

فصلنامه حکمت کریمان

شماره ۷، بهار ۱۴۰۳

صص ۱۱۲-۱۳۴

چیستی عقل و کارکرد آن در حوزه‌ی دین و اخلاق

فرامرز فیاضی^۱

چکیده

یکی از بحث‌های کلیدی و ابهام‌زا در طول تاریخ نقش و جایگاه عقل در هندسه دینی بوده است، هرچند علما و دانشمندان زیادی تلاش کرده‌اند تا این ابهام را از بین ببرند و اختلاف پیرامون چیستی، کارکرد و اعتبار آن را حل کنند، اما با این حال هنوز این ابهام به خودی خود باقی است ما در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا در ابتدا چیستی عقل را بررسی کنیم و در ادامه به کارکرد عقل در اثبات اصول اعتقادات و فروع دین بپردازیم و در آخر نیز کارکرد عقل در تشخیص گزاره‌های اخلاقی را بررسی کنیم و روش ما نیز در این مقاله توصیفی تحلیلی بوده است.

واژه‌های کلیدی: عقل، حسن و قبح عقلی، منابع معرفتی، ملازمات عقلیه، علت احکام و اخلاق.

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ فقه و اصول حوزه علمیه قم؛ معاون آموزش و هیأت علمی مجتمع آموزش عالی حوزوی

حضرت قاسم ابن الحسن علیه السلام Fayyazi1400@gmail.com

مقدمه

دین اسلام به خلاف سایر ادیان توجه ویژه‌ای به عقل و عقلانیت داشته و حدود و ثغور آن را مشخص نموده است؛ ولی در قرن چهارم و پنجم هجری با نزدیک شدن مذهب شیعه به مذهب اعتزال جایگاه عقل در این مذهب از آنچه باید باشد پررنگ‌تر شده است و حتی در مباحث اعتقادی از منقولات نیز پیشی گرفته است تا حدی که امروزه می‌توان با وجود عقل از بیش از نود درصد نقل در حوزه‌ی اعتقادات بی‌نیاز شد این در حالی است که باید اساس عقاید بر نقل باشد^۱ و همچنین ورود عقل در حوزه‌ی فروع دین، نقش نقل را نیز در این حوزه کم‌رنگ نموده است در حالی که باید اصالت با نقل بوده و عقل به عنوان ابزاری در خدمت نقل باشد^۲. ما در این مقاله به دنبال این هستیم که چیستی عقل و کارکرد آن را از نو مورد بررسی و کنکاش قرار دهیم تا بتوانیم جایگاه حقیقی آن را در حوزه‌ی معرف دینی مشخص نماییم. هرچند در گذشته نیز به بررسی این مسئله پرداخته‌اند؛ اما هم از حیث گستره کار و هم از حیث نتایج با آنچه ما به دنبال آن هستیم متفاوت بوده است ما در این مقاله که به صورتی توصیفی تحلیلی است، واقعیت خارجی، امکان دست یافتن به آن و راه‌های به دست آوردن آن را اعم از حس، وحی و شهود مسلم انگاشته و عقل را به عنوان ابزار و دستگاه پردازش این یافته‌ها پذیرفته‌ایم.

۱. لزوم شکر منعم و دفع ضرر محتمل، براهین اثبات خداوند، اثبات صفات الهی، ضرورت ارسال رسل ضرورت نصب امام، ضرورت وجود معاد و اثبات آن و بسیاری دیگر از طریق عقل اثبات می‌گردد در حالی که نقش نقل در بسیاری از این مباحث یا نادیده گرفته شده و یا بسیار کم‌رنگ است.

۲. از گذشته تاکنون مشهور است که بیش از نیمی از سؤالات فقهی را می‌توان با اصول عملیه مانند برائت، تخییر، استصحاب و احتیاط پاسخ داد و اصول عملیه نیز بر تخییر عقلی، برائت اصلیه و استصحاب بر فرضی که دلیل اعتبار آن را عقل بدانیم - و احتیاط که بر لزوم دفع ضرر محتمل و عدم قبح عقاب مع البیان استوار است لذا می‌توانیم ببینیم که اصول چهارگانه‌ی عملیه بر عقل استوار است یا در بحث مستقلات عقلیه عقل به تنهایی می‌تواند مصدر استخراج حکم شرعی قرار بگیرد و همچنین دلیل اعتبار بسیاری از منابع فقهی نیز مانند خبر واحد یا عقل است یا عقلاً.

۱. ماهیت و چیستی عقل

عقل در لغت به معنای نگه داشتن، بازداشتن و حبس کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۸/۱) و طنابی را که با آن دست شتر را می بندند تا نتواند برخیزد و حرکت کند را عقل می گویند (شرتونی، ۱۴۱۶: ۶۰۷/۳)، از آن رو به قوه دراکه‌ی ما عقل می گویند که مانند عقلی باطنی مانع می شود که هر کاری را که بخواهیم انجام دهیم کما این که رسول اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «العقل عقل من الجهل» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۲۵: ۱۵) یعنی عقل عقلی از جهل است و در اصطلاح به معنای قوه‌ی ادراکی است (الجرجانی، ۱۴۲۸: ۱۴۰) به دیگر سخن عقل جوهر مجردی است که غایات را با واسطه و محسوسات را با مشاهده درک می کند (همان).

۲. منابع معرفتی انسان

آنچه از گذشته تا حال مطرح است این است که منابع معرفتی را به چهار بخش تقسیم می کنند حس، وحی، شهود و عقل، عقل بما هو عقل منبع مستقلی در کنار سه منبع پیشین محسوب می شود، به دیگر سخن عقل خود با قطع نظر از سایر منابع می تواند تصورات و تصدیقاتی صادر نماید.

اگر ما عقل را به عنوان منبع مستقلی در کنار سایر منابع بپذیریم لازم می آید عقل کسی که هیچ کنش و واکنشی با هیچ منبع معرفتی ندارد بتواند تصورات و تصدیقاتی تولید کند درحالی که این عقل منهای آنچه از منابع معرفتی - که در ادامه به آن‌ها اشاره می کنیم - دریافت می کند نمی تواند هیچ حکمی صادر نماید، به تعبیر فلاسفه عقل بالقوه در صورتی که منابع معرفتی در اختیارش قرار بگیرد می تواند به بالفعل تبدیل شود تولید معرفت کند و الا نمی تواند هیچ حکمی تولید نماید^۱ بنابراین عقل در جمیع احکام

۱. در تعریف فکر گفته می شود: فکر سیر در معلومات ذهنی برای کشف مجهول است یا به تعبیر حاجی سبزواری: «الفکر حركة الى المبادئ ... و من المبادئ الى المراد» یا «الفکر ترتیب امور معلومة للتادی الى المجهول» بنابراین ما در تولیدات فکری خویش محتاج تصورات و تصدیقاتی هستیم که به کمک آن‌ها مجهول را به معلوم تبدیل کنیم و این تصورات و تصدیقات از بدو پیدایش در ذهن ما نیستند؛ بلکه ما باید آن‌ها را به مرور زمان کسب نماییم.

خویش متکی به داده‌های معرفتی است؛ از این رو عقل بیش از این که به عنوان منبع لحاظ شود به عنوان ابزار شناخت معرفی می‌گردد.^۱

اما آنچه ما در صدد بیان آن هستیم این است که منابع معرفتی اولی تنها سه منبع است، حس، وحی و شهود و درباره‌ی این سه منبع نباید این دو نکته را از یاد برد؛ یکی این که خود حس ابزار دریافت معرفت است نه منبع و منظور از حس به عنوان منبع معرفتی محسوسات ادراکی است و همچنین منظور از وحی منقولات شرعی و منظور از شهود مشهودات قلبی است و دومی این که منبع بودن وحی و شهود نیز مورد اتفاق همه انسان‌ها نیست به این معنا کسانی که به وحی و شهود ایمان دارند این دو را به عنوان منبع می‌پذیرند و الا این دو در نزد کسانی که به این دو منبع معرفتی ایمان و اعتقاد ندارند به عنوان منبع به حساب نمی‌آیند.^۲

۱. فلاسفه بر این باور هستند که برخی از احکام عقل از امور خارجی حاصل می‌شود که به آن معقولات اولیه‌ی می‌گویند؛ مانند مفهوم کلی انسان و حیوان و برخی دیگر نیز از معقولات اولیه‌ی به دست می‌آیند؛ مانند مفهوم جنس و نوع که به آن‌ها معقولات ثانیه‌ی فلسفی می‌گویند؛ از این رو برای تولید معقولات چه اولیه و چه ثانویه با منابع معرفتی محتاج هستیم و با قطع نظر از منابع عقل هیچ حکمی معقولی ندارد به دیگر سخن عقل بالقوه یا هیولانی داری هیچ حکمی نیست و تنها قوه و استعداد محض است.

۲. برای درک بیشتر این موضوع باید بگوییم: «فلسفه درک عقلانی هستی است که مبتنی بر ادراکات حسی است» به دیگر سخن عقل با توجه به ادراکات حسی اقدام به صدور احکام کلی و با توجه به آن‌ها اقدام به شناخت هستی می‌کند و این فلسفه در نزد همه فلاسفه‌ی دنیا معتبر است. حال اگر ما از منابع معرفتی دیگری مانند وحی و شهود در راستای تفلسف استفاده کنیم چه حکمی دارد؟ در پاسخ باید بگوییم: استفاده از منابع معرفتی غیر از محسوسات در راستای تفلسف خروج از مفهوم فلسفه است و در صورتی نیز که ما مفهوم فلسفه را توسعه دهیم و قائل به اعتبار همه منابع معرفتی در راستای تفلسف شویم اشکال دیگری پیش می‌آید و آن اشکال این است که استفاده از هر یک از منابع معرفتی منوط به اعتبار این منبع نزد مخاطب است مثلاً کسی که وحی یا شهود را معتبر نمی‌داند ما نمی‌توانیم او را ملزم به قبول تولیدات فلسفی مبتنی بر این دو منبع نماییم بلکه این دو منبع تنها برای کسانی که قائل به اعتبار این دو منبع هستند معتبر است.

اما موضع ما در قبال حس مانند دو منبع قلبی نیست، این منبع در نزد همه انسان‌ها معتبر است حتی کسانی که ایدئالیست هستند و ذهن را اصل می‌دانند نمی‌توانند از این نکته غافل شوند که تصورات و تصدیقات ذهنی آن‌ها مأخوذ از عالم خارج است - هرچند آنچه در خارج است را ساخته‌ی ذهن بزرگ‌تری مانند خدا می‌داند - و تنها گروهی می‌توانند در مقابل آن قیام کنند که به کلی منکر واقعیت شوند و اساس واقعیت را نادیده بینگارند.

ما در اینجا فرض را بر این می‌گذاریم که هر سه منبع از اعتبار برخوردار هستند و جای هیچ‌گونه خدشه‌ای وجود ندارد از این رو می‌گوییم: انسان بخشی از معارف خود را از امور محسوس به دست می‌آورد به این معنا که آن دسته از تصورات و تصدیقاتی که از طریق ادراکات حسی به دست می‌آورد را منبع معرفتی حسی می‌نامیم و آنچه از طریق منقولات شرعی مانند آیات و روایات به دست می‌آورد را منبع معرفتی وحیانی و آنچه از طریق مشاهدات قلبی به دست می‌آورد را منبع معرفتی قلبی می‌نامیم^۱ بنابراین منابع معرفتی ما این سه هستند، حال نقش عقل در این میان چیست و چه وظیفه‌ای را بر عهده دارد؟ در پاسخ باید بگوییم: که نقش عقل در اینجا اخذ تصورات و تصدیقات این منابع، پردازش و ذخیره‌ی آن‌ها، نظارت بر خطا و صواب این ادراکات و در آخر استخراج احکام کلی از این منابع است هرچند خود عقل در این مرحله تولیداتی دارد؛ اما به عنوان منبع درجه دو محسوب می‌شود نه منبع درجه یک معرفتی یعنی عقل در تولیدات خود به

۱. منظور از علم قلبی علم حضوری نیست چراکه علم حضوری قسم علم حصولی و از اقسام علم حسی است به دیگر بیان علم حسی یا به صورت مستقیم به دست می‌آید یا به واسطه صورت که اولی را حضوری و دومی را حصولی می‌گویند مثلاً علم ما به حالات خود ما مانند گرسنگی، سیری و غم و همچنین علم ما به اشیاء در حال ارتباط با آن‌ها از اقسام علم حضوری است اما در مقابل علم ما به اشیاء بعد از قطع ارتباط با آن‌ها و همچنین یادآوری حالات خود ما از سنخ علم حصولی است و در همه‌ی اقسام علم حسی خطا راه می‌یابد و عقل از طریق تجربه می‌تواند آن خطا را درک نماید، اما علم قلبی یا فؤادی از این سنخ نبوده یعنی از طریق حواس حاصل نمی‌شود و خطا نیز در آن راه ندارد.

سه منبع قبلی وابسته و متکی است^۱ به دیگر سخن تصورات و تصدیقات نظری باید به تصورات و تصدیقات بدیهی برگردد و این تصورات و تصدیقات از کجا به وجود می‌آیند؟ آیا عقل آن‌ها را با قطع نظر از منابع معرفتی تولید می‌کند یا نه این تصورات و تصدیقات را از این منابع سه‌گانه می‌گیرد؟ در پاسخ باید بگوییم: عقل در بدو پیدایش حاوی هیچ تصور و تصدیقی نیست و بعدها هم نمی‌تواند این تصورات و تصدیقات را به طور مستقل تولید نماید به دیگر بیان اگر ما عقلی را در محفظه‌ای پرورش دهیم و دو رگ خونی نیز به آن وصل کنیم و این عقل روزبه‌روز حجیم‌تر شود آیا می‌توان گفت با بالا رفتن حجم عقل تصورات و تصدیقاتی نیز در آن ایجاد می‌شود یا عقل برای تولید تصورات و تصدیقات علاوه بر خون‌رسانی و تغذیه‌ی مادی نیازمند مواد خامی است که از طریق منابع معرفتی به او می‌رسد؟ از این رو است که فلاسفه اسلامی بیان می‌کنند: «من وجد حسا فقد وجد علما» (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۷۵/۱) یعنی اگر شما حسی از حواس پنج‌گانه داشته باشی ادراکات مربوط به آن را داری و اگر حسی از حواس پنج‌گانه را نداشته باشی ادراکات حسی مربوط به آن را نداری، از این رو عقل در صورتی می‌تواند از قوه خارج شود و تولید حکم نماید که مواد خام معرفتی در اختیار آن قرار بگیرد.^۲

۱. مدرکات عقلی در یک تقسیم‌بندی به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود آنچه از مدرکات که مربوط به شناخت هستی و نظام آفرینش است که از آن با فعل هست و نیست تعبیر می‌شود را عقل نظری و آنچه مربوط به رفتار و کنش است و با فعل باید و نباید از آن تعبیر می‌شود را عقل عملی گویند. هر سه منبع مذکور در بالا می‌توانند ملاک صدور احکام عقلی در دو بخش نظری و عملی باشند از این رو اگر در بخش نظر ملاک عقل در صدور حکم حس باشد به آن فلسفه، اگر شهود باشد عرفان و اگر وحی باشد کلام می‌گویند و اگر در بخش عمل ملاک عقل در صدور حکم حس باشد به آن حکمت عملی، اگر شهود باشد طریقت و اگر وحی باشد فقه گفته می‌شود و اگر کسی از سه منبع در حوزه نظر و عمل استفاده کند نظام معرفتی و رفتاری جدیدی ساخته است که تحت هیچ‌یک از عناوین گذشته قرار نمی‌گیرد.

۲. برای روشن شدن این قاعده‌ی فلاسفه باید به این نکته توجه داشت که کور مادرزاد خواب تصویری و کور مادرزاد خواب صوتی نمی‌بینند چون علم به این دو ندارد چراکه به سبب کوری یا کوری تصویری و رنگ یا صدا و صوت در ذهن آن‌ها شکل نگرفته است بنابراین معلوم می‌شود عقل منهای منابع معرفتی هیچ درک مستقل و بی‌واسطه‌ای ندارد.

در دین نیز منبع معرفتی همین سه دانسته شده است خدای متعال در این باره می‌فرماید: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (اسراء: ۳۶) یا در جای دیگر می‌فرماید: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً﴾ (بقره: ۷) و همچنین در جای دیگر می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ (نحل: ۷۸) این در صورتی است که بپذیریم منظور از سمع ادراکات و حیانی، منظور از بصر ادراکات حسی و منظور از قلب ادراکات شهودی باشد^۱ و در آیات قرآن کریم عقل برای کسب معرفت به این سه ارجاع داده می‌شود؛ مانند این آیه کریمه ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ۱۹۰) یا در جای دیگر می‌فرماید: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (روم: ۲۱) و همچنین می‌فرماید: ﴿كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (روم: ۲۸) حال چرا خدای متعال عقل به ما هو عقل را به عنوان منبع مستقل معرفتی مخاطب قرار نمی‌دهد بلکه آن را به ادراکات حسی ارجاع می‌دهد و این سه را به عنوان منبع برای صدور حکم به عقل معرفی می‌کند؟ این نیست مگر این که عقل به تنهایی و با قطع نظر از منابع معرفتی نمی‌تواند هیچ حکمی صادر نماید کما این که در قرآن کریم آمده است: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (عنکبوت: ۴۳) یعنی شرط تعقل و عقل ورزی داشتن علم و دانش است و عقل بدون علم و دانش نمی‌تواند تعقل کرده و حکمی صادر نماید^۲.

۱. منظور از سمع، بصر و فؤاد در آیات مذکوره وحی، حس و شهود است کما این که حق تعالی در سوره ی نجم، آیه ۱۱ می‌فرماید: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ و منظور از رؤیت قلبی چیزی جز شهود نیست.

۲. اگر در برخی روایات عقل حجت باطنی شمرده شده است به این معنا نیست که عقل با قطع از نظر از منابع معرفتی حجت است بلکه عقل مبتنی بر منابع معرفتی حجت است به دیگر بیان همان طور که انبیا و ائمه حجت هستند و معارف را گرفته در اختیار مردم قرار می‌دهند عقل نیز معارف را گرفته و بعد از پردازش در اختیار شخص قرار می‌دهد، به دیگر بیان عقل مانند انبیا و ائمه در دریافت و ابلاغ حجت هستند نه در تولید با قطع نظر از منبع معرفتی وحی به دیگر سخن عقل مانند عنکبوت نیست که از خود تولید کند بلکه به مثابه ی زنبور عسل است که شهد را گرفته و پردازش نموده و عسل تولید می‌کند.

باتوجه به آنچه گفتیم آشکار می‌شود که عقل بما هو عقل منبع معرفتی در عرض سایر منابع نیست؛ بلکه برای این که بتواند حکمی تولید کند متکی و نیازمند منابع معرفتی است و حکم آن نیز باتوجه به منابع معرفتی ممکن است تغییر نماید.

۳. بررسی جایگاه و کارکرد عقل در حوزه عقاید، احکام و اخلاق

در این بخش بر آن هستیم تا نقش و جایگاه عقل را در دین اسلام بررسی کنیم به همین خاطر چون دین اسلام به سه بخش عقاید، احکام و اخلاق تقسیم می‌شود ما در ادامه در به بررسی جایگاه و کارکرد عقل در این سه حوزه می‌پردازیم.

۳-۱. کارکرد عقل در اثبات گزاره‌های اعتقادی

اصول دین یا عقاید در یک تقسیم‌بندی به دو بخش کلامی و حقیقی تقسیم می‌شوند اصول دین کلامی همان پنج اصل مشهوری هستند که به عنوان ممیز ما از سایر ادیان و مذاهب بیان شده و اصول دین حقیقی آن دسته از اصول است که در صورت عدم اعتقاد به آن، شخص از ربقه‌ی مسلمانان خارج می‌شود - به خلاف اصول دین کلامی - که عبارت‌اند از «الاعتقاد بالنبی و ما جاء به»^۱ یعنی اعتقاد به پیامبر و آنچه فرموده است، شهید مطهری در این باره می‌گوید: «حقیقت این است که اصول پنج‌گانه‌ی فوق از آن جهت به این صورت انتخاب شده که از طرفی معین اصولی باشد که از نظر اسلام باید به آن‌ها ایمان و اعتقاد داشت و از طرف دیگر معرف و مشخص مکتب باشد. اصل توحید و اصل نبوت و اصل معاد سه اصلی است که از نظر اسلام لازم است که فرد به آن‌ها ایمان داشته باشد، یعنی ایمان به آن‌ها جزء اهداف اسلام است و اصل عدل معرف مکتب خاص تشیع است. اصل عدل اگرچه جزء هدف‌های ایمانی اسلام نیست، یعنی با اصل علم و حیات و قدرت حق تفاوتی ندارد، ولی جزء اصولی است که

۱. این اعتقاد از آیه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم: ۳-۴) و ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾ (حشر: ۷) گرفته شده است.

دیده خاص تشیع را نسبت به اسلام نشان می‌دهد» (مطهری، ۱۳۵۸: ۶۰-۶۱) در ادامه به تفصیل این دو یعنی اصول دین کلامی و اصول دین حقیقی می‌پردازیم.^۱

اما منظور از اصول دین کلامی چیست؟ شیعه پنج اصل توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت را به عنوان اصول دین کلامی پذیرفته است؛ از این رو ما با اعتقاد به همه‌ی اقسام توحید از گروهی از کفار و مشرکان و برخی مذاهب کلامی جدا می‌شویم؛ مثلاً با اعتقاد به توحید عبادی از مشرکان، با اعتقاد به توحید صفات از اشاعره، با اعتقاد به توحید افعالی از معتزله جدا می‌شویم و همچنین با اعتقاد به نبوت عامه از منکران ضرورت ارسال رسل مانند برهمن‌ها، با اعتقاد به نبوت خاصه از یهودیان و مسیحیان متمایز می‌شویم و با اعتقاد به اصل معاد از دهریه و با اعتقاد به جسمانیت معاد از فلاسفه ممتاز می‌شویم و همین‌گونه با اعتقاد به اصل عدل از اشاعره و با اعتقاد به اصل امامت از خوارج و با اعتقاد به وجوب عقلی امامت از اشاعره و با اعتقاد به وجوب نصب آن بر خدا از معتزله جدا می‌شویم و در ادامه‌ی بحث اصول دین کلامی لازم است دو نکته تذکر داده شود؛ اولی این‌که منظور از عدل در اصول دین کلامی همان حسن و قبح عقلی است و لفظ عدل به نیابت آن بیان شده است^۲ و دومی این‌که معنای حسن و قبح عقلی نیز این است که متکلمان شیعه به تبع معتزله این اصل را به این خاطر آورده‌اند که مرجع

۱. اصول دین کلامی بیشتر ممیز ما از سایر ادیان و مذاهب است تا این‌که ملاک اعتقاد قلبی باشد از این رو اگر کسی به اصلی مانند عدل اعتقاد نداشته باشد از ربه‌ی مسلمانان خارج نمی‌شود به این معنا که مکلف معتقد شود حسن و قبح شرعی است نه عقلی، این اعتقاد هرچند مخالف اصول دین کلامی است اما سبب خروج مکلف از ربه‌ی مسلمانان نمی‌شود به خلاف اصول دین حقیقی مثلاً اگر کسی با اعتقاد به قطعی‌الصدور بودن سخنان رسول اکرم صلی الله علیه و آله منکر اصل یا فرعی از آن شود از ربه‌ی مسلمانان خارج می‌شود. گذشته از این‌که اصل عدل به این تعبیری که گفته شد در منابع قرآنی و روایی و همچنین در متون کلامی متقدم جزء اصول دین آورده نشده است.

۲. به چند دلیل لفظ عدل به جای حسن و قبح عقلی آورده شده است؛ ۱. اختصار لفظ عدل در مقابل طولانی بودن حسن و قبح عقلی ۲. قابل فهم‌تر بودن لفظ عدل نسبت به حسن و قبح عقلی برای عموم مردم ۳. شروع شدن نزاع متکلمان در باب حسن و قبح عقلی از مسئله عدل الهی ۴. ذاتی دانستن حسن عدل و قبح ظلم.

تشخیص حسن و قبح را عقل و خدا را تابع حکم آن دانسته‌اند به خلاف اشاعره که آن را نقلی دانسته و عقل را تابع آن می‌دانند.^۱

اما منظور از اصول دین حقیقی این است که ما باید به پیامبر اسلام و هر ادعایی که نموده و به قطعیت ثابت شده معتقد باشیم که از آن جمله وجود خدا، تکالیف شرعی، امامت، معاد و... است. برای روشن شدن این مطلب نیاز است که چند مقدمه بیان شود؛ مقدمه اول این که براهین فلسفی اثبات خدای متعال بیشتر از این که یقینی باشند اقناعی هستند (رک. فیاضی، ۱۴۰۱: ۱۲۹) و در صورتی نیز که ما اقناعی بودن آن‌ها را نادیده بگیریم و همه را یقینی بینگاریم مشکلی که پیش می‌آید این است که براهین فلسفی خدای غیر متشخص را اثبات می‌کنند نه خدای متشخص دینی را درحالی که اثبات خدای غیر متشخص ربطی به خدای متشخص دینی ندارد گذشته از این که اثبات خدای فلسفی به درد ما نمی‌خورد چراکه هدف ما مانند فلاسفه تنها شناخت مُحرِّکِ اولای عالم یا مبدأ نخستین هستی نیست؛ بلکه آنچه باعث تلاش ما برای شناخت خداوند می‌شود دخالت و نقش خداوند در سعادت و شقاوت دنیوی و اخروی ماست از این رو ما به دنبال اثبات خدای مکلف هستیم و خدای مکلف نیز تنها از طریق اخبار پیامبر اثبات می‌شود.^۲

۱. مسئله‌ی حسن و قبح عقلی از ابتدا جزء اصول مذهب شیعه نبوده است و ذاتی این مذهب هم نیست بلکه به چند دلیل جزء اصول دین قرار گرفته است؛ ۱. تبعیت از معتزله، چراکه آن‌ها اصول دین را پنج اصل دانسته و حسن و قبح عقلی یا عدل را جزء این پنج اصل آورده‌اند ۲. گستره‌ی کارکرد این اصل در مباحث اعتقادی اعم از صفات الهی، نبوت، امامت، معاد و... ۳. تقابل با اشاعره که حسن و قبح را شرعی می‌دانند.

۲. ممکن است کسی بگوید: ما خدا را از طریق براهین فلسفی اثبات می‌کنیم و بعد از طرق دیگر دخالت او را در سعادت و شقاوتمان اثبات می‌کنیم که در این صورت می‌گوییم: خدای فلسفی مصدر جهانی است که بر اساس قوانین او علی‌الدوام کار می‌کند و این خدا هیچ دخل و تصرفی غیر از آن چه که تقنین کرده در عالم ندارد، درحالی که خدای دینی ارتباط مستقیم با عالم دارد و در امور دخالت می‌کند به عبارت دیگر ما از طریق پیامبر ﷺ است که آگاه می‌شویم عقل و تجربه به تنهایی برای سعادت ما کافی نیست بلکه نیاز به ارسال رسل است.

مقدمه دوم این است که ضرورت ارسال رسل یک ضرورت شرعی است نه عقلی به این بیان که ماقبل از این که از طرف خداوند انبیایی فرستاده شود حکم به لزوم یا مطلوبیت ارسال رسل نکردیم چون که نمی دانستیم اصلاً خدایی هست یا اگر باشد نمی دانستیم که ما برای به سعادت رسیدن و دورماندن از شقاوت به انبیایی نیاز داریم تا تکالیفی از ناحیه ی خداوند به سوی ما بیاورند، اما هنگامی که پیامبران از سوی خداوند مبعوث شدند بیان داشتند که «سعادت شما درگرو تکلیف و شقاوتتان درگرو ترک تکلیف است» آنگاه ما به این مطلب پی بردیم که برای به سعادت رسیدنمان لازم بوده انبیایی بیایند، بنابراین ضرورت ارسال رُسل بعد از ارسال آن ها دانسته شد نه قبل از آن. مقدمه سوم نیز این است که تنها راه اثبات انبیا معجزات و کرامات آن ها است و الا اخبار انبیاء گذشته یا اخلاقی بودن مدعیان رسالت تنها مؤید صحت ادعای آن ها است و اگر معجزات آن ها پذیرفته نشود اساس نبوت انبیا به هم می خورد^۱.

حال بایمان این سه مقدمه بیان می داریم که ما دو راه برای اثبات خداوند متعال و نبوت نبی گرامی اسلام داریم یکی این که ابتدا خداوند را اثبات کنیم سپس به اثبات ضرورت ارسال رسل پردازیم و در آخر نیز نبوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را با معجزه اثبات نماییم و راه دوم این است که ابتدا نبوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را اثبات کنیم و با اثبات نبوت ضرورت ارسال رسل و خدای مکلف را طبق ادعای پیامبر که حالا نبوت و رسالت او برای ما ثابت شده است اثبات نماییم.

در بین این دو راه، اگر نگوییم تنها راه دوم معتبر است می توانیم بگوییم راه دوم بهتر است؛ چراکه با اثبات خدای فلسفی و حتی ضرورت ارسال رسل اگر ما نتوانیم نبوت

۱. در برابر ادعای پیامبری رسول اکرم صلی الله علیه و آله ما سه موضع می توانیم بگیریم: اول آن که به صرف ادعای ایشان آن را بپذیریم چراکه با احتمال صحت ادعای ایشان عقل حکم به دفع ضرر محتمل می کند، دوم آن که به جنبه ی کارکردی دین نگاه کرده و چون می یابیم دین داری دارای آثار و برکات زیادی است ما آن را می پذیریم و سوم این که ادعای نبوت ایشان را بر اساس معجزه بپذیریم و در این فرض ما با دو مشکل مواجه هستیم یکی این که اثبات کنیم فلان معجزه مانند شق القمر از ایشان صادرشده و دوم این که آنچه صادرشده یقیناً معجزه بوده است.

رسول اکرم ﷺ را اثبات کنیم اثبات خدای فلسفی بی‌فایده است؛ چراکه ما به دنبال شناخت علل عالیّه وجود نیستیم؛ بلکه به دنبال یافتن تکلیف و عمل به آن هستیم و اگر بتوانیم نبوت پیامبر را اثبات کنیم به تبع آن ضرورت ارسال رسل و خدای مکلف نیز اثبات می‌شود.

ممکن است کسی بگوید ما با براهین فلسفی ابتدا خدای غیر متشخص را اثبات می‌کنیم سپس از طریق پیامبر خدای متشخص یا مکلف و ویژگی‌های آن را اثبات می‌کنیم و دیگر اشکال فوق پیش نمی‌آید. در پاسخ این سخن می‌گوییم: اولاً براهین عقلی اعم از ماهوی، وجودی و... همگی خالی از مغالطه نیستند و در طول تاریخ نقدهای بی‌شماری بر آن‌ها زده شده است (رک. خرمشاهی، ۱۳۸۸: ۱۱۱) ثانیاً این براهین خدای غیر متشخص را اثبات می‌کنند و خدای غیر متشخص با اموری مانند صدور یا تجلی قابل جمع است نه خلقت و ابداع^۱.

بنابراین، تمسک به برهان معجزه از سه جهت دارای ارزش است اول این‌که به جای این‌که ما سه برهان اقامه کنیم؛ یعنی اثبات خدا، ضرورت ارسال رسل و اثبات نبوت شخص رسول اکرم ﷺ تنها یک برهان اقامه می‌کنیم^۲ دوم این‌که اگر نتوانیم نبوت شخص رسول اکرم ﷺ را اثبات کنیم اثبات خداوند و ضرورت ارسال رسل به درد

۱. گذشته از آنچه گفته شد در دین اسلامی ما با خدایی سروکار داریم که همیشه همراه ماست، صدای ما را می‌شنود، دعای ما را اجابت می‌کند و... اما خدای غیر متشخص و کلی فلسفی نه می‌داند که ما هستیم چون علم به جزئیات ندارد، نه صدای ما را می‌شنود، نه دعای ما را اجابت می‌کند و...

۲. برای تقریب به ذهن به این مثال فقهی تمسک می‌کنم؛ اگر شخصی مبیعی را فضولی بفروشد و این مبیع چند دست بگردد و چند معامله بر آن صورت بگیرد اگر مالک معامله پنجم از این معاملات را امضاء کند معامله پنجم و ماقبل آن همگی صحیح می‌شوند چراکه صحت معامله پنجم متوقف بر صحت معاملات قبلی است در ما نحن فیه هم این‌گونه است در صورتی‌که رسالت شخصی پذیرفته شود به تبع آن فرستاده او نیز اثبات می‌گردد به دیگر بیان وقتی شما مخلوق بودن عالم را بپذیرید لا محاله خالق داشتن عالم را نیز باید قبول نمایید چراکه خلق شدن بدون خالق معنا ندارد.

دین‌داران نمی‌خورند^۱ و سوم این‌که از اثبات خدای فلسفی ضرورت ارسال رسل و اثبات شخص رسول اکرم صلی الله علیه و آله لازم نمی‌آید^۲.

علت این‌که براهین فلسفی نمی‌توانند خداوند را اثبات نمایند نیز این است که براهین فلسفی متکی به احکام عقلی مأخوذ از حس هستند و از امور حسی و مادی نمی‌توان امر غیرحسی و مجرد را اثبات کرد.

در پایان این بخش باید این نکته را نیز بیان کنم که نصب امام امری است که به اخبار ثابت می‌گردد نه براهین عقلی و همچنین وجود معاد و کیفیت آن نیز امری نقلی است و آنچه نیز که به عنوان براهین عقلی اثبات معاد بیان شده بیشتر از این‌که مأخوذ از حس باشد مأخوذ از نقل است برای درک بهتر این مطلب می‌توانید به دیگر آثار بنده مانند «جایگاه عقل در هندسه دینی» رجوع نمایید.

۲-۳. کارکرد عقل در تشخیص و درک گزاره‌های فقهی

در این بخش به بررسی جایگاه عقل در حوزه احکام فقهی می‌پردازیم و آن را از سه منظر بررسی می‌کنیم؛ یکی این‌که آیا عقل می‌تواند به حسن و قبح افعال پی ببرد؟ دومی این‌که آیا عقل می‌تواند به مصالح و مفاسد احکام پی ببرد و سومی نیز این‌که تبعیت از حسن و قبح عقلی بر خدای متعال واجب است یا خیر؟ که در ادامه به بررسی این سه پرسش می‌پردازیم.

۱. چراکه ما به دنبال شناخت هستی و علل آن نیستیم - چون این وظیفه‌ی علم فلسفه است نه علم کلام - بلکه به دنبال کسی هستیم که سعادت و شقاوت ما در دست اوست لذا اگر مبدئی برای هستی اثبات کنیم و نتوانیم رسول و فرستاده‌ی او را اثبات کنیم، اثبات خدای بی‌ربط با ما چه تأثیری در سعادت و شقاوت ما می‌تواند داشته باشد.

۲. به این خاطر از اثبات خدای فلسفی ضرورت ارسال رسل و شخص پیامبر اثبات نمی‌شود که خدای فلسفی تنها محرک عالم است نه مدبر مستقیم عالم و این‌که ما برای هدایت به انبیاء نیاز داریم و عقل به تنهایی کافی نیست از آن دانسته نمی‌شود.

در پاسخ به سؤال نخست باید این پرسش را مطرح کنیم که آیا عقل می‌تواند به حسن و قبح حقیقی و نفس‌الامری افعال پی‌ببرد یا تنها می‌تواند به حسن و قبح مشهوری آن‌ها پی‌ببرد؟^۱ در پاسخ به این پرسش باید بگوییم: عقل لزوماً نمی‌تواند به حسن و قبح حقیقی و نفس‌الامری افعال پی‌ببرد و آنچه بیان می‌کند حسن و قبح مشهوری افعال است.^۲ و این حسن و قبح مشهوری لزوماً حسن و قبح حقیقی افعال نیست مرحوم مظفر در این باره می‌گوید: «ان العدلیه اذ یقولون بالحسن والقبح یریدون ان الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضایا المشهورة المعدودة من تأدیبات الصلاحیه و هی الی تطابقت علیها آراء العقلاء بما هم العقلاء و القضایا المشهورة لیس لها واقع وراء تطابق الآراء ای: ان واقعها ذلک» (مظفر، ۱۴۳۷: ۲۴۵) با توجه به آنچه گفته شد احکام عقل پیرامون حسن و قبح افعال تابع معارف پیشینی عقل است و عقل با قطع نظر از معارف پیشینی نمی‌تواند در این باره حکمی صادر نماید^۳ برای روشن‌تر شدن این مطلب باید بگوییم:

۱. «معتزله به شدت طرفدار حسن و قبح ذاتی عقلی شدند و مسئله‌ی مستقلات عقلیه را طرح کردند، گفتند: بالبداهه ما درک می‌کنیم که افعال ذاتاً متفاوت‌اند و بالبداهه درک می‌کنیم که عقول ما بدون اینکه نیازی به ارشاد شرع داشته باشند این حقایق مسلم را درک می‌کنند. اشاعره، همچنان که عدل را به عنوان یک صفت قبلی و ذاتی منکر شدند، حسن و قبح ذاتی قبلی عقلی را نیز مورد انکار قرار دادند. اشاعره اولاً. حسن و قبح را اموری نسبی و تابع شرایط خاص محیط‌ها و زمان‌ها و تحت تأثیر یک سلسله تقلیدها و تلقین‌ها دانستند و ثانیاً. عقل را در ادراک حسن و قبح‌ها تابع راهنمایی شرع دانستند» (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۶).

۲. در منطق آنچه به عنوان فصل بیان می‌شود لزوماً فصل حقیقی نیست بلکه فصل مشهوری است مثلاً وقتی گفته می‌شود حمار حیوان ناهق است نهیق فصل مشهوری آن است لذا گفته شده ما تنها می‌توانیم به فصل مشهوری پی‌بریم و این که فصل مشهوری همان فصل حقیقی است محل تأمل است از این رو ما در بحث تحسین و تقبیح عقلی تنها می‌توانیم به حسن و قبح مشهوری پی‌بریم و این که آیا بین حسن و قبح مشهوری و حقیقی ملازمه است محل تأمل است و ما نمی‌توانیم به این ملازمه به نحو لزوم حکم نماییم کما این که در بحث فصل نمی‌توانیم به آن ملازمه حکم کنیم.

۳؛ مثلاً ما با قطع نظر از معارف پیشینی خود نمی‌توانیم پیرامون حجاب نظر بدهیم از این رو اگر حجاب را مصونیت بدانیم حکم به حسن آن می‌کنیم و اگر آن را محدودیت بدانیم حکم به قبح آن می‌کنیم پس حسن یا قبح حجاب تابع نگاه و دید ما به اصل حجاب است.

همان طور که در بخش گذشته بیان شد عقل با قطع نظر از داده‌های ما هیچ حکمی پیرامون افعال ندارد به عبارت دیگر عقل با یک سری از تحسین و تقبیح متولد نمی‌شود بلکه در طول زمان با توجه به تجارب و آموزش‌های مختلف می‌تواند احکام مختلفی را صادر نماید و در صورتی که احکام عقل همیشه و در همه جای عالم ثابت باشد نباید این همه اختلاف در باب احکام عقل وجود داشته باشد و خود این امر نشان می‌دهد که احکام عقلی تابع معارف پیشینی است. ممکن است کسی بگوید که عقل با درک حسن و قبح افعال متولد می‌شود اما این تربیت‌های مختلف است که سبب می‌شود حکم عقل تغییر کند که در پاسخ می‌گوییم: عقل با هیچ حکم عقلی به دنیا نمی‌آید چرا که اگر کودکی را تربیت نکنیم و هیچ آموزشی نبیند هیچ حکمی در این باره ندارد و خدای متعال نیز در قرآن کریم می‌فرماید: «و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا» (نحل: ۷۸). علامه‌ی حلی در کتاب کشف المراد در عقلی بودن حسن و قبح چنین می‌گوید: «مؤلف علیه السلام برای اثبات این که حسن و قبح دو امر عقلی هستند چند دلیل اقامه کرد که این، نخستین آن‌هاست و تقریرش چنین است: ما بالبداهه و بدون توجه به هیچ شرعی، خوبی برخی از کارها و بدی برخی دیگر از کارها را می‌دانیم. هر انسان عاقلی جزم دارد که احسان و نیکی به دیگران حسن و خوب است و شخص نیکوکار را بر این کار مدح می‌کند و نیز جزم دارد که بدی کردن و ستم به دیگران قبیح و زشت است و شخص ستم‌کننده را بر این کار نکوهش می‌کند. این یک حکم ضروری و بدیهی است و تردیدی در آن راه ندارد و در عین حال این حکم از شرع به دست نیامده است، زیرا براهمه و ملاحظه با آن که ادیان الهی را نمی‌پذیرند، به این امور حکم می‌کنند» (حلی، ۱۳۸۸: ۸۴/۱) در پاسخ این استدلال می‌گوییم: اولاً. بسیاری از اخلاقیات که در میان ملاحظه رواج پیدا کرده است ریشه در ادیان الهی دارد و از شرایع اخذ و در میان مردم دنیا گسترش یافته است. ثانیاً. در این که عقل حکم به حسن و قبح افعال می‌کند بحثی نیست؛ بحث در این است که آیا همه‌ی تحسین‌ها و تقبیح‌های عقلی ذاتی و

نفس‌الامری است یا مشهوری است؟ ثالثاً. اگر در برخی موارد بین حسن و قبح عقلی و حسن و قبح شرعی ملازمه بود ما نمی‌توانیم حکم کنیم که در همه‌ی موارد بین حسن و قبح عقلی و شرعی ملازمه است. رابعاً. بحث ما در این است که عقل با قطع نظر از معارفی که کسب می‌کند می‌تواند تحسین و تقبیح کند یا خیر؟ و الا در آن بخشی که معایش و تجارب مردم دنیا مشترک است احکام عقلی آن‌ها نیز که مبتنی بر این معایش و تجارب است می‌تواند مشترک باشد.

در پاسخ به سؤال دوم نیز باید بگوییم: با توجه به باور دینی که داریم احکام خداوند متعال تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری و حقیقی است؛ چراکه خداوند خالق ما و اعمال ما است؛ لذا در قرآن کریم می‌فرماید ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (صافات: ۹۶) و خالق شیئی نیز به حقیقت و کنه آن علم دارد؛ از این رو احکام خدای متعال تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری و حقیقی است؛ بنابراین ما از طریق دین می‌توانیم حکم به این مصالح و مفاسد نماییم حال سؤال این است که آیا عقل نیز می‌تواند به مصالح و مفاسد حقیقی احکام پی‌ببرد پاسخ ما این است که لزوماً نمی‌تواند به این صورت که آنچه عقل می‌تواند به آن پی‌ببرد مصالح و مفاسد مشهوری است نه حقیقی و نفس‌الامری و مصالح و مفاسد مشهوری نیز نمی‌تواند ملاک حکم قرار بگیرد.

حال که دانستیم ملاک احکام مصالح و مفاسد حقیقی است نه مشهوری ما نمی‌توانیم این مصالح و مفاسد مشهوری را در امور دیگر تسری داده و نسبت به آن‌ها نیز این احکام را جاری نماییم به دیگر بیان عقل می‌تواند به حکم احکام پی‌ببرد و چندین حکمت برای هر حکم بیابد؛ اما دو سؤال مطرح می‌شود یکی این که آیا علت حقیقی حکم که برخاسته از مصالح و مفاسد نفس‌الامری و حقیقی است نیز جزء این حکم است یا خیر؟ و دیگر این که در صورت آن‌ها بودن آیا قابل تشخیص است یا خیر؟ پاسخ ما به این دو سؤال این است که لزوماً علت حکم نمی‌تواند جزء حکم باشد و در صورت بودن لزوماً قابل شناخت نیست پس ما نمی‌توانیم از این حکم برای تسری حکم

استفاده کنیم و همین امر هم باعث نهی از قیاس شده است مگر در مواردی که تصریح شارع بر علت حکم باشد در روایتی از امام سجاده علیه السلام نقل شده: «ان دین الله عزوجل لا یصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة و المقایس الفاسدة و لا یصاب الا بالتسلیم» (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۴۴۰/۱) یعنی دین خداوند متعال با عقول ناقص^۱، آراء باطل و قیاس های فاسد به دست نمی آید؛ بلکه تنها راه درک آن تسلیم (نقل بودن) است، در این بیان شریف راه دست یابی به دین تنها نقل شمرده شده است و طرق ظنی دیگر هیچ یک معتبر دانسته نشده اند، خدای متعال در باب تفقه در دین می فرماید: ﴿فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدین﴾ (توبه: ۱۲۲) یعنی از هر قومی طایفه ای برای تفقه در دین به نزد پیامبر بروند، در این آیه ی شریفه شرط صحت تفقه رجوع به پیامبر صلی الله علیه و آله و کسب معارف از ایشان دانسته شده است از این رو تفقه بدون نقل صحیح نیست به دیگر بیان مواد خام جهت تعقل و تفقه باید از طریق وحی به دست بیاید^۲.

در پاسخ به سؤال سوم نیز این گونه بیان می کنیم؛ در صورتی حسن و قبح افعال می تواند منجر به حکم شرعی شود که مبتنی بر نفس الامر و حقیقت باشد؛ اما حسن و قبح مشهوری چون لزوماً حقیقی و نفس الامری نیست و در مناطق مختلف جهان نیز متفاوت است نمی تواند ملاک حکم شرعی قرار بگیرد و شارع نیز ملزم به پذیرش آن نیست به دیگر بیان تحسین و تقبیح عقلی ما تابع معارف پیشینی است نه نفس الامر و

۱. در این سخن شریف نقص وصف عقل است و در اینجا وصف مفهوم ندارد یعنی منظور امام این نیست با عقل ناقص نمی شود به دین رسید و با عقل کامل می شود بلکه منظور این است عقل قابلیت رسیدن به دین را ندارد.

۲. با این بیان روشن می شود قاعده ای مانند «کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» یک قاعده ی مشهوری است که اصلی ندارد و در توضیح آن باید بگوییم در صورتی این ملازمه صحیح است که عقل بتواند به مصالح و مفاسد نفس الامری و حقیقی دست پیدا کند و الا بین حسن و قبح مشهوری و حکم شرع ملازمه کلیه برقرار نیست بلکه ملازمه جزئی حکم می کند به دیگر بیان این قاعده به نحو موجهی جزئی صحیح است نه موجهی کلیه.

واقع چراکه ما لزوماً نمی‌توانیم به نفس الامر و واقع دست پیدا کنیم پس حکم ما نیز تابع معارف پیشینی است و این معارف پیشینی چون مبتنی بر فرهنگ، آداب و رسوم، محیط زیست و... است با تغییر آن‌ها این احکام نیز تغییر می‌کنند و این احکام گذشته از این‌که متغیر هستند لزوماً مبتنی بر نفس الامر و واقع نیستند بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که خدای متعال که احکام خویش را بر مصالح و مفاسد نفس‌الامری و واقعی بنا می‌کند این احکام نسبی و مشهوری را به عنوان ملاک حکم بپذیرد و بر اساس آن احکام شرعی صادر نماید؛ اما برخی مانند مرحوم مظفر بر آن هستند که حکمی که عقلاً بدهند برای حق نیز واجب است که از آن حکم تبعیت کند لذا می‌گوید: «فلا بد ان يحكم الشارع بحكمهم (ای العقلاء) لانه منهم بل رئيسهم فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد ان يحكم بما يحكمون و لو فرضنا انه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادئ رأي الجميع وهذا خلاف الفرض» (ظفر، ۱۴۳۷: ۲۵۶) در پاسخ ایشان باید بگوییم: اولاً. هیچ حکمی نیست که کل عقلاً عالم بر آن اتفاق داشته باشند و اگر کسی بگوید: موضوعی مانند عدل در نزد همه‌ی عقلاً حسن است یا به تعبیری حسن آن ذاتی است در پاسخ می‌گوییم: این‌گونه نیست؛ چراکه برخی این باور هستند که «الحق لمن غلب» یعنی غلبه بر جان، مال و حقوق دیگران را حسن می‌دانند یعنی هرکسی که به زور و قهر بتواند بر دیگران سلطه پیدا کند یا اموال دیگران را به قهر و زور به دست آورد حسن و مشروع است و حسن این حقانیت با حسن عدل ناسازگار است و اگر بگویید طبق این استدلال باز حسن عدل از بین نمی‌رود بلکه این اشخاص غلبه را ملاک حقانیت و عین عدالت می‌دانند لذا در مصداق عدل اشتباه کرده‌اند نه حسن عدل در پاسخ می‌گوییم: در این صورت دیگر ظلم و قبح آن‌که به معنای زشتی تعدی به حقوق دیگران است معنا ندارد. ثانیاً این‌که عقلاً عالم بر امری اتفاق داشته باشند بسیار محدود است و شاید از انگشتان دست فراتر نروند و این امر موجب نمی‌شود که ما تحسین و تقبیح عقلی را به عنوان یک قاعده‌ی فراگیر توسعه دهیم ثالثاً. در بیشتر مواردی نیز که

حکم عقلی وجود دارد این حکم برگرفته از حکم شرع است که بین مردم دنیا گسترش پیدا کرده است و اصل آن فراموش شده است. رابعاً. در همه مواردی که تحسین و تقبیح عقلی فراگیر وجود دارد حکم شرعی نیز موجود است از این رو استخراج حکم شرعی از حکم عقلی معنا ندارد.

۳-۳. کارکرد عقل در اثبات گزاره‌های اخلاقی

از دیرزمان برای تشخیص امور اخلاقی تلاش‌های زیادی صورت گرفته است و طرق و روش‌های مختلفی برای آن بیان شده است یکی از این طرق دین است، به دیگر سخن یکی از کارکردهای دین در طول تاریخ بیان گزاره‌های اخلاقی است باتوجه به این مطلب دو سؤال مطرح می‌شود یکی این که فطرت در اینجا چه نقشی ایفا می‌کند؟ دیگری این که عقل چه وظیفه‌ای را بر عهده می‌گیرد؟ در پاسخ به سؤال نخست باید گفت: اولاً انسان‌ها همراه امیال اخلاقی یا گزاره‌های اخلاقی به دنیا نمی‌آیند؛ بلکه این امور به مرور زمان و تحت تجربه و تربیت در آن‌ها شکل می‌گیرد کما این که خدای متعال نیز در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُم مِّنْ بَطْنِ اَمِهَاتِكُمْ لِتَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ﴾ (نحل: ۷۸) و در نهایت نیز آموخته‌ها را از یاد می‌برد کما این که می‌فرماید: ﴿وَمَنْكُم مِّنْ يَّرِثُ الْعَمْرَ لَكِي لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ (نحل: ۷۰) و در صورتی که شخص با گزاره‌های فطری یا ذاتی اخلاقی به دنیا می‌آید فراموش کردن آن‌ها معنا نداشت، گذشته از این اگر کودکان در آغاز رشد مورد بررسی قرار بگیرند دیده خواهد شد که به شدت خودخواه، تمامیت خواه غاصب و... هستند و این امر نیز به راحتی قابل تجربه است^۱ خدای متعال در این باره می‌فرماید: ﴿اِنَّ النَّفْسَ لَآمَارَةٌ سُوْءٌ﴾ (یوسف: ۵۳)

۱. اگر شما کودکانی که هنوز تربیت نشده‌اند را نگاه کنید حتی بزنی تا بند مادر آن‌ها طفل دیگری را در آغوش بگیرد یا به او شیر دهد و همچنین اسباب بازی خود را به کسی نمی‌دهند و اسباب بازی و هر چیز دیگری که مال غیر باشد را عدواناً به دست می‌آورند در کوچه و بازار هر چیزی بخواهند برمی‌دارند در حالی که ما نمی‌بینیم یک رفتار اخلاقی از آن‌ها سر بزنند از این رو در روایت آمده «رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم» یعنی کودک تا بالغ نشده تکلیف ندارد.

یا در جای دیگر می‌فرماید: ﴿ان الانسان خلق هلوعا- اذا مسه الشر جزوعا- و اذا مسه الخير منوعا﴾ (معارج: ۱۹-۲۱) و همچنین می‌فرماید: ﴿انه كان ظلوما جهولا﴾ (احزاب: ۷۲) به اجمال این که نفس انسان هلوع، جزوع، منوع، ظلوم و جهول است، این دسته آیات به خوبی نشان می‌دهند که در بدو تولد غلبه صفات ناپسند به سبب تلائم با نفس بیشتر است کما این که خدای متعال می‌فرماید: ﴿ان النفس لأمارة بالسوء﴾ (یوسف: ۵۳) و غلبه‌ی صفات پسندیده در طول زمان و بر اساس تربیت یا تجربه در آن‌ها شکل می‌گیرد کما این که خدای متعال در این باره می‌فرماید: ﴿و اما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى﴾ (نازعات: ۴۰) یعنی کسی که از خدای متعال ترسان باشد و نفس خویش را از هوی منع کند؛ بنابراین نفس با هوی تلائم دارد و آنچه سبب می‌شود انسان نفس را از ملائم آن بازدارد تنها خوف الهی است؛ اما آیاتی مانند این آیه: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ (روم: ۳۰) فطرت در این آیه به این معنا نیست که انسان همراه با یک سری گزاره‌های اخلاقی به دنیا می‌آید؛ بلکه به این معناست که انسان وابسته به خداوند آفریده شده است و این وابستگی به خداوند فطری است؛ چراکه انسان در ضعف زاده شده است کما این که خدای متعال می‌فرماید: «و خلق الانسان ضعيفا» (نساء: ۲۸) و ضعف او نیز همیشه همراه اوست و برای جبران این ضعف به دنبال نیرویی است تا بتواند بر ضعف خود غلبه کند و در آیه‌ی دیگر که مؤید این مطلب است می‌فرماید: ﴿و اذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون الاياه فلما نجاكم الى البر اعرضتم و كان الانسان كفورا﴾ (اسراء: ۶۷) یعنی هنگامی که گرفتار و مستأصل می‌شود به دنبال نیرویی است تا او را نجات دهد به دیگر بیان این آیات دلالت بر این دارند که انسان وابسته و نیازمند خلق شده است و چون انبیا بیان می‌کنند: این نیاز با اعتقاد به خداوند پاسخ داده می‌شود می‌پذیرد و این که خدای متعال می‌فرماید: ﴿فالهملها فجورها وتقواها﴾ (شمس: ۸) منظور این نیست که خداوند آگاهی نسبت به عوامل فجور یا تقوی را در نفس انسان قرار داده است؛ بلکه منظور این است که

خداوند متعال استعداد فجور و تقوی را در نفس انسان نهاده است یعنی هم می تواند فاجر شود و هم می تواند با تقوی شود کما این که خدای متعال در ادامه ی آیه می فرماید: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس: ۹-۱۰) اما عوامل فجور و تقوی را از طریق دین به دست می آورد و در پاسخ سؤال دوم نیز باید بگوییم: با کنار نهادن دین هیچ معیار ثابتی برای تشخیص امور اخلاقی وجود ندارد به دیگر سخن عقل به تنهایی احکام اخلاقی ندارد؛ بلکه آنچه را به عنوان حکم اخلاقی صادر می کند مبتنی بر معارف پیشینی است و این معارف همان طور که گفته شد برگرفته از آداب و رسوم، جغرافیای زیستی و... است؛ بنابراین ما نمی توانیم با قطع نظر از دین گزاره های اخلاقی ثابتی تعریف نماییم به دیگر بیان عقل در صورتی که معیاری برای تشخیص نداشته باشد نمی تواند هیچ حکم اخلاقی صادر کند و فلاسفه ای مانند نیچه (رک. نیچه، ۱۳۹۸) تلاش کردند تا با نفی دین بتوانند راهی برای تشخیص امور اخلاقی و غیر اخلاقی پیدا کنند و تجربه نشان داده تاکنون نتوانسته اند به این مهم دست یابند گذشته از این که اخلاق سکولار هیچ گونه ضمانت اجرایی در پی ندارد.

نتیجه‌گیری

باتوجه به آنچه در مباحث قبل مطرح شد ما نه مخالف عقل و عقلانیت بوده و نه کارکرد عقل را منکر هستیم؛ بلکه تنها بر آن بودیم که کارکرد عقل را در سه حوزه‌ی عقائد، احکام و اخلاق بررسی کنیم. در باب عقل بیان داشتیم که عقل باتوجه به منابع معرفتی خود که شامل محسوسات، منقولات و مشهودات می‌شود احکام خود را صادر می‌کند و بدون این منابع معرفتی در مرحله‌ی قوه مانده و نمی‌تواند حکمی صادر کند. در باب عقائد نیز گفته شد که عقل تنها می‌تواند برهان معجزه را ترتیب دهد و سایر بخش‌های اعتقادی از نقل استفاده می‌شود، در باب احکام هم چون حسن و قبحی که عقل تشخیص می‌دهد مشهوری است نه حقیقی و نفس‌الامری - هر چند ممکن است برخی از آن‌ها حقیقی و نفس‌الامری باشند - نمی‌توان به ملازمه‌ی بین حکم عقل و حکم شرع حکم نمود و در آخر نیز بیان داشتیم امور اخلاقی اگر مبتنی بر شرع باشد حقیقی و نفس‌الامری است و الا آنچه که عقل بر آن حکم می‌کند مبتنی بر معایش مردم است؛ لذا اموری ثابت و همیشگی نیستند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، ابوجعفر (۱۳۷۷)، کمال الدین و تمام النعمه، ترجمه: محمد باقر کمره‌ای، تهران: انتشارات اسلامی.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۲۵ ق)، تحف العقول عن آل الرسول، قم: موسسه نشر اسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دارالصادر.
۴. الجرجانی، علی بن محمد بن علی (۱۴۲۸ ق)، التعریفات، بیروت: دارالمعرفة.
۵. حلی، حسن (۱۳۸۸)، کشف المراد، ترجمه: علی شیروانی، قم: انتشارات دار العلم.
۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۸)، خدا در فلسفه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. شرتونی، سعید (۱۴۱۶ ق)، أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، قم: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۸. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، تهران: دانشگاه تهران.
۹. فیاضی، فرامرز (۱۴۰۱)، تابستان، «کرسی آزاداندیشی چستی، ارزش سنجی و کارکرد برهان نظم»، حکمت کریمان، شماره ۱، صص ۱۲۷-۱۴۱.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، آشنایی با علوم اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
۱۱. _____ (۱۳۶۳)، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.
۱۲. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۷ ق)، اصول فقه، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۱۳. نیچه، فریدریش (۱۳۹۸)، کتاب فراسوی نیک و بد: درآمدی بر فلسفه‌ی آینده، تهران: جامی.