

اعتبار و قلمرو عقل نظری در تبیین معارف اعتقادی از منظر روایات اهل بیت (ع)

مقاله پژوهشی
اصل
Original
Article

رضا میرزایی^۱

چکیده

هدف: حجیت عقل نظری در تبیین اعتقادات دینی از مباحث مهم بین اندیشمندان اسلامی است. برخی معتقد به تعطیل عقل و برخی هم معتقد به عدم محدودیت آن در فهم اعتقادات دینی اند. مقاله حاضر با مراجعه به گفتار و رفتار و تقریرات حضرات معصومین (ع)، به دنبال پاسخ به این سؤال مهم بود که از منظر اهل بیت (ع) چه جایگاه و قلمروی برای عقل نظری در تبیین اصول معارف اعتقادی می‌توان در نظر گرفت. **روش:** نوشتار حاضر با مراجعه به منابع و آثار دینی رسیده از اهل بیت (ع) و با روش توصیفی و تحلیلی به دنبال پاسخ به این سؤال بوده است. **یافته‌ها:** بر اساس یافته‌های این تحقیق، اهل بیت (ع) نگاههای افراطی و تفریطی در این باره را نفی و با تأکید بر حجیت عقل، دیدگاهی میانه پیش روی ما قرار داده‌اند. ایشان گاهی عقل را در کنار نقل، حجت خداوند معرفی کرده؛ گاهی به تشویق یاران اهل استدلال خود پرداخته و گاهی نیز خود به اقامه استدلال عقلی در مباحث اعتقادی پرداخته‌اند. **نتیجه:** حجیت عقل نظری در تبیین معارف اعتقادی مورد تأیید اهل بیت (ع) است. در عین حال، توان ادراکی عقل نظری به دلیل کلی‌نگر بودن آن، مطلق نیست و در برخی مباحث اعتقادی، گرفتار محدودیت است؛ لذا درباره قلمرو توانایی آن نباید گرفتار افراط و تفریط شد.

واژگان کلیدی: اهل بیت (ع)، عقل نظری، اعتقادات، تفکر عقلانی، اصول اعتقادی.

♦ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷

۱. دکترای مبانی نظری اسلام، استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ارومیه. reza.mirzaei@iau.ac.ir

الف) مقدمه

قرآن کریم کسانی را که بهره کافی و وافی از نعمت خداداد عقل نمی‌برند، به عنوان بدترین جنبندها معرفی می‌کند: «به درستی کسانی که کر و لال‌اند و تعقل نمی‌کنند، بدترین جنبندها در پیشگاه خداوند به شمار می‌آیند» (انفال: ۲۲). اینان کسانی‌اند که شایستگی اطلاق نام انسان را نداشته، در ردیف حیوانات دیگر به شمار آمده‌اند. همچنین می‌فرماید: «خداوند بر کسانی که نمی‌اندیشند، پلیدی و رجس را قرار می‌دهد». (یونس: ۱۰۰)

آیات مختلفی با دلالت مطابقی، انسانها را دعوت به تعقل کرده؛ چنانکه آیاتی نیز با دلالت التزامی، حجیت اندیشه‌ورزی را امضا کرده است: «آیا آنها معبودهایی جز خدا برگزیدند؟ بگو براهنتان را بیاورید. این سخن کسانی است که با من‌اند و سخن کسانی (پیامبرانی) است که پیش از من بودند. اما بیشتر آنها حق را نمی‌دانند و به همین دلیل از آن روگردانند». (انبیا: ۲۴)

همچنین در سخنان و سیره اهل بیت پیامبر(ع) همواره عقل به عنوان حجت الهی، معرفی و انسانها به اندیشه‌ورزی دعوت شده‌اند. یکی از مباحث مهم مرتبط با حجیت عقل، اعتبار و قلمرو اندیشه‌ورزی در بررسی مفاهیم بنیادین دینی است. در رابطه با جایگاه و قلمرو توانایی عقل در حوزه بررسی معارف و اعتقادات دینی، دیدگاههای مختلفی ارائه شده است که برخی به سمت افراط و برخی به سمت تفریط در این حوزه رفته‌اند. از آنجا که روش عقلی در حوزه مباحث اندیشه‌ای در بین راههای کسب معرفت، تنها روش عمومی و مورد توافق همه انسانهاست و همه می‌توانند با هر دین و آیینی بر اساس آن با یکدیگر به بحث و گفتگو پرداخته و اعتقادات همدیگر را نقد و بررسی کنند و از سوی دیگر، دلیل عقلی قطعی، انسان معصوم را به عنوان حجت الهی اثبات کرده و فهم او را معصومانه می‌داند؛ مراجعه به دیدگاه حضرات معصومین(ع) در رابطه با موضوع مطرح شده می‌تواند بسیار راهگشا و روشن‌کننده مسیر اندیشه و تفکر صحیح باشد. مقاله حاضر در صدد بررسی این موضوع بر اساس قول و فعل و تقریرات اهل بیت(ع) خواهد بود.

۱. مفهوم شناسی

یک) عقل

معنای لغوی: واژه عقل در لغت به معنای منع، امساک، حبس و جلوگیری آمده و معانی دیگر ذکر شده نیز مأخوذ از همین معناست. برای مثال، به وسیله‌ای که با آن شتر را می‌بندند، «عقال» گویند؛ زیرا مانع حرکت شتر می‌شود. برخی از اهل لغت، عقل را در مقابل جهل

اعتبار و قلمرو عقل نظری در تبیین معارف اعتقادی ... ♦ ۱۴۵

می‌دانند، به این دلیل که انسان را از جهل و کردار زشت باز می‌دارد. (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۲۵۳؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۴۲۲؛ ابن فارس، ۱۳۸۹، ج ۴: ۶۹)

معنای اصطلاحی: واژه عقل دارای معانی اصطلاحی متعددی است؛ از جمله:

- غریزه‌ای که به وسیله آن، انسان از حیوانات دیگر متمایز می‌شود و آمادگی دریافت علوم نظری و تفکر در صنعتهای فکری را می‌یابد. این معنای از عقل، در کتاب برهان توسط حکما استفاده شده است.
- در اصطلاح متکلمان، مراد مراتب اولیه است که نزد همه یا اغلب مشهور است. علوم ضروری از این باب‌اند؛ مثل اینکه «دو، عبارت است از دو برابر یک».
- عقل در اصطلاح علم اخلاق، بخشی از نفس است که بر اثر مواظبت بر اعتقاد، کم‌کم و در طول تجربه حاصل می‌شود. این عقل در طول عمر انسان فزونی و اشتداد می‌یابد.
- آنچه به واسطه وجود آن در شخص، به او در زبان عرف، عاقل گفته می‌شود. بازگشت آن نیز به تیزفهمی و هوشیاری سریع در استنباط اهداف مد نظر است، ولو در امور دنیایی باشد یا اهداف نفس‌آماره باشد.
- عقلی که در کتاب نفس از آن بحث می‌شود و چهار قسم است: بالقوه، بالملکه، بالفعل و مستفاد.
- عقلی که در کتاب الهیات و معرفت ربوبیت از آن بحث می‌شود و موجودی است که تعلق به چیزی غیر از آفریننده خود، یعنی حق تعالی ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۹-۱۶۶)

در مقاله حاضر، عقل به عنوان یکی از قوای نفس است و وظیفه ادراک را برعهده دارد. فلاسفه این قوه را به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. به اختصار به دیدگاه فلاسفه در رابطه با معنای این دو قسم اشاره می‌شود.

۱. عقل نظری، نیروی ادراکی است که انسان با آن هست‌ها و نیست‌ها را ادراک می‌کند. در مقابل، عقل عملی نیروی ادراکی است که انسان با آن بایدها و نبایدها را ادراک می‌کند؛ اعم از باید و نبایدهای اخلاقی و حقوقی و مانند آنها (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۹). بدین سان، بر اساس این اصطلاح، عقل عملی همچون عقل نظری، نیروی ادراکی است.

۲. عقل نظری، نیروی ادراکی است که مطلق هست‌ها یا نیست‌ها و بایدها یا نبایدها را درک می‌کند؛ در مقابل، عقل عملی از سنخ علم و ادراک نیست، بلکه نوعی کوشش و عمل بوده،

کار آن تحریک است و نه ادراک. همه گرایشها و اعمال، مربوط به عقل عملی است. (بهمینار، ۱۳۷۵: ۷۹۰-۷۸۹)

۳. دیدگاه مشهور این است که نفس انسان دو نیروی ویژه دارد که یکی از آنها ادراکی (عالمه) است و دیگری تحریکی (عامله). قوه ادراکی، آن نیرویی است که امور کلی را درک می کند. احکام کلی همواره با عقل نظری درک می شوند، اعم از اینکه این احکام مربوط به امور نظری باشند یا امور عملی. اما عقل عملی با به کارگیری قوه شوقیه و محرکه صورتهای جزئی را که درک کرده است، در خارج تحقق می بخشد. (بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۱۴: ۲۲۲)

بر اساس این تعریف، عقل عملی صرفاً ادراکات جزئی مربوط به عمل را در بر می گیرد. عقل عملی طبق این اصطلاح، گرچه با قوای تحریکی ارتباط دارد و آنها را تدبیر می کند، اما تحریکی صرف نیست، بلکه فعلی را که شایسته یا بایسته است، انتخاب و آن را اراده می کند و به انجام می رساند.

از آنجا که صدور رأی درباره امور جزئی بر رأی در امور کلی متوقف است، عقل نظری به کمک عقل عملی می شنابد و آن را از نتایج کلی خود بهره مند می سازد. عقل عملی با بهره گیری از نتایج کلی ای که استنباط آنها به عقل نظری اختصاص دارد، به امور و افعال جزئی منتقل می شود و حکم آنها را تحصیل می کند. بدین سان، صدور حکم از عقل عملی بر احکام عقل نظری مبتنی است. با ترتیب یافتن قیاسی که کبرای آن برگرفته از عقل نظری است، عقل در امور جزئی عملی حکم می کند. بدین سان، تطبیق کبرای کلی بر مصادیق جزئی مربوط به عمل، از راه عقل عملی انجام می پذیرد. (ابن سینا، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۴۶)

بنابر این، عقل عملی، مدبر بدن است؛ با تسلط بر قوای تحریکی، به تدبیر بدن و افعال جزئی می پردازد. برای تدبیر خود، به استنتاج و استنباط رو می آورد و از نتایج قیاسهای عقل نظری در حوزه حکمت عملی بهره می گیرد. از این رو، عقل عملی نیرویی ادراکی است که مدبر افعال بدنی نفس است و با آن، امور جزئی را درک می کند، منافع را از مضار تشخیص می دهد، بایسته را از نبایسته، شایسته را از ناشایسته و زشت را از زیبا تمیز می دهد و در نتیجه، با کمک این ادراک می تواند امور اخلاقی، منافع و مضار، مصالح و مفسدات را تمیز دهد و احوال انفعالی همچون، شرم، حیا، گریه، خنده و مانند آنها را مهار و مدیریت کند. (ملاصدرا، بی تا: ۲۶۰)

همانطور که در بیان ملاصدرا هم آمده است، حکمای اسلامی معمولاً عقل نظری را دارای چهار مرتبه می دانند. حکیم فارابی طبق نظر قدمای حکما این چهار قسم را چنین ذکر کرده

اعتبار و قلمرو عقل نظری در تبیین معارف اعتقادی ... ♦ ۱۴۷

است: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال. از نظر او، دلیل عدم ذکر عقل بالملکه - به عنوان نوعی مستقل - این بود که تفاوت چندانی با عقل بالفعل از نظر درجه عقلیت ندارد. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۷۵)

استاد جوادی آملی در تبیین اصطلاح عقل و اقسام آن می‌نویسد: ادراکات عقل نظری گاهی مسائل نظری صرف و خارج از قدرت و اختیار بشر است (جوادی آملی، نرم‌افزار، ۲: ۱۱۹) که شامل هست‌ها و نیست‌ها، مانند ریاضیات، الهیات و طبیعیات است که به این نوع از مسائل عقل نظری، حکمت نظری گفته می‌شود (همو، ۱۳۸۳: ۱۳۷) و گاهی نیز مدرکات عقل نظری، مسائلی‌اند که در حدود اختیار، انتخاب و قدرت بشر قرار دارند و شامل بایدها و نبایدهاست؛ نظیر فقه، اخلاق و حقوق که به بحث پیرامون تهذیب جان، پرورش روح، رشد اخلاق، تدبیر منزل و قوانین فردی و اجتماعی می‌پردازند. به این نوع از مدرکات عقل نظری، حکمت عملی گفته می‌شود (همان). بنابر این، هرچه مربوط به ادراک آدمی است، تحت عنوان عقل نظری قرار می‌گیرد؛ چون کار عقل نظری، درک است. در مسائل حکمت عملی نیز این قوانین و بایدها و نبایدهاست که درک می‌شوند. لذا در تقسیم‌بندی عقل نظری واقع می‌شود، نه عقل عملی. (همان)

در روایات اهل بیت (ع) گرچه این تقسیم‌بندی صورت نگرفته، ولی هر دو قسم از عقل به کرات استفاده شده و بر کارایی آنها تأکید شده است. با توجه به آنچه گفته شد، عقلی که نقش ادراکی در حوزه مباحث اساسی اعتقادی دارد، عقل نظری است؛ بنابر این، در این نوشتار، اعتبار و قلمرو عقل نظری در این حوزه، از دیدگاه اهل بیت عصمت (ع) بررسی خواهد شد.

به بیان دیگر؛ جهت‌گیری مقاله، پاسخ به این سؤال خواهد بود که در حوزه اعتقادات تا چه اندازه می‌توانیم از کارایی عقل نظری استفاده کنیم و با استدلال‌ات آن، مجهولات و سؤالات مطرح‌شده در این حوزه را به معلومات بین تبدیل کنیم. به بیان استاد مطهری، سخن در استقلال قوه فکر و اندیشه بشر در مسائل الهی است. سخن در این است که آیا بشر حق دارد روی اصول و موازین علمی و عقلی در این مسائل بیندیشد و اجتهاد و استنباط بکند و در این راه از قرآن و احادیث نیز الهام بگیرد؟ یا الزاماً باید در این زمینه‌ها مقلد و متعبد باشد و حتی حق الهام گرفتن هم ندارد؟ البته معنی استقلال عقل هرگز این نیست که هر فردی بدون آنکه موازین صحیح و حساب‌شده و متکی به بدیهیات اولیه را در دست داشته باشد و بدون اینکه

توان استفاده و استنباط از آنها را داشته باشد و مقدمات لازم را طی کرده باشد، حق غور و تعمق در این مسائل را داشته باشد. (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶: ۱۰۳۷)

۲. پیشینه بحث

با توجه به بررسی انجام شده، پژوهشی که به صورت مستقل به مبحث مد نظر پرداخته باشد، یافت نشد. از جمله آثار علمی که در آن به برخی از مباحث مقاله حاضر پرداخته شده است، عبارتند از:

علی ربانی گلپایگانی (۱۳۷۵) در مقاله «حجیت و اعتبار عقل در علم و دین» به بررسی اعتبار عقل از منظر فیلسوفان علم، وحی و روایات و همچنین از دیدگاه عالمان دینی پرداخته است. ایشان در بخش احادیث، چند نمونه روایت که در آنها حضرات معصومین (ع) برای اثبات عدالت خداوند و اختیاری بودن افعال انسان و یگانگی خداوند از استدلال عقلی استفاده کرده‌اند، ذکر کرده است.

حامد علی اکبرزاده (۱۳۹۳) در مقاله «نقش عقل در معرفت دینی و کاستی‌های آن»، مطالبی را در رابطه با حجیت عقل و سپس در رابطه با نقش آن در معارف دینی در سه بخش با عنوان نقش میزان بودن، ابزار بودن و منبع بودن مطرح کرده است. مقاله حاضر به صورت مستقل دیدگاه حضرات معصومین (ع) را در رابطه با اعتبار و قلمرو عقل نظری در بررسی اصول اعتقادی مورد توجه قرار داده و در این راستا تقریرات و استدلالها و تأییدات و تشویقات آن ذوات مقدسه را بررسی کرده است.

ب) رویکرد اهل بیت (ع) نسبت به عقل‌ورزی

با توجه به بررسی‌های انجام شده می‌توان ادعا کرد حضرات معصومین (ع) در رابطه با تبیین اعتبار و قلمرو عقل نظری دو رویکرد کلی به شرح ذیل داشته‌اند.

۱. رویکرد تشویق و تأیید

پیامبر بزرگوار اسلام (ص) و جانشینان معصوم ایشان همواره بر حجیت عقل تأکید کرده، پیروان خویش را به اندیشه‌ورزی دعوت کرده‌اند. شکی نیست برخی از مباحث اعتقادی وجود دارد که هرگز علوم طبیعی و حسی نمی‌توانند در اثبات یا انکار آنها نقشی داشته باشند؛ مباحثی از قبیل مبدء و مبدع این عالم، ازلی یا حادث بودن، متناهی یا نامتناهی بودن او، بحث از ضرورت وحی و ارسال رسل و... . تردیدی وجود ندارد که راه رسیدن به پاسخ چنین مباحثی، مراجعه به عقل و استفاده از استدلالهای عقل نظری است. اگر همچنان که برخی

ادعا کرده‌اند، تفکر عقلی در معارف الهی امری ممنوع و وظیفه‌ما منحصر در خواندن آیات الاهی بود، چرا قرآن کسانی را که اهل تعقل و تفکر نیستند، سرزنش کرده و انسان را دعوت به تفکر و تعمق در معارف الهی می‌کند و رسیدن به چنین هدفی را برای انسان ممکن می‌داند؟ چرا در بیانات اهل بیت (ع) از عقل با عنوان حجت درونی در کنار حجت بیرونی که همان پیامبران‌اند، تعبیر می‌شود. (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۵)

امام صادق (ع) می‌فرماید: «الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ» (همان: ۵۸). ملاصدرا در توضیح این روایت می‌گوید: «مؤمن حقیقی کسی است که عارف به خداوند و روز رستاخیز به نور برهان عقلی باشد، نه به تقلید و یا شنیدن و یا روایت و شهادت و حکایت و غیر اینها از اموری که منتهی به حس و محسوس می‌شود؛ زیرا اگر چه به واسطه اینها چیزی حاصل می‌آید - یعنی عقیده محکمی که اصل عمل نیکو و دوری از عمل زشت است، رسوخ پیدا می‌کند؛ یعنی همان عقیده‌ای که بدان رهایی از کیفر و رسیدن به پاداش و ثواب حاصل می‌آید، آن چنان که برای مسلمانان رستگار حاصل می‌آید - ولی آنچه بدان قرب الهی و رسیدن به جهان قدس حاصل می‌آید، حصولش جز به نور بصیرت عقلی که بدان حقایق با برهان شناخته می‌شود و اشیا همان گونه که هستند، دیده می‌شوند، امکان‌پذیر نیست و آن نور عقلی، همان ایمان حقیقی است. پس هنگامی که مؤمن این چنین شد، دلیل و حجت او در تمامی آنچه می‌داند و یا عمل می‌کند، عقل است؛ مگر در بعضی از مسائل فرعی عملی». (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۷۲) همچنین در برخی روایات، عقل، ملاک انسانیت انسان و اصل و اساس او معرفی شده است (خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۱: ۶۱؛ ج ۴: ۵۰۴). امام کاظم (ع) می‌فرماید: ای هشام! خداوند حجت‌های خودش بر مردم را به واسطه عقل‌هایشان تکمیل کرده است: «ای هشام! خداوند بر مردم دو حجت قرار داده است؛ حجتی ظاهر و حجتی باطن. حجت ظاهر خداوند در بین مردم، پیامبران الهی و امامان‌اند و حجت باطنی او، عقل انسان‌هاست». (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۵)

جایگاه عقلانیت تا حدی است که برخی روایات، ملاک فضیلت و ثواب و عقاب اخروی را وابسته به بهره عقلی شخص معرفی کرده‌اند. امام صادق (ع) از قول پیامبر اکرم (ص) نقل می‌فرماید: «زمانی که شخصی را دیدید که بسیار اهل نماز و روزه است، این امر مایه مباهات و تفاخر نشود، مگر اینکه بدانید بهره عقلی او چقدر است». (همان: ۶۰)

خلاصه اینکه، مطالعه منابع دینی و به خصوص کلمات نورانی اهل بیت پیامبر اسلام (ص) ما را به این نتیجه رهنمون می‌کند که هدف دین، هدایت مردم به کمک استدلال و با سلاح

منطق عقلی و به نیروی برهان - که امری کاملاً فطری برای بشر است - به سوی شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت است.

البته این نکته قابل توجه است که برخی روایات، دلالت بر عدم توانایی شناخت خداوند از سوی انسان دارند و ما را از تفکر و خوض درباره خداوند متعال نهی کرده، این کار را عامل گمراهی دانسته‌اند. امام صادق (ع) می‌فرماید: «از تفکر در ذات خداوند بر حذر باشید؛ زیرا باعث افزایش سرگردانی شما می‌شود. به درستی که عقلها توان ادراک خداوند را ندارند و اندازه و مقداری برای او نمی‌توان معین کرد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۲۵۹). همچنین می‌فرماید: «وقتی صحبت به خدا رسید، دست بردارید و درباره چیزی غیر از عرش صحبت کنید. کسانی که درباره آنچه در بالای عرش قرار دارد، سخن بگویند، عقلهایشان سرگردان می‌شود، تا آنجا که از روبه‌رو خطاب قرار می‌گیرند، اما از پشت سر جواب می‌دهند و از پشت سر خطاب قرار می‌گیرند، اما از روبه‌رو جواب می‌دهند» (همان).

روایاتی از این قبیل، مستمسکی برای اهل حدیث و حتی اخباریان شیعه شده است تا این ادعا را مطرح کنند که عقل انسان توانایی کسب معرفت نسبت به خداوند و صفات او را ندارد. در حالی که بررسی شرایط و زمان ورود این دست روایات، نشان‌دهنده این است که کسانی مقصود این روایات‌اند که توانایی‌های فکری لازم را برای ورود استدلالی در چنین بحثهایی ندارند و بدون توجه به قواعد و اصول عقلی لازم به این مباحث می‌پردازند. بر همین اساس، حضرات معصومین (ع) به این گونه افراد توصیه می‌کردند در رابطه با خداوند و اسما و صفات او از حدود آنچه در قرآن آمده، تجاوز نکنند. امیرالمؤمنین (ع) در پاسخ شخصی که از ایشان خواسته بود خداوند را به گونه‌ای برایش توصیف کند که گویا خدا را با چشم می‌بیند، فرمودند: «ای سؤال‌کننده به ویژگی‌ها و صفاتی که قرآن درباره خداوند ذکر کرده، نگاه کن و به همان اقتدا کن و با نور هدایت آن روشنایی بخواه و شیطان تو را نفریبد و تو را به سختی نیندازد درباره علمی که در کتاب خدا و سنت پیامبر و امامان هدایت اثری از آن نیست. پس علم آن را به خداوند واگذار کن که این حق خداوند بر گردن توست» (همان: ۴۰). در این بیان نورانی، حضرت از سائل می‌خواهد درباره صفات خداوند به آنچه در کتاب خدا و سنت پیامبر و اهل بیتش آمده است، کفایت کند و دنبال فهم بیشتر از آن نباشد. در ادامه از او می‌خواهد که به همین مقدار اکتفا کند و عظمت خدای سبحان را با مقیاس عقل خود اندازه نگیرد، که در این صورت هلاک خواهد شد.

از سوی دیگر روایاتی وجود دارد که نشان‌دهنده امکان شناخت عقل بشر نسبت به خداوند است؛ مانند آنچه در نهج‌البلاغه آمده مبنی بر اینکه خداوند، عقول بشری را از مقدار لازم معرفت نسبت به خودش محروم نکرده است: «خداوند عقلهای آدمیان را از گُنه صفات خود آگاه نساخته، ولی معرفت بایسته‌اش را بر آنها ممنوع نکرده است. او خدایی است که نشانه‌های هستی بر وجود او شهادت می‌دهند و دل‌های منکران را به اقرار وجودش وادار ساخته‌اند. او بسیار برتر از گفتار آنان است که وی را به آفریده‌هایش مانند یا او را انکار می‌کنند» (دستی، ۱۳۶۹: خطبه ۴۹).

جمع این بیانات نورانی نشان می‌دهد در ارزیابی توانایی عقل برای شناخت خداوند، باید از نگاه افراطی و تفریطی به دور باشیم و در این مسیر بر اساس خط ترسیمی حضرات معصومین (ع)، حد وسط را مراعات کرده، از تعطیل صرف و تشبیه محض پرهیز کنیم. نکته دیگری که در رابطه با روایات نهی‌کننده از تفکر درباره خداوند می‌توان اشاره کرد، این است که این روایات ناظر به تفکر در حقیقت ذات و صفات الهی‌اند که از دسترس عقل محدود بشری دور است و عقول، یارای پرواز حول چنین وجود صرف مطلق نامحدودی را ندارند. لذا علامه مجلسی در توضیح این روایات اشاره کرده است که عبارت «تفکر فیما فوق العرش» کنایه از تفکر در گُنه ذات حق تعالی و صفات اوست.

شاهد صدق این مدعا، روایات بسیاری است که در آنها به عدم تفکر در ذات حق تعالی و عدم توانایی عقل برای کسب معرفت نسبت به ذات حق تعالی تصریح شده است. از جمله کلینی در کتاب توحید کافی، ضمن بابی که با عنوان «النهی عن الکلام فی کیفیه» باز کرده، روایاتی آورده است. برای نمونه، ابوبصیر از امام باقر (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «درباره مخلوقات خداوند سخن بگویند و درباره خداوند سخن نگویید؛ چرا که سخن درباره خداوند باعث افزایش حیرت شخص می‌شود». در روایتی دیگر نیز تصریح به عدم تفکر درباره ذات خدا دارد: «تکلموا فی کل شیء و لاتتکلموا فی ذات الله». (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۲۳۱) حضرت علی (ع) در رابطه با ناتوانی عقل از درک عمق عظمت حق تعالی می‌فرمایند: «خدایی که بلندی هم‌ها توان درک او را ندارند و اندیشه‌های ژرف از دسترسی به او عاجزند؛ همان که برای اوصاف او حد و مرزی نیست و نه حالاتی متغیر دارد و نه زمانی محدود و مدتی معلوم و مشخص». (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۹)

این نکته قابل توجه است که عدم توانایی عقل برای درک حقیقت ذات حق تعالی، مستند به خود عقل بوده، خود دلیلی عقلی و استدلالی منطقی است؛ همچنان که امیرالمؤمنین (ع) در

عبارتی کوتاه به همین مطلب عمیق اشاره می‌فرمایند که اصلاً امکان شناخت ذات حق تعالی برای انسان وجود ندارد؛ زیرا اگر چیزی به تمام ذات و حقیقتش شناخته شد، چنین موجودی هرگز نمی‌تواند خدا باشد: «لیس باله من عرف بنفسه» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۴۷۵) و در بیانی دیگر می‌فرمایند: «کل معروف بنفسه مصنوع» (همان: ۲۷۲)؛ یعنی هر چیزی که حقیقت ذاتش شناخته شود، مصنوع و ساخته شده است و لذا نمی‌تواند خدا باشد.

شکل منطقی استدلال حضرت در روایت اول چنین است:

- برای علم به ذات و حقیقت یک شیء باید مدرک بر مدرک خود احاطه کامل علمی داشته باشد.

- خداوند هرگز تحت احاطه علمی انسان قرار نمی‌گیرد؛ به دلیل اینکه معلول نمی‌تواند بر علت خود احاطه علمی داشته باشد و چیزی که تحت احاطه کامل علمی مخلوق خود قرار بگیرد، خداوند نخواهد بود.

- نتیجه اینکه، انسان هرگز نمی‌تواند بر کنه ذات خداوند علم پیدا کند.

به بیان دیگر؛ علت نهی از تفکر در ذات حق تعالی و همچنین حقیقت صفات او را این گونه می‌توان توجیه کرد که به اذعان و اعتراف عقل نظری، ادراک ذات حق تعالی و اکتناه صفات ذات او که عین ذات‌اند، منطقه ممنوعه‌اند و هیچ مدرکی به آنجا دسترسی ندارد. دلیل این ناتوانی این است که ما در اینجا با واقعیتی روبه‌رویم که نامحدود و بسیط محض است و سطح آن عین عمقش و عمق او نیز عین سطح اوست؛ ظاهر او عین باطن و باطنش عین ظاهر اوست؛ اولش عین آخر و آخر او عین اولش است. در چنین صورتی، ادراک آن واقعیت به صورت «همه» یا «هیچ» خواهد بود؛ یعنی یا همه او به فهم درمی‌آید، یا هیچ نصیبی از ادراک او نخواهیم داشت. هر کس ادعا کند که من به اندازه ظرفیت خود آن بسیط محض را ادراک می‌کنم، سخنی به گراف گفته است؛ زیرا وجود بسیط و نامحدود، اندازه ندارد و مانند موجودات دیگر، مرکب و محدود نیست تا ادراک آن به اندازه وسع ادراک کننده ممکن باشد. لذا ادراک ذات خدا به قدر وسع، مصداق ندارد و در نتیجه، هیچ فهمی از حقیقت ذات و صفات او حاصل نمی‌شود. البته انسان می‌تواند در این موارد ادراک مفهومی داشته باشد و با کمک گرفتن از مفاهیم، درباره ذات و صفات خدا سخن بگوید؛ ولی باید متوجه بود که ادراک مفهومی خدا غیر از ادراک ذات و اکتناه صفات است. بعد از این دو منطقه ممنوعه، عقل امکان ادراک فیض خداوند را دارد و این ادراک خداوند در مرتبه فعل

اعتبار و قلمرو عقل نظری در تبیین معارف اعتقادی ... ♦ ۱۵۳

با توجه به مطالب گفته شده، نتایج ذیل در خصوص روایات نهی کننده از تفکر درباره خداوند به دست می آید:

(۱) نهی وارد شده در روایات عمدتاً ناظر به کسانی است که بدون داشتن شرایط و صلاحیتهای لازم وارد چنین بحثهایی می شوند و در نتیجه، اینگونه بحثها زمینه گمراهی آنان را فراهم می کند. علامه طباطبائی می فرماید: «فالحق ان المراد من جميع هذه الاخبار النهي عن اتباع العقليات فيما لا يقدر الباحث على تمييز المقدمات الحق من الموهومه الباطله». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱: ۳۱۴، پاورقی علامه طباطبائی)

(۲) بسیاری از این روایات در صدد نهی از تفکر در حقیقت ذات و صفات خداوندند که عقل به دلیل محدودیت خود هرگز نمی تواند بر آن ذات لایتنهای احاطه و در نتیجه، نسبت به آن کسب معرفت کند. با این حال، روایات به طور مطلق، منکر امکان شناخت عقلی نسبت به حق تعالی و صفات او نیست.

(۳) با توجه به زمینه صدور چنین روایاتی می توان به این نتیجه رسید که این روایات در صدد رد شیوه اجتهادی کسانی مانند ابوحنیفه بوده اند که مهم ترین منبع استنباط احکام را قیاس فقهی (تمثیل منطقی) می دانست. مراد از قیاس در این گونه روایات، قیاس منطقی نیست؛ بلکه مراد، قیاس فقهی است که مرادف با تمثیل منطقی است؛ زیرا عدم کارایی و عدم اطمینان بخشی آن در خود منطق اثبات شده است و هیچ حکیم و عقل گرایی نیز تمثیل منطقی را معتبر و معرفت بخش نمی داند.

یکی از اشکال رویکرد تشویقی اهل بیت (ع)، تربیت شاگردانی متخصص و صاحب فن مناظره در حوزه های علمی و اعتقادی بوده است. این مسئله به خصوص در زمان امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) ظهور و بروز بیشتری داشته است. امامان اهل بیت (ع)، شاگردان تربیت یافته خود را تشویق به استفاده از استدلالات عقلی برای مناظره با ملحدین و منکرین می کردند. امام صادق (ع) منصور بن حازم را که بر ضرورت وجود پیامبر و حجت خدا در بین مردم و نزول وحی برای علم به دستورات و سخط و رضای خداوند و همچنین ضرورت وجود حجتی که به عنوان مرجع مردم در زمان بعد از پیامبر باشد، استدلال کرده بود، تأیید و تشویق کردند. (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۴۰-۲۳۷)

۲. رویکرد استفاده از استدلالات عقلی

یکی از رویکردهای حضرات معصومین (ع) در تأیید نقش عقل نظری در تبیین معارف دینی، استفاده از استدلالات عقلی برای اثبات معارف اساسی و باورهای اصولی دینی است. ایشان

رأساً به طرح مباحث عمیق عقلی در حوزه امور اعتقادی و مناظره با صاحبان مکاتب فکری مختلف، اعم از الحادی و غیر الحادی می‌پرداختند و در پاسخ به منکران و گاهی افرادی که گرفتار شبهه در اعتقادات دینی شده بودند، از استدلال عقلی برای اثبات و تبیین معارف دینی و دفاع از آنها استفاده می‌کردند. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم.

یک) استدلال درباره شناخت خداوند و صفات او

استدلال بر اثبات وجود خداوند: حضرات معصومین (ع) در روایات مختلف با تکیه بر قاعده عقلی علیت، به اثبات وجود خداوند پرداخته‌اند. امام صادق (ع) در پاسخ به ملحدی که برای اثبات وجود خداوند از هشام بن حکم طلب دلیل کرده بود، فرمودند: «وجود کارهای انجام‌شده نشان‌دهنده این است که صانع و فاعلی آنها را انجام داده است. آیا نمی‌بینی زمانی که به بنایی رفیع نگاه می‌کنی می‌فهمی که آن بنا بانی دارد، گرچه آن بانی را نتوانی ببینی؟» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۲۰۰)

شکل قیاسی استدلال حضرت این گونه است:

- عالم، مصنوع و ساخته شده است.
- هر مصنوع و ساخته شده‌ای نیازمند صانع و سازنده‌ای است.
- نتیجه: برای عالم، سازنده و صانعی باید وجود داشته باشد.

در روایت بیان‌شده، حضرت علاوه بر استدلال بر اثبات وجود خداوند، به برخی از اوصاف ثبوتی و سلبی حق تعالی، مانند عدم جسمانیت و غیر حسی بودن که به وسیله عقل انسان فهمیده می‌شود، نیز اشاره کرده‌اند.

ملاصدرا در توضیح استدلال حضرت می‌گوید: حکما برای اثبات وجود خداوند از دو روش استفاده می‌کنند؛ اول، استدلال بر وجود حق تعالی از طریق توجه به افعال و آثارش و دوم، استدلال بر وجود او با توجه به حقیقت وجود و اینکه این حقیقت به ذاته باید موجود و واحد باشد. از آنجا که روش دوم با وجود وثاقت و شرافت و استحکامش روشی دقیق و مشکل است و اختصاص به راسخان در علم دارد، امام (ع) در پاسخ سائل، از روش اول که روشی عامه فهم است، استفاده کردند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴). گفتنی است که روش امام (ع) در این استدلال، به دلیل سهولت فهم آن برای عموم، اغلب توسط اهل بیت (ع) در مواجهه با منکرین خداوند استفاده شده است.

استدلال بر معنای توحید: یکی از مباحث بسیار عمیق عقلی که توسط اهل بیت (ع) و به خصوص برای اولین بار به وسیله امیرالمؤمنین (ع) درباره وحدت و یگانگی خداوند مطرح

شد و حکمای متأخر به تدریج و با تفکر و تأمل در متون اصیل اسلامی آن را وارد مباحث فلسفی کرده‌اند، معنای دقیق توحید است که توسط متأخرین به «وحدت حقّه حقیقه» معروف شده است.

شیخ صدوق نقل می‌کند در میدان فتنه جمل، عربی بادیه‌نشین به علی(ع) عرض کرد: آیا می‌گویی خداوند یکی است؟ اصحاب حضرت به او اعتراض کردند. حضرت به یاران فرمودند: «او را رها کنید. آنچه این عرب از ما می‌خواهد، همان است که ما از این مردم می‌خواهیم». آنگاه به صورت کامل به بیان پاسخ پرداختند (صدوق، ۱۴۱۵: ۸۳) که اجمال آن در ادامه آمده است.

چهار نوع وحدت را می‌توان برشمرد که فقط دو نوع آن قابل انتساب به خداوند است و ذات حق تعالی هرگز متّصف به دو نوع دیگر نمی‌شود.

(۱) وحدت عددی؛ یعنی وحدتی که در شمارش اعداد استفاده می‌شود و در مقابل سایر اعداد قرار می‌گیرد. این نوع وحدت هرگز بر خداوند اطلاق نمی‌شود؛ به دلیل اینکه خداوند وجودی نامتناهی و صرف است و طبق قاعده عقلی، صرف الشیء قابل تکرّر و تعدّد نیست؛ لذا خداوند ثانی ندارد تا متّصف به وحدت عددی شود.

(۲) وحدت نوعی؛ یعنی اینکه خداوند یک نوع واحد باشد در مقابل بقیه انواع. این نوع وحدت نیز بر ذات حق تعالی اطلاق نمی‌شود؛ به دلیل اینکه لازمه چنین وحدتی، وجود وجوه شباهت با سایر انواع در جنس مشترک خواهد بود و لازمه این سخن، تشبیه خداوند به ممکنات خواهد بود که امری باطل است: «و لیس کمثله شیء».

(۳) وحدت کیفی؛ یعنی خداوند، یگانه‌ای است که مانندی ندارد. قطعاً خداوند متّصف به چنین وحدتی می‌شود. دلیل این مطلب، ادله توحید است که بر اساس آنها اثبات می‌شود که واجب‌الوجود نمی‌تواند تعدّد داشته باشد؛ چون لازمه تعدّد وجود، مابه‌الامتیاز بین آن دو، علاوه بر مابه‌الاشتراک است و لازمه این مطلب، وجود ترکیب در ذات واجب است که با وجوب وجود سازگار نیست؛ چون هر مرکبی ممکن است؛ لذا هرگز برای خداوند، مثلی تصور نمی‌شود و خداوند در این زمینه، یگانه و واحد است.

(۴) وحدت به معنای انقسام ناپذیری؛ یعنی خداوند هیچ نوع انقسامی را نمی‌پذیرد، نه انقسام خارجی، نه عقلی و نه حتی انقسام وهمی. قطعاً چنین وحدتی نیز بر خداوند اطلاق می‌شود؛ زیرا خداوند وجودی بسیط و صرف و محض است و وجود بسیط اجزایی ندارد تا به آن اجزا قابل انقسام باشد.

استدلال بر توحید صفاتی: امام علی (ع) با استدلال عقلی، تغایر صفات حق تعالی با ذاتش را نفی و عینیت صفات با ذات را اثبات کرده، این مسئله را به عنوان کمال توحید معرفی می‌کنند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۹). طبق بیان نورانی حضرت، کمال توحید خدا، عینیت صفات خدا با ذات اوست و امکان ندارد که این صفات زاید بر ذات او باشد؛ زیرا اگر برای خداوند صفاتی با همان معنای رایج عرفی‌اش در نظر بگیریم، برای او به تعداد صفات، شریک قائل شده‌ایم. بنابر این، توحید حقیقی محقق نخواهد شد مگر با نفی صفات زاید بر ذات خداوند (مظفر، ۱۳۷۵: ۱۴۶). معنای این سخن آن است که اگر گفته شود خداوند عالم و قادر است، به این معنا نیست که خداوند ذات دارای علم و قدرت باشد، بلکه ذات خداوند عین علم است و همچنین ذات او عین قدرت است. شکی نیست در اینکه همه این مطالب از استدلالات عقلی است که حضرت امیر (ع) از آنها استفاده کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۶۴)

دو) استدلال عقلی در مباحث نبوت

مراجعه به بیانات اهل بیت (ع) نشان‌دهنده استفاده ایشان از استدلالات عقل نظری در مباحث نبوت عامه، از قبیل ضرورت ارسال رسل، لزوم اطاعت از انبیای الهی و همچنین ضرورت عصمت آنان است؛ زیرا روش نقلی در مبحث نبوت عامه کارایی ندارد؛ چون تا زمانی که اصل نبوت و عصمت نبی اثبات نشده، تکیه بر اخبار نبی امری دوری و باطل خواهد بود. روش شناخت شهودی نیز روشی شخصی است و به افراد معدودی اختصاص دارد. از سوی دیگر، عقل میزان و ملاک تشخیص و کشف مکاشفه صحیح از مکاشفه باطل در شهودهای انسانهای غیر معصوم است و در نهایت باید عقل حکم کند که چه مشاهد‌ای الهی و چه مشاهده‌ای شیطانی است. پس تنها معیار برای کسب معرفت در رابطه با مسائل اساسی نبوت، عقل است؛ از این رو، توسط حضرات معصومین (ع) به کار برده شده است.

برای نمونه، امام صادق (ع) در پاسخ به شخصی ملحد و بی‌دین که از راه و روش اثبات ضرورت ارسال رسل الهی سؤال کرده بود، فرمودند: «چون ثابت کردیم که ما آفریننده و صانع داریم که از ما و تمام مخلوق برتر و با حکمت و رفعت است و روا نباشد که خلقش او را به بینند و لمس کنند و بی‌واسطه با یکدیگر برخورد و مباحثه کنند، ثابت شد که برای او سفیرانی در میان خلقش باشند که خواست او را برای مخلوق و بندگانش بیان کنند و ایشان را به مصالح و منافعشان و موجبات تباه و فنایشان رهبری کنند. پس وجود امر و نهی کنندگان و تقریر نمایندگان از طرف خدای حکیم دانا در میان خلقش ثابت شد و ایشان همان پیغمبران و برگزیده‌های خلق او باشند؛ حکیمانی‌اند که به حکمت تربیت شده و به

اعتبار و قلمرو عقل نظری در تبیین معارف اعتقادی ... ♦ ۱۵۷

حکمت مبعوث شده‌اند؛ با آنکه در خلقت و اندام با مردم شریک‌اند، در احوال و اخلاق شریک ایشان نباشند. از جانب خدای حکیم دانا به حکمت مؤید باشند. سپس آمدن پیغمبران در هر عصر و زمانی به سبب دلایل و براهینی که آوردند ثابت شود، تا زمین خدا از حجتی که بر صدق گفتار و جواز عدالتش نشانه‌ای داشته باشد، خالی نماند». (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۴۱۰)

تقریر استدلال حضرت (ع) چنین است:

- خداوند، آفریدگاری حکیم است.
- آفریدگار حکیم، کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد.
- مردم در معاش و معاد خود نیازمند مدبری‌اند که کارهای آنان را اداره کند و طریق زندگی و نجات از عذاب را به آنان نشان دهد. از این رو، سفیر و پیامبری لازم است که وظیفه راهنمایی بشر را در مصالح و مفاسد آنها به عهده گیرد.
- سفیر الهی باید از نوع انسان باشد؛ زیرا فرشتگان نیز اگر بخواهند نازل شوند، باید در لباس انسان ظاهر شوند.
- سفیر الهی باید بر دیگران مزیت داشته باشد تا از این طریق اعتماد انسانها را جلب کند؛ یعنی دور از رذایل اخلاقی و حالات و صفات نکوهیده باشد و جنبه معنویت و فضایل در او غالب و برخوردار از عصمت باشد و نیز برای صدق ادعای خود معجزه بیاورد و از این راه، حجت بودن پیام خود را اثبات کند. (خوئی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۵۵)
- در این روایت، امام (ع) بر سه مطلب به صورت عقلی استدلال کردند: استدلال بر نبوت عامه؛ استدلال بر لزوم تأیید پیامبر به وسیله معجزه؛ استدلال بر اینکه زمین از حجت خدا خالی نمی‌ماند. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۴۳)

سه) استدلال عقلی در مباحث امامت

حضرات معصومین (ع) در بیانات متعدد به ارائه استدلال‌ات عقلی درباره مسائل اساسی امامت پرداخته و از مناظرات و گفتگوهای فلسفی و کلامی یاران خود با مخالفان و معاندان حمایت کرده‌اند. برای نمونه، امام رضا (ع) با اشاره به حقیقت مسئله امامت، بر عدم توانایی مردم در تشخیص مصداق امام که باید فردی معصوم باشد، تأکید می‌کنند: «ان الامامه ... و ابعد غورا من ان يبلغها الناس بعقولهم او ينالونها بأرائهم فيقيموا اماما باختيارهم ... ضلت العقول ... عن وصف شأن من شأنه او فضيله من فضائله، فأقرت بالعجز و التقصير ... بل هو فضل الله يوتيه من يشاء ... و هو معصوم مؤيد ... فخصه الله بذلك ليكون حجة على عباده و شاهده على خلقه ... فهل يقدر على مثل هذا فيختاروه». (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۴۷-۴۴۰)

شکل منطقی استدلال امام(ع) این گونه است:

- همیشه در معرفت و تشخیص مردم، امکان خطا وجود دارد؛ چون معصوم نیستند.
- امام و حجت خدا باید شخصی معصوم از نظر علمی و عملی باشد، در غیر این صورت قابل اعتماد نخواهد بود.
- نتیجه اینکه، مردم نمی‌توانند امام و حجت خدا را تشخیص دهند. پس باید چنین شخصی از سوی خدا انتخاب شود.

امام(ع) در ادامه بیان خود، دلیل لزوم عصمت امام را حجت بودن او از جانب خداوند بیان می‌کند. قیاس استثنایی استدلال امام این گونه است: اگر امام دارای مقام عصمت از خطایا و لغزشها نباشد، دیگر حجت از سوی خدا و شاهد از سوی او بر خلق نخواهد بود. تالی این قیاس باطل است؛ به دلیل اینکه خلاف فرض است. در نتیجه، مقدم هم باطل خواهد بود؛ یعنی امام باید دارای مقام عصمت باشد.

چهار) استدلال عقلی در مباحث معاد

با توجه به اینکه ادراک امور جزئی از حوزه اختیارات عقل خارج است، در مسئله معاد کارایی عقل مربوط به مسائل کلی آن از قبیل اثبات ضرورت آن است و برای روشن شدن حقایق مربوط به جزئیات آن، باید سراغ نقل رفت. بر این اساس، بوعلی سینا معتقد است جسمانی بودن معاد، جزئیات حوادثی که هنگام معاد بر بدن اتفاق خواهد افتاد، لذتها و آلامی که متوجه بدن انسان خواهد شد، اموری‌اند که تنها راه معرفت به آن از طریق وحی است. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۰)

با توجه به محدودیت فهم عقل در این حوزه هستی‌شناختی، ائمه(ع) نیز استدلالهایی که برای معاد اقامه می‌کردند، در حوزه امور کلی آن؛ مانند اثبات اصل معاد و ضرورت آن بوده است. نمونه‌ای از استدلالات عقلی در بحث امکان معاد، احتجاج امام صادق(ع) با ابن ابی العوجاء ملحد است. ایشان ضمن استدلالی عقلی، بر اساس آثاری که در صورت وجود معاد دامنگیر انسان خواهد شد، توجه به مسئله معاد را امری کاملاً معقول و به سود انسان معرفی می‌کند: «اگر امر آنگونه که تو می‌گویی است - که آنگونه نیست - ما و شما هر دو اهل نجات هستیم. اما اگر امر آنگونه که ما می‌گوییم است - که آنگونه است - ما اهل نجات و شما اهل هلاکت خواهیم بود». (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۰۹)

تقریر استدلال به این صورت است: یا معادی وجود دارد یا وجود ندارد. در هر دو صورت، یا انسان به دستورات الهی عمل کرده است یا عمل نکرده است. در فرض عدم وجود معاد،

چه به دستورات الهی عمل شده باشد و چه نشده باشد، ضرری متوجه کسی نیست. ولی در صورت فرض وجود معاد، کسانی که به دستورات الهی عمل کرده‌اند، متنعم به نعمتهای الهی خواهند شد و در مقابل، کسانی که عمل به فرامین الهی را ترک کرده‌اند، عذابی دردناک خواهند داشت. و عقل هر کسی حکم به دفع ضرر محتمل می‌کند.

امام (ع) شخص ملحد را توجه می‌دهند که اعتقاد به مبدء و معاد چیزی نیست که بتوان ادعا کرد نه شخص معتقد به آن، نفعی می‌برد و نه ضرری متوجه شخص غیر معتقد به آن خواهد بود؛ بلکه این امور حقایقی‌اند که عدم توجه و اعتقاد به آنها می‌تواند خطرات بسیار عظیمی را برای شخص به دنبال داشته باشد؛ یعنی حتی اگر احتمال وقوع معاد احتمال ضعیفی باشد، با این حال، محتمل آن؛ یعنی آنچه در صورت اعتقاد یا عدم اعتقاد به آن متوجه انسان می‌شود، عظیم و بزرگ است. از سوی دیگر، شکی نیست که عقل عملی انسان، حکم به دفع خطر محتمل می‌کند. بنابر این، انسان باید دنبال تحقیق و جستجو در این باره باشد و از انکار بی‌دلیل آن یا بی‌معنا خواندن و بابی‌توجهی از کنار آن گذاشتن پرهیز کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۱۵). نظیر چنین استدلالی از امام رضا (ع) نیز نقل شده است. (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۴)

ج) نتیجه‌گیری و پیشنهادها

قول و فعل و تقریرات اهل بیت عصمت و طهارت (ع) به عنوان میزان در تشخیص حق از باطل، نشان از حجیت عقل نظری و تفکر استدلالی در مسائل اساسی اعتقادی دارد.

در ضمن، احادیث متعددی حضرات معصومین (ع) برای اثبات با تبیین و توضیح مسائل اعتقادی، از استدلال عقلی استفاده کرده‌اند. همچنین در موارد متعددی، عملکرد شاگردان خود را در مباحثات و مناظرات اعتقادی که در آن از روش استدلال عقلی استفاده شده بود، تأیید و تشویق کرده‌اند. بنابر این، عقل در کنار نقل، منبعی برای دین است.

البته در کنار باور به توانایی‌های گسترده عقل، نباید از محدودیت آن نیز غافل بود. شناختهای عقلی ما کلی و عام و مفهومی‌اند و عقل نمی‌تواند بدون واسطه مفاهیم، وجودهای شخصی و خاص را بشناسد. لذا اگر اموری بیرون از حوزه حس و تجربه ما قرار داشته باشند، عقل در نهایت می‌تواند برخی از احکام کلی آنها را ادراک کند، اما برای شناخت تفصیلی و جزئی آن امور باید دنبال راه دیگری غیر از حس و عقل بود. این مطلب، حکمی است که خود عقل درباره خود می‌کند؛ یعنی عقل همچنان که از توانایی‌های خود آگاه است، به ضعف و محدودیت خود نیز واقف است و درمی‌یابد که عرصه‌هایی وجود دارد که برایش تاریک

است؛ لذا نیازمند چراغ دیگری است. درباره امور اعتقادی، برخی مسائل جزئی وجود دارد که در حیطه برهان و استدلال عقلی قرار نمی گیرند، همانگونه که بزرگان اهل منطق تصریح کرده اند که در جزئیات نمی توان برهان عقلی اقامه کرد. به بیان دیگر؛ جزئیات، اعم از علمی، عینی، حقیقی و اعتباری، در دسترس برهان عقلی نیستند و چیزی که در دسترس برهان عقلی نباشد، تعلیل و توجیه عقلانی ندارد. همان طور که عقل از اقامه برهان بر جزئیات دین قاصر است، از ارائه دلیل بر بطلان آنها نیز عاجز است؛ لذا حق داوری درباره آنها را ندارد. البته این خود عقل است که می فهمد مسائل جزئی را نمی فهمد و در این موارد احتیاج به راهنمای غیبی و معصوم دارد.

این مقاله به بررسی جایگاه عقل نظری در فهم اصول اعتقادی پرداخته است؛ اما به دلیل محدودیت فضای مقاله، امکان تفصیل موضوع وجود نداشته است. از این رو، به نظر می رسد این ظرفیت نسبت به این مبحث وجود دارد که محققان بزرگوار در آثار علمی و پژوهشی خود، هر کدام از اصول اعتقادی را به صورت مستقل و تفصیلی از این منظر بحث و بررسی کنند و به روایات رسیده از حضرات معصومین (ع) در این رابطه، دقت بیشتری داشته باشند. در این صورت روشن خواهد شد که عقل نظری در کدام حوزه از مباحث توحید امکان ورود دارد و در کدام حوزه نه! یا کدام حوزه از مباحث معاد قلمرو فهم عقل نظری است و کدام حوزه نه؛ همچنین نسبت به سایر اصول اعتقادی. همچنان که جایگاه و قلمرو عقل نظری در فهم فروع دین نیز می تواند موضوع کارهای پژوهشی محققان گرامی باشد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه. صبحی صالح (تصحیح) (۱۴۱۴ ق). قم: هجرت.
- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۱۵ ق). التوحید. تصحیح هاشم حسینی. قم: النشر الاسلامی.
- ابن سینا (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفا. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیهاط طوسی. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن فارس، احمد (۱۳۸۹ ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. مصر: مطبعة المصطفی و اولاده.
- بنیاد پژوهشهای اسلامی (۱۴۱۴ ق). شرح المصطلحات الفلسفیه. مشهد: آستان قدس رضوی.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). تبیین براهین اثبات خدا. قم: اسراء، چ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). دین شناسی. قم: اسراء، چ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). فطرت در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسة معرفت دینی. قم: اسراء.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد (۱۳۶۰). شرح غررالحکم و دررالکلم. تحقیق ارموی. تهران: دانشگاه تهران.
- خویی، میرزا حبیب‌الله (۱۳۹۷ ق). منهاج البراهه فی شرح نهج البلاغه. تهران: مکتبه الاسلامیه، چ سوم.
- دشتی، محمد و محمد کاظم محمدی (۱۳۶۹). المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه. قم: امام علی (ع)، دوم.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۵). «حجیت و اعتبار عقل در علم و دین». کلام اسلامی، ش ۱۷.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ ق). **تفسیر المیزان**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ سوم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق). **الإحتجاج علی أهل اللجاج**. مشهد: [بی‌نا].
- علی اکبرزاده، حامد (۱۳۹۳). «نقش عقل در معرفت دینی و کاستی‌های آن». *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۲.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ ق). **کتاب العین**. قم: اسوه.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). **المصباح المنیر**. قم: دارالهجره.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ ق). **اصول کافی**. قم: دار الحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۴). **اصول کافی**. ترجمه جواد مصطفوی. تهران: بنیاد رسالت.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). **بحار الانوار**. بیروت: داراحیاء التراث.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ ق). **تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ**. قم: در راه حق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). **مجموعه آثار**. تهران و قم: صدرا، چ دوم.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). **فلسفه و کلام اسلامی**. ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ملاصدرا؛ محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (بی‌تا). **المبدأ و المعاد**. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ملاصدرا؛ محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۳۸۳). **شرح اصول کافی**. ترجمه محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- **The Holy Quran.**
- **Nahj al-Balagha.** Subhi al-Salih (Ed.) (1993). Qom: Hijrat.
- Bahmanyar, ibn Marzban (1996). **Al-Tahsil.** Edited by Morteza Motahari. Tehran: University of Tehran.
- Dashti, Mohammad & Mohammad Kazem Mohammadi (1990). **Al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfaz Nahj al-Balagha.** Qom: Imam Ali Publication, 2nd Ed.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1993). **Kitab al-Ayn.** Qom: Osveh.
- Fayoumi, Ahmad ibn Mohammad (1993). **Al-Misbah al-Munir.** Qom: Dar al-Hijrah.

- Ibn Babawayh Qomi (al-Saduq), Muhammad ibn Ali ibn al-Husayn (1994). **Al-Tawhid**. Edited by Hashem Hosseini. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Ibn Faris, Ahmad (1996). **Mu'jam Maqayis al-Lughah**. Edited by Abd al-Salam Muhammad Harun. Egypt: Al-Mustafa Press and Sons.
- Ibn Sina (2007). **Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat (by Tusi)**. Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli. Qom: Boostan-e Ketab.
- Ibn Sina (1997). **The Theology from the Book of Healing**. Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office.
- Islamic Research Foundation (1993). **Explanation of Philosophical Terms**. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Javadi Amoli, Abdollah (1996). **Explanation of Proofs of God's Existence**. Qom: Isra, 2nd.
- Javadi Amoli, Abdollah (1999). **Human Nature in the Quran**. Qom: Isra.
- Javadi Amoli, Abdollah (2007). **The Status of Reason in the Geometry of Religious Knowledge**. Qom: Isra.
- Javadi Amoli, Abdollah (2004). **Theology**. Qom: Isra, 3rd Ed.
- Khui, Mirza Habibollah (1976). **Minhaj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balagha**. Tehran: Islamic Library, 3rd Ed.
- Khwansari, Jamal al-Din Mohammad (1981). **Sharh Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim**. Edited by Aramavi. Tehran: University of Tehran.
- Kolini, Muhammad ibn Yaqub (2008). **Osoole kafi**. Qom: Dar al-Hadith.
- Kolini, Muhammad ibn Yaqub (1985). **Osoole kafi**. Translated by Javad Mostafavi. Tehran: Resalat Foundation.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1982). **Bahar al anvar**. Beirut: Darahiya Al-Tarath.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1984). **Taligh ala nahayatel hekma**. Qom: dar rahe hagh.
- Motahari, Murtaza (1994). **Collection of works**. Tehran and Qom: Sadra
- Mozaffar, Mohammad Reza (1996). **Islamic philosophy and theology**. Translated by Mohammad Mohammad Rezaei and Abul Fazl Mahmoudi. Qom: Islamic Propaganda Office of the Universities.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (N.D). **Al-Mabda' wa al-Ma'ad**. No Place.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (2004). **Sharh Usul al-Kafi**. Translated by Mohammad Khajavi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

- Tabarsi, Ahmad ibn Ali (1982). **Al-Ihtijaj 'ala Ahl al-Lajaj**. Mashhad. [no place].
- Tabataba'i, Mohammad Hossein (1973). **Tafsir al-Mizan**. Beirut: Al-A'lami Institute for Publications, 3rd Ed.

