

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

منزلت عقل در ساحت معرفت دین (از بعد کلامی و فقهی)

حسین مقیسه *

چکیده

روش و شیوه شناخت دین، از پر مناقشه‌ترین مباحثی است که پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) و در دوران غیبت و عدم دسترسی به پیشوایان معصوم علیهم السلام مطرح بوده است، بدین معنی که اگر میان حکم قطعی و مسلم عقل و ظواهر متون دینی تعارض پیش آید چه باید کرد؟ در چنین مواردی، همواره در تقدم عقل یا سهم آن در فهم مفاد وحی - در هر دو عرصه کلام و فقه یعنی اصول و فروع دین - اختلاف نظر و برداشت‌هایی وجود داشته و دارد. این تفاوت برداشت‌ها، در حوزه معرفت دینی، سبب آفت و خیزها و فراز و نشیب‌های فراوانی بوده و همچنان ادامه دارد. در محدوده تفکر اسلامی از یکسو ظاهرگرایان و حنابله و اشاعره اهل سنت و اخباری‌های شیعه و از سوی دیگر قدریه و معتزله و تفکر اجتهادی امامیه قرار دارد. بررسی اجمالی این مطلب، به ویژه در میان پیروان اهل بیت (ع) و نگاهی به اخباری‌های افراطی شیعه و نیز جریان‌هایی که هر چند اظهار مخالفت رسمی با عقلگرایی نمی‌کنند، ولی عملاً برای تشخیص عقل، اعتبار چندانی قائل نیستند و نیز تفکر رقیب آنان، که در هر دو عرصه فقه و کلام، بر اعتبار عقل، تأکید نموده و پای می‌فشارد و ترجیح این تفکر، موضوع این مقاله است. در پایان، به تضمین‌هایی که می‌تواند از انحراف و افتادن در مسیر عقل‌گرایی افراطی و لوٹ شدن معارف بلند الهی، پیشگیری نماید نیز اشاره شده است.

h-moghiseh@sbu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۰/۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۲/۶

کلید واژه‌ها: عقل‌گرایی، ظاهر‌گرایی، اخباری‌گری، مکتب تفکیک، شورای فتوایی، تناقض، کلام، فقه

مقدمه

نگاهی به چستی عقل و برخی تقسیمات آن

عقل نزد تمامی انسان‌ها گوهری مطلوب، خواستنی و مایه افتخار است و در نگاه ادیان الهی اشرف موجودات عالم و برترین آفریده الهی و مرکب تعالی بشر و وسیله کسب سعادت دنیا و آخرت و وجه امتیاز آدمی از بهایم و چهار پایان و امانت‌دار خالق هستی است اما اینکه معنای آن چیست و تقسیمات آن کدام است به عنوان پیش درآمد بحث، اجمالاً بدان می‌پردازیم.

معنای لغوی عقل

راغب اصفهانی برای عقل دو معنا ذکر می‌کند ۱. قوه و نیرویی در انسان که به مدد آن علم و معرفت و آگاهی کسب می‌کند؛ ۲. گاهی به خود آن علم کسب شده نیز، عقل اطلاق می‌شود و برای اثبات مطلب، بیانات و روایاتی را ذکر می‌کند (راغب، واژه عقل، ص ۳۵۴).

هر چند به نظر می‌رسد معنای اصلی عقل همان معنای اول یعنی قوه و غریزه‌ای که واسطه کسب علوم است و از آنجا که به تعبیر غزالی، علوم ثمره عقل‌اند و گاه شیئی را به ثمره آن تعریف می‌کنند به آن علوم هم عقل اطلاق شده است (غزالی، ص ۱۰۳).

معنای اصطلاحی عقل

کاربرد اصطلاحی عقل، قریب همان معنای لغوی است. ابن‌سینا آن را از قوای نفس انسانی شمرده که از افعال آن تعقل کلیات (عقل نظری) و استنباط صنایع و تمییز نیک و بد و زشت و زیبا از یکدیگر (عقل عملی) است که نبات و حیوان از آنها عاری‌اند (ابن‌سینا، الشفاء، بحث نفس، مقاله ۱، فصل ۴، ص ۶).

صدرالمآلهین عقل را حقیقتی بسیط و غیر قابل تعریف حقیقی می‌داند که تنها از طریق لوازمش یعنی "ادراک معقولات" می‌توان آن را شناخت (صدرالمآلهین، ج ۳، ص ۳۱۲).

شارح معاصر حکمت متعالیه آیت الله جوادی آملی نیز عقل را از طریق لوازمش، ادراک نابی می‌داند که از وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است.

و در توضیح بیشتر آن می‌افزاید این ادراک ناب، پیش از هر چیز، گزاره اولی، یعنی اصل امتناع تناقض را به خوبی می‌فهمد و در پناه آن، گزاره‌های بدیهی را ادراک می‌نماید (جوادی آملی، ص ۲۹).

بر این اساس، عقل جوهر حقیقی انسان و وسیله فهم و درک و آینده نگری و تجزیه و تحلیل و تجرید و تعمیم است و تکلیف و مسئولیت و رسالت آدمی رهین وجود این گوهر آفرینش است که خداوند با وجود آن انسان را مخاطب خویش قرار داده و با وی اتمام حجت کرده است.

عقل نظری و عملی

یکی از تقسیمات معروف عقل، تقسیم آن به نظری و عملی است. شأن عقل نظری، ادراک دانستنی‌هاست و شأن عقل عملی، ادراک خوبی و بدی رفتار و اعمال انسان است.

فارابی عقل نظری را قوه درک اموری که از افعال آدمی نیست می‌خواند و عقل عملی را قوه‌ای می‌داند که به این مطلب که کدام افعال برای آدمی شایسته برگزیدن است و کدام یک شایسته پرهیختن، علم دارد این عقل هم مدرک قضایای کلی عملی است و هم مدرک قضایای جزئی (شیدان شید، ص ۶۸، به نقل از فصول منتزعة، ص ۵۴). با توجه به سخنان فارابی، کار کرد عقل نظری و عملی هر دو ادراک است منتهی نظری، امور غیر ارادی و خارج از افعال انسان را ادراک می‌کند و عملی، آنچه در قلمرو افعال ارادی آدمی است که شامل صناعات و حرفه‌ها و اعمال شایسته و ناشایسته هم می‌شود.

از نظر ابن سینا عقل نظری قوه‌ای است که همه احکام کلی خواه نظری صرف و خواه مربوط به عمل و نیز احکام جزئی نظری غیر مربوط به عمل، در حیطه ادراک اوست. بنابراین عقل عملی قوه‌ای خواهد بود که تنها با احکام جزئی مرتبط با اعمال انسانی

سروکار دارد (همان، ص ۶۹، به نقل از الاشارات والتنبیها، ص ۳۵۲). از ابن سینا نظراتی متفاوت با آنچه ذکر شد نیز در آثار و کتب ایشان دیده می‌شود، اما وجه غالب در سخنان وی همان شأن ادراکی داشتن عقل عملی آن هم در مورد قضایای جزئیة راجع به اعمال انسانی می‌باشد (همان، ص ۶۰).

جز آنچه نقل شد نظرات و اظهارات اکثر بزرگان دیگر نیز قریب همین معنا را پیش رو می‌نهد یعنی کار عقل چه نظری و چه عملی، ادراک است منتهی عقل عملی آنچه را در حیطة رفتار و کردار و باید و نبایدهاست و نظری سایر حقایق و دانش‌ها وهست‌ها و نیست‌ها را پوشش می‌دهد.

مطلب اساسی دیگری که مبتنی بر مطلب پیشین است آن است که چه عقل نظری و چه عقل عملی اگر بخواهند نتیجه بخش و دانش افزا باشند، باید به اولیات و بدیهیات منتهی گردند. به تعبیری دیگر، همان‌طور که در حوزه عقل نظری، قضایای علمی باید به بدیهیات و اولیات منجر شود تا نتیجه بخش گردد و دانش افزایی نماید یعنی در صورت پی‌گیری، به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین برسد و اگر چنین سرانجامی نیابد تمام قضایای علمی، عقیم و ابتر و غیرمنتج خواهند بود، در حوزه عقل عملی نیز قضایا و معلومات غیر واضح، باید به قضایای ضروری و اولی منتهی گردد و اگر چنین نباشد هیچ معرفت و دانشی در این حوزه نیز شکل نخواهد گرفت.

از مهم‌ترین و روشن‌ترین مسائل بدیهی و ضروری و اولی در حوزه عقل عملی، که می‌توان آنها را مستقلات عقل عملی نیز نامید، حسن عدالت و نیز پاسخ خوبی را به خوبی دادن و زشتی ستم و پاسخ خوبی را به بدی دادن است.

نمونه‌های یاد شده (امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، حسن عدالت و زشتی ستم و...) قضایای شالوده‌ای و زیربنایی در هر دو حوزه نظری و عملی است و بنیان‌های معرفت بشری را تشکیل می‌دهد.

قلمرو عقل عملی، قضایای اخلاقی و روابط و مناسبات انسان‌ها در خانواده و جامعه است که بر اساس همان شالوده‌ها و بنیادهای پیش گفته، ادراک و استنباط می‌گردد. مبنای درک عقل در این قضایا، همان سازگاری و هماهنگی با هنجارهای عالی انسانی است که نیازی به دلیل جداگانه ندارد چنان که امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، دلیل

بردار نیست. از این جهت چنین حسن و قبحی به صورت یک قضیه کلی و ضروری و فراتر از زمان‌ها و مکان‌ها و نژادها و دیگر شرایط، طرح و حمایت می‌شود. بر این اساس قضایای عقل عملی نیز مانند عقل نظری باید به قضایای ضروری و نظری یا ضروری و فکری تقسیم شود، امری که به تعبیر استاد جعفر سبحانی از جانب متکلمان و حکیمان ما مورد غفلت قرار گرفته (سبحانی، ج ۲، ص ۳۱۹).

مستقلات عقلی

نکته دیگر این است که مستقلات عقلی زیر مجموعه عقل عملی به شمار می‌آید و در رأس مصادیق مستقلات، حکم عقل به حسن و زیبایی عدالت و قبح و زشتی ستم است که به تعبیر مرحوم مظفر قضیه عقلی صرف و خالص است و از مشهوراتی است که تمام عقلا بر آن اتفاق نظر دارند و به اصطلاح از آراء محموده است (مظفر، ص ۲۱۰).

معنای حکم عقل در این موارد، چیزی بیش از همان ادراک حسن و قبح نیست و نباید حکم، به معنای امر و نهی و انگیزتن و پرهیزتن معنا شود بلکه بدین معناست که ادراک عقل سبب ایجاد اراده در انسان برای انجام آن عمل می‌شود. از این رو، منظور از احکام عقلی همان مدرکات عقل عملی است (همان، ص ۲۲۳).

علامت و نشانه استقلال داشتن عقل در هر قضیه‌ای، وحدت و عدم اختلاف همه یا اکثر قریب به اتفاق عقلا در آن مورد است و ریشه این عدم اختلاف، سازگاری و هماهنگی با هنجارهای عالی بشری است، نظیر آنچه در مورد اصل تناقض به عنوان اصل اولی و در مورد اصل علیت و بزرگتر بودن هر مجموعه‌ای از تک تک اجزای آن و کوچک‌تر بودن هر جزئی از خود آن مجموعه و دیگر بدیهیات عقل نظری وجود دارد. اصول بدیهی فطری که همان موارد و مصادیق عقل عملی است نیز به همین صورت است نظیر حسن عدالت و صداقت و کمک به ضعیفان و افتادگان به قدر امکان و توان و... و زشتی ستم و دروغ و بی تفاوتی و... که در حسن و خوبی آنها بین عقلا اختلاف چندانی نیست و از مشترکات انسانی به شمار می‌آید.

چنین مواردی، در هر دو حوزه عقل نظری و عملی، به عنوان بنیان‌های معرفت یا معرفت‌های بنیادین بشری شناخته می‌شوند که اولاً قابل استدلال نیستند یا اگر استدلال

پذیر هم باشد نیازی به آن نیست و به تعبیر برخی بزرگان، یا غنی از استدلال‌اند که اولیات باشند یا مستغنی از دلیل که بدیهیات باشند (جوادی آملی، ص ۳۱) و ثانیاً مرز واقع‌گرایی و سفسطه به شمار می‌روند یعنی اگر کسی ملتزم به آنها نباشد، بدیهیات را انکار کرده و قابل گفتگو نیست و بحث با او بی‌نتیجه و بی‌ثمر خواهد ماند.

شاید آنچه به حسب ظاهر زمینه و سبب تشکیل برخی نهادهای بین‌المللی جهت صیانت از کرامت و حقوق انسان‌ها بوده و هست مانند منشور سازمان ملل و اعلامیه جهانی حقوق بشر که کشورهای با فرهنگ‌ها و ملیت‌های متفاوت و گاه متضاد در آن عضو هستند و پذیرای مقررات آن، به همین دلیل و با همین مبنا باشد که با صرف نظر از برخی موارد خاص و قابل مناقشه، بر مشترکات انسانی و آنچه مقتضای عقل و فطرت انسانی است تکیه و تأکید می‌کند، هر چند در مقام عمل، رعایت نمی‌شود. در این عصر و زمان، که تفکر دینی مورد هجوم و هجمه است و شبهات و ایرادهای مختلف کلامی، اجتماعی و سیاسی، فقهی و حقوقی، اقتصادی و... با ادبیات و روش‌های روان‌شناسانه و تأثیرگذار، به طور گسترده القا می‌شود و البته بخش زیادی از آنها محصول ضرورت‌های زمان و سرعت و گستردگی ارتباطات رسانه‌ای و تبادل اطلاعات بین ادیان و فرهنگ‌های مختلف است، یکی از بهترین و ضروری‌ترین راه‌های مقابله با آن، تکیه بر عقلانیت تفکر دینی در هر دو بخش کلامی و فقهی و پرداختن به ابعاد مختلف آن است. به تعبیری که از امام صادق علیه السلام نقل شده:

رحم الله عبداً حبیناً الی الناس ولم یغضنا الیهم ... (کلینی، ص ۲۲۹).

رحمت الهی متوجه انسانی باد که کلام ما را به گونه‌ای با مردم در میان گذارد که محبت آنان به ما جلب شود نه دشمنی و نگاه منفی آنان. به همین مضمون، بیان صریح و معروف‌تری از امام رضا علیه السلام وجود دارد:

رحم الله عبداً احیا امرنا قلت کیف یحیی امرکم قال یتعلم علومنا ویعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن کلامنا لاتبعونا (عاملی، ص ۹۳).

اگر مردم محاسن و خوبی‌های حرف و حدیث ما را بدانند و آن را به نحو خوب و مناسبی بفهمند و بشنوند خواهند پذیرفت.

کلام امامان و پیشوایان معصوم علیهم السلام که در حقیقت تفسیر و تبیین کلام الهی و پیام اصلی دین است باید مطابق با هنجارهای عقلانی و فطرت انسانی و در قلمرو فهم و درک مکلفان و مخاطبان خطابات شرعی ارائه شود تا پذیرش و مقبولیت یابد و سوءاستفاده‌ها و فرصت‌طلبی‌ها به حد اقل برسد و گرنه همه می‌دانیم که برای تضعیف و انزوای یک حقیقت، دفاع بد به مراتب مخرب‌تر از خوب حمله کردن به آن است. دغدغه این نوشته، واکاوی سخن برخی بزرگان عرصه علم و دین در همین زمینه است، البته در کنار مقدمات و مؤخرات و نتیجه‌گیری‌هایی که اشاره می‌شود. با این مقدمه، به طرح مسئله می‌پردازیم.

عقلانیت کلامی

منظور راقم از عقلانیت کلامی، نگاهی کلی است که شامل عقلانیت فلسفی هم بشود. عقلانیت کلامی در برابر عقلانیت فقهی، به معنای عدم تضاد و تعارض باورها و اعتقادات دینی با اولیات و بدیهیات عقل نظری است و از آنجا که بخش اعتقادات دینی هست‌ها و واقعیات هستی است و شأن عقل نظری نیز چنان که گذشت ادراک هست‌ها و عینیات خارجی است و منشأ هر دو "هست‌ها و عقل" پروردگار عالم است، طبعاً نباید بین آنها تضاد و تعارض حقیقی وجود داشته باشد، اما مراد از عقلانیت فقهی، عدم تضاد و تعارض بین احکام فقهی و شرعی از یکسو و احکام عقل عملی از سوی دیگر است و عقل عملی چنانکه گذشت، مربوط به حوزه بایدها و نبایدها و افعال و رفتار اختیاری انسان است.

بی‌تردید تعقل و تکیه بر عقلانیت، مرز تمایز انسان از حیوان است. امتیاز او به این است که ادعا و مطلبی را بدون دلیل نپذیرد و از آنجا که دین اسلام وبه ویژه قرائت و تفسیر مکتب اهل بیت (ع) از اسلام، عقل بیرونی معرفی شده چنان که عقل را نیز شرع درونی دانسته‌اند، طبعاً تکیه بر عقلانیت و استدلال، از شاخصه‌های بزرگ این مکتب است اعتبار عقل تا بدان پایه است که نوعاً اولین مسئله در رساله‌های عملیه مراجع شیعه، توضیح این مطلب بوده که اصول دین، تقلیدی نیست و باید از روی تحقیق و استدلال و اقناع و طمأنینه عقلی باشد. پذیرش هیچ مطلبی، بی دلیل مجاز نیست و در تقابل با فطرت

انسانی است به قول صدرالمآلهین به نقل از ابن سینا: من تعود ان یرصدق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية (الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۶۵ و الشواهد الربوبية، ص ۶۶۵). اگر پذیرفتن و تصدیق نمودن بدون دلیل، عادت و رویه کسی گردد، از فطرت و اعتدال انسانی خارج است. تأکید آیات قرآن بر تعقل و تفکر روشن تر از آن است که نیاز به یادآوری داشته باشد و تعقل را مرز انسانیت و حیوانیت می‌شمارد تا جایی که افراد فاقد تعقل یعنی کسانی که این سرمایه الهی را به کار نمی‌گیرند یا درست از آن استفاده نمی‌کنند، از حیوانات بدتر و کم ارزش تر می‌داند.

اصولاً سن بلوغ و تکلیف، سن ارتقای عقلی و فکری انسان است که در ردیف بزرگترها، شایسته خطاب مستقیم الهی می‌گردد یعنی خداوند تشخیص و درک عقلانی نوجوان تازه به دوران رسیده را به رسمیت می‌شناسد هر چند به همراه خطاها و اشتباهات غیر عمدی و افت و خیزهای طبیعی باشد تا با تجربه شخصی خود و به تدریج ارتقا یابد و به کمال و پختگی لازم برسد. تشخیص دیگران برای کسی که به سن تکلیف رسیده، کافی نیست و مشکل او را حل نمی‌کند البته در حد راهنمایی و ارائه طریق و ایجاد زمینه‌های فهم درست، وظیفه مربیان و برنامه‌ریزان است و لازم، اما بیش از این مقدار نه کسی حق دارد به جای او فکر کند و تشخیص دهد و تصمیم بگیرد و نه خود فرد مکلف، با چنان فکر و تشخیص عاریتی یا تحمیلی، مؤمن شده و به کمال خواهد رسید.

اصولاً ذات ایمان و باور و اعتقاد، اکراه و تحمیل بردار نیست تا خود انسان نفهمد و پس از فهم، نخواهد و تصمیم نگیرد که ایمان بیاورد و با اختیار کامل و تصمیم قلبی عمل کند، ایمان تحقق نخواهد یافت. به نظر می‌رسد معنای آیه شریفه معروف "لا اکراه فی الدین" هم همین باشد. ممکن است با زور و تحمیل، صورت ظاهری عمل عبادی تحقق یابد، اما نام آن، ایمان دینی نخواهد بود رکن ایمان، پذیرش قلبی و درونی و تسلیم بودن در برابر حقیقت هستی و امر و نهی و باید و نباید اوست.

نمونه‌هایی از عقلانیت کلامی شیعه

اساس دین، باورها، اعتقادات، اندیشه‌ها و در یک کلمه جهان‌بینی آن است و به طور طبیعی بین عقیده و باور و طرز تفکر هر کس با عقل و استدلال‌های عقلی او باید رابطه

منطقی باشد، از این رو موارد و مصادیقی از عقلانیت کلامی و نیز فقهی به همان معنای عدم تضاد و تعارض بین عقل قطعی و بین ظواهر متون دینی می آوریم و پیش از آن، این یادآوری لازم به نظر می رسد:

ادعا نمی کنیم که هیچکدام از موارد عدم تعارض مفاد مکتب امامیه با مسلمات عقلی که اشاره خواهد شد، در هیچ دین و مذهب و مکتب دیگری وجود ندارد قطعاً برخی از آن موارد در برخی از آن مذاهب و ادیان، وجود دارد و فعلاً درصدد مقایسه مورد به مورد نیستیم، اما ادعا می کنیم که در فرهنگ و آیین اسلام شیعی که اسلام ناب است هیچ مورد تعارض جدی و واقعی نباید باشد و نمی توان یافت و مواردی که خواهد آمد نمونه هایی از این ادعاست. با این مقدمه به نمونه هایی از عقلانیت کلامی و اعتقادی اشاره می شود:

۱. ضرورت حکومت و پرهیز از هرج و مرج در مکتب اهل بیت (ع) که تجسم اسلام ناب است از یکسو و اهتمام در حد توان برای امر به معروف و نهی از منکر به ویژه در برابر حاکمان و حکومت ها و مبارزه با ستم و ستمگران و اصلاح و اجرای عدالت و حاکمیت صالحان و خوبان از سوی دیگر.

تعبیر بلند علی (ع) - لابد للناس من امیر بر او فاجر - (نهج البلاغه، خطبه ۴۰) بدین معناست که برای پیشگیری از هرج و مرج، جامعه به حکومت و حاکم چه درستکار باشد و چه بد کردار، نیاز دارد.

در برابر برداشت نادرست و ضد عقلی خوارج کج اندیش و هرج و مرج طلب از آیه شریفه - فالحکم لله العلی الکبیر (غافر/۱۲) و از آیه - ان الحکم الا لله (انعام/۵۷) و نظایر این آیات که منتهی به شعار - لا حکم الا لله - معروف آنان شد و به گفته خطیب بغدادی در تفسیرش جمله لا حکم الا لله با آن نیت و قصد و غرضی که گویندگانش داشتند، شوم ترین و مخرب ترین جمله ای بود که در جهان اسلام مطرح شد: تلک الکلمه (لا حکم الا لله) کانت اشأم کلمه ولدت فی الاسلام و جرت علی السنة المسلمین (خطیب، ص ۹۵۰).

حضرت در جایی دیگر همین رهنمود عقلانی را تأکید نموده و فرموده است:

اسد حطوم خیر من سلطان ظلوم و سلطان ظلوم خیر من فتن تدوم (بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۳۶۰). شیر درنده‌ای در میان مردم بیفتد و آنها را بدرد و پاره پاره کند بهتر و کم ضررتر است از یک حاکم و سلطان ستمگر بر جان و مال و دین مردم و چنین سلطان ستمگری بهتر و کم ضررتر است از هرج و مرج و فتنه‌های مستمر که به قول معروف سنگ روی سنگ بند نشود.

آنچه از این تعابیر و نظایر آن به دست می‌آید تأکید ویژه‌ای است که در مکتب اهل بیت (ع) بر ضرورت حکومت و نظام حکومتی وجود دارد امری که از آراء محموده است و مورد پذیرش عقلای عالم بوده و هست.

از سویی دیگر، تأکید مکتب اهل بیت بر احساس مسئولیت در قبال جامعه و اهتمام داشتن به رفع و حل مشکلات و بی‌تفاوت نبودن در قبال مظالم و مفاسد حاکمان و حق‌کشی‌ها و ضرورت امر به معروف و نهی از منکر در حد توان تا جایی که اگر حفظ حق ایجاب نماید، جان و زندگی را هم باید فدا کرد منتهی برنامه‌ریزی شده و با حساب و کتاب نه اینکه بدون محاسبه عاقلانه، دل به دریا بزند و خود و نیروها را ضایع کند. امیرمؤمنان (ع) فرمود مسئولیت و وظیفه عالمان و دانشمندان است که در برابر شکمبارگی ستم پیشه گان و گرسنگی مظلومان و مستضعفان، ساکت نمانند و تحمل نکنند (نهج البلاغه، خطبه ۳) و نیز بیان امام و پیشوای بزرگ شهیدان و شاهدان عالم سید الشهداء امام حسین علیه السلام که از جدش رسول الله نقل می‌کند که: اگر کسی حاکم و حکومت ستمگری را ببیند که حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال می‌کند عهد و پیمان خدا را می‌گسلد و یا سنت رسول خدا مخالفت می‌ورزد و بین انسان‌ها به ظلم و ستم و گناه رفتار می‌نماید و در برابر چنین حاکمی با سخن و عمل موضع‌گیری ننماید سزاوار و شایسته است که خداوند او را به سرانجام و جایگاه همان ستمگر مبتلا نماید (تاریخ طبری، ج ۴، حوادث سال ۶۱، ص ۳۰۴). در برابر تفکر حنابله و احمد حنبل و حتی شخصیت معاصر و متفکر نسبتاً متعادلی از اهل سنت مانند استاد ابوزهره که اطاعت و فرمان بردن از ظالمان و جایران را به استناد حفظ نظام و مصلحت عمومی و جلوگیری از هرج و مرج و اختلال و تضعیف نظام و ظهور فتنه‌ها، جایز

بلکه لازم و واجب و مقابله و مبارزه با آنان را حرام و ممنوع و ناروا می‌دانند و به روایات و سیره و روش صحابه و تابعین استناد می‌نمایند (سبحانی، ج ۱، ص ۱۷۴). در پایان همین بحث، استاد آیت الله سبحانی نکته‌ای را با عنوان "نزاع عقیده و وجدان" مطرح می‌کند و به احساس تضاد و تعارضی که جوانان و دیگر جمعیت‌های مسلمان در کشورهای اسلامی بین چنین اعتقادات غیر عقلانی و غیر فطری و بین وجدان و تشخیص فطرت انسانی و اسلامی خود می‌بینند، اشاره می‌کند که سبب رسیدگی و زدگی آنان از دین و اسلام می‌گردد چرا که آنان را به تحمل ظلم و ستم و فساد و حق‌کشی و بی‌عدالتی ترغیب و از مبارزه و جرئت و غیرت رویا رویی با طاغوت‌ها و مستکبران و عوامل آنها در درون و برون بلاد اسلامی نهی و منع می‌کند. هرچند در میان متفکران و عالمان اهل سنت نیز کم نبوده و نیستند کسانی که دارای روحیه حماسی و مبارزه بوده و هستند و از جمله آنان سخنان امام الحرمین جوینی را نام می‌برد که چنین می‌گوید: اگر ظلم و گمراهی و کج رفتاری حکومت و حاکمی آشکار شد و نصیحت ناصحان را نپذیرفت، لازم است که عقلای قوم با هر وسیله‌ای و در صورت لزوم با مبارزه مسلحانه او را باز دارند (همان، ص ۱۹۰).

البته در سال‌های اخیر همگان شاهد این معنی هستیم که به برکت انقلاب اسلامی و فرهنگ متعادل و عاقلانه اهل بیت علیهم السلام اکثر مسلمانان و حتی غیر مسلمان‌ها، روحیه مبارزه و ظلم‌ستیزی خود را ابراز و اظهار نموده و می‌نمایند روحیه‌ای که برخاسته از گرایش‌ها و اعتقادات اسلامی، انسانی آنان است و نوید دوران جدیدی از آمادگی بشر را برای پذیرش حکومت عدل جهانی امام منتظر عج در آفاق بشریت می‌دهد. به نظر می‌رسد این رویکرد جدید واقف‌های امید بخش آن، به یمن رشد و آگاهی و تکامل نسبی بشریت و نیز عقلانیت کلامی و اعتقادی اسلام ناب و مکتب شیعه است.

۲. پذیرش تأویل در مورد برخی از صفات خبری خداوند نظیر استواء بر عرش (الرحمن علی العرش استوی، طه/ ۲۵) آفریدن با دست (خلقت بیدی، ص/ ۷۵) آمدن (جاء ربک، فجر/ ۲۲) شنیدن و دیدن (... السميع البصير، غافر/ ۲۰) و... اگر این آیات، به همین معنای ظاهری خود باشد، تشبیه و همانندی خداوند به یک انسان دارای دست و

پا و سایر اعضا استفاده می‌شود و این همان برداشت و نتیجه نادرست و ناروای گروه و فرقه‌های مجسمه و مشبهه در باره خداوند است. برای پرهیز از این برداشت غلط، تأویل یعنی به خلاف ظاهر حمل می‌شوند البته با توجه به شواهد و قراین موجود در خود آیات و روایات و نیز قراین و شواهد عقلی. مثلاً استواء بر عرش در آیه پیشین نه به معنای تکیه زدن بر بساط و جایگاهی باشد که ظاهر آیه است بلکه به معنای تسلط بلا منازع بر مجموعه هستی است. یا خلقت با دست در آیه بعدی، یعنی سهولت و نهایت آسانی امر آفرینش، آمدن خدا در آیه بعدی، یعنی آمدن مأموران و فرشتگان خداوند یا رخ نمودن نعمت‌های خاص الهی، شنیدن و دیدن یعنی حضور موجود یا امر دیدنی و شنیدنی، نزد پروردگار بدون هیچ واسطه یا رادع و مانعی و از این قبیل تأویل‌ها که در منابع و کتب تفسیری و کلامی فراوان دیده می‌شود. ضرورت چنین تأویل‌هایی از آن روست که تشبیه گرایی و انسان وار دانستن خداوند، غیرعقلانی و بلکه ضد عقلی است (ربانی گلپایگانی، ص ۳۰). در برابر ظاهر گرایان و کسانی که سخنان ضد عقل را به خداوند نسبت می‌دهند و ابایی ندارند و به جای دخالت دادن عقل در فهم صحیح آیات و روایات، ظواهر نادرست را می‌پذیرند و در برابر مسائل، سعی می‌کنند به نوعی صورت مسئله را پاک کنند مثلاً هنگامی که از مالک ابن انس پیشوای مذهب مالکیه در باره استواء خداوند بر عرش پرسیده شد جواب داد: الاستواء معلوم والکیفیه مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة (همان، ص ۲۱۹) یعنی کسی حق ندارد از معنی استواء خداوند بر عرش سؤال کند و از چگونگی آن آگاه شود گرچه ایمان به آن واجب است. احمد حنبل در این باره می‌گوید هیچ‌گونه پرسشی در این زمینه‌ها جایز نیست و نباید در باره چنین مسائلی با کسی به مناظره پرداخت و نیز علم جدال را نباید آموخت (همان، ص ۲۲۰).

ابن ابی الحدید در توضیح سخنان امام علی (ع) گزارشی از این سخنان نامعقول را ذکر می‌کند:

حکی عن مقاتل بن سلیمان و داود الجواربی و نعیم ابن حماد المصری انه (الله) فی صورة الانسان و انه لحم و دم و له جوارح و اعضاء من ید و رجل و لسان و رأس و عینین و هو مع ذلك لا یشبه غیره ولا یشبهه غیره وافقههم علی ذلك جماعة من

العامة ومن لا نظر له وحكى عن داود الجواربي انه قال اغفوني عن الفرج واللحية و سلوني عما وراء ذلك (ج ۳، ص ۲۲۴).

از شخصیت‌هایی که نامبرده نقل می‌کند که خداوند به صورت انسان است و دارای پوست و خون و جوارح و اعضا مانند دست و پا و زبان و سر و دو چشم است و در عین حال نه او شبیه غیر است و نه غیر او شباهتی به او دارد و از آنجا که در نصوص و متون دینی این اجزا و اعضا برای خدا وارد شده، حتماً آنها را دارد. حاضر نشده‌اند تأویل و توجیه عاقلانه‌ای را بپذیرند و ارائه دهند.

همین سخنان نادرست در قرن ۸ هجری توسط احمد بن تیمیه تکرار و تقویت شد و بعد از مرگ وی در سال ۷۲۸ هجری و پس از ضعف وافولی طولانی، در قرن ۱۲ با ظهور محمد بن عبد الوهاب و با حمایت حکام سعودی از وی، تجدید حیات یافت و به عنوان مذهب وهابیه منتشر شد (ربانی گلپایگانی، ص ۲۹۳ و ۲۹۸) و هر چند با تعدیل‌هایی همچنان ادامه دارد.

۳. موضع اهلیت علیهم السلام در مسئله جبر و اختیار نمونه دیگری است که برای تبیین موضع خود، اصطلاح - امر بین الامرین - را برگزیدند (طبرسی، ج ۲، ص ۴۱۴ و ۴۵۶). موضعی که با پذیرش توحید افعالی پروردگار، از اختیار و قدرت انتخاب انسان و پاداش و کیفرها نیز تصویر صحیحی ارائه می‌دهد و با طرح علل طولی، از آن دو "توحید افعالی و اختیار انسیان" رفع تنافی می‌کند و نیز هماهنگی و سازگاری کاملی بین آن دو، با عدالت الهی برقرار می‌سازد. در برابر نگاه جبرگرایانه و ضد عقلی حنابله و اهل حدیث (سبحانی، ص ۲۳۳). از یک سو و نظریه ضد توحیدی تفویض و به خود و انهادگی قدریه و معتزله از سوی دیگر و نیز در برابر کوشش نافرجام اشاعره در ارائه حد وسطی بین آن جبر و این تفویض که به نظریه کسب شهرت یافت اما نتوانستند تصویر موجه و قابل پذیرشی از آن ارائه دهند و از قول به جبر رهایی یابند و تنها تعبیر جدیدی از جبر ارائه دادند (همان، از صفحه ۱۱۵ به بعد)؛ البته مسئله جبر و اختیار همواره طی تاریخ مسئله پیچیده و غامضی بوده و مرحوم محقق خراسانی در بحث اوامر کفایة الاصول به برخی از این غموض و پیچیدگی اشاره کرده است و در نهایت با آوردن جمله "قلم اینجا رسید و سر بشکست" بحث را پایان می‌داد (محقق خراسانی،

ص ۱۰۱)، اما همان طولیت اراده انسان و اراده خداوندی و نیز سلطنت نفس که فعل، مقهور ارادات متسلسله نخواهد شد و تحت اختیار و سلطنت نفس باقی می ماند، عاقلانه-ترین و پذیرفتنی ترین توضیحی است که در بحث جبر و اختیار و اصطلاح امر بین الامرین، می توان تصویر و ارائه نمود. این بحث طولیت و سلطنت در این منابع به تفصیل آمده (محاضرات فی اصول الفقه، آیت الله خویی، ج ۲، ص ۵۴ و کتاب جبر و اختیار از علامه محمد تقی جعفری و کتاب طلب و اراده امام خمینی، ص ۱۰۹ و کتاب الجبر و الاختیار از آیت الله سید صادق روحانی، ص ۵۶).

۴. مسئله دیدن و رؤیت حسی خداوند نخست نزد یهودیان و در کتاب تورات آنان آمده و برای نمونه می توان کتاب *مزمیر داود*، بخش ۱۵ و ۱۷ و کتاب داوران، بخش ۱۳ و کتاب پادشاهان، بخش ۱۱ و ۲۲ و کتاب حزقیال نبی، بخش ۱ را دید که تصریحاتی در این مورد دارند و برخی محققان و بزرگان معاصر، نظریه جواز رؤیت حسی خداوند از نظر برخی فرقه های اسلامی را متأثر از اجبار و رهبان یهودی که تظاهر به اسلام داشتند می دانند و همین معنا، سبب جرئت آنها شد تا رؤیت را جایز و ممکن بدانند و در مرحله بعد سراغ ادله عقلی و نقلی رفتند تا این مسئله را تثبیت نمایند (سبحانی، ج ۲، ص ۲۰۵)، اما مکتب عقلگرای امامیه و نیز برخی دیگر از فرقه های اسلامی نظیر معتزله و زیدیه رؤیت و مشاهده حسی را محال و ناممکن می دانند و دلایل عقلی و نقلی متعددی برای این امتناع و استحاله آورده اند تا اثبات نمایند که قول به رؤیت حسی، نه در دنیا و نه در آخرت ممکن نیست و این نظریه ای ضد عقلی است چرا که وجود مطلق و نامحدود خداوند، تحت اشراف و احاطه موجود محدود و ناقصی چون انسان در نمی آید تا قابل مشاهده و رؤیت حسی گردد (همان، ص ۲۴۶)، اما اهل حدیث و حنابله قدیم و جدید و تا حدودی اشاعره، آن را پذیرفته اند یعنی دیدن حسی خدا را جایز و ممکن می شمارند منتهی برخی هم در دنیا و هم در آخرت و برخی تنها در آخرت. از جمله اشعری در این منابع بدان پرداخته و اثبات نموده (اشعری، *الابانه*، ص ۲۱ و *اللمع*، ص ۶۱).

اینها نمونه هایی از عقلانیت کلامی شیعه امامیه است که بی تردید زمینه و بستر لازم را برای عقلانیت فقهی و حقوقی نیز فراهم می آورد.

عقلانیت فقهی امامیه

اگر باورها و اعتقادات، جهان‌بینی را تشکیل می‌دهند و اگر شریعت و احکام فقهی ناظر به فروع عملی دین است که قطعاً اینچنین است، طبعاً هر چه جهان‌بینی که اصل است عقلانی‌تر باشد فروع و احکام برگرفته از آن نیز عقلانی‌تر خواهد بود. در نتیجه اگر عقلانی‌ترین بودن اصول و کلام امامیه را بپذیریم، به عقلانی‌ترین بودن فقه امامیه نیز خواهیم رسید بر این اساس ادعا می‌کنیم که عقلانیت فقهی شیعه ریشه در عقلانیت کلامی و اعتقادی این مکتب دارد و در هر دو مورد، عقلانیت پررنگ و رونق است.

بی‌تردید عقل از منابع معرفت فقهی و حقوقی مکتب امامیه است و به نوشته برخی محققان معاصر، دست کم از قرن ششم، رسماً و به شکل مدون از منابع، شمرده شده است (گرگی، ص ۱۶۳). از آن زمان به بعد منابع معرفت فقهی شیعه، به منابع اربعه شهرت یافت.

فقه شیعه از رهگذر اعتبار بالایی که برای عقل قائل است و آن را در عرض کتاب و سنت می‌داند نه در طول آنها (بحرانی، ص ۱۲۹؛ جناتی، ص ۲۴۹)، فراز و فرودهای زیادی را در حافظه تاریخی خود دارد که دو جریان و گرایش سرشناس و شاخص اخباری‌ها و اصولی‌ها آن را نمایندگی می‌کنند.

در قرن ۴ هجری فقیهان حدیث‌گرا مانند کلینی و ابن بابویه قمی در اوج قدرت و فقهای عقل‌گرا مانند ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی در اقلیت و ضعف بودند تا آنکه در قرن ۵ با ظهور شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی حرکتی نوین در فقه امامیه رخ داد که تا قرن‌ها گرایش فقها به استنباط را بر حدیث‌گرایی برتری داد از گروه حدیث‌گرا به "اهل النقل" و "اصحاب الآثار" و تعبیر مشابه و از گروه دوم با تعبیر فقها به طور مطلق نام برده می‌شد (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، واژه اخباریان، ص ۱۶۰).

در قرن ششم اصطلاح اخباری ظاهراً برای اولین بار در کتاب الملل والنحل شهرستانی (ج ۱، ص ۱۴۷) برای پیروان متون روایات و اخبار هرچند در تعارض با عقل باشد، به کار رفت و پس از آن، دو اصطلاح اخباری و اصولی در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند (همانجا) اهل حدیث در حدود ۶ قرن یعنی تا اوایل قرن ۱۱ به حیات ضعیف و محدود خود ادامه داد و پس از این مدت توسط محمد امین استرآبادی تجدید حیات

نمود و در قالبی نو مطرح شد و لبه تیز حملات خود را متوجه جناح اصول گرا نمود. در واقع رواج و اطلاق اخباری بر گروهی خاص و با معنی و اصطلاح مشخص از قرن ۱۱ و با ظهور استرآبادی آغاز شده بحرانی - که خود از اخباریان معتدل به شمار است - استرآبادی را اخباری صلب و نخستین کسی دانسته که باب طعن بر مجتهدان را گشوده و امامیه را به دو بخش اخباریان و مجتهدان (اصولیان) تقسیم کرده (همان).

تعارض اخباریان و اصولیان (عقل گرایان) در مواردی، به تکفیر و تفسیق و فتوای قتل انجامیده است. به گزارش خوانساری در قرن ۱۳ اخباریان تندرو، جسور و بی باکی بودند که علناً از میرزای قمی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، می رسید علی طباطبایی و... از فقهای عقل گرا، به زشتی یاد می کردند و با آنان دشمنی آشکار می کردند از جمله شاخص ترین آنان میرزا محمد اخباری بود. او به قدری در این امر مصر و جدی بود که عاقبت حکم قتل او توسط برخی دیگر از مجتهدان و علمای آن زمان امضا و صادر شد (همان، ص ۱۶۱).

البته اکثر چهره‌های معروف به اخباری، مشی معتدل و میانه‌روی داشتند مانند شیخ یوسف بحرانی، سید نعمت... جزایری، شیخ حر عاملی و...

خوانساری، ملامحسن فیض کاشانی را نیز در زمره اخباریان نام برده و به نظر می‌رسد سخن خوانساری چندان هم بی‌جهت نباشد چرا که فیض در "ده رساله" خود که به کوشش محقق ارجمند رسول جعفریان، تحقیق و به چاپ رسیده می‌نویسد: عقول مردم عادی ناقص و غیر قابل اعتماد و فاقد حجیت است (فیض، ده رساله، ص ۱۶۹).

این سخن به تفکر اخبار گری نزدیک تر است هر چند قابل توجیه با مبنای اصولی گری نیز هست.

مبارزه اصولیان و اخباریان ادامه یافت تا در قرن ۱۳ از سوی مجتهدان و در رأس آنان آقا وحید بهبهانی به مبارزه جدی و منسجم بر ضد اخباریگری تبدیل شد و با مهاجرت وحید به کربلا و با بحث و استدلال‌های قوی و نیز برخوردهای عملی از قبیل تحریم نماز خواندن به امامت شیخ یوسف بحرانی که ریاست اخباریان را بر عهده داشت، اصولیان از انزوا به در آمدند و در برابر اخباریان به قدرت رسیدند وحید بهبهانی را به سبب مبارزه نظری و عملی شدید و طولانی با اخباریان، مجدد مذهب و استوانه شریعت و

رکن طایفه شیعه نامیده‌اند پس از وحید بهبهانی، شیخ مرتضی انصاری را باید پایه گذار علم اصول فقه دانست (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۱۶۱).

اخباریان، اجتهاد را حرام و ادله را به کتاب و سنت، منحصر می‌دانند و عقل و اجماع را حجت نمی‌شمارند. تمسک به قرآن را تنها در صورت وجود تفسیری از معصوم مجاز دانسته و تمام اخبار کتب اربعه را صحیح می‌دانند، بر خلاف اصولیان احکام مستقل عقلی را حجت نمی‌شمارند، قیاس اولویت، منصوص العله و تنقیح مناط را که اصولیان آنها را معتبر می‌دانند در شمار قیاس‌های نهی شده در احادیث شمرده و باطل می‌انگارند (همان، ص ۱۶۲).

مکتب تفکیک

از قرن سیزده تاکنون، تفکر اجتهادی و اصولی در مراکز و مجامع فقهی شیعه حاکم و پا برجاست البته جریان فکری دیگری که با عنوان تفکر تفکیکی شناخته می‌شود در حوزه‌های علمی شیعه و عمدتاً در حوزه خراسان شکل گرفت و شباهت‌هایی به گرایش اخباریان قدیم در قلمرو معرفتی شیعه دارد برخی، تفکیکی‌ها را اخباریان مدرن و جدید می‌دانند و می‌شمارند که البته صحت و سقم این سخن و داوری در باره آن، مجال و فرصت دیگری می‌طلبد.

اما با غمض عین و صرف نظر از برخی مناقشات و حرف و حدیث‌هایی که در مورد آنان مطرح بوده و هست و پاره‌ای از آنها در مباحث پایانی کتاب "منزلت عقل در هندسه معرفت دینی" از آیت‌الله جوادی آملی آمده، نکته جالبی که در نگاه ایجابی و اثباتی به این جریان، جلب نظر می‌کند این است که تفکیکیان شاخص و سرشناس امروز نیز، بر اعتبار ادراکات عقلی در حوزه قطعیات و مستقلات، تأکید و اذعان دارند و به تعبیری دیگر، اعتبار ادراک عقل نظری و عملی در حوزه مستقلات، مورد پذیرش قائلان به مکتب تفکیک نیز هست، از جمله استاد جعفر سیدان از تفکیکیان معاصر در قسمتی از مصاحبه‌ای که از ایشان در سایت بحار منعکس شده و با عنوان (مکتب تفکیک یا روش فقها و علماء) در ردیف مقالات این سایت آورده شده چنین می‌گوید:

آنچه برای عموم عقلاً روشن و از مدرکات اولیة عقل است مانند اینکه "معلول بدون علت ممکن نیست و اجتماع ضدین و اجتماع نقیضین محال است و دور و تسلسل باطل است و محیط اکبر از محاط است و مجموعه منظم و هدف دار و حساب شده نشان دهنده علم و شعور است" تغییر ناپذیر و هرگز از وحی گرفته نمی شود بلکه وحی، به این مطالب روشن عقلانی ثابت شده و متکی است و هیچگاه چنین درک روشن عقلانی کنار زده نمی شود و آنچه به این حقایق روشن، متکی است مورد قبول است... بدیهی است که عقل خطا نمی کند و اگر عقل که میزان مطالب است خطا کند میزانی برای شناخت صحیح از ناصحیح و حق از باطل نخواهیم داشت و هرگز مطلبی به ثبوت نخواهد رسید... هر کجا که مطالب متناسب به وحی، با مدرکات اولیه و قطعیه عقل، مخالف باشد و حیانی بودن آن، مردود و در صورت قطعیت سند، توجیه خواهد شد (تأویل)... بنا بر این هرگز عقل کنار زده نمی شود بلکه در مواردی که عقل دسترسی به آن ندارد از قبیل مسائل مربوط به معاد و عوالم بعد از این عالم و عوالم قبل از این عالم و مانند آن از وحی استفاده می شود (www.behar.ir).

تفکیکی معاصر و معروف دیگر استاد محمد رضا حکیمی نیز در کتاب *مقام عقل بر اعتبار عقل در حوزه مستقلات و قطعیات*، تأکید دارد: "... اگر تأویلی در مورد ظاهری لازم آید - به لزوم عقلی و نقلی - ... مثل جاء ربک، می پذیریم زیرا این گونه تأویل ها ... معقول است (حکیمی، ص ۲۶۷): هدف گیری این هر سه (دین و فلسفه الهی و عرفان) یکی است یعنی هر سه خدا را می طلبند و معرفی می کنند... مکتب تفکیک به تباین کلی میان دین و فلسفه معتقد نیست لیکن تساوی کلی را نفی می کند... نسبت میان دین و فلسفه، عموم و خصوص من وجه است... هیچ تحصیل کرده مطلعی به تساوی کلی معتقد نیست... خلاصه سخن اصحاب تفکیک نیز همین است (همان، ص ۲۵۵).

چنین اظهار نظرهایی نشانه آن است که متفکران و اندیشمندان شیعه، به جز اقلیتی افراطی، در اعتبار و حجیت عقل، اختلاف ریشه ای و کبروی نداشته و ندارند و تنها در تعیین برخی مصادیق و صغریات اختلاف نظرهایی "البته گاه با تعابیری تند و تلخ" مطرح شده و می شود.

تفکر اجتهادی، عقلانی

اصل مورد توافق عالمان شیعه با گرایش‌های متفاوتی که دارند، این است: در مواردی که میان حکم عقل قطعی و مسلم، با ظواهر متون دینی، تعارض پیش آید، حق تقدم را از آن عقل می‌دانند بدین معنی که اگر امکان جمع عرفی و دلالی نداشته باشد، یا وحیانی بودن آن متن دینی را مجعول و مردود می‌دانند (در بخش سنت) یا اگر سند قطعی باشد (در بخش قرآن و برخی روایات صحیح و متواتر) تأویل و توجیه می‌نمایند.

از بین اظهارات فراوان عالمان و اندیشمندان بزرگ شیعه در این باب، به سخنانی از استاد شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی اشاره می‌شود استاد مطهری چنین آورده است:

هیچ دینی مانند اسلام با عقل پیوند نزدیک نداشته و برای او حق قائل نشده است کدام دین را می‌توان یافت که عقل را یکی از منابع احکام خود معرفی کرده باشد؟ فقهای مسلمان منابع و مدارک احکام را چهار چیز بر شمرده‌اند کتاب، سنت، اجماع و عقل. آنان بین عقل و شرع رابطه‌ای ناگسیستنی قائل بوده و آن را "قاعده ملازمه" می‌نامند و می‌گویند: هر چه را عقل در یابد شرع بر طبق آن حکم می‌کند و هر چه شرع حکم کند مبنای عقلی دارد در فقه اسلامی عقل هم می‌تواند خود اکتشاف کننده یک قانون باشد و هم بر قانونی تقیید زده، تحدید کند یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک مددکار خوبی باشد از آنجا که احکام و مقررات اسلامی با واقعیت زندگی سر و کار دارد عقل به مدد دین آمده است اسلام برای تعلیمات خود رمزهای مجهول حل‌ناشدنی آسمانی قایل نشده است (مطهری، ج ۳، ص ۱۹۰، ختم نبوت، ص ۵۸).

آیت الله جوادی نیز در همین زمینه می‌نویسد:

باید سهم عقل را در شکل‌دهی فهم دینی در نظر گرفت و در این صورت چه بسا فهمی از کتاب و سنت با برهان عقلی معارض باشد یا مفاد یک روایت به وسیله دلیل عقلی تخصیص یا تقیید یابد همان‌گونه که در درون ادله نقلی با موارد تعارض و تخصیص و تقیید روبرو هستیم میان ادله نقلی با دلیل عقلی نیز این اتفاق می‌افتد. ادراک حکم خدا و فهم حجت معتبر از دین، زمانی کامل می‌شود که هر دو منبع دین یعنی عقل و نقل را به طور کامل بررسی کنیم آنگاه مجازیم در مسئله‌ای

مدعی شویم که اسلام چنین می گوید قرآن و سنت به تنهایی تمام اسلام نیست مجموع قرآن و روایات و عقل می تواند معرف احکام اسلام بوده و حجت شرعی در باب فهم دین به دست دهد (جوادی آملی، ص ۷۳).

در موارد تعارض عقل و نقل در حوزه اصول و فروع نیز، به همان شیوه تعارض بین دو دلیل نقلی عمل می شود یعنی اگر امکان جمع عرفی مانند تخصیص و تقييد، باشد رفع تعارض می شود و اگر تعارض در حد تباین باشد که جمع عرفی نپذیرد، باید به قطع و ظن و اتقن و اقوی و اظهر از متعارضین، عمل کرد یعنی هر کدام از عقل یا نقل قوت بیشتری داشت اخذ می شود و دیگری تأویل می شود یا علم آن به اهلش واگذار می گردد.

مثال هایی که استاد جوادی آملی در این بحث آورده، نیز جالب و راهگشاست:

۱. اگر در زیست شناسی ثابت شد که در ترکیب برخی موجودات زنده، آب به کار نرفته و یقین شد که بعضی موجودات زنده از آب پدید نمی آیند و بدون آب یافت می شوند، این شاهد یقینی علمی و تجربی به مثابه مخصص لبی (وجعلنا من الماء کل شیء حی، انبیاء/۳۰) قرار می گیرد نه مناقض آن.

۲. اگر در متن یکی از نصوص دینی آمد که هر موجود زنده، نر و ماده دارد و با دانش تجربی ثابت شد که بعضی موجودات زنده، نر و ماده ندارند این سلب جزئی مخصص یا مقید آن عام یا مطلق است نه نقیض آن یعنی در این موارد دو عنصر محوری مطرح است یکی یقینی بودن آزمایش مزبور که پیدایش چنین یقینی (یقین ریاضی) در دانش تجربی گوگرد احمر است و دیگری مخصص لبی بودن نه مناقض شدن دانش تجربی در ساحت دلیل نقلی مانند قرآن، زیرا حجیت هر عام یا مطلق، فرع فحص بالغ از مخصص و مقید لبی و لفظی است (همان، ص ۹۱).

در مواجهه با عمومات و اطلاقات نقلی، همان گونه که باید از مقید و مخصص محتمل لفظی آن فحص شود از مخصص لبی و عقلی نیز باید فحص شود و در صورت فقدان آنها، نوبت اخذ به عموم و اطلاق خواهد بود و قبل از فحص، تمسک به عموم و اطلاق، امری مردود و ناموجه است. یک ضابطه کلی وجود ندارد گاهی دلیل نقلی مقدم است در صورتی که به لحاظ وضوح و دلالت و اعتبار، اقوی از مطلب عقلی باشد و گاه

مضمون عقلی مقدم است و این تقدم یا از باب مقید و مخصص لیبی است یا از باب اتقن و اقوی بودن آن البته پی بردن و ادراک تعارض نقل و عقل و نیز ادراک محتوای مخصص یا مقید لیبی، به تلاش‌های علمی و دقت‌ها و ممارست‌های عقلی و ذهنی فراوان نیازمند است و اصولاً از اهداف انبیا و اولیا و ارسال وحی الهی، همین شوراندن و اثارة عقل است (لیشیروا لهم دقایق العقول) تا گنجینه عقل و دانش بشر از دل خاک بیرون آید و حقایق عالم را بفهمد و لطایف قرآنی و حدیثی را درک کند (همان، ص ۷۷).

راهگشای تشخیص، تضارب آراء و مشاوره متخصصان و متعهدان از یک سو و رهنمود جامعان میان معقول و منقول از سوی دیگر است (همان، ص ۹۵).

عقل عرفی

نکته جالب و قابل توجهی که در سخنان ایشان و دیگر اندیشمندان و بزرگان عرصه معرفت دینی مشاهده می‌شود و شاید بتوان ادعا نمود که سخن تمامی فقهای متقدم و متأخر شیعه باشد این مطلب است: آن عقلی که به عنوان حجت شرعی اعتبار دارد چنان که گذشت تنها عقل تجریدی محض و برهانی و ریاضی (عقل نظری) نیست و شامل عقل عرفی که به تحلیل عرف و بنای عقلا می‌پردازد و به یقین یا اطمینان عقلایی منتهی می‌گردد نیز می‌شود (عقل عملی) و به تعبیری دیگر عقلی که در صورت تعارض با متون و حیاتی، مقدم می‌شود، شامل آراء محموده که همان مستقلات عقلی بود می‌گردد بلکه عقل متعارف و عرفی را نیز شامل می‌شود. این مطلب، تصلب معرفت دینی شیعه بر عقلانیت را آشکار می‌نماید و به لحاظ کار بردی در این مقطع حساس زمانی و تاریخی، می‌تواند بسیار راهگشا و تعیین کننده باشد بدین معنی که در تشخیص احکام شرعی و نیز موضوعات و مصادیق آنها، ملاک صدق عرفی است نه دقت عقلی در مکتوبات و اظهارات فقهای بزرگوار شیعه جمله " لا بالدقة العقلية " جمله رایج و دارجی است امام خمینی به مناسبت بحث، چنین می‌آورد:

مبنى مخاطبات الشرع معنا كمخاطبات بعضنا مع بعض ولا شبهة فى ان المخاطبات العرفية لا يكون مبنية على الدقة العقلية لامفهومها ولا فى تشخيص المصداق فاذا قال اغسل ثوبك من الدم فكما ان مفهومه يوءخذ من العرف كذلك المعول عليه

فی تشخیص المصداق هو العرف فلون الدم دم عقلا لکن لا یجب غسله لعدم کونه
دما عرفا بل هو لون الدم (کتاب الطهارة، ص ۷۳).

امر و نهی و احکام شرعی بر اساس دقت‌های عقلی نیست بلکه تشخیص عرفی ملاک
است هم در مفهوم و معنی و هم در تشخیص مصداق و مورد و بی‌شک محاورات عرفی
با دقت‌های عقلی و فلسفی متفاوت است مثلاً شستن و تطهیر نمودن رنگ خون لازم
نیست با این که با دقت عقلی همان ذرات ریز و کوچک خون سبب این رنگ است اما
چون عارفان به آن رنگ خون گفته می‌شود نه خود خون، تطهیر و شستن نمی‌خواهد.

و به تعبیر استاد آیت الله جوادی آملی:

واقعیت آن است که عقل عرفی در بسیاری از موارد به طمأنینه عقلایی می‌رسد از
این رو فقها به این تحلیل‌های عرفی و عقلایی اعتماد و اطمینان می‌کنند. وقتی
می‌گوییم عقل در کنار نقل حجت شرعی و منبع معرفت‌شناسی دین است، به این
مصادیق وسیع طمأنینه عرفی و عقلایی نیز نظر داریم در سنت فقهی و رویه عالمان
اصولی به این طمأنینه‌های عقلایی اعتنا می‌شده و یقین منطقی و عقل تجریدی و
برهانی محض مبنای کار آنان نبوده است (ص ۷۳).

مطلبی که روشنگر سخن قبل و رافع برخی شبهات و پاسخ برخی پرسش‌ها خواهد بود
این نکته فایده‌آمیز است که یقینی نبودن یافته‌های علمی و برخی ادراکات عقلی، ضرری به
اعتبار علم و عقل در فهم حکم شرعی نمی‌رساند بدین معنا که در صورت رخ نمودن
تعارض، بین تشخیص علم و عقل از یکسو و مفاد متن نقلی دینی از سوی دیگر، لزومی
ندارد بدون طی مراحل و در نظر گرفتن مرجحات هر کدام، و صرفاً به خاطر یقینی و
قطعی نبودن اکتشافات علمی و ادراک و تشخیص عقلی، متن نقلی را مقدم بدانیم، زیرا
مفاد متن نقل هم در بسیاری موارد، قطعی و یقینی نیست و اعتبار بسیاری از متون، به
اعتبار ظنون است. در هر دو مورد همین مقدار که از مرز مظنه بگذرد و نوعی اطمینان و
طمأنینه عقلی را سبب گردد کافی است. از این رو است که استاد جوادی می‌نویسد:

این واقعیت که قطع و یقین منطقی در حوزه دانش و علوم تجربی به ندرت اتفاق
می‌افتد نباید مایه نگرانی در حجیت شرعی علوم اطمینان آور باشد، زیرا این نقیصه
در دلیل نقلی نیز هست در ادله نقلی عمده اتکای اصولی و فقیه به امارات و ظنون
اطمینان آور است و نقل قطعی و متواتر، بسیار اندک است.

همانطور که جزم یقینی و قطعی بودن منطقی، شرط حجیت شرعی ادله نقلی نیست. برهانی بودن و قطعی بودن یافته‌های علمی نیز شرط حجیت شرعی بودن علوم تجربی نیست. عمده آن است که از مرز مظنة فراتر رفته و در حد طمأنینة عقلایی باشد (ص ۱۱۸).

تلازم عقل و شرع

قاعده تلازم بین حکم عقل و شرع از قله‌های بلند معرفتی مکتب اهل بیت (ع) است. تعبیری بدین بلندی که عقل، دین درونی و دین، عقل بیرونی است در هیچ مکتب و فرقه دیگری دیده نمی‌شود و معنای این قاعده این است که فهم عقل مبنای فهم و درک حکم خداست حال این عقل چه نظری باشد و چه عملی چه برهانی و تجربیدی و محض و ناب و خالص باشد و چه عرفی و آراء محموده‌ای که اطمینان و اعتماد دآور باشد. از روایات مکتب شیعه که اعتبار عقل را با روشنی تمام مطرح می‌کند این است:

عن موسی بن جعفر (ع) ان الله علی الناس حجتین حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة (ع) و اما الباطنة فالعقول (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷).

امام کاظم (ع) فرموده که پیامبران، حجت‌های ظاهری و عقول، حجت‌های باطنی پروردگار بر انسان‌ها هستند و هر دو، سبب اتمام حجت‌اند، عقل و انبیا هر دو، احکام خدا را می‌فهمند و منتقل می‌کنند. مبنا و زیر بنای این مطلب این است که احکام اسلام بر اساس مصالح و مفاسد نفس الامر و واقعی است چنین نیست که فلسفه احکام، مرموز و سری و غیر قابل کشف و فهم باشد. در اکثر موارد عقل، می‌تواند به فلسفه و علت احکام رسیده و به آن پی‌ببرد به همین دلیل در نظام قانونگذاری اسلام، جایگاه والایی برای عقل باز شده و به قاعده تلازم عقل و شرع معروف شده است.

در حقیقت دو مطلب در کنار یکدیگر دیده و رعایت شده یکی انعطاف‌پذیری و جواز و بلکه لزوم و ضرورت تغییر و تحول متناسب با نیازهای متجدد بشری در همه زمان‌ها و دوم عدم نسخ اسلام و ابدی بودن آن. هر دو لحاظ شده و منافاتی هم با یکدیگر ندارند. اصول و چارچوب‌ها و قالب‌های کلی باید حفظ و حراست شود، نیازها و

ضرورت‌ها هم باید دیده و رعایت گردد. بحث اجتهاد پویا که این همه مورد تأکید امام خمینی و سایر بزرگان عرصه علوم حوزوی بوده و هست به همین مسئله بر می‌گردد. از این رو متفکر بزرگی همچون استاد شهید مطهری پس از مقدماتی در این باب می‌نویسد:

بنابراین اگر در یک جا حکمی را به‌طور عام ذکر کرد بر مبنای فلسفه‌ای و ما آن فلسفه را کشف کردیم و بعد دیدیم مواردی هست که آن فلسفه استثنا می‌خورد ولو اینکه در متن اسلام استثنایش نیامده است عقل حق دارد خودش این استثنا را بیان کند. می‌گوید اگر هم در اسلام نیامده به ما نرسیده این استثنا در اسلام وجود داشته. در قرآن نیست؛ همه چیز که در قرآن نیست. در سنت و حدیث هم نیست؛ همه چیز که در سنت و حدیث نیست. ما آنقدر احادیث داشته‌ایم که از میان رفته که الی ماشاء الله! عقل در موارد زیادی می‌تواند در احکام دخالت کند، به این معنا که یک عامی را تخصیص بزند، یک مطلق را مقید کند و حتی در جایی حکمی را وضع کند که وضعش به معنی کشف است؛ یعنی ممکن است در یک مورد بالخصوص اصلاً از اسلام دستوری به ما نرسیده باشد ولی عقل چون به سیستم قانونگذاری اسلام آشناست می‌داند که نظر اسلام در اینجا این است، فوراً حکم را کشف می‌کند و مثلاً می‌گوید این حرام است. می‌گوییم: از کجا می‌گویی؟ آیا در قرآن آمده؟ می‌گوید: نه. در حدیث و سنت آمده؟ نه. از کجا می‌گویی؟ می‌گوید: من می‌توانم نظر اسلام را در این مورد کشف کنم (مطهری، ج ۲۱، ص ۲۹۴).

و در توضیح بیشتر و کامل‌تر اضافه می‌کند: اینجاست که می‌گویند:

كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِالشَّرْعِ. این کلام فقهاست. فقها آنجا که گفته‌اند: كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِالشَّرْعِ چنین مواردی را گفته‌اند؛ یعنی هر جا که عقل یک مصلحت ملزمی را کشف کند ما می‌دانیم که شرع هم حکم هماهنگ با آن دارد و هر جا که عقل یک مفسده ملزمی را کشف کند ما می‌فهمیم که شرع هم در اینجا هماهنگ است ولو اساساً در قرآن و حدیث و کلمات علما یک کلمه در این زمینه نیامده باشد. و به همین دلیل ممکن است عقل یک مصلحت ملزم یا یک مفسده ملزمی را در موردی کشف کند که این مصلحت ملزم یا مفسده ملزم با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند؛ یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند و آنچه که اسلام بیان نکرده

مهمتر باشد از آنچه که بیان کرده است [یعنی آنچه که عقل از اسلام کشف کرده مهم تر باشد از آنچه که اسلام بیان کرده است] اینجا حکم عقل می آید آن حکم بیان شده شرع را محدود می کند و اینجا است که ای بسا که یک مجتهد می تواند یک حلال منصوص شرعی را به خاطر مفسده ای که عقلش کشف کرده تحریم کند یا حتی یک واجب را تحریم کند یا یک حرام را به حکم مصلحت لازمتری که فقط عقلش آن را کشف کرده واجب کند و امثال اینها. این هم باز چیزی نیست که مجتهد از خودش اختراع کرده باشد، راهی است که خود اسلام جلو پای مجتهد گذاشته (همان، ص ۲۹۶).

در مورد قاعده تلازم و بلندی جایگاه عقل و عقلانیت در اسلام، استاد آیت الله جوادی آملی در توضیح همین مطلب فاخر، تأکید می کند که عقل مستقیماً و بدون واسطه قاعده تلازم، حکم شرعی را کشف می کند:

مراد شارع و حکم شرعی گاهی با اصالة العموم، اصالة الظهور، اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقة و... کشف می شود و گاهی هم با اصول عقلی مانند عدل و ظلم، حسن و قبیح، خیر و شر، سعادت و شقاوت و... نه این که عقل مستقلاً حکم داشته باشد آن گاه بر اساس قانون ملازمه، حکم شرع را کشف کنیم به طوری که دلیل معتبر عقلی مستقیماً، حجت شرعی نباشد و نتواند حکم شارع را کشف کند مگر در پرتو قانون تلازم که (اگر اینچنین باشد) زمینه بحث خاص خود را به همراه دارد که این تلازم عقلی است یا شرعی و سند آن چیست (همان، ص ۱۰۰).
همچنان که نقل، مستقیماً و بی واسطه گویای حکم شرعی است، عقل هم اینچنین است و بدون قاعده تلازم و مستقیماً، کاشف حکم شرع است یعنی بعد از احراز عدل یا ظلم، خیر یا شر، به صدور حکم الهی بر تحصیل یکی و پرهیز از دیگری یقین یا طمأنینه حاصل می شود و همین مقدار نیز حجت شرعی است.

تضمین کننده ها

اگرچنان که گذشت عقل را بزرگ ترین عطیه الهی و رمز و راز برتری انسان بر دیگر آفریده های خداوند بدانیم و اگر مبدأ و خالق عقل و تمامی تکوینیات و موجودات، خداوند است چنان که منشأ دین و شریعت هم اوست جایگاه والا و بلند عقل و پذیرش

و معتبر شمردن تشخیص‌های آن، در قلمرو معرفت دین و شریعت الهی، سخت و دشوار نخواهد بود.

البته راهکارهایی برای کاهش خطا و بالا بردن ضریب اطمینان در استنباط درست احکام الهی وجود دارد که مورد توجه بزرگان عرصه معرفت دینی بوده و هست و به برخی از آنها اشاره می‌شود و تفصیل آن، فرصت دیگری می‌طلبد:

۱. صداقت و خلوص. محقق و پژوهشگر معرفت دینی، باید در حد توان انسانی، صادقانه عمل کند و انگیزه‌های شخصی و نفسانی خود را دخالت ندهد بکوشد اوهام و تمایلات و تا ممکن است سلايق فردی وی در فهم و استنباط حکم خدا وارد نشود. رعایت این نکته، ضمانت و صیانت مهمی است که مانع بدفهمی و نیز سوء استفاده‌ها و بازیچه قرار گرفتن احکام الهی می‌شود و کسی که این خصوصیت یعنی خلوص و صداقت، در او احراز نشده باشد، جایز التقلید نخواهد بود به نظر تمامی فقها و به تعبیر محقق یزدی صاحب عروة الوثقی، عدالت شرط لازم تقلید است (یزدی، مسئله ۲۲ و ۲۳).

۲. تخصصی شدن ابواب و بخش‌های فقهی، که توسط شخصیت‌ها و بزرگان مراکز علمی و دینی، بر آن تأکید بوده و هست از جمله نقل مرحوم آیت الله اراکی از مرحوم حایری یزدی، مؤسس بزرگ و بنیانگذار حوزه علمیه قم:

حاج شیخ می‌فرمود هر بابی از این ابواب، یک متخصص لازم دارد چون ابواب فقه خیلی مشتت و اقوال و ادله عقلیه و نقلیه و اجماعش تتبع زیادی می‌خواهد و افراد سریع الذهن لازم دارد و این عمر انسانی کفایت نمی‌دهد که پنجاه باب به طور شایسته و آن طور که باید و شاید تحقیق شود پس خوب است برای هر بابی یک شخص متخصص شود (مجله حوزه، ص ۱۲).

و نیز نظر استاد شهید مطهری:

تقسیم کار در فقه از صد سال پیش به این طرف ضرورت پیدا کرده در وضع موجود علما و فقها یا باید جلو رشد و تکامل فقه را بگیرند یا باید آن پیشنهاد متین و مترقی (پیشنهاد حاج شیخ عبد الکریم حایری پیش گفته) را عملی کنند و رشته‌های تخصصی به وجود آورند (جمعی از نویسندگان، ص ۶۰ و ۶۳).

و سخن مرحوم زنجانی بزرگ:

نا گفته معلوم است که با وجود گستردگی و توسعه ابواب فقه، ذو فنون بودن مطلوب نیست و از کیفیت و اتقان کار می‌کاهد به تعبیر شیخ بهایی به هر ذوفنونی رسیدم غالب شدم و به هر ذی فن واحد رسیدم مغلوب گردیدم (زنجان، ص ۱۲۴).

۳. تشکیل شورای فتوایی و مشورتی در هر بخش از بخش‌های فقهی و معرفتی از متخصصان همان بخش. این راهکار نیز مد نظر بوده و از جانب شخصیت‌ها و بزرگان، مورد توجه و توصیه قرار گرفته از جمله بحث اجتهاد جمعی و مجلس فقهی و شورای فتوایی که شهید مطهری و مرحوم آیت الله طالقانی مطرح نمودند (جمعی از نویسندگان، ص ۶۰).

و نیز تأکید فرزند برومند امام خمینی مرحوم حاج آقا مصطفی بر مشارکت علمی و لزوم تبادل آراء فقهی تا مردم قربانی اختلاف آراء و پی‌آمدهای ناگوار آن نگردند (مصطفی خمینی، ص ۵۲۴).

و نظر مرحوم آیت الله بهجت:

ای کاش علمای پیرمرد... برای دنیا و آخرت مردم اجتماع می‌کردند اگر در اجتماع آنان در مرتبه اول توافق حاصل نشود آن اجتماع را تکرار و ادامه دهند (مجله نامه جامعه، ص ۳۸).

اصولاً در مسئله اجتهاد و تقلید، به روش و بنای عقلا استناد می‌گردد و بر این اساس، دلیل تقلید از مجتهد، دلیل لیبی و عقلی است و در مورد دلیل عقلی باید به قدر متیقن، اکتفا نمود و قدر متیقن دست کم در این زمان، فتوای جمعی است چرا که قطعاً از فتوای فردی، به واقعیت نزدیک‌تر است. مشکوک الحجیة، محکوم به عدم حجیت و دست کم خلاف احتیاط است (همان). احتیاطی که توصیه همه بزرگان از جمله محقق اردبیلی قدس سره است او که شاید اولین فرد از فقهای شیعه باشد که به دخالت عنصر زمان و مکان و شرایط، در فهم و استنباط معارف دینی و احکام فقهی، توجه و تأکید نموده است:

واحطط مهما امکن فان الامر صعب ولا یمكن القول بکلیة شیئ بل تختلف الاحکام باعتبار الخصوصیات و الاحوال و الازمنة والاشخاص وهو ظاهر... (محقق اردبیلی، ص ۴۳۶).

در امر دین هر چه می‌توانی احتیاط کن که کار سخت است و نمی‌توان به آسانی حکم کلی صادر کرد احکام، بی‌شک به اعتبار خصوصیات و حالات و زمان‌ها و مکان‌ها و اشخاص دگرگون می‌شود و فقیهان و دین‌شناسان که خدا به آنان پاداش دهد و مقامشان را بالا برد از این که بتوانند این عوامل موثر در دگرگونی احکام را شناسایی کنند و کلیات را طبق مذاق شرع بر جزییات منطبق سازند شناخته می‌شوند.

سخن پیش گفته آیت الله جوادی آملی نیز تأکید بر همین مطلب بود:

راهگشای تشخیص، تضارب آراء و مشاوره متخصصان و متعهدان از یک سو و رهنمود جامعان میان معقول و منقول از سوی دیگر است (همان، ص ۹۵).

نتیجه

یکی از شاخصه‌های مهم و اساسی معرفت دینی در مکتب اهل بیت علیهم السلام در مقایسه با دیگر مذاهب و فرق، تکیه بر عقلانیت است عنصری که اگر در کنار دیگر عناصر، به درستی و بر کنار از افراط و تفریط، تبیین و ارائه شود، برای انسان‌های آگاه، فرهیخته و بی‌غرض، جاذبه زیادی دارد. فرهنگی که دارای چنین عناصری است توان رقابت و موفقیت زیادی خواهد داشت.

برای اثبات عقلانیت کلامی و فقهی مکتب امامیه ابتدا به مصادیقی از عقلانیت کلامی و سپس به غلبه تفکر اجتهادی، عقلانی شیعه در برابر تفکر اخباری‌ها اشاره و نیز آن تفکر اجتهادی، مبتنی و برآمده از همان عقلانیت کلامی دانسته شد. همچنین مطرح شد که مراد از عقلانیت کلامی، عقل نظری است که مربوط به حوزه هست‌ها و واقعیات است ولی مراد از عقلانیت فقهی، عقل عملی است که همان آراء محموده و عقل عرفی است که در حوزه بایدها و نبایدها عمل می‌کند و در صورت بروز تعارض، بین ظواهر متون دینی و تشخیص‌های عقل، حصول اطمینان و طمأنینه عقلایی، ملاک حجیت و اعتبار است. هر کدام از ظاهر متن یا تشخیص عقل سبب آن اطمینان گردد، مقدم می‌شود. در پایان به ضمانت‌هایی که می‌تواند به کاهش خطای تشخیص عقل و بالا رفتن ضریب اطمینان آن تشخیص‌ها، مدد رساند اشاره شد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، قاهره، بی نا، ۱۹۵۹.
- ابن سینا، محمد بن عبدالله، الشفاء، النفس، قم، نشر مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
- _____، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، دفتر نشر تهران، ۱۳۷۹.
- اشعری، الابانه فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الثقافه الوصفیه، ۱۴۳۰ ق.
- _____، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، بی جا، بی نا، بی تا.
- الخطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآن للقرآن، بی جا، دارالفکر العربی، بی تا.
- جعفری تبریزی، محمد تقی، جبر و اختیار، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹.
- جمعی از نویسندگان، بحشی در باره مرجعیت و روحانیت، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
- جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- حکیمی، محمدرضا، مقام عقل، تهران، دلیل ما، ۱۳۸۳.
- خطیب البغدادی، عبد الکریم، التفسیر الکبیر، ج ۳، بی جا، بی نا، بی تا.
- _____، التفسیر القرآن للقرآن، بی جا، دارالفکر العربی، بی تا.
- خمینی، روح الله، کتاب الطهاره، ج ۱، تهران، مؤسسه نشر آثار امام، بی تا.
- خمینی، مصطفی، تحریرات فی الاصول، ج ۲، تهران، مؤسسه نشر آثار امام، ۱۳۷۶.
- خویی، محاسرات فی اصول الفقه، ج ۲، مطبعة النجف، ۱۳۸۲.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، نشر مرکز دایرة المعارف، ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ماده عقل، نشر مکتبه المرتضوی، قم، بی تا.
- ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۸۹.
- زنجانى، سید احمد، الکلام یجر الکلام، ج ۱، قم، حق بین، ۱۳۶۸.

سبحانی، جعفر، الملل و النحل، ج ۱ و ۲، قم، نشر مرکز مدیریت حوزه قم، ۱۳۶۶.
شهرستانی، محمد، الملل و النحل، ج ۱، مشهد، انتشارات رضی، بی تا.
شیدان شید، محمدرضا، حسینعلی، عقل در اخلاق، قم، نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه،
۱۳۸۳.

صبحی الصالح، نهج البلاغه، بیروت، بی تا، ۱۳۸۷.
صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۱ و ۳، قم، انتشارات مصطفوی، بی تا.
_____، الشواهد الربوبیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
طبری، محمدبن جریر، تاریخ طبری، بی جا، نشر بنگاه فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
عاملی، حر، وسایل الشیعه، ج ۲۷، قم، مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
فارابی، ابونصر، السیاسة المدنیة، تهران، انتشارات الزهراء، بی تا.
فیض کاشانی، ده رساله، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمومنین (ع)، مشهد،
۱۳۷۱.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۸، چ ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
گرچی، ابوالقاسم، مقالات حقوقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
محقق اردبیلی، مجمع الفایده والبرهان، تصحیح و تحقیق آقا مجتبی عراقی و حاج شیخ
علی پناه اشتهاردی، ج ۳، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
مجلسی، محمداقرب، بحار الانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
مجله حوزه، مصاحبه با آیت الله اراکی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،
شماره ۴، ص ۱۲، ۱۳۶۴.

مجله نامه جامعه، نشریه جامعه الزهراء (س) حوزه علمیه قم، شماره ۱۵، ۱۳۸۴.
محدث بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضره، قم، نشر جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق.
محقق خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ج ۱، مؤسسه آل البیت (ع)، لاحیاء التراث،
۱۳۸۴.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، چ ۲۱ و ختم نبوت، قم، صدرا، ۱۳۷۴.

مظفر، اصول الفقه، ج ۱، نشر اسماعیلیان، ۱۳۸۳.
یزدی، محمد کاظم، العروه الوثقی، ج ۱، بیروت، بی نا، ۱۴۰۹ق.



