

منابع شناخت از دیدگاه شیخ حرّ عاملی

محسن گلشاهی *

چکیده

شیخ حرّ عاملی از جمله عالمان اخباری است که می‌توان آگاهی‌های مفیدی در باب معرفت‌شناسی و منابع شناخت از میان آثار وی به دست آورد. بحث از منابع شناخت آن گونه که بتواند جهت‌گیری‌ها و منطق عملی افراد را در مواجهه با مسائل کلامی بنمایاند، شامل سه مسئله خواهد بود: اول حیطه کارکرد هر یک از منابع و ترسیم حدود قابلیت آنها برای استخراج معارف دینی؛ دوم رابطه آنها با یکدیگر و پاسخ به این پرسش که امکان رسیدن به داده‌های کدام منبع از طریق دیگر منابع نیز وجود دارد؛ سوم حل اختلاف میان مؤدای آنها و تبیین راهی که بتوان بر اساس آن در از میان بردن تعارض ظاهری گام نهایی را برداشت. شیخ حرّ به این مسئله توجه خاصی داشته است. وی سه منبع فطرت، عقل و وحی را به‌عنوان منابع شناخت معرفی کرده، سپس راه رسیدن به پاسخ را به تفصیل فراهم ساخته است.

کلیدواژه‌ها

منابع معرفت، شناخت‌شناسی، نص‌گرایی، عقل‌گرایی، شیخ حرّ عاملی، اخباریان.



درآمد

نقش عقل به عنوان کاشف معارف دین و داوری برای معارف ارائه شده از سوی دیگر منابع، و نیز نقش نقل به عنوان روشنگر آنچه از دسترس عقل خارج و از دید او پنهان است، همواره در میان دانشمندان بحث برانگیز بوده و خطوط کلی منش متکلمان و اختلاف نظرهای مبنایی آنان، معمولاً بر اساس مسئله شناخت و موضع گیری آنان در باب حجیت عقل و نقل و چگونگی رابطه آن دو به راحتی قابل ترسیم است. اهمیت بحث از حجیت عقل و نقل آن چنان است که پس از آگاهی از رأی هر کسی در مورد آن، می توان از مسیر دستیابی وی به حقیقت در هر حوزه از دین به ویژه اعتقادات آگاهی روشن تری یافت. در این میان، ادعای هر گروهی ایستادن بر خط تعادل و سهم دهی واقع بینانه به هر کدام از منابع است، اما رهایی از داوری های غیر تحقیقی و بر پایه گرایش های عقیدتی در گرو بررسی آرای صاحبان اندیشه در آثار خود آنان است. در سده های اخیر با ظهور گرایش هایی با عنوان اخباری گری که بر استفاده حداکثری از روایت ها در روش استنباط احکام شرعی و محدود کردن منابع دیگر به ویژه عقل مبتنی اند،^۱ نگرش به جریان متکلمان نص گرانیز تحت تأثیر قرار گرفت و از آن پس، هر گونه محدودیت کارکرد برای عقل، اتهام اخباری گری و مخالفت با عقل را در پی داشته است.

در این میان، عده ای از نص گرایان که صاحب رأی در فقه نیز بودند، چنین عنوانی را پسندیده و خود را در عداد اخباریان به شمار می آوردند، در حالی که پس از آن، از عنوان اخباری گری چیزی جز مخالفت با عقل و اجماع و بهره گیری از ظاهر آیات برداشت نمی شد؛ ویژگی که شاید در نظر خود آنان از اطلاق نسبت اخباری متبادر نمی شد. از جمله این بزرگان شیخ حرّ عاملی است. وی از جمله نص گرایانی است که می توان حجم قابل توجهی از مباحث درباره معرفت و حجیت منابع شناخت را در آثار وی مشاهده کرد. همین

۱. این گرایش را که نخست ملامحمد امین استرآبادی مطرح کرد، در میان برخی عالمان امامیه رواج یافت و در نهایت به شکل گیری جریانی در مقابل روش استنباط اصولیان انجامید. یکی از ویژگی های این نگرش - صرف نظر از ویژگی های دیگر - محدود کردن منبع عقل و رد پای آن در استنباط احکام است که اثر آن را در مسائلی چون عدم جواز تقلید از غیر معصوم، عدم جواز تمسک به قیاس منصوص العله، عدم جواز تمسک به اصل برائت در شبهه حکمیّه تحریمیّه و ... می توان مشاهده کرد. دامنه نفوذ این تفکر پس از دو قرن با تلاش اصولیان به ضعف گرایید و تنها برخی آثار اخباریان در صحنه تعاملات علمی باقی ماند (برای آشنایی بیشتر با اخباریان نک: قیصری، ۱۳۷۷: ۱۶۰ - ۱۶۳).





امر کافی است برای اینکه بتوانیم از میان آرای نماینده شایسته آنان به درستی یا نادرستی اتهام‌های وارد بر نص‌گرایان پی ببریم و تصویری واقع‌بینانه از چارچوب فکری آنان به دست آوریم، اما رغبت برای طی این مسیر هنگامی افزوده می‌شود که با یک بررسی اجمالی در فهرست نگاشته‌های شیخ حرّ، تأکید بر نقش عقل در معارف دینی و اهمّیت آن در مباحث گوناگون را برجسته می‌یابیم. البته می‌دانیم که صرف اختصاص مباحثی به عقل و تأکید بر اهمّیت آن، روشنگر جایگاه آن نزد شیخ نیست، بلکه هنگامی می‌توانیم از نظام فکری وی درباره شیوه کشف معارف دینی آگاه شویم که رابطه هر یک از منابع به‌ویژه عقل و وحی و جایگاه آن در تقابل با دیگری نزد وی روشن شود. از این رو، در این نوشتار می‌کوشیم منزلت هر کدام از منابع معرفت دینی و رابطه آنها با یکدیگر را در گفتار شیخ بررسی و تحلیل کنیم.

شیخ حرّ عاملی به دلیل نوآوری در جمع‌آوری و باب‌بندی احادیث و تخصص در حوزه‌های مختلف فقهی، کلامی، رجالی، ادبیات و... صاحب اندیشه‌ای است که در عصر اخیر در قامت نویسنده آثار حدیثی بزرگ ظهور کرده است؛ آثاری که در زمان خود او و پس از آن، مبدأ فعالیت‌های جدید گردیده است. از آن جمله کتاب امل‌الآمل است که شرح حال‌نویسی را پس از گذشت چند دوره از رکود خارج کرد؛ به گونه‌ای که از آن پس بر این کتاب تعلیقه‌ها و شرح‌های بسیاری نوشته شد و دو جامع حدیثی وی یکی در باب فقه با عنوان وسائل الشیعه در کنار جوامع حدیثی متأخر بر قلّه قرار گرفت و منبع اصلی اجتهاد و فقهت گردید و دیگری در باب امامت با عنوان اثبات الهداة در مقام دفاع از این اصل اصیل مذهب امامیه که به کمک عقل و نقل ظاهر شد. تألیف دیگر او در رد تصوّف نیز، افزون بر ابطال انحراف‌های عقیدتی صوفیه، تبیین خداشناسی و توحید را عهده‌دار شد و اثر دیگر او، الفوائد الطوسیه محل تبیین احادیث و آیات اعتقادی، فقهی و شرح مباحث اصولی و ادبی گردید. این عالم نص‌گرا برای القای درک بهتر از روش معرفتی خویش، مباحثی تفصیلی درباره روش‌شناسی و معرفت‌شناسی در مقدمه مباحث کلامی و در متن آثارش ارائه کرده است. از این رو، به‌درستی می‌توان ادعا کرد که بررسی آرای معرفت‌شناختی شیخ حرّ به‌عنوان متکلمی نص‌گرا و شخصیتی صاحب اندیشه، می‌تواند راه را برای آشنایی بیشتر با اندیشه نص‌گرایان و دیدگاه آنان درباره منابع شناخت روشن کند و

قضاوت در مورد آنان را به واقعیت نزدیکتر سازد. در ادامه افزون بر بررسی دو منبع عقل و وحی، به تحلیل بیشتر فطرت به عنوان منبعی مستقل از آن دو که مورد تأکید شیخ حرّ نیز هست می‌پردازیم.

در آغاز، توضیح اصطلاح علم و معرفت که اساس بحث‌های معرفت‌شناسی است، در قاموس اصطلاحات شیخ حرّ ضروری به نظر می‌رسد. شیخ در راستای توضیح معنای علم و معرفت در اصطلاح‌شناسی دینی در یک تقسیم‌بندی کلی آگاهی‌های انسان را به اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌کند که در لسان روایت‌ها یکی همان معرفت و دیگری همان علم است. منظور معرفت، معارف بنیادین همچون شناخت خدا و شناخت پیامبر و امام است که در روایت‌ها به غیر اکتسابی بودن آنها تصریح شده است (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۷۰). وی این دسته از آگاهی‌های انسان را «معارف اجمالی» نامیده است (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۶۴، ۷۵). در مقابل منظور از علم همان شناخت‌های اکتسابی است که معارف بنیادین و غیربنیادین دینی؛ چه جزئی مانند نهی از تکلم در قضا و قدر، و چه کلی همچون معاد و البته معارف اعتقادی، فقهی و اخلاقی را شامل می‌شود. او این نوع شناخت‌ها را «معارف تفصیلی» نامیده است (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۷۵، ۷۸).

تفاوت معارف بنیادین در هر مورد به اضطراری یا اکتسابی بودن آنهاست. پس از این مقدمه، بحث را با بررسی سه منبع فطرت، عقل و وحی و گستره حجیت هر کدام پی می‌گیریم و در ادامه بحث رابطه آنها را که هدف نهایی این نوشتار است بیان می‌کنیم.

فطرت

بی‌شک گزاره‌های معرفتی عقل چه در مقام کشف معارف و چه در مقام ارزیابی گزاره‌های دیگر منابع باشد، بالجمله در زمره معارف اکتسابی قرار می‌گیرد. بنابراین، تمامی فعالیت‌های عقل و فرآورده‌های آن در حیطه معارف تفصیلی صورت می‌پذیرد و ارزیابی عقل از معارف اجمالی نیز در همین حیطه بروز می‌یابد، گرچه اصل معارف اجمالی اضطراری و غیر اکتسابی است. اکنون پرسش قابل طرح این است که کدام قوه از قوای انسان درک‌کننده معارف اجمالی است؟ شیخ به صراحت از این قوه با نام فطرت یاد نکرده و نام دیگری نیز بر آن ننهاده است، اما با بررسی شواهد موجود در کلام او درباره معرفت





غیر اکتسابی می‌توان اطمینان یافت که به وجود چنین منبعی قائل است. وی از سویی از معارف اجمالی با وصف فطری بودن یاد می‌کند: «أن المعرفة الاجمالية ضرورية موهبية فطرية لا كسبية» (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۶۴؛ همو، ۱۳۷۶، ۱۲۴) و از سوی دیگر برای فطرت معنای اصطلاحی دیگری غیر از آنچه دیگران گفته‌اند بیان نکرده است.

البته او ادله‌ای نیز بر غیر اکتسابی بودن معرفت به خداوند از زبان شهید ثانی آورده است که در ضمن آن ادله به وجود منبعی به نام فطرت برای درک معارف غیر اکتسابی (معارف اجمالی) تصریح شده است. وی پس از نقل این دلایل نیز نقد یا ردی بر این سخنان درباره مخالفت با نظر شهید ثانی درباره فطرت نیاورده است. بر این اساس، باید گفت وصف فطری بودن در نظر شیخ معنایی جز منع بودن برای درک معارف اجمالی ندارد. همچنین از عبارت یادشده روشن می‌شود که وصف‌های «اجمالی»، «اضطراری»، «فطری» و غیر اکتسابی همگی در نظر شیخ به یک معنا هستند و تفاوتی میان بین معرفت فطری و اضطراری نیست.

شیخ باب دوم از اثبات الهداة و باب پنجم از ابواب کلیات متعلق به اصول دین از الفصول المهمة را به همین امر اختصاص داده است (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۶۴؛ همو، ۱۳۷۶، ۱۲۴). او در این باب‌ها بجز آیه فطرت،^۱ آیاتی دلالت‌کننده بر هدایت موجودات، به‌ویژه انسان از سوی خداوند و نیز آیاتی را که بر اعتراف مشرکان به خالقیت خداوند متعال دلالت می‌کند، دلیل بر فطری بودن معرفت اجمالی می‌داند (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۶۴) و سپس روایت‌های مربوط به آن را می‌آورد. بعضی از این روایت‌ها به فطری بودن معرفت تصریح دارد و برخی دیگر سرچشمه معرفت به خدا را شناسایی و تعریف خود خداوند معرفی می‌کنند و در برخی دیگر تصریح می‌شود که اگر فطرت توحیدی در عوالم پیشین به بندگان اعطا نمی‌شد، معرفت پروردگار در این دنیا ممکن نبود.^۲

اما مهم‌تر آن است که بدانیم منظور شیخ از معرفت اضطراری چیست؟ این پرسش ناشی از توهمی است که چه‌بسا از خلط مفهوم معرفت اضطراری در نظر اصحاب نخستین ائمه : با مفهوم بدیهی منطقی در بعضی نقل قول‌ها در آثار شیخ برای ما به وجود بیاید. از

۱. «فَأَوَّمُّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

۲. در این زمینه، نک: حز عاملی، ۱۴۲۵: ۱۲، ۲۰، ۳۴، ۴۴ تا ۴۶ و ۵۳ تا ۵۵.

سوی دیگر، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های معرفت اضطراری در نظر امامیه، معمولاً مواردی است که بدون مجموع آنها تصویر درستی از معرفت اضطراری به دست نمی‌آید؛ ویژگی‌هایی که مفهوم بدیهی خالی از آنهاست، اما شیخ حرّ به بعضی از این مؤلفه‌ها تصریح نمی‌کند یا چینش آنها در آثار وی به گونه‌ای نیست که به آسانی بتوان آن را استنباط کرد و از همین رو، شاید تساوی آن با مفهوم بدیهی از منظر وی را توهم. غیر اختیاری و غیر اکتسابی بودن، عرضه معرفت به انسان‌ها در عوالم پیشین، عدم تکلیف بندگان به این نوع معرفت در این دنیا و بی‌واسطه بودن معرفت، مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت اضطراری در نظر متکلمان امامیه است که در آیات و روایت‌ها منعکس شده است (منتظری، ۱۳۹۰: ۵۸). برای تبیین بیشتر مسئله و روشن شدن مؤلفه‌های این نوع شناخت در دیدگاه شیخ، باید پذیرش یا عدم پذیرش هر یک از ویژگی‌های یادشده را در آرای او بررسی کنیم:

الف) اختیاری و اکتسابی نبودن

تصریح‌ها و اشاره‌های شیخ حرّ عاملی در این مورد بسیار است. ایشان در عنوان باب‌های مربوط به معارف اجمالی و همچنین در مباحث خلال مباحث معرفت‌شناختی بارها به غیر اختیاری و غیر اکتسابی بودن معارف اجمالی تصریح کرده و دلیل آن را، وجدان، آیات و روایت‌ها دانسته است. یکی از مواردی که وی در آن به همه ادله در این زمینه اشاره کرده، بحث مراتب معرفت خدا از منظر عارفان است. او برای ردّ اولین مرتبه که شناخت تقلیدی و نظری و شناخت از روی تعریف ذهنی خداوند است، عدم اختلاف عاقلان در قبول اجمالی خالقی واحد را دال بر بدیهی و اکتسابی نبودن معرفت خدا می‌داند و شواهدی بر این مدعا می‌آورد:

۱. اگر در میان جمعی، کودکی باشد که به پیش روی خود آنگاه نباشد و برای مثال، غذایی جلوی او بگذارند، وی با مشاهده غذا، با توجه به معرفت فطری اش حکم می‌کند که این مأكول را کسی اینجا قرار داده است، نه اینکه بدون علّت حاضر شده باشد و هنگامی که آن را از پیش روی وی بردارند، باز حکم می‌کند که به یقین فاعلی آن را برداشته است.

۲. کسانی که معرفت را اکتسابی می‌دانند، اگر بدانند مکلفی پس از بلوغش مرتد شده است، به قتل وی حکم می‌کنند، در حالی که عقل حکم می‌کند نخست باید به وی فرصت





اكتساب معرفت داد شود و سپس به فساد عقیده و ارتداد وی حکم کرد. از اینجا روشن می‌شود که همه انسان‌ها به ایمان فطری و کفایت آن برای اجرای احکام اعتراف دارند.

۳. اگر ایمان به خدا اکتسابی بود و انسان خود به چنین امر مهمی دست می‌یافت، نباید تاریخ دست‌یابی به این امر خطیر را فراموش کند. حتی عارفان به خدا نیز که اهمیت فوق العاده‌ای برای چنین معرفتی قائل‌اند، تاریخ اکتساب معرفت را به خاطر نمی‌آورند؛ درست مانند اینکه کسی پادشاه بزرگی را به زحمت و همت زیاد بشناسد یا ملاقات نماید، ولی زمان آشنایی را فراموش کند.

۴. استقرا حاکی از آن است که هیچ‌یک از عاقلان و حتی اطفال ممیز نمی‌پذیرند که خود خالق خویش باشد یا از عدم به وجود آمده باشد یا وجود او ازلی باشد، بلکه شک ندارد خالقی واحد دارد و به‌اجمال می‌داند که مؤثری در میان هست. وی آیه شریفه «وَلَكَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۹) و دو آیه دیگر را به‌عنوان مؤید این مطالب آورده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۰۷).

ب) اعطای معرفت در عوالم پیشین

بر این اساس، معرفت به توحید یا نبوت و امامت‌شناسی، در موقفی خاص و در شرایط خاصی به انسان‌ها عرضه شده و در عالمی پیش از این عالم محقق شده است که از آن به عالم ذر تعبیر می‌شود.^۱ روایت‌های زیادی در این مورد وجود دارد و شیخ حرّ نیز بسیاری از آنها را نقل کرده است. او باب صد و ششم از ابواب کلیات متعلق به اصول دین در الفصول المهمه را به این امر اختصاص داده است (حرّ عاملی، ۱۳۷۶: ۴۲۰) و در ادامه روایت‌هایی را ذیل این عنوان می‌آورد؛ از جمله روایتی از امام باقر ۷ که در آن، ضمن بیان کیفیت خلق و ایجاد بندگان، به اعطای معرفت به آنها در آن موقف و عرضه نبوت و ولایت ائمه اشاره کرده و با تمسک به قرآن، دلیل نپذیرفتن ولایت را به عالم پیشین مستند می‌داند (حرّ عاملی، ۱۳۷۶: ۴۲۲).

البته آوردن روایت‌های دال بر اعطای معرفت در عالم پیشین به همین مقدار بسنده نمی‌شود، بلکه شیخ به مناسبت‌های گوناگون روایت‌های مربوط به آن را در کتاب‌های

۱. شیخ تصریح دارد که خدای متعال همه بندگان را در عالم ذرّ به اقرار به توحید و امثال آن مکلف کرده است (حرّ عاملی، ۱۳۷۶: ۴۲۰).

خود ذکر می‌کند. او در نهایت با ادعای تواتر روایت‌ها در این زمینه، سخن سید مرتضی درباره عدم امکان عقلی^۱ اعطای معرفت و تکلیف در آن عالم را باطل می‌شمارد (حز عاملی، ۱۳۷۶: ۴۲۵).

ج. عدم تکلیف بندگان به معرفت

این ویژگی از لوازم غیر اکتسابی بودن معرفت است، زیرا معنا ندارد بندگان در اکتساب معرفتی دخیل نباشند و در عین حال به تحصیل آن مکلف باشند. شیخ روایت‌های متعددی را در باب دوم (معرفت اضطراری) آورده است که دسته‌ای از این روایت‌ها به طور عام هرگونه تکلیفی را که بر معرفت قبلی متوقف باشد از بندگان نفی می‌کنند؛ همچون روایت هشتم از زکریا بن یحیی از امام صادق ۷ که فرمود: «آنچه را که خداوند علم بدان را از بندگان پنهان داشته است، مورد تکلیف آنان نیست» (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۶۶) و روایت نهم از عبدالاعلی که می‌گوید: «از امام صادق ۷ پرسیدم: کسی که چیزی را نشانسد تکلیفی بر اوست؟ فرمود: نه» (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۶۶).

ظاهر این روایت‌ها تنها بر نفی تکلیف به طور عام دلالت دارد، اما ذکر آنها ذیل باب معرفت اضطراری نشانه قول به نفی تکلیف در معرفت اضطراری است. همچنین وی با نقل کلامی از محمد امین استرآبادی درباره عدم تکلیف بندگان به معرفت و تصریح به اینکه تعریف و بیان باید از جانب خداوند باشد، پذیرش تعریف از سوی آنان را بعد از بیان واجب می‌داند (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۷۵)؛ چنانچه پیش از آن روایت‌هایی با همین مضمون نیز نقل کرده است.

د) معرفت عینی و بی‌واسطه

یکی دیگر از ویژگی‌های بیان شده برای معرفت اضطراری در روایت‌ها، رؤیت بی‌واسطه است که از آن به معاینه تعبیر شده است. بر اساس این روایت‌ها، انسان در عالم ذر خدای خویش را به طور عینی و حتی بدون واسطه حواس ظاهری درک کرده و به آن اقرار کرده است.

۱. سید مرتضی هم به نوع استظهار معرفت پیشینی برای همه خلایق از آیه میثاق اشکال کرده و هم بر امکان معرفت پیشینی اشکال عقلی گرفته است (نک: سید مرتضی ۱۹۹۸: ۲۸ - ۳۰).





این روایت‌ها در آثار شیخ اگرچه در میان ابواب مربوط به معرفت اضطراری جای گرفته، اما وی در توضیح معرفت اضطراری، درک از خالق در عوالم پیشین را عینی و بی‌واسطه نمی‌داند. این بدان معناست که شیخ حرّ معرفت عینی و بی‌واسطه به خدا را جزو ویژگی‌های معرفت اجمالی به شمار نیاورده است. وی به‌هنگام بیان فطری بودن شناخت خدا پس از نقل شواهد یادشده در رد معرفت اکتسابی، اعتراف به الوهیت را امری عام و اجمالی در میان همه انسان‌ها حتی مشرکان دانسته و تفاوت میان آنها را در تعیین مصداق آن بیان می‌کند. او به اکتسابی بودن وحدت در الوهیت نیز تصریح می‌کند و این نوع معرفت را جزو معارف تفصیلی می‌داند (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۷۶؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۰۷). تصریح به معرفت اجمالی به خداوند و اکتسابی بودن وحدت در الوهیت، در تضاد آشکار با معرفت عینی به پروردگار است و با آن قابل جمع نیست. لازمه این سخن، غیابی بودن معرفت خداست که آن‌هم با ویژگی مهم معرفت اضطراری مبنی بر شهود شخصی آن ناسازگار است، چنان‌که یکی از تفاوت‌های اصلی آن با معرفت عقلی به خدا شهودی بودن آن است؛ این در حالی است که اصحاب نخستین ائمه: معرفت به خدا را عینی، شخصی و در کمال وضوح می‌دانستند و یکی از ویژگی‌های اصلی شناخت در نظر آنان همین ویژگی بوده است (منتظری، ۱۳۹۰: ۱۹۷).

در مجموع می‌توان گفت عقیده شیخ در باب معرفت اضطراری، عقیده‌ای شبیه‌انگاره معرفت اضطراری در میان اصحاب نخستین ائمه: در کوفه است، اما اینکه با وجود دلالت ظاهر روایت‌ها بر بی‌واسطه بودن معرفت، چرا او به عینی بودن آن تصریح نکرده، بلکه آن را امری کلی در نظر گرفته است، شاید به روش او در استنباط از متون برگردد و این احتمال مطرح است که وی قرائن را برای برداشت چنین ویژگی از روایت‌ها کافی نمی‌دانسته است.

گفتنی است نقش عقل در اینجا و ارتباط آن با معارف فطری را نمی‌توان نادیده گرفت. قبل از هر چیز باید بدانیم که نه عقل قابلیت آن را دارد که معرفتی با ویژگی‌های شناخت فطری عرضه کند و نه فطرت می‌تواند دلیل عقلی بر معرفت اجمالی بیاورد. بنابراین منظور از ارتباط این دو، اشتراک آنها و در فهم گونه‌ای از معارف همچون توحید است؛ فهمی که هر کدام از عقل و فطرت از زاویه خاص خود بدان می‌نگرد و از مسیر ویژه خویش به آن می‌رسد. در این صورت، شیخ حرّ راه شناخت توحید را افزون بر فطرت برای عقل نیز باز می‌بیند، با این تفاوت که شناخت عقلانی توحید، نبوت و امامت، شناختی اکتسابی و حاصل

تلاش عقل است، به خلاف شناخت فطری. بنابراین معارف اجمالی با ملاک عقلانی و مورد ارزیابی عقل قرار می‌گیرند و از این جهت می‌توان گفت مؤدای همه معارف دینی (چه اجمالی و چه تفصیلی) باید به تأیید عقل برسد. تفصیل این سخن و تبیین نتایج مهم آن در روش‌های کلامی در ادامه خواهد آمد.

۲. عقل

جای‌گیری ابواب احادیث مربوط به عقل و حجیت آن در آغاز نگاشته‌های شیخ حرّ عاملی بیانگر اهمیت عقل نزد وی است. او در مقدمه بسیاری از آثارش یک یا چند باب را به عقل اختصاص داده و در این ابواب احادیثی در مورد اهمیت عقل آورده است. از جمله این احادیث حدیث «خلق و استطاق عقل» است که شیخ با آوردن آن در این باب‌ها از طرق مختلف و با اختلاف در تعبیرها، به شهرت این روایت تصریح می‌کند و با پاسخ‌گویی به برخی شبهه‌ها در مورد آن، لوازم آن مانند حجیت عقل، تکلیف عقل، نوع ادراک عقل، ملاک بودن عقل برای تکلیف و... را محتمل می‌شمارد و برخی را در خلال مباحث دیگر اثبات می‌کند.

الف) معنای عقل

شیخ به سه معنا برای عقل از منظر روایت‌ها اشاره کرده است:

۱. قوه ادراک خیر و شرّ و تمییز میان این دو، و شناخت اسباب و علل امور و مانند آن؛
۲. ملکه‌ای که به خیر و جلب منافع و دفع مضار فرا می‌خواند؛
۳. تعقلی که به علم منتج می‌شود و مقابل ظنّ و جهل است، نه مقابل جنون (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۸؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۵۲، ۴۲۶).

او معنای اول را مناط و ملاک تکلیف‌بندگان می‌داند؛ به این بیان که انسانی به تکالیف شرعی و دینی مکلف است که بتواند خوب و بد را از یکدیگر تشخیص دهد و درک درستی از واقعیت‌های زندگی انسان‌ها داشته باشد. او عقل در مباحث معرفت‌شناسی را به دو معنای اخیر می‌داند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۸).

در مورد معنای سوم باید گفت که منظور از عقل همان علم مقابل ظنّ است. در این





صورت، عقل به معنای تفکر و تعقل مقابل دو معنا قرار می‌گیرد که در روایت‌ها تنها یکی از آن دو به کار رفته و به آن اطلاق عقل شده است. یکی از آن دو، عقل مقابل ظن، گمان و وهم است و شیخ از آن جهت که در روایت‌ها گاهی ظن و شک، مصداق جهل دانسته شده است، معنای سوم عقل در روایت‌ها را همین معنا می‌داند. معنای دیگر، عقلی است که شامل ظن هم می‌شود که معنایی عرفی است و مقابل جنون قرار می‌گیرد، از این جهت که عرف عاقل را مقابل مجنون می‌داند و تصمیم‌های عادی مردم را کار عقل می‌انگارد، گرچه بر اساس ظن باشد؛ در مقابل دیوانگان که حتی قدرت تعقل ظنی هم ندارند و این معنایی اعم از فرض پیشین است (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۲).

گذشته از معانی یادشده، شیخ برای عقل مراتبی نیز قائل است. او تعلق تکلیف را به مراتب پایین عقل مربوط می‌داند که همه انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر از آن برخوردارند. او بر اساس حدیث قرب نوافل مراتب بالای عقل را تفضّل خداوند به بعضی انسان‌ها می‌داند که یا به خاطر عمل صالح به آنها عطا شده است و یا بر اساس عمل به درجه‌ای از عقل اعطایی آن را افزایش می‌دهد و یا اینکه از روی تفضّل آن را به بنده‌اش عطا می‌کند (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۱).

ب) حجیت عقل

حجیت عقل نزد شیخ امری قطعی است. نخستین باب در کتاب اثبات الهداة و باب سوم از ابواب کلیات متعلق به اصول در الفصول المهمة به بحث حجیت عقل اختصاص یافته است. شیخ رجوع به عقل برای اثبات حجیت نقل را واجب می‌داند و این سخن را امری بدیهی می‌داند که ملتزم نبودن به عقل مستلزم اشکال دور است. این افزون بر ابوابی است که وی به طور کلی به روایت‌های مربوط به حجیت عقل پرداخته است. بنابراین، عقل در نظر شیخ حجیت اجمالی دارد؛ به گونه‌ای که شاید کسی را نتوان یافت که حجیت را از عقل به کلی نفی کند، اما آنچه اهمیت دارد و باعث روشن شدن منطق عملی افراد در مواجهه با منابع می‌شود، کارکرد هر کدام از منابع و میزان پذیرش آن در نظر آنهاست. کارکرد اصلی عقل در آثار شیخ حز عاملی کشف معارف است و دیدگاه او درباره آن باید روشن شود.

ج) کشف معارف

از میان دو گونه معرفت اجمالی و تفصیلی نوع اول غیر اکتسابی و از دسترس عقل خارج است و تنها از سوی خداوند اعطا می‌شود. بنابراین، بحث از کشف آن به کمک عقل منتفی است، اما در مورد نقش عقل در کشف معارف تفصیلی، شیخ درک آن را در درجه اول کار عقل نمی‌داند، بلکه سخن او این است که برای دریافت معارف تفصیلی باید سراغ ادله نقلی رفت (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۷۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲۴). از منظر شیخ ادله عقلی دو گونه‌اند:

۱. ادله‌ای که مقدمات آن کاملاً یقینی است و باعث حصول قطع می‌شود؛

۲. ادله‌ای که مقدمات آن یقینی نیست و نتیجه آن هم یقینی نخواهد بود.

او برای دسته دوم هیچ جایگاهی در اعتقادات قائل نیست و استفاده از این ادله را جایز نمی‌داند (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۸۵؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲۷) و بخش عمده ادله متکلمان عقل‌گرا در اعتقادات را مصداق این دسته می‌داند (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۸۷)، اما دسته اول از ادله را در اعتقادات حجت می‌داند، ولی از سوی دیگر قائل است که هر آنچه عقل در باب اعتقادات کشف کند، وحی نیز آن را بیان کرده است و با وجود کتاب و سنت ما از این ادله بی‌نیاز هستیم، بلکه اینها مؤید نقل هستند (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۴۲۶).

طبق این سخن، علم و یقین از نظر شیخ حجیت ذاتی دارند، ولی بر خلاف انتظار، ملاک شیخ در مقام صدق ظنی یا قطعی بودن دلیل عقلی، افاده قطع و ظن نیست، بلکه از نظر وی دلیل ظنی آن است که مؤدای آن در کتاب و سنت یافت نشود. در مقابل، دلیل قطعی آن است که کتاب و سنت آن را بیان کرده باشند. به عبارت دیگر، گرچه وی حجیت یقین را ذاتی می‌انگارد، مصداق‌های خارجی آن را تنها دلایلی می‌داند که نقل بیانگر آن باشد. دلیل بر این برداشت آن است که وی از سویی به حجیت علم و یقین تصریح می‌کند و عقل در روایت‌ها را به همین معنا می‌داند و از سوی دیگر، ادله‌ای را که عقل‌گرایان بر اثبات مطلوبشان در اعتقادات اقامه کرده‌اند، ظنی و غیر معتبر می‌خواند (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۴۲۶، ۴۲۷، ۵۴۸، ۵۵۱؛ همو، ۱۴۲۵: ۸۳، ۸۴، ۸۷). او در جای دیگر می‌گوید:

هنگامی که حجیت عقل در احادیث تنها به ادله قطعی عقلی مربوط باشد، [باز هم] فایده‌ای بر آن مترتب نخواهد بود، زیرا این قسم [از ادله عقلی] در احکام شرعی راهی





ندارد و در غیر احکام شرعی نیز گرچه حجیت دارد، ولی دلیل نقلی متواتر قطعی نیز همان را افاده می‌کند و استقرا شاهد بر این سخن است (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۱).

همچنین بررسی کارنامه شیخ در مقام عمل، نتیجه متعادل‌تری را نشان می‌دهد، زیرا او در بسیاری از مباحث کلامی با عقل‌گرایان همراهی کرده، روش و دلایل آنان را در اثبات مطلوب به صراحت یا به نحو التزام به کار گرفته است. شیخ حز در باب عصمت معصوم از خطا و فراموشی، ادله عقلی در کنار استدلال نقلی نشانده و در مجموع با آوردن توالی فاسد برای قول به خطا و نسیان، نزدیک به چهل دلیل عقلی را در این زمینه بیان کرده است (حز عاملی، ۱۳۸۸: ۱۰۹-۱۲۲). همین روش وی را می‌توان به هنگام رد قول به حلول و اتحاد و وحدت وجود مشاهده کرد، در حالی که ادله بیان شده همان است که در کتاب‌های کلام فلسفی یافت می‌شود و روشن است که بعضی از این ادله در مفهوم فلسفی واجب الوجود و رابطه آن با ممکن ریشه دارد (حز عاملی، ۱۳۹۰: ۸۰-۸۳).

تمسک وی به ادله عقلی موارد بسیاری را شامل می‌شود، اما جمع میان گفته‌های وی در تضعیف موضع عقل‌گرایان و در عین حال تمسک به روش آنان، ما را به این نتیجه می‌رساند که منظور وی از مخالفت با ادله عقلی، تنها به هنگام تعارض آن با نصوص و دلایل نقلی است و در غیر تعارض، نه تنها با آن مخالف نیست، بلکه از آن بهره می‌گیرد. ضمن اینکه گفتیم وی دلیل عقلی قطعی را دارای حجیت ذاتی می‌داند و بنابراین، در مقام تعارض عقل و نقل و در پاسخ به این پرسش که اگر دلیل عقلی قطعی با روایت‌های متواتر مخالفت صریح داشت، چه باید کرد؟ باید گفت شیخ هرگز عقل قطعی را مقابل نقل قطعی نمی‌داند، چون هر دو از نظر او حجت هستند و اگر کسی تقابل این دو را ادعا کند، دلیل عقلی او را ظنی و غیر معتبر می‌داند. از این‌رو، مخالفت او به‌عنوان نماینده نص‌گرایی در مخالفت با عقل و صراحت در مطرح کردن آن، مخالفت بر سر مصداق است.

البته مقدم‌داشتن دلیل نقلی بر عقل به‌هنگام تعارض، بدان معنا نیست که شیخ بر ظاهر روایت‌ها جمود دارد، به نحوی که آن را تأویل‌ناپذیر بداند، بلکه او نظام معرفتی جامعی دارد که گرچه انسجام آن بر اساس روایت‌هاست، اما توجیه معقولی دارد و چینش روایت‌ها بر اساس آن عقلانیت صورت می‌پذیرد. از این‌رو، در مواردی که ظواهر دسته‌ای

از روایت‌ها را با آن نظام همخوان نداند، از ظاهر آنها دست کشیده و آنها را تأویل می‌برد. این نوع برخورد با روایت‌ها در آثار شیخ مصادیق زیادی دارد.^۱

د) حجت نهایی

از دیدگاه شیخ، عقل در درجه اول کاشف حجیت نقل است؛ به گونه‌ای که اثبات آن بدون عقل امکان‌پذیر نیست، زیرا مستلزم دور است. او این امر را از واضح‌ترین بدیهیات می‌شناسد و استدلال بر آن را تنها مفید تنبیه می‌داند (حزّ عاملی، ۱۴۲۵: ۶۱). نیز در جای دیگر پس از آنکه روایت‌هایی را در تأیید این سخن می‌آورد، بی‌درنگ یادآور می‌شود که تمسک به روایت‌ها نمی‌تواند دلیل واقعی بر این مطلب باشد، بلکه نقش روایت‌ها در اینجا تنها برای تأیید این سخن است (حزّ عاملی، ۱۳۷۶: ۱۲۱).^۲

لازمه این بیان آن است که حجیت نقل به عقل برگردد و این بدان معناست که عقل در قبال نقل حجیت نهایی است؛ یعنی برای اینکه بتوانیم از کتاب و سنت به عنوان منبع مستند معارف استفاده کنیم، باید عقل حجیت آن پیش‌تر را ثابت کرده باشد.

البته حجیت نهایی عقل تنها در قبال نقل مصداق نمی‌یابد، بلکه به باور شیخ حزّ عاملی مصداق‌های معارف اجمالی آن‌گاه که در مشهد عقل حاضر می‌شوند، باید به بدیهی عقلی ختم شوند. به عبارت بهتر، شیخ گرچه معارف اجمالی را موهبی و ضروری می‌داند، ولی این سخن بدین معنا نیست که درستی آموزه‌های فطری از حوزه داوری عقل بیرون است، بلکه در دیدگاه او همان‌گونه که فطرت در شناخت خدا، پیامبر و امام دخیل است، عقل نیز

۱. به عنوان دو نمونه جدی می‌توان به اخباری که بر عدم تواتر قرآن دلالت دارد و از ظاهر آنها نقص کتاب موجود نسبت به کتاب مُنزَل برداشت می‌شود و اخباری که بر سهو النبی ۹ در عبادت دلالت دارد اشاره کرد. شیخ حزّ عاملی نقص در قرآن موجود را نمی‌پذیرد و از تواتر متصل قرآن موجود به زمان پیامبر اکرم ۹ دفاع کرده است. همچنین نسیان و فراموشی پیامبر ۹ در عبادت را که در تضاد با مراتبی از عصمت است رد می‌کند و اخباری را که از ظواهر آن چنین اموری برداشت می‌شود به تأویل برده یا تضعیف کرده است. اگرچه در هر دو مورد برخی عالمان امامیه این ظواهر را اخذ کرده و آنها را نقل کرده‌اند. اهمیت این دو نزد شیخ تا اندازه‌ای است که دو اثر مستقل در همین رابطه و برای رفع شبهات مربوط به آن به رشته تحریر در آورده است: یکی تواتر القرآن و دیگری التنبیه بالمعلوم. آنچه در اینجا مورد استشهاد ما قرار گرفته، تأویل و تضعیف اخبار معارض با اعتقاد شیخ است که تنها بخشی از مباحث این کتاب‌ها را شامل می‌شود (نک: حزّ عاملی، ۱۴۲۶: ۱۱۷ به بعد؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۵۵).

۲. او در جای دیگری می‌گوید: «ولا شك ان الاستدلال على حجة الدليل السمعي بالدليل السمعي دوري» (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۱).





دخالت دارد و تا عقل اصل وجود خالق، پیامبر و امام را اثبات نکند، شناخت فطری آنان پایه عمل به دین قرار نخواهد گرفت، گرچه شناخت فطری غیر از شناخت عقلی است و با آن تفاوت ماهوی دارد. شیخ در این زمینه می‌نویسد:

آنچه حجیت دلیل سمعی (نقل) بر آن وابسته است، اکتسابی نیست و اکتسابی نبودن معارف اجمالی با احادیثی که بر توقف حجیت نقل بر عقل دلالت می‌کند منافات ندارد، چون عمل به دلیل بدیهی واجب است (حزّ عاملی، ۱۴۲۵: ۶۳).

وابستگی حجیت نقل بر عقل در این سخن، معنایی غیر از لزوم اثبات عقلی توحید، نبوت و امامت برای اثبات حجیت نقل ندارد. افزون بر این، پیش‌تر نیز گذشت که شیخ اثبات نقل با نقل را دور باطل می‌داند. لازمه این سخن نیز آن است که برای اثبات نقل به استدلال عقلی بر توحید، نبوت و امامت نیاز داریم، از این‌رو، از عبارت یادشده این‌گونه برداشت می‌شود که شناخت خدا، پیامبر و امام دو جنبه دارد: یکی شناخت فطری که شناختی غیر اکتسابی است که اگر نباشد معرفت حقیقی و شهودی حاصل نشده است و دیگری شناخت عقلی که برای اثبات حجیت نقل به آن نیازمندیم که اگر نباشد، محتوای نقل که شامل گزاره‌های نظری است به بدیهی نمی‌انجامد و حجیت نمی‌یابد. به باور شیخ عمل به دلیل عقلی قطعی در هر صورت واجب است و منظور وی از وجوب عمل به دلیل بدیهی، حجیت ذاتی قطع است؛ چنان‌که در ادامه همین سخن بدان تصریح دارد.

بنابراین، به جرئت می‌توان گفت که از دیدگاه شیخ روی دیگر معرفت فطری خداوند، شناخت عقلی اوست که زمینه پذیرش حجیت نقل را فراهم می‌کند و او هر دو را با هم جمع کرده است. بر این اساس، وی درستی آموزه‌های فطری را از حوزه داور عقل بیرون نمی‌داند و این بدان معناست که عقل حجت نهایی در قبال معارف است.

۳. وحی

به باور شیخ حَزّ عاملی منبع وحی - که کتاب و سنت بیانگر آن است - بیان‌کننده معارف اکتسابی دین است. به باور او، سخن از اهمیت معرفت وحیانی در حقیقت، سخن از گستره حجیت وحی و ارزش معرفتی آن در عقیده اوست. از نظر شیخ بیشتر معارف مورد نیاز انسان در دینداری، از طریق وحی به او رسیده است. گرچه عقل نیز بخشی از آن را باز گفته

و بدان اشاره کرده است. اعتماد بر این مطلب تا جایی است که وی اصل در کسب معارف تفصیلی را رجوع به کتاب و سنت می‌داند. بنابراین، گستره حجیت وحی تقریباً به اندازه گستردگی دین و هم‌ارز آن می‌باشد (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۷۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲۴).

به لحاظ ارزش، بالاترین رتبه معرفتی نیز به معارف وحیانی اختصاص دارد. از نظر او بسیاری از مباحث کلامی به واسطه نقل متواتر ثابت شده‌اند و تواتر همواره یقین در پی دارد. ضمن اینکه در مقام مقایسه، تواتر را حتی از ادله عقلی یقینی نیز دارای اعتبار بیشتری می‌داند. وی نصوص دلالت‌کننده بر امامت ائمه : را از آن جهت که بیشترین روایت‌ها را در میان مسائل اعتقادی به خود اختصاص داده و بیشتر از حد تواتر رسیده است، قوی‌ترین، معتبرترین و واضح‌ترین دلیل در میان دلایل اعتقادی حتی نسبت به توحید و نبوت می‌داند و این بیانگر آن است که دلیلی محکم‌تر از نقل متواتر نزد شیخ وجود ندارد (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۳۲). در مجموع باید گفت منبع وحی که نقل بیانگر آن است. هم از جهت کمی و حجم ارائه معارف و هم از جهت ارزش شناخت، از دیگر منابع متمایز است و به همین دلیل، وی به هنگام تعارض، نقل قطعی را بر عقل مقدم می‌دارد.

نتیجه‌گیری

شیخ حَزْ عاملی یکی از دانشمندان امامیه است که افزون بر فقه و حدیث در دانش کلام اسلامی نیز صاحب نظر است. وی فطرت، عقل و وحی را به‌عنوان سه منبع عمده در علوم اسلامی به‌ویژه کلام معرفی کرده و برای هر کدام نقش ویژه‌ای قائل است. فطرت، نخستین منبع برای شناخت و به‌نوعی پایه معرفت‌های دیگر انسان است. مؤدای معرفت فطری، شناخت خدا، پیامبر و امام است که شناختی اجمالی و غیر اکتسابی است. اصل چنین معرفتی را انسان در عالم پیشین دریافت کرده و در این دنیا نیز به آن تکلیف نشده است. البته بدون این نوع معرفت، شناخت حقیقی به خدا حاصل نمی‌شود. شیخ معرفت فطری به خداوند را بی‌واسطه و عینی نمی‌داند.

عقل، در ساحت‌های گوناگون کارکردهای مختلف دارد. از سویی عهده‌دار اثبات اصل حجیت نقل است، به‌گونه‌ای که بدون آن حجتی بر عمل به معارف دینی یافت نخواهد شد. از سوی دیگر، نقشی درون‌دینی نیز دارد؛ یعنی می‌تواند ارائه‌کننده معارف



دینی باشد، گرچه به اندازه نقل نقش پررنگی در این زمینه ندارد. همچنین می‌تواند از گزاره‌های دینی در برابر شبهات دفاع کرده، توجیه عقلانی چارچوب دین را نشان دهد و از همه مهم‌تر داوری نهایی معارف دینی را عهده‌دار شود.

وحی نیز به‌عنوان اصلی‌ترین منبع برای شناخت دین در میان منابع به لحاظ محتوا و کمیّت، در مرتبه نخست قرار دارد. تقریباً تمامی نیازهای بشر در حیطه دین از طریق قرآن و سنت اهل بیت : در اختیار انسان‌ها نهاده شده است و معارف اصلی دین از طریق نصوص متواتر نقل شده‌اند و جای هیچ‌شکی در آنها نیست و اساساً دلیلی محکم‌تر از تواتر وجود ندارد.



کتابنامه

۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق.)، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ج ۱، بیروت: انتشارات اعلمی.
۲. _____ (۱۳۷۶)، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، ج ۱، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا ۷.
۳. _____ (۱۴۰۳ق.)، الفوائد الطوسية، قم: چاپخانه علمیه.
۴. _____ (۱۴۰۹ق.)، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ۱۵، قم: مؤسسه آل البيت .:
۵. _____ (۱۳۸۸)، التنبیه بالمعلوم، تحقیق: محمود بدری، چاپ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۶. _____ (۱۳۹۰)، الرسالة الاثني عشرية في الرد على الصوفية، تصحيح: عباس جلالی، قم: مؤسسه انصاریان.
۷. _____ (۱۴۲۶ق.)، تواتر القرآن، تصحيح: سيد محمد هادی گرامی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۸. سيد مرتضی (۱۹۹۸ م.)، امالی، قاهرة: دار الفكر العربي.
۹. قیصری، احسان (۱۳۷۷)، «اخباریان»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. منتظری، محمد (۱۳۹۰)، بررسی تطبیقی مسئله علم و معرفت در مدرسه کوفه و بغداد (پایان نامه)، قم: دانشگاه قرآن و حدیث.

