

Investigating the Scope of the Function of Reason in Understanding Islamic Teachings Based on Verses and Narrations

Seyyed Ali Mirsharifi*

(Received: 21/08/2020; Accepted: 28/02/2021)

Abstract

The relationship between reason and religion and the extent of the involvement of reason in religion is one of the issues that was raised in Islamic societies, especially in the modern era due to the establishment of Western modernity, and has caused a lot of controversy. Exaggeration in defining the broad role of reason, which is a reflection of modern Western thought, has led to serious damage to Islamic culture. In the meantime, it is necessary to study the power of human intellect in understanding religious truths. Therefore, the present article seeks to examine the scope and extent of the function of reason based on verses, narrations and sayings of religious thinkers. In this analysis, by explaining the two general and specific areas of using reason in understanding religious teachings, the nature of each area is examined. Then, its specific function in the science of jurisprudence is analyzed as one of the four sources based on the principle of accompaniment between reason and sharia. According to the main sources of Islam (verses of the Quran and the narrations of the infallibles) as well as the approach of religious scholars, the general and specific role of reason in understanding the religion generally and specifically is limited to the boundaries set by religious sources. Therefore, in spite of the verses and narrations in which the role of reason is highlighted and also despite the principle of accompaniment between reason and sharia which itself shows the high position of reason in understanding the religious teachings and objectives of rulings, it is not possible to use reason in all fields. In fact, the intellect is incapable of understanding certain things, on which the religion advises to submit to divine commands, even if they conflict with human understanding.

Keywords: Religion, Reason, Islam, Function of Reason, General Function, Specific Function, Principle of Accompaniment.

* Assistant Professor, Department of Law and Political Science, Samt Organization, Tehran, Iran, mirsharifi@samt.ac.ir.

بررسی گستره کارکرد عقل در فهم معارف دین اسلام بر مبنای آیات و روایات

سید علی میرشریفی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰]

چکیده

رابطه عقل و دین و میزان دخالت عقل در دین از جمله مباحثی است که به‌ویژه در دوران تجدد به تاسی از مدرنیته غربی به‌جدّ در جوامع اسلامی مطرح شده و مجادلات بسیار برانگیخته است. افراط در تعریف نقش گسترده عقل که گرت‌برداری از تفکر متجدد غربی است به آسیب‌هایی جدی در فرهنگ اسلامی منجر شده است. در این میان بررسی توان عقل بشری در فهم حقایق دینی ضروری است. از این‌رو مسئله مقاله حاضر، بررسی گستره کارکرد و میزان کاربرد عقل بر مبنای آیات، روایات و سخنان اندیشمندان دینی است. در این تحلیل با تبیین دو حیطة عام و خاص استعمال عقل در درک معارف دینی، ماهیت هر یک از این وجوه عمومی و اختصاصی بررسی می‌شود. سپس کارکرد اختصاصی آن در دانش فقه به عنوان یکی از ادله اربعه بر محور قاعده ملازمه عقل و شرع تحلیل می‌شود. بر اساس منابع اصلی دین اسلام (آیات قرآن و روایات معصومان) و نیز نگرش عالمان دینی، نقش عام و خاص عقل در فهم عمومی و اختصاصی دین، محدود به حدودی است که منابع دینی تعیین کرده‌اند. از این‌رو با وجود آیات و روایاتی که نقش عقل در آنها به‌طور برجسته مطرح شده و نیز قاعده ملازمه عقل و شرع که خود نمایانگر جایگاه رفیع عقل در فهم آموزه‌های دین و برخی از علل و حکمت‌های احکام است، نمی‌توان در همه تعالیم از عقل بهره جست. در واقع، عقل در اموری ناتوان از فهم است که در این بخش از آموزه‌ها توصیه دین، تسلیم در برابر اوامر الهی است، حتی اگر با فهم بشری در تعارض باشد.

کلیدواژه‌ها: دین، عقل، اسلام، کارکرد عقل، کارکرد عمومی، کارکرد اختصاصی، قاعده ملازمه.

مقدمه

مسئله جایگاه عقل در دین، و نقش عقل در فهم حقایق دینی از صدر اسلام مطرح بوده و با شکل‌گیری علم کلام و سپس تفکر فلسفی شدت گرفته است. پرسش اصلی در میان مسائل مختلف مربوط به رابطه عقل و وحی، پرسش از جایگاه و میزان حضور عقل در فهم حقایق دینی و وحیانی بوده است. این پرسش را از منظرهای مختلف می‌توان مطرح و پیگیری کرد، اما عامل تأثیرگذار اصلی در تعیین نقش عقل در فهم حقیقت دینی، نگرش خود دین و حکم وحی در این باره است. در زمانه ما به دلیل غلبه نوع نگرش عقل‌گرایی افراطی، که خود از تبعات تأثیر مدرنیته غربی در دوران تجدد است، اغلب از منظر عقل برون‌دینی و خودبنیاد در باب نقش عقل در دین اظهارنظر شده است نه بر اساس نوع نگرش دینی. از سوی دیگر، میان حیث کارکرد عام و خاص عقل در فهم دین در ابعاد گوناگون خلط رخ می‌دهد که تفکیک آن برای تمییز ابعاد خصوصی و عمومی کاربرد عقل در فهم دین ضروری است. مسئله نخست در بعد عمومی، که عمدتاً ناظر به اصول دین است، مربوط به نوع حضور عقل در فهم حقایق عالم و بررسی این مسئله است که آیا عقل به نحو مطلق قادر به درک تمامی حقایقی است که دین درباره جهان هستی می‌گوید یا نه؛ و مسئله مربوط به حیث خاص کاربرد عقل به حوزه فروع دین و نقش آن در استنباط احکام شرعی به عنوان یکی از ادله اربعه در فقه اختصاص دارد که در اینجا پرسش اصلی ناظر به فهم کیفیت تلازم عقل و شرع، با توجه به اصل ملازمه عقل و شرع و کاوش معنای دقیق آن، است. در نوشتار حاضر کوشیده‌ام اولاً بر اساس متون دینی، یعنی آیات و روایات، ماهیت حضور و کیفیت عملکرد عقل در فهم حقایق دینی را از خود آموزهای دینی استنتاج کنم؛ ثانیاً حوزه‌های گوناگون کاربرد عقل در دین توصیف و تحلیل شده است تا در نهایت ماهیت عام و خاص استعمال عقل در فهم دین بر اساس خود نگرش دینی روشن شود.

۱. کارکرد عمومی عقل در فهم معارف دینی

هرچند مخاطب دین بشر است اما دین ماهیتی بشری ندارد بلکه به جهت وحی الاهی، منشأ آن خداوند متعال است. از این رو رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «الرأی فی الدین، إنما الدین من الرب، أمره و نهیه» (حر عاملی، ۱۳۹۱: ۴۰/۱۸)؛ «رأی در دین دخالتی

ندارد، دین فقط از سوی پروردگار است، چه امر آن و چه نهی آن. حضرت علی (علیه السلام) نیز می‌فرماید: «لا رأی فی الدین» (صدوق، ۱۳۶۱: ۱۸۵-۱۸۶)؛ «در دین رأی نیست». وی در موضع دیگری می‌فرماید: «همانا مؤمن دینش را از پروردگارش می‌گیرد و نه از رأی خود» (همان). امام صادق (علیه السلام) هم می‌فرماید: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْقِيَاسِ» (کلینی، ۱۴۰۱: ۵۷/۱)؛ «همانا دین خدا با قیاس درست در نمی‌آید»؛ و نیز فرمود: «السنَّةُ إذا قيسَتْ مُحَقَّ الدِّينِ»؛ «سنت (و احکام اسلام) هر گاه قیاس شود، دین نابود می‌شود» (همان).

امام صادق (علیه السلام) برای تفهیم این نکته اساسی که هرگز ممکن نیست راز و رمز و اسرار احکام دین با عقل محدود بشر به دست آید، بلکه در شناخت ملاک و اسرار دین به وحی نیاز است، در مناظره‌ای از ابوحنیفه درباره قیاس و عقل پرسید: «اگر قیاس‌کننده هستی، به دقت در قیاس خود بنگر. کدام یک نزد خدا بزرگ‌تر است؟ قتل یا زنا؟». ابوحنیفه گفت: «بلکه قتل بزرگ‌تر است». حضرت فرمود: «پس چگونه در (اثبات) قتل به دو شاهد اکتفا کرده، ولی در زنا جز به چهار شاهد اکتفا نموده است؟». سپس به او فرمود: «نماز برتر است یا روزه؟». گفت: «حتماً نماز برتر است». حضرت فرمود: «پس طبق سخن تو بر زن حائض قضای نمازهایی که در حال حیض از او فوت شده واجب است، ولی روزه واجب نیست و حال آنکه خداوند قضای روزه را بر او واجب کرده نه قضای نماز را» (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۱۶/۱؛ حر عاملی، ۱۳۹۱: ۳۱/۱۸-۳۲). امام (علیه السلام) در این مناظره جایگاه و میزان دخالت روش‌های عقلی در فهم دین را به‌خوبی نشان می‌دهد. ابان بن تغلب می‌گوید به امام صادق (علیه السلام) گفتیم: «نظر شما درباره مردی که یک انگشت از انگشتان زن را قطع کند، چیست؟ چه مقدار دیه در آن است؟». حضرت فرمود: «ده شتر». گفتیم: «دو انگشت قطع کند؟». فرمود: «بیست شتر». گفتیم: «سه انگشت قطع کند؟». فرمود: «سی شتر». گفتیم: «چهار انگشت قطع کند؟». فرمود: «بیست شتر». گفتیم: «سبحان‌الله! سه انگشت قطع می‌کند بر او سی شتر دیه است، ولی چهار انگشت قطع می‌کند بیست شتر بر او دیه است! ما در عراق بودیم این مطلب را می‌شنیدیم و از کسی که این را می‌گفت بیزار می‌جستیم و می‌گفتیم شیطان این را آورده است». حضرت فرمود: «دست نگه دار ای ابان! رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این گونه حکم کرد که دیه زن تا ثلث برابر مرد است. هنگامی که به ثلث رسید برمی‌گردد به نصف دیه مرد. ای ابان! تو قیاس کردی و احکام خدا هر گاه قیاس شود، نابود می‌گردد» (کلینی، ۱۴۰۱: ۲۹۹/۷-۳۰۰).

در احکام اسلام نمونه‌های متعددی یافت می‌شود که ملاک آنها در دسترس عقل بشر نیست و ظاهری خلاف عقل دارد. آموزه بسیار مهم در این امور، تسلیم در این امور دینی است که عقل به آن راه نمی‌یابد. پیروی از دین یعنی پذیرفتن اوامر و نواهی خدا و تسلیم بی‌قید و شرط در برابر دستورهای الهی و اساساً اسلام یعنی تسلیم خدا بودن. خداوند در قرآن می‌فرماید: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵)؛ «نه، به پروردگارت سوگند که ایمان نمی‌آورند مگر آنکه در نزاعی که بین آنان است، تو را داور قرار دهند، سپس از قضاوتی که کرده‌ای در خودشان ناخشنود نشوند و سراسر تسلیم باشند». در شأن نزول آیه آمده است که بین زبیر بن عوّام و یکی از انصار درباره آب بارانی که در سنگلاخی جمع می‌شد و هر دو نخل‌های خود را از آن آب می‌دادند نزاعی بود. پیامبر ﷺ به زبیر فرمود: «تو نخست نخل‌هایت را آب بده و سپس آب را رها کن برای همسایه‌ات». مرد انصاری ناراحت شد و گفت: «ای رسول خدا، برای اینکه پسرعمه‌ات است؟!». در این هنگام رنگ پیامبر دگرگون شد (نک: طبرسی، بی‌تا: ۳-۶۹/۴). با توجه به آیه و شأن نزولی که ذکر شد، این نکته را درمی‌یابیم که خداوند می‌فرماید باید در برابر پیامبر (ص) تسلیم باشید. حضرت علی علیه السلام بارها اسلام را چنین تفسیر و معنا فرمود: «الاسلامُ هُوَ التَّسْلِيمُ» (نهج‌البلاغه، ص ۴۹۱، کلمه ۱۲۵)؛ «اسلام یعنی تسلیم».

مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام پرسید: «ای فرزند رسول خدا! پس چگونه امامت در فرزندان حسین علیه السلام قرار گرفت، نه در فرزندان حسن علیه السلام، حال آنکه هر دوی آنان فرزندان رسول خدا (ص) و نواده او و سرور جوانان اهل بهشت بودند؟». امام فرمود: «موسی و هارون هر دو پیامبر و رسول و برادر بودند، اما خداوند پیامبری را در نسل هارون نهاد و نه در نسل موسی، احدی حق ندارد بگوید: چرا خدا چنین کرد؟ امامت هم جانشینی خداوند عز و جل است و احدی حق ندارد بگوید: چرا خداوند آن را در نسل حسین نهاد نه در نسل حسن؟ زیرا خداوند در کارهایش حکیم است و از آنچه انجام می‌دهد پرسش نمی‌شود، بلکه این بندگان خدا هستند که از کارهایشان سؤال می‌شود» (طبرسی، بی‌تا: ۱-۲۰۰/۲-۲۰۱). حضرت موسی بن جعفر علیه السلام فرمود: «از خداوند پرسش نمی‌شود که چگونه حلال کرده و چگونه حرام کرده است» (کلینی، ۱۴۰۱: ۵۷/۱). عبدالله کاهلی نیز می‌گوید امام صادق علیه السلام فرمود: «اگر طایفه‌ای خدای یگانه بی‌شریک

را عبادت کنند و نماز را به پا دارند و زکات بپردازند و حج خانه خدا را به جا آورند و ماه رمضان را روزه بدارند، سپس نسبت به چیزی که خدا یا رسولش ﷺ انجام داده‌اند، بگویند: چرا خلاف این را انجام نداد، یا این معنا را در دل خود احساس کنند، هر آینه بدین سبب مشرک هستند». آنگاه آیه «فَلَا وَرَبِّكَ...» را تلاوت کرد و فرمود: «بر شما باد به اینکه تسلیم باشید» (همان: ۳۹۰/۱).

به فرموده حضرت علی (علیه السلام)، «اگر خداوند می‌خواست انسان را از نوری بیافریند که روشنی آن دیده‌ها را تیره سازد و زیبایی آن بر عقل‌ها چیره گردد هر آینه چنین می‌کرد، ولی خداوند سبحان آفریدگانش را به برخی از آنچه نمی‌دانند، می‌آزماید تا آنان را امتحان کند و تکبر و خودپسندی را از ایشان دور گرداند» (نهج البلاغه، ص ۲۸۶، خطبه ۱۹۲). امام سجاد (علیه السلام) نیز به مسئله امتحان اشاره می‌کند و می‌فرماید: «ثُمَّ أَمَرْنَا لِيُخْتَبَرَ طَاعَتَنَا وَ نَهَانَا لِيَتَّبِلَى شُكْرَنَا» (صحیفه سجادیه، ص ۳۷)؛ «آنگاه ما امر کرد تا طاعتمان را امتحان کند و نهی نمود تا سپاسگزاری‌مان را بیازماید». امام صادق (علیه السلام) فرمود: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِيهِ قَبْضٌ أَوْ بَسْطٌ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ إِلَّا وَفِيهِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ابْتِلَاءٌ وَ قَضَاءٌ» (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۵۲/۱)؛ «همانا چیزی نیست که در آن منعی یا عطایی باشد از آنچه خدا به آن امر فرموده یا از آن نهی کرده است، جز آنکه در آن برای خداوند عز و جل امتحان و حکمی است».

بدین ترتیب، بر مبنای متون دینی، عقل به نحو مستقل و مکفی بالذات قادر به درک همه حقایق دینی نیست و نمی‌توان بی‌قید و شرط به عقل‌گرایی افراطی در فهم حقایق دینی حکم داد. زیرا علی‌رغم فقدان تضاد ذاتی عقل و دین و با وجود مقام خاص عقل در درک مبادی دینی، در برخی ابعاد عقل تسلیم حکم دینی است، چنان‌که مطهری هم می‌گوید:

در اسلام تسلیم کورکورانه نیست، تسلیمی که ضدعقل باشد نیست، البته تسلیمی که مافوق عقل باشد، هست. به همین معنایی که عرض کردیم خودش مطابق حکم عقل است، عقل هم می‌گوید جایی که اطلاع‌نداری حرف بزرگ‌تر را بپذیر (مطهری، ۱۳۷۷: ۱/۲۴۷-۲۴۸).

نیز برخی معتقدند با رأی و گمان نمی‌توان به دین خدا دست یافت و الا مردم از ارسال رسل و انزال کتب بی‌نیاز بودند. وانگهی خداوند دین و احکام خود را به ملک مقرب یا نبی مرسل واگذار نکرده است، پس چگونه آن را به ظن فقیه واگذار کند؟! (مغنیه، ۱۹۸۰: ۲۴۶).

نه فقط متون دینی بلکه اندیشمندان بسیاری در مکاتب و نحله‌های متعدد بر محدودیت عقل در درک تمام امور تأکید کرده‌اند. متکلم و دین‌شناس بزرگ جهان اسلام، شیخ مفید، می‌گوید: «امامیه اجماع دارند بر اینکه عقل در فهم و نتیجه‌گرفتن خود (در معارف دین) نیاز به شرع دارد» (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۴۴). عقل‌گراترین اندیشمندان، بوعلی سینا، درباره شناخت معاد معتقد است باید دانسته شود که قسمتی از معاد در شرع نقل شده است و راهی برای اثبات آن نیست جز از طریق شریعت و تصدیق خبر پیامبر، و بخش دیگر آن قسمتی است که با عقل درک می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۵۴۴). وی تصریح می‌کند که دست‌یافتن به حقایق اشیا در توان بشر نیست (همو، ۱۴۲۱: ۳۴). نصیرالدین طوسی نیز درباره ناتوانی عقل و نیاز به انبیا می‌گوید:

اگر عقل به‌تنهایی در شناخت خداوند کافی بود هر آینه عرب‌ها در پاسخ پیامبر ﷺ می‌گفتند: «ما وجود صانع را با عقل خود اثبات می‌کنیم، توحیدش را می‌شناسیم و در این مورد احتیاجی به تو نداریم». حق این است که در معقولات آموزش نیاز نیست، با اینکه آموزش کمک، راهنمایی و ترغیب است برای به‌کارگیری عقل، اما در منقولات لازم است. پیامبران فقط برای آموزش قسم اول نیامدند، بلکه آمدند برای آموزش قسم اول و دوم، زیرا عقل بدانچه پیامبران ارشاد می‌کنند راه ندارد (طوسی، ۱۳۵۹: ۵۳).

شیخ علاءالدین طوسی هم درباره ناتوانی عقل به‌تنهایی از درک مسائل الاهی می‌گوید: «همانا عقل به‌تنهایی نمی‌تواند حقایق مسائل الاهی را درک کند و دیدگاه‌های آن بدون تأیید صاحب وحی (پیامبر) که از طرف خدای تعالی تأیید شده، مورد اعتماد نیست» (طوسی، بی‌تا: ۲۷۰). به اعتقاد صدرالدین شیرازی، برای بندگان، شناخت خدا و روز قیامت جز از طریق نبوت و رسالت حاصل نمی‌شود، زیرا عقل آنان در این امور کافی نیست، خصوصاً در آنچه به معاد و حشر اجساد مربوط است. پس مردم به معلم نیاز دارند که او پیامبر و رسول (ص) است، یا کسی را که او جانشین خود قرار داده باشد و شناخت متوقف بر بعثت انبیا (علیهم‌السلام) است. وی در جای دیگری می‌نویسد: «بدان که نواخ بشر از ادراک حقایق امور آسمانی و زمینی بدان صورت که هست، عاجزند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۸/۷-۱۱۹). طباطبایی نیز در این باره می‌گوید:

همانا استدلال بر خصوصیات آنچه شرع در موضوع معاد آورده به مقدمات کلیه عقلیه برای ما غیرمقدور است، زیرا عقل دسترسی به جزئیات ندارد و راه آن تصدیق چیزهایی است که پیامبر راستگو از طریق وحی آورده، به لحاظ برهانی که بر صدق آن اقامه شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۱۲/۱).

افزون بر دیدگاه اندیشمندان، فلاسفه و حکمای اسلامی، در دیگر ادیان نیز قلمرو عقل کاملاً مشخص شده است. آگوستینوس، فیلسوف مسیحی، معتقد است استدلال و فعالیت عقلی در راه رسیدن به حق و حقیقت ناچیز است. در ایمان بدون استدلال است که می‌توان به نحوی نشانی از رحمت و فیض خداوندی را دید و از این لحاظ این عقل نیست که زیربنای ایمان را می‌سازد، بلکه درست برعکس، این ایمان است که به مدد عقل می‌شتابد و مانع از انحراف آن می‌شود (مجتهدی، ۱۳۸۰: ۶۶، با تلخیص؛ نیز برای آگاهی بیشتر نک.: ژیلسون، ۱۳۷۸: ۱۵-۲۱). آنسلم قدیس نیز معتقد است ایمان مقوله‌ای برتر از تعقل است، ایمان گام نخست است و فهم امری است که شاید به دنبال ایمان رخ دهد. وی کتاب معروفی به نام *ایمان در جست‌وجوی شناخت* (*Fides Quaerens Intellectum; Faith Seeking Knowledge*) دارد و واضع این ایده است که «ایمان می‌آورم تا بفهمم» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۲۳). توماس آکوئیناس، دیگر فیلسوف مسیحی نیز برخی از حقایق وحی را فراتر از دسترس عقل بشری می‌دانست (همان: ۶۸-۶۹). کانت نیز، که افراطی‌ترین فیلسوف در قلمرو عقل است و عقل را سلطان جهان می‌شمرد، با این وصف آن را محدود، و در شناخت واقعیات ناتوان می‌داند (نک.: کانت، ۱۳۶۷: ۲۱۴-۲۱۵). اما نکته نهایی و مهم در باب حدود عقل در درک حقایق دینی به ماهیت دین و محتوای آموزه‌های دینی برمی‌گردد، بدین مضمون که اولاً حقایق دینی، همان حقایق جهان هستی است که عقل توان ادراک آنها را به نحو تام و تمام ندارد، و ثانیاً گوهر دین در گرایش و تبعیت قلبی و تعبدی رضایت‌مندانه است که صرفاً بر پایه عقل استوار نمی‌شود.

در بُعد اول، بررسی حدود و ثغور درک عقلی و سنجش توان آن در فهم امور متعدد از جمله مضامین حقایق دینی در کلام جدید و نیز در مباحث مربوط به رابطه عقل و وحی، و شناخت انسانی، و وحی الاهی در مباحث دین و عقل در فضای دین‌پژوهی و مباحث مربوط به شناخت دین، پس از گسترش شناخت بشر از ابعاد گوناگون عقل تغییرات جدی داشته است. این مسئله، به‌ویژه در تفکر غربی، منجر به

مباحث جدید کلامی و الاهیاتی شده، که به شدت تحت تأثیر مطالعات، بررسی‌ها و نقادای‌های عقل در تفکر جدید غربی شکل گرفته است. در تفکر جدید غربی با تدقیق در تحلیل و تبیین ماهیت، کارکرد و توان عقل، ابعادی از ناتوانی‌ها و محدودیت‌های عقلی روشن شد که بر کل تصور انسان از خودش و توانایی‌هایش در شناخت تأثیر گذاشت. این تأثیرات شامل فهم محدودیت‌های عقل در شناخت حقایق هستی از ذرات ریز اتمی تا کَشکشان‌های بی‌کران، و از ابعاد جسمانی انسان تا اطوار روحی او است. بعدی از این محدودیت‌ها معلول موضوع شناخت عقلی است، چنان‌که یکی از وجوه مهم علوم مختلف در زمانه ما بیان دشواری و صعوبت موضوعاتی است که این علوم بررسی می‌کنند. ولی قسمتی از این ناتوانی‌ها برخاسته از ماهیت خود عقل و حدود و مرزهای توانمندی‌های خود آن فارغ از موضوعی است که مطالعه می‌شود.

درک دقیق‌تر ماهیت عقل همراه با وقوف به ابعاد مختلف محدودیت‌های آن در شناخت، که خود مبتنی بر سنجش و بررسی همه‌جانبه عقل از منظر نظرهای مختلف فلسفه و علوم انسانی و شاخه‌هایی از مطالعات عقل در علوم تجربی بود، منجر به تجدید نظر در به‌کارگیری قوه عقل محض در مباحث گوناگون شد. از سوی دیگر، شناخت بیشتر از اضلاع پنهان انسان و جهان، و درک عظمت موضوعاتی که تعقل می‌شود، موجب اذعان به این حقیقت شد که جهان هستی بسیار بیشتر از آنچه به ذهن بشر در بادی امر می‌آید ژرف و بی‌پایان است. از این‌رو فهم محدودیت عقل مقارن با نامحدودبودن جهان هستی، بیش از پیش موجبات اذعان به ناتوانی عقل کرانمند انسان در فهم جهان بی‌کران شد. درک محصوربودن عقل به حضور برخاسته از ماهیت آن همراه با درک بی‌کرانگی موضوعات جهان، در زمینه امور غیرمادی، فرادنیوی، متعالی و الاهی صدچندان نمود می‌یابد. به همین دلیل حیطه مطالعاتی امور الاهی و الاهیات و حوزه بررسی دین و دین‌پژوهی بیش از سایر حیطه‌ها در سنت کلام و الاهیات غرب تحت تأثیر این اتفاق دوسویه در درک عقل محدود و جهان نامحدود واقع شد.

از سوی دیگر، تعمق در گوهر دین، به‌ویژه در مطالعات دین‌شناسی جدید، نشانگر آن است که ماهیت دینداری هرچند مستلزم بُعد عقلانی است اما تماماً از جنس عقل نیست و واجد امور دیگری نیز هست، بدین تفصیل که قول به نفی هر گونه بُعد عقلانی دین، موجب شکل‌گرفتن چهره‌ای غیرعقلانی از دین می‌شود و اساساً این از

حیث نظری و نیز در عمل امکان‌پذیر نیست. زیرا بُعد مهمی از آموزه‌های ادیان را مباحث الاهیاتی و اخلاقی تشکیل داده است که هم فی حد نفسه ماهیتی معقول دارد و هم خطاب به مخاطبی عاقل است که می‌تواند آن امر عقلانی را درک کند. حتی زمانی که بر وجه تجربه دینی تأکید شود باز هم حیث عقلانی دین نفی‌شدنی نیست، زیرا:

تجربه دینی به هیچ وجه یک «رخداد» احساسی محض نیست، بلکه با مفاهیم و اعتقاداتی سر و کار دارد که به موجود قدسی تجربه‌شده ناظرند. اگر بکوشیم تجربه دینی را از این قبیل مفاهیم و اعتقادات، یا به تعبیر ما از نظام اعتقادات دینی، جدا کنیم، در این صورت به هیچ وجه نمی‌توانیم بگوییم که چه کسی یا چه چیزی به تجربه درآمده است، و نمی‌توانیم روشن کنیم که از منظر شخص صاحب تجربه، چه چیزهایی تجربه دینی را از سایر تجربه‌ها متمایز می‌سازد. برای فهمیدن تجربه دینی دست کم تا حدی، به نظامی از اعتقادات دینی محتاجیم. بعید به نظر می‌رسد که بدون استفاده از عقل بتوان چیزی را فهمید (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۱).

اما درست به همان نحو که متن دین امکان نفی عقل را به نحو مطلق طرد می‌کند و در دین اسلام بنیاد دین، یعنی اصول عقاید، ضرورتاً باید به کمک عقل درک شود، قول به عقلانیت محض انسان‌محور در فهم دین نیز ماهیت متمایز دین را از سایر حیطه‌های عقلانی بشر مانند علوم و دانش‌های بشری منقلب می‌کند، زیرا گوهر دین نه فقط به فهم عقلانی بلکه به گرایش و ایمان نیز هست. لزوماً هر درک عقلی مستلزم نوعی جذب، طلب، اشتیاق، پذیرش، تسلیم و پیروی نمی‌شود. در ایمان دینی عنصری غیر از عقل هست که با قلب و خواست و در عین حال با تسلیم و رضا در ارتباط است. در دین اسلام وجه عقلانی اگر منجر به وجه گرایش قلبی و پذیرش باطنی نشود ایمان دینی محقق نشده است، زیرا بنا بر قرآن کریم دو رکن اصلی دین اسلام، ایمان و عمل صالح است و ایمان فقط زمانی واقعاً ایمان است که به عمل منتهی شود و این در صورتی رخ می‌دهد که نه فقط عقل بلکه رکن دیگر وجود انسان، یعنی قلب او نیز داخل باشد تا با اتکا به آنچه با عقل از اساس دین دریافته است، با ایمان به خدا و حامل پیام او، به آنچه از محتوای دینی که نمی‌تواند به فهم عقلی از آن برسد نیز باور داشته باشد. حضرت علی (علیه السلام) در حکمت ۱۲۵ نهج‌البلاغه این سیر از تسلیم عقل تا

تحقق عمل را بدین نحو ترسیم می‌کند:

اسلام را به گونه‌ای وصف می‌کنم که احدی قبل از من بدان‌گونه وصفش نکرده باشد: اسلام تسلیم است و تسلیم، یقین است و یقین، تصدیق است و تصدیق، اقرار است و اقرار، به جای آوردن است و به جای آوردن، پرداختن به عمل صالح است (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۲۵).

اسلام با تسلیم در برابر خدا آغاز می‌شود و به عمل کردن به اوامر او ختم می‌گردد. در این سیر مهم‌ترین چیز تسلیم، تبعیت و تعبدی است که با عقل صرف شکل نمی‌گیرد. زیرا این مایه از اعتماد و رضا فقط زمانی واقع می‌شود که مؤمن و مسلمان صرفاً به آنچه خودش نزد عقل فردی خودش درست می‌داند عمل نکند، بلکه به هر چیز دیگری که لزوماً در چارچوب محدود عقل بشری نمی‌گنجد اما محتوای وحی الاهی است نیز باور داشته باشد و عمل کند تا ایمان به عمل منتهی شود.

۲. کارکرد اختصاصی عقل در فقه

عقل در فقه اسلامی یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام شمرده شده است. در مذهب تشیع، نخستین کسی که از کارایی عقل در فقه سخن گفته است، فقیه نامدار شیعه محمد بن جنید اسکافی (متوفای ۳۸۱ ه.ق.) است. آثار وی در شکل اصلی‌اش در دست نیست تا بینیم به چه میزان، عقل را در فقه کارآمد می‌دانسته است. پس از او، فقیه و متکلم بزرگ شیعه، شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ه.ق.) در این باره نوشته است:

بدان که اصول احکام شرع سه چیز است؛ کتاب خداوند سبحان و سنت پیامبرش ﷺ و پس از آن گفتار امامان علیهم‌السلام؛ و راه‌های منتهی به علم مشروع در این اصول سه چیز است: اول آن عقل و آن راهی است به سوی شناخت حجیت قرآن و دلایل اخبار (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۸/۹).

سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ه.ق.) در *الذریعة الی اصول الشریعة* از عقل و کاربرد آن در احکام شرع بحث کرده و کارایی آن را در حد همان مستقلات عقلیه پذیرفته و معتقد است عقل از درک ملاکات احکام ناتوان است (نک.: سید مرتضی، ۱۳۶۳: قسمت دوم، ص ۶۹۸-۷۰۴). شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق.) نیز از عقل یاد کرده و گفته است که عقل، بدیهیات را مانند قبح ظلم و حسن احسان درک می‌کند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۷۵۹-۷۶۲).

محمد بن ادریس حلی (متوفای ۵۹۸ ه.ق.) نیز در این باره بحث کرده و موقعیتی بیشتر برای عقل قائل شده است. وی می‌گوید:

پس همانا حق از چهار طریق تجاوز نمی‌کند، یا کتاب خدای سبحان، یا سنت متواتره متفق علیه رسولِ وی ﷺ یا اجماع یا دلیل عقل. پس هنگامی که آن سه دلیل نبود، اعتماد در مسائل شرعی نزد محققان و پژوهشگران در مأخذ شریعت، تمسک به دلیل عقل است، زیرا تنها آن باقی است و موکول به آن شده است. پس از این راه علم به جمیع احکام شرع در تمامی مسائل فقهی حاصل می‌گردد (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۴۶/۱).

محقق حلی (متوفای ۶۷۶ ه.ق.) نیز می‌گوید:

فصل دوم در مستند احکام است و آن نزد ما پنج تا است؛ کتاب، سنت، اجماع، دلیل عقل و استصحاب ... آنچه عقل به تنهایی بر آن دلالت می‌کند، یا وجوب است مانند ردّ ودیعه، یا زشتی ستم و دروغ، یا حسن انصاف و راستی است (محقق حلی، بی تا: ۶).

به گفته شهید اول (متوفای ۷۸۶ ه.ق.) در مقدمه کتاب ذکری اصول استنباط احکام چهار چیز است؛ کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل. بعد می‌گوید دلیل عقل دو قسم است؛ قسم اول آنهایی است که توقف بر خطاب شرعی ندارد، مانند وجوب ادای دین و حرمت ظلم. قسم دوم که عقل در حکم خود نیاز به خطاب شرع دارد مانند مقدمه واجب (عاملی، بی تا: ۵). یوسف بحرانی (متوفای ۱۱۸۶ ه.ق.) هم در این باره نوشته است:

شکی نیست که عقل فطری صحیح حجتی است از حجت‌های خدای سبحان و چراغی نورانی از ناحیه او جل شأنه. عقل موافق شرع است، بلکه عقل شرع درونی است، کما اینکه دین شرع برونی است. گاهی عقل اشیا را پیش از ورود حکم شرع درک می‌کند، پس شرع می‌آید برای تأیید آن و گاهی هم قبل از ورود شرع آنها را درک نمی‌کند و وجه آن برایش پوشیده می‌ماند، پس شرع می‌آید برای کشف و تبیین آن. تردیدی نیست که تمام احکام فقهی، از عبادات و غیر آن توقیفی هستند و نیازمند به شنیدن از حافظ شریعت و به همین لحاظ روایات مستفیض است مبنی بر نهی از قول در احکام شریعت بدون شنیدن از معصومین (علیهم السلام) و بدون استناد به علمی که از آنان صادر شده باشد و با عدم دسترسی به راه علم توقف و احتیاط واجب است و در پاره‌ای از آنان رجوع به

ائمه علیهم السلام لازم است و این نیست جز به علت قصور عقل از اطلاع بر اعماق دین و بازداری‌اش از فرورفتن در امواج دریا‌های آن. بلکه اگر عقل در شناخت دین مستقل باشد، هر آینه ارسال رسل و انزال کتب بیهوده می‌شود و به همین جهت بوده که اخبار بر سرزنش اصحاب قیاس متواتر است (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۳۱/۱، با اندکی تلخیص).

وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۵ ه.ق.) با بیانی صریح‌تر درباره کاربرد عقل در احکام شرعی سخن می‌گوید و می‌نویسد:

نزد مجتهدان و اخباری‌ها کلیه احکام شرعی توقیفی بوده و متوقف بر نصّ شارع است، چه عبادات و معاملات و چه احکام خمس یا احکام وضعی، مانند نجاست و طهارت و صحّت و فساد و جزءبودن و یا شرطبودن و یا مانع‌بودن چیزی و مانند آن. چه از آن چیزهایی باشد که عقل مستقلاً آنها را درک می‌کند یا اینکه از آنها نباشد، زیرا مادامی که اثبات نشده شارع به آن حکم کرده است، صرف درک عقل، آن حکم را شرعی نمی‌کند. لیکن فقهای شیعه و معتزله چون قائل به ملازمه بین حکم عقل و شرع هستند و اینکه شرع کاشف از حکم عقل است و بالعکس، حکم عقل را از جمله ادله حکم شرع قرار داده‌اند، نه خود حکم شرع. اخبار زیادی که دلالت دارد بر حجیت عقل و اینکه متابعت عقل به طور مطلق واجب است و بسیاری از اصول دین مبتنی بر تحسین و تقبیح عقل است، مانند عدم صدور قبیح از حکیم و قبح ترجیح مرجوح بر راجح و غیر اینها از اصول دین که مهم‌تر از فروع است، دلالت بر این مطلب می‌کند. چه بسا بعضی در این موضوع درنگ کرده‌اند و استدلال نموده‌اند به آیه و اخباری که ظهور دارد در عدم تکلیف آنچه شارع در آن بیانی ندارد و اینکه واجب است از ائمه علیهم‌السلام گرفته شود و دین خدا با عقل درست در نمی‌آید. البته ممکن است بین این دو نظریه جمع شود به اینکه دومی را حمل کنیم بر مواردی که عقل دلیل باشد، اما ثمره‌ای ندارد، زیرا هر موضوعی را که عقل مستقلاً به طور جزئی درک کند از دلیل دیگر شرعی روشن می‌شود که حکم آن چنین است، منتهی آنچه را که عقل تأیید کند یقینی می‌گردد (فرید گلبایگانی، ۱۳۹۵: ۶-۷).

انصاری (متوفای ۱۲۸۱ ه.ق.) درباره کارایی عقل در فقه نوشته است: «انصاف این است که اعتماد به عقل در آنچه به ادراک مناطات احکام مربوط می‌شود، تا آنکه بتوان

از آنها بر خود احکام رسید، در بسیاری مواقع موجب وقوع در خطا می‌شود» (انصاری، بی‌تا: ۲۰/۱-۲۱). غروی اصفهانی، معروف به کمپانی (متوفای ۱۳۶۱ ه.ق.)، می‌نویسد:

اما تبعیت حکم عقلی نظری حکم شرعی مولوی را، پس خلاصه سخن در آن این است که مصالح احکام شرعی مولوی که ملاکات و مناطات احکام هستند تحت ضابطه‌ای مشخص در نمی‌آید و لزوماً آنها همان مصالح عمومی نیستند که حفظ نظام و بقای نوع بشر به آنها بستگی دارد. پس عقل به‌تنهایی راهی به سوی آنها ندارد (غروی اصفهانی، بی‌تا: ۱۳۰/۲).

سید ابوالقاسم خویی (متوفای ۱۴۱۳ ه.ق.) می‌گوید:

همانا حکم عقل فقط ادراک آن است و نه چیز دیگر، پس یک مرتبه مصالح و مفاسدی را که در سلسله احکام شرعی است درک می‌کند و این مورد قاعده ملازمه است، زیرا اگر عقل مصلحت ملزمه‌ای را در عملی از اعمال درک کند و نیز درک نماید که این مصلحت مزاحمی هم ندارد، پس از فرض اینکه احکام تابع مصالح و مفاسدند، ناگزیر علم به وجوب شرعی آن پیدا می‌کند و همچنین است اگر مفاسد ملزمه‌ای را درک کند که مزاحمی ندارد، ناگزیر علم به حرمت شرعی آن پیدا می‌کند، ولی مصداقی برای این قاعده کلی پیدا نمی‌شود و یا اگر پیدا شود به‌غایت اندک است، چون که عقل احاطه به مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری و جهات تراحم آن ندارد و به همین لحاظ است که در روایات وارد شده است: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ» (واعظ حسینی بهسودی، ۱۳۸۶: ۲۶/۲).

آنچه از فقهای مشهور شیعه درباره کارایی عقل در فقه نقل شد دو گونه بود؛ یک قسم تصریح کردند که عقل استقلالی در استنباط احکام کارایی ندارد یا کارایی‌اش به‌غایت اندک است؛ قسم دیگر مشعر به این نکته بود که عقل مستقلاً کاربرد دارد. این نظریه که عقل استقلالی در استنباط احکام کاربرد دارد در مقام ثبوت صحیح است و اشکالی ندارد، اما در مقام اثبات، همان‌گونه که وحید بهبهانی تصریح کرد، چنین نیست. به نظر می‌رسد گرچه عقل به‌تنهایی حسن و قبح برخی چیزها را درک می‌کند، مثل وجوب رد ودیعه و حرمت ظلم، اما در سراسر آموزه‌های فقه حتی یک امر جزئی یافت نمی‌شود که هیچ‌گونه دلیل شرعی بر آن نداشته باشیم و فقط عقل بر وجوب یا حرمت آن حکم کند. از سویی بین اصولیان اختلاف است که آیا عقل فقط حسن و قبح اشیا را درک می‌کند یا علاوه بر آن حکم به وجوب و حرمت هم می‌کند، به این معنا که شرع

کامل و تام و تمام است و چیزی را بدون حکم نگذاشته است تا عقل به تنهایی و بدون کمک شرع و جوب یا حرمت آن را درک کند. اینکه گاهی تصور می‌شود امور انگشت‌شماری از فروعات فقهی فقط به استناد حکم عقل استنباط شده است و جز عقل هیچ دلیل دیگری ندارد، صحیح نیست، بلکه آنها نیز از عمومات کتاب و سنت و کلیات قواعد فقهی متخذ است. سید محمدباقر صدر در همین زمینه می‌گوید:

در مانند این‌گونه موارد لامحاله حکم شرعی کشف می‌شود، کشف لمّی، یعنی پی‌بردن از علت به معلول. لیکن تحقق وقوع خارجی این فرض از ناحیه وقوع در بیشتر مواقع مشکل است، به خاطر ضیق دایره عقل و شعور انسان و محدودبودن اطلاع آن (صدر، بی تا ب: حلقة ثالثة، ص ۴۲۵-۴۲۶).^۱

وی همچنین در توضیح مصادر فتوا و منابع استنباط احکام می‌نویسد:

و اما آنچه دلیل عقلی نامیده می‌شود که مجتهدان و محدثان اختلاف دارند در اینکه آیا عمل به آن جایز است یا نه، پس ما گرچه ایمان داریم به اینکه عمل به آن جایز است و لکن یک حکم هم پیدا نکردیم که اثبات آن متوقف بر دلیل عقلی به این معنا باشد، بلکه هر چه به دلیل عقلی ثابت می‌شود، در همان هنگام به دلیل کتاب و یا سنت ثابت است (صدر، بی تا الف: ۹۸).

اما مطهری، که جزء معدود اندیشمندانی است که برای عقل در استنباط احکام توسعه بیشتری قائل شده، در این باره می‌نویسد:

اگر اسلام چیزی را گفته واجب است، به این دلیل است که یک مصلحت ملزمه‌ای در کار بوده و اگر چیزی را گفته حرام است، به دلیل یک مفسده بسیار مهمی است. فقها می‌گویند آن مصلحت‌ها و مفسده‌ها به منزله علل احکام‌اند. حال اگر در جایی ما بدون آنکه در قرآن یا سنت چیزی داشته باشیم، به حکم عقل، مصلحت یا مفسده‌ای را کشف کنیم، به حکم آن آشنایی که با روح اسلام^۲ داریم فوراً به حکم عقل حکم شرع را کشف می‌کنیم. پس لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم. اینجا حتماً شما باید بر اساس فتوا بدهید. پس چون اولاً تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری هستند و این مصالح و مفاسد غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است، پس عقل بشر هم می‌تواند خودش قانون اسلام را کشف کند (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۷-۳۸).

با مطالعه نظرگاه‌های صدر و مطهری چه‌بسا تصور کنیم که به‌ظاهر اختلاف بین صدر و مطهری مبنایی است. صدر می‌گوید عقل در استنباط احکام کارآیی چندانی ندارد، ولی مطهری می‌گوید کارآیی وسیعی دارد. اما با دقت بیشتر و تحریر محل نزاع، در انتها و نتیجه بحث می‌بینیم که اختلاف چندان عمیقی بین این دو نظریه نیست، چراکه صدر می‌گوید در مقام ثبوت این فرض صحیح است که عقل می‌تواند برخی از احکام اسلام را درک و استنباط کند، اما در مقام اثبات چنین مطلبی نداریم، پس هر چه حکم داریم دلیل شرعی بر آن موجود است. مقصود صدر این است که ما در بین احکام دین حکمی نداریم که عقل صد در صد به طور مستقل آن را استنباط کرده باشد و اینکه مطهری می‌گوید عقل می‌تواند احکام را استنباط کند، نیز مقصودش این نیست که به طور صد در صد مستقل احکام را استنباط می‌کند. این مطلب از مثال‌های وی به‌خوبی فهمیده می‌شود. مطهری می‌گوید:

عقل در موارد زیادی می‌تواند در احکام دخالت کند، به این معنا که یک عامی را تخصیص بزند، یک مطلق را مقید کند و حتی در جایی حکمی را وضع کند که وضعش به معنای کشف است. یعنی ممکن است در یک مورد بالخصوص اصلاً از اسلام دستوری به ما نرسیده باشد، ولی عقل چون به سیستم قانون‌گذاری اسلام آشنا است، می‌داند که نظر اسلام در اینجا این است فوراً حکم را کشف می‌کند و مثلاً می‌گوید این حرام است، می‌گوییم از کجا می‌گویی؟ آیا در قرآن آمده، می‌گوید نه. در حدیث و سنت آمده؟ نه. از کجا می‌گویی؟ می‌گوید من می‌توانم نظر اسلام [را] در این مورد کشف کنم. مثال عرض کنم ما در اسلام دستوری برای استعمال دخانیات نداریم، نه دستور مثبت و نه دستور منفی، نه به ما گفته‌اند استعمال دخانیات حلال است و نه گفته‌اند حرام است، اصلاً آن وقت دخانیاتی نبوده. در اینجا اگر عقل و علم برای استعمال دخانیات ضررهای مهمی کشف کردند ... اگر این مفسده در اینجا کشف شود، مجتهد به حکم آشنایی که با سیستم قانون‌گذاری اسلام دارد و می‌داند هر جا که یک ضرر مهم، یک ضرر قابل توجه برای جسم وجود داشته باشد، اسلام آن را اجازه نمی‌دهد، به حکم عقل فتوا می‌دهد حرام است (همان: ۲۸/۲-۲۹).

از این مثال معلوم می‌شود که اولاً مطهری می‌گوید عقل، حکم شرع را کشف

می‌کند، نه اینکه حکمی را وضع و جعل کند؛ ثانیاً مثال استعمال دخانیات که بین فقها به مسئله شرب توتون مشهور است، حلیتش به سبب اصل برائت و حدیث «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ» (کلینی، ۱۴۰۱: ۳۱۳/۵؛ طوسی، ۱۳۶۴: ۲۲۶/۳) و به کمک قاعده قبح عقاب بلا بیان است. یعنی اینجا عقل مستقلاً حکم نمی‌کند، بلکه با کمک بیان و دلیل شرع این حکم را کشف و استنباط می‌کند. صدر نیز منکر این مطلب نیست. مقصود این است که حتی یک حکم هم در اسلام نداریم که عقل، کاملاً مستقل آن را استنباط کرده باشد و دلیل شرعی بر آن نباشد، گرچه در مقام ثبوت و فرض محال نیست، اما در مقام اثبات و وقوع چنین نیست.

۳. قاعده ملازمه عقل و شرع

اشکالی که اینجا به ذهن می‌آید این است که اگر عقل مستقلاً نمی‌تواند حکم شرعی را استنباط کند، پس تکلیف قاعده ملازمه چه می‌شود؟ در قواعد فقهی و اصولی قاعده‌ای به نام قاعده ملازمه وجود دارد و آن این است که «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ وَ كَلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» (نک: قمی، ۱۳۱۸: ۴/۲)؛ «هر چه را شرع بدان حکم کند، عقل نیز حکم می‌کند و هر چه را عقل بدان حکم کند، شرع نیز حکم می‌کند». یعنی تلازم صد در صد بین حکم شرع و عقل و بالعکس است. این قاعده از دو بند تشکیل شده و در واقع دو قاعده است؛ یکی اینکه هر حکم شرعی را عقل نیز می‌پذیرد و به آن حکم می‌کند و دیگر اینکه هر حکم عقل را شرع نیز پذیرفته و بدان حکم می‌کند.

در قسمت اول چندان اشکالی نیست، اما در بند دوم اشکال است. اشکال این است که این قاعده می‌گوید هر چه را عقل حکم کند شرع باید آن را بپذیرد و به همان حکم کند، در حالی که گفتیم عقل مستقلاً نمی‌تواند حکم شرعی را استنباط کند. در جواب این اشکال باید گفت اولاً همان‌گونه که از نامش پیدا است، این قاعده است، نه آیه قرآن یا حدیث که عمل به آن الزامی باشد، بلکه برخی از اصولیان و فقهای متأخر آن را شرح و بسط داده و مفاد آن را پذیرفته‌اند، گروهی نیز منکر آنند یا اینکه آن را منتج نمی‌دانند (نک: قمی، ۱۳۱۸: ۴/۲؛ اصفهانی، بی‌تا: ۷۵/۲؛ غروی اصفهانی، بی‌تا: ۱۳۰/۲-۱۳۲؛ واعظ حسینی بهسودی، ۱۳۸۶: ۲۶/۲ و ۵۵؛ مشکینی، ۱۳۷۴: ۹۹). پس این قاعده مضمون صریح آیه و روایت نیست که نتوان از آن تخطی کرد. ثانیاً معنای دقیق قاعده ملازمه این است که هیچ کدام

از احکام اسلامی خلاف عقل نیست. یعنی اگر ملاک‌های تک‌تک احکام شرع برای عقل بازگو شود، عقل هم به آن حکم می‌کند و آن را می‌پذیرد. از این‌رو است که میرزای قمی در توضیح این قاعده می‌گوید: «هر چه را شرع در آن به مطلبی حکم کند، اگر عقل هم بر وجهی که انگیزه شارع در تعیین آن حکم خاص در آن موضوع بوده اطلاع پیدا کند، هر آینه عقل نیز موافق شرع حکم می‌کند» (قمی، ۱۳۱۸: ۴/۲). مطهری نیز در توضیح قاعده ملازمه می‌نویسد:

معنای این جمله این نیست که هر جا که شارع حکمی وضع کرده، عقل هم الان حکمی دارد، مثلاً اگر شارع گفته است گوشت خوک حرام است، عقل هم می‌فهمد که چرا حرام است. نه، مقصود این است که در حکم شارع رمزی وجود دارد که اگر آن رمز را برای عقل بگویند عقل هم تصدیق می‌کند، این را می‌گویند قاعده ملازمه (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۴۷/۱).

برخی از احکام شرع هست که ظاهراً خلاف عقل می‌نماید، مثلاً بر اساس حکم عقل، فرزند نامشروع از آن مرد و زن خطاکار است، ولی شرع می‌گوید انتساب این فرزند به این زن و مرد، صحیح نیست و این شخص به هیچ وجه فرزند اینان محسوب نمی‌شود. پس در ظاهر، حکم عقل و شرع کاملاً مخالف یکدیگر است، اما محققان می‌گویند در انتساب فرزند به والدین ملاک‌هایی نزد شارع و نفس‌الامر وجود دارد که عقل به آنها دسترسی ندارد و اگر آنها برای عقل بازگو شود، عقل نیز هر آینه نفی ولد می‌کند و می‌گوید فرزند نامشروع از آن زن و مرد خطاکار نیست. وانگهی در بسیاری از موضوعات و احکام بیع، نکاح، میراث و غیر اینها عقل حکمی ندارد، نه نفیاً و نه اثباتاً، یعنی ساکت است. مغنیه در این باره می‌گوید:

عقل حُسن بعضی چیزها را مانند صدق و عدل و قبح برخی را مانند کذب و ظلم درک می‌کند، ولی امور متعددی است که عقل حکم آنها را نه سلباً و نه ایجاباً درک نمی‌کند، بلکه حکم آنها را به خالق عقل و هستی واگذار می‌کند، مانند صورت عبادات، حقوق زوجین و پدر و مادر، میراث، زنا و مانند آن (مغنیه، ۱۹۸۰: ۲۶۳).

نتیجه

بر اساس آنچه در مقاله حاضر بیان شد، عقل در گستره فهم دین دو کارکرد عمومی و اختصاصی دارد. در وجه اول، بنا بر منابع دینی، عقل مستقلاً قادر به فهم علل و مقاصد بسیاری از حقایق دینی نیست. در بُعد دوم، یعنی کارکرد اختصاصی، مبتنی بر مأخذ دینی عقل نمی‌تواند با استقلال کامل، حکم شرعی را استنباط کند، بلکه به کمک خطابات شرعی و مبتنی بر آنها است که مسائل را درک، و حکم می‌کند. تقید گستره کارکرد عقل در دین برخاسته از ماهیت دین است، چراکه دین یعنی تسلیم در برابر اوامر و نواهی حضرت حق و پذیرفتن بدون قید و شرط آن و دخالت‌ندادن آرای شخصی. زیرا اولاً آنچه جوهره دین را شکل می‌دهد تعبد است، و ثانیاً دستورهای دینی در امور متعددی اسرار و رموزی دارد که عقل از درک آن ناتوان است. از این رو کارکرد عمومی عقل در معارف دینی و کارکرد اختصاصی آن در دانش فقه به عنوان یکی از ادله اربعه و نیز قاعده ملازمه عقل و شرع، در عین اینکه نمایانگر جایگاه رفیع عقل در دین اسلام است، محدود به حدودی است که دین تعیین می‌کند و کارکرد عقل در هر دو حوزه نمی‌تواند مطلقاً مستقل و به نحو نامحدود باشد. از این رو افراط در تعریف نقش گسترده و بی قید و شرط عقل به تأسی از غرب و پس از دوران تجدد در کشورهای اسلامی آسیب بزرگی است که با اسلوب فهم دینی سازگار نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. فاضل تونی نیز می‌گوید: «ظاهر آن است که هیچ حکمی یافت نمی‌شود جز آنکه نص شرعی درباره آن موجود است» (تونی، ۱۴۱۲: ۱۷۴).
۲. گویا مقصود مطهری از جمله «آشنایی‌ای که با روح اسلام داریم» آشنایی با عموومات کتاب و سنت و کلیات قواعد فقهی است و الا بسیار بعید و از سیره فقها به دور است که عقل مستقل بتواند حکم شرعی جعل کند. کمپانی می‌گوید حتی اگر در مسئله‌ای عقل مصالح تامه را درک کند، باز هم نمی‌توان به صرف ادراک آن به حکم شرعی دست یافت، زیرا چه بسا در وجوب آن مقتضی و مصلحت یافت شود، اما در ایجاب آن مفسده و مانع باشد؛ نک: غروی اصفهانی، بی‌تا: ۱۳۰/۲.

منابع

- ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (۱۴۱۰). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۱). *معانی الأخبار*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: اسلامیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من الشفاء*، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹/۱۴۲۱). *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- اصفهانی، محمد حسین بن محمد رحیم (بی تا). *الفصول*، چاپ سنگی.
- انصاری، مرتضی (بی تا). *فرائد الأصول رسائل شیخ انصاری*، به کوشش: عبدالله نورانی، قم: انتشارات اسلامی.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۶). *الحدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة*، قم: انتشارات اسلامی.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشناخ، بروس؛ بازینجر، دیوید (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- تونی، فاضل (۱۴۱۲). *واقیه فی اصول الفقه*، تحقیق: سید محمدحسین رضوی کشمیری، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۹۱). *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۸). *عقل و وحی در قرون وسطا*، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران: گروسی، چاپ دوم.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۶۳). *الذریعة إلى أصول الشریعة*، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأریعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- صدر، محمد باقر (بی تا الف). *الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت (علیهم السلام)*، بیروت: دار التعارف، الطبعة السابعة.
- صدر، محمد باقر (بی تا ب). *دروس فی علم الأصول (الحلقات)*، بیروت: دار الکتب اللبنانی، الطبعة الاولى.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۹۷۳/۱۳۹۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة اعلمی، الطبعة الثالثة.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۹۶۶/۱۳۸۶). *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، به کوشش: سید محمد باقر خراسان، نجف اشرف: مطبعة نعمان.
- طبرسی، فضل بن حسن (بی تا). *مجمع البیان لعلوم القرآن*، به کوشش: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- طوسی، علاء الدین علی بن محمد (بی تا). *الذخیره*، حیدرآباد دکن: دائرة المعارف نظامیه، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴). *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). *العامة فی أصول الفقه*، به کوشش: محمدرضا انصاری، قم: چاپخانه ستاره، چاپ اول.

طوسی، محمد بن محمد (۱۳۵۹). *تحصیل المحصل: نقد المحصل*، به کوشش: عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.

عاملی، شمس الدین محمد بن مکی (شهید اول) (بی تا). *ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم: بصیرتی. علی بن حسین (علیه السلام) (۱۳۷۵). *صحیفه کامله سجادیه*، ترجمه و شرح: سید علی نقی فیض الاسلام، تهران: فقیه. غروی اصفهانی، محمدحسین (بی تا). *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، اصفهان: مهدوی، چاپ سنگی.

فرید گلپایگانی، حسن (۱۳۹۵). *ملاحظات الفرید علی فوائد الوحید*، تهران: مکتبه صدوق.

قمی، ابوالقاسم بن حسن (۱۳۱۸). *قوانین الأصول*، تهران: چاپ سنگی.

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷). *تمهیدات*، ترجمه: غلام علی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت: دار صعب و دار التعارف، الطبعة الرابعة.

مجتهدی، کریم (۱۳۸۰). *فلسفه در قرون وسطا*، تهران: امیرکبیر.

محقق حلی، جعفر بن حسن (بی تا). *المعتبر فی شرح المختصر*، قم: منشورات مجمع الذخائر الاسلامیة. مشکینی، علی (۱۴۰۹/۱۳۷۴). *اصطلاحات الأصول و معظم ابحاثها*، قم: الهادی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: صدرا.

مغنیه، محمد جواد (۱۹۸۰). *علم أصول الفقه فی ثوبه الجدید*، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الثانية.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف). *التذکرة فی أصول الفقه*، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ب). *اوائیل المقالات فی المذاهب والمختارات*، اعداد: ابراهیم انصاری، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

موسوی (سید رضی)، محمد بن حسین (۱۹۸۰). *نهج البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، بیروت: دار الکتب اللبنانی، الطبعة الاولى.

واعظ حسینی بهسودی، سید محمد سرور (تقریر) (۱۳۸۶). *مصباح الأصول: تقریرات درس اصول آیت الله سید ابوالقاسم خویی*، نجف: مطبعة النجف.

References

- Ali ibn Hoseyn. 1996. *Sahifah Kamelah Sajjadiyah*, Translated by Seyyed Ali Naghi Feyz al-Islam, Tehran: Faghih. [in Farsi]
- Ameli, Shams al-Din Mohammad ibn Makki, (Shahid Awwal). n.d. *Zekra al-Shiah fi Ahkam al-Shariah (Reminder of the Shiites on the Rulings of Sharia)*, Qom: Basirati. [in Arabic]
- Ansari, Morteza. n.d. *Faraed al-Osul: Rasaan Sheykh Ansari*, Prepared by Abdollah Nurani, Qom: Islamic Publications. [in Arabic]
- Bahrani, Yusof ibn Ahmad. 1986. *Al-Hadaegh al-Nazerah fi Ahkam al-Etrah al-Taherah (Lush Gardens on the Rulings of the Pure Family)*, Qom: Islamic Publications. [in Arabic]
- Farid Golpaygani, Hasan. 2016. *Molahezat al-Farid ala Fawaed al-Wahid*, Tehran: Sadugh Press. [in Arabic]
- Gharawi Isfahani. n.d. *Nehayah al-Derayah fi Sharh al-Kefayah*, Isfahan: Mahdawi, Lithography.
- Gilson, Etienne. 1999. *Aghl wa Wahy dar Ghorun Wosta (Reason and Revelation in the Middle Ages)*, Translated by Shahram Pazuki, Tehran: Garusi, Second Edition. [in Farsi]
- Horr Aameli, Mohammad ibn Hasan. 1972. *Wasael al-Shiah ila Tahsil Masaal al-Shariah (The Means of the Shiites to Achieve the Issues of Sharia)*, Researched by Abd al-Rahim Rabbani Shirazi, Beirut: Arab Heritage Revival House, Fourth Edition. [in Arabic]
- Ibn Babewayh Qomi (Sadugh), Mohammad ibn Ali. 1982. *Maani al-Akhbar (Meanings of the Narrations)*, Researched by Ali Akbar Ghaffari, Qom: Islamiyah. [in Arabic]
- Ibn Idris Helli, Mohammad ibn Mansur. 1990. *Al-Saraer al-Hawi le Tahrir al-Fatawi (Secrets of Rules Writing)*, Qom: Islamic Publications. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1997. *Al-Elahiyat men al-Shafa*, Qom: Book Garden. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 2000. *Al-Talighat*, Qom: Qom Seminary Islamic Propaganda Office. [in Arabic]

- Isfahani, Mohammad Hoseyn ibn Mohammad Rahim. n.d. *Al-Fosul*, Lithography.
- Kant, Immanuel. 1988. *Tamhidat (Preparations)*, Translated by Gholam Ali Haddad Adel, Tehran: University Publishing Center, First Edition. [in Farsi]
- Koleyni, Mohammad ibn Yaghub. 1981. *Al-Kafi*, Researched by Ali Akbar Ghaffari, Beirut: Saab Press and al-Taarof Press, Fourth Edition. In Arabic]
- Meshkini, Ali. 1989. *Estelihat al-Osul wa Mozam Abhathoha (Terminology of the Science of the Principles of Jurisprudence and Its Most Important Discussions)*, Qom: al-Hadi. [in Arabic]
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad ibn Noman. 1993 a. *Al-Tazkerah fi Osul al-Feghh (Handbook of the Principles of Jurisprudence)*, Qom: The World Conference of al-Sheikh al-Mofid. [in Arabic]
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad ibn Noman. 1993 b. *Awael al-Maghalat fi al-Mazaheb wa al-Mokhtarat (Primary Statements in Denominations and Anthologies)*, Prepared by Ibrahim Ansari, Qom: The World Conference of al-Sheikh al-Mofid. [in Arabic]
- Moghniyeh, Mohammad Jawad. 1980. *Elm Osul al-Feghh fi Thawbeh al-Jadid (The Science of the Principles of Jurisprudence in Its New Dress)*, Beirut: Dar al-Elm le al-Malayin, Second Edition. [in Arabic]
- Mohaghhegh Helli, Jafar ibn Hasan. n.d. *Al-Motabar fi Sharh al-Mokhtasar*, Qom: Publications of the Islamic Heritage Complex. [in Arabic]
- Mojtahedi, Karim. 2001. *Falsafeh dar Ghorun Wosta (Philosophy in the Middle Ages)*, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]
- Motahari, Morteza. 1998. *Islam wa Moghtaziyat Zaman (Islam and the Requirements of the Time)*, Tehran: Sadra. [in Farsi]
- Musawi (Seyyed Razi), Mohammad ibn Hoseyn. 1980. *Nahj al-Balaghah*, Researched by Sobhi Saleh, Beirut: Lebanese Book House, First Edition. [in Arabic]
- Peterson, Michael; Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David. 2000. *Aghl wa Eteghad Dini: Daramadi bar Falsafeh Din (Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion)*, Translated by Ahmad Naraghi and Ibrahim Soltani, Tehran: New Design, Third Edition. [in Farsi]
- Qomi, Abolghasem ibn Hasan. 1937. *Ghawanin al-Osul (The Rules of the Principles of Jurisprudence)*, Tehran: Lithography. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-*

- Asfar al-Aghliyah al-Arbaah (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Foundation for the Revival of Arabic Heritage, Fifth Edition, vol. 1 & 2. [in Arabic]
- Sadr, Mohammad Bagher. n.d a. *Al-Fatawi al-Wazehah Wefghan le Mazhab Ahl al-Bayt (AS) (Clear Fatwas according to the Doctrine of Ahl al-Bayt (AS))*, Beirut: Al-Taarof House, Seventh Edition. [in Arabic]
- Sadr, Mohammad Bagher. n.d b. *Dorus fi Elm al-Osul (al-Halaghat) (Lessons in the Science of the Principles of Jurisprudence)*, Beirut: Lebanese Bookstore, First Edition. [in Arabic]
- Seyyed Morteza, Ali ibn Hoseyn. 1984. *Al-Zariah ela Osul al-Shariah*, Researched by Abolghasem Gorji, Tehran: University of Tehran, Second Edition. [in Arabic]
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali. 1966. *Al-Ehtajaj ala Ahl al-Lejaj (The Argument against the People of Obstnacy)*, Prepared by Mohammad Bagher Khorsan, Najaf: Noman Press. [in Arabic]
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. n.d. *Majma al-Bayan le Olum al-Quran (Collection of Statements on the Quranic Sciences)*, Prepared by Seyyed Hashem Rasuli Mahallati, Tehran: Islamic Bookstore. [in Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 1973. *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Yardstick of the Interpretation of the Quran)*, Beirut: Aalami Institute, Third Edition. [in Arabic]
- Tuni, Fazel. 1992. *Wafiyah fi Osul al-Feghh (Adequate in the Principles of Jurisprudence)*, Researched by Seyyed Mohammad Hoseyn Razawi Keshmiri, Qom: Islamic Thought Complex. [in Arabic]
- Tusi, Ala al-Din Ali ibn Mohammad. n.d. *Al-Zakhirah (The Supplies)*, Heydarabad Deccan: Nezamiyah Encyclopedia, First Edition. [in Arabic]
- Tusi, Mohammad ibn Hasan. 1985. *Tahzib al-Ahkam (Refinement of Rulings)*, Tehran: Islamic Books House. [in Arabic]
- Tusi, Mohammad ibn Hasan. 1997. *Oddah fi Osul al-Feghh*, Prepared by Mohammad Reza Ansari, Qom: Star Printing House, First Edition. [in Arabic]
- Tusi, Mohammad ibn Mohammad. 1980. *Tahsil al-Mohassal: Naghd al-Mohassal*, Prepared by Abdollah Nurani, Tehran: University of Tehran, First Edition. [in Arabic]
- Waez Hoseyni Behsudi, Seyyed Mohammad Sorur (Transcript). 1967. *Mesbah al-Osul: Taghrirat Dars Osul Ayatollah Seyyed Abolghasem Khoyi (Misbah al-Osoul: Transcripts of Ayatollah Seyyed Abolghasem Khoyi's Class in the Principles of Jurisprudence)*, Najaf: Najaf Press. [in Arabic]