‌توان به‌ضرورت 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، در حالی که مفاهیم اخلاقی این چنین نیست. هرگاه دو شیء مثلاً فاعل و هدف یا فعل و هدف را با هم بسنجیم، شاید به نوعی ضرورت دست یابیم. این ضرورت که به اصطلاح، ضرورت بالقیاس نامیده می‌شود، بیانگر ضرورت‌های اخلاقی است. تحلیل انسان به‌تنهایی ما را به تعریف‌های 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 پیدا نمی‌کنیم؛ 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 که این کار برای این شخص ضرورت دارد و باید این کار را انجام دهد و این یعنی ضرورت بالقیاس که مفهومی فلسفی است (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۶۲).

حاصل آنکه مفاهیم اخلاقی مربوط به حوزه مفاهیم منطقی نیست؛ همان‌گونه که همانند مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی هم نیست و کسانی که آن را به‌عنوان مفاهیم منطقی قلمداد کردند، به خطا رفته‌اند. پس این رأی که: «استنتاج باید از هست یا استنتاج ارزش از واقع، نادرست است»، در صورتی پذیرفتنی است که باید و ارزش، از مفاهیم منطقی باشند و حال آنکه از سنخ مفاهیم فلسفی هستند و منشأ و ساخت مفاهیم فلسفی از طریق انتزاع عقل است، 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 تناسب‌سنجی بین آن دو، مفهوم خوب، بد، باید، نباید و امثال آن را انتزاع می‌کند. بنابراین جایگاه مسئله رابطه بین دانش و ارزش

در حوزه منطق نیست. رسالت منطق، تحلیل گزاره‌هاست، منطق ابزاری برای صحیح اندیشیدن است؛ اما تعیین کمیّت و کیفیت ارتباط گزاره‌ها با بیرون از خود، خارج از رسالت دانش منطق و کاری فلسفی است. بنابراین، استنتاج ارزش از دانش یا الزام از واقعیت نه تنها امکان‌پذیر است، بلکه ضروری نیز محسوب می‌شود و در نتیجه، نظر کسانی که با متوسل شدن علم منطق، خواستند جدایی و انفکاک دانش و ارزش را به اثبات برسانند، صحیح نخواهد بود (سروش، همان: ۲۰۵ به بعد). با مراجعه به قرآن کریم نیز، می‌توان به این رابطه فتوا داد. بخشی از بایدها و انشائیات قرآنی، نتیجه گزاره‌های اخباری و توصیفی است. در برخی از آیات قرآن، پس از طرح توحید و هستی‌شناسی توحیدی، امر و نهی و انشائاتی را بر آن مبتنی کرده‌اند و این‌گونه استنتاجات به‌روشنی دیده می‌شوند و هرچند این تفریع و نتیجه‌گیری، استنتاج قضایای منطق صوری ندارد، نوعی ترتب طبیعی و ارتباط عقلی را می‌رساند که کبرای آن، یک قانون و باید عقلی عام است. خداوند در آیه «اننی أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنی و أقم الصلاة لذکری» (طه: ۱۴)، مسئله پرستش را به‌عنوان یک گزاره الزامی، بر یگانگی معبود که یک هست، به‌شمار می‌آید مترتب کرده است (برخی دیگر از آیات قرآنی در این زمینه و با همین لحن وجود دارد؛ مانند: انبیاء: ۲۵؛ مریم: ۶۵؛ یونس: ۳؛ غافر: ۱۳؛ انعام: ۱۰۱ تا ۱۰۳؛ مریم: ۳۶؛ زحرف: ۴۳؛ انعام: ۱۵۳ و ۱۵۵؛ انبیاء: ۹۲؛ حج: ۱؛ هود: ۱۲۳). در برخی آیات، با تکیه بر خالقیت، مالکیت و رازقیت خداوند، دستور به برخی از احکام و اخلاق شکل گرفته است (مانند مؤمنون: ۸۴ تا ۹۰؛ یونس: ۳۱ و ۳۲؛ زمر: ۶؛ یس: ۲۲؛ نساء: ۱۷۲). یا پس از بیان حقایق و سنت‌های جاری در جهان، به‌صورت مستقیم، انسان‌ها را به دین‌گروی، ایمان، عبادت یا انفاق و فرمان می‌دهد: «كذلك فصل الآيات لقوم يعقلون، بل اتبع الذين ظلموا أهوائهم بغير علم فمن يهدى من أضلّ الله و مالهم من ناصرین. فأقم وجهك للدين حنيفاً.... و اتقوه و أقيموا الصلوة و لاتكونوا من المشركين» (روم: ۲۸-۳۱؛ آیات: روم: ۳۷ و ۳۸؛ تغابن: ۸-۱؛ حدید: ۱-۷ و ۴). 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 (رک: علوی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۳ و ۱۴).

۳. کارکرد عقل در ساحت احکام دینی

یکی از ساحت‌های دین، حوزه احکام فقهی است. در خصوص احکام فقهی و فروع دین، عقل در برخی موارد همچون مستقلات عقلیه، انسان را به حکم شرعی رهنمون می‌کند و در برخی از احکام و آموزه‌ها، عقل نقش آلی و فهمنده را بر عهده دارد. به عبارت دیگر، عقل در حوزه احکام، هم کارکرد استقلالی دارد و هم کارکرد آلی. 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 رد پاره‌ای از فهم‌ها و تفسیرها از متون دینی، حل تعارض و تراحم ادله و ... نام برد (رک: علیدوست، ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۷۱). در این زمینه، اختلاف آرا محدودتر است.

مراد از کارکرد استقلالی عقل، دست‌یافتن به حکم شرعی، بدون کمک گرفتن از دلیل شرعی و تنها با مقدمات کاملاً عقلی است. به عنوان 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 مختلفی استوار است که مهم‌ترین آنها عبارتند 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 حسن مصالح و قبح مفاسد و حکم به انجام دادن مصالح و ترک مفاسد و ...

مسئله کارکرد استقلالی عقل، از مسائل اختلافی است. اهل حدیث از اهل سنت و اخباریون شیعه، اعتبار و حجیت عقل را در حوزه احکام، به طور کلی انکار کرده‌اند. آنان تنها کتاب و سنت را به عنوان منبع کشف و فهم احکام شرعی معتبر می‌دانند. به عنوان نمونه محمد امین استرآبادی رئیس اخباریین شیعه و همچنین نواخباریون، نظیر میرزا مهدی

اصفهانی، منبع احکام شرعی را منحصر در سنت معصومین علیهم السلام می‌داند (ر.ک: استرآبادی، بی تا: 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: «لایجوز القضاء و لا الافتاء الا بقطع و یقین و مع فقهه یجب التوقف» (استرآبادی، همان: ۱۰۵ و ۹۲) آنان خاستگاه نظام اجتهاد و همچنین نظریه کارکرد استقلالی عقل را جهان تسنن می‌داند و معتقدند وقوع اختلاف در ادله و استدلال عقلی، دلیل محکمی بر عدم اعتبار ادله عقلی است (استرآبادی، همان: ۱۰۴، ۲۵۰، ۳۱۴، ۳۸۸؛ اصفهانی، ۱۳۸۷: ۷۰).

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؛ به‌ویژه اینکه مسائل و پدیده‌های جدیدی نظیر بانک، بیمه و ... به‌طور صریح در روایات بیان نشده‌اند؛ ثانیاً مفاد روایاتی نظیر «علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفریح» (ابن‌ادریس، ۱۴۰۸: ۵۷۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۳: ۴۱) گویای اعتبار و ارزش روش عقلی و اجتهادی است؛ ثالثاً با توجه به 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، چون بسیاری از روایات از لحاظ سند یا دلالت، قطعی نیستند، باید به تعطیلی بخش وسیعی از معارف و احکام شرعی فتوا داد.

در مقابل، اصولیین و فقهای شیعه، فی‌الجمله کاربرد استقلالی عقل را در استنباط احکام شرعی پذیرفته‌اند (صدر، ۱۹۸۱، ج ۱: ۹۸؛ نایینی، بی تا، ج ۱: ۱۶۲). عقل در فهم دین، به‌ویژه در حوزه احکام، محدودیت‌هایی دارد. از جمله محدودیت‌های عقل، ناتوانی آن در درک برخی جزئیات است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۷۵-۱۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۸). از دیگر محدودیت‌های عقل این است که نمی‌تواند میزان و معیار دین تلقی شود. مراد از میزان بودن این است که هرچه را عقل می‌تواند بر درستی آن اقامه برهان کند، صحیح و جزو دین انگاشته شود؛ ولی آنچه از دسترس عقل فراتر و خرد بشری از تأیید استدلالی آن ناتوان بود،

ناصحیح انگاشته شود و جزو دین به حساب نیاید؛ زیرا برخی از حقایق دینی فراتر از توان ادراک عقل است و عقل به تنهایی نسبت به آن نغیاً و اثباتاً موضعی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۸ و ۵۱). البته این آسیب و محدودیت عقل، درباره سایر حوزه‌های دین نیز صادق است و در حوزه احکام نیز به طریق اولی، می‌توان به آن استناد کرد. همچنین از عقل، نمی‌توان توقع شأن مولویت داشت؛ بلکه تنها کاشف و ادراک‌کننده احکام و دستورهای الهی است؛ از این رو 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 (رک: جوادی آملی، همان: ۳۸-۵۳).

محدودیت عقل در کشف ملاکات احکام نیز مطرح است. کشف ملاکات احکام توسط عقل، مشروط به تحقق معرفت یقینی است، در غیر این صورت نمی‌توان به حکم شرعی دست یافت، از این رو از منظر اصولیین شیعه، محصول روش قیاس (تمثیل)، استصلاح و نظایر آن، اعتبار معرفتی ندارد و در صورتی که ملاک احکام با همه خصوصیات و شرایطش به صورت قطعی و یقینی برای عقل کشف شود، این در حکم علت تامه کشف حکم است و معتبر خواهد بود (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۸۹). با توجه به تفاوت مسائل مربوط به عبادات و معاملات، نقش عقل در کشف مناطات و ملاکات نیز متفاوت خواهد بود. عقل در باب معاملات، می‌تواند مناطات حکم را کشف کند؛ در حالی که در امور عبادی و تعبدی، محدودیت عقل، پررنگ‌تر خواهد بود (رک: امام خمینی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۳۴-۴۳۶؛ همان، ج ۳: ۵۷-۸۴). به ویژه اینکه بسیاری از احکام معاملات، احکام امضایی هستند نه تأسیسی و امضای شارع مقدس، نسبت به این دسته احکام، به معنای تأیید توانایی عقل و یافته‌های عقلا به ملاک‌های این احکام و در نتیجه تأیید منبعیت عقل هم خواهد بود؛ بنابراین، در مواردی که عقل مستقل، بتواند ملاک تام احکام را کشف کند، این از باب کشف علت حکم است و در این صورت (کشف علت) به مقدمات دیگری، حتی قاعده «ملازمه» نیاز ندارد (رک: صدر، همان، ج ۴: ۱۲۰-۱۲۱).

خلاصه و نتیجه‌گیری

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 که بر ظواهر دینی جمود داشته‌اند و مخالف هر گونه تدبر عقلی در دین هستند. عقل‌گرایان اعتزالی (اعم از معتزله قدیم و جدید) معتقدند که عقل در فهم و درک تمامی معارف دینی تواناست. عقل‌گرایی اعتدالی (عقل شیعی یا عقل متعالی) که به هماهنگی بین عقل و شریعت و عقل و نقل تأکید دارد و برای عقل در ساحات مختلف دین، هم نقش ابزاری قائلند و هم نقش و کارکرد منبعی. مراد از نقش استقلالی عقل آن است که در عرض کتاب و سنت و به‌عنوان منبع مستقل برای شناخت و فهم دین مطرح باشد و مراد از نقش غیراستقلالی عقل، همان کارکرد ابزاری آن است؛ یعنی نیرویی شناختی که با روش‌های عالمانه، به فهم سایر منابع دین (کتاب و سنت) می‌پردازد. از منظر اغلب متفکران شیعه، عقل، در تمامی ساحات دین، اعم از عقاید، اخلاق، احکام و ... هم دارای کارکرد استقلالی و هم غیراستقلالی است. کارکرد استقلالی عقل در ساحات یادشده تفاوت دارد؛ مثلاً در حوزه عقاید و اخلاق، نقش منبعی عقل، پررنگ‌تر و بیشتر است و در حوزه احکام، با توجه به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و کارکرد منبعی عقل در کشف و شناخت مصالح و مفاسد و همچنین 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، اثبات‌شدنی است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

١. ابن ادریس الحلّی (١٤٠٨ق). مستطرفات السرائر، قم، مؤسسه الامام المهدی.
٢. ابن تیمیہ، احمد (بی تا). درء تعارض العقل و النقل، تحقیق محمد رشاد سالم، الرياض، دارالکنوز الادبیة.
٣. ابن فارس (بی تا). معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دارالکتب العلمیة.
٤. استرآبادی، محمدامین (بی تا). الفوائد المندیة، دار النشر لاهل البيت (علیهم السلام)، قم.
٥. اصفهانی، محمدحسین (١٣٧٤). نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، (جلد ٣)، انتشارات سیدالشهداء.
٦. اصفهانی، میرزا مهدی (١٣٨٧). مصباح الهمدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بوستان کتاب.
٧. امام خمینی، روح الله (١٣٨٠). کتاب الطهارة، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
٨. بحرانی، یوسف (بی تا). حدائق الناضرة، تحقیق محمدتقی الایروانی، جماعة المدرسین، قم.
٩. بهبانی، وحید (١٤١٥). الفوائد الحائریة، مجمع الفكر الاسلامی.
١٠. تونی، عبدالله بن محمد (١٤١٢). الوافیة فی اصول الفقه، تحقیق سید محمدحسین الرضوی کشمیری، مجمع الفكر الاسلامی، قم، الطبعة الاولى.
١١. جوادی آملی، عبدالله (١٣٧٨). شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
١٢. جوادی آملی، عبدالله (١٣٨٢). ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه؛ ج ١، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
١٣. جوادی آملی، عبدالله (١٣٨٢). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، چاپ دوم.
١٤. جوادی آملی، عبدالله (١٣٨١). نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریة سکولاریسم، قم، اسراء، چاپ اول.
١٥. جوهری، اسماعیل بن حماد (١٤٠٧). الصحاح فی اللغه، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، الطبعة الرابعة.

۱۶. جنّاتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰). *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران، کیهان.
۱۷. حر عاملی (۱۴۰۳). *وسائل الشیعه*، به کوشش ربانی شیرازی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۸. حسینی، سید ابراهیم (۱۳۸۱). *نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقی از دیدگاه اسلام*، مجله معرفت، شماره ۶۱.
۱۹. حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۳۷۲). *کشف المراد*، انتشارات شکوری، قم، چاپ سوم.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲). *انتظارات بشر از دین*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۰۴). *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب.
۲۲. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۲). *دین پژوهی معاصر*، نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۳. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۳). *فلسفه دین*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۲۴. رشید رضا (۱۴۱۴). *المنار، دارالمعرفه، بیروت، الطبعة الثانية*.
۲۵. ژیلسون، اتین (۱۳۷۱). *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۸). *غرر الفرائد؛ شرح منظومه حکمت؛ به اهتمام مهدی محقق؛ تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران*.
۲۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۱). *دانش و ارزش*، انتشارات یازان، چاپ هشتم.
۲۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۴). *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفه.
۲۹. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، شرکه دارالمعارف الاسلامیة.
۳۰. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۴۲۰ ق / ۲۰۰۰ م). *المبدأ و المعاد، دارالهادی، بیروت، لبنان، الطبعة الأولى*.
۳۱. صدر، محمدباقر (۱۹۸۱). *الفتاوی الواضحه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۳۲. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷). *بحوث فی علم الاصول*، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۳۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *شیعه در اسلام*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.

۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۱ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الاعملى للمطبوعات، بیروت.
۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۵). *نهایة الحکمة*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، الطبعة الحادیة عشرة.
۳۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سوم.
۳۷. طوسی، محمدبن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۳۸. علوی نژاد، سید حیدر (۱۳۷۷). *باید و هست در نگاه قرآن*، مجله پژوهش های قرآنی، شماره ۱۳ و ۱۴.
۳۹. علی تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۹۲). *ماهیت معرفت دینی، حقیقت، ماهیت، و ارزش*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۴۰. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۳). *فقه و عقل*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). *کتاب العین*، تحقیق مهدی المنزومی و ابراهیم السامرائی، الطبعة الثانية، دارالهجرة.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). *آموزش فلسفه*، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳). *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات اطلاعات.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *اسلام و مقتضیات زمان*، انتشارات صدرا، تهران.
۴۵. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۰). *أصول الفقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۶. موسوی جزائری، سید نعمت الله (۱۴۰۴). *الأنوار النعمانية*، بیروت، الاعملى، چاپ چهارم.
۴۷. نایینی، محمد حسین (بی تا). *فوائد الاصول*، به قلم کاظمینی خراسانی، محمد علی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چ ۵.
۴۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۰۵). *بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس آیت الله صدر)*، چاپ دوم، المجمع العلمی للشهید الصدر، قم.