

عقلانیت حداکثری در ترازوی نقد

* حمیدرضا گودرزی

** محمد جعفری

چکیده

اندیشمندان در مورد رابطه عقل و دین نظرهای مختلفی دارند. آقای مردیها در کتاب دفاع از عقلانیت قائل به تقدم عقل بر دین در همه زمینه‌هاست و دلائل مختلفی ارائه کرده است. در بحث عقل و اثبات نبوت، ضعف عقل را رد نموده؛ در بحث عقل و صدق نبی، بر تقدم عقل بر دین تأکید کرده و فقط ابزار بودن عقل و وابستگی سایر منابع حتی وحی به آن را پذیرفته است. بنابراین معرفت دینی را نپذیرفته و عقل منبعی از سوی اصولیین را رد کرده است. اهم یافته‌های تحقیق با روش عقلی و نقلی: عقل ابزاری و منبعی تفاوت دارند. عقل منبعی به ضعف خود اعتراف کرده و از وحی طلب یاری می‌کند. تقدم فی الجمله عقل بر دین پذیرفته است نه بالجمله. عقل با توجه به حسن و قبح ذاتی و درک ملازمه عقل و نقل هم منبع است و هم ابزاری در کنار ابزارهای دیگر برای نیل به معرفت. به اعتبار اخذ معارف دینی از منابع گوناگون سخن از معرفت دینی صحیح می‌باشد.

واژگان کلیدی

عقل ابزاری، عقل منبعی، معرفت دینی، عقلانیت، حسن و قبح.

*. دانشجوی دکتری گروه فلسفه دین، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام (نویسنده مسئول).
me.goudarzi@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه دین مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام و مدرس معارف اسلامی.
mjafari125@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۵

مقدمه

رابطه عقل و دین همواره یکی از بحث برانگیزترین مباحث در حوزه اندیشه بشر بوده و هست. اندیشمندان برخی جانب دین را گرفته و به عقل بهایی نداده‌اند و حتی دخالت عقل را مضر به حال ایمان دانسته‌اند. در مقابل برخی جانب عقل را گرفته و به دین روی خوش نشان نداده‌اند. برخی دیگر نیز به هر دو نگاهی معتدل داشته و در جایی به تقدم عقل رای داده‌اند و در جایی دیگر تقدم را از آن دین می‌دانند. یکی از افرادی که قائل به تقدم دائمی عقل بر دین است و کتاب مستقلى - دفاع از عقلانیت - برای این هدف نگاشته و قائل به تقدم عقل در حوزه‌های مختلفی مانند سیاست، فرهنگ و ... و از جمله دین است، آقای سید مرتضی مردیها می‌باشد. ایشان تلاش کرده است با عبارت‌پردازی‌های گوناگون تقدم عقل بر دین را تنقیح کند. البته مراد ایشان از عقلانیت همان عقل عرفی در دنیای مدرن است. این برداشت از عقل در نوع انسان‌شناسی ایشان ریشه دارد که عقل را ابزاری برای هدایت غرایز و خواهش‌های انسان می‌داند. آنچه در این نوشتار به دنبال آن هستیم تبیین درست از مراد مؤلف و سپس بیان نقاط و ضعف دیدگاه ایشان است.

عقل و اثبات نبوت

مردیها می‌نویسد دلیلی که اهل کلام برای ضرورت نبوت ارائه می‌دهند این است که عقل ضعیف است و مصلحت و مفسده خود را نمی‌شناسد لذا باید وحی بیاید تا او را بر این مصالح و مفاسد آگاه کند: «پاسخ اهل کلام عموماً این بوده که عقل آدمی ضعیف است و مصلحت و مفسدت خویش را نمی‌داند، حتی اگر در بند هوا و گرفتار تلبیس ابلیس نباشد - که عموماً چنین است - آنقدر ناتوان است، که گاه از تمشیت عادی‌ترین امور خویش عاجز می‌ماند... عقل تا بوده یا مقهور شهوت و غضب قرار می‌گرفته و یا به شیطنت التباس می‌پرداخته است و یا اگر هیچ‌کدام اینها نبوده، از ضعف رنج می‌برده است. پس این نهال برای رشد محتاج روزه‌ای به عالم غیب است.» (مردیها، ۱۳۸۰: ۱۵۸ - ۱۵۷)

سه اشکال این برهان: ۱. چگونه عقل ضعیف (چون وحی اثبات نشده) در این فهم خود دقیق و بی‌اشکال است؟ بهتر نیست به همین فهم ضعف و ناتوانی توسط عقل ضعیف اعتماد نکنیم؟ ۲. چنین سخنی این برداشت را در پی دارد که تا زمانی که عقل در خدمت ما باشد توانمند و قوی و دارای فهمی صحیح است ولی اگر سخنی علیه ما زد فهمش نارساست. ۳. مگر غیر از این است که وحی با همین عقل باید فهم شود؟ در این صورت عقلی که ضعیف است از وحی فهمی ضعیف خواهد داشت. نتیجه اینکه با اصرار بر ضعف عقل نه تنها ما را به نیاز به وحی نمی‌رساند بلکه وحی را سست می‌کند. (همان: ۱۶۰ - ۱۵۸)

نقد و بررسی

معرفت‌شناسان از جمله خواجه نصیر و علامه حلی (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۷۴ - ۷۳) معرفت را با توجه به دخالت عناصر چهارگانه باور، جزم یا ترجیح، صدق، ثبوت به چهار قسم تقسیم می‌کنند. چنانچه فردی به معرفت خود باور داشته باشد و نه شک، همچنین باورش جزمی باشد و نه از روی ظن، همچنین صادق و مطابق با واقع باشد و نه از روی جهل مرکب، همچنین ثابت و زوال‌ناپذیر باشد و از روی تقلید نباشد، چنین شخصی را معرفت‌شناسان دارای معرفت یقینی به معنای اخص می‌دانند. حال اگر معرفت فردی ثابت نباشد، معرفت او یقینی به معنای خاص است. و چنانچه علاوه بر زوال‌پذیری، صادق هم نباشد، معرفت او به معنای اعم خواهد بود. و چنانچه معرفت شخصی از سنخ جزم نباشد بلکه صرفاً ترجیح باشد، چنین معرفتی ظنی خواهد بود. (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۷۳ - ۶۳) بدون شک معرفت یقینی به معنی الاخص مورد اتکاست. به این معنا که هر حکمی که این شاخصه را داشته باشد باید مورد توجه قرار گیرد و به لوازم آن ملتزم بود.

استدلال برای ضرورت وحی را این‌گونه می‌توان سامان داد:

خداوند کامل مطلق است.^۱

چون کامل است به اقتضای صفات ذاتی خود مانند فیاضیت و رحمانیت، جهان خلقت و انسان را آفریده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۴۵۳ - ۴۴۹) و به اقتضای صفت حکمت خود انسان را هدفمند خلق کرده است. انسان در درون خود می‌یابد که دارای اختیار و قدرت انتخاب است. انسان با قدرت خدادادی می‌تواند انتخاب کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۰۴)

بعد اصیل انسان نفس اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۸ - ۷۶) یعنی اگر انسان به کمال نفسانی دست یابد در انسانیت به کمال رسیده است. با توجه به اینکه روح انسان به سمت بی‌نهایت گرایش دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۳۴ - ۳۳۳) کمال انسانی در تقرب به کمال مطلق است. کمال مطلق خداست (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۵۷) پس هدف از خلقت انسان رسیدن به قرب الهی است. انسان برای رسیدن به هدف که قرب الهی است علاوه بر اختیار، شناخت هم لازم دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۰۵) راه‌های همگانی شناخت عبارت است از حس، عقل، شهود. آیا شناخت‌هایی که انسان برای رسیدن به سعادت لازم دارد از این راه‌ها به دست می‌آید؟ تجربه عملی و ارزیابی علمی ثابت‌کننده این واقعیت هستند که ادراکات عمومی بشر برای تشخیص و شناخت راه صحیح کافی نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۰۹ - ۱۰۵)

۱. زیرا اگر کامل نباشد، ناقص است ← نیازمند است ← ممکن الوجود است ← وابسته به علت دیگر است ← آن علت دیگر اگر واجب و کامل نباشد و یا منتهی به واجب و کامل نباشد، در نتیجه چیزی وجود پیدا نمی‌کند. پس این خداوند بالبداهه کامل هست.

از آنجایی که رابطه میان فعل و نتیجه حاصل از آن است که خوب و بد و باید و نبایدها را مشخص می‌کند، طبعاً تا نتیجه و میزان تأثیر هر عمل در آن مشخص نشود نمی‌توان در مورد انجام یا ترک آن نظر داد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۷۷ - ۷۵ و ۱۰۴) نتیجه: در این صورت چه باید کرد؟ خدای کامل حکیم این خلاء را به‌وسیله راه دیگری جبران می‌کند. آن راه وحی است.

به بیان دیگر در یک نگاه کلی عقل یا منبعی است یا ابزار. عقل آنجایی که مستقلاً تولیدکننده معرفت است، عقل منبعی و آنجایی که زمینه دستیابی به معرفت است، عقل ابزاری نامیده می‌شود. منظور از نقش استقلالی عقل آن است که در عرض کتاب و سنت، به‌عنوان منبع مستقل برای شناخت و فهم دین مطرح باشد. (رمضان علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۵: ۱) و مراد از کارکرد غیراستقلالی و آلی و ابزاری عقل این است که عقل در خدمت سایر منابع قرار گیرد؛ طبعاً به این معنا عقل را نمی‌توان از منابع دین دانست بلکه ابزاری است برای اینکه کتاب و سنت فهمیده شود. تشخیص سره از ناسره براساس معیارهای عقلی تخصیص، تقیید یا تعمیم و مفهوم‌گیری از ادله و تفسیر آنها، و سنجش و تأیید یا رد پاره‌ای از فهم‌ها و تفسیرها از متون دینی و حل تعارض ادله از کارکردهای آلی عقل است. (علیدوست، ۱۳۸۳: ۱۷۱ - ۱۶۱) با چنین تفکیکی باید گفت که آن عقلی که اعتراف به ناتوانی می‌کند و یاور می‌طلبد عقل منبعی است. مثل این عقل مانند چراغ پرنوری است که در تاریکی شب مساحت زیادی را نور باران می‌کند ولی در مساحتی طولانی‌تر اعتراف می‌کند که یارا و توانایی روشن کردن ندارد و باید منبع نور دیگری به کمک او آید. حال عقل منبعی نیز با داده‌های خود بسیاری از گره‌ها را باز کرده که اتفاقاً حکم به ضرورت وحی جزو همین‌هاست. پس هنگامی که عقلی را محدود دانسته و از خلال این محدودیت سراغ منبعی دیگر رفتیم نباید اعتراض شود که چرا و چگونه عقل تا به اینجا خوب و توانمند بود ولی به یکباره توانش را از دست داد. نه این‌گونه نیست بلکه در اینجا وارد حریمی شده است که توان سخن گفتن ندارد، لذا خود، ما را به منبعی توانمند در این حریم هدایت می‌کند. همچنین محدود دانستن عقل در بُعد منبعی آن منافاتی با توانایی عقل در بُعد ابزاری آن ندارد تا این‌گونه گفته شود که اگر عقل ناتوان است پس موجب ضعف وحی نیز خواهد شد. به نظر می‌رسد که رسیدن به چنین اشکالی ناشی از مغالطه و خلط میان عقل منبعی و ابزاری است. چیزی که خود نویسنده از آن شکوه دارد و از آن سخن می‌گوید.

عقل و صدق نبی

۱. در بخشی از کتاب نویسنده با مطرح کردن راه صدق نبی و اطمینان از افتادن معجزه در دست نبی

صادق و اینکه چگونه اطمینان حاصل می‌شود که معجزه در اختیار شخص کاذب قرار نمی‌گیرد، بحث حُسن و قبح عقلی را مطرح کرده است که بر این اساس با قبیح دانستن کذب و حسن دانستن صدق، همچنین قبیح بودن صدور قبائح بر خداوند صداقت انبیاء تأمین می‌شود. (۱۶۱ - ۱۶۰) اما نکته در خور توجه این است که هیچ اندیشمند اعتدالی شکی در تقدم این حد از عقل بر دین ندارد. حال اگر منظور نویسنده از تقدم، تقدم به نحو موجه جزئی باشد یعنی همان حدی که سایر اندیشمندان قائلند که مشکلی نیست و الا اگر مقصود تقدم به نحو مطلق باشد، پذیرفته نیست. زیرا جای تردید وجود ندارد که عقل در ارتباط با دین محدودیت‌های فراوانی دارد. از جمله: عدم ادراک ذات حق تعالی، عدم ادراک جزئیات دینی، ناتوانی در نفس‌شناسی، عدم امکان شناخت همه حقایق عالم، ناتوانی از درک جزئیات امور اخروی و معاد جسمانی، ناتوانی از انشای حکم و اعمال مولویت، ناتوانی در معیار بودن برای دینی شدن همه چیز. بنابراین قائل شدن به تقدم مطلق آن وجهی ندارد.

عقل؛ ابزار یا منبع

نویسنده معتقد است فقط وحی نقش منبعیت دارد و عقل تنها ابزار است. «عقل، این تنها ابزار شناخت انسان موضوع واحدی را در منابع گوناگون بررسی می‌کند.» (مردیپها، ۱۳۸۰: ۱۶۴) «پندار بسیاری از متکلمان این بوده است که عقل و وحی دو ابزار است در دست انسان که به کمک آن دو به شناخت طبیعت و ماورای طبیعت، دنیا و آخرت، صلاح و فساد و... می‌پردازد. اما این پندار از بن باطل است ... عقل و وحی اساساً هم سنخ و هم جنس نیستند. یکی از جنس ابزار است و دیگری از سنخ منبع. ما با یکی در دیگری می‌گردیم. با این ملاحظه که عقل در ابزار بودن متفرد است درحالی که وحی در وصف منبع بودن چنین نیست.» (مردیپها، ۱۳۸۰: ۱۶۳ - ۱۶۲) ما با ابزار واحد عقل همه این کتب (تاریخ، طبیعت، وحی) را مطالعه می‌کنیم و از آنها دریافت‌های صحیح و سقیم می‌کنیم.» (مردیپها، ۱۳۸۰: ۱۶۴)

بر این اساس ایشان از بشری بودن معرفت دینی، همچنین از حکومت بشری و... دفاع می‌کند. یعنی اگر کسی قائل به یکه تازی عقل به‌عنوان ابزار شود لازمه آن تن دادن به معرفت بشری و حکومت بشری و... است.

نقد و بررسی

چنانچه گذشت مراد از عقل ابزاری، عقلی است که زمینه و پلی می‌شود که ما از طریق آن به معرفت نائل می‌شویم. طبعاً خواسته‌ها و پسندها و اکراه‌های خود را اعمال نمی‌کند. چنانچه نویسنده در برخی از

عبارات خود همین معنا را اراده می‌کند:

عقل ابزار است و مثل هر ابزار دیگری چیزی باید مفهوم و معمول آن واقع شود. مثلاً در استنباط فقهی عقل چند آیه و حدیث را به دست می‌گیرد و با جمع و تفریق آنها به نتیجه‌ای می‌رسد و بدون آنها در این زمینه خاص بیکار می‌ماند. (مردیها، ۱۳۸۰: ۱۶۷)

با توجه به معنای عقل ابزاری، آیا عقل تنها ابزار است و وحی تنها منبع می‌باشد؟ آیا چیزی در کنار عقل نمی‌تواند ابزار باشد و عقل نمی‌تواند غیر از ابزار واقع شدن، منبع نیز باشد؟ در پاسخ می‌توان گفت: اولاً عقل صرفاً ابزار نیست بلکه می‌تواند منبع نیز باشد. توضیح اینکه: بنابر کارکردهای عقل مانند اثبات وجود خدا، صفات الهی، ضرورت نبوت، شرایط نبوت چون عصمت، تصدیق کتاب و سنت، اثبات حقانیت دین، کشف صدق مدعی نبوت، لزوم تحقق معاد با توجه به صفات خداوند و اثبات حسن و قبح ذاتی افعال و دست یافتن به برخی احکام شرعی از راه قاعده ملازمه و نظایر آن که این مسائل را صرفاً از راه عقل برهانی می‌توان به اثبات رساند به عقل منبعی رهنمون می‌شویم؛ زیرا اکتفا به کتاب و سنت در اثبات این مسائل، در برخی موارد مستلزم دور است^۱ و در برخی مخالف صریح عقل و در برخی موجب تعطیلی بخش وسیعی از احکام و همچنین مخالفت با روایاتی مانند «علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفریح»، می‌شود. (رمضان علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۵: ۱) نویسنده خود در بخشی از کتاب، بُعد منبعیت را برای عقل می‌پذیرد و آن را از بُعد ابزاریت جدا می‌داند. «به عبارتی می‌توان به نوعی عقل منبعی قائل شد که عقل ابزاری نیز از آن استفاده می‌کند. ولی در این تعبیر هم نباید از یاد برد که عقل ابزاری با وحی نه تعارض دارد و نه توازی. گو اینکه عقل منبعی با وحی منبعی گاه موازی است و البته گاهی متعارض». (مردیها، ۱۳۸۰: ۱۶۸)

ثانیاً: وحی صرفاً منبع نیست بلکه ابزار نیز هست: توضیح اینکه ابتدا باید بین خودِ وحی که انبیاء آن را دریافت می‌کنند و آنچه انبیاء برای مردم نقل می‌کنند که به ادله نقلی معروف هستند و در قالب کتاب و سنت امروزه در اختیار ما قرار دارد، تفاوت قائل شد. توضیح اینکه وحی در اصطلاح عبارت است از تفهیم^۲ ویژه یک سلسله حقایق و معارف از جانب خداوند به انسان‌های برگزیده از راهی غیر از طرق عادی معرفت (تجربه، عقل و شهودهای عرفانی) برای ابلاغ به مردم و راهنمایی آنان. (سبحانی، ۱۴۱۴ ق: ۲۶۹ - ۲۶۸) چنانچه از تعریف بر می‌آید در فرایند وحی انبیاء به معرفت حقایق هستی دست پیدا می‌کنند

۱. مانند مسائل اعتقادی.

۲. یعنی فهماندن. این واژه هم با علم حصولی سازگار است و هم علم حضوری. زیرا گاهی فهماندن در قالب الفاظ و استدلال و... است و گاهی در قالب نشان دادن واقعیت به طرف مقابل است.

که این معارف از راه‌های عادی کسب معرفت برای آنان به دست نمی‌آید. زیرا وحی اساساً یک انتقال معرفت حضوری بر قلب پیغمبر است که مانند سایر معارف حصولی نمی‌باشد و پیامبر بی‌واسطه از مفاد آن اطلاع می‌یابد. به این اعتبار وحی ابزار معرفت برای شخص نبی است؛ اما از حیث دیگری منبع معرفت قلمداد می‌شود مثل جایی که وحی برای ما انسان‌ها معرفت‌هایی را مطرح می‌کند. به بیان دیگر جایی که وحی معارفی را در اختیار انسان قرار می‌دهد که انسان با عقل ابزاری خود آنها را دریافت می‌کند، چنین وحی‌ای منبع حساب می‌شود و نه ابزار.

ثالثاً؛ راه‌ها و ابزارهای دیگری در کنار عقل در اختیار انسان‌ها قرار دارد که برخی از آنها بدون دخالت عقل و برخی با دخالت عقل موجب دست یافتن به معارف دینی هستند. لذا انحصار ابزار در عقل کار صحیحی نیست.

الف) راه‌ها و ابزارهایی که بدون دخالت عقل موجب دست یافتن انسان به معارف دینی می‌شوند. ذیل این قسم باید معارف شهود را ذکر کرد. معارفی که انسان‌ها به صورت حضوری بدست می‌آورند. از جمله معارفی که از راه شهود برای انسان حاصل می‌شوند معرفت حضوری انسان به خود، مبدأ هستی بخش و خداوند متعال، حالات و افعال درونی خود است. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۵: ۹۶) انسان از راه شهود و علم حضوری به بنیادین‌ترین معرفت؛ یعنی معرفت به خداوند متعال دست پیدا می‌کند. همچنین وقتی انسان به خود و حالات درونی‌اش معرفت حضوری پیدا می‌کند و می‌یابد که عین وابستگی و فقر است چنین معرفتی مقدمه شناخت خداوند است. بنابراین تعدادی از معرفت‌هایی که ما به دین پیدا می‌کنیم از راهی حاصل می‌شوند که عقل دخالتی در آن ندارد.

ب) راه‌ها و ابزارهایی که با دخالت عقل ما را به معرفت می‌رسانند:

۱. نقل: ما از طریق اخباری که دیگران برای ما نقل می‌کنند به معرفت‌هایی دست پیدا می‌کنیم. در این راه ما به مفاد چیزی که نقل می‌شود به‌طور مستقیم معرفت پیدا نمی‌کنیم بلکه چنین مفادی را با واسطه افراد ناقل می‌فهمیم. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۵: ۱۰۹ - ۱۰۸) تردیدی نیست که بدون دخالت عقل بسیاری از معرفت‌ها برای انسان حاصل نمی‌شود. لکن نوع و میزان دخالت عقل مهم است. گاه دخالت عقل به صورت تولیدی است یعنی با تکیه بر خودش و به صورت مستقل معرفت یقینی تولید می‌کند. اما گاه دخالت عقل صرفاً ابزاری و در حد فهم معرفت‌هاست. در معارف نقلی نقش عقل صرفاً فهم است و نه تولید.

۲. حس: ما از راه حس خیلی از معارف خود را کسب می‌کنیم. معرفت‌های بوییدنی و دیدنی و... را از اره حس به دست می‌آوریم. به‌طور کلی می‌توان گفت که حس در رابطه با دین سه کارکرد دارد؛ شناخت

موضوعات دینی،^۱ گردآوری معارف دینی،^۲ داوری معارف دینی^۳ (محمد جعفری، جزوه درسی «معرفت‌شناسی دینی»، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی) مهم‌تر اینکه کلام پیامبر یا امام را با حواس می‌توان شنید و رفتارهای آنها را با چشم می‌توان دید. نتیجه اینکه حواس نقش مهمی در شناخت و دست یافتن ما به معرفت دینی ایفا می‌کنند.

با توجه به مباحثی که مطرح شد، انحصار ابزار در عقل و اختصاص دادن وحی به منبع کار صحیحی نیست.

عقل و بشری بودن معرفت دینی

نویسنده براساس اینکه قائل است عقل تنها ابزار است، می‌گوید معرفت بشری را دینی به حساب آوردن خطاست. معرفت دینی معرفتی بشری خواهد بود.

«این سخن که معرفت دینی یک معرفت بشری است ... بر پاره‌ای گران آمده است که گرفتار همین پندار توازی عقل و وحی بوده‌اند... اما اگر وحی را هم شکاری بپنداریم مانند طبیعت که آثار چنگال و دندان عقل بر پیکر آن لاجرم خود می‌نماید، در آن صورت بشری بودن معرفت امری بدیهی است، چون برای معرفت وسیله‌ای جز عقل در دسترس نیست» (مردیها، ۱۳۸۰: ۱۶۵) «هر مدرکی را عقل ادراک می‌کند و برای این ادراک آن را تنگ در آغوش خود می‌فشرد و لاجرم هر آنچه از سیه‌رویی دارد، در آن هم به یادگار خواهد نهاد و چنین است که معرفت دینی هم با تمام کر و فرّ خویش تواضع می‌کند و مانند آنها لگد خوار تخطئه و تصویب، چالاک‌گی و خمودی، پیشرفت و پسرفت، تورم و پالایش و ... می‌شود.» (مردیها، ۱۳۸۰: ۱۶۵)

نقد و بررسی

برای پاسخ ابتدا لازم است معرفت، دین و معرفت دینی را تعریف کنیم. واژه معرفت یا شناخت کاربردهای مختلفی دارد. عام‌ترین مفهوم آن مساوی با مطلق علم و آگاهی و اطلاع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲ / ۱۵۰) که در معرفت‌شناسی همین معنا به کار رفته است. دین عبارت است از مجموعه عقاید،

۱. مثلاً علم به اینکه این مایع شراب است.

۲. می‌توان راه نقل و اخبار و آیات را بیان کرد که حس جنبه کمکی دارد که استماع از امام با واسطه صورت می‌گیرد.

۳. مثلاً در آیه شریفه «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» یکی از سؤالاتی که در روان‌شناسی دینی مطرح است اینکه «آیا دین در آرامش روان موثر است یا خیر؟» در پاسخ به این سؤال یک تحقیق میدانی در بیمارستان انجام می‌دهیم به این صورت که جامعه هدف را برطبق دین باور بودن و غیر دین باور بودن تقسیم می‌کنیم و مورد بررسی قرار می‌دهیم که کدام گروه زودتر به سلامت رسیده‌اند.

احکام اخلاقی و عملی که در سعادت حقیقی انسان و کسب کمال او نقش دارند.^۱ معرفت دینی یعنی مجموعه شناخت‌های انسان در بخش عقاید، احکام، اخلاق. (حسین زاده، ۱۳۸۸: ۹۰) منظور از معرفت بشری چیست؟ اگر مراد از بشری بودن معرفت دینی این باشد که همه معارف قائم به انسان و وابسته به او هستند و توسط او فهم می‌شوند، به هیچ‌وجه مورد انکار نیست البته در این فرض نیز نتیجه مولف از بشری بودن؛ یعنی تخطئه، تصویب و... تأمین نمی‌شود، زیرا برخی از معارف دینی هستند که مانند سایر معارف بدیهی در حوزه عقل، تجربه، وجدانی، خدشه‌ناپذیرند. (هادوی، ۱۳۷۸: ۱۳۸) اما اگر مراد این باشد که عقل نسبت به برخی از معارف منبع است و نسبت به برخی ابزار است پس معرفت بشری می‌شود، این سخن پذیرفته نیست و نمی‌توان معرفت را به این سبب بشری نامید. زیرا: اولاً: چنانچه گذشت بسیاری از معرفت‌های انسان به دین از راه نقل به‌دست می‌آیند که نقش عقل صرفاً ابزار و روش، زمینه و پلی است که ما از طریق آن به معرفت نائل می‌شویم. معرفتی که از کانال عقل به انسان منتقل می‌شود همان چیزی است که دین می‌گوید نه آن چیزی که عقل می‌گوید.^۲ بنابراین معرفت دینی حساب می‌شود. در بشری یا دینی خواندن یک معرفت باید دید آن معرفت داده عقل است یا دین. مثلاً اگر عقل تعداد رکعات نماز را با بررسی عام و خاص، مطلق و مقید، نص و ظاهر به‌دست ما رساند آیا اینجا می‌شود گفت که معرفت و علم دینی نیست؟ آیا این همان چیزی نیست که دین می‌گوید و تنها از کانال عقل به‌دست ما رسیده است؟ پس چرا نباید معرفت را به اعتبار اینکه حرف و سخن دین است که به‌دست ما رسیده است، دینی نامید؟ ثانیاً: دسته‌ای دیگر از معرفت‌های دینی با یافت فرد و علوم حضوری حاصل می‌شوند که نقش عقل در اینجا کم‌رنگ است.

در ارتباط با تخطئه و تصویب، تورم و پالایش و... توجه به نکاتی لازم است.

نکته اول: متعلق معرفت عقلی دینی چه در بخش عقاید و چه اخلاق و چه احکام یا دیگر حقایق عموماً ثابت و تغییرناپذیرند. زیرا متعلق معرفت اگر خداوند و صفات و ویژگی‌های او یا مباحث مربوط به نبوت و ویژگی‌های نبی باشد که امری ثابت و تغییرناپذیرند و یا چنانچه اصول و قواعد کلی اخلاقی باشد، آنها نیز تغییرناپذیر هستند اما احکام چون وابسته به مصالح و مفاسد هستند، که خود با تغییر شرایط، مکان و زمان دگرگون می‌شود، لذا امکان تغییر در دسته‌ای از آنها وجود دارد. (حسین زاده، ۱۳۸۸: ۱۸۶ - ۱۸۳)

۱. لازم به تذکر است که دین در بحث معرفت دینی صرف ما انزل الله نیست بلکه حقائق دینی را نیز در بر می‌گیرد. چنانچه خواهد آمد که برخی از معارف دینی با علم حضوری درک می‌شوند درحالی که علم به ما انزل الله علمی حصولی است.
 ۲. سخنی که عقل به‌عنوان ابزار می‌گوید در واقع سخن خودش نیست.

نکته دوم: در میان معرفت‌های دینی نیز مجموعه‌های وسیعی از آموزه‌ها و فهم‌های ثابت وجود دارند که تحول‌ناپذیرند مانند ضروریات دینی (جعفری، ۱۳۸۶: ۱۸۴) گذشته از این قسم تحول و تغییر به معنای رشد کمی دانسته‌ها و به معنای رشد کیفی آنها همانند دانش‌های بشری در معرفت‌های دینی نیز ممکن است. اما تحول و تکامل به معنای رد و ابطال تنها‌گریبان‌گیر معرفت‌هایی است که یقینی نیستند. تعداد معرفت‌های یقینی دینی البته فراوان است، معرفت به اصول اعتقادی، کلیات ارزش‌های اخلاقی و حتی بسیاری از فروع اخلاقی و احکام عملی دینی یقینی هستند. (حسین‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۰۰ - ۱۹۳)

عقل و علم اصول

مؤلف در بخش دیگری از نوشته خود به عالمان اصولی می‌تازد که چرا عقل را جزو منابع استنباط به حساب آورده‌اند؟ عقل صرفاً ابزار است و منبع نیست. «اساسی‌ترین اصل علم اصول که منابع استنباط را کتاب و سنت و اجماع و عقل می‌شمرد نیز دچار همین اشکال است. این درست شبیه آن است که بگوییم منابع تغذیه انسان، گوشت، فرآورده‌های نباتی، آب و دستگاه گوارش است. در منبع بودن سه مورد اول بحثی نیست، ولی چگونه می‌توان دستگاه گوارش را در عرض آنها منبع دانست؟» (مردیها، ۱۳۸۰: ۱۶۷) همچنین اگر عقل منبع باشد چون منبعی است در کنار دیگر منابع پس کسی که فاقد آن است نباید دچار مشکل شود چون نهایتاً یک منبع را از دست داده و باید بتواند از دیگر منابع بهره‌بردارد درحالی که این‌گونه نیست... این بدین خاطر است که عقل منبع نیست، ابزاری است که با آن در دیگر منابع تتبع می‌شود.

نقد و بررسی

این اشکال نیز مانند شبهات گذشته از عدم تفکیک میان عقل منبعی و ابزاری ناشی شده است. در یک تقسیم کلی، کاربرد عقل در استنباط حکم به دو قسم تقسیم می‌گردد: استقلالی و غیر استقلالی. در کاربرد اول، عقل منبعی مستقل از قرآن و حدیث شمرده می‌شود. هرگاه عقل در انجام کاری، مصلحت‌قطعی لازم التحصیلی را دید، می‌توان با استناد به این دید عقلی، آن کار را واجب شرعی خواند. همچنین اگر عقل، انجام عملی را دارای مفسده لازم الاجتناب دید و در این درک قاطع بود می‌توان با استناد به این درک، حرمت شرعی آن عمل را اعلام کرد. در کاربرد دوم، عقل - به‌طور عمده - ابزاری در خدمت سایر منابع است؛ ابزاری که می‌توان به کمک آن حکم شرعی را از منابعی چون قرآن و حدیث استنتاج کرد؛ برای مثال، فقیه مستنبط احکام پس از شنیدن «أقیموا الصلاة» و مسلم شدن «ظهور صیغه امر در وجوب» و «حجیت ظواهر» از عقل خویش بهره می‌برد و «وجوب شرعی نماز» را نتیجه می‌گیرد.

(علیدوست، ۱۳۹۴: ۱۳) در کاربرد استقلالی هم صغری و هم کبری در اختیار عقل است. مانند آنجایی که گفته می‌شود «عدل عقلاً نیکو و لازم است؛ و آنچه عقلاً لازم باشد، شرع آن را واجب می‌سازد، پس عدل واجب شرعی است» که این قسم را مستقلات عقلیه می‌نامند؛ یا فقط کبری در اختیار عقل است و صغری غیر عقلی است. مانند «نماز واجب شرعی است؛ و هر عملی که واجب شرعی باشد، مقدماتش هم شرعاً به حکم عقل واجب است. پس مقدمات نماز شرعاً واجب است» که این قسم را غیر مستقلات عقلیه می‌نامند. حکم عقل در صغری در مستقلات عقلیه بر درک حسن و قبح ذاتی افعال و درک تحسین و تقبیح عقلی مبتنی است. اثبات کبری هم در مستقلات و غیرمستقلات، بر پذیرش «ملازمه میان حکم عقل و شرع» توقف دارد. در بحث از حسن و قبح ذاتی اندیشمندان امامیه معتقدند: افعال، قطع نظر از حکم شارع، دارای حسن و قبح ذاتی‌اند و شارع مقدس امر نمی‌کند جز به حسن، و نهی نمی‌کند جز از قبیح؛ از این رو، خداوند به راست‌گویی امر کرده است؛ زیرا راست‌گویی ذاتاً نیکو است و از دروغ‌گویی نهی کرده است؛ چون دروغ‌گویی ذاتاً قبیح است. (مظفر، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۰۲ - ۱۸۷)

بحث دیگر وجود ملازمه میان حکم عقل و شرع است. «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ، وَكُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» به تعبیر شهید مطهری «مقصود این است که هر جا که عقل، یک «مصلحت» و یا یک «مفسده» قطعی را کشف کند، به دلیل «لَمَّی» و از راه استدلال از علت به معلول حکم می‌کنیم که شرع اسلام در اینجا حکمی دائر بر استیفای آن مصلحت و یا دفع آن مفسده دارد هر چند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد، و هر جا که یک حکم وجوبی یا استحبابی یا تحریمی و یا کراهتی دارد، ما به دلیل «اِنِّی» و از راه استدلال از معلول به علت کشف می‌کنیم که مصلحت و مفسده‌ای در کار است، هر چند بالفعل عقل ما از وجود آن مصلحت یا مفسده آگاه نباشد.» (مطهری، ۱۳۷۶: ۱ / ۵۶) بحث ملازمه میان حکم عقل و شرع مورد قبول عموم اندیشمندان امامیه می‌باشد. بعد از پذیرش حسن و قبح عقلی از طرفی و ملازمه میان حکم عقل و شرع از طرف دیگر، جای تردیدی نیست که عقل در مورد برخی از احکام الهی منبع است و چنانچه از طرف شرع در آن زمینه حکمی برسد ارشاد به حکم عقل حساب می‌شود. تعجب اینجاست که نویسندگان خود به این موضوع اشاره کرده و با این حال به انکار منبعیت عقل در کنار دیگر منابع قائل شده است. ایشان می‌نویسد:

بلی برای حجیت عقل [اینکه عقل یک منبع در کنار دیگر منابع باشد] یک معنای معقولی می‌توان یافت و آن اینکه استفاده عقل از منابع دیگر به جز منابع سه‌گانه مذکور قابل قبول و حکمش در آن مورد هم نافذ است. به عبارتی می‌توان به نوعی عقل منبعی قائل شد که عقل ایزاری از آن استفاده می‌کند.

با توجه به اینکه انسان دو عقل ندارد که بتواند یکی را فاقد شود و دیگری را داشته باشد بلکه یک عقل است که دو کارکرد دارد، اگر فردی کارکرد ابزاری عقل را فاقد شود دیگر منابع را هم نمی‌تواند مورد استفاده قرار دهد به خلاف این صورت که عقل منبعی را فاقد شود، که در این صورت می‌تواند با عقل ابزاری دیگر منابع را مورد استفاده قرار دهد.

نتیجه

با توجه به مطالب فوق نتایجی را می‌توان به‌دست آورد. با توجه به تفکیک درست میان عقل منبعی و عقل ابزاری حکم عقل به ناتوانی خود در برخی زمینه‌ها و طلب یاری کردن در آنها مشکلی ایجاد نمی‌کند. زیرا آن عقلی که حکم به ناتوانی می‌کند عقل منبعی است که نسبت به مواردی از جمله نسبت به نیازمندی به وحی تولید معرفت می‌کند. به بیان دیگر عقل منبعی با داده‌های خود بسیاری از گره‌ها را باز کرده که اتفاقاً حکم به ضرورت وحی جزو همین‌هاست. همچنین محدود دانستن عقل در بُعد منبعی آن منافاتی با توانایی عقل در بُعد ابزاری آن ندارد تا این‌گونه گفته شود که اگر عقل ناتوان است پس موجب ضعف وحی نیز خواهد شد. عقل به نحو موجه جزئی به بر دین مقدم می‌شود مانند احراز صدق نبی، ولی شکی نیست که در موارد مختلفی در ارتباط با دین از جمله درک جزئیات امور اخروی و معاد جسمانی نمی‌تواند بر دین تقدم یابد. عقل هرچند ابزار است اما منبع نیز هست. همچنین در ابزار بودن تنها نیست چون ابزارهای دیگری مانند وحی، شهود، نقل، حس نیز هستند. معرفت دینی به این اعتبار که به وسیله عقل ابزاری (عقل ممیز انسان و حیوان) به‌دست می‌آید، معرفت بشری محسوب می‌شود. اما به اعتبار اینکه از راه نقل، شهود، عقل منبعی که معارفش جدایی از دین ندارد، به‌دست می‌آید معرفت دینی به حساب می‌آید. با توجه به اینکه در مستقلات و غیرمستقلات عقلی صغری به حسن و قبح ذاتی مورد پذیرش اندیشمندان امامیه و کبری به وجود ملازمه میان حکم عقل و شرع مورد قبول ایشان متکی است، شکی نیست که عقل می‌تواند به‌عنوان یک منبع در کنار دیگر منابع ایفای نقش کند.

منابع و مآخذ

۱. جعفری، محمد، *جزوه درسی «معرفت‌شناسی دینی»*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *زن در آئینه جلال و جمال*، قم، اسراء.
۳. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۸، *درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

۴. حسین زاده، محمد، ۱۳۹۰، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۵. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۵، *الباب الحادی عشر*، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل شعبه تهران.
۶. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۴ ق / ۱۳۷۲، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی الربانی الگلپایگانی، قم، جماعه المدرسین الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. شهید مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار شهید*، ج ۱، تهران، صدرا.
۸. علی تبار فیروزجایی، رمضان، ۱۳۹۵، «منزلت عقل متعالی (نقش عقل در ساحات مختلف دین)»، *فلسفه دین*، دوره ۱۳، ش ۱، ص ۸۹ - ۱۱۲.
۹. مردیها، سید مرتضی، ۱۳۸۰، *دفاع از عقلانیت: تقدم عقل بر دین، سیاست و فرهنگ*، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *آموزش عقاید*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *آموزش فلسفه*، ج ۱، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *خداشناسی*، تحقیق و بازنگری: امیررضا اشرفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۳، *راه و راهنماشناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۵. مصباح، مجتبی، محمدی، عبدالله، ۱۳۹۵، *معرفت‌شناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۶. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۶، *اصول فقه*، شارح سید عبدالله اصغری، قم، دار الفکر.
۱۷. هادوی، مهدی، ۱۳۷۸، *باورها و پرشش‌ها*، قم، مأسسه فرهنگی خانه خرد.

