

فصلنامه حکمت کریمان

شماره ۵، پاییز ۱۴۰۲

صص ۹۹-۱۱۸

مقایسه مفهوم و کارکرد عقل در دین از نظر ملا امین و آیت الله جوادی آملی

مهدی عامری شهبابی^۱

چکیده

یکی از ابعاد وجودی انسان که او را از سایر موجودات متمایز می‌کند عقل و خردورزی است. در جهان اسلام از زمان ترجمه فلسفه و منطق یونانی و تألیف اولین کتب فلسفی و منطقی، بهره‌گیری از عقل در محور منازعات نص‌گرایان، متکلمین و فلاسفه بوده است. در میان شیعیان این منازعه با نوشتن کتاب فواید المدنیه ملا امین استرآبادی بالا گرفت و اصولیون را نیز وارد بحث کرد. در میان فلاسفه نیز ملا صدرا با ادعای تطبیق حکمت و شریعت، نظام حکمت متعالیه را ارائه داد. هدف ما بررسی انتقادات به ملا امین بر اساس حکمت متعالیه بر طبق نظرات آیت الله جوادی است. روح نص‌گرایی امروز در حوزه و برخی تفکرات به شدت جریان دارد و از این رو نقد مبانی این جریان بسیار حائز اهمیت است. روش ما ابتدا تحلیل مفهوم عقل بر اساس دو مؤلفه ماهیت و محدوده قدرت آن در فهم دین و سپس نقد درونی و بیرونی آن است. حکمت متعالیه در تعیین جایگاه عقل جانب اعتدال را رعایت کرده اما ملا امین آن را از جایگاهی که در آیات و روایات دارد، پایین‌تر آورده است و برای این ابزار مهم معرفتی نقش حداقلی قائل شده است. **کلیدواژه: عقل، اخباریون، حکمت متعالیه، ملا امین استرآبادی، جوادی آملی**

۱. دانش پژوه سطح ۴ مجتمع آموزش عالی حوزوی قاسم بن الحسن علیه السلام، دانشجوی دکتری کلام اسلامی

مقدمه

به سبب تعدد و تنوع ادیان، تعریف و حدود دین و ایمان از پیچیده‌ترین گزاره‌هایی است که اندیشمندان با آن مواجه بوده‌اند. در این بین اینکه عقل بشر در حوزه دین چه نقشی دارد و اصولاً آیا می‌توان رابطه‌ای بین این دو امر پیدا کرد از جمله مسائلی است که مورد توجه متفکرین و دین‌شناسان قرار گرفته است. آنچه محل کلام می‌باشد، میزان اهمیت دادن به عقل است که نزاع اهل حدیث با معتزله، تفکرات خاص غزالی (۱۳۶۱: ۲) و ابن تیمیه (۱۹۴۹: ۱۴۳-۱۴۶) در مورد حرمت علوم عقلی در اهل سنت (سیوطی، ۱۴۲۷: ۸-۱۴) و در قرون متأخر، نزاع اخباریون با اصولیون و نزاع فقهای شیعه با فلاسفه در جهان تشیع داستان طولانی از این اختلافات است.

در این نوشتار دو نوع تفکر عمده شیعی درباره نقش عقل در دین مورد بررسی قرار گرفته است. البته منظور فهم دین ابتدا محمداًمین استرآبادی سرسلسله «اخباریون» که در قرن ۱۱ هجری (سبحانی، ۱۴۲۴: ۱۵۲) با کتاب «الفوائد المدنیه»، تفکری که دو قرن غالب بر نخبگان و حوزه‌های شیعه بود را رقم زد.

تفکر دیگری که در این نوشتار مورد بررسی قرار خواهد گرفت، نظرات حکیم متأله جوادی‌آملی، از فیلسوفان معاصر حکمت متعالیه است. به عقیده طرفداران حکمت متعالیه آنچه در این فلسفه بیان می‌شود همان نظرات دین است و به گونه‌ای که «روزبه روز فلسفه به ذخایر علمی نامبرده نزدیک‌تر می‌شد تا در قرن یازده هجری تقریباً به همدیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۹۳). به این ترتیب نه تنها مسائل فلسفی را مانند گروه پیش‌تر اشاره شده مخالف قرآن و سنت نمی‌دانند که آن را مساوی و مترادف با دین عنوان می‌کنند! به گفته این حکیمان، حکمت متعالیه، جمع بین عقل و نقل و میان ظاهر و باطن نموده است (حسن‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۱۳).

شیوه خاص این حکیمان در مواجهه با کتاب و سنت و هم‌زمان، استفاده از عقل و

شهود در تقابل جدی با اخباریون است. در این نوشتار ضمن بررسی ماهیت عقل از منظر هر دو دیدگاه، آنگاه به جایگاه عقل در فهم دین در این دو اندیشه پرداخته خواهد شد.

۱. ماهیت عقل

۱-۱. محدث ملا امین استرآبادی

مشهور است که اخباریون برای عقل، در فهم روایات و کتاب مقدس و اعتقادات ارزشی قائل نیستند و آن را جز منابع احکام و حتی رسیدن به اعتقادات نمی دانند اما شایسته است، ابتدا دانسته شود اخباریون چه مفهومی از عقل در ذهن دارند که در برابر آن موضع می گیرند؟ چراکه یقیناً هر فرد اخباری، کتاب اصول کافی و حدیث اول آن و بسیاری از روایات دیگر در مورد عقل و مدح این نعمت الهی را خوانده است و بنا بر مبانی خود باید این روایات را پذیرفته و حجت بدانند. باین وجود، اینکه مراد ایشان از عقلی که بدان می تازند چیست، دارای اهمیت است و آنگاه با این آگاهی، محدوده کارکرد عقل در منظر آنان را دریافت تا بتوان در مورد فهم دین به وسیله عقل در اندیشه استرآبادی را واکای نمود.

با بررسی کتاب مشهور ملا امین یعنی «الفوائد المدنیه» به سختی می توان نظر او را در مورد ماهیت عقل پیدا کرد، چراکه او در کتابش تعریفی از عقل ارائه نمی دهد؛ اما از لابه لای برخی عبارات او می توان به نتایجی در این باره رسید؛ افزون بر این، استرآبادی حاشیه ای بر کتاب شریف اصول کافی دارد و در حاشیه باب اول این کتاب یعنی احادیث عقل در مورد چیستی عقل سخن گفته است. او در این مورد می گوید: «برای عقل معانی کثیری وجود دارد» اما فقط یک معنای متناسب با مضمون حدیث را بیان کرده است.

او در مقدمه این کتاب بیان کرده برخی از این حواشی در زمان استادش و قبل از

کتاب «الفوائد المدنیة» نوشته شده است و این یعنی شاید نظرات او دچار دگردیسی شده باشد، اما به هر حال منبع بهتری برای فهم چیستی عقل از منظر وی وجود ندارد. او در ابتدا از عقل به عنوان یک غریزه و «آنچه مترتب بر غریزه» تعبیر می‌کند، مانند فهم مقصود و تمیز دادن بین امور درست و خطا و دوری از ضرر و جلب منافع (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵-۸۶). او این غریزه را نوری از جانب خدا می‌داند که با توجه به افراد از جهت قوت و ضعف متفاوت است (همان: ۸۹).

او معتقد است، عقل، برخلاف ادب، امری غیر اکتسابی است و «هر که بخواهد عقل را کسب کند جهل و حماقتش را افزون کرده است» (همان: ۸۸). این تعبیر به نظر او کنایه‌ای به فلاسفه باشد که اعتقاد دارند فلسفه موجب زیادت عقل می‌گردد. او در تشریح عبارت «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ...» بیان داشته است خدا عقل را خطاب قرار داده و به او فرموده: «تورا منطاط تکلیف و منطاط ثواب و عقاب قراردادم» (همان). منظور از او منطاط تکلیف، شرط تکلیف در کنار دو شرط دیگر یعنی بلوغ و قدرت است و چیزی بیشتر از آن که به معنای دخالت عقل در فهم مطالب دینی باشد از آن برداشت ننموده است. چنانچه ملاحظه می‌شود استرآبادی جنس عقل را غریزه‌ای از جانب خدا می‌داند که اگر توفیقی هم به دست بیاورد از سوی خداست، لذا کسی نمی‌تواند ادعا کند فی نفسه با تعقل می‌تواند به فهم دین دست یابد! در منظر او عقل در افراد مختلف شدت و ضعف دارد که البته قابل افزایش نیست. ظاهراً می‌توان گفت از نظر او عقل اکمل و اتم در اختیار اهل بیت علیهم السلام است و سایرین چون بهره‌ای از این عقل کامل ندارند برای فهم قرآن باید به ایشان مراجعه کنند.

۲-۱. آیت الله جوادی آملی

برخلاف ملازمین که نگاه ساده‌ای به عقل دارد، حکما به دقت و موشکافی خاصی در مورد ماهیت عقل سخن می‌گویند. به عقیده متأله معاصر جوادی آملی، معانی عقل

به گونه ای تکثر دارد که به سختی می توان اشتراک بین آن ها یافت و به تعبیری شاید هیچ وجه جامعی میان آن ها نباشد و به نوعی همان گونه که ملاصدرا بیان نموده، معانی آن اشتراک لفظی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۱۹/۳) و حکیم سبزواری در تعلیقه آن باین تقسیمات عقل بر این مطلب صحنه می گذارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹). البته در همه این معانی عقل مفهومی مشکک است.

جوادی آملی در تقسیم بندی عقل، از عقل نظری و عقل عملی سخن می گوید و جایگاه هر کدام در معرفت دینی را نیز بیان می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۷۸). این تقسیم بندی دقیق به هیچ وجه در آثار ملا امین وجود ندارد و او به طور کلی از عقل سخن می گوید و چنانچه خواهد آمد در هر دو بعد عقل را ناکارآمد می داند.

آیت الله جوادی نیز مانند ملاصدرا و علامه طباطبایی صدق تعقل واقعی را درجایی می داند که با امور دیگر مانند وهم و خیال در عقل نظری و شهوت و غضب در عقل عملی، آمیخته نگردد آنگاه، این عقل را می توان «عقل ناب» نامید که موجب نجات فرد می گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۷۸). ظاهراً به نظر برخی عقل مشوب به وهم می شود و در واقع به این معناست که وهم خود را عقل می پندارد.

ایشان در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» تقسیم بندی از عقل نظری را با توجه به ثمره آن نشان می دهد که گستره آن در چهار ساحت قابل مشاهده است: «عقل تجربی» که در علوم تجربی و انسانی ظهور می یابد «عقل نیمه تجربی» که عهده دار ریاضیات است و «عقل تجریدی» در فلسفه و «عقل ناب» که از عهده عرفان نظری برمی آید و ایشان نسبت هر کدام با دین را مورد بررسی قرار می دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۲۵).

وی آنگاه از عقل به چراغ تعبیر می کند، به این معنا که راه و صراط مستقیم، وحی است و در این مسیر عقل مانند نورافکن راه را شناسایی می کند و روشن است چراغ تنها بدون راه، انسان را به مقصد نمی رساند و در عمل کارایی ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۶ ب:

۳۴۹/۱) چنانچه درجایی استرآبادی عقل به معنای غریزه را الهام از جانب خدا عنوان کرد، جوادی آملی نیز بعد از آنکه از نقل معتبر به «ما أنزله الله» تعبیر می‌کند عقل برهانی را «ما ألهمه الله» می‌نامد که هر دو منبع معرفت دینی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱۳).

«عقل برهانی» اصطلاحی است که وی برای عقلی به کار می‌برد که با آن ذات و صفات و اسمای الهی را می‌توان شناخت و اثبات کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۵۷/۱).

تعبیر مختلف از عقل در بیان ایشان همگی به همان عقل نظری و عملی برمی‌گردد که با حیثیات مختلف مورد توجه قرار گرفته‌اند.

جوادی آملی نیز مانند سایرین حکمای حکمت متعالیه، اختلاف مراتب و تشکیک در عقول را قبول دارد و آن را متواطی نمی‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۲۸) پس مردم از لحاظ خردورزی همتای هم نیستند (همان: ۵۲). این کاملاً در مقابل با نظر ملازمین است که عقل را موهبتی از جانب خدا می‌داند که سهم هر کس از آن مشخص است و تلاش برای ارتقای آن بی‌معناست! این دقت در تقسیم‌بندی و مراتب عقل در کارکرد عقل نیز مؤثر است و همین امر موجب می‌شود که بین نظرات اخباریونی مثل ملازمین و حکمایی مانند جوادی آملی تفاوت‌های چشمگیری مشاهده شود و یا بعضاً اشتراکاتی هم در برخی مراتب باشد.

۲. محدوده عقل

۲-۱- محدث ملازمین استرآبادی

اینک باید بررسی کرد از منظر او عقل چه کارکردی برای انسان در دین‌داری دارد و از این غریزه خدادادی چگونه و کجا و تا چه حد می‌توان در امور دینی بهره برد و محدوده استفاده خرد کجاست؟

ملازمین (۱۴۲۹) در کتاب «الفوائد المدنیة» در موارد متعدد تأکید می‌کند که تنها راه رسیدن به احکام و حتی اصول دینی، کلام اهل بیت علیهم السلام است. او ضمن نفی حجیت

عقل، حتی حجیت کتاب و سنت نبوی ﷺ را نیز قبول ندارد و لذا از منظر او انحصار حجیت، در فهم احادیث اهل بیت  متعین می‌گردد (۵۹). درجایی دیگر ضمن توضیح حدیث ثقلین می‌گوید: «برای کتاب خدا جز تفسیر شنیده شده از اهل بیت  تفسیری نیست» (همان: ۹۹).

او بایبان اینکه آنچه به اعتقادش، مذهب قدماى اخباری است، تأکید دارد همه امور متعلق به کتاب و سنت نبوی ﷺ مانند نسخ و تأویل تخصیص و تقیید «همگی نزد عترت طاهره  نهفته است و برای ما در احکام شرعی چه اصلی چه فرعی، راهی نمی‌ماند مگر شنیدن از صادقین ». (همان: ۲۵۴ و ۱۰۴) او در اثبات این کلام خود روایات متعددی را نیز بیان می‌کند و حتی به علمایی که راه عقل را به فقه و اصول اعتقادی شیعه باز کردند به شدت انتقاد می‌کند و امثال ابن جنید و علامه حلّی را به همین سبب غافل می‌داند. (همان: ۷۸ و ۷۷؛ دانشنامه شاهی: ۸) با این بیان نظر او در مورد جایگاه عقل در علم فقه به خوبی روشن می‌گردد!

با این وجود از آنجاکه در کلام اهل بیت  عقل مورد مدح قرار گرفته و بهای بسیاری به آن داده شده است استرآبادی نمی‌تواند بی‌توجه از کنار آن عبور کند از این رو در بخشی از کتاب خود برای توضیح این‌گونه روایات محدوده خردورزی را بیان می‌دارد.

به عقیده استرآبادی با عقل فقط می‌توان در مورد کلیات نظر داد و تعیین مصداق کار عقل نیست. «تعیین مصداق و تمییز بین سره و ناسره امکان‌پذیر نیست و نیازمند تیزی ذهن است» که از عهده همه کس برنمی‌آید و برای آنکه استبعاد چنین امری را بیان کند دو تمثیل می‌آورد یکی پنهان کردن سنگ آسیا در کف دست و یا اینکه حماری از گوشت تغذیه کند! (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۹) چنانچه این امور رخ دهد، تعیین مصداق با عقل بشر نیز اتفاق خواهد افتاد!

تا اینجا اگر منظور او از مصداق، امور جزئی باشد سخنش با فلاسفه و منطقیون تفاوتی ندارد و دیدگاهی مشترک است؛ اما آنچه نظر مشهور او در کتاب الفوائد المدنیه

است و در کتب اصولی (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۹: ۵۲/۱) مورد توجه و نقد قرار گرفته است این است که به نظر استرآبادی دایره استفاده از عقل تنها در بخشی از امور است: به نظر او بخشی از علوم بدیهی و از ضروریات قطعی هستند مانند مشاهدات باطنی مثل درد و گرسنگی که به عقل نیازی ندارد و محسوسات و تجربیات که با عادت حاصل می شود و متواترات و اولیات که با مجرد عقل حاصل می شود مانند علم به وجود خود (استرآبادی، ۱۴۲۹: ۲۵۷). در این موارد استرآبادی نظری مشترک با سایرین دارد. او بخش دیگر علوم را علوم نظری می داند که دارای دو قسم است یک قسم آن به ماده نزدیک و به احساس منتهی می شود مانند هندسه و حساب و اکثر ابواب منطق. در این قسم بین علما اختلافی نیست و در نتایج افکار خطایی رخ نمی دهد. او این سخن خود را این طور اثبات می کند: «چون خطای در فکر یا از جهت صورت است یا از جهت ماده. در این قسم خطای صوری از علما سر نمی زند چون شناخت صورت در اذهان مستقیم روشن است. علما هم به قواعد منطقی که نگه دارنده از خطای صوری است آگاه هستند. خطای در ماده نیز در این امور راه ندارد چراکه ماده آن ها نزدیک به احساس است» (همان).

۱-۱-۲. محدودیت عقل در علوم نظری

اما قسم دوم علوم نظری، منتهی به ماده ای است که از احساس دور است. حکمت الهی، طبیعی، علم کلام و اصول فقه، مسائل نظری فقه و برخی قواعد ذکر شده در کتب منطقی، در این قسم قرار دارند و منشأ اختلاف و مشاجره بی پایان فلاسفه در حکمت الهی و طبیعی و علمای اسلام در اصول فقه و مسائل فقهی و علم کلام همین قسم است. چراکه قواعد منطقی حافظ عقل از خطاهای صوری است و به ماده و محتوا نمی پردازد و از این رو به کارگیری عقل در اکثر علوم دینی امری ناپسند است در این گونه دانش ها اختلاف نظر وقوع اشتباهات در میان دانشمندان بسیار است و ضابطه ای هم برای رفع این اشتباهات وجود ندارد (استرآبادی، ۱۴۲۹: ۲۵۷-۲۵۶) و لذا نمی توان به این گونه از علوم اعتماد نمود.

درواقع او با توجه به آیات قرآن (یونس: ۳۶) تأکید دارد در هر امری باید به یقین رسید و این علوم به خاطر موارد ذکر شده ظنی هستند و لذا قابل اعتماد و استناد نیستند. (استرآبادی، ۱۴۲۹: ۲۵۹) به نظر او تنها راهی که انسان می تواند با اطمینان و یقین به حقایق برسد، نظر به کلام معصومین علیهم السلام و تعالیم نبی صلی الله علیه و آله است. چراکه اصولاً انبیا و اولیا علیهم السلام برای تمییز بین حق و باطل آمده اند و اگر قرار باشد بدون رجوع به ایشان حق معلوم شود، مردم نیازی به ایشان نداشتند! لذا جدا کردن حق از باطل را خداوند به ایشان سپرده است نه عقل بشری. (همان: ۳۱۳) البته ملا امین وقتی به این آیه استناد می کند روایتی در ذیل آیه بیان نمی کند تا طبق مبنای خودش، کلامش حجیت داشته باشد!

۲-۱-۲. عصمت عامل یقین

استرآبادی با مثالی توضیح می دهد که منطقی نمی تواند از خطای در ماده معصوم باشد؛ چراکه مشایی ها در مورد اینکه آب یک کوزه به دو کوزه می ریزد، می گویند یک شخص معدوم به دو شخص جدید تبدیل می شود و در آن ادعای بداهت می کنند و به این ترتیب مقدمه هیولی را اثبات می کنند. در حالی که اشراقیون برخلاف آن ها ادعای بداهت می کنند؛ در اینکه شخص اول معدوم نشده و باقی است و بلکه صفتی از او منعدم گردید که آن صفت اتصال است. پس اگر منطق نگه دارنده از خطا از جهت ماده بود بین بزرگان علم منطق اختلافی رخ نمی داد و اشتباهی در علوم حکمت الهی و علم کلام و اصول فقه رخ نمی داد چنانچه در حساب و هندسه اشتباهی واقع نمی شود (همان).

او با این مقدمات نتیجه می گیرد «اگر به کلام اهل بیت علیهم السلام تمسک کنیم از خطا معصوم می مانیم و یقیناً عصمت از خطا شرعاً و عقلاً امری مطلوب و شایسته است چون اگر معصوم نباشد لازم می آید خداوند بندگان را به تبعیت از خطا امر کند و این امر چون عقلاً قبیح است محال است.»

در همین استدلال استرآبادی مشخص است که او تا جایی استدلال عقلی را می‌پذیرد و محدوده استفاده عقل را به برخی مقدمات می‌داند چراکه روشن است که او یک استدلال استثنایی آورده است و تأکید کرده این امر قبح عقلی دارد! البته می‌توان گفت در مقام جدل بوده و تنها برای اسکات خصم به این رویکرد است زده است. به نظر او «باوجود معصوم، اعتماد به دلیل ظنی در احکام خدای تعالی جایز و صحیح نیست چه ظنی دلالت باشد چه ظنی المتن یا هر دو» (همان: ۲۵۹).

استرآبادی دفع دخل مقدر می‌کند که اگر این چنین باشد چگونه باید پیش از آنکه پیامبری اثبات شده باشد قولش را پذیرفت؟ او پاسخ این دور را با نشان دادن معجزه توسط نبی، پاسخ می‌دهد که پس از مشاهده معجزه توسط مردم «قطع به ادعای او از طریق حدس حاصل می‌گردد و همین قطع برای ایمان آوردن به او کافی است!» (همان: ۳۱۴). حدس هم به نظر منظور او همان الهامی است که خداوند در دل‌ها می‌اندازد. البته او در آخر باز نمی‌تواند وجهه اخباری خود را پنهان کند و می‌نویسد: «همان‌گونه که این مطلب از احادیث نیز فهمیده می‌شود!» (همان).

۳-۱-۲. منشأ اختلافات در نقلیات

او در جواب این سؤال که با این توضیح فرقی بین شرعیات و عقلیات نیست و در آنجا هم اختلافات بسیاری وجود دارد، طبق همین مبنایی که تاکنون مشی کرده پاسخ می‌گوید این اختلافات هم به خاطر ضمیمه کردن مقدمات عقلی باطل با مقدمه نقلی ظنی یا قطعی است و به همین دلیل آنجا هم اختلاف است چون عقل پای خود را بدانجا باز کرده است (همان). برای نمونه اختلافات فقهی موجود به خاطر این است که اصول فقه که علمی عقلی است و رویکرد اجتهادی دارد، با فقه همراه شده و همین امر فقه شیعه را دچار اختلاف کرده است! بنابراین او استفاده از عقل در اصول دین را نیز فقط به طور اجمالی آن‌هم به طور حدس که موهبتی الهی است جایز می‌داند و به صراحت اذعان می‌کند که حتی علم کلام هم باید مسموع باشد و با استناد به روایات

اصحاب، کلام عقلی را نهی شده می‌داند (همان: ۷۷). او تأکید دارد هر حکمی مورد احتیاج بشر است خداوند در کتاب خود نازل کرده است منتهی عقول مردم به آن دست نمی‌یابد و نبی ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ آن را تبیین کرده‌اند (همان: ۳۲۲). بدین معنا که نیازی نیست در این باره کسی نظریه پردازی کند و تنها کافی است که به کلام اهل بیت رجوع کرده و مسائل را حل کند.

او برای معرفت خدا نیز دلایل عقلی را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «گفته شده طبق اجماع امت معرفت عقلی خدای متعال واجب است» ملا امین برای تخطئه عقل این گزاره را قبول نمی‌کند و می‌گوید: از صوفیه نقل شده است معرفت خدا نزد آن‌ها ضروری است و کسبی و نظری نیست پس چگونه می‌توان ادعای اجماع کرد؟

ثانیاً اخبار متواتری از اهل بیت ﷺ رسیده مبنی بر اینکه معرفت خدا به عنوان اینکه او عالم و خالق است و رضایت و غضب دارد. ناچار به یک آموزگار و راهنما از سوی خداست تا خلق را به آنچه موجب رضایت و آنچه موجب غضب اوست تعلیم دهد، اموری که فطری است و در قلوب با الهام الهی واقع می‌گردد چنانچه حکما گفته‌اند طفل پستان مادرش را با الهام الهی می‌مکد (همان: ۴۰۷) سپس در توضیح می‌گوید: خدا بر بندگان این قضایا را الهام می‌نماید یعنی در قلوبشان خلق می‌کند و با دلالت‌های واضح، الهام می‌نماید بعد رسولان و کتاب را می‌فرستد و در آن امر و نهی می‌کند. البته این الهام مراتب دارد. در واقع انسان به طور غریزی و الهام از سوی خدا به طور اجمالی معرفت کسب کرده و سپس با معجزه پیامبران و تبلیغ ایشان، این معرفت تفصیلی می‌گردد که این زمان هنگام شهادتین است (همان).

به نظر می‌رسد در کلام استرآبادی تلاش عقلی و تعقل برای رسیدن معارف الهی معنا ندارد و عقل که غریزه الهی است باید به وسیله خود خداوند و الهامات او منور به نور علم گردد. این بحث در مسائل فقهی که علمی نقلی است، نمود بیشتری نزد او خواهد داشت و او به هیچ وجه برای استنباط احکام شرعی، عقل را دارای صلاحیت نمی‌داند.

حتی روایتی را که در آن تصریح دارد عقل حجت باطنی است را احتیاج خدا در قلب معنا می‌کند و می‌گوید «خداوند در قلب افراد می‌گوید آیا در قلب تو راه مرضی و غیر مرضی را توسط بیان نبی صلی الله علیه و آله خلق نکردم؟» (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۷).

استرآبادی برای عقل یک کارکرد قبول دارد و آن هم به نظر عقل عملی پیرامون تشخیص حسن و قبح افعال است. او می‌گوید دو بحث را باید از هم جدا نمود. «یکی حسن و قبح ذاتی و دیگری وجوب و حرمت ذاتی» او می‌گوید «دومی باطل ولی اولی مورد قبول است چراکه بسیاری از قبایح عقلی در شریعت حرام نیستند و بسیاری از حسنات عقلی نیز در شریعت واجب نشده است» (استرآبادی، ۱۴۲۹: ۳۲۸).

او سپس در معنای قبیح عقلی می‌گوید: «آنچه حکیم از آن متنفر است و فاعلش را به سفاهت منسوب می‌کند». پس ملامین حسن و قبح ذاتی به آن معنایی که خود می‌گوید قبول دارد منتهی سخنش این است از این حسن و قبح عقلی نباید حرمت و وجوب درآورد و احکام مربوط به شریعت است نه عقل! (همان: ۳۲۹ و ۴۶۶) به این ترتیب است که ملامین حتی اجتهاد در فقه را نیز نمی‌پذیرد و تنها تقلید از روایات معصوم را جایز می‌داند!

۲-۲- آیت‌الله جوادی

جوادی آملی، عقل را نیروی ادراکی ناب تعریف کرده که از وهم و خیال و قیاس و گمان در او راه ندارد و اولین گزاره‌ای که درک می‌کند اصل تناقض است و سپس به کمک همین اصل است که بدیهیات دیگران را ادراک می‌کند. بعد با همین بدیهیات و اولیات، گزاره‌های نظری را مستدل خواهد کرد. آنگاه شعاع چنین عقلی که قهرمان عرصه فلسفه است، به حکمت عملی (اخلاق، فقه و حقوق) نیز خواهد رسید (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۵۲).

۱-۲-۲. عقل و قرآن

جوادی آملی در بیانی ابتدا رابطه عقل و وحی را این گونه تشریح می کند که عقل در برابر نقل است و نه در برابر وحی، این تفکیک شاید آن احادیثی که اخباریون به آن استناد می کنند تا مخاطب قرآن را فقط اهل بیت بدانند و این را مستلزم نفی حجیت کتاب و عقل بدانند، تبیین کند. چراکه به تعبیر ایشان دست کسی جز معصوم به فهم وحی نمی رسد، ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (واقعه: ۷۹) اما آنچه ما با آن روبرو هستیم الفاظ و متن قرآن است که به صورت حصولی به ما می رسد از این رو با وحی تفاوت بسیار دارد.

پس شبهه مخالفت عقل با وحی، این گونه پاسخ یافت که؛ اولاً: چنین تخالفی نیست و تخالف های ظاهری به محدودیت عقل مربوط می شود. ثانیاً: عقل با توجه به محدودیتش که خود بدان اعتراف دارد خویشتن را برای دخالت در امور خارج از قلمرو او صالح نمی داند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۷).

ایشان به همین نسبت یک کاربرد عقل در فهم قرآن را این گونه توضیح می دهد که اگر عقل برهانی مطلبی را اثبات یا نفی کرد در قرآن هم آن مطلب این چنین است و نیز اگر در یک آیه چندین احتمالات وجود داشته باشد منشأ تأیید یا رد آن ها، اثبات یا امتناع عقل برهانی است. اگر مطلبی را عقل برهانی ممتنع دانست از دایره احتمالات خارج می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۵۷/۱).

جوادی آملی در مقدمه تفسیر خود با دلایل بسیار، این قول اخباریون که کتاب حجت نیست را مورد نقد قرار می دهد. اجمالاً اینکه به نظر ایشان فهم قرآن به جز معصومین برای سایرین نیز امکان دارد و البته این فهم دارای مراتب است به همین جهت نیز خود قرآن مردم را به فهم آن، تشویق و ترغیب کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۹۱/۱).

جوادی آملی در نسبت بین وحی و عقل دو وظیفه عمده برای وحی برمی شمرد یکی تأیید عقل و دیگری شکوفایی آن، در توضیح بخش اول فایده این کار را ایمنی از

خطاهایی که می‌داند به انسان به کثرت دچار آن می‌شود. چراکه غالب انسان‌ها به عقل قطعی و ناب مصون از خطا دست پیدا نمی‌کنند. از این رو تأیید وحی در مسائل عقلی انسان را تشتت آرا بازداشته و اطمینان و آسودگی خاطر به او می‌بخشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۴۸). این سخنان در ابتدا نظرات اخباریون را در ذهن تداعی می‌کند که به دلیل خطاهای موجود در دلایل عقلی، حجیت آن را منکر می‌شدند؛ اما اگر به منظومه فکری ایشان نظر کنیم متوجه می‌شویم این حرف مانند نظرات گذشته ایشان است که عقل را در کنار شرع و نقل مفید می‌داند و عقل تنها را موجب سعادت بشر نمی‌داند این کلام ایشان نیز ناظر به همین بحث است. چراکه اگر قرار باشد عقل به خاطر خطاهایش کنار گذاشته شود، همان عقلی که اساس دین را اثبات کرده نیز قابل اتکا نخواهد بود.

۲-۲-۲. ارزش عقل بین منابع

او برای ارزش‌گذاری عقل و شمارش آن در بین منابع دین این فرایند را بیان می‌کند: -دین، بر عقل ارزش نهاده است و در تعالیم دین، راه درست اندیشیدن را نشان داده و عقل را تنها و رها نگذاشته است. از سویی دین، عقل را به سمت کشف حقیقت راهنمایی می‌کند.

در شریعت چنان به عقل بهاداده شده است که از ادله قطعی شرع شناخته می‌شود. ادله شرعی، یا عقلی است یا نقلی و ادله نقلی، یا کتاب است یا سنت معصومین علیهم‌السلام. عقل نیز مانند نقل و زیرمجموعه‌های آن همانند کتاب و سنت، دارای ویژگی حجیت و کاشفیت از اراده و حکم خداست و هیچ‌فوقی با دیگر ادله شرعی ندارد. در نتیجه مسئله تعارض عقل و دین، امری باطل است چراکه عقل در برابر نقل است و همان‌طور که تعارض نقل و دین بی‌معناست، تعارض عقل و دین هم بی‌ربط است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۱).

با این تحلیل، عقل در فهم دین مؤثر و بسنده کردن به نقل و متون روایی بدون خردورزی فهمی ناقص از اسلام است و سهم عقل باید در شکل‌دهی فهم دین مورد اعتنا قرار گیرد. بدین معنا که چنانچه در میان ادله نقلی غور می‌شود و تعارضات و تقییدات

و تخصیصات آن‌ها مشخص می‌شود، بین ادله نقلی و عقلی نیز باید همین تعامل وجود داشته باشد چراکه دلیل عقلی همچون یک دلیل نقلی حجیت دارد. مجموع قرآن و روایات و عقل باهم حجت شرعی در باب فهم دین را ایجاد می‌کنند (جوادی آملی ۱۳۸۶ الف: ۷۳). در دیدگاه این اندیشمند، حجت بودن عقل در شریعت بدان معناست که محتوای عقل ناب با محتوای نقل معتبر تفاوتی ندارد و این امر چه در مسائل فردی چه مسائل اجتماعی و سیاسی پابرجاست (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۷۸). چراکه عقل در درون هندسه معرفت دینی قرار می‌گیرد و هر دو حجت دینی (عقل و نقل) در خدمت تبیین محتوای دین خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱۷).

با این حال او به شدت افراط در عقل‌گرایی را به چالش می‌کشد و یکی از ثمرات نگاه افراطی به عقل را «تفسیری ناصواب از خاتمیت پیامبر اکرم ﷺ» عنوان می‌کند که بر اساس این دیدگاه افراطی، چون عقل بشر به رشد برسد از وحی بی‌نیاز می‌شود و همین عقل مبنای سنجش صحت و سقم محتوای دین می‌گردد! او عقل را در کنار نقل معتبر می‌داند و عقل بسندگی را همچون نقل شده بر نمی‌تابد و این نگاه را که عقل «میزان شریعت» است ناصحیح می‌داند بدین معنا که هر چه با از عقل تأیید استدلالی نگرفت، جز دین به حساب نمی‌آید! (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۵۲)

البته او میزان بودن عقل را قبول دارد اما افراط در این معنا را نفی کرده است که باعث نادیده وحی می‌شود در حالی که اصول و قواعد عقلی گرچه میزان هستند اما وحی کلامی مخالف آن ندارد و البته این هم به معنای سکوت کامل وحی در این امور نیست. بلکه چنانچه امیرالمؤمنین بیان داشته است از جمله حکمت‌های بعثت انبیا این است که گنجینه‌های عقول را بر آدمیان آشکار نمایند... از این رو عقل در یک محدوده مشخصی میزان است نه در قبال وحی که بتواند میزانی برای تشخیص صواب یا خطای انبیا باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۲).

با این حال وی بی‌ارزش تلقی نمودن عقل را نیز مورد نقد قرار می‌دهد و از حجیت انداختن عقل را نیز مذموم می‌شمارد و این نگاه تفریطی را که عقل تنها «مفتاح دین»

است نیز باطل می‌داند. به عقیده این عده پس از اثبات خدا و ضرورت وحی و ارسال رسل، کار عقل به اتمام می‌رسد و جامعه بشری با محتوای دین روبه‌رو است که از طریق فهم کتاب و سنت باید به آن برسد و برای عقل سهمی در هماهنگی محتوای احکام دینی با زیر ساختارهای اصلی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۵۲).

وی بعد از ابطال افراط و تفریط در این عرصه، عقل را هم مفتاح و بعد در ادامه مصباح دین معرفی می‌کند که ما را به کشف اراده خدا رهنمون می‌سازد و در کنار نقل، بعد شناختی قوانین دین را تأمین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۵۲).

این سخن به نوعی نفی کلام محدث استرآبادی است که معتقد بود، عقل به‌طور اجمالی با کمک فیض الهی ما را به اولیات خداشناسی رهنمون کرده و بعد از آن باید در خدمت نقل بود و هرگونه تمسک به عقل چه در اعتقادات و چه استنباط احکام ناروا است.

۲-۲-۲. منطقه ممنوعه عقل

جوادی آملی با این حال برای کارکرد عقل در دین حد و حدودی قائل است و مناطق ممنوعه‌ای برای ورود آن بیان می‌دارد و دلیل این محدودیت را نیز اعتراف خود عقل می‌داند اموری مانند ادراک ذات حق و کنه صفات او از جمله این امور است (همان: ۵۶). البته ایشان خود برای آنکه در ورطه تعطیل معرفت خدا نیفتیم در تکمیل بحث ادامه داده است که امکان معرفت فیض الهی که همان وجه الله و ظهور یا تجلی است ممکن است و ادراک خداوند در مرتبه فعل است که استحاله ندارد (همان: ۵۸).

منطقه ممنوعه دیگر به اعتراف خود عقل، درک جزئیات احکام است مانند تعداد رکعات نماز و موارد متعدد این چینی که در فروع و اصول دین آمده است و خود عقل معترف بدان است. (همان: ۵۹) همچنین عقل در تشخیص چگونگی شکر منعم و یا درک مصادیق حسن و قبیح قدرتی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۷).

در همین امور نیز البته وی عقل را کاملاً دست‌وپا بسته نمی‌داند و به عقیده او ناتوانی عقل پیش از نظر دادن وحی است، اما پس از آنکه از وحی نظری صادر شد، عقل در برابر

این احکام ساکت و یا احیاناً مخالف نیست بلکه مؤید آن است. چراکه از مولای حکیم صادر شده پس امری صحیح و صائب است.

پس فهم اسرار عبادات و احکام یکی دیگر از مناطق ممنوعه‌ای است که ایشان برای کارکرد عقل عنوان می‌کند و دلیل آن هم خارج بودن این امور از دایره استنباط عقل است لذا عقل موظف است تنها با استناد به سخن معصوم به بیان خصوصیات احکام پردازد، اما بیش از این مقدار چیزی است که از عهده عقل خارج می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۴).

شکوفایی عقل به وسیله وحی همین جا بروز می‌کند تا عهده‌دار تبیین جزئیاتی باشد که در محدوده درک عقل نیست، پیدا است که ناتوانی عقل به معنای مخالفت او با آن احکام نیست (همان: ۴۹).

نکته اساسی دیگری که ایشان به آن اشاره دارد این است که عقل حاکم نیست و به هیچ عنوان نمی‌تواند حکم شرعی و مولوی دهد، همان مطلبی که استرآبادی هم به گونه‌ای بیان نمود که حسن و قبح عقلی را قبول دارد ولی حرمت و جوب عقلی را نمی‌پذیرد.

از این رو آیت الله جوادی این سخن را که «دخالت عقل در بُعد هستی‌شناختی دین، که عقل بتواند چیزی را به مجموعه دین اضافه کند و به بیان دیگر، دین ساز باشد». را نمی‌پذیرد و سهمی در بعد تشریحی دین برای عقل قبول نمی‌کند و تنها منبع هستی‌شناسی دین را فقط اراده و علم ازلی الهی می‌داند و در این میان کار عقل تنها کشف احکام مولوی شارع است نه آنکه خودش انشای حکم نماید. چراکه حاکم می‌بایست حق ربوبیت داشته باشد و قدرت بر عقاب و ثواب داشته باشد (جوادی آملی ۱۳۸۶ الف: ۴۰).

آیت الله جوادی بیانی روشن از جایگاه عقل در هندسه معرفت دینی دارد که عقل مفتاح و سپس مصباح شرع است و درعین حال میزان نیز است.

نتیجه گیری

عقل عمومی ترین ابزار ساخت انسان است و حتی شناخت وحی و نبی و حتی تجربیات به آن برمی گردد و نمی توان انسان را از این ابزار مهم معرفتی محروم نمود و شارع نقش عقل در معرفت را به رسمیت شناخته است. مهم ترین نقد به نظرات اخباریون و استرآبادی این است که آنچه به آن حمله می کنند و مورد انتقاد قرار می دهند ناخودآگاه به همان ملتزم هستند. در حالی علم منطق را دستخوش انتقاد قرار می دهند که به تعبیر علامه طباطبایی در تمامی نقدهای خود به مخالفین از دانش منطق و استدلال استفاده می کنند (۱۳۷۴: ۴۱۸/۵). حتی مواردی به خواب و رؤیا برای اثبات مطالب خود استناد می کنند که به هیچ وجه با مبنای اخباری و تمسک صرف به روایات جور نمی آید (رک. استرآبادی، ۱۴۲۹: ۱۰۸).

از برخی کلام استرآبادی این گونه برمی آید که او حتی برای آغاز راه هم عقل را مؤثر نمی داند و در حد مفتاح هم به عقل ارزش نمی دهد و استناد به معجزه را راه معرفت انبیا می داند درعین حال در برخی مواضعش به طور محدودی از الهام اولیه الهی سخن می گوید که همین را می توان مفتاحیت از نظر او دانست اما این روشن است که به هیچ وجه برای عقل نقش مصباح و میزان در دین قائل نیست.

در حجه به عقل با استفاده از روایات گرفتار مغالطه لفظ مشترک می شوند و روایاتی که در آن ها عقل به معنای قیاس اصولی و تمثیل منطقی است را به معنای عقل مدرک می گیرند این در حالی است که هیچ کدام از حکما برای تمثیل حجیتی قائل نیستند و در واقع اخباریون با حمل این گونه روایات به قوه عقل به معنای ادراک به نقد مطلبی می روند که طرف مقابلشان اصلاً به آن قائل نیست.

آنچه مشخص است عالم شیعی چه اخباری باشد و چه عقل گرا نمی تواند خود را از شرع و فرمایشات اهل بیت بی نیاز بداند و حکیمان حکمت متعالیه به جد در این مطلب تأکید دارند و در این حرف که باید تابع نقل بود با ایشان مشترک اند اما باین وجود

علیرغم تأکید بر نقل، نمی‌توان از براهین عقلی و استدلال عقل چشم‌پوشی نمود. استاد جوادی‌آملی عقل را همتای نقل و دوشادوش آن می‌داند و البته نه قدری به آن بها می‌دهد که به واسطه آن برخی شئون دینی را به بهانه عدم فهم عقلی کنار بگذارد و نه آن قدر عقل را بی‌بها می‌داند که در ادراکات دینی نقشی به آن ندهد.

به نظر می‌رسد با توجه به بروز جریان‌های نزدیک به اخباریون سابق و نو اخباری‌ها جا دارد این بخش از کلام حکمای حکمت متعالیه که خارج از کتب فلسفی محض آنان است مانند شرح اصول کافی و تفسیر ملاصدرا و رسایل علامه و تفسیر آیت‌الله جوادی‌آملی که سرشار از روایات است در برابر این افراد به بحث گذاشته شود تا مشخص شود در بیان فهم حدیث چه روشی را باید پیش گرفت؟

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بطوطه، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۴۹)، الرد علی المنطقیین، بمبئی: قیمه.
۳. استرآبادی، محمدامین، (۱۴۳۰)، الحاشیه علی أصول الکافی، قم: دارالحدیث.
۴. _____ (۱۴۲۹)، الفوائد المدنیه، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۵. انصاری، مرتضی (۱۴۱۹)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، شریعت در آیینہ معرفت، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۶ الف)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۶ ب)، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴)، ادوار الفقه الامامی، قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۱. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۷)، صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان فی التفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۱۳. _____ (۱۳۸۸)، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۴. غزالی، محمد، (۱۳۶۱)، تهافت الفلاسفه، تهران: نشر دانشگاهی.
۱۵. ملاصدرا (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، حاشیه: علامه طباطبائی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.