

نسبت مفهوم عقل در قرآن و روایات با عقل در فرهنگ و تاریخ اسلام

حمید پارسانیا*

چکیده

در این مقاله، رویکردی تاریخی-فرهنگی به معانی عقل در جهان اسلام داریم و با روش توصیفی-تحلیلی نقش قرآن و متون دینی را در شکل‌گیری معانی و اصطلاحات عقل در فرهنگ اسلامی دنبال می‌کنیم. در بخش نخست، معانی و مفاهیمی را شناسایی می‌کنیم که عقل در تاریخ اسلام با آن‌ها مواجه شده است. این معانی را با ملاک‌های مختلف دسته‌بندی می‌کنیم. در بخش دوم، با رعایت دسته‌بندی معانی و اصطلاحات تاریخی-فرهنگی عقل، نسبت آن‌ها را با متون و دیگر نصوص دینی شناسایی می‌کنیم. این روش نشان می‌دهد که کدام‌یک از اصطلاحات و معانی عقل، تحت‌تأثیر حضور و نفوذ فرهنگی متون اسلامی شکل گرفته یا فرصت بسط و گسترش یافته و کدام‌یک تحت‌تأثیر عوامل خارجی یا داخلی دیگر پدید آمده و با مقاومت متون و نصوص دینی مواجه شده است یا می‌شود.

کلیدواژه‌ها: معانی عقل، عقل در قرآن، عقل در تاریخ اسلام، عقل در فرهنگ اسلامی، عقل خودبنیاد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

عقل در تاریخ و فرهنگ اسلامی کاربردهای فراوانی داشته و در فنون و رشته‌های مختلف علمی، اصطلاحات ویژه‌ای برای آن وضع شده است. درباره کاربردها و اصطلاحات عقل از ابعاد مختلف و با رویکردهای متفاوت می‌توان بحث کرد؛ از جمله،

۱- درک معانی عقل و شناخت: اشتراك لفظی یا معنوی عقل در کاربردها و اصطلاحات مختلف آن؛

۲- اتیمولوژی و تطورات تاریخی لغت عقل؛

۳- معرفت‌شناسی عقل در معانی مختلف آن: در این رویکرد ارزش معرفتی هر یک از معانی عقل شناسایی می‌شود؛

۴- هستی‌شناسی عقل: در این رویکرد، اصل تحقق وجود هر یک از معانی مزبور و نحوه وجود آن بررسی می‌شود؛

۵- نگاه تاریخی و تمدنی به معانی عقل: در این رویکرد، مسائلی از این قبیل دنبال می‌شود: هر یک از معانی عقل در کدام یک از دوره‌های تاریخی و حوزه‌های فرهنگی ظهور یافته است؟ با کدام عوامل پدید آمده است؟ با چه موانعی روبه‌رو بوده است؟ چه آثار و پیامدهایی داشته است؟

رویکرد این مقاله، رویکرد پنجم است؛ یعنی به حضور عقل و عقلانیت در تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی نظر می‌شود.

مقاله به همه ابعاد این مسئله نمی‌پردازد و نقش متون و نصوص اسلامی، یعنی قرآن و روایات پیامبر ﷺ اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام را در حضور و گسترش عقل و عقلانیت در جهان اسلام، و نسبت این متون را با عقلانیت جهان اسلام پی می‌گیرد.

برای این مسئله از دو روش توصیفی-تحلیلی و تاریخی-انضمامی باید استفاده کرد؛ زیرا هر یک بخشی از مسئله را روشن می‌کند. روش توصیفی-تحلیلی، ظرفیت‌ها یا موانعی را معرفی می‌کند که در متون و نصوص اسلامی برای حضور یا گسترش عقل و عقلانیت

وجود دارد. روش تاریخی-انضمامی، تأثیرگذاری متون مزبور را با نظر به دیگر عوامل، یعنی عوامل انسانی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و غیر آن یا عوامل داخلی و خارجی دنبال می‌کند، مقدار اثرگذاری متون مزبور را بر معانی مختلف عقل نشان می‌دهد و چگونگی تعامل این متون را با عوامل دیگر در فرایند حضور فرهنگی عقل دنبال می‌کند.

حضور مفهوم عقل در تاریخ، متأثر از عوامل مختلفی است. بخشی از این عوامل طبیعی و بیولوژیک‌اند و بخش دیگر، فوق طبیعی و متافیزیکی. برخی از آن‌ها ممکن است عوامل روانی و انسانی و بعضی دیگر فرهنگی و اجتماعی باشند. عوامل فرهنگی و اجتماعی نیز، برخی عوامل ملی درون فرهنگی، بعضی دیگر عوامل بیرونی و بین فرهنگی هستند.

در هر صورت، با توجه به نقش اسلام در تکوین فرهنگ و تاریخ اسلامی و براساس مرجعیت متون و نصوص دینی در طول تاریخ و فرهنگ اسلامی، بدون شک این متون سهم بسزایی در چگونگی حضور عقل و عقلانیت در جهان اسلام دارند.

متون اسلامی به تناسب مرجعیتشان در جهان اسلام، هم بر چگونگی مواجهه با ذخایر فرهنگی، تاریخی، عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی محیط خود و هم بر نحوه تعامل با فرهنگ‌هایی اثرگذار بوده و است که خارج از قلمرو جغرافیایی جهان اسلام بوده‌اند.

این مقاله فقط از روش توصیفی-تحلیلی استفاده می‌کند؛ به همین دلیل، به فرایند تاریخی تحولات عقل در جهان اسلام و به تأثیرات تاریخی متون اسلام بر این فرایند نمی‌پردازد، بلکه نسبت متون و این تحولات را شناسایی می‌کند و ظرفیت‌هایی را بازگو می‌کند که در این متون برای قبض و بسط فرهنگی مبانی عقل وجود دارد.

این مقاله به دو بخش تقسیم می‌شود. در بخش نخست، مفاهیم و معانی‌ای از عقل بیان می‌شود که جهان اسلام با آن‌ها مواجه بوده است و در جامعه اسلامی حاضر شده‌اند یا فرهنگ اسلامی با آن‌ها تعامل کرده است. در بخش دوم، نسبت متون و نصوص دینی با این معانی شناسایی می‌شود و این روش نشان می‌دهد کدام یک از معانی مزبور می‌تواند تحت تأثیر متون اسلامی شکل بگیرد یا فرصت بسط و گسترش پیدا کند و کدام یک بر اثر عوامل خارجی یا داخلی دیگر پدید آمده و با مقاومت متون و نصوص مواجه بوده‌اند یا هستند.

اقسام، معانی، مفاهیم و اصطلاحات عقل

اول: تقسیمات وجود شناختی

عقل در فرهنگ اسلامی، معانی و مفاهیم متکثر و مختلفی داشته است. این معانی را از ابعاد مختلف می‌توان تقسیم کرد.

اول تقسیم وجودشناختی است. عقل گاه به معنای قوه‌ای از قوای نفس انسانی است و گاه به معنای جوهر و وجودی مستقل است. معنای نخست نیز که قوه‌ای از قوای نفس انسانی است، یا به معنای قوه‌ای ادراکی است یا قوه‌ای عملی.

اگر عقل، قوه ادراکی نفس باشد، به آن عقل نظری می‌گویند. اگر عقل، قوه عمل آدمی باشد، به آن عقل عملی می‌گویند. اگر حقیقت جوهری مستقلی باشد، آن را جوهر عقلی مجرد می‌نامند. برخی این سه معنا را مشترك لفظی می‌دانند. و بعضی دیگر مفهوم و معنای مشترکی را در این سه جست‌وجو می‌کنند (الشیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۸).

دوم: مراتب وجودی عقل

عقل به لحاظ مرتبه و نحوه وجود نیز اقسامی دارد؛ مثل عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد. عقل فعال، عقول طولی و عقول عرضی.

عقل بالقوه، قوه دانستن است و همان است که در کودک انسان هست و در نوزاد دیگر حیوانات وجود ندارد. عقل بالملکه، ادراک اولیات، ضروریات و مانند آن است. در عقل بالملکه، مراتب اولیه ادراکات عقلی، فعلیت پیدا می‌کند. عقل بالفعل، ادراک حقایقی است که با استدلال فکر و برهان فهمیده می‌شوند. عقل ادراکی انسان در این مرتبه، فعلیتی بیشتر از مراتب قبلی دارد. عقل مستفاد مرتبه‌ای از عقل شهودی است که از استدلال مفهومی و برهانی بی‌نیاز است. قوه ادراکی انسان در این مرتبه، با عقول جوهری، اتصال وجودی می‌یابد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۶).

اگرچه مرتبه وجودی این‌ها با یکدیگر تفاوت دارد، همه از مراتب وجود نفس آدمی‌اند و پیدایش هر یک با تحولات نفس آدمی همراه است. عقل مرتبه وجودی دیگری دارد که برتر از این مراحل است و بر اثر کمالی که دارد، از حرکات‌های استکمالی حصول است و

بلکه کمالات نفس را برای عبور از نقص‌های خود تأمین می‌کند. حکمای مشا به این مرتبه وجودی که تدبیر نقوس و موجودات طبیعی را برعهده دارند، عقل فعال می‌گویند. حکمای اشراق به عقول فراوان و منکثری در این مرتبه قائل هستند و به آن‌ها که در عرض یکدیگرند، عقول عرضی می‌گویند. به عقول دیگری که فراتر از عقل فعال یا عقول عرضی‌اند و در طول آن‌ها قرار دارند، عقول طولیه می‌گویند و برترین موجودات عقلی را نیز عقل اول می‌نامند.

سوم: اقسام عقل ادراکی بر حسب موضوع

عقلی که قوه ادراکی انسان است، از حیث موضوع ادراک آن نیز اقسامی دارد. نخستین تقسیم، تقسیم به دو بخش نظری و عملی است. عقل نظری در اینجا، غیر از عقل نظری در اصطلاح پیشین است. عقل نظری در اینجا، بخشی از قوه ادراکی انسان است که به هستی‌هایی نظر می‌کند که با صرف نظر از عمل انسان موجود می‌شوند. عقل عملی بخشی از قوه ادراکی انسان است که به هستی‌هایی نظر می‌کند که با وساطت اراده انسان، یعنی با وساطت معنای نخستین عقل عملی ایجاد می‌شوند.

عقل نظری و عملی در این معنای اخیر، از حیث تقسیمات بعدی موضوعات خود، اقسام دیگری دارند؛ مثل عقل متافیزیکی، عقل ریاضی، عقل طبیعی یا عقل اخلاقی و عقل سیاسی. این مجموعه، اصطلاحاتی‌اند که به موضوع مطالعاتی عقل نظری نظر می‌کنند.

عقل متافیزیکی درباره احکام هستی بحث می‌کند، از آن حیث که هستی است. عقل ریاضی درباره کمیت و مقدار بحث می‌کند. عقل طبیعی موجودات مادی و زمانی را شناسایی می‌کند. عقل اخلاقی و عقل سیاسی به قلمرو مطالعاتی خود ناظر است.

چهارم: تقسیمات روشی عقل انسانی

عقلی را که به معنای قوای ادراکی باشد، یعنی عقل نظری را به لحاظ روش معرفتی آن به چند دسته تقسیم می‌کنند؛ مثل عقل شهودی یا حضوری و عقل مفهومی یا حصولی و همچنین تقسیم عقل حصولی و مفهومی به عقل تجریدی و نیمه‌تجریدی و تجربی. تقسیم عقل به عقل برهانی، جدلی، خطابی و مغالطی نیز می‌تواند نوعی تقسیم روشی باشد؛ زیرا

عقل روش‌های مختلفی را در برهان، جدل، شعر، خطابه و مغالطه، شناسایی می‌کند و اگر استفاده از برخی از این فنون را جایز بدانند، آن‌ها را با روش مربوط به خود به کار می‌برد.

پنجم: تقسیمات کاربردی عقل

پنجم: عقل از حیث کاربرد نیز اقسامی دارد؛ مثل عقل ابزاری، ارتباطی و انتقادی. عقل ابزاری برای تسلط بر عالم طبیعت و به خدمت گرفتن موضوعات مطالعه خود فعال می‌شود. عقل تفهیمی یا ارتباطی برای فهم معانی، ارزش‌ها و کنش‌هایی به کار گرفته می‌شود که انسان آن‌ها را شکل می‌دهد. عقل انتقادی، رویکردی انتقادی به ارزش‌ها، رفتارها و معانی حوزه حیات انسانی دارد.

این معانی از عقل ممکن است با اقسام پیشین متداخل باشند؛ برای مثال عقل ابزاری بیشتر صورت تجربی و طبیعی دارد و عقل انتقادی و تجویزی، صورت تجربی دارد و بیشتر از نوع عقل عملی است.

تقسیمات پنج‌گانه برهان، جدال، شعر، خطابه و مغالطه نیز تقسیمات روشی است؛ زیرا هر یک با روش خاصی همراه است؛ اما پیش از آنکه روشی باشند، کاربردی‌اند؛ یعنی شکل‌گیری هر یک مرهون کاربردشان است و در تعریف آن‌ها نیز بیشتر از کاربردشان استفاده می‌شود. برهان، معرفتی است که برای شناخت حقیقت استفاده می‌شود. جدل معرفتی است که برای غلبه بر مخالفین پدید می‌آید. خطابه معرفتی است که برای اقناع دیگران است. شعر برای تحریک احساسات و انگیزه‌ها استفاده می‌شود. مغالطه برای به غلط انداختن یا شناخت خطاها و دوری از آن‌ها استفاده می‌شود. ابن‌سینا، آگاهی به معرفت برهانی و مغالطی را برای طالبان حقیقت ضروری می‌داند.

ششم: تقسیمات بر حسب منشأ و علل وجودی

عقل از حیث منشأ و مبدأ اقسامی دارد؛ مثل عقل سکولار، عقل قدسی، عقل خودپنیاذ. عقل سکولار عقلی است که برایش مبدأ این جهانی تصور می‌کنند و آن را واقعیتی صرفاً تاریخی و فرهنگی می‌دانند. عقل به این معنا محصول زندگی این جهانی بشر است. اگر معرفت عقلی را محصول ارتباطات انسانی و فعالیت‌های عرفی بشر بدانیم، عقل ارتباطی و

عقل عرفی با عقل سکولار متداخل خواهد شد.

رویکردهای پراگماتیستی، تفسیری دنیوی و هویتی صرفاً عرفی و سکولار از عقل عرضه می‌کنند. در دیدگاه مقابل، عقل هویتی الهی، قدسی، آسمانی، فوق طبیعی و متافیزیکی دارد. در این دیدگاه گرچه عقل در تاریخ و فرهنگ حاضر می‌شود و با تاریخ، تعامل تأثیرگذار می‌کند، حضور آن به تجلی است و حقیقت آن به این افق تقلیل داده نمی‌شود و ساحتی ثابت، مجرد و آسمانی برای آن در نظر گرفته می‌شود.

عقل در اندیشه هگل گرچه پدیده‌ای صرفاً عرفی و ارتباطی نیست، هویت خود بنیادی دارد؛ طوری که همه موجودات را در فرآیند تحولات خود سامان می‌بخشد، دلیل پیدایش همه چیز، و خود دلیل نهایی است. (Hegel, 1977) اصطلاح خودبنیاد به این معنا به اعتبار مبدأ وجودی آن می‌تواند در نظر گرفته شود. این اصطلاح با نظر به بعد معرفت‌شناختی عقل نیز به کار برده می‌شود؛ به شرحی که خواهد آمد.

هفتم: تقسیمات عقل به اعتبار عرصه حضور

عقل از حیث دامنه حضور آن در عرصه فرهنگ و زندگی اجتماعی انسانی، اقسامی دارد؛ نظیر عقل غربی، شرقی، عربی، عرفی و یونانی.

عقل عرفی در برخی اصطلاحات، بخشی از معرفت عقلی است که در عرف اجتماعی حضور دارد. این بخش با اصول متعارفه منطقی مقبول همگان، هم‌پوشانی دارد. عقل عرفی در برخی از اصطلاحات دیگر، هر نوع معرفت و آگاه مشترکی است که در سطح عموم جامعه وجود دارد. عقل عربی، عقلی است که در جامعه عربی پذیرفته شده است و عقل یونانی بخشی از معرفت عقلی است که در فرهنگ یونان حضور دارد.

این تقسیم نیز با تقسیمات گذشته متداخل است؛ زیرا در برخی از فرهنگ‌ها، بخشی از معانی پیشین حضور جدی‌تر و وسیع‌تری دارند. و در بخشی از حوزه‌های فرهنگی بخشی از معانی مزبور فرصت بروز و ظهور پیدا می‌کنند. ماکس وبر عقل ابزاری را از خصوصیات عقل مدرن می‌خواند.

عقل را از حیث دیگری نیز تقسیم می‌کنند: گروه‌ها و جریان‌هایی که آن را به کار می‌برند؛

مثل عقل فلسفی، عقل کلامی، عقل فقهی و عرفانی. این نوع از تقسیم نیز با تقسیمات پیشین متداخل است؛ زیرا عقلی را که فیلسوفان به کار می‌برند، بیشتر عقل برهانی است؛ عقلی را که متکلمان از آن استفاده می‌کنند، بیشتر عقل جدلی است؛ عقلی را که عارفان به کار می‌برند، عقلی سکولار یا خودبنیاد نیست، بلکه قدسی و الهی است.

هشتم: تقسیمات عقل بر حسب اعتبار معرفت‌شناختی

عقلی که قوه ادراکی انسان است، از حیث معرفتی، اقسامی دارد؛ مثل عقل روشنگری، عقل سوپژکتیو و خودبنیاد، عقل نقل یا استنباطی، عقل اشعری، عقل معتزلی و عقل ظنی. عقل روشنگری مدرن، عقلی است که امتداد معرفت عقلی را تا کرانه‌های هستی پیش می‌برد و همه ابعاد هستی را با عقل، شناختنی می‌داند. عقل دکارتی و عقل هگلی این ویژگی را دارد. عقل تجربی نیز مدتی با این ادعا همراه بود. برخی معتقدند عقل معتزلی یا عقل فلسفی ابن‌رشد، چنین خصلتی دارد (الجابری، ۱۹۹۴: ۳۱۹)، هر چند که این استناد تأمل‌برانگیز است.

عقل خودبنیاد نیز تعبیری است که به عقل روشنگری اطلاق می‌شود؛ از آن حیث که خودبسنده است، خود را مرجع نهایی معرفت علمی می‌داند و معرفت فراتر از آن را نمی‌پذیرد؛ یا به این اعتبار که با صرف نظر از دیگر سطوح معرفتی، مرجعیت خود را برای شناخت، تام می‌داند. خودبنیاد اگر به این معنا به کار رود، به بعد معرفت‌شناختی عقل نظر دارد. کسانی که به عقل روشنگری و مدرن اعتقاد ندارند و معرفت علمی را به معرفت عقلی محدود نمی‌کنند، درباره چگونگی نسبت یا تعامل معرفت عقلی با دیگر سطوح معرفت، نظیر معرفت وحیانی یا نقلی، دیدگاه‌های مختلفی دارند.

خودبنیاد واژه‌ای فارسی است که در دوران معاصر به معانی مختلف به کار رفته است؛ به گونه‌ای که برخی آن را با وصف دینی نیز به کار برده‌اند (حکیمی، ۱۳۸۰). این لفظ را نخستین بار مرحوم سیداحمد فردید در ترجمه لفظ سوپژکتیو به کار برده است و اگر عقل خود بنیاد معادل سوپژکتیو باشد، بعد معرفت‌شناختی خواهد داشت. عقل سوپژکتیو عقلی است که با تبیین کانتی و نوکانتی، به سوژه انسانی مربوط است؛ بدین معنا خود نوری نیست

که به حقیقتی در فراسوی خود راه ببرد یا آن را نشان دهد، بلکه مجموعه‌ای از امور پیشینی از ناحیه سوژه شناسا، یعنی انسان است که خود را بر شناخت حقایق تحمیل می‌کنند یا برساخته‌ای انسانی و تاریخی است که به‌جای شناخت حقیقت، به خلق و آفرینش آن می‌پردازد. حقیقت بر این اساس، مفهومی نسبی و تاریخی است که در متن حیات انسانی ساخته می‌شود.

عقل اشعری عقلی است که در دایره خطوط قرمز و مسلمات شرعی عمل کند. عقل استنباطی عقلی است که در استنباط از نقل کارآمد است. برخی فقط عقل استنباطی را برای شناخت هستی کارآمد می‌دانند و غیر آن را معتبر نمی‌دانند؛ یعنی به مستقلات عقلی معتقد نیستند. عقل ظنی، عقلی است که محصول معرفتی آن یقینی و قطعی نیست.

کاربرد اصطلاحات و معانی عقل در متون اسلامی

در بخش اول با مفاهیم و اصطلاحات مختلف عقلی آشنا شدیم. برخی از این معانی، پیش از ظهور اسلام، در عرف عام جامعه بشری حضور داشته‌اند. برخی از آن‌ها اصطلاحات خاصی هستند که پیش از اسلام، گروه‌های خاصی در شبه‌جزیره عربستان یا دیگر مناطق با آن‌ها آشنا بوده‌اند و به تدریج نیز وارد جهان اسلام شده‌اند. برخی دیگر اصطلاحاتی هستند که درون جامعه اسلامی، در علوم و فنون مختلف پدید آمده‌اند. بعضی دیگر اصطلاحاتی هستند که در جهان مدرن شکل گرفته‌اند و اینک جهان اسلام، با آن‌ها تعامل می‌کند.

پس از آشنایی با مفاهیم و اصطلاحات مختلف، اینک با رجوع به متون و نصوص دینی، چگونگی مواجهه آیات قرآن و روایات را با هر یک از این معانی دنبال می‌کنیم. آیا متون دینی درباره همه یا برخی از این معانی، موضعی مثبت است یا منفی؟

روش رجوع به متون، فقط شناسایی الفاظ این مفاهیم و اصطلاحاتشان نیست؛ زیرا (۱) گرچه برخی معانی و مفاهیم یادشده، در زمان تکوین نصوص و متون دینی وجود داشته‌اند، مفاهیم این اصطلاحات در همه موارد با الفاظ آن‌ها نیامده است، بلکه در برخی موارد، از الفاظ مرادف استفاده شده یا گاه از مفاد و معانی آن‌ها، با مجاز و کنایه و با

دلالت‌های غیرمطابقی یاد شده است؛ ۲) بسیاری از این اصطلاحات، در دوره‌های بعدی شکل گرفته‌اند و در صدر اسلام یا به معنای آن‌ها بی‌توجه بوده‌اند یا دست‌کم اصطلاح ویژه‌ای از عقل و عقلانیت برای آن‌ها وضع نکرده‌اند. موضع متون اسلامی درباره این اصطلاحات نیز بدون شک با جست‌وجوی الفاظ آن‌ها در متون مشخص نمی‌شود، بلکه موضع متون را با موضع‌گیری مستقیم یا غیرمستقیم معانی موجود در متون دینی درباره مفاد و محتوای هریک از اصطلاحات یادشده می‌توان شناخت.

اول: عقل مانند قوه‌ای بشری و وجودی جوهری و مستقل

الف: عقل به معنای قوه ادراک بشری از عام‌ترین و پراستعمال‌ترین موارد کاربرد عقل در جامعه بشری است و کلمه عقل با مشتقاتش، اعم از اسم و فعل، نظیر عاقل، معقول، تعقل، یعقل، به همین معنا در نصوص دینی، از جمله در بسیاری از آیات قرآن به کار رفته است؛ افزون‌براین در نصوص دینی کلمات مرادف با این معنای از عقل، نظیر ذوی‌النهی، اوالولباب، ذوحجر به کار رفته‌اند.

کلمه عقل با مشتقات آن در سی سوره از سور قرآنی، ۴۹ مورد به کار رفته است و کاربرد آن در بیشتر موارد به همین معناست؛ یعنی در این موارد، عقل به معنای قوه‌ای است که با آن معرفت به دست می‌آید. واکنش قرآن به این معنا از عقل، مثبت، ایجابی و مشوق است و استفاده از این قوه را وظیفه انسان‌ها می‌داند. در برخی از آیات، استفاده از این قوه را یکی از اهداف زندگی انسان می‌داند: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَلِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (غافر/۶۷).

ب) و نهی نیز به معنای قوه ادراک حقایق‌اند. این دو کلمه نیز در شانزده مورد از قرآن، نظیر عقل به کار رفته‌اند.

بسیاری از مفاهیم و معانی دیگر و غیر آن نیز وجود دارد که گرچه به معنای قوه ادراک نیستند، یا مستلزم حضور چنین قوه‌ای در انسان‌اند؛ نظیر فکر، یا در بسیاری از موارد طوری به کار رفته‌اند که تعقل از لوازم آن است؛ نظیر لفظ علم که در ۸۵ سوره قرآن بیش از ۸۵۴ بار

به کار رفته است. استفاده از چنین الفاظ و مفاهیمی در روایات، بسیار بیشتر از آیات قرآن کریم است.

ب: عقل به معنای قوه بازدارنده عملی و قوه‌ای که انسان را از امیال و هوس‌ها باز می‌دارد یا میل و هوس را ضابطه‌مند و قاعده‌مند می‌کند.

گرچه کاربرد عقل در برخی از آیات قرآنی طوری است که قوه عمل را دربر نمی‌گیرد و فقط شامل قوه ادراک و نظر است، در برخی موارد عام است؛ برای مثال، در برخی موارد درباره اشخاصی که رفتار ناشایست دارند و کاری پسندیده و شایسته انجام نمی‌دهند، طوری سخن گفته می‌شود که این قوه را به کار نمی‌گیرند. عقل در این موارد می‌تواند معنایی اعم از قوه ادراکی و قوه عملی داشته باشد؛ مانند ﴿تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ﴾ (بقره/۴۴).

در برخی روایات نیز عقل به معنای قوه عملی یا اعم از قوه عملی و نظری به کار رفته است؛ مثل «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۳/۱). عقل قوه‌ای است که با آن خداوند رحمان عبادت می‌شود و با آن بهشت به دست می‌آید. در این مورد، عقل دست کم به معنایی اعم از عقل عملی به کار رفته است. در قرآن کریم، «سَفِهَ» که خفت عقل و درقبال آن است، به معنایی به کار رفته است که می‌تواند مقابل معنای عقل عملی باشد: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾؛ چه کسی جز آنکه عقل خود سبک دارد، از ملت ابراهیم روی برمی‌گرداند. (بقره/۱۳۰)

عقل و سفاقت در موارد یادشده اگرچه به شکل اصطلاح در معنای عقل عملی نباشند، معنا و مفاد این اصطلاح را افاده می‌کنند و موضع قرآن را درباره این معنا نشان می‌دهند.

آیات و روایات بسیار دیگری نیز هست که مستقیم و غیرمستقیم از قوه‌ای حکایت می‌کنند که بازدارنده انسان از هوی و هوس و برانگیزاننده او به سوی چیزهایی است که با قوه عاقله انسان ادراک می‌شوند. تقوی و نفس لؤامه از مفاهیمی هستند که با این معنا ملازم‌اند و متون دینی، برای این قوه ارزشی مثبت و حیاتی قائل هستند، صرف نظر از اینکه لفظ عقل برای آن به کار رود یا نه.

ج: عقل به معنای وجودی مستقل، نه یکی از قوای انسانی، نیز اصطلاحی است که متون دینی به آن نظر دارند. عقل به این معنا موجود مستقلی است که وصف چیز دیگری نیست، ویژگی مادی نیز ندارد و مجرد از زمان و مکان و تغییر و تحول زمانی است، عقل در این اصطلاح هویتی متافیزیکی و فوق طبیعی دارد و در سلسله علل موجودات طبیعی است. در قرآن کریم لفظ عقل در این اصطلاح به کار نرفته است؛ اما برخی آیات از موجوداتی با این ویژگی‌ها یاد کرده‌اند؛ مانند: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾؛ چیزی نزد شما نیست جز آنکه خزائن آن نزد ماست. و ما اشیا را از خزائن جز به اندازه‌های خاص نازل نمی‌کنیم. (حجر/۲۱)

کلمه عقل در روایات به معنای فوق به کار رفته است؛ مثل اول ما خلق الله العقل، اولین مخلوقی که خدای متعالی آفرید، عقل است. عقل در این حدیث نبوی به موجودی اطلاق شده است که الزاماً وصف شیء دیگری نیست، بلکه چون نخستین مخلوق است، نمی‌تواند وصفی باشد که به غیر خود متکی باشد؛ زیرا در این صورت قبل یا همراه آن باید چیز دیگری نیز خلق شده باشد و در نتیجه، اولین مخلوق نخواهد بود.

در روایت دیگر آمده است: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبِل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال: و عزتي و جلالی ما خلقت خلقا هو أحب إلي منك، و لا أكملتك إلا فی من أحب» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۳/۱).

این روایت علاوه بر آنکه، از عقل مانند مخلوق مستقلی یاد می‌کند که مخاطب خدای متعال و محبوب‌ترین خلائق نزد اوست، به رابطه این معنا از عقل و عقل که قوه انسانی است، نیز اشاره می‌کند. این روایت نشان می‌دهد که خدای تعالی از همین معنای عقل به انسان‌ها اعطا کرده است و آن را در برخی از آن‌ها کامل می‌کند.

در حدیث دیگری، توضیحات بیشتری برای این معنا از عقل و ارتباط آن با دیگر مخلوقات وجود دارد. این حدیث از علی ابن ابیطالب علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است:

أن النبي ص سئل مما خلق الله جل جلاله العقل قال خلقه ملك له رءوس بعدد الخلائق من خلق و من يخلق إلى يوم القيامة و لكل رأس وجه و لكل آدمي رأس

من رءوس العقل و اسم ذلك الإنسان على وجه ذلك الرأس مكتوب و على كل وجه ستر ملقى لا يكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد هذا المولود و يبلغ حد الرجال أو حد النساء فإذا بلغ كشف ذلك الستر فيقع فى قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة و السنة و الجيد و الردى ألا و مثل العقل فى القلب كمثل السراج فى وسط البيت (ابن بابويه، ۱۳۸۵: ۹۸/۱).

در این روایت، عقل مخلوقی است نظیر فرشتگان و همه موجودات و از جمله انسانها سروسزى پوشیده و نهان در آن دارند، و فقط در انسان بالغ است که پرده از عقل گرفته می‌شود. مفاد این روایت با آیه‌ای قرابت دارد که درباره خزائن الهی و نزول اشیاست.

دوم: مراتب وجودی عقل

عقل بر حسب مراتب وجودی خود، اقسامی دارد. دیدگاه متون و نصوص دینی را درباره اصطلاحات مراتب وجودی قوه ادراکی انسان نیز می‌توان دنبال کرد. هرچند این اصطلاحات در متون دینی وجود ندارند، بخش‌هایی از متون به معانی مربوط به این اصطلاحات ناظر است و رویکرد ایجابی یا سلبی متون را با واکنش قرآن و روایات به این معانی می‌توان شناخت.

برخی از آیات به معنای عقل بالقوه ناظر است: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل/۷۸)

این آیه نشان می‌دهد که قرآن کریم انسان را در لحظه خلقت، صاحب عقل بالملکه، بالفعل یا مستفاد نمی‌داند، بلکه آن را لوح سفیدی می‌داند که عاری از تصورات و مفاهیم است و چشم، گوش و قلب، ابزارهایی هستند که مراتب معرفت و آگاهی انسان به تدریج با آنها رشد می‌کند؛ بنابراین، قرآن می‌پذیرد عقل آدمی هنگام تولد، بالقوه است. این عقل بالقوه همان است که نوزاد انسان با آن از نوزاد دیگر حیوانات متمایز می‌شود.

برخی آیات دیگر، موضع قرآن را درباره عقل بالملکه نشان می‌دهد؛ مثل ﴿وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾ (الشمس/۷-۸).

نفس انسان پس از آنکه آراسته آفریده شد، خدای تعالی فجور و تقوی را به آن الهام کرد؛ یعنی نخستین معارف آدمی از خدای سبحان، بر جان و نفس انسان‌ها القا می‌شود و این

معارف نخستین، می‌تواند مصداق ادراکاتی باشد که در عقل بالملکه مدنظرند. بسیاری از آیات، عقلانیت را در جایی به‌کار برده‌اند که با نظر، تفکر، اندیشه و خردورزی، حاصل می‌شود. آیاتی که تعقل و خردورزی را به‌کار می‌برند، به این مرتبه از عقل نظر دارند؛ زیرا معارفی که با تعقل حاصل می‌شوند، غیر از معارف بالقوه و معارف نخستینی هستند که با الهام پدید می‌آیند. این معارف، مصداق مرتبه‌ای از قوه عقلانی‌اند که اصطلاح عقل بالفعل به آن‌ها نظر دارد.

برخی از آیات نیز از معرفتی سخن می‌گویند که نه بالقوه است، نه در نخستین مراتب به افاضه و الهام برای نفس حاصل می‌شود و نه با خردورزی و تعقل پدید می‌آید، بلکه با سلوک و تربیت عملی، بدون واسطه تعقل، از نزد خداوند روزی انسان می‌شود. تعبیر علم لدنی، که برگرفته از برخی آیات است، به این سطح از معرفت ناظر است. این بخش از معرفت می‌تواند مصداق عقل مستفاد باشد. قرآن کریم درباره موسی علیه السلام می‌فرماید: «او بنده‌ای از بندگان ما را یافت که ما از نزد خود به او رحمت داده بودیم و از نزد خود به او علمی را آموخته بودیم؛ ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (کهف/۶۵).

رتبه دیگر از مراتب وجود عقل، مرتبه‌ای است که عقل در آن به منزله قوه و وصف نفس انسانی نیست، بلکه وجود جوهری مستقلی دارد. این مرتبه از وجود عقل، همان است که برخی از آیات به حقیقت آن اشاره می‌کند و برخی از روایات نیز با عنوان عقل از آن یاد کرده‌اند.

از علی بن ابی طالب علیه السلام روایت شده است که چون از ایشان درباره عالم علوی پرسیدند، فرمود: «صور عاریة عن المواد، خالیة عن القوة و الاستعداد، تجلی لها فأشرق، و طالعها بنوره فتألأت و ألقى فی هویتها مثاله فأظهر عنها أفعاله» (لثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۰۴).

این روایت عالم علوی را که فراتر از عالم طبیعت است، عالمی می‌داند که در آن، برخلاف عالم طبیعت، استعداد و حرکت‌های طبیعی نیست. در آن عالم صورت‌ها و حقایقی است که خداوند بر آن‌ها تجلی کرده است. آن‌ها به تجلی الهی روشن شدند. با نور خود بر آن‌ها روی آورد و آن‌ها درخشیدند. مثال خود را در هویت آن‌ها القا کرد و از آن‌ها

کارهای خود را ظاهر ساخت.

گرچه لفظ عقل بر این موجودات اطلاق نشده است، این موجودات می‌توانند مصداق معنای جوهری عقل باشند، این حدیث گرچه بدون سند است، در برخی از متون روایی، از جمله *غررالحکم و درر الکلم* (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۴۲۳) و *منقب* (بن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۵۰) آمده است.

سوم: اقسام عقل ادراکی بر حسب موضوع

بسیاری از آیات و روایات، عقل به معنای قوه ادراکی را در شناخت هستی‌هایی به کار برده‌اند که مستقل از اراده انسان حضور دارند. این مجموعه نشان‌دهنده این است که متون و نصوص اسلامی، عقل نظری، به معنای خاص آن را به رسمیت می‌شناسند؛ مثل ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (بقره/۱۶۴). این آیه بیشتر پدیده‌های طبیعی را نشانه‌هایی می‌داند که عقل می‌تواند آن‌ها را مطالعه کند.

برخی آیات دیگر، مسائل ارزشی و چیزهایی را که با رفتار و کنش‌های انسانی ایجاد می‌شود، موضوع معرفت، نظر و تأمل عقلی انسان می‌دانند؛ مثل ﴿... أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَكَلِمَاتٍ الْأَخْرَجُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَ فَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف/۱۰۹) یا ﴿أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (نبی/۶۷). این آیات اعتبار عقل عملی را در قرآن نشان می‌دهند.

برخی از آیاتی که به تأمل درباره مسائل نظری می‌پردازند نیز به تعقل درباره مسائل متافیزیکی و الهیاتی نظر دارند؛ نظیر ﴿... لَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَيَّ الْكُذِبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (مائد/۱۰۳). بعضی نظیر آیه ۱۶۴ سوره بقره که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، از تعقل درباره پدیده‌های طبیعی و مقدرات ریاضی آن‌ها یاد می‌کنند. این آیات اعتبار عقل متافیزیکی، ریاضی یا عقل طبیعی و همچنین اعتبار روش‌های تجربی و تجریدی آنان را نشان می‌دهند.

نکته مهم این است که در آیات یادشده، عقل تجربی و طبیعی، مستقل از عقل متافیزیکی

و تجریدی در نظر گرفته نمی‌شود؛ زیرا در همان آیاتی که بر نظر به آسمان‌ها، زمین و پدیده‌های طبیعی تأیید کرده‌اند، این نظر تجربی را با مبادی متافیزیکی درهم می‌آمیزد و از انسان‌ها می‌خواهد تا تجربه خود را در جست‌وجوی سازوکار آفرینش الهی دنبال کنند؛ یعنی این آیات هم متافیزیک را به رسمیت می‌شناسند و هم از متافیزیک الهی و توحیدی برای تفسیر تجربیات طبیعی استفاده می‌کنند.

چهارم: اقسام عقل بر حسب روش

اصطلاحات عقل شهودی، حضوری و عقل حصولی یا مفهومی، عقل تجریدی و تجربی، عقل برهانی و جدلی، برای عقل وضع شده‌اند. این اصطلاحات به اقسامی از عقل اشاره می‌کنند که بر حسب روش از یکدیگر متمایز شده‌اند. هیچ‌یک از این اصطلاحات، مانند بسیاری از اصطلاحات اصولی، فقهی یا ادبی، در زمان شکل‌گیری متون و نصوص دینی جهان اسلام وجود نداشته‌اند؛ اما مصادیق و معانی اغلب آن‌ها در آن زمان وجود داشته است و قرآن کریم و احادیث درباره مفاهیم و معانی آن‌ها سخن گفته‌اند و کاربرد بسیاری از مصادیق آن‌ها را نیز در این متون می‌توان دید. برخی از اصطلاحاتی که در جهان اسلام برای این اقسام وضع شده است، ریشه در تعبیری دارند که قرآن کریم درباره آن‌ها به کار برده است. هر یک از روش‌های علمی و معرفتی مزبور از ابزارهای معرفتی خود نیز استفاده می‌کنند؛ برای مثال شناخت تجربی که قسمتی از شناخت حصولی و مفهومی است، از حس استفاده می‌کند؛ شناخت تجریدی که قسم دیگر علم حصولی است، فقط از استدلال‌های ذهنی و عقلی بهره می‌برد؛ شناخت شهودی با قلب و دل انجام می‌شود. متون دینی موضع خود را درباره این ابزارها، نحوه و محدوده استفاده از آن‌ها نیز بیان کرده‌اند.

در بسیاری از آیات قرآن نمونه‌هایی از علم شهودی و حضوری وجود دارد؛ برای مثال ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَسْتَبِينَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۖ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت/۵۳-۵۴). در این آیه بعد از اینکه از نشان دادن آیات آفاقی و انفسی خداوند خبر داده می‌شود؛ به گونه‌ای که با این آیات روشن می‌شود که خدای تعالی همان حق است، سپس از مشهود

بودن حق، در فراسوی هر چیزی و از احاطه او بر همه اشیا سخن می گوید.

از حضرت علی علیه السلام درباره شهود حق تعالی می پرسند و او از مشاهده حق خبر می دهد: «هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال: أ فأعبد ما لا أرى فقال وكيف تراه فقال: لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان و لكن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان؛ علی علیه السلام می فرماید: "آیا من کسی را که نمی بینم می پرستم؟" و چون سؤال شد چگونه او را می بینی، امام فرمود: "او را با چشم سر نمی توان دید، قلب با حقیقت ایمان او را می یابد." (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۸: ۲۵۸)

برخی از آیات قرآن کریم روش علم شهودی را نیز توضیح داده اند: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾؛ هر کس امید ملاقات پروردگار خود را دارد، عمل صالح انجام دهد، و کسی را شریک عبادت او قرار ندهد. (کهف/۱۱۰)
از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است: «من أخلص لله أربعين صباحا جرت ينابيع الحكمة من قلبه الى لسانه؛ هر کس چهل روز برای خداوند اخلاص ورزد، چشمه های حکمت از قلب او بر زبانش جاری می شود.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۹)

علی بن ابی طالب علیه السلام در مناجات شعبانیه می گوید: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک، حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک».

در قرآن کریم در گفتاری عتاب آمیز درباره کسانی سخن می گوید که به ملکوت آسمانها و زمین نظر نمی کنند: ﴿أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾ (اعراف/۱۸۵) و از نشان دادن ملکوت به ابراهیم علیه السلام خبر می دهد: ﴿وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (نعام/۷۵).

قرآن کریم، درباره دیدار و شهود جهنم نیز می فرماید: ﴿كَأَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾؛ اگر به علم یقین بدانند، دوزخ را خواهند دید، و آن را به عین یقین خواهند یافت. (تکواثر/۵-۷)

اصطلاحات علم یقین و حق یقین، از این بخش از تعبیر قرآنی وارد حکمت، فلسفه و عرفان شده است. ذکر، تقوی، اخلاص، عمل صالح و مانند آن راه های شناخت شهودی و

حضوری هستند و بسیاری از آیات و روایات، این راه‌ها را توضیح داده‌اند. علم حصولی علمی است که با وساطت مفهوم و بر حسب موضوعات مختلف، با روش‌های تجربی و تجربیدی، با حواس مختلف و با تفکر و استدلال حاصل می‌شود. بسیاری از آیات و روایات به این روش‌ها اشاره کرده یا آن‌ها را در گفت‌وگوی با دیگران به کار برده‌اند؛ مثل ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (نبی/۲۲). این آیه برهان تمناع را بر توحید بیان می‌کند. برخی از آیات نیز مدعیات مخالفان را غیربرهانی نامیده‌اند یا آنکه از آن‌ها می‌خواهند برهان خود را بیان کنند؛ مثل ﴿قُلْ هَانِئًا بَزَهَانِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره/۱۱۱).

بسیاری از آیات نیز از شواهد تجربی و حسی استفاده می‌کنند یا از حواس مانند یکی از ابزارهای معرفت یاد می‌کنند یا دیگران را به دلیل استفاده نکردن از این روش نکوهش می‌کنند.

قرآن به روش‌های خطابی، جدلی و شعری نیز در کنار روش‌های برهانی توجه می‌کند؛ اما جدل و خطابه را در صورتی تأیید می‌کند که برای مطلبی استفاده شوند که در حد ذات خود، با برهان نیز بتوان از آن دفاع کرد. خطابه و جدل اگر برای دفاع از چیزی یا ترویج چیزی باشد که حقیقت نداشته باشد، مذموم و ناپسند است: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾؛ به‌سوی پروردگار خود با حکمت و موعظه حسن فرابخوان و با آن‌ها جدال احسن کن. (نحل/۱۲۵) حکمت در این آیه، به روش حصولی برهانی یا شهودی قلبی تطبیق داده می‌شود و ادامه آیه بر جواز استفاده از موعظه حسنه و خطاب نیکو دلالت می‌کند.

پنجم: تقسیمات کاربردی عقل

در متون دینی برخی تعبیر ناظر به کاربردهای عقل وجود دارد؛ اما این تعبیر مانند اصطلاح به‌کار نرفته‌اند. اصطلاحاتی که با نظر به ابعاد کاربردی عقل وضع شده‌اند، اصطلاحات متأخرند؛ اما دیدگاه آیات و روایات را درباره مفاد و معانی این اصطلاحات می‌توان استنباط کرد.

عقل ابزاری، عقلی است که قدرت پیش‌بینی و پیش‌گیری طبیعت را به انسان می‌دهد یا او را بر آن مسلط می‌کند. این قسم از عقل که به‌اعتبار کاربرد تعیین می‌شود، با عقل تجربی هم‌پوشانی دارد که به‌اعتبار روش مشخص می‌شود. متونی که اعتبار عقل تجربی را به‌رسمیت می‌شناسند، بر اعتبار این قسم نیز دلالت می‌کنند. البته کاربرد عقل ابزاری در متون دینی در تعامل با دیگر سطوح عقل، یعنی عقل عملی، عقل استنباطی، اخلاقی و فقهی جایز است؛ زیرا این سطوح از عقل، ارزش‌ها و هنجارهای رفتاری و اخلاقی را داوری می‌کنند. عقل تفهیمی و ارتباطی عقلی است که به شناخت پدیده‌های انسانی می‌پردازد. این عقل معانی حوزه حیات انسانی را درک می‌کند. عقل عملی و اقسام آن چنین کاربردی دارند و متون و نصوصی که بر اعتبار آن‌ها دلالت می‌کنند، داوری متون اسلامی را درقبال عقل تفهیمی و ارتباطی نیز نشان می‌دهند.

بسیاری از آیات قرآن به تعقل درباره چیزهایی ترغیب و تشویق می‌کنند که در حوزه حیات انسانی قرار دارند: ﴿إِنَّا نَزَّلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف/۲۰). قرآن متنی است که به زبان عربی نازل شده است و شناخت معانی و مفاهیم درون آن به‌معنای فهم محتوای آن است و عقلانیت تفهیمی و ارتباطی، عقلانیتی است که چنین کاربردی دارد؛ بنابراین تعقل درباره این آیه، به این سطح از عقلانیت ناظر است.

عقلانیت انتقادی کاربرد انتقادی برای عقلانیت ارتباطی و تفهیمی دارد؛ یعنی معانی حوزه ارتباطات انسانی را ارزیابی و نقد می‌کند. عقلانیت انتقادی تحریفات و خطاهایی را آشکار می‌کند که در سطح عقلانیت ارتباطی وجود دارد. بسیاری از آیات قرآن عقل را برای نقد رفتار و اندیشه‌های پدیدآمده در زندگی انسان‌ها به‌کار می‌برند:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾؛ ای اهل کتاب چرا درباره ابراهیم محاجه می‌کنید با آن که تورات و انجیل بعد از او نازل شده است آیا تعقل نمی‌کنید. «(آل عمران/۶۵)؛ ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ وَ إِذَا لُقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَ تُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ﴾؛ آیا

طمع دارید که به شما ایمان آورند و حال آنکه گروهی از آنان سخن خدا را می شنیدند و بعد از آنکه آن را تعقل می کردند، تحریف می کردند و خودشان نیز می دانستند. (بقره/۷۵-۷۶)

عَقْلُوهُ، در این آیه به سطحی از عقل اشاره می کند که برای فهم کلام و عبارات کتاب آسمانی به کار رفته است.

«و هنگامی که با کسانی برخورد می کنند که ایمان آورده اند، می گویند ما ایمان آورده ایم و وقتی با همدیگر خلوت می کنند، می گویند چرا آنچه را خداوند بر شما گسترده است، برای آنان حکایت می کنید تا آنان پیش پروردگارتان ضدّ شما استدلال کنند. آیا تعقل نمی کنید.»

عبارت «تعقل نمی کنید» گرچه از زبان مخالفان است، آنان تعقل را برای انتقاد از رفتار و کار خود به کار برده اند.

باید دقت کرد اعتبار بخشیدن به عقل تجربی یا ابزاری در متون اسلامی، در چارچوب رویکردهای معرفت شناختی متناسب با همان متون است. اعتبار بخشیدن به عقل تفهیمی یا انتقادی نیز خارج از مبادی معرفت شناختی خود نیست و به همین دلیل نباید ابعاد معرفت شناختی کاربرد این معانی را در متون اسلامی با ابعاد معرفت شناختی آن ها در متون اجتماعی و فلسفی معاصر یکسان دانست.

ششم: تقسیمات عقل به لحاظ منشأ و مبدأ تعقل

متون دینی به منشأ عقل نیز بی توجه نیستند و مستقیم و غیرمستقیم، با رویکردی ایجابی یا سلبی، درباره مفاهیم و اصطلاحات شکل گرفته از این زاویه، موضع گرفته اند. در متون دینی، اگرچه موجودات عالم ریشه در حقیقت یا حقایق عقلی و فوق طبیعی دارند و عقل، برترین مخزن الهی است، اولین یا برترین مخلوق الهی است؛ یعنی عقل ریشه ای الهی دارد، چه اینکه خود نیز حجتی الهی است و به سوی آن فرامی خواند.

در این متون عقول آدمیان نیز که قوه ادراکی یا عملی آنهاست، گرچه در سطح افق حیات فردی یا در متن روابط اجتماعی و فرهنگی انسان ها حاضر می شود؛ اما ریشه وجودی آن به همان حقیقت متعالی عقل بازمی گردد. در روایتی در *علل الشرایع* انسان ها هنگامی که به

مرحله بلوغ و رشد خود می‌رسند، از آن حقیقت عقلی به تناسب پیوند ارتباطی که افراد با آن دارند، پرده باز گرفته می‌شود؛ یعنی حقیقت عقلی در افق وجود آنها رخ می‌نماید. مخلوق بودن عقل، خودبنیادی وجودی آن را نیز متفی می‌کند؛ یعنی عقل گرچه دلیل و برهان دیگر پدیده‌ها و سبب تحقق و ظهور آنهاست، برای تحقق خود، به دلیل و علتی برتر نیاز دارد و آن خداوند سبحان است که حق مطلق است.

عقل در متون دینی نه فعل و کاری فقط انسانی، محصولی تاریخی، فرهنگی و تمدنی است و نه هویتی خودبنیاد و مستقل در نظام هستی دارد، بلکه منزلتی میانه دارد، آفریده‌ای الهی است، محب و محبوب حق است، اصل و ریشه همه موجودات و عوالم است، در افق تاریخ و فرهنگ در ظرف وجود انسان ظاهر می‌شود، با تاریخ تعامل می‌کند، بی‌آنکه هویت و حقیقت آن به افق تاریخ تقلیل یابد. رویکردهای سکولار پراگماتیستی یا برخی از تفسیرهای پدیدارشناختی که عقل را محصول کنش‌های اجتماعی انسان می‌دانند یا برای آن هویتی فقط بین‌الذہانی قائل می‌شوند، عقل را چیزی بیش از ذخیره و تجربه تاریخی انباشته نمی‌دانند. نشانه‌هایی از این معنا از عقل را در قرآن نیز می‌توان یافت و موضع‌گیری قرآن را درباره آن می‌توان استنباط کرد: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾؛ هنگامی که به آنان گفته می‌شود آنچه را از نزد خداوند نازل شده است، تبعیت کنید، می‌گویند ما آنچه را پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می‌کنیم. (بقره/۱۷۰)

هر چند پدرانشان چیزی تعقل نکرده و هدایت نشده باشند، آیه فوق با نظر به آیاتی گذشته نشان می‌دهد که گرچه فهم و دریافت تجربه زیسته تاریخی برای عقل، شناختنی است؛ هر تجربه انباشته الزاماً هویت عقلانی ندارد و به همین دلیل نیز عقل توان ارزیابی انتقادی آن را دارد. قرآن کریم در این آیه کسانی را نکوهش می‌کند که انباشت تاریخی پدران را مجوز پیروی از آن می‌دانند و عقل را معیار و میزانی معرفی می‌کند که تاریخ و فرهنگ را در معرض داوری خود قرار می‌دهد.

هفتم: اقسام عقل به اعتبار عرصه حضور

رویکردهای سکولار به عقل که فقط به هویت تاریخی، فرهنگی، انسانی و عرفی عقل معتقدند، صورت‌های متعددی از عقلانیت را به تناسب مناطق مختلف جغرافیایی و تاریخی، یا گروه‌های متعدد انسانی عرضه می‌کنند؛ مثل عقل عربی، عقل یونانی و عقل غربی.

عقل در این رویکردها اولاً همچون محصول مشترک حیات انسانی و پدیده عامی در همه فرهنگ‌هاست و ثانیاً صورت واحد و مشترکی ندارد و پدیده‌های تاریخی و نسبی است؛ به این معنا که هر فرهنگ به تناسب شرایط تاریخی و اجتماعی خود، عقلانیت مخصوصی دارد.

قرآن عقل را پدیده‌ای شایع و عام برای همه عرصه‌های فرهنگی و تاریخی و همه گروه‌های انسانی نمی‌داند: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (فرقان/۴۴)؛ ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾؛ و او گروهی عظیم از شما را گمراه کرد آیا تعقل نمی‌کردید.﴾ (یس/۶۲)

متونی نظیر آیات بالا نشان می‌دهد که فهم مشترک بسیاری از گروه‌ها می‌تواند غیرعقلانی باشد و هر توافق جمعی، آفریننده حقیقتی عقلانی نیست. همین آیات نشان‌دهنده این است که هر گروهی به رغم اختلاف در تفسیر و برداشت از عالم، ظرفیت شناخت عقلانی مشترکی نیز داشته است؛ زیرا آیاتی از قرآن، گروه‌های فراوانی را که از معرفت عقلی عدول کرده‌اند، با عتاب خطاب می‌کند. عتاب و سرزش در جایی جایز است که امکان دسترسی وجود داشته باشد.

در نگاه قرآنی هر چه در عرف است، عقل نیست؛ اما عقل می‌تواند در قلمروهای عرف عام حاضر شود. هنگامی که عرف از معرفتی عقلی بهره می‌برد، از نور الهی بهره‌مند می‌شود؛ زیرا «العقل نور یقذفه الله فی قلوب من یشاء». عقل نوری است که خدای متعال به اقتضای مشیت خود بر قلب هر که بخواهد می‌تاباند؛ بنابراین در نگاه قرآنی، فهم عرفی الزاماً دنیوی و سکولار نیست و بخشی از عرف می‌تواند هویتی عقلانی داشته باشد. در متون دینی گرچه از مجموعه‌ها، جوامع و گروه‌هایی سخنی گفته می‌شود که تعقل نمی‌کنند، اخبار قرآن از این گروه‌ها اغلب اخباری عتاب‌آمیز است. این عتاب نشانه آن است که کسانی که از عقل و

خردورزی روی برمی گردانند، امکان استفاده از آن را دارند.

هنگامی افراد به سبب خردورزی نکردن ذم می شوند که شأنیت تعقل را داشته باشند. شأنیت تعقل را کسی دارد که از تعقل بالقوه و عقل بالملکه برخوردار است؛ یعنی علاوه بر اینکه قوه تحصیل معرفت عقلی دارد، از سرمایه های نخستین عقلی که به الهام الهی اضافه می شود نیز بهره مند باشد. هر نفسی به بیان قرآن کریم با این مقدار از سرمایه آفریده شده است؛ بنابراین عرف اجتماعی حتی هنگامی که بدون تعقل یا حتی برخلاف عقل، هنجار و رفتاری را سازمان می دهد، امکان استفاده از عقل را دارد و به همین دلیل، عقل حجتی الهی است که خدای تعالی با آن بر آدمیان احتجاج می کند.

اصطلاح ارتکاز عقلایی عرف، اصطلاحی است که تحت تاثیر آموزه های متون اسلامی در جهان اسلام شکل گرفته است و به سطحی از عقلانیت اشاره می کند که در دسترس عرف است. این سطح از عقلانیت ممکن است در فرهنگ های مختلف، شدت و ضعف داشته باشد؛ اما هر مقداری از آن، حجت الهی است و جزء ادله استنباط احکام الهی قرار می گیرد. هشام در حدیثی مفصل از امام کاظم علیه السلام نقل می کند که خدای تعالی حجت های خود را با عقول آدمیان در آن ها کامل می کند:

«یا هشام ان الله تبارك و تعالی اکمل للناس الحجج بالعقول ... یا هشام ثم خوف الذین لا یعقلون عقابه ... ثم ذم الذین لا یعقلون ... یا هشام إن الله علی الناس حججین حجة ظاهرة و حجة باطنة فأما الظاهرة فالرسل و الأنبياء و الأئمة ع و أما الباطنة فالعقول؛ او کسانی را که تعقل نورزند از عقاب خود می ترساند و کسانی را که تعقل کنند، مذموم می دارد. ای هشام! خداوند را بر بندگان دو حجت است: حجت ظاهر و حجت باطن. حجت ظاهر، انبیا و ائمه هستند. حجت، باطن عقول اند.» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۰۱/۱-۳۵)

متون و نصوص اسلامی هر آنچه در عرف، فرهنگ و تاریخ بشری در افق ارتباطات انسانی ظاهر می شود، عقل نمی دانند. البته عقل را خارج از دسترس عرف نیز نمی دانند و هر اندازه از آن که در عرف فرصت ظهور و بروز پیدا کرده باشد، به رسمیت می شناسند. بنابراین، اگرچه عقل در نگاه متون اسلامی پدیده ای عام و شایع است، (۱) همه جوامع و

فرهنگ‌ها در همه سطوح خود الزاماً از آن برخوردار نیستند، بلکه بسیاری از اقوام و گروه‌ها از آن عدول می‌کنند و هویتی غیر عقلانی دارند؛^(۲) عقل در فرهنگ‌ها و تاریخ‌های متعدد، اگرچه در لایه‌ها، سطوح و ابعاد متفاوتی از آن ظاهر می‌شود، هویت واحد خود را دارد؛ یعنی حضور آن در فرهنگ یونانی، عربی و مدرن یا غیر آن سبب شکل‌گیری انواع مختلفی از آن نمی‌شود؛ به بیان دیگر، عقل و عقلانیت، نسبی و قیاس‌ناپذیر نیست، بلکه واحد است و هر فرهنگ به تناسب اقبال و ادبار خود، ممکن است بخشی از آن را به فعلیت برساند؛ بنابراین اصطلاح عقل یونانی، عقل عربی، عقل غربی و ... وقتی طوری به کار رود که عقل را به افق تاریخ و فرهنگی منطبقه و گروهی خاص تنزل دهد، مقبول متون اسلامی نیست؛ اما اگر این اصطلاح به گونه‌ای به کار رود که هر یک از مناطق و گروه‌ها، ظرفیت ظهور بخش یا سطحی از معرفت واحد عقلی را نشان دهد، با متون و نصوص اسلامی سازگار است.

عقل عرفی نیز اگر به معنای زیست‌جهان و ذهنیت مشترک مجموعه‌های بشری به کار رود، با کاربرد قرآنی عقل ناسازگار است و اگر به ارتکاز عقلانی عرف بازگردد، معنایی سازگار با مفهوم قرآنی عقل پیدا می‌کند.

هشتم: اعتبار معرفت‌شناختی اقسام عقل

متون اسلامی از حیث امتداد و دامنه معرفتی عقل نیز بی‌نظر نیستند. عقل در تعبیر قرآنی، روشنگر و عرضه‌کننده حقیقت است. قرآن کریم روشنگری آیات را منوط و مشروط به تعقل آدمیان می‌داند و می‌فرماید: ﴿... قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾؛ ما آیات را برای شما روشن کردیم، اگر تعقل کنید. (بقره/۱۱۸)

عقل در روایات، نوری معرفتی شده است که حقایق هستی را روشن می‌کند.

عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل: «إن أول الأمور و مبدأها و قوتها و عمارتها - التي لا يتفجع شيء إلا به - العقل الذي جعله الله زينة لخلقه و نوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، و أنهم مخلوقون، و أنه المدبر لهم، و أنهم المدبرون، و أنه الباقي و هم الفانون، و استدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه: من سمائه و أرضه و شمس و قمره و ليله و نهاره، و بأن له و لهم خالقاً و مدبراً لم يزل و لا يزول؛ و عرفوا به الحسن من القبيح، و أن الظلمة في الجهل، و أن النور في العلم،

فهذا ما دلهم عليه العقل» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/ ۶۶).

عقل در تعابیر قرآنی، حجاب واقع و حقیقت نیست و روشنگری آن به عرضه حقیقت است. حقایقی با عقل آشکار می‌شوند: اول، زمین و آسمان‌ها و هر چه در آن‌هاست؛ دوم، خالق آسمان‌ها و زمین؛ سوم حس و قبح و ارزش‌ها؛ چهارم، نور بودن علم و معرفت. در تعابیر دینی همان‌گونه که عقل از حیث وجودی، هویت خودبنیادی ندارد، مخلوقی است که به خالق خود قائم است، روشنگری و بعد معرفت شناختی آن نیز نامحدود و بی‌کرانه نیست و به‌رغم آنکه خالق و آفریدگار خود و عالم را می‌شناسد، به‌کنه آن راه نمی‌برد؛ همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾؛ او شما را از نفس خود برحذر می‌دارد. (آل عمران/ ۳۰) و امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن» (نهج البلاغه، خطبه ۱: ۳۹). همچنین می‌فرماید: «لم يطلع العقول على تحديد صفته و لم يحجبها عن واجب معرفته فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود...» (همان، خطبه ۴۹: ۷۸).

اگرچه در نگاه قرآنی، دامنه معرفت عقلی نامحدود است، روشنگری، ذاتی آن است و به‌همین دلیل نیز نامحدود بودن عقل، تحمیلی بر آن نیست، بلکه خود عقل آن را می‌شناسد و می‌پذیرد:

«فهل يكتفى العباد بالعقل دون غيره قال إن العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه و زينه و هدايته علم أن الله هو الحق و أنه هو ربه و علم أن لخالقه محبة و أن له كراهية و أن له طاعة و أن له معصية فلم يجد عقله يدل على ذلك و علم أنه لا يوصل إليه إلا بالعلم و طلبه و أنه لا يتنفع بعقله إن لم يصب ذلك بعلمه فوجب على العاقل طلب العلم و الأدب الذي لا قوام له إلا به؛ به امام علیه السلام گفته شد: "ایا عقل بندگان را از غیر آن کفایت می‌کند؟" امام فرمود: "عاقل به دلالت عقل خود که خداوند قوام زینت و هدایت او را به آن قرار داده است، می‌داند که خداوند حق است، او پروردگار اوست و خالق او محبت و کراهت و طاعت و معصیتی دارد و با دلالت عقل خود می‌یابد که عقل او به این چیزها پی‌نمی‌برد و می‌داند جز با علم و جست‌وجو به این چیزها راه نمی‌برد و می‌یابد که عقل او بدون کمک علم آن راه به جایی نمی‌برد؛ پس واجب می‌شود جست‌وجوی علم و ادب

و روشی که قوام آن جز بدان نیست.» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۶/۱)

بخشی از علم را که عقل به خود نمی‌تواند بیاید، همان علمی است که عقل آن را از گفت‌وگوی مستقیم با خداوند فرامی‌گیرد. علی علیه السلام در زیارت شعبانیه پس از آنکه از حق تعالی می‌خواهد تا دیده قلب از حجاب‌های نورانی عبور کند و به معدن عظیمش راه یابد و روح به عز قدس الهی بار یابد، می‌گوید:

اجعلنی ممن نادیته فأجابک و لاحظته فصعق لجلالك فناجیته سرا و عمل لك جهرا؛ من را از کسانی قرار ده که او را دور بود ندا دادی و اجابت تو کرد، و او را مورد لحاظ خود قرار داد، و به سبب جلالت، از خود مدهوش شد؛ پس با او در سرنجوی کردی و او برای تو آشکارا عمل کرد.

گفت‌وگوی قلب و عقل با حق تعالی در بخشی دیگر از سخنان امیر مؤمنان با روشنی بیشتری آمده است:

و ما برح لله عزت الآؤه فی البرهه بعد البرهه و فی أزمان الفترات عباد ناجهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم بنور یقظة فی [الأسماع و الأبصار] الأبصار و الأسماع و الأفئدة یذکرون بأیام الله و یخوفون مقامه بمنزلة الأدلة فی الفلوات من أخذ القصد حمدوا إلیه طریقہ و بشروه بالنجاة و من أخذ یمینا و شمالا ذموا إلیه الطریق و حذروه من الهلکة و کانوا كذلك مصابیح تلك الظلمات و أدلة تلك الشبهات (نهج البلاغه: خطبه ۲۲۲: ۳۴۳).

از این سخنان روشن می‌شود بخشی از علم که با انبیا و اولیای الهی و شنیدن کلام مستقیم خداوند به دست می‌آید،

(۱) علم و معرفتی ضد عقل نیست، بلکه علمی است که عقل بدون استماع کلام خداوند و هدایت خاصی الهی از آن بی‌بهره ماند؛

(۲) علم و معرفتی نیست که در هدایت و ضلالت انسان بی‌اثر باشد، بلکه علمی است که بشر در شناخت، رضایت و محبت خداوند از آن گریزی ندارد.

آیات قرآن کریم از این بخش علم، همچون علمی یاد می‌کنند که بشر بدون حضور اولیا و انبیای الهی از داشتن آن محروم می‌ماند. خداوند سبحان در خطاب به پیامبر، از تعلیم

وحی خود همچون علمی یاد می‌کند که او از پیش خود نمی‌توانست فراگیرد: ﴿عَلَّمَكُمَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُونَ﴾ (نسا/۱۱۳). به دیگران نیز می‌فرماید: «پیامبر به شما چیزی را تعلیم می‌دهد که شما از پیش خود نمی‌توانستید فراگیرید؛ ﴿يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾» (بقره/۱۵۱)؛ چه اینکه در آیه دیگر، تعلیم پیامبران را تعلیمی می‌خواند که بدون آن، بشر در گمراهی آشکار باقی خواهد ماند: ﴿وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (جمعه/۲).

ادراك عقل بشر به دو مورد بالا موجب می‌شود انسان با عقل خود هم دریابد به این معرفت نیاز دارد و هم در صورت نبودن این نوع معرفت، با خداوند احتجاج کند و به‌همین دلیل، قرآن کریم درباره یکی از دلایل ارسال رسل می‌گوید: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عِلْمٌ مِمَّا فِي كِتَابِهِ﴾؛ تا آدمیان بر خدای تعالی حجت نداشته باشند (نسا/۱۶۵)؛ یعنی انسان‌ها با حجت درونی خود، که همان عقل است، می‌دانند که رسیدن به سعادت، بدون علمی که از ناحیه عقل الهی اشراق شده باشد، ممکن نیست و به‌همین دلیل، اگر خدای تعالی انسان‌های بهره‌مند از این عقل را به‌سوی مردم نفرستد، آن‌ها در برابر او حجت خواهند داشت.

پس متون اسلامی، ضمن آنکه روشنگری عقل را ذاتی آن می‌دانند، از محدودیت‌های این روشنگری نیز نه همچون تحمیلی خارجی، بلکه همچون پدیده روشنگرانه عقلی یاد می‌کنند. این دیدگاه نشان می‌دهد اصطلاح روشنگری یا خودبنیادی در معنایی که افق عقل را با افق هستی پیوند دهد، اصطلاحی پذیرفته‌شده در متون اسلامی نیست؛ چه اینکه روشنگری کانتی نیز که به شناخت محدودیت‌های شناخت عقلی بسنده، و کار عقل را به معرفت‌شناسی محدود می‌کند، ممکن نیست مقبول متون اسلامی باشد.

عقل در متون اسلامی نوری است که به شناخت خلق، خالق و حقایق می‌پردازد. عقل به‌این معنا، خودبنیاد به‌معنای سوپزکتیو نیست؛ زیرا عقل سوپزکتیو به‌معنای کانتی یا نوکانتی، پدیده‌ای انسانی یا زیستی است. عقل به‌معنای کانتی، حجاب و مانع شناخت حقیقت است و عقل سوپزکتیو به‌معنای نوکانتی آن به کشف حقیقت نمی‌پردازد، حقیقت را نمی‌یابد، بلکه آنچه را حقیقت می‌نامد، مانند محصولی انسانی و فرهنگی می‌سازد و می‌بافد.

محدودیت‌هایی که در عقل کلامی وجود دارد نیز محدودیت پذیرفته‌شده در متون

اسلامی نیست. عقل کلامی، جدلی است و در حاشیه اصولی حرکت می‌کند که خود را بر عقل تحمیل می‌کنند؛ یعنی عقل حق ندارد درباره آن‌ها اندیشه کند و سخن بگوید؛ به‌همین دلیل، عقل در تعارض با آن اصول، به سکوت محکوم می‌شود.

عقل در متون اسلامی، مخلوقی الهی و نور است، هیچ مانعی مرجعیت و حجیت آن را از اعتبار نمی‌اندازد و ناتوانی ادراک کنه ذات الهی را خود درمی‌یابد. کلامی را که از حق سبحانه و تعالی ابلاغ می‌شود، خود درمی‌یابد و درک خود را به شکل آیات تشریحی الهی به گوش و دیده دیگران می‌رساند. دیگران نیز تفاوت آنچه را از طریق عقل اولیا و انبیا ابلاغ می‌شود، با عقل خود می‌فهمند.

عقل کلامی اجازه روشنگری و تنقیح مرزهای نقلی خود را نمی‌دهد؛ درحالی که عقل در متون اسلامی، هم کرانه‌های خود را می‌شناسد و هم با تمام هویت خود، به فهم عبارات، معانی و مفاهیمی مشغول می‌شود که از افق کلام الهی ظاهر می‌شوند؛ یعنی فهم متون و کلماتی که از طریق اولیای الهی ابلاغ می‌شود، برعهده عقل است. عقل با همه توان و ظرفیت خود در فهم متون فعال است؛ به‌گونه‌ای که مستقلات عقلی در حکم قرینه لیبّه عقلیه، در فهم نصوص و متون دینی عمل می‌کنند.

البته نفی محدودیت‌های عقل کلامی، به‌معنای نفی استفاده از جدل در بخشی از مراتب عقلانیت نیست. عقل جدلی که همان عقل کلامی است، موظف است تلاش جدلی خود را براساس مبادی و اصولی دنبال کند که در جای خود با عقل برهانی و عقل استنباطی اثبات شده‌اند. اگر جدل در این چارچوب شکل گیرد، جدال احسن است؛ وگرنه مذموم است. ویژگی بالا، ویژگی بخش عمده‌ای از کلام جهان اسلام، یعنی کلام شیعی را آشکار می‌کند؛ زیرا چنین کلامی مقابل معرفت برهانی عقلی قرار نمی‌گیرد، بلکه در دامنه آن واقع می‌شود.

موضع متون و نصوص اسلامی درباره عقل تجربی یا عقل پوزیتیویستی و عقلانیت علمی و ابزاری مدرن نیز نظیر موضع آن درباره عقل کلامی و جدلی است. عقل تجربی، ابزاری و پوزیتیویستی است؛ به‌بیان دیگر، عقلانیتی که در فرایند تولید علم مدرن ازسده

نوزدهم به بعد فعال شده است، عقلانیتی است که از مبانی معرفت‌شناختی آمپریستی و حس‌گرایانه بهره می‌برد و حس را منشأ شناخت علمی یا هویت‌بخش شناخت علمی می‌داند. در این تعریف، ارتباط و پیوند ارگانیک عقلانیت تجربی با عقلانیت تجربیدی، متافیزیکی و غیر آن قطع می‌شود.

قرآن کریم، عقلانیت تجربی، ابزاری و حسی را در ارتباط مستقیم و بلکه در حاشیه عقلانیت، متافیزیکی، و آمیخته با آن می‌بیند؛ به گونه‌ای که از مشاهده و نظر به طبیعت، همچون مشاهده خلقت و مشاهده آیات و نشانه‌های خداوند یاد می‌کند.

نفی رویکرد پوزیتویستی به عقلانیت تجربی و ابزاری نیز به معنای حذف این سطح از عقلانیت در متون و نصوص دینی نیست، بلکه به معنای تفسیر و بازخوانی آن در تعامل فعال با دیگر سطوح و ابعاد قدسی و آسمانی عقلانیت است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۴۱۴) تصحیح و ترجمه: صبحی صالح، نشر هجرت، قم.
۳. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰)، عقل خودبنیاد دینی، بازتاب اندیشه، ش ۲۱.
۴. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داوودی.
۵. ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۷۹)، محمدبن علی، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، علامه، قم.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد (۱۴۱۰)، غررالحکم و دررالكلم، مصحح: سیدمهدی رجایی، دارالکتاب الاسلامی، قم.
۷. الجابری، محمد عابد (۱۹۹۴)، تکوین العقل العربی، مرکز دراسات الوحده العربی، بیروت.
۸. الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی شرح الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۹. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵)، آراء اهل مدینه فاضله، مکتبه الهلال، بیروت.
۱۰. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹)، اصول کافی، دارالحديث، قم.
۱۱. لیبی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، دارالحديث، قم.
۱۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
13. G. W. F. Hegel (1977), *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller. Oxford University Press.