

منزلت عقل

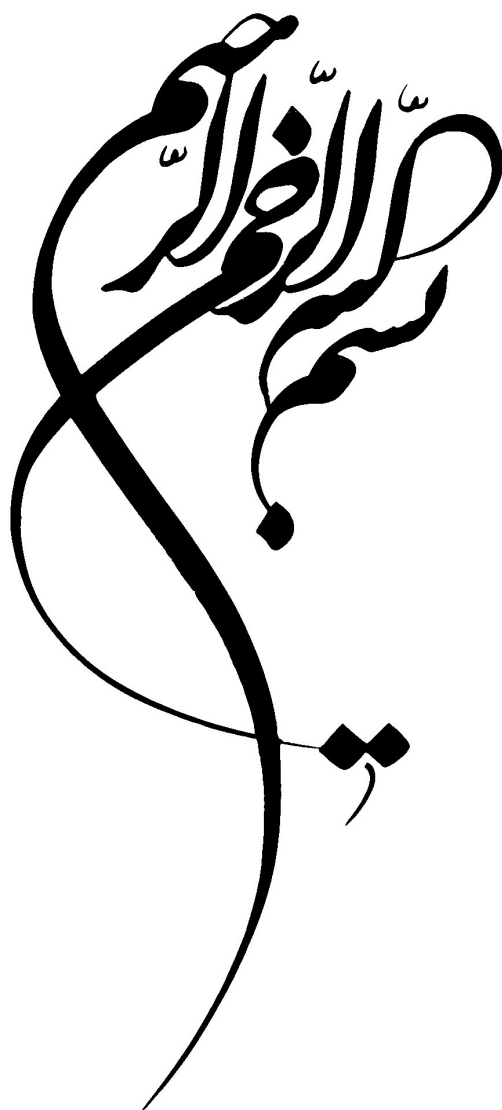
در هندسه معرفت دینی

تالیف : آیت ا.. جوادی آملی

نشر اسراء

بر گرفته از پایگاه : <http://www.esra.ir>

PDF سازی از : <http://www.itask.ir>



فهرست مطالب

سخن ناشر	۶
بخش اول: منزلت عقل	۸
پیش درآمد	۸
فصل اول: تحلیل مفاهیم پایه	۱۰
۱. مراد از دین	۱۱
تفکیک بُعد هستی شناختی دین از معرفت شناختی آن	۱۳
۲. مراد از عقل	۱۴
اشارات	۱۶
۳. وحی و نقل	۱۹
فصل دوم: شأن عقل در قلمرو دین	۲۲
۱. عقل و بُعد هستی شناختی دین	۲۲
۲. عقول کامله و بُعد هستی شناختی دین	۲۶
۳. عقل و بُعد معرفت شناختی دین	۲۹
۴. محدودیتهای ادراکی عقل در حوزه دین	۳۲
فصل سوم: نسبت عقل و نقل در قرآن	۳۵
فصل چهارم: تعارض عقل و نقل	۴۰
اشارات	۴۶

بخش دوم: آثار و نتایج هماهنگی و همتایی عقل و نقل.....	۵۹
پیش درآمد	۵۹
فصل اول: تعارض علم و دین	۶۰
فرضیه نه علم است و نه علمی	۶۲
معنای حجّیت علم	۶۳
محدودیت قلمرو تجربه	۶۷
اشارات	۶۹
تمایز تعارض با دین از محاربه با آن	۷۲
نفی توازی علم و دین	۷۴
فصل دوم: اسلامی کردن علوم و دانشگاهها.....	۷۵
راه حلّ اسلامی کردن دانشگاه	۷۸
فصل سوم: تأثیر همگامی عقل و نقل در قلمرو علوم اسلامی	۸۵
تصحیح تبویب علم اصول	۸۵
نسبت کلام و فلسفه با دین	۸۹
قلمرو دین و مسئله خاتمیت	۱۰۱
فصل چهارم: مسئله تفکیک	۱۰۲
مدعیات مکتب تفکیک	۱۰۴
وحی ناب و خلوص فهم	۱۰۹
اختلاف فهم در علوم نقلی	۱۱۲

همگامی عقل و نقل ۱۱۸

تفسیر، تطبیق و تأویل ۱۲۸

سخن ناشر

ثنا و ستایش پروردگارِ سرمدی گوهر ارزشمندی است که تنها نصیب راه‌یافتگان کوی عقل و سالکان وادی قلب می‌گردد. سپاس از مقام شامخ رسالتِ حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم که صفایای رسالت را با بهترینهای حکمت و خرد همراه داشت، از منت‌های خاص الهی بر بندگان شایسته است: شکر و حمد، تنها مأواگزیدگان ولایت و ساکنان صقع ربوی را می‌سزد که پاسداران حریم عقل و حافظان خلوت نقل‌اند.

آنچه اصل و بنیان هر خیر و کمالی را پایه‌ریزی می‌کند، علم صائب و دانش کامل است: «العلم اصلُ کلِّ خیر». جهان احسن که بر اساس علم و معرفت الهی پایه‌ریزی شده، خیر و صلاح همواره از آن جاری و زمینه‌بالندگی در آن ساری است.

جهان هستی که در دو جهت تدوین و تکوین ارائه شده، از خواستگاه علم الهی برخاسته و علم الهی که همان اراده الهی است، از باب تدوین، دین را آفریده و از باب تکوین، جهان آفرینش را خلق کرده است، از این رو کسانی که در دو حوزه فوق به جهان هستی می‌اندیشند و پژوهندگان علوم تجربیدی و تجربی هستند، هر دو به سوی اراده الهی و در نهایت علم الهی می‌شتابند، زیرا علم که همان کشف و شهود و حضور است، چیزی جز باریافتن به ساحت دانش الهی و معرفت ربوبی نخواهد بود: (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ).

عالمان حوزوی و دانشمندان دانشگاهی گرچه از نظر شیوه تحصیل علم و از منظر متعلق علم که همان معلوم است، از یکدیگر جدا و ممتازند؛ لیکن از گذرگاه علم و راهیابی به دامنه معرفت الهی متفق و واحدند؛ به عبارت دیگر، دانشمندان طبیعی که عالم خلق و تکوین را با شیوه تجربی مطالعه می‌کنند و عالمان علوم الهی که به جهان تدوین با متد تجربیدی می‌نگرند، در اینکه هر دو به حریم اراده و علم الهی راه می‌یابند، مشترک‌اند؛ گرچه از جهات دیگر متفاوت‌اند. از این رهگذر، علوم با هر تیترو عنوانی و درباره هر موضوعی که باشند و با هر شیوه‌ای تحقیق و بررسی شوند، همه و همه الهی‌اند و نمی‌توانند از مبدأ فاعلی و مبدأ غایی که در متن اراده الهی مطوی است، خالی باشند، زیرا تحقیق از پدیده‌ها و آفریده‌ها، خواه در جهان تدوین رخ نماید و خواه در عالم تکوین ظاهر گردد، بدون نگرش فاعلی و غایی در آن، بی‌هویت و ابتر است؛ گرچه جهان معاصر و عالمان علوم می‌کوشند تا سکولاریسم علمی را بر علوم تحمیل کنند، چنان‌که جهان خلقت را به طبیعت تبدیل و آغاز و انجام هستی را انکار کرده یا به آن بی‌توجه هستند و علوم برگرفته از طبیعت (و نه خلقت) را از ابتدا و انتها جدا ساخته، مبدأ و منتهایی برای آن قائل نیستند.

آنچه در این کتاب علمی و ارزشمند ارائه می‌شود، ضمن تبیین مبانی عمیق این نظریه، به یک امر برتر توجه می‌دهد و آن اینکه همان‌گونه که رسالت و وحی که از آن به نقل معتبر یا سمع معتبر یاد می‌شود، از حقایق الهی و کاشف اراده الهی است، عقل

برهانی و قیاس یقینی نیز شاهد علم و مشیت ربوبی است و همان گونه که نقل از خلقت و عالم تکوین گفت و گو می کند، عقل هم از حوزه تدوین و حقایق کتب الهی پرده برمی دارد و این هردو پیام آوران معصومی هستند که عالمان در هر حوزه علمی، با هر شیوه دانش، از محصول و داده های آن دو بهره جسته، به حوزه ربوبی تقرّب علمی می جویند و این دو حجّت الهی نه تنها هرگز معارض یکدیگر نیستند، بلکه با کمال هماهنگی و تأثیر و تأثر متقابل، از امتیازات یکدیگر بهره مندند.

این نظریه، افزون بر اصرار بر هماهنگی عقل و نقل، به این امر توجه می دهد که هرگز دو عنوان عقل و دین، در مقابل یکدیگر نیستند، بلکه دین امر جامعی است که عقل و نقل تحت پوشش آن و رابط میان دین و جامعه انسانی اند.

این نظریه پیامدها و لوازم بسیار ارزشمند و مؤثری دارد که هر یک به تأمل و دقت ویژه نیاز دارد و از جمله آن، نفی حاکمیت سکولاریسم علمی و جانشینی الهیات بر تمامی علوم، اعم از علوم انسانی و طبیعی است و نیز نفی نظریه تفکیک و جدایی نقل از عقل که امروزه برخی آن را به نفع دین و دینداران می دانند؛ در حالی که این توهم (جدایی نقل از عقل) به هر دو جریان علمی آسیب می رساند؛ به گونه ای که نه علوم نقلی، بدون حضور عقل برهانی قدرت حضور در عرصه های علمی را دارد و نه عقل، بی محک و میزان نقل معتبر، می تواند ارزش دینی و عملی داشته باشد. تنها تعامل متقابل عقل و نقل است که دین را به درستی ارائه کرده، از آسیبهای درونی و بیرونی مصون می دارد.

از جمله آثار و پیامدهای ارزشمند این نظریه، همانا فراهم ساختن زمینه اسلامی شدن دانشگاههاست که به یک آرمان و آرزو مبدل شده است، زیرا مراکز علمی، اعم از حوزه و دانشگاه، تنها زمانی اسلامی هستند که از علوم و دانش اسلامی برخوردار باشند و دانش اسلامی، چه از راه عقل برهانی یا نقل معتبر حاصل آید.

کتاب پیش رو نظریه ای وحید و ایده ای متفرد است که توسط استاد آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه) طی دو دهه اخیر به عنوان «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» مطرح شده است. این نوشتار، مجموعه مباحثی است که استاد (دام ظلّه) در فرصتهای مناسب به خصوص روز وحدت حوزه و دانشگاه و نیز در همایش تولید نرم افزاری علم و... برای فرهیختگان حوزه و دانشگاه مطرح یا به صورت پیامهای علمی، به همایش این دو نهاد علمی ارائه فرموده اند.

در سال تحصیلی 84 - 85 استاد جوادی آملی (دام ظلّه)، هر شب چهارشنبه، طی جلسه ویژه ای، این مباحث را در جمع برخی اساتید حوزه و دانشگاه تدریس فرمودند تا بحثها از نظر اساتید فن نیز بگذرد.

از همت وافر و سعی بلیغ دوست فاضل و نویسنده گرامی جناب حجت الاسلام آقای دکتر احمد واعظی که در تنظیم و تحقیق این اثر کوشیده اند و نیز از جناب حجت الاسلام حسین شفیعی که ویرایش آن را برعهده داشته اند، سپاسگزاریم.

بخش اول: منزلت عقل

پیش درآمد

محور بحث در این بخش، تعیین جایگاه و منزلت عقل در هندسه معرفت دینی است و پاسخ به این پرسش مهم که «آیا رهاورد عقل خارج از محدوده معرفت دینی و در برابر شناخت دین است یا داخل در هندسه معرفت دینی است و منبعی معتبر در کنار نقل برای تکوین معرفت بشر نسبت به دین است؟»

همان‌طور که فتوا به خروج عقل از قلمرو دین‌شناسی دلیل می‌طلبد، فتوای به دخول عقل در هندسه معرفت دینی نیز دلیل می‌خواهد. کسانی که شناخت دین را صرفاً در حصار نقل (آیات قرآنی و روایات) محدود می‌کنند دستاوردهای عقل را معرفتی کاملاً بشری و بی‌ارتباط با دین می‌دانند، مرز روشنی میان «معرفت دینی» و «معرفت بشری» ترسیم می‌کنند و عقل را در برون مرزی دین قرار داده و مقابل آن می‌نشانند.

در نقطه مقابل این نگرش، بخش اول کتاب حاضر، عهده‌دار دفاع از نظریه‌ای است که عقل را در برابر نقل می‌داند؛ نه در برابر دین. اگر نقل معتبر «ما أنزلہ اللہ» است عقل برهانی نیز «ما ألهمہ اللہ» است و این هر دو، منبع معرفت دینی و هر کدام بال وصول بشر به شناخت حقایق دینی‌اند.

اهمیت این بحث مانند هر بحث دیگر در گرو شناخت آثار و نتایج مثبت آن است. گرچه بررسی تفصیلی پی‌آمدهای این تحلیل و نگرش، بخش دوم کتاب را تشکیل می‌دهد؛ اما در اینجا به اختصار به برخی از این ثمرات اشاره می‌شود.

سالهاست که نزاع علم که محصول عقل است و دین که رهاورد وحی است، اذهان بسیاری را به خود مشغول داشته است. این نزاع محصول تصویری ناصواب از نسبت علم و دین و بر این اندیشه استوار است که علم در مقابل دین است و آنچه را دین می‌گوید، علم می‌تواند نفی کند. اموری نیز وجود دارد که علم آن را اثبات و دین آن را انکار می‌کند.

ثمره تلخ تقابل‌پنداری و جدا انگاری دو حوزه علم و دین، تأکید بر سهم علم در هدایت و مدیریت زندگی بشر و کنار نهادن سهم دین در این عرصه است، زیرا پیشرفت و شکوفایی علوم جای تردید و انکار ندارد و فربهی علم به معنای به حاشیه رانده شدن و انزوای هرچه بیشتر دین از عرصه زندگی بشر تفسیر شده است.

اینکه تعیین نسبت عقل و علم برخاسته از آن، و دین که محصول وحی است و تبیین جایگاه عقل در هندسه معرفت دینی به حلّ این تعارض خیالی و رفع توهم جدایی و تقابل علم و دین می‌انجامد، از آن رو است که علم خود محصول عقل است و به

خواست خدا طی مباحث آتی به ویژه مبادی تصویری بحث که به توضیح مفهوم عقل و دین اختصاص دارد مراد از عقل و حیطه شمول آن روشن خواهد شد و آشکار می‌شود که نه عقل در برابر حس و تجربه است و نه مقصود ما از عنوان «عقل و دین» بررسی نسبت خصوص عقل تجربیدی محض که در فلسفه مطلق متبلور می‌شود، با دین است. علم تجربی، ریاضیات، علوم فلسفی، کلامی و عرفانی همگی با عقل تأمین می‌شوند و عنوان عقل همه این علوم متفاوت را فرامی‌گیرد.

براین پایه، بررسی نسبت عقل و دین به حلّ تعارض موهوم علم و دین مدد می‌رساند و نشان می‌دهد که چون عقل در برابر نقل است؛ نه در برابر دین و خارج از قلمرو معرفت دینی، علم و معرفت علمی خارج از حوزه معرفت دینی نیست تا سخن از تعارض علم و دین و ترجیح یکی بر دیگری مثلاً جمود بر نقل دینی و طرد علم و یا رکون به علم و وانهادن دین به میان آید، بلکه عقل غیر تجربیدی که عهده‌دار شناخت تجربی طبیعت است در صورتی که معرفتی توأم با قطع یا طمأنینه در اختیار نهد، هرچند به سر حدّ یقین و قطع منطقی و برهانی نرسد، در هندسه معرفت دینی جای می‌گیرد و نقاب از چهره خلقت و «فعل خداوند» برمی‌افکند، همچنان که نقل معتبر (کتاب و سنت) در غالب موارد، پرده از چهره «قول و گفته خداوند» باز می‌گیرد. و هر دو (عقل و نقل) پرده‌دار حریم معرفت دینی‌اند و هیچ‌کدام از دیگری پرده‌داری نمی‌کنند.

ثمره دیگر این بحث ارائه تصویری معقول از مقوله «اسلامی شدن علوم و دانشگاهها»ست. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، هماره یکی از دغدغه‌های دولت و ملت، اسلامی شدن دانشگاهها بوده و هست و در این راه تلاشهای زیادی نیز صورت پذیرفته است. هرگاه از این مقوله سخن به میان آمده، گمان عده زیادی آن بوده است که باید ظواهر اسلامی در محیط دانشگاهها جلوه آشکارتری داشته باشد؛ مثلاً هر دانشکده یک نمازخانه داشته باشد، شبهای جمعه دعای کمیل و سه‌شنبه شبها دعای توسل برقرار و کلاس دخترها از پسرها جدا شود.

همه اینها، امور مفید و لازمی است که فضای دلپذیر دانشگاهها را اسلامی ارائه می‌کند، لیکن سهم این امور مسلمان تربیت کردن دانشجویان است؛ نه اسلامی کردن علوم و دانشگاهها. همگان معترفند که حوزه‌های علمیه اسلامی است آیا اسلامی بودن آن به این دلیل است که در محیط حوزه علمیه مسجد و حسینیه وجود دارد و اقامه نماز و دعا می‌شود و زن و مرد طلبه از هم جدا هستند؟ با اینکه همه این امور حق و لازم و مفید است ولی واقعیت این است که حوزه‌های علمیه از آن‌رو اسلامی است، که علم رایج در آنها اسلامی است. اسلامی شدن دانشگاهها نیز به آن است که نگاه به محتوای علمی دروس آنها عوض شود و علوم دانشگاهی اسلامی گردد. در مباحث آینده روشن می‌شود که قرار دادن عقل درون مجموعه معرفت دینی و نه در مقابل آن، چگونه سهمی را در مورد اسلامی کردن، بلکه اسلامی شدن علوم دانشگاهی ایفا می‌کند.

علوم وقتی اسلامی می‌شود که عقل مانند نقل، حجت دینی باشد. اگر عقل حجت دینی است و حکم دین را می‌رساند، پس محصولات عقلی به معنای وسیع آن که شامل علوم طبیعی، انسانی، ریاضی و فلسفه می‌شود، مطالب دینی را می‌رسانند؛ نه آنکه بیگانه و متمایز از دین باشند.

ثمره دیگر این مبنا برچیده شدن بساط مکتب تفکیک است. مکتبی که بر لزوم جداسازی فلسفه الهی و عرفان ناب از کتاب و سنت (علوم نقلی) تأکید دارد. اگر عقل در کنار نقل حجت دینی است و هر دو (عقل و نقل) منبع معرفت دینی هستند، پس تفکیک و جداسازی این دو کاملاً ناموجه است. چگونه است که معتقدان تفکیک به لزوم جدایی کتاب از سنت فتوا نمی‌دهند با اینکه میان این دو حجت نقلی تفاوت‌هایی هست؛ قرآن معجزه الهی است؛ اما روایت معجزه نیست. سرّ نامعقول بودن تفکیک این دو آن است که هر دو حجت دینی و معتبرند، هر دو مطلب دینی را ارائه می‌نمایند و در یک مسیر و یک هدف قرار دارند. البته ممکن است رونده این راهها اشتباه کند و مسلک را درست نپیماید؛ ولی خطای سالک غیر از بطلان مسلک است، چنان که اشتباه فقیه یا اصولی سند ناصواب بودن راه فقه و مسلک اصول نخواهد بود، پس خطای عالم دلیل بطلان آن علم و فنّ خاص نیست.

به همین ترتیب اگر عقل در درون هندسه معرفت دینی قرار گیرد، طبعاً منبع معتبر دینی و حجت الهی در عرض دلیل نقلی است و معنا ندارد که حجت عقلی از حجت نقلی بیگانه و جدا انگاشته شود، بلکه هر دو حجت دینی در خدمت تبیین محتوای دین خواهند بود.

اگر دلیل عقلی بشری است نه دینی و رهاورد آن بشری است نه الهی، هرگز علم دینی نخواهیم داشت مگر مانند فقه و بعضی از مباحث اصول و... آن‌گاه تعارض علم تجربی و دین به همان وضع اسف‌بار سابق خواهد ماند و گاهی ممکن است به جای گفتمان به محاربه و به جای هماهنگی و تعاون به کارزار منتهی شود.

مبنای اعتبار عقل و حجیت آن در عرض نقل، تأثیراتی در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی نظیر فقه و اصول و کلام در پی خواهد داشت که تفصیل آن را در بخش دوم کتاب بررسی می‌کنیم.

فصل اول: تحلیل مفاهیم پایه

سنجش نسبت عقل و دین و تعیین استدلالی منزلت عقل در منظومه معرفت دینی، پیش از هر چیز نیازمند تنقیح و توضیح مبادی تصویری این مبحث است. باید روشن شود که مراد از دین چیست و منظور از عقل کدام است و مقصود از نقل و نسبت آن با وحی چیست.

باید توجه کرد که در بحث حاضر دو امر مهم اینکه دین واحد و حقّی (اسلام) هست و عقل آدمی توان ادراک برخی از معارف، احکام و قوانین آن را داراست به عنوان پیش فرض پذیرفته می‌شود. این دو امر اصول موضوعه مطلب کنونی را تشکیل می‌دهند، گرچه در جای خود هر دو قابل بحث و استدلال‌اند و می‌توان آنها را از اصول موضوعه به علوم متعارفه تبدیل کرد، چه اینکه هر دو در پرتو مبادی یبّین و مبّین شده‌اند، لذا در این سلسله مباحث به مناقشات مربوط به قابلیت و توان عقل و خرد آدمی در ادراک حقایق و امور، جز در حدّ ضرورت نخواهیم پرداخت و ارزش معرفت‌بخشی عقل را مسلم فرض می‌کنیم، چنان‌که وجود دین حق (اسلام) به عنوان مصنوع و مجعول خداوند متعال نیز اصل موضوعی دیگر بحث فعلی را تشکیل می‌دهد و در این مورد برهان نبوّت و مانند آن مطرح نمی‌شود و فقط به مبادی تصویری این بحث؛ یعنی ایضاح مفهوم دین و عقل و مقصود از آن بسنده می‌کنیم. شبهات کانت، اشکالهای ابن تیمیّه و امثال آنها نقل و نقد نخواهد شد.

1. مراد از دین

دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است، پس دین، مصنوع و مجعول الهی است، به این معنا که قوانین فقهی و محتوای حقوقی آن را خداوند تشریع و جعل می‌کند، همان‌گونه که محتوای اخلاقی و اینکه چه اموری جزء اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌گردد.

این نکته شایان توجه است که گزاره‌هایی نظیر «خدا وجود دارد»، «بهشت و جهنم وجود دارد» و «وحی از جانب خداوند است» از آن جهت که صرف گزاره و قضیه‌اند جزء علوم دینی‌اند و محکی این گزاره‌ها؛ یعنی خداوند و بهشت و دوزخ، عین دین نیستند. خدا و معاد و ملائکه از سنخ وجودات و حقایق‌اند و خداوند مبدأ جعل دین و منبع ایجاب احکام اعتقادی، اخلاقی و عملی است. حال آنکه دین امری علمی و اعتقادی است. برای مثال جمله (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)¹ گزاره‌ای دینی است که محتوای آن جزء دین است. اعتقاد به اینکه خدا هست و واحد است جزء بخش اعتقادات دین است؛ اما خود خداوند بخشی از دین نیست. بلکه مبدأ ایجاب آن است.

نکته دیگر آنکه لازم است میان دین و «تدین» تمیز داده شود. همچنان که اشاره شد، دین اصولی دارد و فروعی که عقاید، اخلاق، قوانین، احکام فقهی و حقوقی را دربرمی‌گیرد و گزاره‌هایی از محتوای این مجموعه (دین) گزارش می‌دهند و محتوای این گزاره‌ها دین است؛ اما تدین عبارت از پذیرش محتوای این گزاره‌هاست که از این پذیرش به «ایمان» تعبیر می‌شود. جعل و تدوین دین کار خداست؛ اما تدین و ایمان، فعل نفس بشر است، بنابراین همان‌طوری که دین و مبدأ فاعلی آن با هم متفاوت‌اند دو امر دین و

1 سوره محمدصلی الله علیه و آله و سلم، آیه 19.

تدین نیز کاملاً متمایز و از هم جدا هستند. گزاره‌ها و قضایای دینی مشتمل بر یک عقد است حال آنکه تدین و ایمان محصول و مجموع دو عقد است.

در منطق قضیه را به سبب گرهی که میان موضوع و محمول برقرار می‌شود، عقد می‌نامند، بنابراین قضایای «خدا هست»، «معاد وجود دارد» گویای حصول پیوند و عقد میان موضوع و محمول است و کسی که به مضمون این قضایا علم و تصدیق پیدا می‌کند در واقع این عقد و پیوند را ادراک کرده است؛ اما کسی که متدین می‌شود و به محتوای این قضایا ایمان می‌آورد افزون بر فهم پیوند میان موضوع و محمول (عقد اول) عصاره این قضایا را با جان خود گره می‌زند و به آنها عقیده‌مند می‌شود و قضایای فوق معتقد وی می‌گردند.²

عقد اول که بخش علم را تشکیل می‌دهد امری اختیاری نیست، هرچند تحصیل مقدمات حصول علم که شامل اموری نظیر گوش دادن، مطالعه، فکر کردن و نقد و بررسی می‌شود، اموری اختیاری است؛ اما «فهمیدن» امر اختیاری نیست؛ هنگامی که برهان قطعی بر مطلبی اقامه شد، شخص نمی‌تواند بگوید من آن مطلب را نمی‌خواهم بفهمم. درست مانند اینکه وقتی نور و چراغ روشن شد ممکن است کسی چشم باز نکند؛ اما چون چشم گشود دیگر نمی‌تواند بگوید نمی‌خواهم نور را ببینم. ما در مواجهه با برهان مضطرّ به فهم هستیم. مضطرّ به کسی می‌گویند که در برابر چیز ضروری قرار گیرد و در برهان قطعی قضایای آن یا ضروری است یا به ضروری ختم می‌شود و هر متفکر سلیم القلب در قبال ضروری منقاد است نه مختار.

اگر چیزی بین ما می‌باشد علم‌آور نیست، بنابراین معرفت و علم بعد از حصول مقدمات ضروری آن، در اختیار کسی نیست، از این رو در جریان اصل علم و فهمیدن، گره و عقد دیگری در صحنه معرفت وجود ندارد و زمانی که قضیه‌ای بین بود و یا با برهان می‌بین شد، قهراً معرفت، علم، ادراک عقد و پیوند موضوع و محمول حاصل می‌شود؛ اما ایمان که پذیرش است فعلی نفسانی و امری اختیاری است؛ یعنی میان نفس انسان و ایمان که فعل اختیاری اوست، اراده متخلّل است به طوری که ممکن است آدمی مطلبی کاملاً واضح را پس از فهمیدن نپذیرد؛ یعنی آن را با جان خویش گره نزند و معتقد خویش نسازد. به همین دلیل است که با پدیده‌ای به نام عالم بی‌عقیده و بدعمل مواجه می‌شویم. چنین فردی در عقد اول و مسئله علمی مشکلی ندارد و پیوند موضوع با محمول را مجتهدانه تثبیت کرده؛ ولی هنگام تدین و پذیرش و عمل، سستی می‌کند. سرّش آن است که عصاره علم را به جان خود گره نزده و محتوای آن را، هرچند تصدیق علمی دارد باور قلبی نکرده است.

2. گره دوم فرع بر گره اول است. گره اول گاهی تحقیقی و زمانی تقلیدی است؛ ولی در اصول دین باید تحقیقی باشد.

جناب صدرالدین قونوی بر اساس همین نکته، در بیان لطیفی می‌گوید: هر معصیتی به شرک برمی‌گردد. وی کریمه (وما یؤمنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ)³ را بر این نکته تطبیق می‌دهد و معتقد است هر کس گناه کند، به نوعی مشرک شده است، زیرا اگر بر اساس جهل به موضوع یا جهل قصوری به حکم یا سهواً و یا از روی اضطرار، اکراه، الجاء به خلاف و بزهکاری دست یازید، جریمه این کار با امثال حدیث رفع از او برداشته شده و ارتکاب این قبیل خطاها برای وی معصیت محسوب نمی‌شود. آری فقط در شرایطی که عالم به حکم و موضوع باشد و هیچ یک از موارد اضطرار و اکراه و نسیان و سهو در کار نباشد مرتکب حرام و معصیت شده است که در این صورت روح این عمل شرک است، زیرا چنین مرتکبی عالماً عامداً در برابر خدا ایستاده و عصا ره این ایستادگی این است که خدایا گرچه شما دستور به ترک این عمل داده‌اید و من هیچ عذر و بهانه‌ای در ارتکاب آن ندارم؛ ولی نظر خودم را بر فتوای شما مقدم می‌دارم و آن را انجام می‌دهم. این جسارت در نهان هر گناه عمده نهفته است، لذا از آن به عنوان شرک مستور در قبال شرک مشهود یاد می‌شود.

برخی احادیث نظیر «و لا یسرق السارق و هو مؤمن»⁴ مؤید این مدّعاست. البته در مواردی شخص به سبب غلبه شقاوت و غفلت از خداوند، مرتکب معصیت می‌شود. در این صورت با اینکه استحقاق مؤاخذه و عقاب دارد نمی‌توان آن را مصداق شرک دانست، چون شرک در جایی است که غفلت نباشد و همه مبادی مخالفت اختیاری با حضرت باری تعالی فراهم باشد؛ ولی در موردی که تبه‌کار از خداوند و حضور او غافل است؛ چون غفلت محصول سوء اختیار اوست مؤاخذه و عقاب وی موجه است، لیکن خطیئه او به مرز شرک نمی‌رسد.

به هر تقدیر تدبیر افزون بر علم به مفاد قضیه دینی، در گرو پذیرش و ایمان و عقد ثانی است که کار عقل عملی است: «العقل... ما عُبد به الرحمن و اكتسب به الجنان».⁵ غرض آنکه اگر برهان بر مطلبی اقامه شد، به طور ضروری فهم آن مطلب اتفاق می‌افتد؛ امّا ایمان عملی است که از سنخ علم و ادراک نفس نیست، بلکه کار نفس است و چون فعل قلب است و میان این فعل و نفس آدمی، عنصر اراده فاصله است، لذا شاید ایمان بیاورد و شاید باور نکند در حالی که از عقد اول فارغ شده و یقین و ادراک نظری صورت گرفته است: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ).⁶

3 سوره یوسف، آیه 106.

4 الکافی، ج 2، ص 285.

5 الکافی، ج 1، ص 11.

6 سوره نمل، آیه 14.

درباریان فرعون از جهت عقل نظری و جزم علمی یقین داشتند که حق با موسای کلیم (علیه السلام) است، لیکن از لحاظ عقل عملی و عزم انکار می کردند، چون شأن عقل نظری از شأن عقل عملی کاملاً جداست، لذا تفکیک میان قبول آن و نکول این ممکن، بلکه واقع شده و می شود، چنان که از آیه (لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ)⁷ به خوبی برمی آید که فرعونیان آگاه بودند که کارهای موسای کلیم (علیه السلام) بصائر و آیات الهی است، لیکن به آن معتقد نشدند و ایمان نیاوردند. عقل عملی عهده دار عزم و اجرای احکام و عقل نظری مسئول جزم، تعلیل، تبیین و تحریر آن است و انفکاک این دو شأن از شئون نفس انسانی از یکدیگر ممکن است.

تفکیک بُعد هستی شناختی دین از معرفت شناختی آن

اگر دین را مجموعه ای از عقاید و اخلاق و احکام فقهی و قوانین حقوقی بدانیم دو پرسش اساسی رخ می نماید؛ یکی به جنبه هستی شناختی و علم به مبدأ پیدایش این مجموعه مربوط می شود و دیگری به جنبه معرفت و علم بشر به محتوای درونی مجموعه دین. پرسش نخست که بُعد هستی شناختی دین را تشکیل می دهد از منشأ پیدایش این مجموعه سؤال می کند و پاسخ آن است که دین مخلوق اراده و علم ازلی خداوند است و هیچ عامل دیگری جز خدای سبحان در تدوین محتوای آن سهمی ندارد. اینکه فلان مطلب اعتقادی یا فلان خُلقِ نفسانی یا آن قانون فقهی و حقوقی جزء دین است فقط با اراده خدای سبحان تعیین می شود.

در بُعد معرفت شناختی دین پرسش آن است که بشر از کجا و به چه طریق علم به محتوای دین پیدا می کند و می فهمد که چه عقیده ای جزء دین و چه قانون و حکمی داخل در مجموعه آن است؟ حق این است که عقل و نقل بعد از وحی و تحت شعاع آن، هر دو منبع معرفت شناختی دین را تأمین می کنند. طی مباحث مربوط به عقل روشن خواهد شد که عقل صرفاً عهده دار ادراک و فهم قوانین دینی است و به هیچ رو سهمی در بُعد هستی شناختی دین ایفا نمی کند؛ یعنی عقل هرگز حکمی را ایجاد نمی کند تا تصور شود که احکام عقلی سهمی در بخش احکام و قوانین دینی دارند. عقل دین ساز مبدأ شریعت و میزان آن نیست، بلکه همچون آینه نمایانگر دین و همچون چراغ روشنگر محتوای آن است.

نکته دیگر آنکه بحث کنونی ما از دین فقط در فضای اسلام است؛ یعنی از دین اسلام بحث می کنیم؛ نه هر چه که نام دین بر خود گرفته است، پس ادیانی که ذات اقدس الهی درباره آنها به رسولش صلی الله علیه و آله و سلم خطاب می کند که به کفار بگو: (لَكُمْ

7سوره اسراء، آیه 102.

دینکم ولی دین⁸ یا می‌فرماید: (ولایدینون دین الحق)⁹ و در جای دیگر می‌فرماید: (لیظهره علی الدین کله)¹⁰ خارج از محل بحث فعلی است، چون این قسم ادیان با حقیقت عقل کاری ندارند تا از نسبت این دو بحث شود. محور بحث کنونی بررسی نسبت دین حق با عقل است، بنابراین دین به عنوان یک جامع انتزاعی که همه ادیان شناخته شده (اعم از حق و باطل) را پوشش می‌دهد محل بحث کنونی نیست.

عقل بسیاری از اوصاف یا دستورهای ادیان یاد شده را معیب یا ناقص می‌یابد، لذا در برابر آنها موضع می‌گیرد و به خرافاتی بودن آن فتوا می‌دهد و آن را محصول وهم و خیال می‌داند؛ اما در برابر دین حق؛ یعنی اسلام خاضع است. این عقل است که در برابر ادیان بی‌ریشه و بی‌اساس و ثنی و صنمی می‌ایستد و می‌گوید: (أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ).¹¹

2. مراد از عقل

مقصود از عقل در این سلسله مباحث، خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و کلام براهین نظری خود را نشان می‌دهد، نیست، بلکه گستره آن «عقل تجربی» را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد «عقل نیمه تجریدی» را که عهده‌دار ریاضیات است و «عقل ناب» را که از عهده عرفان نظری بر می‌آید نیز دربرمی‌گیرد، بنابراین در مقام تعیین منزلت عقل در هندسه معرفت دینی بر آنیم که نسبت هر چهار قسم عقل تجربی، نیمه تجریدی، تجریدی و ناب با دین مشخص شود.

اختلاف عقل تجریدی فلسفه و عقل ناب عرفان را می‌توان در سروده مولوی یافت:

عقل گوید شش جهت حدّ است و بیرون راه نیست ***** عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد ***** عشق دیده زان سوی بازار او بازارها¹²

8 سوره کافرون، آیه 6.

9 سوره توبه، آیه 29.

10 سوره توبه، آیه 33.

11 سوره انبیاء آیه 67.

12 کلیات دیوان شمس، ص 56، شماره 132.

گفتنی است که محصول معرفتی عقل در ساحت‌های مختلف دانش تجربی و ریاضی و کلامی و فلسفی و عرفانی در صورتی به حریم بحث حاضر وارد می‌شود که یا از سنخ قطع و یقین باشد و یا مفید طمأنینه و اطمینان عقلایی و به تعبیر رایج فنّ اصول فقه، علم یا علمی باشد، بنابراین آنچه مفید و هم، گمان، قیاس و ظنّ است از چارچوب بحث کنونی بیرون است: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً).¹³

بر این پایه منظور از عقل همانا علم یا طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض یا تجریدی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجریدی حاصل شده باشد. در قبال نقل که همانا مدلول معتبر متون دینی مانند قرآن و روایت است و مقصود از عقل فلسفی و کلامی همان است که توان اثبات وجود خداوند، وحدت حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده و سایر اسمای حسنای الهی را داراست، چنان که بر اثبات وجود وحی، نبوت، رسالت، ولایت، عصمت، اعجاز، فرق معجزه با علوم غریبه و دیگر معارف توانمند است رهاورد عقل در همه این مطالب دینی، معقول و مقبول بوده و هست.

تذکر: 1. باید توجه کرد که یقین، مقول به تشکیک است و شدت و ضعف می‌پذیرد؛ مانند شهود که مراتب و درجات متفاوت دارد؛ مثلاً جزم و یقینی که در ریاضیات به دست می‌آید، در علوم تجربی حاصل نمی‌شود. در علوم تجربی اگر استقراء و مشاهدات در یک قیاس خفی با مقدمه‌ای عقلی به این مضمون که «امر اتفاقی نمی‌تواند دائمی و یا اکثری باشد» ضمیمه شد، بدل به امری یقینی از سنخ مجربات می‌شود؛ اما قوّت و شدّت این یقین هرگز به سر حدّ یقین فراهم آمده از یک برهان فلسفی یا ریاضی نمی‌رسد، چنان‌که اگر مسئله‌ای ریاضی را با یک راه حلّ و استدلال ریاضی به اثبات رساندیم، درجه اطمینان و یقین به آن کمتر از وقتی است که برای آن چند راه حلّ یافتیم و با براهین و استدلال‌های متعدد مضمون آن قضیه را به کرسی نشانیدیم. چنین نیست که تعدد براهین و استدلال لغو و بی‌ثمر باشد، بلکه یقین به آن مطلب قوی‌تر و روشن‌تر می‌شود.

2. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، حجیت و اعتبار عقل در نمایاندن و کشف واقع از اصول موضوعه و پیش‌فرضهای بحث کنونی است و بنا نداریم که در این کتاب به تردیدها و مناقشات برخی فلاسفه یا محدثان شرق و غرب درباره توان عقل در ادراک و معرفت واقع، پاسخ گوئیم.

مسلم و مفروض می‌گیریم که عقل می‌تواند اموری را فی الجمله ادراک کند و انسان نمی‌تواند به آنچه عقل به معنای وسیع آن به طور قطعی و یا اطمینان آور کشف و ادراک می‌کند بی‌اعتنا باشد. بحث در اصل اعتبار و حجیت رهاورد عقل، مبحثی نظری است که در جای خویش قابل استدلال و اثبات است؛ اما در اینجا همچون اصلی موضوعی قلمداد می‌شود.

3. عقل به معنایی که اینجا اراده کرده‌ایم، علم مصطلح و فلسفه را پوشش می‌دهد و مقابل نهادن علم و فلسفه صرفاً محصول وضع اصطلاح است. علم و دانش به معنای مطلق آن علم و فلسفه را شامل می‌شود و عقل تأمین کننده مبادی و مسائل همه آنهاست، هرچند در اصطلاح رایج چنین رسم شده است که شاخه‌های مختلف علوم تجربی و انسانی؛ نظیر فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی را علم بنامند و آن را از فلسفه مطلق و عرفان نظری متمایز قلمداد کنند. حال آنکه از نگرش کنونی به مسئله، شاخه‌های مختلف معرفت که محصول کاربست گونه‌های چهارگانه عقل (تجربی، نیمه تجربی، تجربی و ناب) هستند در صورتی که یقین آور یا موجب طمأنینه گردند، علم به شمار آمده و در کنار نقل منزلت ویژه‌ای را در ساحت دین‌شناسی حائز می‌شوند.

اشارات

یکم: عقل واژه‌ای است که بار ارزشی دارد و همگان مدعی داشتن آنند.

گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد **** به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم¹⁴

لذا معنا و موارد اطلاق آن نزد اصحاب مکاتب متعدد، متفاوت است، چه اینکه واژه حق و باطل، حسن و قبح نیز نزد صحابه مذاهب گونه‌گون، مختلف است. کلمه عقل همانند واژه درخت، زمین یا ستاره سپهر نیست که نزد همگان یکسان باشد. نیز نظیر واژه چشم و گوش یا دست و پا از اعضای ادراکی و تحریکی بدن انسان نیست تا در بینش همه به یک معنا باشد، لذا داوری توده مردم درباره افرادی که منافع دنیا و اغراض مادی و اهداف گذرای طبیعی را به خوبی و با سرعت و جدّت تشخیص می‌دهند ولی در تمیز معارف والا، مطالب معنوی و اهداف اخروی و جاودان راجل‌اند چنین است که آنها از عقل خوبی برخوردارند. در حالی که این گروه نزد اولیای الهی گرفتار نکراء، مبتلا به شیطنت و دهابند.¹⁵ این تقابل در معنا برای بار ارزشی این واژه است که از یک سو به حق و باطل در حکمت نظری و از سوی دیگر به حسن و قبح در حکمت عملی مرتبط است: (الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا).¹⁶

واژه‌های ارزشی همانند کلمات طبیعی و فاقد بار ارزشی نیست تا نزد همگان یکسان باشد، بلکه نزد متفکران الحادی و الهی کاملاً متفاوت است، زیرا واقع، حقیقت، جهان، گذشته، حال، آینده از دیدگاه اینان متفاوت است؛ یکی فلان عمل را مطابق حق، واقعیت

14 گلستان سعدی، باب هشتم، ص 538، شماره 30.

15 «ما كان معاوية بأدهي مني...» نهج البلاغه، خطبه 198.

16 سوره كهف، آیه 104.

و... می‌داند، لذا گزارش آن را صدق و عمل به آن را عدل و عامل به آن را عادل و تشخیص دهنده آن را عاقل می‌پندارند و دیگری به عکس؛ از این رو وثنی‌ها و صَمَمی‌های باطل‌گرای حجاز حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را که عقل ممثّل بود مجنون می‌پنداشتند، چه اینکه اسلام نیز آنها را فاقد شعور انسانی دانسته و از آنها با (إِنَّهُمْ إِلَّاكِلَاءُ نَعَمَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ)¹⁷ یاد کرده است.

تعبیر رسای (وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِثْلِهِ إِبْرَاهِيمَ الْأَمِنُ سَفَهَ نَفْسَهُ)¹⁸ حاکی از این اختلاف منظر است. با این تحلیل جریان واژه‌هایی که بار منفی دارد مانند جنون، سَفَه، ضلال روشن می‌شود، چنان که هوامداران طبیعت زده، مردان الهی و اولیای حق را مرتجع، واپس‌گرا و مانند آن می‌پنداشتند. اصل این مطلب از حدیث نورانی اهل بیت عصمت (علیهم السلام) برمی‌آید که کلینی (قدس سره) آن را نقل کرده¹⁹ آن‌گاه حکمای متأله، همانند صدر المتألهین²⁰ و... به آن پرداخته‌اند. در همین راستا کسانی که اختلاف اساسی در جهان‌بینی ندارند ولی از اختلاف درون دینی یا درون مذهبی یا درون مشربی مصون نیستند همین تعبیرها را نسبت به یکدیگر روا می‌دارند. آنچه میان حکما و مخالفان مشرب فلسفه و نیز اصولیان و مخالفان مشرب اصول و نظایر آن دور می‌زند، از همین قبیل است و یکی از متقن‌ترین دلیل معاد همین است که صحنه ظهور حق طلق و عدل صرف و صدق ناب ضروری است تا در آن ساحت، هر حقی ظاهر و هر باطلی زائل گردد.

دوم: موارد اطلاق عقل به قدری پراکنده و جدای از هم‌اند که گویا هیچ وجه جامعی میان آنها نیست، لذا از اشتراک آن موارد در واژه عقل به عنوان اشتراک اسمی (لفظی) یاد شده و صدر المتألهین (قدس سره) بعد از ذکر برخی از مصادیق آن در اسفار می‌فرماید: «اسم العقل واقع... بالاشتراك الاسمي» و حکیم سبزواری در تعلیقه آن می‌فرماید: «برای دوری فراوانی است که میان آن معانی است، زیرا بعضی از آنها از باب ادراک بالقوه‌اند؛ مانند عقل هیولانی و بعضی از باب ادراک بالفعل‌اند؛ مانند عقل بالفعل نظری و برخی از باب فعل‌اند نه ادراک، چون لفظ عقل که بر فعل حَسَن اطلاق می‌شود».²¹

همین پراکندگی موارد اطلاق باعث شده است که در ابواب و فصول گونه‌گون حکمت از آن یاد شود، زیرا هم در مبحث علم و عالم و معلوم مطرح می‌شود و هم در باب تجرد نفس و بیان شئون و قوای ادراکی آن و هم در باب جوهر و تقسیم آن به اقسام

17 سوره فرقان، آیه 44.

18 سوره بقره، آیه 130.

19 الکافی، ج 1، ص 11.

20 اسفار، ج 3، ص 513؛ شرح اصول کافی، ج 1، ص 225.

21 الحکمة المتعالیه، ج 3، ص 419.

پنجگانه معهود: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم و هم در بیان صوادر اولی خلقت که البته آن عقلی که موجود مجرد ذاتی و فعلی است از شئون نفس نبوده و از آن به عنوان عقل کلی (به معنای سببی نه مفهومی) یاد می‌شود.

گفتنی است که برای واژه عقل می‌توان جامع انتزاعی ترسیم کرد که هم در تمام مکتبها و نحله‌ها به معنای واحد استعمال شود، هرچند مصداقها تفاوت فراوانی دارند و هم در همه موارد یاد شده اخیر به مفهوم فارد به کار رود، هرچند آن موارد کاملاً از یکدیگر جدایند.

سوم: عقل در این مبحث به معنای نیروی ادراکی ناب است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است و پیش از هر چیز گزاره اولی؛ یعنی اصل تناقض را به خوبی می‌فهمد و در ظل آن گزاره‌های بدیهی را کاملاً ادراک می‌نماید؛ مانند، بطلان جمع دو ضد، جمع دو مثل، دور و سلب شیء از نفس، چه اینکه ضرورت ثبوت شیء برای نفس خود را نیز به عنوان بدیهی نه اولی ادراک می‌کند و در فرق میان اولی و بدیهی چنین می‌یابد که اولی غنی از دلیل است و بدیهی مستغنی از آن؛ نه غنی از آن. آن‌گاه سایر مطالب نظری را با ارجاع به بدیهی مبین می‌نماید و شعاع چنین عقل نظری کلی نگر و جهان بین که بطل عرصه فلسفه بطلان ناپذیر الهی است، حکمت عملی را دربرمی‌گیرد، زیرا حکمت عملی شامل، اخلاق، فقه و حقوق در ردیف علوم جزئی است و تحت اشراف علم کلی و فلسفه اعلا است، چون اصل وجود نفس و تجرد آن و داشتن شئون متعدد نظری و عملی و احتیاج به تهذیب و تزکیه و نیز اصل وجود حسن و قبیح در جهان، باید در فلسفه مطلق و اعلا اثبات شود و همچنین است وجود اصل باید و نباید در عالم، چون همه اشیاء و افعال یکسان نیستند و رابطه همه آنها برای انسان همسان نیست بلکه برخی از آنها برای بشر خوب و بعضی از آنها برای وی بد است، لذا وظیفه انسان نسبت به آنها متفاوت است به طوری که بعضی از آنها را باید انجام دهد و برخی از آنها را نباید.

همه این مطالب که به صورت کلی طرح می‌شود از مسائل حکمت نظری محسوب است، هرچند مصداق حسن و قبیح و مورد ویژه باید و نباید را حکمت عملی تعیین می‌کند.

غرض آنکه حکمت عملی همانند سایر علوم جزئی در اثبات موضوع و تثبیت مبادی عام و برخی از پایه‌های مهم خود نیازمند حکمت نظری است که به عهده عقل نظری است و همین عقل نظری بعد از ورود در حوزه‌های تخصصی و هبوط از عَدْنِ علم کلی و جَنّت فلسفه الهی، عهده‌دار تشخیص حسن و قبیح بوده و در فنّ اخلاق، اصول فقه، فقه و حقوق در ردیف دلیل معتبر نقلی فتوا می‌دهد و با همین مبانی؛ یعنی وجود حسن و قبیح و حُسن برخی اشیاء و افعال و قبح بعضی از آنها و نیز توان کشف آنها به وسیله عقل، بخشی از مسائل علم کلام حل می‌شود و در پرتو آن مبانی فن اصول فقه تثبیت می‌گردد و با انکار اصل وجود حُسن و قبیح یا انکار امکان کشف آنها به وسیله عقل، مجالی برای طرح برخی از مسائل در اصول فقه نخواهد بود.

گفتنی است که مقصود از حُسن و قبح ملائمت با طبع و منافرت با طبع نیست، چنان که منظور از آن وصف کمال یا نقص نیست، زیرا حُسن و قبح به این دو معنا (و مانند آن) عقلی است و محل نزاع اشعری و معتزلی نیست، بلکه مقصود از آن چیزی است که موجب ثواب و عقاب و سبب مدح و ذم است و حسن و قبح به این معنا مورد نزاع این دو گروه کلامی است به طوری که اشعری آن را شرعی و معتزلی آن را عقلی می‌داند.

شایان توجه است که در همه موارد باید از تقابل عنوان عقل و شرع پرهیز کرد، بلکه چنین گفت: عقلی است یا نقلی، زیرا عقل مانند نقل، منبع معرفت شریعت است و هرگز در قبال شرع نیست.

محقق طوسی در نقد المحصل بعد از تقریر اصل مطلب و اینکه معتزله قائل است حکم به حُسن عدل و صدق و قبح ظلم و کذب، ضروری است، لذا معترفان به شریعت و غیر آن (که به شریعت اعتراف ندارند) بر این مطلب اتفاق دارند و اهل سنت (اشاعره) منکر آنند، چنین گفت: فلاسفه می‌گویند: این حکم مقتضای عقل عملی است، چون اعمال بدون اعتراف به آن منتظم نمی‌شود و این حکم مقتضی عقل نظری نیست، زیرا حکم مزبور در وضوح نزد عقل نظری مانند حکم به اینکه کلّ بزرگتر از جزء است، نیست.²²

لازم است عنایت شود که اولاً عقل عملی دو اصطلاح دارد: یکی آنکه مُدِرک مطالب حکمت عملی (باید و نباید) است و دیگری که چندان رایج نیست؛ ولی در مکتوبات راقم سطور دارج است، این است که ادراک حکمت عملی مانند ادراک حکمت نظری فقط به عهده عقل نظری است که مسئول جزم و علم است؛ اما عزم، تصمیم، اراده، اخلاص و سایر مطالب عملی همگی به عهده عقل عملی است. ثانیاً مطالب حکمت عملی را از باید و نباید بدیهی می‌گیرند، چه اینکه مطالب حکمت نظری را از بود و نبود بدیهی به دست می‌آورند؛ یعنی نظری هر فنی را از بدیهی همان فن می‌فهمند؛ لیکن اگر قیاسی تشکیل شود که یک مقدمه آن بود و نبود و مقدمه دیگر آن باید و نباید باشد، نتیجه آن قیاس تابع احسنّ مقدماتین خواهد بود؛ یعنی نتیجه آن باید و نباید است.

البته هر دو فن در بستر مبدأ المبادی و قضیه اولی بی‌بدیل قرار دارند و آن اصل «امتناع جمع دو نقیض» است. حُسن عدل و قبح ظلم، هرچند مانند بزرگتر بودن کل از جزء نیست؛ ولی سرانجام به یک گزاره حکمت عملی منتهی می‌شود که بدیهی است.

3. وحی و نقل

از نکات پایه و کلیدی بحث حاضر لزوم تفکیک وحی از نقل است. الفاظ قرآن همانند مطالب آن وحی الهی است و بشر عادی لفظی را که تلاوت می‌کند عین وحی است و هیچ افزایش یا کاهش در متن الفاظ وحی راه نیافته و نمی‌یابد؛ اما فهم مفسّر، فقیه، متکلم و فیلسوف از آیات قرآنی قابل مقایسه با فهم پیامبر و معصومان (علیهم السلام) از آیات قرآنی نیست. معصومان (علیهم السلام)

22 نقد المحصل، ص 339، با تحریر.

در خدمت وحی معصوم و دیگران در خدمت الفاظ منقول‌اند؛ نه اینکه همه آنچه اینان از آن الفاظ می‌فهمند عین همان چیزی باشد که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فهمید، زیرا بشر عادی به الفاظ حاکی از محتوای وحیانی که خود این الفاظ نیز عین وحی است دسترسی دارد؛ نه حقیقت آن محتوا و مضمون وحیانی.

سرّ اختلاف فهم متکلمان و فقیهان و عالمان اصولی درباره مضامین قرآنی همین است که اینان در خدمت الفاظ منقول هستند؛ نه در خدمت محتوایی که عین وحی است، زیرا در این صورت اختلافی بین علما وجود نداشت. وحی عین‌الیقین است و خطا و اختلاف پذیر نیست و در سه مقطع معصوم است، چنان که شخص دریافت‌کننده نیز در مقاطع سه‌گانه معصوم است: مقطع تلقّی؛ مقطع ضبط و نگهداری و مقطع املاء و ابلاغ وحی.²³

آنچه بر این مبنا مترتب می‌شود این است که عقل همتای نقل است نه همتای وحی، بنابراین علوم نقلی؛ نظیر تفسیر و فقه در برابر علوم عقلی؛ نظیر فلسفه و عرفان نظری و کلام (در بخشهایی از آن) قرار می‌گیرند و اساساً سخن گفتن از نسبت وحی و فلسفه یا وحی و عرفان نظری، به کلی نارواست، زیرا هیچ دانشمند عادی دسترسی به عین وحی ندارد. وحی سلطان علوم است و صاحبان علوم عقلی و نقلی (حکیمان و فقیهان) را به حریم آن راهی نیست.

علوم عقلی و نقلی هر دو همراه با اشتباهات و خطاهایی هستند حال آنکه در ساحت وحی الهی خطا راه ندارد. هیچ‌کس معاذ الله نباید تصور کند که عقل در مقابل وحی است و مثلاً حکیم و فیلسوف در مقابل پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم قرار دارند، زیرا حکمای الهی همگی بر آنند که ما در ساحت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رعیت‌ایم و علوممان در پیشگاه وحی الهی که سلطان همه علوم است خاضع است.

تعبیر بلند برخی از اهل معرفت این است که می‌گوید: همان‌گونه که در علوم حصولی و برهانی اصل امتناع تناقض امری اولی، بدیهی و خطاناپذیر است و همه علوم را با آن می‌سنجند، در مسئله کشف و شهود نیز یک کشف اولی خطاناپذیر وجود دارد که همانا کشف معصوم است و دیگر مشاهدات و کشفها را باید با کشف او سنجید، پس وزان کشف معصوم نسبت به کشف عرفا، وزان اصل امتناع تناقض است نسبت به سایر علوم. هرگز علوم نظری و پیچیده خطاپذیر را نمی‌توان به مبدأ المبادی که اولی بالذات است سنجید. البته این حدّ هم در مقام تشبیه است و گرنه حقیقت وحی برتر از آن است.

همه علوم زیر مجموعه اصل امتناع تناقض‌اند نه در برابر آن و اگر این اصل برداشته شود بنیان همه علوم فرو می‌ریزد. این تعبیر بلند از مرحوم بوعلی است که اگر اصل امتناع تناقض و محالیت اجتماع نقیضین را بردارید، سقف عالم فرو می‌ریزد، و هر چیزی عین چیز دیگر خواهد بود، زیرا معنایش این است که «الف» با «لا الف» جمع می‌شود؛ یعنی آسمان و زمین و موجودات هم

23 تفصیل بیشتر مصونیت وحی از خطا را در کتاب وحی و رهبری، ص 43 بنگرید.

هستند و هم نیستند و هم عین یکدیگر هستند و هم عین یکدیگر نیستند، هرچیزی می‌تواند خودش باشد و خودش نباشد، فرش عرش باشد و عرش فرش، درخت با نفی درخت جمع شود (شجر عین لاشجر باشد) یعنی درخت عین تمام اشیاء جهان است، زیرا همه موجودات عالم مصداق لاشجراند و عنوان درخت از همه آنها مسلوب است، پس درخت که عین نفی درخت شد؛ یعنی درخت تمام اشیای جهان است و لازم آن این است که اشیای جهان همگی عین همدیگر باشند؛ یعنی آب عین آتش باشد و زمین عین آسمان و دنیا عین آخرت و جنّ عین فرشته و کافر عین مؤمن و ملحد عین موحد و این همان فروریختگی بنیان هستی است که از جمع دو نقیض لازم آمد.²⁴

اینکه عقل و نقل همتای هم‌اند؛ نه عقل و وحی، به این معناست که هیچ‌گاه علوم عقلی مانند فلسفه، هم سطح وحی نیستند؛ اما آن علوم می‌توانند هم سطح علوم نقلی باشند؛ یعنی آنچه برهان فلسفی افاده می‌کند با آنچه از ظواهر قرآن به وسیله مفسران فهمیده می‌شود هم سطح، بلکه گاهی متحد و یکسان باشد؛ نقل، مؤید عقل و عقل، مؤید نقل باشد؛ اما خود وحی از حریم بحث بیرون است، زیرا محتوا و مضمون و حیانی قرآن فقط در دسترس معصومان است: (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ)²⁵ حکیم، فقیه، متکلم و مفسر هیچ‌گاه با معصوم (نبی و وصی) سنجیده نمی‌شوند. در کلمات قصار وجود مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمده است: «لا يُقاس بنا أحد»²⁶؛ هیچ‌کسی را با ما نمی‌شود سنجید.

همین مطلب با تعبیری دیگر در نهج البلاغه آمده است که حضرت امیرمؤمنان (علیه السلام) می‌فرماید هیچ‌کسی را با آل رسول نمی‌شود سنجید: «لا يُقاس بآل محمد صلی الله علیه و آله و سلم من هذه الأمة أحد ولا يسوى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً». دیگران کنار سفره آن ذوات قدسی نشسته‌اند و آنان ولی نعمت‌اند: «هم أساس الدّین و عماد الیقین. إلیهم ینفیء الغالی و بهم ینلحق التّالی و لهم خصائص حق الولاية»²⁷، و آنچه کلینی از امام رضا (علیه السلام) نقل کرد که: «الإمام واحدٌ دهره لایدانیه أحدٌ... و هو بحیثُ النجم من أید المتناولین».²⁸ پس همان‌گونه که هیچ‌کس همتای صاحبان وحی نیست و بهره‌گیران از خرمن نقل را قدرت پرواز در عرصه گیرندگان وحی نیست، وحی نیز همتا ندارد و هیچ‌چیز، از جمله عقل همتای وحی نیست. آنچه از حضرت علی بن ابی طالب (علیه السلام) رسیده است که: «ینحدر عَنّی السیل و لا یرقی إلی الطیر»²⁹ می‌تواند ناظر به همین مطلب باشد.

24 الشفاء، حسن زاده، ص 67 - 66.

25 سوره واقعه، آیه 79.

26 بحار الانوار، ج 46، ص 278؛ کنز العمال، ج 12، ص 104، ح 34201.

27 نهج البلاغه، خطبه 2.

28 الکافی، ج 1، ص 201.

29 نهج البلاغه، خطبه 3.

مُدْرک عقلی علم، حصولی است؛ گاهی مصیب است و گاه ره به خطا می‌برد. درست همانند مُدْرک نقلی که گاهی بی‌معارض است و گاه معارض دارد. گاه مورد تقييد و تخصيص و گاه به طور عام و مطلق، گاه محکم و گاه متشابه است. فهم نقلی نیز همچون فهم عقلی در معرض این نقصانها و آسیبهاست، پس هر دو (عقل و نقل) عدل و همتا و هم سطح هم‌اند و هیچ‌یک از این دو قابل مقایسه با وحی نیستند که علم ناب و حق محض و کشف تام است، بنابراین هیچ علمی همتای وحی و هیچ عالمی همسان انسان کامل معصوم؛ مانند پیامبر و امام (علیهم‌السلام) نیست و نخواهد بود. علم عقلی همانند علم نقلی صواب و خطا بردار است و فیلسوف و متکلم همتای اصولی و فقیه و محدث‌اند؛ نه همسان نبی و وصی او.

فصل دوم: شأن عقل در قلمرو دین

آنچه در این فصل بررسی می‌شود تبیین سهم و کارکرد عقل در زمینه دین‌شناسی است. اینکه آیا عقل در بُعد هستی‌شناختی دین مؤثر است یا صرفاً وظیفه شناخت و معرفت مجموعه دین را بر عهده دارد، کار عقل صرفاً ادراک احکام مجعول دینی است یا می‌تواند انشاء و حکم دینی نیز داشته باشد. مبحث دیگر اینکه آیا عقل مفتاح و کلید ورود بشر به ساحت دین است یا مصباح و چراغ آن است و فضای محتوای دین را برای بشر آشکار می‌سازد؟ و آیا عقل می‌تواند میزان دین باشد و محتوای دین از عقاید و اخلاق گرفته تا احکام و قوانین حقوقی و فقهی به محک و میزان عقل سنجیده شوند و عقل داور و معیار نهایی برای قبول و نکول آنها باشد؟ همچنین بررسی محدودیتها و نارساییهای عقل در حوزه دین، بخش دیگری از مباحث این فصل را تشکیل می‌دهد.

حاصل آنکه: 1. آیا عقل قدرت جعل قانون دینی و انشای حکم اسلامی را دارد یا نه؟ 2. آیا عقل منحصرأ کاشف دیگر احکام و قوانین دینی است؟ 3. در صورتی که جعل احکام دین خارج از صلاحیت عقل باشد آیا عقل میزان شریعت است؛ یعنی می‌تواند در صحت و سقم، صواب و خطا و حق و باطل بودن احکام داور باشد به طوری که صحت و بطلان احکام دینی را بتوان با عقل معلوم کرد؟ 5. آیا عقل مفتاح شریعت است یا مصباح آن؟ و سایر مطالبی که ممکن است برخی از آنها متداخل باشد.

1. عقل و بُعد هستی‌شناختی دین

دخالت عقل در بُعد هستی‌شناختی دین به آن است که عقل بتواند چیزی را به مجموعه دین اضافه کند و به بیان دیگر، دین ساز و در تکوین محتوای آن سهیم باشد. مجرای دخالت عقل در بُعد هستی‌شناختی دین مقوله جعل و انشای احکام است. اگر کسی ادعا کند که عقل آدمی شأن جعل حکم را دارد، پذیرفته است که عقل می‌تواند در بُعد تشریعی دین سهیمی داشته باشد و احکامی را به مجموعه دین بیفزاید.

حق آن است که منبع هستی‌شناسی دین فقط اراده و علم ازلی الهی است و همه اصول و فروع محتوایی آن از ناحیه خدای سبحان تعیین می‌شود و عقل آدمی فاقد شأن حکم کردن و دستور دادن است و همانند نقل تنها گزارشگر و ادراک کننده احکام و دستورهای الهی است.

در نگاه اولی و تصور بسیط گرچه ممکن است گمان شود که عقل آدمی احکام و انشائاتی دارد؛ اما وقتی دقیق‌تر شدیم درمی‌یابیم که عقل به هیچ رو قدرت بر انشای حکم و اعمال مولویت ندارد. عقل هیچ جایی حکم مولوی ندارد و تنها می‌تواند برخی احکام مولوی شارع را کشف و آن را ادراک کند. انشای حکم مولوی و صدور دستور باید و نباید از عهده کسی بر می‌آید که حق ربوبیت داشته و به جمع مصالح و مفاسد آگاه و قدرت بر پاداش و کیفر و عقاب داشته باشد و عقل آدمی این امر شدنی نیست و منطقاً نمی‌توان از قیاسی که همه قضایای آن از سنخ «هست» است «باید» را استنتاج کرد. حاصل آنکه حکم عقل در نتیجه این قسم قیاساتی که بشر پیش از هر عمل اختیاری صورت می‌دهد، از سنخ احکام عقل در سایر موارد استنتاج عقلی و نظری است؛ نه اینکه عقل استقلالاً حکم مولوی داشته باشد.

تشخیص حسن و قبح توسط عقل و بیان آن در قالب باید و نباید، همانند اوامر ارشادی طبیب است. درحقیقت همه گزاره‌های انشایی طبیب به گزاره‌های اخباری باز می‌گردد؛ یعنی گویا پزشک به بیمار می‌گوید اگر این کار را کردی سالم می‌شوی و اگر آن را انجام ندادی بیماری تو شدت می‌یابد. طبیب نمی‌تواند دستور مولوی دهد که اگر بیمار تخطی کرد او را مجازات و عقاب کند. او با ارشاد خود در واقع فقط می‌تواند در مبادی تحریکی بیمار اثر بگذارد و او را به خوردن دارو یا تداوم مسیر بهبودی ترغیب و تحریص کند. عقل آدمی نیز درباره افعال اختیاری انسان، چنین وضعیتی را دارد و با ادراک حسن و قبح افعال و بیان آن در قالب بایدها و نبایدها سهم ارشادی خود را ایفا می‌کند.

عقل چون ظاهر الفاظ کتاب و سنت، کشاف و پرده‌بردار از احکام الهی است و همچنان که ظاهر قرآن و روایت فاقد مولویت هستند و عقوبت و پاداش ندارند، بلکه بیانگر پاداش خدا و کیفر الهی‌اند عقل نیز نسبت به قوانین فردی و جمعی فاقد چنین شأنی است. عقل احکام ارشادی دارد و حکم ارشادی تابع مرشد الیه است؛ اگر مرشد الیه امری بایستنی و واجب باشد، حکم ارشادی عقل به آن به معنای این است که اگر انجامش دادی مصالح، ملاکات و منافع حتمی آن نصیب تو می‌شود و اگر اعتنا نکردی فواید و مصالح ضروری‌اش از تو فوت می‌شود و اگر مرشد الیه امر حرامی باشد، حکم ارشادی عقل به معنای آن است که ارتکاب حرام پی‌آمدهای آن حرام را متوجه مرتکب می‌کند و مفسده‌ها و مضار نهفته در آن فعل، دامن‌گیر او توان پاداش مطیعان و عقاب عاصیان و متمرّدان را ندارد.

عقل در عالم تشریع و احکام الهی و دینی از خود مطلبی برای ارائه ندارد، بلکه فقط می‌تواند منبعی برای ادراک احکام الهی باشد. اینکه گفته می‌شود عقل حکم می‌کند؛ یعنی حکم خدا را می‌فهمد و گرنه عقل، خواه در بود و نبود؛ یعنی حکمت نظری و خواه در

باید و نباید؛ یعنی حکمت عملی فاقد حکم است. حاکم واقعی آن است که گذشته از علم مطلق و آگاهی همه جانبه به ملاکهای دنیا و آخرت، یعنی حکمت نظری اگر به دستور او عمل نشود عتاب و عقاب کند و این امر از عقل برنمی‌آید، تنها کار عقل درباره عاصیان تقبیح و مذمت آنهاست و حکم به حسن عدل و قبح ظلم غیر از حکم مولوی و تشریعی است. حکم عقل به حسن و قبح یک فعل یا فاعل و تارک فعل، نظیر حکم عقل در احکام نظری و مسائل تجربی و ریاضی و فلسفی است؛ مثلاً در مسائل نظری راجع به بود و نبود چیزی حکم می‌کند و در مسائل حکمت عملی راجع به حسن و قبح چیزی نیز حکم می‌کند که فلان چیز خوب است یا فلان فعل بد است. و معنای حکم عقل در همه این موارد کشف واقع است.

انسان در کارهای شخصی خود هست و بود (خوب بودن و بد بودن) را به باید و نباید تبدیل می‌کند؛ یعنی قیاسی تشکیل می‌دهد که مقدمه اول آن از سنخ هست و بود است و مقدمه دوم آن از سنخ باید. هر روز صدها قیاس و استدلال از این قبیل برای افعال ارادی و اختیاری خویش درست می‌کند. اگر خوردن غذا را اراده می‌کند برای آن است که هستی انسان به غذا وابسته است (بوده‌ست) و انسان باید حیات خویش را صیانت کند (باید)، پس می‌توان از مقدمه‌ای از سنخ «هست» و مقدمه‌ای از سنخ «باید» به نتیجه‌ای از سنخ «باید» رسید؛ ولی هرگز نمی‌توان در یک قیاسی که هر دو مقدمه آن از سنخ هست و بود است به نتیجه‌ای از سنخ باید و نباید رسید. می‌شود.

بر این پایه مخالفت و موافقت با حکم ارشادی عقل از آن رو که مخالفت با حکم عقل است، آثار و تبعات افزون بر آثار و تبعات نفس ارتکاب یا ترک آن فعل (مرشد الیه) را متوجه شخص نمی‌کند و امر و نهی ارشادی به خودی خود ثواب و عقابی را متوجه مرتکب خلاف نمی‌سازد، چنان که ارشادی بودن امر و نهی عقلی به معنای آزادی عمل فرد و اینکه وی در فعل و ترک آزاد و رهاست نیست، بلکه اگر مرشد الیه امر یا نهی الزامی باشد مکلف ملزم به انجام دادن یا ترک آن است. این الزام از ناحیه حکم ارشادی عقل نیامده، بلکه عقل تنها وجود آن را کشف می‌کند و از آن خبر می‌دهد، هرچند در قالب انشای باید و نباید باشد. همه گزاره‌های ارشادی و انشایی عقل مانند گزاره‌های انشایی طبیب به گزاره‌های اخباری برمی‌گردد.

عقل؛ مانند طبیب، اهل درایت و معرفت است؛ نه اهل ولایت و حکومت، لذا همانند طبیب فاقد اوامر مولوی است، زیرا وی مُدِرک است نه حاکم. وی نسبت به جهان تکوین و عالم تشریع هیچ سمتی ندارد و فقط فهم و ادراک و درایت دارد؛ نه سیطره و سلطنت. می‌فهمد که چه چیزهایی هست و چه آثاری بر آنها مترتب می‌شود. هرگز خالقیت، ربوبیت و مولویت ندارد؛ اما هر فرد عاقل در حیطة مربوط به خودش و نه دیگران می‌تواند ولایت و حکومت بر مملکت وجود خویش را به دست عقل خود بسپارد. هر کسی در حوزه کار خویش مسئول، مدیر، مدبّر و فرمانرواست. بشر این فرمانروایی را یا به دست هوای نفس می‌دهد: (أَفَرَأَيْتَ

مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوًى³⁰ یا آن را به عقل می‌سپارد. عقل هر فرد نسبت به جهان و جامعه و دیگر انسانها صرفاً شأن ادراکی دارد؛ نه حکومت و ولایت. به زودی روشن می‌شود عقلی که ادراک می‌کند غیر از عقلی است که حکومت و ولایت دارد.

ممکن است تصور شود که قاعده «کُلِّ ما حکم به العقل حکم به الشرع و کُلِّ ما حکم به الشرع حکم به العقل»³¹ تأییدی بر این نکته است که عقل مصدر صدور احکامی است و احکام عقل مورد تأیید شرع قرار می‌گیرد؛ لیکن این تصور ناشی از تحلیل نادرست مفاد این قاعده است. مصدر این قاعده عقل است نه نقل. چنین نیست که در متون نقلی آمده باشد هرچه عقل حکم صادر کرد مورد پذیرش و قبول خداست، پس مفاد این قاعده محصول ادراک و درایت عقل است و معنا ندارد عقل از طرف خود احکامی صادر کند آن‌گاه بر مسند قضا و داوری بنشیند و حکم کند که هرچه من حکم کرده‌ام مورد رضایت و پذیرش خداست. این تلازم، اول کلام است. عقل از کجا می‌فهمد هر حکمی را انشاء و صادر کند خداوند آن را می‌پذیرد؟

منشأ ارزیابی ناصواب این قاعده آن است که عقل را حاکم قرار دهیم؛ اما اگر همه جا عقل را مدرک و فهم‌کننده بدانیم معنای قاعده چنین می‌شود که آنچه عقل از احکام خدا می‌فهمد شرع آن را می‌پذیرد؛ یعنی ادراکی که عقل از حکم خدا دارد ممضای شرع است. به بیان دیگر عقل حجت خدا و مصباح شریعت اوست.

مفاد قاعده این است که عقل همتای نقل و در کنار آیات و روایات، منبع شناخت و کسب معرفت به احکام شرع است، در حوزه شریعت هر جا حضور دارد به عنوان مدرک است نه حاکم؛ در غیر مستقلات عقلیه که عقل ملازمات میان دو حکم مزبور را ادراک می‌کند مطلب بسیار روشن است که وی حکمی ندارد. در مستقلات عقلیه نیز که به ادراک مناطات و ملاکات احکام نایل می‌آید، پس از ادراک حکمی صادر نمی‌کند، بلکه از کشف ملاک حکم و علم به مناط آن به کشف و ادراک حکم واصل می‌شود.

ادراک علت توأم با ادراک معلول است و ادراک ملاک حکم (ملزوم) مستلزم ادراک لازم آن (حکم) است و این دو ادراک از هم منفک نیستند. حکم شرعی علتی دارد به نام ملاک. اگر عقل به ادراک مصالح و مفاسد واقعی حکمی دست یافت همان جا به ادراک خود آن حکم نایل می‌شود؛ نه اینکه پس از ادراک ملاک اقدام به صدور حکم کند. اساساً عقل حاکم نبوده و فاقد شأن مولویت است.

از مرحله ادراک احکام که بگذریم و به مرحله اطاعت و امتثال برسیم، وارد حریم فردی شده‌ایم. در این میدان شخصی عقل عملی می‌تواند حاکم و فرمانروا باشد و شخص را به سوی اطاعت و امتثال آن احکامی که عقل نظری ادراک کرده یا از طریق نقل به آن رسیده است فراخواند. در حوزه شخصی افراد یا عقل عملی حاکم است یا هوای نفس: «کم من عقل أسیر تحت هوی أمير»⁽¹⁾

30 سوره جاثیه، آیه 23.

31 فوائد الاصول، ج 3، ص 60؛ مأه قاعده فقهیه، ص 268.

طبق این روایت نورانی اگر هوای نفس امارت و حاکمیت بر وجود فردی را بر عهده گرفت عقل عملی وی به اسارت هوا در می‌آید، چنان که اگر عقل بر مسند حکومت نشست هوا را رام و هوس را اسیر و نفس مسئوله و اماره را عزل خواهد کرد و شخص را به سوی رستگاری و طاعت الهی راهبری می‌کند: «العقل... ما عُبد به الرحمن و اكتسب به الجنان».(2)

انسان غیر از قوه عقل نظری که اهل درایت و معرفت و ادراک است، نیروی دیگری دارد که ساینس و مدبّر اوست. از آن مدبّر و مدبّر به عقل عملی تعبیر می‌شود. کار عقل نظری صرفاً ادراک است و هیچ مولویت و آمریت و ولایتی ندارد و کار عقل عملی سیاست و تدبیر و فرماندهی امور شخصی است که البته شخصی که عقل عملی او مسلط بر قوا و شئون مملکت وجودی او می‌شود، این مدیریت و رهبری را می‌تواند اعمال کند؛ ولی نسبت به اشخاص دیگر فاقد جنبه آمریت و ولایت است، پس عقل مصدر صدور هیچ قانون و حکمی کلی نیست و نمی‌تواند در قلمرو احکام و قوانین دینی سهمی داشته باشد و در حریم هستی شناختی دین مؤثر باشد. آن که حکم خدا را می‌فهمد و ادراک می‌کند عقل نظری است که شأن حکم کردن ندارد و آن که در حوزه شخصی حکم می‌کند و می‌تواند ولایت و آمریت فردی داشته باشد عقل عملی است که در حریم خود شخص این کار از او برمی‌آید و ربطی به دیگر انسانها نداشته، چنان که ارتباطی به حریم دین ندارد. مرز این دو عقل باید به خوبی روشن شود. عالم بی‌عمل کسی است که عقل نظری او به خوبی کار می‌کند؛ اما عقل عملی وی از امارت افتاده است و هوای نفس غالب است و عقل عملی او تحت اسارت هوای نفس به سر می‌برد.

گفتنی است که عقل عملی اصطلاح دیگری نیز دارد که در این مبحث مورد نظر نیست.

2. عقول کامله و بُعد هستی شناختی دین

شاید تصور شود آنچه هم اکنون گذشت که عقل در تقنین کلی سهمی ندارد، مربوط به عقول انسانهای عادی است که عقلهای ناکامل آنها توان آن را ندارند که مصدر صدور احکامی دینی قرار گیرند؛ اما نفوس کامله؛ یعنی انبیا و معصومان(علیهم‌السلام) دارای ولایت تشریعی هستند و چون برخوردار از عصمت‌اند می‌توانند بر مجموعه دین بیفزایند و احکام و قوانینی را در آن بگنجانند.

این تقریر از شأن تشریعی پیامبر و ائمه معصومان(علیهم‌السلام) ناصواب است، زیرا تصور اینکه تأمین بخشی از محتوای دین به آنها تفویض شده باشد، به این معنا که اراده و علم ازلی الهی تعیین کننده محتوای برخی از احکام نباشد، بلکه آن را به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یا ائمه(علیهم‌السلام) واگذار کرده باشد، به دو دلیل محال است که حد وسط یکی به خداوند برمی‌گردد و حد وسط دیگری به مخلوق:

أ. وجود نامحدود هرگز قدرتش که عین ذات اوست محدود نمی‌شود و محال است در حیطه‌ای که به غیر تفویض می‌کند قدرت نداشته باشد یا اعمال قدرت نکند. عدم قدرت یا عدم اعمال آن مساوق فقد ربوبیت خدا در آن مورد است به طوری که زمام آن را به دیگری سپرده است.

ب. فقیر محض نمی‌تواند مستقل باشد، پس اختیار موجودات و داد و ستد و اعمال اختیار و قدرت آنها همگی در دست قدرت الهی است. بر این اساس تفویض به این معنا که مستلزم فاعلیت استقلال‌ی مفوض الیه است، نه تنها در امر تشریع، بلکه در هر امر دیگری محال است.

مقصود از روایاتی که ظاهر آنها اثبات شأن تشریعی برای انسان کامل معصوم است؛ نظیر «لولا أن أشقّ علی أمتی لأمرتهم بالسواک مع کلّ صلاه»³² تفویض امر تشریع مستقلّ به آنها نیست، بلکه مراد آن است که خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حکمی را اعلام می‌کند و آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم به جامعه ابلاغ می‌نماید. تفکیک «ما فرض الله» از «ما فرض النبی» به این معناست که واجباتی را خداوند مستقیماً از طریق وحی قرآنی به مؤمنان ابلاغ کرده که «ما فرض الله» نامیده می‌شود و واجباتی را از طریق پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و در قالب حدیث و نه آیه قرآنی به مردم ابلاغ کرده است که «ما فرض النبی» محسوب می‌شود. چنین نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از پیش خود و بدون اعلام الهی واجب و حرامی داشته باشد.

عصومان (علیهم السلام) از نزد خویش چیزی را به عنوان دین خدا عرضه نمی‌کنند. آنها بازگو کننده اراده تشریعی خداوندند و هر چه ارائه می‌کنند به الهام الهی است. دستورهای انبیا و اولیای خدا مطابق با دستور الهی و منبعث از وحی و الهام اوست.

البته دستورهای مقطعی به عنوان تدبیر امور جامعه از انسانهای معصوم (علیهم السلام) صادر می‌شود، چنان که درباره افراد عادی مانند پدر و مادر که نسبت به فرزند صاحب حق هستند یا صاحبان ولایت مشروع در جامعه، چنین کاری کاملاً تصور می‌شود که خداوند متعال برای آنها مجال و فرصتی قرار داده باشد تا درباره فرزندان خود یا مولی‌علیهم و افراد تحت حاکمیت خویش، حکمی صادر کنند که با اصول و ارزشها و مبانی شریعت منافات نداشته باشد. این قسم حکم کردن وجود دارد و التزام به آن بی‌محدود است.

لازم است عنایت شود که انسان کامل و معصوم مانند فقیه جامع شرائط فتوا نیست که با اجتهاد و استنباط و رعایت مصالح و مفاسد، حکمی ظنی و اجتهادی صادر کند که شاید صواب یا خطا باشد. زیرا تمام قوانین عام و احکام کلی که از انسان معصوم صادر می‌شود همگی حکم خداست که بدون واسطه یا با واسطه از مصدر وحی و الهام الهی ناشی شده است.

32 الکافی، ج 2، ص 352؛ صحیح البخاری، ج 7، ص 190.

حقیقت آن است که بر اساس حدیث شریف «قرب نوافل» ذات اقدس الهی همه شئون معصومان (علیهم السلام) را برعهده گرفته است. این حدیث شریف هم به طریق صحیح و هم به طریق موثق و حسن نقل شده و در مجامع روایی شیعه و اهل سنت موجود است. ذات اقدس الهی برابر این حدیث قدسی فرمود: بنده من به من از طریق انجام نوافل پیوسته به من نزدیک می شود: «أَنَّهُ لِيَتَقَرَّبَ إِلَيَّ بِالْإِثْمِ حَتَّى أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحَبَّهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطَلِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا».⁽¹⁾ تا جایی که این بنده صالح و سالک محبوب من بشود. تا کنون محب من بوده و از این به بعد محبوب من می گردد. آن گاه همه مجاری ادراکی و تحریکی او را شخصاً به عهده می گیرم؛ زبان او هستم و او با زبان من سخن می گوید، چشم او هستم و او با چشم من می بیند.

برابر حدیث قرب نوافل انسان کامل معصوم (علیه السلام) از بارزترین مصادیق واصلان به مقام ولایت است و معصومی که تحت این ولایت کلیه الهیه درآمد، جمیع شئون او تحت تَكْوَلُ الهی است. تنها مسئله وحی و قرآن نیست که (وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَى)³³ بلکه همه احوال و شئون او مصون از دخالت هوا و تحت ولایت الهی است. چنین کسی تحت تدبیر الهی و برخوردار از الهام و هدایت اوست.

وحی و الهام الهی مراتب و درجاتی دارد و همه اقسام آن از سنخ وحی قرآنی نیست که با ارتحال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پایان پذیرفته باشد. مراتب دیگر آن برای واصلان به منزلت عصمت و مقام امامت است و آنان نظیر مجتهدان نیستند که بر اساس استنباط و استدلال و اقامه ادله، حکم برانند تا در معرض خطا باشند، بلکه آنچه آنان انشا می کنند به لسان الله انشا می کنند؛ نه آنکه از طرف خودشان باشد یا چنین کاری به آنها تفویض شده باشد، پس آنان با زبان خدا سخن می گویند؛ نه با زبان خود یا زبان دیگری و محتوا و مضمون سخنان الهام الهی است؛ نظیر آنچه در احادیث قدسی آمده است.

گاهی لفظ و معنا هر دو از ذات اقدس اله است؛ مانند قرآن که وحی الهی است و گاه معنا از ذات اقدس خداوند است و الفاظ را نبی صلی الله علیه و آله و سلم اختیار می کند؛ مانند حدیث قدسی. اینکه نحوه تعبیر و انشا به عهده دیگری گذاشته شده باشد به معنای آن نیست که مضمون و محتوا نیز از غیر خدا باشد نه خداوند.

این مسئله نظیر بحث اختلاف قرائات در قرآن است. برخی می پندارند اختلاف در قرائت برخی کلمات قرآنی مستلزم قول به تحریف قرآن است، به دلیل اینکه قرآن طبق یکی از آن قرائتها نازل شده است. در حالی که بر فرض تسلیم که قرآن یک طور نازل شده است؛ اما نکته آن است که اجازه قرائت آن به چند گونه دیگر نیز از طرف خداوند صادر شده است، بنابراین همه آن قرائتهای مأثور و مجاز طبق وحی است و روایاتی که چند جور قرائت مأثور را مشروع و مجاز می شمارد معنایش این است که

33 سوره نجم، آیه 3

همه آن چند گونه به اذن خداوند قابل قرائت است، گرچه آنچه مستقیماً در قالب وحی قرآنی بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده یکی از آن قرائتها بوده است، زیرا تجویز معصوم (علیه السلام) پشتوانه الهی دارد و هرگز انسان کامل معصوم درباره احکام دینی از غیر خدا سخن نمی گوید.

حاصل آنکه معصومان (علیهم السلام) مصداق کامل قرب نوافل، بلکه قرب فرائض اند، بنابراین نمی توان گفت آنها به حال خودشان رها شده اند تا با اجتهاد ظنی حکم کنند. چنین تفویضی مذموم است؛ اما شخص فقیه و انسان عادی که اجتهاد و علم او گاهی صواب و زمانی خطاست و در معرض سهو و نسیان و اشتباه است حق استنباط را دارد؛ لیکن رأی او در حدّ حجّیت عذری است نه بیش از آن، لذا فقط برای خود و مقلدانش معتبر است و فقیه دیگر می تواند آن را نقد نماید؛ ولی معصومی که تحت ولایت کلیه الهی است چنین اختیار و وانهادگی مذمومی از او سلب شده، زیرا وی با لسان خدا سخن می گوید و این سلب اختیار، تمام کمال و حسن است.

وقتی می گوئیم خدا انسان کامل معصوم را رها نکرده، بلکه خود در مقام فعل و ظهور تنزل کرده، در مقام «الدانی فی علوه و العالی فی دنوه»³⁴ که مقام فعل خداست نه مقام ذات او، زبان و چشم و گوش او (انسان کامل معصوم) شده و همه بخشهای وجودی چنین انسانی معصومانه کار می کنند، نقص مقام معصومان (علیهم السلام) نیست، بلکه بالا بردن و باز نمودن علو درجات آنهاست. عصمت را می توان تأیید و تسدید الهی به معنای کنترل از راه دور دانست، چنان که بر اساس حدیث قرب نوافل می توان آن را فراتر از این قسم یعنی تأیید و تسدید از راه نزدیک ارزیابی کرد، زیرا آنها بعد از تقرّب ویژه با زبان خدا سخن می گویند؛ نه اینکه خداوند از راه دور مواظب باشد که آنها خطا نکنند و خطا نگویند.

پیش از این نیز تصریح شد که بُعد هستی شناسی دین به طور انحصاری توسط اراده و علم ازلی پروردگار رقم می خورد و عقل بشری تنها شأن ادراکی را نسبت به محتوای دین حائز است و عقول انبیا و نفوس قدسی اولیای معصوم و صاحبان مقام ولایت کلیه الهیه، مجرای بروز اراده تشریعی خداوند می شوند؛ نه آنکه امر تشریع قوانین به آنها تفویض شده باشد و روایاتی که در این باره وارد شده و دلالت دارد بر تفویض تشریع احکام به این ذوات قدسی، باید طوری تفسیر شود که محذور تفویض محال لازم نیاید.

34 صحیفه سجاده، دعای 47 (دعای عرفه).

3. عقل و بُعد معرفت شناختی دین

عقل مصباح و چراغ دین و در کنار نقل منبع معرفت بشر از دین و کاشف محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین است. باید دانست که کشف عقل نسبت به احکام دینی از سنخ کشف در برخی از مباحث فقهی؛ نظیر اجازه بیع فضولی و یا نکاح فضولی نیست که اجازه بنابر نقل در همان زمان صدور اجازه مؤثر است و بنابر کشف نسبت به زمان وقوع عقد اثر می‌کند. کاشفیتی که امارات نقلی و نیز عقل از محتوای دین دارند، سهمی برای دلیل نقلی و عقل در تحقق مضمون و محتوای مکشوف قرار نمی‌دهد حال آنکه اجازه در بیع یا نکاح فضولی سهم تعیین کننده‌ای در انعقاد محتوای عقد و امضای آن دارد.

توضیح آنکه در بیع فضولی که دارایی فردی بدون اطلاع وی داد و ستد می‌شود اگر شخص مالک پس از اطلاع از معامله نسبت به آن اظهار رضایت کند و اجازه خود را ابراز نماید، دو مبنا هست: اگر اجازه مالک را ناقل دانستیم، جریان بیع از زمان صدور اجازه منعقد و مؤثر می‌شود و پیش از آن تبادل ملکی محقق نمی‌گردد؛ اما بر اساس مبنای کشف، اجازه مالک کاشف از صحت عقد جاری شده بدون اطلاع وی است؛ یعنی آثار بیع صحیح و حصول تبادل ملکی از هنگام انجام شدن بیع فضولی مترتب می‌شود و طرفین متوجه می‌شوند که در ظرف عقد فضولی اجازه مالک بوده و (تَجَرَّةٌ عَنْ تَرَاضٍ)³⁵ واقع شده است. کشف عقل از حکم شرعی درباره اصول و عقیده دینی یا فرعی و حقوقی به معنای آن نیست که عقل در پیدایی و حصول آن مضمون دینی (حکم یا عقیده) مؤثر و سهمیه بوده، آن‌گونه که اجازه و رضایت مالک در بیع فضولی در حصول و تأثیر عقد سهمیه می‌شود. عقل صرفاً مضمونی را که به اراده و علم ازلی خداوندی جزء دین قرار گرفته، ادراک می‌کند.

عقل مصباح شریعت است و کسانی که آن را میزان دین و شریعت می‌پندارند نگاهی افراطی به شأن عقل در قلمرو دین دارند، زیرا میزان بودن عقل در ساحت دین به این معناست که هرچه مطابق و موافق با عقل است و عقل می‌تواند بر درستی آن اقامه برهان کند، صحیح بوده و جزء دین محسوب می‌شود و هرچه با عقل موافق نبود و عقل از تأیید استدلالی آن برنیامد، ناصحیح است و جزء دین به حساب نمی‌آید.

عقل را از مرز اعتدال بیرون بردن آثار سوء فراوانی دارد که یکی از ثمره‌های تلخ این نگاه افراطی به عقل ارائه تفسیری ناصواب از خاتمیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است، زیرا بر اساس تلقی مفرطانه از ارزش عقل، هنگامی که عقل بشر رشد کرد، دیگر نیازی به وحی نیست، چون عقلی که مبنای سنجش صحت و سقم محتوای دین است خود مستقیماً هادی و راهبر انسان در شئون فردی و جمعی می‌شود.

35 سوره نساء، آیه 29.

در کنار نگرش باطل افراطیون که عقل را میزان شریعت می‌دانند، نگرش باطل تفریطیون است که عقل را صرفاً مفتاح شریعت و کلید ورود بشر به عرصه دین می‌شمرند. مفتاح بودن عقل برای دین یعنی همچنان که پس از گشودن درِ گنجینه دین با کلید، آن کلید را به کنار می‌نهییم و خود بی‌استعانت از کلید با محتوای گنجینه رو به رو می‌شویم، عقل نیز کلید ورود به ساحت دین است. عقل وجود خدا و ضرورت وحی و ارسال پیامبر او را ثابت و حجیت کتاب و سنت را برای بشر مدلل می‌کند آن‌گاه کار وی به اتمام می‌رسد و به کنار می‌رود 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.

یکی از آثار مشئوم و تلخ نگاه تفریطی به عقل تفسیر متحجرانه از دین و تبیین راکدانه و جامدانه؛ نه پویا و پایا از آن است. نظر معتدلانه در این مبحث آن است که عقل افزون بر مفتاح دین بودن نسبت به اصل گنجینه دین مصباح آن نیز هست و منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای گنجینه دین است، بنابراین اگر اراده و علم الهی مبدأ هستی شناختی دین است، به مدد عقل و نقل می‌فهمیم که خدا چه چیزی را اراده کرده و چه اموری را در مجموعه دین قرار داده است؛ یعنی عقل در اثبات اصول اولی دین؛ مانند وجود مبدأ، وحدت مبدأ، اسمای حسنا، عینیت اسما و صفات با هم و با ذات مبدأ و ضرورت ارسال پیامبر و انزال کتاب و مانند آن مبادی و مبانی بین و میّین دارد و آن مبانی نباید مورد آسیب قرار گیرد. عقل در سطوح مختلف خویش از عقل تجربی گرفته تا عقل نیمه تجریدی و تجریدی محض، در صورتی که معرفتی یقینی یا طمأنینه‌بخش به ارمغان آورد می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین کند.

اشاره: عقل که سهمی در منبع معرفت‌شناسی دین دارد در همگان یکسان نیست، زیرا مردم از لحاظ خردورزی همتای هم نیستند. از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل است که: «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة».³⁶ برخی از صاحب خردان خود را در معرض ادله معتبر نقلی قرار می‌دهند و با تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفس از نعمت اشاره دفائن عقول برخوردار می‌شوند و با عقل اشاره شده به سراغ ادله نقلی می‌روند و متقابلاً اشاره دفائن نقول را به عهده می‌گیرند. آنچه محصول اجتهاد اصولیان و فقیهان است که بسیاری از مطالب نغز و دلپذیر را از نصوص دینی استنباط می‌کنند، اشاره دفائن نقول است.

این تعامل متقابل عقل و نقل مانع هرگونه تفکیک و جداسازی میان این دو منبع معرفت دینی است. عقل شکوفا شده وقتی متن منقول را بررسی می‌کند، چون اهل اصفاء، استماع، وعایت و درایت است آنچه به صورت منطوق از متن مزبور شنیده می‌شود در کمال وعی و شعور به ذهن می‌سپارد و آنچه از لوازم، ملزومها، ملازمها، علل، معالیل، علائم، ادله و مانند آن مطرح است به ساحت

همان متن یاد شده می‌سپرد آن‌گاه از باب تفسیر متون دینی نسبت به یکدیگر از یک سو، و هم‌آوایی عقل و نقل از سوی دیگر به پاسخ پرسشهای اشاره شده می‌رسد و به همین استنتاج و استفتای از متون دینی زمینه‌اثره دفتان نقول را فراهم می‌نماید.

در این جهت فرقی میان انحای علوم عقلی و نقلی نیست؛ حضور عقل در استخراج مطالب دینی از متن منقول با الفاظ ویژه همراه است که تدریجاً به صورت اصطلاح فنی درمی‌آید. برخی از آن تعبیرها عرفی و بعضی کلامی و بخشی اصولی و گروهی فلسفی و مقداری از آن نیز عرفانی است و هرگز نمی‌توان سؤالهای کلیشه‌ای را به عقل واعی و اهل درایت تلقین نمود. مثلاً عقل هنگام شنیدن خطاب: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...) ³⁷ می‌پرسد که (أَلَى الْمَرَافِقِ) برای بیان غایت غسل است تا موافق مذهب اهل سنت باشد یا غایت مغسول است تا مخالف مذهب پیروان اهل بیت که سنت واقعی را دارا هستند نباشد؟ این سؤال، هرچند با رجوع به سنت معصومان (علیهم‌السلام) پاسخ داده می‌شود؛ ولی سؤال عمیق و عریق علمی عقلی زمینه‌اثره دفتان آیه کریمه است.

نیز هنگام دریافت خطاب (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ³⁸ می‌پرسد که محتوای آیه مزبور امضای اصل عقد است یا الزام آن؟ یا با دریافت «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» ³⁹ می‌پرسد با شک در مقتضی می‌توان حکم به بقا نمود یا چنین حکمی مختص به شک در رافع بعد از احراز بقای مقتضی است، چنان‌که با شنیدن حکم «رَفْعٌ... مَا لَا يَعْلَمُونَ» ⁴⁰ سؤال می‌کند آیا مرفوع خصوص مؤاخذه است یا جمیع آثار و مانند آن.

روشن است که برخی از این سؤالها جنبه فقهی و بعضی صبغه اصولی دارد، چنان‌که با شنیدن آیه (خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ) ⁴¹ می‌پرسد هر کدام از این موجودها که در خارج از واحداند با تحلیل ذهن کثیر می‌شوند؛ مثلاً زمین موجود است، ستاره موجود است، آیا خداوند زمین؛ یعنی ماهیت ارضی را خلق و جعل کرد تا جریان مجعول بودن ماهیت و به همراه آن مسئله اصالت آن ثابت گردد یا خداوند هستی را به ماهیت زمین و ستاره عطا کرد تا جریان مجعول بودن وجود و به همراه آن مسئله اصالت وجود که دو مطلب کاملاً جدای از هم‌اند ثابت شود.

37 سوره مائده، آیه 6.

38 سوره مائده، آیه 1.

39

40

41

این پرسش که صبغه فلسفی دارد حتمی است و هرگز نمی‌توان بر عقل تحمیل کرد که شما در قرآن تدبر کن ولی سؤال نکن که ماهیت اصیل و مجعول است یا وجود، زیرا این پرسش قطعی است، چنان‌که با تلقی آیه (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ)⁴² می‌رسد لقای خدا با بقای هویت سالک کادح میسور است یا قطعاً با فنای او همراه است. معنای فنا، راه فنا و اقسام آن که انواع لقای الهی را به همراه دارد چیست و چند است؟ آیا لقای الهی در دنیا ممکن است یا مخصوص معاد است؟ این سنخ پرسشها صبغه عرفانی دارد و با کمک روایات وارد درباره کیفیت عبادت خداوند: «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»⁴³ و نیز با مساعدت آنچه درباره اهل بیت عصمت (علیهم‌السلام) به ویژه امیرمؤمنان (علیه‌السلام) رسیده است که «ما كنت أعبد رباً لم أره»⁴⁴ مقام «کأن» که به منزلت احسان شهرت یافته و مقام «أن» که شهود کامل است، از خصائص عرفانی است که عقل در عرفان نظری این مطالب والا را از متون دینی استفاده می‌نماید. این‌گونه از مسائل وقتی منضود و منسجم شد به صورت علم خاص و فن مخصوص درمی‌آید که با اصطلاحهای ویژه همراه است، چنان‌که فن فقه، اخلاق، حقوق، اصول فقه، کلام و... همگی صاحب اصطلاحهای مخصوص‌اند، فلسفه الهی و عرفان نظری نیز از این قانون دارج مستثنا نیست.

4. محدودیتهای ادراکی عقل در حوزه دین

گرچه عقل مصباح شریعت و کاشف از احکام واقعی دین است؛ اما خود معترف است که محدودیتهای فراوانی دارد و به عرصه‌هایی از دین بار نمی‌یابد و مناطقی قرفگاه حضور اوست. عقل می‌داند که ادراک ذات حق تعالی منطقه ممنوعه است و هیچ مُدرکی به آنجا دسترسی ندارد، همان‌گونه که کنه صفات حق تعالی که عین ذات اوست نیز منطقه ممنوعه دیگری برای عقل است.

مقام ذات حق که منطقه هویت مطلقه است مقصود و معروف هیچ کس نیست و حتی انبیا نیز به آن راهی ندارند. گرچه موحدان در بیانات عرفی خود می‌گویند:

آب جیحون را اگر نتوان کشید **** هم ز قدر تشنگی نتوان برید⁴⁵

42 سوره انشقاق، آیه 6.

43 بحار الانوار، ج 25، ص 204.

44

45 مثنوی معنوی، ص 897، دفتر ششم، بیت 66.

اما واقع آن است که نمی‌توان این تعبیر را بر مقوله ادراک بشر از ذات خداوند تطبیق داد، زیرا مثال و ممثّل تفاوت‌های فراوان دارند، چون دریا مرکب است و صدر و ذیلی دارد و از سطح و عمق برخوردار است. آدمی می‌تواند از سطح دریا آب بردارد و از عمق آن محروم باشد؛ اما اگر فرض کردیم که با واقعیتی رو به رو هستیم نامحدود و بسیط، سطح آن عین عمق آن و عمقش عین سطح آن است، ساحل آن عین متن و میانه آن بوده و بسیط محض و نامتناهی است، ادراک آن واقعیت به صورت «همه» یا «هیچ» است؛ یعنی یا همه آن به فهم می‌آید یا هیچ نصیبی از ادراک آن نمی‌بریم.

ادعای کسی که بگوید من به اندازه خود آن بسیط محض را می‌فهمم، بی‌وجه و بی‌دلیل است، زیرا وجود بسیط و نامحدود، اندازه ندارد و مانند وجودات مرکب و محدود نیست تا ظاهرش غیر از باطنش باشد و اگر فهم باطن و لایه‌های عمیق‌تر آن میسر نبوده فهم ظاهر و لایه‌های سطحی‌تر آن مجال داشته باشد تا ادراک آن به اندازه وسع و طاقت ادراک کننده، مصداق پیدا کند، همان‌طور که در بیان نورانی حضرت امیرمؤمنان (علیه‌السلام) آمده است: «کلّ ظاهر غیره غیر باطن و کلّ باطن غیره غیر ظاهر»⁴⁶؛ هر ظاهری غیر خدا غیر باطن است؛ یعنی در مورد وجودات غیر از خداوند ظاهر از باطن متمایز است؛ اما در مورد خداوند در مقام ذات ظاهرش عین باطن است، پس اگر باطن ذات ادراک نشد ظاهر او نیز ادراک نمی‌شود، چون تفکیک و تمایز ظاهر و باطن با بساطت محض خدا نمی‌سازد، پس هیچ فهمی از آن حاصل نمی‌شود، لذا ادراک ذات خدا به قدر وسع در اینجا مصداق ندارد، از این‌رو خداوند فرمود: سودای ادراک ذات را نداشته باشید: (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ)⁴⁷، هرچند در این آیه به معنای عقاب تفسیر شده است.

به همان بیانی که گذشت صفات ذات خدا نیز که عین ذات اوست، منطقه ممنوعه به شمار می‌آید. البته بشر در معارف دینی از مفاهیم مدد می‌گیرد و از خداوند سخن می‌گوید؛ اما باید توجه داشت که ادراک مفهومی خدا غیر از ادراک ذات و اکتناه صفات ذات است، چون همه مفاهیم مخلوق‌اند؛ حتی مفهوم خدا («خاء» و «دال» و «الف») خدای به حمل اولی است؛ اما به حمل شایع صورتی ذهنی است؛ نظیر مفهوم «شریک الباری» که به حمل اولی شریک باری تعالی است؛ اما به حمل شایع مفهومی ذهنی و مخلوق است:

فَمَا بِحَمْلِ الْأُولَى شَرِيكَ حَقِّ **** غَدَّ بِحَمْلِ شَائِعٍ مِمَّا خَلَقَ⁴⁸

46 نهج البلاغه، خطبه 65.

47 سوره آل عمران، آیه 28.

از این دو منطقه ممنوعه که بگذریم آنچه برای عقل باقی می‌ماند امکان ادراک فیض خداست که وجه الله است. فعل الهی و فیض الهی همان ظهور خداوند و تجلی اوست و فهم و ادراک جلّوات و فیوضات الهی، ادراک خداوند محسوب می‌شود؛ لیکن نه ادراک مرتبه ذات و کنه صفات، بلکه ادراک خداوند در مرتبه فعل که فرمود: «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مَمَازِجَةٍ».⁴⁹ اینکه خداوند در افعال خویش ظهور و تجلی دارد و در این حدیث شریف حملی صورت پذیرفته و دخول فی الأشياء بر حضرت حق حمل شده، نباید موجب این تصور باطل گردد که ذات حق تعالی در اشياء حضور دارد، زیرا در قضیه حملیه تعیین محور عینیت و اتحاد موضوع و محمول به عهده محمول است.

در هر قضیه‌ای موضوع و محمول باید با هم متحد باشند و هوویت و اتحاد میان آن دو برقرار گردد. این اتحاد باید به گونه‌ای باشد که ما به جای موضوع بتوانیم «هو» قرار دهیم و به جای محمول «هو» بگذاریم و بگوییم «هو هو» که از آن به «هوهویت» یاد می‌شود و به معنای وحدت برای کثیر است، چون موضوع و محمول کثیرند و متحد؛ اما تعیین محور اتحاد به دست محمول قضیه است؛ نه موضوع آن.

برای نمونه وقتی که ما سه قضیه داریم «زید ناطق»، «زید عالم» و «زید قائم» هر سه قضیه قابل تبدیل به «هو هو» است که در هر سه قضیه «هو» اول موضوع؛ یعنی زید است و «هو» دوم محمول؛ اما محور اتحاد در این سه قضیه فرق می‌کند و محمولهای این قضایا محور اتحاد را مشخص می‌کنند. در قضیه نخست، محور اتحاد ذات موضوع است؛ یعنی زید در مرتبه ذات عین ناطقیت است (بنابر اینکه ناطق فصل مقوم باشد). در قضیه «زید عالم» محور اتحاد صفت است؛ یعنی زید نه در مرتبه ذات، بلکه در مرتبه صفت متحد با عالم بودن است و در قضیه سوم، زید در مرتبه‌ای غیر از ذات و غیر از صفاتش با قائم بودن متحد است؛ یعنی در مرتبه فعل.

بر این پایه وقتی گفته می‌شود: «داخل فی الأشياء لا کشیء فی شیء داخل»⁵⁰ محور اتحاد موضوع و محمول را عنوان دخول که ظهور و فعل خداست، تعیین می‌کند؛ یعنی خداوند نه در مقام ذات و نه در مقام صفات ذات، بلکه در مقام ظهور که از آن به فیض مطلق و وجه خدا یاد می‌شود با اشياء مرتبط است بدون حلول و تقید و حصر، پس ادراک خداوند در مرتبه افعال و تجلیاتش به

48 شرح المنظومه، سبزواری، ص 52.

49 توحید صدوق، ص 306.

50 التوحید، ص 285.

معنای ورود به منطقه ممنوعه ذات و صفات و امکان ادراک عقلی ذات و صفات حق تعالی نیست. یکی دیگر از محدودیتهای ادراکی عقل، به مقوله جزئیات دینی مربوط می‌شود. عقل خود می‌داند که در جزئیات مجاز به دخالت نیست و تنها در زمینه‌هایی کلی در حریم دین‌شناسی راه دارد و مانند چراغی می‌تواند مناطق کلی را روشن‌گری کند. عقل چه می‌داند که فلان نماز باید چند رکعت باشد. عقل از کجا بداند که تلبیه گفتن حاجی در حج قرآن به این است که نعلین خود را به گردن شتر قربانی آویزان کند. صدها موارد از این قبیل در اصول و فروع دین هست که عقل مَوْحَّد سمعاً و طاعتاً آن را می‌پذیرد و نسبت به ساحت قدس ربوبی فقط عبد محض است و می‌فهمد که بی‌مدد نقل راه به جایی نمی‌برد. این محدودیت ادراک، نکته‌ای نیست که کسی بر عقل تحمیل کند، بلکه خود عقل نظری به جهل و قصور خویش در بسیاری از موارد معترف است، از این رو بهترین دلیل و بیشترین دلیل نیاز به وحی و نبوت و دین الهی از ناحیه عقل نظری اقامه می‌شود.

شایان توجه است هر فردی که به خداوند مرتبط می‌شود، با ظهور مطلق او ارتباط خواهد داشت و خود نیز حلقه‌ای از حلقات سلسله به هم پیوسته فیض منبسط و فوز اطلاقی اوست که از آن به عنوان «حق مخلوق به» یاد می‌شود و تمایز هر فرد با فیض منبسط، تفاوت مطلق و مقید است که مطلق با مقید هست؛ ولی مقید با مطلق (با سعه اطلاقی او) نیست و ارتباط فرد با خداوند از یک جهت اولاً عین ارتباط فیض اطلاقی و ربط ظهور خدای سبحان با آن حضرت است و ثانیاً پیوند فیض منبسط با خدا ثمره سیطره ذات خدا بر فیض اطلاقی است و ثالثاً فیض منبسط خدا اگر از جهت ازل مورد اختلاف باشد که آیا منقطع بود و یا نبود؛ ولی از جهت ابد مورد اتفاق است که منقطع نخواهد بود، زیرا دنیا به آخرت می‌رسد و آخرت به بهشت و جهنم و جریان ابدیت بهشت و بهشتیان هرگز مورد تردید کسی واقع نشده است.

چنین فیض منبسط و نامحدودی که هر فردی از ما حلقه‌ای از حلقات آن محسوب می‌شویم مورد عنایت خداوند قرار داشته و دارد و با اظهار الهی فیض منبسط به قدر خود (سعه اطلاقی) ظهور حق را تلقی می‌نماید، بنابراین نباید گفت هر فردی با فیض منبسط مرتبط است نه با خدا، زیرا هر فردی خود در متن فیض منبسط واقع است و در صورت تقطیع فرق او با فیض منبسط فرق مقید با مطلق است که اشاره شد، و فیض منبسط با خدا مرتبط است و زمام این ارتباط از طرف ظاهر است که به مظهر؛ یعنی فیض منبسط می‌رسد، زیرا فیض منبسط ربط است نه رابطی و فقر است نه فقیر، ارتباط او با خداوند بالأصاله از آن جانب و جناب است و بالتبع از این جانب.

فصل سوم: نسبت عقل و نقل در قرآن

اشاره شد که عقل در هندسه معرفت دینی هم سطح با نقل در درون دین است؛ نه در مقابل دین و برون از مرز آن.

عقل برهانی چون برای عالم امکان مبدأ و معادی قائل است که خود ذات اقدس الهی باشد: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ)⁵¹ پس هر آنچه غیر از آغاز و انجام (مبدأ فاعلی و غایی) عالم است و هرچه در عالم رخ بدهد از دو حال بیرون نیست: یا کار خداست یا قول خدا. عقل به عنوان منبع معرفتی بشر چنانچه به طور روشمند به ادراک یقینی یا اطمینان آور چیزی برسد یا به فهم آنچه خدا کرده رسیده است یا به فهم آنچه خدا گفته نائل شده است. به بیان دیگر اگر عقل برهانی برای جهان مبدئی قائل است: (هُوَ الْأَوَّلُ) و هم او فاعل هر موجود ممکن و مرجع و معاد همه چیز است: (هُوَ الْآخِرُ)، پس هرچه در این میان است یا فعل خدا و تکوین او یا قول خدا و تشریع اوست؛ ما سوی الله یا کتاب تکوین اوست؛ نظیر آسمان و زمین و انسان و حیوان و یا کتاب تدوین و تشریع اوست؛ نظیر تورات و انجیل و صحف ابراهیم و قرآن.

بر این اساس عقل به معنای وسیع آن دست‌اندرکار فهم و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست، پس هرگز ادراک او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین‌شناسی نیست، بلکه همچون نقل که از قول و فعل خدا پرده برمی‌دارد در حدّ توان خویش به همین کار مشغول است، بنابراین عقل و نقل با یکدیگر دو منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند.

غرض آنکه 1. دین که مجموع عقاید، اخلاق احکام فقهی و حقوقی است و وحی که ارتباط مستقیم و معصومانه انسان کامل معصوم (علیه‌السلام) با خدای سبحان است و انسان کامل معصوم (علیه‌السلام)؛ مانند پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مقابل ندارند. 2. معرفت دین خدا گاهی با عقل است و گاهی با نقل که مقابل هم‌اند و هر دو از رهاورد وحی حکایت می‌کنند و هر دو درصدد کشف مطالبی‌اند که اصل آن را پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم معصومانه تلقی فرمود و به جامعه بشری ابلاغ کرد.

در این فصل تبرکاً به بعضی از آیات قرآنی که عقل را در برابر نقل قرار می‌دهد اشاره و درباره آنها بحث مختصری می‌شود. این آیات هم برای عقل حرمت قائل‌اند و هم برای نقل.

در سوره مبارکه انبیاء آیه 23 می‌فرماید: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ)؛ ذات اقدس الهی، مسئول نیست مردم مورد سؤال قرار می‌گیرند. مسئول و سؤال از منظر قرآن حکیم سه قسم است:

1. سؤال استعطایی. همه موجودهای امکانی از ذات اقدس الهی درخواست دارند تا از فیض و کرم خود به آنها عطا کند. هیچ موجودی نیست جز اینکه از خداوند سؤال استعطایی دارد و خداوند نیز برابر استعداد سائل و صلاح نظام جهان و

صلاح شخصی آن را عطا می‌کند: (يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ).⁵²

51 سوره حدید، آیه 3.

52 سوره الرحمن، آیه 29.

2. سؤال استفهامی. هر فرد یا جامعه‌ای به سؤال از اهل ذکر ترغیب شده است: (فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)⁵³ اولیای الهی و انبیا و معصومان (علیهم السلام) اهل ذکر هستند و بشر را از ذات اقدس الهی و حقایق دینی مستحضر می‌کنند. این دو قسم سؤال نسبت به خدای سائل هم جایز است و هم مطلوب.

3. سؤال کردنی که از سنخ استیضاح و انتقاد کردن است. این قسم درباره خداوند راه ندارد: (لَا يُسَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسَلُونَ).⁵⁴ چه کسی می‌تواند از وی سؤال اعتراضی کند و او را استیضاح نماید؟ آری خداوند نسبت به مجرمان چنین سؤالی را دارد: (وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ)⁵⁵؛ بازداشتشان کنید اینجا (معاد) به منزله ایست بازرسی است و آنها مورد بازخواست قرار می‌گیرند.

اینکه خدا زیر سؤال نمی‌رود قضیه‌ای است که گاه از سنخ سالبه به انتفای موضوع است و گاه از صنف سالبه به انتفای محمول. خدا اگر بخواهد مورد استیضاح قرار گیرد یا بیرون از حوزه خلقت زیر سؤال می‌رود یا در درون حوزه خلقت.

مسئول نبودن خداوند نسبت به بیرون از حوزه خلقت سالبه به انتفای موضوع است، چون در بیرون از این حوزه، هیچ کس نیست که بخواهد او را استیضاح کند؛ زیرا بیرون از قلمرو خلقت خدای سبحان اگر موجودی باشد یا واجب است و یا ممکن. برهان قطعی توحید وجود واجب دیگر را محال می‌داند و موجود ممکن که محتاج به واجب تعالی نبوده و بیرون از حوزه خلقت او باشد ممتنع است.

درباره مسئول نبودن خداوند نسبت به درون این حوزه، خداوند می‌فرماید که من کاری نکرده‌ام تا زیر سؤال بروم. در این حوزه گرچه مجال و موضوع برای استیضاح هست؛ اما محمول منتفی است، زیرا وجه و زمینه‌ای برای چنین امری نیست. اگر چیزی بخواهد و بتواند خدا را زیر سؤال ببرد، عقل برهانی است و خداوند می‌فرماید که من کاری نکردم تا مجالی برای به زیر سؤال بردنم توسط عقول بشری فراهم آید. نزاهت خداوند از زیر سؤال رفتن را بعضی از آیات قرآن کریم چنین مطرح می‌کنند: (أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا * رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ).⁵⁶

53 سوره نحل، آیه 43.

54 سوره انبیاء، آیه 23.

55 سوره صافات، آیه 24.

56 سوره نساء، آیات 163 - 165.

ما برای همه امتها پیامبر فرستادیم، گرچه تنها احوال برخی از آنها را در قرآن آورده‌ایم. غرض از این نبوت عام نیز انذار و تبشیر مردمان بوده است. راز اقدام ما به ارسال رسل آن است که (لَوْلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ)⁵⁷ اگر انبیا را نمی‌فرستادم عقل در قیامت مرا زیر سؤال می‌برد و می‌گفت تو که می‌دانستی آغاز و انجام عالم و آدم چگونه است و پس از مرگ سرای دیگری است و ما به پاداش و مجازات اعمال خویش می‌رسیم، چرا راهنما نفرستادی تا به وسیله رهنمود وی هدایت شویم و در چنین روزی به زیر سؤال نرویم؟ چه کسی خدا را در معاد زیر سؤال می‌برد جز عقل برهانی و استدلالی؟ بر این اساس آیه مزبور عقل آدمی را کاملاً تقدیس و حجّیت و اعتبار آن را تثبیت کرده است.

حاصل آنکه: 1. گاهی حدّ وسط ضرورت وحی و نبوّت عنوان ربوبیت و هادی بودن خداست، زیرا ربّ انسان و هادی وی بودن به تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفوس آنها از طریق نبوت و رسالت است و گاهی عنوان مصونیت خدا از استیضاح و زیر سؤال رفتن است، زیرا اگر خدا پیامبر اعزام نفرماید و مکتب معین را تدوین نکند زیر سؤال اعتراضی خواهد رفت. 2. برهان ضرورت وحی گاهی به صورت قیاس اقترانی است؛ مانند برهان از راه ربوبیت و هدایت خدا و گاهی به صورت قیاس استثنایی است؛ مانند برهان از راه مصونیت خدا از سؤال استیضاحی. تفصیل اصل برهان، تبیین تفاوت حدّ وسطها، تحلیل منطقی در قیاس مزبور از رسالت این رساله خارج است.

گفتنی است که سؤال استیضاحی پیش‌گفته اختصاصی به معاد ندارد، زیرا اگر در دنیا طبق براهین تجرد نفس و مطالب دیگر ضرورت معاد ثابت شود و وحی و نبوت در جهان محقق نگردد، عقل برهانی به خود حق استیضاح می‌دهد و می‌تواند بپرسد چرا خداوند برای راهنمایی کاروان بشریت که با مردن به حیات تازه می‌رسند و هرگز از بین نمی‌روند، پیامبری نفرستاد.

عقلی که می‌تواند خداوند را در منطقه فعل (نه منطقه ذات و صفات ذات) که منطقه ممنوعه او نیست، زیر سؤال ببرد و حجّت و برهانش از منظر قرآن حکیم مسموع و معتبر است و خداوند برای دفع آن محذور عقلی، انبیا را ارسال کرده، اگر در مواردی با همان مبانی متقن مطلبی را بفهمد که خداوند متعال چنین قرار داده است، فهم او مانند نقل معتبر می‌شود. دلیل نقلی در حقیقت قول خدا را ارائه می‌دهد و دلیل عقلی می‌تواند فعل، حکم و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند و در کنار دلیل نقلی حجّت شرعی تلقی شود.

قرآن کریم خطاب به مشرکان می‌فرماید: شما که غیر از الله را ربّ خود قرار داده‌اید بر این کار برهان بیاورید؛ در سوره «انبیاء» و «نمل» به عنوان یک اصل مدعای مشرکان را نیازمند برهان می‌داند: (أَمْ أَخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ)⁵⁸، (أَلَمْ يَأْتِ اللَّهَ قُلُ

57 سوره نساء، آیه 165.

58 سوره انبیاء، آیه 24.

هاتوا بُرْهَنَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)⁵⁹ و در سوره «احقاف» تبیین می‌کند که مراد از برهان چیست: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ— أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ)⁶⁰ اقامه برهان کسانی که جز الله را ربّ می‌دانند به این صورت باید باشد که یا نشان دهند خالق‌اند یا اگر خود به تنهایی چیزی را خلق نکرده‌اند در خلق عالم با خالق مشارکت داشته‌اند، زیرا تا کسی خالق یا شریک الخالق نباشد شأن ربوبیت و الوهیت نمی‌یابد، پس شما که غیر خدا را می‌پرستید باید برهان اقامه کنید که بتها یا خالق‌اند یا شریک خالق. اگر این مدعا را به یکی از این دو نحو ثابت کنید، کافی است؛ یا باید دلیل عقلی بیاورید یا دلیل نقلی.

این نکته که برهان بر این مدعا یا عقلی است یا نقلی، در ادامه آیه بیان شده است: (أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَرٌ مِنْ عِلْمٍ)⁶¹ اشاره به دلیل نقلی است؛ یعنی باید در کتابهای پیشین الهی؛ نظیر تورات و انجیل و صحف ابراهیم، شاهدی نقلی بر خالق بودن بتها و یا شریک خالق بودن آنها باشد یا آنکه نشانه علمی (دلیل عقلی) بر این مدعا بیاورید: (أَوْ أَثَرٌ مِنْ عِلْمٍ). پس این آیه دلیل عقلی را در کنار دلیل نقلی، حجت قرار داده است، هر چند در جدال احسن قرار گرفته باشد، زیرا جدال احسن همانند برهان مشتمل بر حق است و هرگز مقدمه باطل در آن راه ندارد و گرنه مراء باطل است و قرآن حکیم از گزند یاوه، بیهوده، عاطل، آفل و فائل به طور مطلق معصوم و مصون است.

مناسب است این نکته نیز ذکر شود که در آیه سوره «احقاف»، ربوبیت و الوهیت غیر خدا را در گرو دو امر دانسته است: خالق بودن استقلالی و شریک بودن در خالقیت خالق؛ اما در سوره مبارکه «سبأ» این تشنیه را تثلیث می‌کند و قسم سوم را نیز می‌افزاید و آن پشتیبانی و مظاهرت داشتن بتها نسبت به خالق است؛ یعنی اگر کسی ظهیر و دستیار و کمک خدا نیز بود، گرچه شریک در خالقیت نباشد، مستحق عبودیت می‌شود: (قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ).⁶²

نظیر آیه «احقاف» در سوره «حج» نیز عقل در کنار نقل قرار گرفته است. در آنجا به اجمال می‌گوید: امور انسان باید عالمانه باشد؛ خواه پیرو باشد یا راهنما، امام باشد یا مأموم: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ) علم در این آیه به اجمال آمده و تفصیلی پیرامون نحوه آن ارائه نشده است. فقط استفاده می‌شود که همه کارهای آدمی حتی اگر قصد مجادله با خدا را داشته باشد باید از روی علم و عالمانه صورت بگیرد؛ لیکن در آیه هشتم سوره «حج» درباره کسی که رهبر و امام است و هدایت جامعه را بر عهده دارد نه کسی که پیرو و تابع است می‌فرماید: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ)؛ کسی که سرش را خم

59 سوره نمل، آیه 64.

60 سوره احقاف، آیه 4.

61 سوره احقاف، آیه 4.

62 سوره سبأ، آیه 22.

می‌کند تا مردم را گمراه کند و جامعه را فریب دهد: (ثَانِي عَطْفِهِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ)⁶³ نه دلیل نقلی دارد: (وَلَاهُدَى وَلَا يَكْتَبُ مُنِيرٌ) و نه از دلیل عقلی برخوردار است: (بِغَيْرِ عِلْمٍ).

کلمه «بغیر علم» را در این آیه نمی‌توان به دلیل نقلی حمل کرد، زیرا تفصیل قاطع شرکت است. از این که در تفصیل «کتاب منیر» کنار «علم» آمده روشن می‌شود که مقصود از این علم دلیلی غیر نقلی است؛ نظیر آیه 4 سوره «احقاف» که در کنار (اِتَّوْنِي بِكِتَابٍ)، جمله (اَثَرٌ مِّنْ عِلْمٍ) را به عنوان نوع دیگری از استدلال و برهان که عقلی و غیر نقلی است آورده بود، پس مفاد آیه سوره «حج» این است که چنین رهبران گمراهی برای جدال با خداوند و اضلال و فریب مردم نه حجت آسمانی و هدایتی از طرف انبیا دارند و نه برهانی عقلی و علمی که آنها را به این کار وادار کند.

در سوره مبارکه انعام از مشرکان می‌خواهد که برای تجویز شرک خود دلیل بیاورند: (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا)⁶⁴ در اینجا بر خلاف موارد قبل که نوع برهان و استدلال را تفصیل می‌داد، فقط استخراج علم به شرک را خواسته است که با توجه به مقابل قرار دادن علم با دلیل نقلی در آیه 4 سوره احقاف: (اِتَّوْنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ اَثَرٌ مِّنْ عِلْمٍ) محتمل است که مراد از استخراج علم در این آیه نیز اقامه خصوص دلیل عقلی باشد.

در پایان این فصل لازم است اشاره شود که در موارد متعددی که قرآن از عقل یاد می‌کند گاه عقل نظری را مورد توجه دارد و گاه عقل عملی را. بسیاری از جملات (أَفَلَا تَعْقِلُونَ) در قرآن که به تعقل در امور نظیر مبدأ و معاد عالم و حقانیت قرآن و بی‌اثر بودن بتها و بطلان ربوبیت غیر خدا فراخوانده، به عقل نظری ناظر است؛ اما آیات فراوانی نیز هست که معطوف به عقل عملی است؛ عقلی که منشأ عزم و اراده و نیت و اخلاص و تصمیم است.

عقل عملی منشأ عزم است بر خلاف عقل نظری که منشأ جزم است. برای نمونه در سوره مبارکه «حشر» به طور شفاف بیان فرموده که یهودیها با هم اختلاف دارند، چون عاقل نیستند و نمی‌توانند خواسته و امیال و انانیتهای خود را عقاال و مهار کنند. این نحوه تعقل مربوط به عقل عملی است؛ نه عقل نظری که کار ادراک و فهم را برعهده دارد: (تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكِ بَآئَهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ).⁶⁵

63 سوره حج، آیه 9.

64 سوره انعام، آیه 148.

65 سوره حشر، آیه 14.

نمونه دیگر آیه 44 سوره «بقره» است: (اتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ). این آیه خطاب به واعظان غیر متعظ است که عقل عملی ضعیفی دارند و قادر نیستند هواهای خویش را مهار کنند و به آنچه عقل نظری ایشان از حقایق ارائه کرده و کتاب الهی بر آنان نمایان ساخته عمل کنند. اینان مشکل علمی و نظری ندارند و تنها باید عقل عملی خویش را تقویت کنند، لذا فرموده است: (أَفَلَا تَعْقِلُونَ).

فصل چهارم: تعارض عقل و نقل

از مباحث گذشته این نکته آشکار شد که عقل در عرض نقل، حجت و معتبر است و جانب معرفت شناختی دین را تحت سلطه و اشراف وحی تأمین می‌کند. شواهدی از قرآن بر هم طرازی و هم سطحی عقل با نقل در هندسه معرفت دینی، اقامه شد. باید این نکته اضافه شود که مقصود از ظاهر برخی روایات که تخطئه عقل در برابر نقل را افاده می‌کند، خصوص قیاس فقهی و تمثیل منطقی است؛ نه عقل برهانی و اطمینان‌آور.

قیاس فقهی قبل از اینکه در علم فقه و اصول بی‌اعتبار شود، در علم منطق تحت عنوان «تمثیل» تخطئه شده و قرن‌هاست که موهون بودن آن پیش از تاک و تاک نشان تبیین شده است؛ یعنی پیش از اینکه این روایات بخواهند ضعف و سستی قیاس فقهی را بیان کنند، عقل برهانی بر بی‌اعتباری ظن و گمان برخاسته از تمثیل منطقی که همان قیاس فقهی است فتوا داده و این روایات مؤید عقل و منطق هستند.

از عقل برهانی نه تنها در روایات تخطئه نشده، بلکه به عنوان حجت درونی در کنار حجت بیرونی (نقل معتبر) مورد تأکید قرار گرفته است. مرحوم صدوق نقل می‌کند که ابن السکیت به وجود مبارک امام رضا (علیه‌السلام) عرض کرد که امروز مدعیان زیادند و دعوای فراوان، حجت خدا بر مردم چیست؟ فرمود: «العقل».⁶⁶

در مباحث گذشته همچنین تأکید شد که عقل به معنای وسیع آن حجت شرعی است؛ نه خصوص عقل تجریدی محض که در قالب برهان فلسفی و کلامی نمودار می‌شود. برای نمونه در فقه و اصول بسیاری از مباحث و مسائل در زمره علوم عرفی است؛ نه علم عقلی برهانی به معنای مصطلح آن. عقل ناب و تجریدی محض در بسیاری از مباحث فقهی و اصولی کاربرد ندارد، بلکه مقصود «عقل عرفی» است که به تحلیل عرف و بنای عقلا می‌پردازد و مسائل فقهی و اصولی مبتنی بر آن را حل می‌کند. همان‌گونه که پیش از این یادآور شدیم معیار و میزان در اعتبار و پذیرش دستاورد عقل، حصول یقین یا اطمینان عقلایی است و واقعیت این است که عقل عرفی در بسیاری از موارد به طمأنینه عقلایی می‌رسد، از این‌رو فقها و اصولیان به این تحلیلهای عرفی و عقلایی اعتماد و اطمینان می‌کنند.

66 بحارالانوار، ج 1، ص 105.

در علوم عرفی یقین برهانی و فلسفی کم و طمأنینه و اطمینان عقلایی فراوان است، همچنان که همین وضعیت در عقل تجربی و علوم طبیعی وجود دارد. در علوم طبیعی و تجربی یقین ریاضی و فلسفی، به ندرت به دست می‌آید؛ اما طمأنینه فراهم است. زمانی که می‌گوییم عقل در کنار نقل حجّت شرعی است و منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کند به این مصادیق وسیع طمأنینه عرفی و عقلایی نیز نظر داریم.

در علم اصول فقه، برخی علما سالیان متمادی را به بررسی و تحلیل مباحث مربوط به اصل استصحاب و براءت اختصاص می‌دهند در حالی که روایت مربوط به هر کدام در حدّ یک سطر است: حدیث «رفع»⁶⁷ و حدیث «لاتنقض الیقین بالشک».⁶⁸ در همه این مدت طولانی محقق اصولی و فقیه پژوهشگر به همین عقل عرفی، مراجعه به عرف و فهم و بنای عقلا تمسک دارد و سرمایه اصلی وی عقل عرفی است و گرنه سرمایه روایی این مباحث بسیار اندک است. همچنین است باب معاملات فقه که سرمایه روایی اندکی دارد و عمده مواد بحثها از تحلیل ارتکازات عرفی و بنائات عقلاییه و مانند آن تأمین می‌شود.

مهم آن است که در سنت فقهی و رویه علمی عالمان اصولی به این طمأنینه‌های عقلایی اعتنا می‌شده و یقین منطقی و عقل تجربیدی و برهانی محض مبنای کار آنان نبوده است.

نتیجه طبیعی و منطقی جای گرفتن عقل در درون هندسه معرفت دینی و برابر نشستن آن در عرض نقل، آن است که معرفت نسبت به دین و شناخت از اسلام زمانی شکل می‌گیرد که همه منابع معرفتی آن در کنار هم و با هم ملحوظ شوند، بنابراین کسی مجاز نیست به صرف مراجعه به همه قرآن، در مسئله‌ای مدّعی شود که دین و اسلام چنین می‌گویند، چه رسد به اینکه با انتخاب یک یا دو آیه بخواهد نظر اسلام را درباره مطلبی بیان کند.

ابتدا باید همه قرآن را به اندازه توانمان با یکدیگر بررسی و ارزیابی کنیم، زیرا برخی آیات مفسر بعضی دیگر است: «یفسّر بعضه بعضاً». سپس بگوییم قرآن این محتوا را ارائه می‌دهد. در رتبه بعد به سراغ روایات برویم و تشابهات آن را به محک‌ماتش ارجاع دهیم و روایات مخصص و مقید را در کنار عموم و اطلاق ببینیم و احیاناً اگر روایت معارضی وجود دارد با توجه به اخبار علاجیه تعارضات آن را علاج و رفع کنیم. در مرتبه سوم این روایات را به قرآن عرضه کنیم، زیرا بر طبق روایات مربوطه، قرآن میزان و معیار پذیرش روایات است و روایات مخالف کتاب الله باید طرد شوند.

کسانی که به منزلت عقل در درون معرفت دینی توجه نمی‌کنند پژوهش محدود را پایان مراحل وصول به فهم حجّت و معتبر از دین می‌دانند و گمان می‌برند به صرف مراجعه به ادله نقلی؛ یعنی کتاب و سنت، فهم از دین حاصل شده است حال آنکه اگر به

67 الکافی، ج 2، ص 463.

68 وسائل الشیعه، ج 1، ص 245.

شأن عقل در بُعد معرفت شناختی دین توجه شود باید سهم عقل در شکل‌دهی فهم از دین مورد اعتنا قرار گیرد. در این صورت چه‌بسا فهمی از کتاب و سنت با برهان عقلی معارض باشد یا مفاد یک روایت به وسیله دلیل عقلی تخصیص یا تقیید یابد.

همان‌گونه که در درون ادله نقلی فراوان با موارد تعارض و تخصیص و تقیید روبه‌رو هستیم، میان ادله نقلی با دلیل عقلی نیز این امور اتفاق می‌افتد، پس مراحل ادراک حکم خدا و فهم حجت و معتبر از دین زمانی کامل می‌شود که هر دو منبع دین؛ یعنی عقل و نقل را به طور کامل بررسی می‌کنیم، آن‌گاه مجازیم در مسئله‌ای مدعی شویم که اسلام چنین می‌گوید.

قرآن به تنهایی تمام اسلام نیست مگر نزد کسانی که «حسبنا کتاب الله»⁶⁹ را معتقدند چنان‌که روایات نیز تمام اسلام نیستند، بلکه ثقل اصغرند. مجموع قرآن و روایات و عقل می‌توانند معرفت احکام اسلام بوده و حجت شرعی در باب فهم دین را به دست دهند.

عقل می‌تواند با نقل معارض باشد؛ اما تعارض عقل و دین سخن ناصوابی است، چنان‌که تعارض نقل و دین نامعقول است، زیرا عقل در درون هندسه معرفت دینی جای گرفته و منبع معرفتی آن قلمداد شده است. تعارض عقل و نقل به راههای مختلفی قابل حل است. در مواردی که عقل و نقل متباین هستند لازم است به یقین اخذ شود؛ مثلاً روایت یا آیه‌ای را که با مطلب یقینی و برهانی عقل ناسازگار است از ظاهر خویش منصرف می‌شود و آن را به معنایی موافق با دلیل عقلی تأویل می‌برند و اگر محملی برای آن نبود (بنا به نظر برخی) روایت مخالف با حکم صریح عقل را تأویل می‌کنند و یا به بیان دیگر علم آن را به اهلیش وامی‌گذارند.

برای مثال، زمانی که به دلیل صریح عقلی برای ما مسلم شد خداوند جسمانی، دارای اعضا و قابل رؤیت با حواس ظاهری نیست، آن دسته از آیاتی که ظهور در جسم داشتن خداوند دارند؛ نظیر (يَذُ اللّٰهُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ)⁷⁰، (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)⁷¹ را بی‌درنگ به محمل صحیحی تأویل می‌بریم و تعارض ظاهری عقل و نقل را برطرف می‌سازیم، چنان‌که با ادله عقلی‌ای که درباره لزوم عصمت انبیا(علیهم‌السلام) در دست داریم آیاتی نظیر (وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهُ فَغَوٰى)⁷² را بی‌درنگ توجیه می‌کنیم و معنای ظاهری آن را حجت نمی‌دانیم.

دلیل عقلی گاه در قالب مخصّص یا مقیّد لَبّی موجب تخصیص یا تقیید دلیل نقلی ظاهراً معارض می‌شود. همان‌طور که یک روایت عام یا مطلق، به وسیله دلیل نقلی مخصّص یا مقیّد، تقیید و تخصیص می‌خورد و عموم و اطلاق آن از حجیت می‌افتد.

69 بحارالانوار، ج 22، ص 473.

70 سوره فتح، آیه 10.

71 سوره قیامت، آیات 22 - 23.

72 سوره طه، آیه 121.

در جایی که تعارض بدئی یک دلیل نقلی با دلیل عقلی از باب عام و خاص و مطلق و مقید است، خاص بر عام و مقید بر مطلق، مقدم می‌شود بی‌آنکه به تشخیص اظهر و اقوی بودن یکی از آنها مورد نیاز افتد، زیرا رجوع به اظهر در جایی است که تعارض میان متباینین باشد حال آنکه تقدّم خاص بر عام و مقید بر مطلق عقلایی است و خاص و مقید جنبه قرینیت نسبت به عام و مطلق دارند و عرفاً و نزد عقلای قانون‌شناس قرینه بر تعیین مراد جدّی محسوب می‌شوند.

برای نمونه می‌توان به روایاتی اشاره کرد که درباره بیماری معین تعبیر «لا عَدْوَى»⁷³ دارد؛ یعنی واگیردار نیست. حال اگر در علوم پزشکی اطمینان حاصل شد که برخی از اقسام آن بیماری واگیر و ساری است این مطلب علمی و عقلی، مخصص یا مقید لُبّی برای آن روایات است و می‌گوییم مراد از «لا عَدْوَى» برخی دیگر از موارد این بیماری است و خصوص این موارد شناخته شده آن واگیر و ساری هستند.

ممکن است اصطلاح مخصص یا مقید لُبّی برای این‌گونه موارد که حکم عقل باعث سلب عموم یا اطلاق دلیل نقلی می‌شود، به کار نرود و به جای آن از واژه «انصراف» استفاده شود؛ مثلاً گفته می‌شود ادله استحباب «ادخال السرور فی قلوب المؤمنین»⁷⁴ از مواردی که موجب ریختن آبروی کسی و یا غیبت و تهمت مؤمنی باشد، منصرف است و استحباب مزبور شامل این‌گونه موارد نمی‌شود. یا مثلاً روایات فضیلت حجامت از افرادی که به علت ضعف و پیری آسیب پذیر هستند، انصراف دارد.

قطعاً مقصود فقط انصراف لفظی نیست، زیرا انصراف لفظی در جایی است که لفظی کاربردهای متفاوتی داشته باشد و با کثرت استعمال، در یکی از موارد کاربرد غلبه پیدا کند و هنگام استعمال مطلق به آن معنا و کاربرد منصرف شود. در موارد یاد شده منشأ تضییق و محدودیت، عموم یا اطلاق لفظ، همانا حکم عقل است؛ نه انصراف مصطلح. عقل به عنوان مخصص و مقید لُبّی مانع بقای اطلاق و عموم این‌گونه روایات می‌شود.

قرار گرفتن عقل در کنار نقل و امکان مخصص یا مقید لُبّی بودن مطلب عقلی برای دلیل نقل، موجب آن است که تمسک به عموم و یا اطلاق یک دلیل نقلی بدون فحص از مخصص یا مقید عقلی آن، نظیر تمسک به عام و مطلق قبل از فحص از مقید و مخصص لفظی باشد که امری مردود و ناموجه است، پس در مواجهه با عمومات و اطلاقات نقلی همان‌گونه که باید از مقید و مخصص محتمل لفظی آن فحص شود از مخصص و مقید لُبّی و عقلی نیز باید فحص شود و در صورت فقدان عامل تقیید و تخصیص، نوبت به اخذ به عموم و اطلاق فرا می‌رسد.

73 ر.ک: وسائل الشیعه، ج 11، ص 506.

74 ر.ک: الکافی، ج 2، ص 188.

به هر حال در موارد تعارض عقل و نقل ضابطه کلی وجود ندارد؛ گاهی دلیل نقلی مقدم است در صورتی که به لحاظ وضوح و دلالت و اعتبار، اقوی از مطلب عقلی باشد (و برخی از حدود آن کاملاً روشن نباشد) و گاه مضمون عقلی مقدم است و این تقدم یا از باب مقید و مخصص لبی است و یا از باب اتقن و اقوی بودن آن است.

ممکن است به ذهن برسد که موارد تعارض نقل با عقل همیشه از مصادیق روشنی نظیر (وعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ)⁷⁵ یا تجسیم خداوند نیست که به سهولت و سرعت با دست برداشتن از ظاهر آیه یا روایت و تأویل آن و حمل آن به معنایی متناسب با حکم عقل به تعارض خاتمه داده شود. اساساً موارد زیادی وجود دارد که ادراک تعارض نقل با عقل یا ادراک محتوای مخصص یا مقید لبی به تلاشهای علمی و دقتها و ممارستهای عقلی و ذهنی فراوان نیازمند است. حال این پرسش پیش می‌آید که چرا در ادله نقلی و کتاب و سنت پیشگیری چنین مواردی نشده و مطلب از ابتدا به گونه‌ای بیان نگشته که بدون نیاز به این سختکوشیهای علمی و عقلانی، مراد و مطلوب آشکار شود؟

واقعیت این است که کسانی که چنین تصویری در ذهن می‌پروراندند می‌خواهند عقل و خرد آدمی که گنجی مخفی و دینه‌ای به ودیعت نهاده شده از طرف پروردگار است، همچنان دینه و پنهان بوده و در حال خمود باقی بماند. حال آنکه یکی از اهداف اولیا و انبیا و ارسال وحی الهی، شوراندن و اثاره عقل است: «و یشيروا لهم دفائن العقول»⁷⁶ عقل آدمی همچون معدنی است که وصول به ذخائر آن محتاج انقلاب و کندوکاو است. این انقلاب و کندوکاو باید صورت پذیرد و گنجینه عقل بشر از دل خاک بیرون آید تا بتواند حقایق عالم را بفهمد و عمق آیات قرآنی و روایات را ادراک کند.

ممکن نیست که عقل بشر به حال دینه‌ای خود باقی باشد و ثوره و انقلابی در آن صورت نپذیرد آن‌گاه توقع داشته باشیم ظرائف حقایق عالم و لطایف قرآنی و حدیثی را ادراک کند.

اگر باید ثوره و انقلابی درباره عقل اتفاق افتد، اثاره میدان انقلاب و فضا و ساحتی لازم دارد تا در جولانگاه آن انقلاب و خروج از حالت دینه‌ای برای عقل اتفاق افتد. حضرت امیرمؤمنان (علیه السلام) در بیان نورانی خویش اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) را میدان این انقلاب و «مستثار العلم»⁷⁷ معرفی می‌کند. «مستثار» اسم مکان به صورت اسم مفعول است؛ یعنی محل ثوره و شوراندن و اثاره عقل و علم، پس اهل بیت عصمت (علیهم السلام) محل و میدان این ثوره و انقلاب علمی هستند.

75 سوره طه، آیه 121.

76 نهج البلاغه، خطبه 1.

77 نهج البلاغه، خطبه 105.

روایات اهل بیت و آیات بلند قرآنی عقول بشر را شکوفا می‌کنند. مطالب عمیقی که در روایات و آیات بیان شده است عقل و فهم بشر را می‌شوراند.

البته این فن‌آوری کار آسانی نیست و ارجاع متشابهات به محکومات ممارست مستمر می‌طلبد. اگر بنا بود همه چیز به سادگی در دسترس بشر قرار گیرد، قرآن رساله عملیه می‌شد. اینکه قرآن، کتاب حکیم الهی است به سبب عمق و بلندی معارف آن است که نفوس مستعده و صاحبان خرد را در محضر خویش می‌پروراند و عقول آنها را شکوفا می‌سازد. در این اشاره و شوراندن و شکوفایی البته نتایج یکسان به دست نمی‌آید، زیرا ظرفیتهای یکسان نیست و دفینه‌ها مختلف است که رسول خداصلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة».⁷⁸

از مجموع مباحث این فصل روشن شد که اولاً این دلیل نقلی است که در مواردی با دلیل عقلی تعارض دارد نه دین، زیرا عقل در کنار نقل، در درون منظومه دین‌شناسی جایگاه خویش را حائز و منبع معرفت شناختی دین است.

ثانیاً در موارد فراوانی که به حسب ظاهر عقل با نقل معارض به نظر می‌رسد، تعارض بدئی است و راه جمع عرفی و عقلایی میان آن دو باز است؛ مانند موارد عام و خاص و مطلق و مقید که عقل در قالب مقید یا مخصص لُبّی، اطلاقات و عمومات نقلی معارض را تقیید یا تخصیص می‌زند.

ثالثاً در مواردی که عقل و نقل متباین‌اند و تعارض آنها بدئی نیست، چاره‌ای جز رجوع به قطع و ظن یا اظهر و اقوی وجود ندارد. بر این اساس هر یک از عقل یا نقل قوّت بیشتری داشت به آن اخذ شده و دیگری تأویل می‌شود یا علم آن به اهلش واگذار می‌گردد.

اشارات

یکم: لازم است عنایت شود که حکم عقل غیر از بنای عقلاست، زیرا اولی از سنخ علم است و دومی از صنف عمل. اعتبار و حجیت علم عقلی را خود او تأمین می‌کند؛ یعنی اگر دلیل عقلی مفید علم یا طمأنینه بود علم آن مطلقاً حجت است و طمأنینه آن نیز در موردی که شارع مقدس اعتبار آن را امضا کرد حجت است، پس خود دلیل عقلی معیار حجّیت را به همراه دارد؛ اما بنای عقلا که صرف فعل است و عمل محض چون سندی به همراه ندارد خالی از اعتبار است و از طرف دیگر چون فاقد پشتوانه عصمت عامل یا عاملان است از تأیید عصمت هم برخوردار نیست، لذا صرف بنای مردم بر یک کار معین مایه حجیت نخواهد بود. مگر آنکه این بنا مورد تصویب صاحب شریعت قرار گیرد. در تمام مواردی که سخن از هماهنگی عقل و نقل است مقصود از آن حکم عقل است نه بنای عقلا؛ یعنی منظور علم یا علمی است نه صرف فعل.

78 الکافی، ج 8، ص 177.

دوم: عنصر محوری عقل در حکمت نظری، فتوای محققانه وی به بود و نبود است و بدون علم نمی‌توان در جهان‌بینی پیرو چیزی بود، چنان که عنصر محوری عقل در حکمت عملی، فتوای محققانه آن به باید و نباید است و بدون علم یا علمی نمی‌توان در اخلاق، فقه و حقوق پیرو چیزی شد و اعتقاد به حق و باطل بودن در بخش اول بدون علم و ایمان به سعادت و شقاوت داشتن چیزی در بخش دوم بدون

علم یا علمی خرافه خواهد بود. انسان بر اساس ساختار فطری خویش از خرافه گریزان است؛ لیکن عواطف و احساسات درونی وی از یک سو و خیال‌پردازیه‌های غیرمنسجم او از سوی دیگر طرح خرافه را به عهده می‌گیرد. خردورزان در مهار کردن آن کامیاب و یا در صدد کامیابی‌اند و دیگران در گرو و گرفتار آیند. قرآن حکیم از این گروه به مختال (خیال‌باف، خیال‌زده، پیرو خیال) یاد می‌کند و آنها را در برابر «اولوا الالباب» می‌داند.

سوم: گرچه عقل تجربیدی برخی از اصول حسّاس و مهم ادله عقل تجربی را تأمین می‌کند و بنیان مرصوصی برای بناهای تجربی است و از این جهت پیوندی ناگسستنی میان تجرید و تجربه برقرار است؛ لیکن هیچ‌یک از این دو در حوزه اختصاصی دیگران ورود ندارد؛ یعنی کار تجربیدی محض را به عقل تجربی سپردن عجز است و عمل تجربی صرف را به عقل تجربیدی دادن فلج شدن است، بلکه برای هر یک رسالتی است که نباید دیگری عهده‌دار آن گردد، چه اینکه نباید از تعهد درون مرزی خود اِذهان و ایهان نشان دهد.

برخی که مدعی تمدّن‌اند و گفتار و رفتار و نوشتار غیرعالمانه را خرافه می‌دانند، هرچند در این اصل کلی صائب‌اند؛ لیکن تمام امور بود و نبود از یک سو و باید و نباید را از سوی دیگر در قلمرو حسّ و تجربه منحصر کردن و درباره امور غیرمحمسوس و تجربه‌ناپذیر فتوا دادن صنفی از خرافه است که دامنگیر حسّ‌گرایان و تجربه‌زدگان شده و می‌شود.

حضرت استاد علامه طباطبایی جمود بر حسّ و تجربه و نفی امور تجربیدی محض را که محسوس نبوده و تجربه‌پذیر نیستند، خرافه دانسته و چنین فرموده‌اند:

علوم الطبیعیة إنما تبحث عن خواص الطبيعة... و أما ما وراء ذلك فلا سبيل لها إلى نفيه و إبطاله فالاعتقاد بانتفاء ما لاتناله الحسّ و التجربة من غير دليلٍ من أظهر الخرافات.⁷⁹

همچنین فداکاری ملحدان منکر حیات پس از مرگ و جریان پاداش و کیفر جهان دیگر را خرافه می‌دانند، زیرا بنابر مادّیت صرف و نفی حیات بعد از مرگ، هیچ اثری از فداکار کشته شده در مبارزه نیست و او معدوم محض می‌شود. در این حال قدح و مدح او

از یک سو، رنج و رفاه جامعه از سوی دیگر، استقلال و بردگی مردم از سوی سوم همگی نسبت به وی که معدوم صرف است یکسان است.⁸⁰

تذکر: نظم علمی و مرزشناسی دانشها مانع آسیب‌پذیری صاحبان رشته‌های گونه‌گون علمی است. گاهی بر اثر نوسانهای دانش تجربی و بروز شک و ظهور تردید متعاقب در فرضیه‌هایی که هنوز به نصاب لازم بالغ نشدند همین تردیدپذیری را به دانش غیرتجربی و به باورهای تجریدی سرایت می‌دهند و آن رشته‌های مصون از شک را در معرض آفت تردید می‌پندارند؛ مثلاً می‌گویند: دانش تجربی فاقد حتمی بودن است؛ یعنی هرگز نمی‌توان به مطلبی آزمایشی جزم پیدا نمود و آن را باور کرد به طوری که از گزند گمان و آفت شک در امان باشد. از کجا باور به خدا و ایمان به معاد، اعتقاد به وحی و نبوت نیز چنین نباشد؟، پس باور دینی ثابت نخواهیم داشت.

این تعدی آشکار و ظلم علنی نسبت به ساحت علوم وحیانی برای مرزناشناسی علوم است، چنان‌که ناشی از زودباوری در علوم تجربی است؛ یعنی اولاً نباید فرضیه را وارد مرز دانش کرد. ثانیاً اضطراب فرضیه و نوسان پیش‌فرضهای تثبیت نشده را نباید به حساب اصول و علوم متعارفه آورد. ثالثاً نباید نام شریف دانش را به هر احتمال تأیید نشده داد. رابعاً حریم علم تجریدی که علوم متعارف ویژه از یک سو و برهان قاطع از سوی دیگر و ثبات و صیانت از نوسان و اضطراب از سوی سوم و سرانجام مصونیت از شک و معصومیت از تردید از سوی چهارم آن را همراهی می‌کنند همچنان به قداست خود باقی است؛ یعنی اعتقاد به خداوند و معاد و وحی و نبوت و... هرگز محکوم به احکام لرزان دانشهای تجربی نبوده و نخواهد شد. قهراً دانشجوی معتقد و متعهد پس از تحصیل ادله مبدأشناسی، هرچند به طور اجمال ولی متقن از سرایت این تعدیها مصون خواهد ماند و عنوان تأثیر علم (تجربی) در اندیشه (تجریدی) را مردود می‌داند.

چهارم: برخی از تعارضهای متوهم میان علم و دین محصول مرزناشناسی بعضی از عالمان و عده‌ای از دین باوران است. اگر هریک از این دو گروه موضوع محوری تحقیق را کاملاً شناسایی کرده و هویت تجریدی یا تجربی یا تلفیقی آن را از تجربه و تجرید ارزیابی می‌کردند، آن‌گاه محققانه و روشمندانه در آن موضوع به تضارب آرا می‌پرداختند هرگز ناهماهنگی پدید نمی‌آمد و محاربت به معاونت، و اعراض یا اعتراض و یا معارضت به اقبال و اشتیاق و معاضدت مبدل می‌شد.

توضیح اینکه: 1. معلومهای جهان با نضد خاص و نظم مخصوص پدید آمده و منسجم به کار خود ادامه می‌دهند. 2. علومهای دارج حوزه و رایج دانشگاه کاملاً هماهنگ‌اند، زیرا بعضی از آنها که متولی جهان‌بینی و نگرش کلی‌اند موضوعات علوم تجربی و مبادی برخی از آنها را تأمین می‌کنند و اعتماد علوم جزئی به دانش جامع و کلی؛ یعنی فلسفه الهی پشتوانه رصینی برای انسجام

دانشهای متعارف است.³ گروهی از متصلبان و متعصبان از هر دو طرف ممکن است از مرز تجرید به تجربه یا از حد تجربه به تجرید تجاوز کنند و این تضاراب آرای میمون را به تحارب و کارزار مشثوم مبدل نمایند که در این میدان منحوس هم معلومها آسیب می‌بینند و هم علوم فرسوده شده و از رشد و بالندگی بازمی‌مانند و هم عالمان و دین‌باوران مصدوم خواهند شد.

پنجم: چون برهان عقلی اعم از تجریدی و تجربی در صورت افاده یقین راجع به حکمت نظری و جهان‌بینی یا اعم از آن و طمأنینه علمی راجع به حکمت عملی و ایدئولوژی، حجت شرعی است به طوری که امتثال آن به قصد قربت گذشته از نیل به مصالح دنیایی اجر اخروی را به همراه دارد و ترک عمدی آن گذشته از حرمان از مصالح دنیا سبب کیفر اخروی است، می‌توان ساختار سیاسی و حکومتی معین به عنوان جمهوری اسلامی را به لحاظ ظرف و مظروف، شکل و محتوا با هم دینی دانست؛ نه آنکه محتوای آن اسلامی باشد و ظرف آن بشری و غیردینی، زیرا اگر عقل جمعی و تجربی به این نتیجه رسید که تنها راه برقراری نظام جامعه مسلمان و یا بهترین راه حفظ استقلال و آزادی آنان روش جمهوریت است نه راههای دیگر در این حال تعیین ظرف حکومت و شکل سیاست اسلامی است نه بشری، چون ادراک عقل حجت الهی است؛ نه محصول تلاش بشر و الهام خداوند است و نه جدای از افاضه آسمانی و چنین عقل تجربی، همانند دلیل نقلی معتبر مایه احتجاج متقابل خداوند و بندگان وی در معاد است.

در این باره آیه کریمه (فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)⁸¹ می‌تواند شاهد اعتماد به فهم مردم در اصل پذیرش رهبری رهبران الهی بوده و دلیل نقلی امضای جمهوریت باشد، زیرا در این آیه به عقل جمعی و تجربی مردم استدلال شده است؛ یعنی شما اگر به خوبی بیندیشید و رخدادهای طولانی مدت زندگانی مرا در جامعه ارزیابی نمایید صلاحیت مرا به عنوان پیامبر الهی تشخیص می‌دهید و ولایت مرا که از طرف خداوند به پیامبری مبعوث شده‌ام تشخیص می‌دهید و منزلت دینی مرا توکی می‌نمایید، پس این آیه توان ایقاز را دارد تا در پرتو بیداری، هشیاری هم بهره آنان گردد.

اگر شرایط، اوضاع، احوال، ویژگی محلی، خصوصیت منطقه و مختصات بین‌المللی عوض شد فتوای عقل جمعی و تجربی هم عوض خواهد شد، زیرا حکم خدا در موضوعات متنوع و مسائل متغیر عصر و نسل گونه‌گون است و اگر همه شرایط یاد شده ثابت و بدون تغیر ماند؛ لیکن عقل جمعی و تجربی ساختار دیگری را تنها راه تأمین استقلال و آزادی یا بهترین راه آن دانست، همانند خطای اجتهاد در دلیل نقلی فتوا عوض شده و ساختار دیگر انتخاب می‌شود، پس حجت شرعی بودن با اشتباه صاحب‌نظران منافات ندارد، همان‌طور که در تشخیص محتوا و مظروف نیز خطا رخ می‌دهد.

81 سوره یونس، آیه 16.

ششم: عقل برهانی اعم از تجربی و تجربیدی که از مبادی اولی و بدیهی به مطلب نظری هجرت می‌کند و مطالب علمی را با ارجاع به مبادی بدیهی روشن می‌نماید، چنان‌که در اصول فقه، فقه، اخلاق و حقوق رایج است از ادله شرع محسوب می‌شود و همانند دلیل معتبر نقلی کاشف از حکم خدا بوده و از منابع معرفت دینی به شمار می‌آید. کسی که قائل به تفکیک است اگر مقصود وی بیان صرف اختلاف عقل و نقل است که مطلبی حق و بدون نقد است و اگر مقصود بیان مخالفت یا محاربت آن دو است که مطلبی است ناصواب و اگر مراد ناهماهنگی این دو است که مطلبی است ناروا، زیرا در موارد اشتراک آن دو، مجالی برای احتمال ناهماهنگی نیست چنان‌که شواهد آن ارایه خواهد شد.

اگر قائل به تفکیک عقل و نقل درباره برخی از مسائل فلسفی، کلامی و مانند آن نظر صائب و رصینی ارائه نمود مرصوص بودن بنیان آن رأی مایه قوت فتوا به تفکیک نخواهد شد، چنان‌که اگر درباره بعضی از مسائل فلسفی، کلامی و نظایر آن نظر غیرصائب و ضعیفی ارائه گردد ضعف آن مبنا سبب ضعف فتوا به تفکیک نمی‌شود، پس مسئله تفکیک صبغه معرفت‌شناسی دارد و فتوای دیگر که جنبه هستی‌شناسی دارد هیچ‌کدام در دیگری یا از دیگری متأثر نخواهند شد.

غرض آنکه: 1. آنچه در جهان امکان یافت می‌شود اعم از حقیقی و اعتباری، تکوین و تشریع، فعل و قول بدون واسطه یا با واسطه مخلوق خداست. 2. شناخت آن یا با عقل است و یا نقل. 3. هیچ‌یک از دو منبع معرفتی قدرت احاطه به تمام آنچه هست و آنچه باید نخواهد داشت. 4. استقلال هر یک بدون هماهنگی با دیگری با شعار مشثوم «حسبنا العقل» یا با شعار ناصواب «حسبنا النقل» روبه‌رو است. 5. ارزیابی هرکدام با دیگری نتایج متفاوت دارد؛ گاهی تعارض علاج‌پذیر را به همراه و زمانی تعاضد سودمند را به دنبال دارد و گاهی تخصیص یا تقييد لَبی را دربردارد و زمانی توزیع وظیفه و عدم دخالت هیچ‌کدام در شأن دیگری را به بار می‌آورد و هنگامی نیز ممکن است حکم دیگری را دربر داشته باشد. به هر تقدیر مجالی برای جداانگاری عقل و نقل نیست.⁸²

هفتم: علم به معنای فن جامع مسائل هماهنگ از جهات گونه‌گون، تقسیم‌پذیر است؛ مانند حقیقی و اعتباری، عقلی و نقلی، انسانی و طبیعی، تجربی و تجربیدی، برهانی و عرفانی، نظری و عملی و

بخشی از علوم که برخاسته از متون مقدس است؛ مانند تفسیر، فقه، اخلاق، حقوق، داستان پیامبران، علوم وحیانی و ... دانشهای دینی‌اند؛ اما دانشهای دیگر آیا قابل انقسام به دینی و غیردینی‌اند یا نه مورد تأمل برخی است. منشأ تأمل آنان این است که علم به معنای فن یاد شده دارای موضوع، روش، هدف و غایت هرگاه بخواهد دینی شود باید در همه عناصر محوری مزبور یا در بعضی از آن عناصر قابل دینی شدن باشد تا فن خاص بر اثر دینی بودن موضوع یا روش و یا هدف آن به دینی شدن متصف گردد و گرنه نام دینی گذاشتن بر دانشی که در هیچ‌کدام از جهات یاد شده صبغه دینی ندارد نارواست؛ مثلاً فن انسان‌شناسی، زمین‌شناسی،

82 تفصیل بحث تفکیک و نقد آن را در فصل چهارم از بخش دوم کتاب بنگرید.

آسمان‌شناسی، درباره موجودهای زمینی نفت و گازشناسی، درباره موجودهای آسمانی ستاره‌های ثابت و سیارشناسی و نیز درباره صنایع اتمبیل و کشتی‌شناسی یا هواپیما و سفینه فضایی‌شناسی و... هیچ‌یک از این امور یاد شده به دینی و غیردینی تقسیم نمی‌شوند تا علوم مربوط به آنها به دینی و غیردینی تقسیم شوند، چه اینکه روش تحقیق پیرامون احکام، آثار، عوارض ذاتی و غیرذاتی آنها به دو قسم دینی و غیردینی تقسیم نخواهد شد.

آری هدف علوم شده قابل انقسام به صلاح و طلاح است؛ یعنی کاربرد آنها یا حسن است یا قبیح و گرنه از لحاظ موضوع و روش دانشهای یاد شده قابل دینی شدن نیستند، بنابراین طمع اسلامی کردن علوم و دینی نمودن دانشهای دارج در مراکز علمی کشور از خام و غیرقابل عمل است و چون از ناحیه غایت قابل انقسام است اگر کسی خواست علوم یاد شده را دینی کند می‌تواند آنها را با رویکرد اسلامی و هدفمندی دینی تألیف و تدریس کند و با این ابتکار فضای دانشگاهها و سایر مراکز علمی، اسلامی می‌شود؛ نه علوم و متون درسی آن. پس علم دینی نشد، هرچند معلّم و متعلّم با جهت معین در فضای تعلیم و تعلّم حرکت می‌کنند.

لازم است عنایت شود که این تأمل ابتر و بی‌ثمر ناشی از فطانت بترّاء است که از عهد کهن گفته شده فطانت بترّاء ثمر ابتر می‌دهد نه کوثر، زیرا شناخت کامل هر چیزی مرهون معرفت ماده و صورت یا جنس و فصل (علل قوام) از یک سو و معرفت فاعل و غایت (علل وجود)، از سوی دیگر است و بسنده کردن به ماده و صورت یا

جنس و فصل و ندیدن مبدأ فاعلی و غایی که به هستی آن شیء برمی‌گردد محصول هوش و خرد بی‌آغاز و انجام است و گرنه مبدأ و منتهای آن چیز را یقیناً مشاهده می‌کرد. منطق که روش اندیشه است مشارکت حدّ و برهان را تبیین و حدّ کامل هر چیزی را جمع علتهای چهارگانه آن شیء می‌داند. اگر کسی درباره زمین یا زمینی، آسمان یا آسمانی بحث کند وقتی می‌تواند عوارض ذاتی و غریب آنها را درست ارزیابی کرده و فن کارآمد آن را تدوین کند که آنها را با علل چهارگانه بشناسد نه به طور ناقص.

نامگذاری اشیای یاد شده به طبیعت و تسمیه علوم مربوط به آنها به دانش طبیعی که کوشش ابتر است ثمر تلخ آن فطانت بترّاء است و اگر عقل بالغ و بیدار عهده‌دار معرفتی موضوعات علوم مزبور می‌شد هرگز از آنها به عنوان طبیعت یاد نمی‌کرد، بلکه فقط از عنوان کارآمد و مؤثر خلقت یاد می‌کرد و با این اختلاف منظر، علوم طبیعی به دانش دینی تبدیل می‌شد، زیرا صدر و ساقه این‌گونه از دانشها را بینش الهی، گرایش الهی، منش الهی تشکیل خواهد داد؛ مثلاً نفت یا گاز را به عنوان خلقت موضوع علم قرار دادن مستلزم آن است که مبدأ فاعلی آن ملحوظ گردد که چه موجودی نفت را آفرید و آن را می‌پروراند و چگونه آفرید و چطور پرورش می‌دهد و برای چه هدف آفرید و تدبیر می‌کند.

روش شناخت، خواه تجربی و خواه تجریدی و خواه تلفیقی از این دو به این است که پژوهشگر اولاً عقل و سایر مجاری ادراکی را خلقت خداوند بداند. ثانیاً رهنمود الهی را که در نهان عقل معارفی مدفون و مذخور است و رهبران الهی آن دفائن و گنجینه‌ها

را اشاره و آشکار می‌کنند فیض خدا بشمارد. ثالثاً هر علمی که بهره عقل شده یا می‌شود فیض الهی تلقی کند و رابعاً سرمایه‌های اولی دانش نظری؛ یعنی بود و نبود را که خداوند به عنوان علوم فطری به وی عطا کرده و سرمایه‌های اصلی دانش عملی؛ یعنی باید و نباید را که خداوند به عنوان الهام فجور و تقوا به او هبه نموده است، فوز الهی بداند.

چنین محقق پژوهنده‌ای از یک سو به (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْءَدَةَ)⁸³ آشنا می‌شود و از سوی دیگر به (فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)⁸⁴ مانوس می‌گردد و از سوی سوم به (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)⁸⁵ آگاه می‌شود و از سوی چهارم به (و يثيروا لهم دفائن العقول)⁸⁶ مطلع می‌گردد آن‌گاه تمام تحقیقات صائب خود را موهبت الهی می‌داند نه دست‌آورد بشری و هرگز قارون‌وار نمی‌اندیشد که بگوید: (إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي)⁸⁷ و هرگز گرفتار (فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ)⁸⁸ نمی‌شود و هیچ‌گاه دانش نفت‌شناسی، گازشناسی و سایر دانشها را بشری نمی‌شمرد، بلکه فقط می‌گوید خداوند در جهان خارج از ذهن نفت را مثلاً با فلان ویژگی و برای فلان هدف صحیح آفرید و خداوند در جهان ذهن فلان مبنای علمی را به من عطا کرد.

چنین پژوهشگری در ذهن و عین، علم و معلوم و در محور توحید افعالی آثار الهی را مشاهده می‌کند. آن‌گاه صلاهی بلند او این است که اصلاً علم غیر دینی نداریم نه زمین‌شناسی و نه هیچ علم دیگر نه مطلق و رهاست و نه غیردینی، بلکه فقط دینی است.

در تکمیل دینی بودن همه دانشهای تجربیدی و تجربی می‌توان جریان حجیت شرعی آنها را مطرح کرد؛ یعنی هر مطلبی که برای پژوهنده ثابت شود که در نظام خلقت یافت می‌شود اگر امر اعتقادی باشد به طوری که در صورت ثبوت آن باید باور شود بر چنین محقق‌ای ایمان به آن واجب است و اگر امر اخلاقی باشد که در صورت اثبات آن باید به چنین وصفی متصف شد، بر پژوهنده آن اتصاف به چنین صفتی واجب یا مندوب است و اگر امر فقهی یا حقوقی باشد در صورت یاد شده امثال آن یا تعهد در قبال آن لازم یا مستحب خواهد بود؛ یعنی همین علمی که از منظر منطق حجت و مایه آگاهی به واقع است، از منظر شرع مقدس به لحاظ فن فقه و اصول فقه حجت خدا بر بنده است و محقق مزبور باید طبق آن عمل کند، بنابراین چنین علمی هم از نظر کاشف حقیقت عینی بودن، و هم از نظر حجیت شرعی بودن که الزام‌آور است، دینی است، هرچند عالم به این علم سکولار باشد و به آن اعتنا نکند، پس علم هرگز سکولار نیست گرچه عالم سکولار می‌شود.

83 سوره نحل، آیه 78.

84 سوره شمس، آیه 8.

85 سوره علق، آیه 5.

86 نهج البلاغه، خطبه 1.

87 سوره قصص، آیه 78.

88 سوره غافر، آیه 8.

از این جهت فرقی میان طبیعت‌شناسی و صنعت‌یابی نیست، زیرا هر دو مخلوق خدایند؛ یکی با واسطه و دیگری بی‌واسطه. همان‌طور که بازگشت طبیعت به خلقت است، مرجع صنعت نیز به خلقت است، زیرا صنعت بشر جز مونتاژ اجزای موجود در جهان خلقت چیز دیگری نیست و خردورزی، ابتکار، فن‌آوری و هر وصف دیگری که در بشر ظهور کند، موهبت الهی است و آیه (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)⁸⁹ که عامل و معمول هر دو را مخلوق خدا می‌داند اختصاصی به بت‌تراش و بت‌فروش و بت‌پرست ندارد، بلکه هر چه در جهان هستی به وجود می‌آید ثمره عنایت خدا و توسعه خلاقیت خداست و آیه (وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)⁹⁰ می‌تواند

مخلوق به واسطه را هم شامل شود. از این جهت مصنوعات کنونی که قبلاً معلوم نبود و مصنوعات آینده که معلوم کنونی نیست، همگی مشمول آیه‌اند، چنان که مخلوقهای طبیعی گذشته و حال و آینده اعم از معلوم و نامعلوم مخلوق خداوند بوده و هست و خواهد بود و این مطلب سامی ممکن است به صورت دیگری تبیین شود.

هشتم: علم دینی اعم از فلسفه تجریدی و طب تجربی و مانند آن، مرغ باغ ملکوت است که همراه با دو بال عقل و نقل به امامت وحی و رهبری الهام الهی، حرکت می‌کند و هرگز عقل در آن با قطع نظر از نقل حرکت نخواهد کرد، چنان که با نقل هم‌آورد نخواهد داشت، بلکه دائماً خود را در کنار نقل و نقل را در جوار خود تحت زعامت وحی می‌بیند. نقل معتبر نیز همواره عقل را یار و یاور خود می‌داند و با هم فراز و فرود دارند:

سبزپوشان در فراز و در فرود **** جمله پوشیدند از ماتم کبود⁹¹

اگر مطلبی را علم دینی مطرح می‌کند، عقول همگان را به عنوان موهبت الهی محترم می‌شمارد و هر کدام را که در مسیر صواب می‌اندیشد به مثابه آیه‌ای از دفتر کلّ به حساب می‌آورد، چه اینکه همه آیات و احادیث معتبر را که واجد نصاب لازم برای حجیت‌اند (یعنی از نظر صدور، جهت صدور، متن قوی و بدون ریب) ملحوظ می‌دارد و از رهنمود آن مدد می‌گیرد و از طرح سؤال جدید و ارائه پاسخ مناسب از آن بهره‌ور می‌شود.

مطالب علم دینی اقسامی دارد؛ در برخی از موارد معمول از عوارض ذاتی و لوازم ضروری موضوع است و در برخی از موارد دیگر معمول چنین وضعی را نسبت به موضوع ندارد. در فلسفه کلی و نیز در ریاضیات معمولها از لوازم ضروری موضوع‌اند؛ ولی در برخی از علوم دیگر؛ مانند دانشهای تجربی این چنین نیست.

89 سوره صافات، آیه 96.

90 سوره نحل، آیه 8.

91 منطق الطیر، ص 83، بیت 1497.

ادله نقلی که غالباً به صورت الفاظ عام یا مطلق ارائه می‌شوند حکایت از اصل ثبوت محمول برای موضوع دارند؛ نه از ضرورت ثبوت برای آن، بنابراین کاملاً قابل تخصیص یا تقییدند و عقل که خود را بال علم دینی می‌داند همواره نگران بال دیگر چنین مرغ ملکوتی است و اگر عموم یا اطلاق آن در موردی غیرقابل پذیرش بود فوراً به جمع دلالتی اقدام نموده و به عنوان مخصّص لَبّی یا مقید لَبّی به انجام وظیفه مبادرت می‌کند و هرگز خود را ناقض دلیل نقلی نمی‌پندارد. آنچه در منطق راجع به علوم عقلی محض گفته شد که میان ایجاب جزئی و سلب کلی تناقض است، چنان‌که میان سلب جزئی و ایجاب کلی تناقض است حساب آن را درباره علوم نقلی که برهان بر ضرورت ذاتی محمول نسبت به موضوع در آن اقامه نشد و ثابت نگشت که محمول جدا ناپذیر از موضوع است تا ایجاب جزئی نقیض سلب کلی و بالعکس گردد، جاری نمی‌کند؛ مثلاً اگر در زیست‌شناسی ثابت شد که در ترکیب برخی از موجودهای زنده آب به کار نرفته و یقینی شد که بعضی موجودهای زنده از آب پدید نمی‌آیند و بدون آن یافت می‌شوند این شاهد یقینی علمی و تجربی به مثابه مخصّص لَبّی آیه (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ)⁹² قرار می‌گیرد نه مناقض آن.

همچنین اگر در متن یکی از نصوص دینی آمد که هر موجود زنده، نر و ماده دارد و با دانش تجربی ثابت شد که بعضی از موجودهای زنده نر و ماده ندارند این سلب جزئی، مخصّص یا مقید آن عام یا مطلق است نه نقیض آن؛ یعنی در اینجا دو عنصر محوری مطرح می‌شود: یکی یقینی بودن آزمایش مزبور که پیدایش چنین یقینی (یقین ریاضی) در دانش تجربی گوگرد احمر است و دیگری مخصّص لَبّی بودن؛ نه مناقض شدن دانش تجربی در ساحت قدس دلیل نقلی؛ مانند آیه قرآن حکیم، زیرا حجیت هر عام یا مطلق فرع فحص بالغ از مخصّص و مقید لَبّی و لفظی و احراز عدم وجود آنهاست؛ یعنی قبل از فحص بالغ عموم یا اطلاق مزبور حجت نیست و بعد از فحص و احراز عدم هرگونه مخصّص و مقید، عموم یا اطلاق یاد شده حجت است و با عثور به مخصّص یا مقید به مقدار شعاع دلیل یافت شده، از عموم یا اطلاق آن صرف نظر می‌شود و عام یا مطلق در غیر مورد خارج شده حجت‌اند.

نکته اساسی در علم دینی این است که دلیل عقلی و نقلی هر دو موهبت الهی‌اند و خداوند گاه از راه سمع و بصر و زمانی از راه دلّ بشر را آگاه می‌کند و هرگز بشر که در اصل هویت خود ربط محض است نه رابط و غیر از معنای حرفی چیزی نیست، کمالهای ادراکی و تحریکی خود را به خودش نسبت نمی‌دهد و هیچ‌گاه نمی‌گوید: «... در معلومات بشر گاه چنان صلابتی وجود دارد که اگر میان آن و سخن خداوند ناسازگاری بود باید سخن خدا را تغییر داد. متنها ظاهر را نه نصّ را»؛ بلکه می‌گوید: خداوند اولاً از راه نقلّ عام یا مطلق را بیان کرد. ثانیاً به بشر فهماند که ممکن است آن عموم یا اطلاق را تخصیص یا تقیید بزند. ثالثاً به بشر فهماند این تخصیص یا تقیید گاهی با عقل است و زمانی با نقل. رابعاً به بشر فهماند فحص مانع برای احراز استواری و عدم استواری عموم یا اطلاق، لازم است. خامساً به وی فهماند به هر یک از مخصّص یا مقید لَبّی یا لفظی آگاه شد آن را مایه جمع

92 سوره انبیاء، آیه 30.

دلالتی دو دلیل عام و خاص یا مطلق و مقید قرار دهد. سادساً به بشر فهماند که مواظب زبان کام و زبانه قلم باشد تا موهبت الهی را سهم خود نداند و غاصبانه ملک خود را مصادره نکند و مستبدانه از تنگنای بندگی بیرون نرود و مدعیانه تعلیم الهی را که هم مسبوق به عدم بود: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً)⁹³ و هم ملحق به عدم است (وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً)⁹⁴ و در اثناى دو عدم یاد شده که از دانش محدود و اندک (وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)⁹⁵، بهره‌مند است در کنار مائده الهی نشسته است: (وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ)⁹⁶ فراموش نمی‌کند و به جای اسناد علم به خداوند آن را به بشر منسوب نمی‌داند و میان سخن بشر و سخن خداوند ناسازگاری نمی‌بیند و سخن بشر را مایه تفسیر سخن خدا نمی‌داند. امید است همه این مطالب فقط در حدّ تعبیر لفظی باشد، چنان که ظاهراً چنین است.

نهم: همان‌گونه که تبعیض میان آیات قرآن حکیم: (تُؤْمِنُ بَعْضٌ وَنُكَفِرُ بَعْضٌ)⁹⁷ و تفکیک میان انبیا و خداوند: (وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ)⁹⁸ و تجزیه سلسله رسولان به قبول بعضی و نکول بعض دیگر که با پاسخ مؤمنان الهی روبه‌رو شد: (لَا تُفَرِّقُوا بَيْنَ آخِلٍ مِنْ رُسُلِهِ)⁹⁹ پی‌آمدهای تلخی داشت و تعضیه و عضّه کردن کتاب خداوند: (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ)¹⁰⁰ با قدح و ذمّ الهی روبه‌رو شد، چه اینکه آثار مشئومی را دربرداشت و دارد، بیرون کردن عقل که محرم دین است از حرّم معرفت‌شناسی دین، لوازم سوء فراوانی را در پی خواهد داشت؛ یعنی عقل برهانی در برابر نقل معتبر منبع معرفت دینی است و حجت شرعی و موهبت الهی. آن را از منبع معرفت دینی طرد کردن و صبغه موهبت الهی را از او ربودن و آن را نابجا به بشر اسناد دادن و بشر را بر اثر داشتن عقل صاحب سرمایه پنداشتن و او را بی‌نیاز از رهنمود نقل معتبر تلقی کردن، زمینه سؤالهای فراوانی را فراهم می‌کند که برخی از آنها عبارت است از: 1. دین آمده است که به بشر دانش بدهد. 2. دین آمده است که به او ارزش بدهد. 3. دین آمده است که به وی دانش به علاوه ارزش بدهد....

93 سوره نحل، آیه 78.

94 سوره نحل، آیه 70.

95 سوره نحل، آیه 53.

96 سوره نساء، آیه 150.

97 سوره نساء، آیه 150.

98 سوره اسراء، آیه 85.

99 سوره بقره، آیه 285.

100 سوره حجر، آیه 91.

لازم است عنایت شود که دین با عقل و نقل شناخته می‌شود و چنین گوهری (عقل) رهاورد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی دارد و هویت انسانی بشر را به وی معرفی و او را در پاسداری از حریم این خلافت الهی راهنمایی می‌کند و کرامت وی را که از آیه (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)¹⁰¹ برمی‌آید به استناد خلافت او می‌داند: (أَتَى جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)¹⁰² و خلافت وی را به معنای نگهبانی از اراده مستخلف عنه خود؛ یعنی خدای سبحان اعلام کرده است و گرنه با صیحه (أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ)¹⁰³ طرد می‌نماید و با رجم (شَيْطَانِ الْإِنْسِ)¹⁰⁴ هیوط می‌دهد، زیرا اگر کسی کرامت انسانی را به عنوان غنیمت خلافت ببرد و غرامت بندگی مستخلف عنه و بردگی منوب عنه را (که خود عین غنیمت و جاعل خلافت است) تحمل ننماید کرامت یاد شده را به غارت برده است و غارتگر باید کیفر (أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ)¹⁰⁵ را پذیرا باشد.

غرض آنکه رهاورد تعلیم کتاب و حکمت به عنوان دانش و تزکیه نفوس به عنوان ارزش است و منبع معرفت آن دانش و این ارزش عقل است و نقل و عقل برهانی هرگز دعوای حیات، انحصار، بی‌نیازی از نقل معتبر را ندارد، چنان که متقابلاً نقل معتبر همواره بشر را به عقل فرامی‌خواند و فرایند عقلی را می‌ستاید و با آن هماهنگ است.

دهم: معرفت‌شناسی عهده‌دار تبیین اصل هماهنگی عقل برهانی (تجربی و تجربیدی) و نقل معتبر است و جداسازی هر یک از دیگری ناصواب است، هرچند در تحلیل دلالت هر کدام از خلط با دیگری باید پرهیز کرد؛ ولی در جمع‌بندی نهایی و اعلام فتوا حتماً هاتف عقل با سروش نقل هم آوا خواهند بود.

گاهی در اسلامی کردن علوم و دینی کردن دانشهای انسانی و تجربی و تجربیدی تأمل می‌شود که با چه معیار فتوای ناب دین و حکم سره اسلام مشخص گردد؟ لازم است عنایت شود که تضارب آرا و مشاوره متخصصان و متعهدان از یک سو و رهنمود جامعان میان معقول و منقول که به نحو جمع سالم نه جمع مکسر بین علوم عقلی و نقلی کامیاب شده‌اند از سوی دیگر می‌تواند راهگشای تشخیص موارد نقص و شواهد عیب علوم رایج شده و تعیین عقاید، اخلاق، احکام فقهی و حقوقی سره دین بشود، چه اینکه در استقرار نظام اسلامی با همه گستره آن قانون اساسی با حضور متخصصان دینی و کارشناسان علمی و حقوقی تدوین و نگهبانان ویژه‌ای برای تطبیق مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام و قوانین شرع شناسایی و نصب و انتخاب شده‌اند.

101 سوره اسراء، آیه 70.

102 سوره بقره، آیه 30.

103 سوره اعراف، آیه 179.

104 سوره انعام، آیه 112.

105 سوره فصلت، آیه 44.

البته کار سترگی چون دینی نمودن علوم بالاصاله و اسلامی کردن فضاهای آموزش عالی و مراکز تحقیق، تألیف و پژوهش دانشگاهی بالتبع سهل ممتنع و به تعبیر روایی صعب، بلکه مستصعب است؛ لیکن هر صعب و سختی نسبت به عنایت الهی سهل خواهد شد: «إِذَا هَبْتَ أَمْرًا، فَفَعَّ فِيهِ، فَإِنَّ شِدَّةَ تَوْقِيهِ أَعْظَمُ مِمَّا يَخَافُ مِنْهُ»¹⁰⁶، هنگامی که هیبت و هراس انجام کاری در شما اثر کرد، درمان آن ورود شجاعانه و وقوع دلیرانه در آن است، زیرا گاهی شدت پرهیز و خودداری از انجام آن از خود آن چیز هراسناک سخت‌تر و بیشتر است.

غرض آنکه: 1. عقل برهانی اعم از تجربی و تجریدی کاشف فعل یا قول خداست. 2. نقل معتبر اعم از خبر واحد و متواتر، کاشف قول یا فعل خداست. 3. کشفهای عقلی و نقلی گاهی با واسطه است و گاهی بی‌واسطه. 4. مکشوفها گاهی از محکّمات‌اند و زمانی از متشابهات. 5. ارجاع متشابهات به محکّمات گاهی عقلی و زمانی نقلی است. 6. مکشوفهای عقلی و نقلی گاهی همتای هم، زمانی مختلف و وقتی مخالف و گاهی نیز محارب‌اند. 7. تفاوت مکشوفها در هر مرحله‌ای علاج خاص خود را می‌طلبد. 8. تفاوت‌های یاد شده همان‌گونه که درباره مکشوفهای عقلی و نقلی مطرح شد، درباره خصوص مکشوفهای نقلی برخی با بعض دیگر قابل طرح است و هرگز بدون علاج نیست. 9. با پیمودن راه علاج و حلّ اختلاف‌های یاد شده معیار اسلامی بودن چیزی اعم از علم و عمل معلوم خواهد شد و با تعیین معیار تدوین متون درسی برابر معیار اسلام میسور می‌شود و خطاهای محتمل تدریجاً برطرف می‌گردد. در صورتی که خطیئه عمدی یا شبه عمدی به عنوان عدم امکان یا عدم ضرورت یا عدم نیاز به اسلامی نمودن علوم مطرح نگردد و گرنه این خطیئه که رهن است زمینه مبادرت به اسلامی کردن علوم انسانی و طبیعی را تیره و فضای سرعت به این کار معقول و مقبول را تاریک می‌کند.

یازدهم: عقل همانند نقل گاهی فتوای الزامی را کشف می‌کند و زمانی رهنمود ارشادی را می‌فهمد؛ یعنی همان‌طور که دلیل معتبر نقلی گاهی اماره حکم الزامی از قبیل وجوب و حرمت و مانند آن است و زمانی اماره حکم ارشادی از قبیل سودمند بودن بعضی از کارها یا غذاها و میوه‌ها به لحاظ آثار دنیوی است، برهان عقلی نیز گاهی هدایتگر حکم لزومی است و زمانی راهنمای حکم ارشادی. اگر دلیل معتبر عقلی یا نقلی بر سودمند بودن فعل یا غذای خاص به لحاظ آثار دنیوی آن بود، چنین دلیلی حجت شرعی که رضوان معاد یا دوزخ قیامت را به همراه داشته باشد، نیست؛ مثلاً اگر کسی نسبت به دیگری احسان کرد و ولی نعمت او شد به طوری که اگر نعمت گیرنده سپاسگزار نعمت دهنده باشد آن ولی نعمت احسان را ادامه می‌دهد و اگر ناسپاسی کند احسان را ترک می‌کند. فتوای عقل در این‌گونه موارد حُسن سپاسگزاری است نه بیش از آن، بنابراین رهنمود مزبور فقط در حد ارشاد است؛ نه لزوم شرعی که ترک آن عقاب دوزخ را دربر داشته باشد.

106 نهج البلاغه، حکمت 175.

با این بیان لازم است که در هر مورد محتوای برهان عقلی به خوبی ارزیابی شود که آیا به عدل و ظلم برمی‌گردد تا حکم شرعی را به همراه داشته باشد یا صرف حُسن و سودمندی را دربردارد تا حکم ارشادی را کشف کرده باشد، چه اینکه همین بررسی در مورد محتوای دلیل معتبر نقلی هم لازم است که آیا مضمون آن به وجوب و حرمت برمی‌گردد یا صرف نفع دنیوی و برکت مادی و مانند آن.

دوازدهم: عقل همانند نقل گاهی دلیل اصل عملی است و زمانی دلیل اماره. یکی از فروق اماره و اصل عملی آن است که اماره کاشف واقع و در مورد شک در آن است و اصل عملی برای رفع حیرت در عمل موضوع آن شک در واقع است و با ظهور اماره، شک که موضوع اصل عملی است برطرف می‌شود، لذا اصل عملی همراه محکوم اماره است و چون اماره کاشف از واقع است لوازم آن وی را همراهی می‌کنند و چون اصل عملی ناظر به واقع نیست، بلکه برای تحیر زدایی هنگام عمل است، لذا تفکیک لازم از ملزوم در آن ممکن است. همان‌طور که محتوای دلیل

نقلی گاهی اماره و کاشف واقع و زمانی اصل عملی و رافع حیرت هنگام عمل است، محتوای دلیل عقلی گاهی اماره و ناظر به واقع و زمانی اصل عملی و حیرت زداست. اماره خواه عقلی و خواه نقلی حاکم بر اصل عملی است، خواه آن اصل برخاسته از دلیل نقلی باشد یا از دلیل عقلی.

آنچه در فقه رایج است که می‌گویند: ادله اربع بر این مطلب گواهی می‌دهند ناظر به دلیل عقلی خاصی است که محتوای آن اماره است نه اصل عملی، زیرا اگر ناظر به اصل عملی بود در ردیف سایر امارات قرار نمی‌گرفت.

سیزدهم: حکم عقل در حکمت نظری که عهده‌دار «بود و نبود» در جهان‌بینی است، قابل تخصیص نیست، زیرا در چنین قضایایی محمول از عوارض ذاتی موضوع است و ذاتی اعم از ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغی نه اختلاف‌پذیر است و نه تخلف‌پذیر، لذا سالبه جزئی در آنها نقیض موجب کلی و نیز موجب جزئی نقیض سالبه کلی است و درباره این‌گونه قضایا گفته شد: «الأحكام العقلیة لأتخصّص» و حکم عقل در حکمت عملی که بیانگر «باید و نباید» در اخلاق، فقه و حقوق است فی الجمله قابل تخصیص است نه بالجمله.

توضیح آنکه قضایای حکمت عملی دو قسم‌اند: قسم اول قضایایی که محمول در آنها از عوارض ذاتی موضوع است و عرض ذاتی هرگز اختلاف یا تخلف ندارد، زیرا موضوع یا سبب تام تحقق محمول است و یا با محمول متلازم بوده و هر دو، معلول سبب تام دیگرند و در هر دو حال، انفکاک چنین محمول از موضوع محال است، لذا تخصیص‌پذیر نخواهد بود؛ مانند «العدل حسن»، «الظلم قبیح» و قضایایی از این قبیل که انفکاک محمول از موضوع در آنها محال است. در چنین قضایایی بین ایجاب جزئی و سلب کلی و نیز بین سلب جزئی و ایجاب کلی تناقض است.

قسم دوم قضایایی که محمول در آنها از عوارض ذاتی موضوع نیست، زیرا موضوع مقتضی محمول است نه سبب تام آن و نه متلازم با آن، لذا اگر مانع یافت نشود اقتضا به سببیت تام می‌رسد و محمول برای موضوع ثابت می‌شود و اگر مانع یافت نشود موضوع در حد اقتضا می‌ماند و مجال تخصیص خواهد بود؛ مانند «الصدق حسن» و «الکذب قبیح» که با پدید آمدن برخی از موانع صدق در آن مورد حسن بالفعل نخواهد بود، چه اینکه کذب در آن مورد قبیح بالفعل نیست. این مطلب همان است که گفته می‌شود: حسن و قبح برخی از عناوین به وجوه و اعتبارات است.

در فقه، اخلاق و حقوق رایج است که گاهی دلیل عقلی در کنار دلیل معتبر نقلی قرار می‌گیرد و دلیل نقلی در آن قابل تخصیص و تقیید است. دلیل عقلی هماهنگ با آن دلیل نقلی نیز قابل تخصیص و تقیید خواهد بود، زیرا موضوع در این گونه موارد مقتضی محمول است؛ نه سبب تام یا متلازم با آن و وجود مانع و عدم آن در تخصیص‌پذیری مؤثر است.

چهاردهم: عقل برهانی در حوزه معرفت دینی قرار دارد و همانند نقل معتبر، کاشف حکم خداست بدون آنکه خود حاکم باشد و چون در قلمرو ادله شرعی است کاشفیت خود را وقتی احراز می‌کند که نه معارض داشته باشد و نه مزاحم. در صورت ابتلای به معارض می‌کوشد با رجوع به قانون علاج تعارض و با تشخیص یقینی و غیریقینی، دلیل قطعی را برگزیند و از غیرقطعی صرف نظر کند و نیز اگر دوران امر بین مفید طمأنینه و غیرمفید آن شد دلیلی که موجب اطمینان است برمی‌گزیند و دلیلی که طمأنینه بخش نیست رها می‌کند. در این جهت فرقی میان دلیل عقلی و نقلی نیست به طوری که گاهی دلیل نقلی مقدم بر عقلی و زمانی دلیل عقلی مقدم بر نقلی می‌شود. در صورت ابتلای به مزاحم می‌کوشد با مراجعه به قانون علاج تراحم و تشخیص اهم و مهم، اهم را انتخاب کند و از مهم صرف نظر نماید و هرگز بدون در نظر گرفتن دلیل دیگر یا حکم دیگر اقدام به عمل نخواهد کرد، زیرا خود را همانند دلیل معتبر نقلی حصن حصین شرع می‌بیند و از اصول حاکم بر آن که خود آن را یافته و باور کرده است بیرون نمی‌رود.

عقل برهانی در قلمرو حکمت عملی گاهی قاعده اصولی و زمانی قاعده فقهی و گاهی حکم فرع خاص را کشف می‌کند و این هر سه قسم در حوزه علوم دینی مشهود است؛ مثلاً عقل گاهی برائت عقلی یا اشتغال عقلی و یا تخییر عقلی را کشف می‌کند که هر یک قاعده‌ای از قواعد اصول فقه محسوب می‌شوند و زمانی قاعده «لاضرر و لا ضرار» و قاعده «نفی عسر و حرج» و قاعده «المغرور یرجع الی من غره» و قاعده «قبح اعانت بر اثم و عدوان» و قاعده «الصلح جائز بین المسلمین» و قاعده «حرمت اهانت به مقدسات دینی» و... را کشف می‌کند، هرچند در غالب این موارد دلیل نقلی معتبر آن را همراه و تأیید می‌نماید. گاهی نیز دلیل فقهی حکم فرع خاص قرار می‌گیرد که از این قسم سوم در کتابهای فقهی فراوان است.

غرض آنکه گاهی با اصول لفظی؛ مانند «اصالة العموم»، «اصالة الاطلاق»، «اصالة الظهور»، «اصالة الحقیقة» و... مراد شارع یعنی حکم شرعی را کشف می‌کنیم و زمانی با اصول عقلی؛ مانند عدل و ظلم، حسن و قبح، خیر و شر، سعادت و شقاوت و... مراد

شارع؛ یعنی حکم شرعی را کشف می‌نماییم؛ نه آنکه عقل مستقلاً حکم داشته باشد آن‌گاه بر اساس قانون ملازمه حکم شرع را کشف کنیم به طوری که دلیل معتبر عقلی مستقیماً حجت شرعی نباشد و نتواند حکم شارع را کشف کند مگر در پرتو قانون تلازم که زمینه بحث خاص خود را به همراه دارد که این تلازم عقلی است یا شرعی و سند آن چیست.

در مواردی که فقها* برای اثبات حکم فقهی به دلیل عقلی در کنار دلیل نقلی تمسک می‌نمایند به این معناست که خود عقل برهانی کاشف حکم خداست و احتیاج کشف حکم شرعی به مبادی خاص برای هرکدام از دلیل عقلی و نقلی است، هرچند مبادی آنها متفاوت است.

در برهان عقلی بعد از احراز عدل یا ظلم، خیر یا شر، یقین یا طمأنینه به صدور حکم الهی بر تحصیل یکی و پرهیز از دیگری حاصل می‌شود و همین مقدار نیز حجت شرعی است. در دلیل نقلی قرآنی چون دو جهت از جهات سه‌گانه معتبر در اعتبار دلیل نقلی همواره درباره قرآن تأمین است؛ یکی اصل صدور و دیگری جهت صدور؛ یعنی نزاهت از تقیّه فقط محتاج به تأمین جهت سوم است و آن تمامیت دلالت است به طوری که متشابه نباشد و ظهور آن به استناد اصول لفظی یاد شده معتبر باشد. در دلیل نقلی روایی احراز جهات سه‌گانه لازم است؛ یعنی به استناد روایت ثقة اصل صدور محرز می‌شود و به استناد امنیت محفل جهت صدور آن که برای واقع و بدون تقیّه است احراز می‌گردد و به استناد اصول لفظی مزبور دلالت آن تأمین می‌شود. هیچ‌کدام از این تفاوت‌های دلیل عقلی و نقلی آسیبی به حجّیت شرعی آنها وارد نمی‌کند و این عقل برهانی همان نور الهی است که راهنمای اثبات مبدأ و منتها و وحی و نبوت است.

بخش دوم: آثار و نتایج هماهنگی و همتایی عقل و نقل

پیش درآمد

بخش پیشین به تبیین مباحث مقدماتی و تصویری و پروراندن نقطه نظر محوری این کتاب؛ یعنی قرار گرفتن برهان عقلی در درون هندسه معرفت دینی اختصاص داشت. مباحث گذشته عهده‌دار زدودن توهمی نابجا بود که عقل را در برابر دین می‌دانست و با تفکیک معرفت عقلی از معرفت دینی، آن را محصور در خدمت تأمین معرفت و علم بشری پنداشته و نقل را در خدمت تأمین معرفت دین می‌شمرد. این تصور ناصواب هم منشأ نزاع‌های فکری طولانی و پردامنه‌ای؛ نظیر تعارض علم و دین است و هم سوء فهم‌های فراوانی را در زمینه نسبت علوم عقلی و نقلی، منزلت دانش‌های عقلی؛ نظیر فلسفه نزد دینداران و مانند آن دامن می‌زند.

در مباحث این بخش آشکار می‌شود که قرار گرفتن عقل در جایگاه واقعی خویش و هم‌سطح دیدن عقل با نقل و خضوع هر دو در ساحت وحی موجب می‌گردد که مرزبندی توهمی میان عقل و دین رخت بربندد و عقل در درون دین‌شناسی و هندسه معرفت دینی نگریسته شود و به همراه نقل دو منبع معرفت‌شناختی دین محسوب گردند.

این مبنای اساسی ثمرات و نتایج مبارکی دارد که فصول بخش حاضر عهده‌دار تبیین برخی از آنهاست و طی آن روشن می‌شود که میان علم و دین هیچ تعارضی نیست و اگر تعارضی مشاهده می‌شود، میان علم عقلی اعم از تجربی و تجریدی و پاره‌ای از ادله نقلی است که در موارد فراوانی تعارض آن بدئی و غیر مستقر است و راه حل عرفی و عقلانی دارد. همچنین مقوله اسلامی شدن دانشگاهها و اسلامی کردن علوم معنای معقول و موجّهی پیدا می‌کند و از بند تصورات و برداشتهای سطحی و ظاهربینانه نجات می‌یابد. مکتب تفکیک که بر جداانگاری حوزه نقل از عقل فلسفه از دین و... پای می‌فشارد در تقابل جدی با دیدگاه مختار ما در این مبحث است.

لازم است عقل را در کنار نقل دو حجت معتبر و غیرمنفک دینی بدانیم که فهم از دین بدون مراجعه به این دو منبع و سنجش دستاوردهای هر دو با یکدیگر میسر نیست، از این رو نپذیرفتن مکتب تفکیک عقل از دین از دیگر ثمرات شیرین این مبنای اساسی است که در فصل خاص خود به آن پرداخته می‌شود. این مبنا در سه حوزه کلام و فقه و اصول نیز دارای پی‌آمدهایی است که طی مباحث این بخش به اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود.

فصل اول: تعارض علم و دین

از یک منظر می‌توان تعارض علم و دین و شدت گرفتن منازعات و مجادلات میان عالمان علوم دین و دانشمندان علوم تجربی در مغرب زمین را محصول و نتیجه تخصصی شدن علوم و معارف و بیگانه شدن آنها از یکدیگر دانست.

در گذشته علوم و معارف مختلف در یک جا مجتمع، از حال هم باخبر بودند و در تلاؤم با یکدیگر رشد می‌کردند. در حوزه‌ها و مراکز علمی آن زمان، هم طبیعیات تدریس می‌شد و هم ریاضیات و فلسفه و کلام و دیگر علوم و معارف رایج بود. اینها همه در یک مجموعه بودند و محتوای خود را با هم هماهنگ می‌کردند. معارف عهده‌دار تبیین جهان‌شناسی و جهان‌بینی، مبادی و مبانی و پیش‌فرضها را تحلیل و تثبیت می‌کردند و در اختیار شاخه‌های دیگر دانش؛ نظیر علوم طبیعی قرار می‌دادند و علوم طبیعی به استناد و اتکای آن مبانی و پیش‌فرضهایی که در حکمت و الهیات فلسفه مدلل و تنقیح شده بود به کار خویش ادامه می‌داد؛ اما پس از قرن سیزدهم میلادی به تدریج شاخه‌های علوم از یکدیگر جدا و مستقل شدند و جریان تخصصی شدن علوم، آرام آرام دامن‌گستر شد و حوزه‌های معرفت و دانش از هم گسیخت و علوم طبیعی کاملاً از جهان‌بینی جدا شد و علم مصطلح؛ یعنی دانش تجربی از فلسفه بیگانه گشت و خود را از الهیات و حکمت بی‌نیاز دید.

علم دوران مدرن مانند علم دوران گذشته باورمند و معتقد به نظام علّی و معلولی است. با این تفاوت که چون خود را از فلسفه الهی و دین جدا کرده، به علّت فاعلی و علّت غایی عالم کاری ندارد و دایره نظام علّی را در حصار تنگ حس و تجربه محدود می‌سازد. همه همّت عقل حسی و تجربی کاوش در علل قابلی است؛ یعنی فلان چیز پیش از این چه بوده و اکنون چه هست و سرانجام تحت تأثیر عوامل طبیعی دیگر چه خواهد شد.

این مسئله به معنای محدود شدن دانش تجربی در سیر افقی اشیاء و پدیده‌ها و غفلت تامّ از سیر عمودی و صعودی طبیعت و جهان است. اساس نظام علّی مبتنی بر در نظر گرفتن علت فاعلی و غایی است که نه علم محدود شده به عقل حسی و تجربی، توان اثبات و بحث و فحص در آن را دارد و نه می‌تواند از جایی دیگر وام بگیرد. این ناتوانی در استمداد از منابع معرفتی دیگر محصول و نتیجه جدا شدن علم تجربی و طبیعیات از دین و فلسفه الهی است.

شگفت این‌که برخی از شیفتگان این نگاه استقلالی به علم، پا را از مرزهای واقعی علم تجربی فراتر نهاده و دعوی ارائه فلسفه و جهان‌بینی الحادی را داشته‌اند! حال آنکه عقل حسی و تجربی در قالب محدود خویش از اساس نمی‌تواند جهان‌بینی ارائه دهد. حس و تجربه‌ای که در کمال توفیق خویش تنها می‌تواند بینشی خاص درباره موجودی مخصوص مانند دریابینی، صحرابینی، گیاه و جانورشناسی و اخترشناسی داشته باشد، کجا می‌تواند عهده‌دار هستی‌شناسی به معنای وسیع آن (جهان‌بینی) باشد؟

اگر یک فیزیکدان بگوید من به استناد حس و تجربه ثابت کردم که عالم مبدأ و خالق دارد به او گفته می‌شود: حکم شما اشتباه است و اگر بگوید ثابت کردم که عالم مبدئی ندارد به او گفته می‌شود: داوری شما باز هم اشتباه است، زیرا اساساً با ابزاری که وی در دست دارد؛ یعنی حسّ و تجربه حتی حق سخن گفتن شک‌آمیز در این وادیهای غیرتجربی را ندارد، چه رسد به این‌که بخواهد قاطعانه چیزی را نفی یا اثبات کند. درست به این می‌ماند که کسی بخواهد با ترازویی که مناسب توزین سبزی و میوه است وزن سلسله جبال البرز را بسنجد.

منشأ توهم تعارض علم و دین آن است که حوزه دین را به نقل محدود کرده و عقل را از چارچوب معرفت دینی خارج بدانیم. در این صورت تنها آنچه از ادله نقلی فهمیده می‌شود داخل در هندسه معرفت دینی بوده و آنچه توسط عقل حسی و تجربی یا عقل تجربیدی به دست می‌آید معرفت علمی و فلسفی و بی‌ارتباط با حوزه دین محسوب می‌گردد. در اینجا است که اگر مطلبی نقلی از جهتی ناسازگار با یافته علمی و تجربی یا فلسفی و تجریدی باشد از مصادیق تعارض و تقابل علم یا فلسفه و دین تلقی می‌شود.

این تصور ناصواب که مرز دین را می‌شکافد و عقل را از هندسه معرفت دینی جدا و آن را بیرون آن قرار می‌دهد و نقل را در درون آن باقی می‌گذارد، شرایط را به گونه‌ای فراهم می‌آورد که عقل بیگانه شده از دین، عالم آفرینش را دیگر «خلقت» نداند،

بلکه آن را «طبیعت» بنامد و مبدأ فاعلی و غایی (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ)¹⁰⁷ را از آن بگیرد و علم طبیعی مثله شده و معیوبی را که منقطع الاول و الآخر است، تحویل دهد. عقلی که دیگر حاصل تلاش خود را نقاب برگرفتن از چهره خلقت و فعل الله نمی‌داند، بلکه صرفاً به تبیین طبیعت می‌نشیند.

اما اگر به این نکته اساسی و مهم توجه شود که عقل در برابر نقل است نه در برابر دین و همان خداوندی که ادله نقلی را منبع معرفت دینی قرار داده، عقل را نیز حجت شرعی و منبع شناخت دین و رهاورد آن قرار داده است، در این صورت در موارد ناسازگاری مفاد یک دلیل نقلی با یک معرفت علمی یا فلسفی باید از تعارض علم یا فلسفه و نقل سخن راند؛ نه آنکه آن را شاهی بر تعارض علم یا فلسفه و دین قلمداد کرد.

اگر عقل در کنار نقل در درون هندسه معرفت دینی جای گرفت، سخن گفتن از تعارض علم و عقل با دین به همان اندازه نامأنوس و نابجاست که سخن گفتن از تعارض نقل و دین. نقل هرگز با دین معارض نمی‌شود، زیرا نقل خود منبع شناخت دین است. به همین ترتیب عقل (به معنای وسیع آن) ناسازگار و معارض با دین نمی‌گردد، زیرا حجت شرعی و منبع شناخت دین است.

البته کاملاً طبیعی است که در مواردی نقل با علم و ظاهر متن منقول با مقتضای دلیل عقل ناسازگار باشد، چنان‌که گاه یک دلیل نقلی با دلیل نقلی دیگر معارض و ناسازگار می‌افتد. در این موارد به جای جنجال نابجا به نام تعارض علم و دین باید در فکر راه حل تعارض علم و نقل برآمد و مشاهده کرد که کدام یک از این دو حجت، قوی‌تر است یا اگر راهی برای جمع میان هر دو باشد به وجهی میان آنها سازگاری برقرار کرد.

فرضیه نه علم است و نه علمی

در اینجا دو نکته باید روشن شود: 1. تنها علم یا علمی است که می‌تواند حجت شرعی و منبع معرفتی دین باشد؛ نه هر فرضیه‌ای که عالم و دانشمندی آن را ساخته و پرداخته است. مطلبی که مفید قطع یا طمأنینه باشد معارض با دین نیست و در درون مرزهای معرفت دینی جای می‌گیرد. حال آنکه فرضیه، علم نیست، زیرا نه مبرهن است و نه مایه فراهم آمدن طمأنینه و اعتقاد عقلایی. به تعبیر علامه طباطبایی (قدس سره) فرضیه، حکم پای ثابت و آرام پرگار را دارد که آن را مستقر می‌کنیم تا بتوانیم پای دیگر پرگار را به حرکت درآوریم. فرضیه را بنا می‌نهند تا بتوانند قدمهای بعدی را بردارند و احیاناً به علم برسند. فرضیه از آن جهت که فرضیه است علم نیست.

107 سوره حدید، آیه 3.

فرضیه‌های علمی تا وقتی به حد قطع یا طمأنینه نرسیده و مفید یقین یا اطمینان عقلایی نشده‌اند نه علم مصطلح‌اند و نه حجت شرعی و معتبر دینی، بنابراین نه معارض دین‌اند و نه معارض نقل، از این‌رو کلیه دیدگاه‌هایی که در فلسفه علم ارزش قضایای علمی را نازل می‌دانند و برای علوم تجربی در واقع‌نمایی و ارائه معرفت عینی و معتبر، شأنی قائل نیستند، مؤید عدم تعارض علم و دین‌اند، زیرا از نگاه آنان یافته‌های دانشمندان علوم طبیعی و تجربی از سنخ معرفت و علم نیست، چون حکایت قابل اعتمادی از واقع ندارند، بنابراین در قبال دین ساکت‌اند نه ناطق و سکوت عدم احتجاج است نه احتجاج بر عدم.

تأکید این نوشتار بر آن است که در بهترین وضعیت و حالت برای تلاش علمی که همانا وصول به یقین یا اطمینان عقلایی است، علم هرگز مشکلی با دین ندارد و معارض آن نیست، بلکه علم مفید یقین یا اطمینان، در مواردی معارض و ناسازگار با نقل است. وقتی علم در حد اعلای متصور خود نتواند معارض دین باشد دیگر نیازی نیست که به تفصیل وارد بحث در دیدگاه‌های مختلف درباره ماهیت قضایای علمی و ارزش اعتباری آنها در واقع‌نمایی شویم، زیرا این مبانی مختلف تأثیری در بحث حاضر ما ندارند. علم حتی اگر مفید جزم و یقین نیز باشد در تعارض با دین قرار نمی‌گیرد، پس از منظر کسانی که رتبه علم تجربی را تنزل می‌دهند به طریق اولی این اتفاق محقق نخواهد شد.

معنای حجّیت علم

2. نکته دوم به حجت شرعی بودن علم یا علمی مربوط می‌شود. ابتدا باید روشن گردد که حجیت در منطق با حجیت در اصول فقه چه نسبتی دارد و حجیت شرعی در مبحث کنونی آیا به معنای منطقی آن مراد است یا به معنای اصولی آن تا در نهایت بتوانیم تصویر روشنی از حجیت شرعی داشتن علم یا علمی داشته باشیم.

حجّیت در منطق که برای قطع و قیاس برهانی به عنوان ذاتی آن قائل‌اند، به معنای کاشفیت از واقع است که مقصود از ذاتی در این مورد ذاتی باب برهان است. از نظر منطقیان، استدلالی حجت است که میان مقدمات و نتیجه آن، رابطه ضروری برقرار باشد. تنها در این صورت است که واقع توسط دلیل منطقی و مقدمات آن کشف می‌شود، بنابراین از میان انحاء سه‌گانه رابطه که در سه قالب قیاس و استقراء و تمثیل ظاهر می‌شود، فقط استدلال قیاسی برهانی را حجت و کاشف از واقع می‌دانند.

راز حصر حجت منطقی در سه قسم این است که بین راه و مقصد، مقدمه و نتیجه و دلیل و مدلول اصل پیوند ضروری است، زیرا از بیگانه نمی‌توان به بیگانه پی برد. ارتباط میان آن دو یا به این است که مدلول در دلیل مندرج و دلیل شامل مدلول است؛ مانند قیاس که از کلی پی به جزئی برده می‌شود و جزئی مندرج تحت کلی است و یا دلیل در مدلول مندرج و مدلول شامل دلیل است؛ مانند استقراء که از مشاهده جزئیات پی به کلی برده می‌شود و یا دلیل و مدلول هر دو تحت شیء ثابت مندرج‌اند؛ مانند تمثیل که از بررسی جزئی معین پی به جزئی معین دیگر برده می‌شود و هر دو جزئی تحت کلی عام مندرج‌اند.

برای اعتبار استقراء و تمثیل شرایطی است که منطق عهده‌دار تبیین آنهاست و با رعایت آن شرایط بازگشت غیرقیاس به قیاس منطقی خواهد شد؛ یعنی استقراء و تمثیل تا به قیاس (اقتراانی یا استثنایی) برنگردند حجت نیستند، پس حجت در اصطلاح منطق به معنای کاشف از حقیقت است و کشف واقع ویژه قطع است، از این‌رو صحابه فنّ منطق حجیت و کاشفیت را ذاتی قطع و برهان می‌دانند که البته ذاتی باب برهان مراد است؛ نه ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس).

سرّش آن است که رابطه میان برهان و واقع صراط مستقیم است. این رابطه معصوم است و اگر کسی اصل برهان و دلیل قاطع را معصوم ندانست در واقع گفته است که بشر هیچ راهی به سوی کشف واقع ندارد که این ادعا از جهتی به معنای سفسطه است، زیرا از جهت معرفت‌شناسی به سفسطه برمی‌گردد، چون برهان معصوم است و کشف از واقع، ذاتی برهان و ذاتی قطع منطقی است (نه قطع قطاع و یقین روانی)، هرچند گاهی استدلال‌کننده و مبرهن، موضوع یا محمول را جابجا و صغرا و کبرا را اشتباه می‌کند، لذا استدلالش برهانی نمی‌شود و او به خطا می‌رود؛ اما برهان هیچ‌گاه در کشف واقع خطا نمی‌کند، چون رابطه میان برهان و ارائه واقع ضروری و کشف آن تامّ است، از این‌رو انکار حجیت برهان سر از سفسطه درمی‌آورد.

حجیت در علم اصول فقه به معنای «ما یصحّ به الاحتجاج» است که کاربرد آن در حکمت عملی است و آثار فقهی و حقوقی دارد. در فضای مولویت و عبودیت، آمریت و مأموریت اگر چیزی به معنای اصولی آن حجت شد، به معنای آن است که مُعَذَّر و منجّز است. مولا و آمر می‌تواند به آن ضد عبد عاصی احتجاج کند و او در ترک و عصیان خویش عذری ندارد. در مقابل نیز اگر عمل عبد بر طبق چیزی بود که به لحاظ اصولی حجت است، می‌تواند در درگاه مولا احتجاج کند و عذر موجه بیاورد. این حجیت اصولی (برای غیر قطع) نه ذاتی باب برهان است و نه ذاتی باب ایساغوجی، بلکه داخل در قراردادهای اعتباری حکمت عملی است، لذا موضوع برای اعتبار واقع می‌شود و می‌توان چیزی را به اعتبار و تعبد، حجت اصولی قرار داد.

گفتنی است که حجیت پیش‌گفته برای قطع بحث دیگری دارد، زیرا کاشف بودن ذاتی قطع است؛ ولی حجت اصولی؛ یعنی دارای این اعتبار بودن نمی‌تواند ذاتی او باشد مگر ذاتی اعتباری توجیه خاص خود را داشته باشد وگرنه ذاتی بودن با اعتباری بودن بدون تکلف نیست.

حجیت به معنای اصولی (در بخشی از آن)، وامدار حجیت به معنای منطقی آن است، زیرا وقتی دلیلی کاشف از واقع باشد (حجت منطقی) صحت احتجاج (معنای اصولی حجیت) را داراست. در اصول می‌گویند: باید دسترسی به حکم واقعی شارع داشته باشیم یا به طریقی که برای ما قطع و یقین به حکم واقع بیاورد و یا آنکه شارع با تعبد و عنایت خویش، راهی را که ظنی است و موجب یقین نیست، برای معرفت احکام و عمل به آن حجت قرار دهد، پس حجت اصولی یا علم است یا علمی؛ علمی دلیلی است که بالاصاله و ذاتاً یقین و علم‌آور نباشد و به تعبد شارع نازل منزله علم شده و با جعل متمم کشف اعتبار یافته باشد و این حکم در اصول عملیه نیست.

بدیهی است که «علمی» در برابر علم در منطق فاقد حجیت است، زیرا کاشفیت از واقع ندارد؛ اما در حوزه حکمت عملی و با اعتبار شارع، دلیل ظنی و غیرکاشف از واقع، واجد حجیت اصول فقه و صحت احتجاج و مُعذَریت و مُنجزیت می‌شود. به این ترتیب که در سایه اِعمال اعتبار و تعبد شارع، دلیل ظنی خاص (مثل خبر واحد یا ظاهر کتاب و سنت) پشتوانه یقینی پیدا می‌کند.

اینکه گفته می‌شود «ظنیُّه الطریق لاتنافی قطعیه الحکم» به معنای این نیست که در سایه تعبد و اعتبار شارع «علمی» (دلیل ظنی معتبر) به لحاظ منطقی همان علم می‌شود و ارزش کاشفیت و واقع‌نمایی آن در فضای منطق با علم برابری می‌کند، بلکه مراد آن است که در فضای حکمت عملی و حجیت اصولی، فرقی میان علم و علمی نیست و هر دو قطعاً حجیت اصولی دارند و ظنی بودن امارات، مانع از آن نیست که پشتوانه قطعی اصولی داشته و قطعاً حجت باشند، بنابراین همان‌طور که قطع و یقین حجیت اصولی دارد، اطمینان عقلایی و امارات معتبره شرعی نیز حجیت دارند، گرچه ظن «بما هو ظن» ذاتاً حجت نیست، لیکن با قرار دادن شارع حجت می‌شود.

همان‌گونه که در مورد برهان گفته شد، رابطه قطع منطقی با کشف واقع، ذاتی و ضروری است. قطع منطقی هیچ‌گاه اشتباه نمی‌کند و واقع‌نمایی آن معصومانه است؛ اما قطع روانی گاه اشتباه می‌کند و بیراهه می‌رود؛ شخص قاطع و هم را قطع خیال می‌کند و خیال را مظنه می‌پندارد. آنچه در نفس قاطع است توهم و تخیل قطع است نه خود قطع. آنچه در منطق می‌گویند که کاشفیت و حجیت ذاتی قطع است، مطلب صحیحی است که به منطقی برمی‌گردد و با این نکته که گاه قاطع و هم و تخیل را به جای قطع حساب می‌کند، نقض نمی‌شود.

البته در فضای حکمت عملی که میزان حجیت، خصوص کاشفیت یقینی و ذاتی از واقع نیست، بلکه شرط آن صحت احتجاج است، می‌توان پذیرفت که چیزی که به لحاظ منطقی حجیت ندارد؛ مانند امارات، یا اصول عملیه که هرگز صبغه کاشفیت ندارند، به تعبد شارع حجت شود و صحت احتجاج داشته باشد، چنان‌که قطع قطاع نیز حجت اصولی است؛ یعنی کسی که به توهم، قطع حاصل کرده تا هنگامی که در حالت قطع به سر می‌برد، قطع روانی او برای خصوص قاطع حجت باشد، گرچه قطع او منطقی نیست و فاقد حجیت منطقی است. شاید تصور شود که در مورد دستاورد عالمان علوم تجربی و طبیعی، هیچ یک از دو معنای حجیت منطقی و اصولی راه ندارد، زیرا قضایای علمی در آنها به سرحلّ یقین نمی‌رسد و از سنخ برهانیات نیست تا حجیت منطقی و کاشفیت ذاتی از واقع داشته باشد. از سوی دیگر حجیت اصولی به حوزه عمل و رفتار مربوط می‌شود و درباره مستند عمل مکلفان و ادله مربوط به عمل و وظایف آنان کاربرد دارد. حال آنکه یافته‌های عالمان علوم تجربی، فاقد لوازم عملی است؛ مثلاً اینکه زمین کروی است و یا به دور خورشید می‌گردد، صرف اخبار از واقع است و برای مؤمنان و مکلفان رفتار و عمل خاصی را در حوزه شریعت و رابطه انسان و خدا در پی ندارد.

درست است که همه قضایای علوم تجربی، آثار و نتایج عملی به دنبال نمی‌آورد؛ اما بسیاری از آنها به نحوی با حوزه عمل مکلفان مربوط می‌شود؛ مثلاً یافته‌های پزشکی در داروسازی و راههای درمان اگر فراتر از صرف ظنّ و گمان بود و موجب اطمینان شد، اعتنای به آنها شرعاً لازم است؛ به این معنا که اگر کسی با علم به اطمینان‌آور بودن این کشفیات و توصیه‌های پزشکی به آنها اعتنا نکرد و جان خود یا بیمار خود را به خطر انداخت، شرعاً معاقب و مسئول است و در درگاه الهی برای فعل خود عذر و بهانه‌ای ندارد.

به همین ترتیب اعتنا به دستاوردهای علمی در صنایع مختلف برای مهندسان و صنعتگران، بُعد شرعی دارد؛ مثلاً اگر در صنعت هواپیماسازی یا کشتی‌سازی، صنعتگر و مهندسی از روی علم و عمد یافته‌های اطمینان‌آور علمی را زیر پا گذاشت و ضوابط عملی رشته خود را نادیده انگاشت و به این ترتیب جان مسافران و استفاده‌کنندگان از هواپیما و کشتی را به خطر انداخت، شرعاً مسئول و ضامن است. یا کسی که توصیه‌های اطمینان‌آور هواشناسی درباره خطرات و اوضاع جوّی یک منطقه را نادیده گرفت و بدون تجهیزات و آمادگی لازم به سفر رفت، سفر او سفر معصیت است، چون جان خویش و مسافران را به خطر انداخته و آثار شرعی سفر معصیت از نماز تمام و روزه بر آن مترتب می‌شود، پس چنین نیست که علوم تجربی هیچ ربطی به عمل مکلفان نداشته و یافته‌های علمی بازتاب فقهی و حقوقی نداشته باشند.

حجیت شرعی علوم در ظرفی که از حدّ فرضیه و صرف ظنّ فراتر رفته و به مرز علم‌آوری یا طمأنینه عقلایی رسیده باشند، مجوّز استناد به شارع مقدس است. این صحت استناد موجب می‌شود که در جاهایی که آن قضیه و مطلب علمی دارای بُعد عملی و فقهی و حقوقی است صحت احتجاج داشته باشد؛ یعنی به لحاظ اصولی حجت باشد.

همچنین این صحت استناد به خداوند موجب می‌شود در مواردی که محتوای ادله نقلی دین با ادراک معتبر علمی و عقلی بشر ناسازگار باشد، معرفت اطمینان‌آور عقلی و علمی به عنوان مخصّص یا مقید لبّی ظاهر شود و مراد جدّی که غیر از مراد استعمالی است از دلیل نقلی بر حسب معرفت علمی حجت و معتبر رقم بخورد و اگر مجالی برای تخصیص و تقیید عقلایی باقی نماند و وضعیت این ناسازگاری در قالب تعارض مستقر دو دلیل معتبر بود، به آنچه اقوی است اخذ شود و دلیل قوی‌تر مقدم گردد خواه نقلی باشد یا عقلی و علمی.

حاصل اینکه متن نقلی که حجت است به بشر این اجازه را می‌دهد تا محتوای آن را به شارع (به طور علم یا علمی) استناد دهد؛ خواه این محتوا حکمی از احکام فقهی و حقوقی باشد یا اخباری از عالم و یا وقایعی که در قیامت اتفاق می‌افتد یا وعد و وعید الهی. به همین قیاس حجت بودن عقل (در محل بحث کنونی عقل حسّی و تجربی) به این معناست که مدلول آن صحت انتساب به شرع دارد. همان‌طور که در یک دلیل نقلی مربوط به حوزه عمل (حکمت عملی) صحت انتساب محتوای آن به شارع موجب می‌شود آن دلیل حجیت اصولی داشته و صحت احتجاج به آن ثابت باشد، یافته علمی اطمینان‌آور مربوط به حوزه عمل نیز حجیت

اصولی داشته و به همین دلیل می‌تواند در مواردی آن دلیل نقلی را تخصیص یا تقیید بزند و اگر در حوزه حکمت نظری، ظاهر دلیل نقلی مطلبی را ارائه کرد که با معرفت علمی حجت و معتبر ناسازگار بود در صورتی که مطلب علمی اقوی باشد دیگر نمی‌توان محتوای آن دلیل نقلی را به ظاهر خود به شارع نسبت داد، بلکه به اتکای دلیل علمی باید از ظاهر آن دلیل نقلی دست برداشت. این به سبب آن است که دلیل علمی اطمینان‌آور نیز صحت انتساب به شارع را در پی دارد.

این واقعیت که قطع و یقین منطقی در حوزه دانش و علوم تجربی به ندرت اتفاق می‌افتد، نباید مایه نگرانی در حجیت شرعی علوم اطمینان‌آور باشد، زیرا این نقیصه در دلیل نقلی نیز هست. در ادله نقلی نیز عمده اتکای اصولی و فقیه به امارات و ظنون اطمینان‌آور است و نقل قطعی و متواتر بسیار اندک است. همان‌طور که جزم یقینی و منطقی شرط حجیت شرعی ادله نقلی دین نیست، برهانی بودن و قطعی بودن یافته‌های علمی نیز شرط حجیت شرعی بودن علوم تجربی نیست. عمده آن است که از مرز مظنه فراتر رفته و در حد طمأنینه عقلایی باشد.

گفتنی است که راز صحت نسبت رهاورد دانش تجربی، هرچند در حد طمأنینه باشد با تبیین اسلامی بودن علوم روشن‌تر می‌شود.

محدودیت قلمرو تجربه

این مطلب که دانش متکی بر حس و تجربه اگر به سرحد اطمینان عقلایی رسید حجت شرعی است و می‌تواند در مواردی معارض با ادله ظنی نقلی قرار گیرد و حتی از باب تخصیص یا تقیید لئی بر ظاهر آنها مقدم شود، نباید این تصور را در پی داشته باشد که تجربه می‌تواند به طور نامحدودی در قلمرو معارف دینی حضور و تأثیر داشته باشد به گونه‌ای که دامنه امکان تعارض علم با معرفت دینی برخاسته از کتاب و سنت، به همه اقسام معارف دینی گسترش یابد.

در معارف دینی از اموری نظیر معجزه و کرامت سخن به میان آمده و بر تأثیر اموری نظیر دعا و صدقه و صله رحم تصریح شده است. این گونه امور اساساً خارج از قلمرو حس و تجربه مادی هستند، بنابراین دانش تجربی در این دست موضوعات باید خاموش باشد؛ نه می‌تواند آنها را رد کند و نه اثبات و حتی حق شک کردن هم ندارد، زیرا این گونه از امور از اساس خارج از دسترس اوست. تجربه مادی نمی‌تواند راجع به اصل تأثیر دعا و صدقه و صله رحم در امور عالم و سازوکار و نحوه این تأثیر نفیاً یا اثباتاً اظهار نظر کند، چون این امور تجربه مادی‌پذیر نیستند.

مشاهده مواردی از دعا و صدقه که تأثیر و نتیجه مورد نظر شخص را در پی داشته است، هرگز ابطال تجربی مسئله تأثیر این امور بر حوادث و اتفاقات عالم انسانی را موجب نمی‌شود. یافتن موارد نقض؛ نظیر اینکه شخصی برای شفای بیمارش دعا می‌کند؛ ولی وی بهبودی نمی‌یابد یا برای دفع بلا یا حوادث نامطلوب صدقه می‌دهد اما حادثه‌ای برای او اتفاق می‌افتد، هرگز نمی‌تواند ابطال معارف دینی مربوط به دعا و صدقه را در پی داشته باشد، بلکه تنها در حد «جدال» با آنها باقی می‌ماند.

توضیح اینکه اگر مفاد معارف دینی تأکید بر این قضیه باشد که هرکس هر دعایی کند با هر شرایط و اوضاعی دقیقاً محتوای خواست و دعای وی محقق خواهد شد، در این صورت این قضیه با یک تجربه مخالف، ابطال می‌شود؛ اما چنین قضیه‌ای به شکل مطلق و بی‌قید و شرط، در معارف دینی نیامده است و دعای مستجاب پیرو وجود شرایطی است که اگر فراهم نباشد تأثیر آن محقق نمی‌شود.

این‌گونه تجربه‌های مخالف گرچه این ظرفیت را دارد که جدال سائلانه و تردیدهای پژوهشگرانه را برای برخی نسبت به محتوای این‌گونه معارف دینی در پی داشته باشد؛ اما نمی‌تواند شاهی تجربی بر فقدان این روابط و تأثیرات باشد، زیرا اصل این تأثیر و رابطه از سنخ امور محسوس و تجربه‌پذیر نیست.

آیه شریفه (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)¹⁰⁸ به اصل وجود رابطه میان ذکر الهی و آرامش و طمأنینه نفس انسانی اشارت دارد. آثار و نتایج ذکر در کاهش فشارهای روانی و غلبه بر تشویشها و اضطرابهای درونی قابل مشاهده و تجربه است؛ ولی ممکن است در برخی افرادی که ضعف ایمان دارند و ذکر خدا را با توجه قلبی و دیگر شرایط آن به جا نمی‌آورند و یا در شرایط روحی و روانی و جسمانی خطیر و ویژه‌ای به سر می‌برند، این آثار و نتایج محسوس و تجربه‌پذیر در پی نیاید.

این‌گونه تجارب منفی توان انکار و ابطال اصل وجود رابطه میان ذکر خدا و طمأنینه قلبی را ندارد، زیرا اصل این رابطه و سازوکار آن از سنخ امور تجربه حسّی‌پذیر نیست، بلکه فقط می‌تواند نشان دهد که تأثیر ذکر بر طمأنینه قلبی امری عام و مطلق و بی‌قید و شرط نیست و نمی‌توان معتقد شد که ذکر خدا از هر کس، تحت هر شرایط و با هر کیفیتی باشد موجب آرامش دل او می‌گردد. چنین قضیه کلی و بی‌قید و شرطی که قطعاً محتوای معرفت دینی نیست با تجربه‌ای منفی ابطال می‌شود.

مطلب قابل تأمل دیگر مربوط به قلمرو تجربه، آن است که تجربه لسان حصر ندارد. معنای این سخن آن است که اگر عقل حسّی و تجربی در سایه مشاهدات و تجارب علمی به کشف رابطه‌ای خاص میان دو چیز دست یافت و قطع علمی یا اطمینان عقلایی نشان داد که برای پدید آمدن پدیده «الف» مثلاً فلان مراحل خاص طی می‌شود، دیگر نمی‌تواند بگوید که راه دیگری برای پدید آمدن «الف» وجود ندارد و تنها طریق انحصاری پیدایش «الف» همان مسیری است که تجربه به کشف آن نایل شده است.

دانش تجربی قادر است در مورد مسیری که در دسترس مشاهده و آزمون او بوده اظهار نظر کند؛ اما در مورد دیگر مسیرهای محتمل به ویژه مسیر غیر تجربی که اساساً از دسترس حس و تجربه به دور است، سخنی نمی‌تواند بگوید و زبان به انکار نمی‌تواند

بگشاید؛ یعنی به طور انحصاری تنها فرایند و سازوکار ممکن برای حصول «الف» را همان چیزی بداند که از طریق تجربه به آن رسیده است، بنابراین گرچه داشتن تجربه می‌تواند همه مراحل پیدایش فرد انسانی را از طریق توالد از پدر و مادر تبیین کند؛ اما لسان حصر ندارد و به این سبب نمی‌تواند خلقت عیسی بدون پدر و آدم (علیهماالسلام) را بدون دخالت والدین، منکر شود. یا اگر با تجربه قانون تحوّل انواع و تکامل آن از مرحله فرضیه به در آمد و مرز طمأنینه را گذرانند و وارد مرحله یقین شد هرگز راه پیموده و نیازموده را نفی نمی‌کند؛ یعنی پیام آن این نیست که پیدایش و پرورش انسان از خاک و طی مراحل تکاملی جماد، نبات، حیات حیوانی و بلوغ به مرحله حیات انسانی بدون گذراندن انواع بالفعل محال است، بلکه می‌توان تعدّد مسیر را ممکن دانست.

بر این اساس تجربه نمی‌تواند راه را بر کرامت و اعجاز ببندد، بنابراین نظریه تکامل داروین با چشم‌پوشی از شواهد علمی که بر ابطال آن آورده‌اند حتی اگر حقیقتی علمی باشد و موجب طمأنینه عقلایی گردد، معارض با محتوای تعالیم دینی در زمینه خلقت نسل کنونی بشر از یک پدر و مادر (آدم و حوا) و خلقت استثنایی و بدون توالد آن دو نفر نیست، زیرا بر فرض صحت تطوّر و تکامل انواع، میمون‌ها و موجوداتی به شکل انسان از ریشه و اصل واحدی نشأت گرفته باشند؛ اما این احتمال علمی ثابت نمی‌کند که ذات اقدس الهی به کرامت و اعجاز خویش قادر به خلق انسانی از خاک نیست، چون تنها امتناع عقلی مانع تعلق قدرت است و هرگز با تجربه حسی امتناع عقلی غیر مورد تجربه ثابت نمی‌شود؛ یعنی آن مسیر تدریجی که در نظریه تکامل بیان می‌شود، راههای محتمل غیرتجربی را نمی‌تواند انکار کند، زیرا اساساً امور محتمل غیرتجربی از دسترس عقل حسی و تجربی خارج است، پس تجربه نفیاً و اثباتاً درباره مسیرهای غیرتجربی نمی‌تواند اظهار نظری داشته باشد.

از اینجا روشن می‌شود که تلاش آن دسته از فیلسوفان الحادی که می‌خواهند با اتکای به دانش تجربی و یافته‌های علوم طبیعی، نگرشی الحادی و مادی از جهان عرضه کنند و شناخت متکی بر حس و تجربه را تنها معرفت ممکن و قابل اعتماد بدانند و هستی را در جهان قابل مشاهده و تجربه محدود و منحصر نمایند، از منظر معرفت‌شناسی چه کوشش بی‌حاصل و عقیمی است. این همان فرا رفتن از مرزهای حس و تجربه و تحمیل باری گران بر دوش دانش تجربی است که توان حمل آن را ندارد.

تجربه در کمال توفیق خود تنها می‌تواند در محدوده امور تجربه‌پذیر، مطلب قابل اعتماد و پذیرش ارائه نماید. کجا می‌تواند بار فلسفه مطلق و کلی را بر دوش کشد و جهان‌بینی و هستی‌شناسی ارائه کند و موجودهای عالم را در ماده منحصر سازد و جهان مجردات و هستی فراماده را نفی نماید؟ اساساً فلسفه علمی (علم مصطلح) و هستی‌شناسی و جهان‌بینی علمی سخن‌گزاف و باطلی است که ملحدان و ماده‌گرایان با غفلت از این نکته که تجربه لسان حصر ندارد به دام آن افتاده‌اند، بنابراین لازم است حساب علم مصطلح و دانش تجربی را که صحیح و مقبول است از حساب علم‌پرستی و فلسفه علمی جدا کنیم، زیرا نه علم معبود است و نه علم می‌تواند فلسفه مطلق باشد.

علم تجربی در ذات و سرشت خویش جوهر الحادی ندارد، چنان که فلسفه علم (فلسفه مضاف) نیز ذاتاً منزّه از الحاد است. عالم علوم تجربی اگر به خوبی به محدودیتها و اقتضائات و قلمرو معرفتی تجربه و دانش حسی و تجربی واقف باشد، هرگز به خود اجازه نمی‌دهد از علوم طبیعی انتظار ارائه جهان‌بینی و هستی‌شناسی داشته باشد، پس علم تجربی ذاتاً الحادی و ملحد‌پرور نیست، بلکه این برخی ملحدان هستند که با تجاهل به ضعفها و محدودیتهای علم تجربی از آن دستاویزی برای الحاد و ماده‌پرستی می‌سازند.

اشارات

یکم: کاربرد تعارض در منطق با استعمال آن در محاوره‌های علمی متفاوت است. آنچه در فن منطق از عنوان معارضه اراده می‌شود قسمی از ناسازگاری دعوای مدعی با مدعای طرف مقابل است، زیرا برای تقابل با دعوای رقیب گاهی از نقض و زمانی از منع و گاهی از معارضه استفاده می‌شود.

نقض آن است که در هیچ‌کدام از دو مقدمه قیاس رقیب، نقدی وارد نمی‌شود، لیکن برای ناکارآمدی قیاس وی چنین گفته می‌شود: اگر این قیاس صحیح و منتج باشد باید در فلان مورد نیز نتیجه دهد در حالی که همین قیاس در فلان مورد جاری می‌شود؛ ولی عقیم است، پس این قیاس ناتمام است.

منع آن است که درباره یکی از دو مقدمه قیاس رقیب، نقدی وارد شود به این صورت که گفته شود: صغرای قیاس یا کبرای آن ممنوع است. البته عنوان منع دو حال دارد گاهی با ذکر سند منع است و زمانی بدون ذکر سند. معارضه آن است که درباره دلیل رقیب هیچ تعرضی نشود؛ نه به عنوان نقض و نه به عنوان منع، بلکه در عرض آن دلیل دلیل دیگری با مقدمات ویژه ارائه گردد و نتیجه‌ای مخالف مدعای رقیب گرفته شود و چون در این قسم، دو دلیل مطرح است که هر یک در عرض دیگری است، این تقابل خاص به نام معارضه معروف شده است، پس عنوان تعارض در منطق ناسازگاری ویژه است که در کنار ناسازگارهای دیگر به نام نقض و منع مطرح‌اند؛ لیکن در بحث تعارض علم و دین، مقصود مطلق ناهماهنگی رهاورد علم با راهنمایی دین است و این ناهماهنگی گاهی با معارضه مصطلح منطق است و گاهی با عنوان نقض و زمانی با منع، چنان که این ناهماهنگی موهوم گاهی با قیاس تجربی است و زمانی با دلیل تجربیدی و گاهی نیز با قیاس مُلَفَّق از مقدمه تجربی و تجربیدی.

دوم: اقسام یاد شده تعارض یکسان نیستند، زیرا برخی از آنها مانند نقض و منع فقط جنبه هدم و تخریب دلیل مدعی دارند و هیچ‌گونه بنا و تأسیسی را به همراه ندارند؛ یعنی پیام آنها فقط مدعای رقیب است نه اثبات مدعای دیگر؛ ولی بعضی از آنها مانند معارضه گذشته از نفی مدعای رقیب درصدد تأسیس مدعای مقابل و اثبات چیزی است که معاند دعوای رقیب است. در این حال اگر جمع هر دو مدعا محال باشد، رقیب متعهد خواهد بود که مدعای خویش را ثابت و دعوای معارض را باطل کند. در جریان

تعارض علم و دین اگر محور بحث منحصر و تعدّد ناپذیر بود به طوری که فقط یکی از دو دعوا باید محقق گردد، بر هر مدّعی لازم است که مدّعی خود را به طور انحصار ثابت نماید. اگر سند علمی معارض تجربه بود تجربه حسّی فقط مورد خاص خود را ثابت یا منتفی می‌داند و در خارج از حوزه خاص تجربه اظهار نظر نمی‌کند و اگر تجرید عقلی بود نه تجربه محض، عقل تجریدی توان اثبات حصر را دارد، لذا ممکن است به صحت چیزی به طور منحصر فتوا صادر کند.

سوم: برخی از محققان توانمند حکمت و کلام، پس از اشاره کوتاه به توافق حکمت و شریعت (زیرا شریعت در نفس الامر به برهان عقلی محقق است) در حلّ تعارض و مخالفت مقطعی میان مسئله حکمی عقلی و قاعده نقلی چنین گفته‌اند:

اگر احیاناً مخالفتی میان مسئله حکمی که به برهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود، تأویل قاعده شرعی واجب بود و اگر ثبوتش از شرع به نوعی باشد که قابل تأویل نباشد و آن مسئله عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد، کاشف شود بر وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسئله که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکند؛ اما اگر آن مسئله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع بود، حکم به وقوع خللی در طریق آن مسئله متعیّن بود؛ اما اتفاق جمیع عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا نبود و گرنه سداً باب اثبات شرع لازم آید. مثال اول قدّم زمانی عالم چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوّت نیست، پس اتفاق عقول در آن جایز بود. و مثال دوم مسئله نفی علم واجب به جزئیات، چه نقیض وی لامحاله موقوف علیه ثبوت نبوّت است، پس اتفاق علما در آن روا نبود.¹⁰⁹

سعی بلیغ این بزرگ متألّه، مشکور. نقاش در مثال دأب راقم یا مرقوم علیه نیست، چنان که رسم محصّلان و حکیمان نیز نیست: «المناقشه فی المثال لیست من دأب المحصلین»؛ لیکن تنبّه دو نکته که یکی راجع به حدوث و قدم عالم و دیگری درباره علم واجب تعالی به امور جزئی است، سودمند خواهد بود؛ اما آنچه به نکته اول برمی‌گردد این است که لازم است عنایت شود اولاً اگر مطلبی نزد ارباب این نگرش فلسفی موافق با ظاهر دلیل منقول نبود نباید آن را به حساب همه نگرشهای حکمی آورد، چون ممکن است نگرش اصحاب فلسفه دیگر و بینش صحابه حکمت سوم موافق با محتوای دلیل نقلی باشد. ثانیاً میان دوام فیض که ظاهر ادله نقلی است با قدم عالم فرق است؛ یعنی فیض خدا در ازل دائمی است، چه اینکه در ابد (بهشت و نعمتها و متنعمهای آن) ابدی و دائمی است و در ابدیت و دوام نامحدود فیض در آینده اختلافی نیست. ثالثاً تمام عالم محکوم به حدوث ذاتی است از یک سو و خصوص عالم طبیعت (آسمانها و زمین و هر چه به نام موجود مادی و جسمانی نام دارد) محکوم به حادث زمانی است از سوی دیگر و این حدوث زمانی ذاتی عالم ماده و مادیات است (ذات به معنای هویت نه ماهیت) از سوی سوم. رابعاً جمع میان ادله نقلی با هم و ادله عقلی با هم و جمع دو صنف از ادله عقلی و نقلی هرچند برای برخی صعب و برای بعضی مستصعب است؛ لیکن برای بنده‌ای که قلب با اخلاص وی به ایمان الهی ممتحن باشد امکان‌پذیر است.

اما آنچه به نکته دوم برمی‌گردد این است که باید عنایت نمود اولاً علم خدای سبحان به ذات خود و به اسمای حسنای خویش و به مظاهر آنها اعم از موجودهای عقلی و مثالی و طبیعی، همگی حضوری است نه حصولی، و قصه علم واجب به امور جزئی به وجه کلی (اگر قابل توجیه نباشد، زیرا کلی به معنای ثابت است نه جامع ذهنی) در صورت استلزام عدم علم واجب به شخص جزئی از حیثیت وجود خاص او نَحله ویژه صحابه حکمت مشاء است و در حوزه حکمت اشراق مجالی ندارد، چنان که در قلمرو حکمت متعالیه هرگز پایگاهی نخواهد داشت.

نقد حامیان شریعت به متولیان حکمت که از دوره غزالی و همفکران وی شروع شد همچنان بسته‌بندی شده و اشکال سنتی نه صنعتی و نقد مأثور نه نوظهور و طعن کهنه نه طرد تازه دست به دست می‌گردد. آنچه از عهد شیخ اشراق و با حمایت بی‌دریغ خواجه نصیرالدین طوسی به بازار حکمت راه یافت و با نبوغ پرفروغ حکیم فن‌آوری که تحوّل جوهری را اولاً در خویشتن تجربه کرد، آن‌گاه مشهود خود را معقول نمود ثانیاً و معقول خود را برای دیگران منقول نمود ثالثاً؛ یعنی صدرالمتألهین شیرازی (قدس سرّه) جریان علم شهودی خدای سبحان به تمام موجودهای تجریدی، تجربی و تلفیقی از آن دو است.

بنابراین شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، همانند اشخاص دیگر به تمام هویت، صفت و خصوصیت خود مشهود الهی است و شبهه عدم علم واجب به امور جزئی آنچنان در دیار فلسفه اسلامی نسخ شده که از آن به عنوان آثار باستانی و نسیاً منسباً یاد می‌شود.

غرض آنکه گرچه نقاش در مثال خارج از رسالت رسولان حکمت است، لیکن همین تعبیرهای گزنده از زبان کام و زبانه قلم غزالی و همفکران وی زاد راه راهبران، رهبران و رهروان حکمت الهی است.

تمایز تعارض با دین از محاربه با آن

علم ذاتاً با دین تعارضی ندارد و با آن آشتی‌پذیر است، چنان که فلسفه علم (فلسفه مضاف) ذاتاً همین طور است؛ اما فلسفه الحادی و جهان‌بینی ملحدانه اساساً برای نفی دین آمده و با آن سر ناسازگاری دارد. مبانی و اصول موضوعه این قسم هستی‌شناسی و جهان‌بینی، الحادی است و طبعاً چنین نگرشی فلسفه علم و علم را نیز ابزار الحاد خود قرار می‌دهد و از او می‌خواهد همه هستی را از منظر تجربه حسّی ببیند و آن را بر اساس دانش تجربی تبیین و تفسیر کند. آن جهان‌بینی و فلسفه الحادی مولّد فلسفه علم (فلسفه مضاف) الحادی است و این چنین فلسفه مضاف الحادی قهراً به علم صبغه الحاد می‌بخشد حال آنکه علوم طبیعی و تجربی به طبع و ذات خویش هیچ اقتضایی نسبت به الحاد ندارند و از رهگذر تحریف و خروج از محدوده‌های خویش، دست‌مایه کفر و الحاد و ماده‌پرستی قرار می‌گیرند.

علوم، زیرمجموعه فلسفه علم است که فلسفه مضاف شمرده می‌شود و فلسفه مضاف خود زیرمجموعه فلسفه مطلق است. در بیان منزلت عقل در هندسه معرفت دینی تلاش شد مرزها مشخص شود. زمانی عقل و در نتیجه علم به درون هندسه معرفت دینی بار می‌یابد که آبشخور آن علم و تعقل، فلسفه الحادی و کفر نباشد. علم و عقلانیتی که خدا باور است و هستی و طبیعت را مخلوق خدا می‌بیند می‌تواند در کنار دلیل معتبر نقلی تأمین‌کننده معرفت دینی و در نتیجه در مواردی معارض با نقل باشد.

نتیجه این معارضه هر چه باشد به تخصیص و تقیید دلیل نقلی منتهی شود یا به تقدم نقل بر عقل بینجامد این نکته صحیح است که چنین عقل و علمی در مقابل دین نیستند؛ اما آن فلسفه مطلق که تنها معارض دین نیست، بلکه محارب دین است، اصول موضوعه و مبانی فلسفه علمی قرار می‌گیرد که علم برخاسته از آن را دستاویز الحاد و کفر می‌خواهد. در اینجا دیگر مجال برای سخن از چگونگی حل معارضه عقل (علم) و نقل نیست، زیرا سخن از محاربه و معانده الفت‌ناپذیر این دو است و محاربه قابل حل نیست مگر با پیروزی یکی و هزیمت و شکست دیگری که در این حال محاربه از باب سالبه به انتفای موضوع منتفی خواهد شد.

فلسفه مطلق الحادی که درباره ساحت قدسی دین همواره می‌گوید: (ان هذا الْأَسْطِيرُ الْأَوَّلین) ¹¹⁰ چگونه می‌تواند با دین سر آشتی داشته باشد؟ دین نیز در برابر الحاد می‌ایستد و آن را سفاهت می‌داند: (وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ الْأَمْنِ سَفَهَ نَفْسَهُ) ¹¹¹ و پیروان آن را خارج از انسانیت می‌شمارد: (إِنَّهُمْ الْإِكْكَالَانَعَم). ¹¹² این دو نگاه هرگز قابل جمع نیست و کسی نمی‌تواند میان دو محارب از جمع دلالتی و یا حل تعارض بر اساس اقوی الحججین سخن به میان آورد.

عصری که نسبت علم و دین کارزار بود، کار هر دو طرف زار بود؛ ولی با احتساب کنونی و شناخت مجدّد دین از یک سو و عقل و علم از سوی دیگر دوران کارزار به گفتمان، مناظره دوستانه، مفاهمه عاقلانه و همایش مهربانانه و محققانه تبدیل شد.

اگر به این تثلیث توجه کنیم که هر علمی فلسفه علم خاص خود را دارد (فلسفه مضاف) و هر فلسفه علمی، برخاسته از نگرش خاص فلسفی است (فلسفه مطلق) کم‌کم به این نکته می‌رسیم که اساساً چیزی به نام علم سکولار و خنثا و بی‌طرف نداریم، بلکه علم از دو حال خارج نیست: یا الهی است و یا الحادی.

مگر می‌شود فیزیک و شیمی شخصی سکولار و بی‌طرف باشد؟ بالاخره این علم خاص باید به فلسفه علم خاصی تکیه زده باشد و فلسفه علم وی که فلسفه مضاف است به فلسفه مطلق تکیه کند. فلسفه مطلق او امرش دایر میان نفی مبدأ و اثبات آن است؛

110 سوره مؤمنون، آیه 83.

111 سوره بقره، آیه 130.

112 سوره فرقان، آیه 44.

یعنی یا الهی است و یا الحادی؛ یا خدا را از عالم حذف می‌کند و یا با اذعان به وجود خدا و اینکه عالم مخلوق اوست، به کاوش در طبیعت می‌پردازد.

البته ممکن است خود دانشمند به این نکات توجه نداشته باشد و غفلت بورزد که فلسفه مطلق که اساس فلسفه علم و در نتیجه ریشه خود علم است، دَوَران میان نفی خدا و اثبات آن دارد؛ اما این جهل و غفلتِ شخص دانشمند، واقع امر دانش را

تغییر نمی‌دهد، پس علم سکولار نداریم گرچه عالم سکولار داشته باشیم؛ به این معنا که عالمی که از توقف و تکیه زدن علم بر مبنای فلسفی‌اش غافل است بگوید: من به این مسائل چکار دارم من مثلاً فیزیک می‌خوانم و به تحقیقات فیزیکی اشتغال دارم.

آری می‌توان تصور کرد که شخص عالم در مبانی و مبادی فلسفی علوم؛ مانند اینکه آیا جهان آغاز و انجामी دارد یا نه؟ خالقی دارد یا نه؟ مردّد باشد و در نتیجه نه ملحد و نه موحد، بلکه سکولار و شاکّ باشد؛ اما علم بی‌طرف و سکولار و شاکّ معنا ندارد، زیرا واقع امر از دو حال خارج نیست. پاسخ پرسشهای فلسفی سابق الذکر یا مثبت است یا منفی. کسی که از طرف علم پاسخ منفی به این پرسشها می‌دهد، علم را الحادی و کسی که از طرف آن پاسخ مثبت به آنها می‌دهد علم را دینی و الهی می‌داند.

در جای خود روشن می‌شود که چون حقیقتاً عالم، صنع خدای تعالی است، پس علم لاجرم الهی و دینی است و هرگز علم الحادی نداریم و از آن جهت که علم، کشف و قرائت طبیعت و جهان است، و صدر و ساقه جهان فعل خداست، پرده از فعل خدا برمی‌دارد و چون علم، تفسیر و تبیین فعل خداست، الهی و دینی است. این عالم است که بر اثر اتکای به فلسفه علم الحادی و فلسفه مطلق الحادی، علم را ابزار الحاد خود قرار می‌دهد و تفسیر محرّف از جهان عرضه می‌دارد و عنوان خلقت را به جریان طبیعت تبدیل می‌نماید و در محدوده بسته و بدون برون رفت آن می‌گردد.

نفی توازی علم و دین

در مباحث پیشین بارها اشاره شد که فکر تعارض علم و دین ناصواب بوده و حق آن است که عقل در کنار نقل منبع معرفت دینی است. در نتیجه اگر تعارضی پیش آید در واقع تعارض عقل و نقل و در نتیجه تعارض علم و نقل است. تعارض علم و ادله نقلی بر این پیش‌فرض متکی است که ادله نقلی با علم همپوشانی داشته و به هم ناظر هستند، به گونه‌ای که در مواردی مفاد قضیه علمی چیزی را که مفاد دلیل نقلی است به چالش می‌کشاند.

گروهی برای حلّ مشکل تعارض علم و نقل به این راه علاج متوسل شده‌اند که از اساس نظارت و همپوشانی محتوایی گزاره‌های علمی و دینی را منکر شده‌اند. گویا دین از زاویه‌ای متفاوت از منظر علم، به طبیعت و جهان می‌نگرد و در نتیجه مطالب مطرح در منابع دینی هیچ ارتباط، مزاحمت و تضادی با قضایای علوم نخواهد داشت؛ نظیر اینکه کسی راجع به جنس مواد یک تابلو نقاشی

صحبت کند و دیگری درباره مضمون و محتوای نقاشی موجود در آن تابلو. گفتار این دو فرد موازی یکدیگر است و هرگز در هیچ جهتی معارض دیگری سخن نمی‌گویند. چون هیچ وجه مشترکی میان آنها نیست.

با مراجعه به قرآن و روایات به روشنی درمی‌یابیم که نمی‌توان قول به توازی علم و نقل دینی را به این معنای یاد شده پذیرفت؛ مثلاً درباره مراحل رشد جنین، آنچه قرآن درباره نطفه و علقه و سپس مضغه و پوشیده شدن گوشت بر استخوان می‌گوید، مطالبی تفصیلی در مورد امور مشاهده‌پذیر است، گرچه در همین مورد از زاویه‌ای نیز سخن می‌گوید که از دسترس تجربه حسی بیرون است. قرآن بیان می‌کند که کار پدر و مادر اِمناء و نقل نطفه از موضعی به موضع دیگر است و همه مراحل خلقت و افاضه صورت برعهده پروردگار است: (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ).¹¹³

قرآن به این بیان اکتفا نکرده که صرفاً بگوید عالم همه آیات الهی است که مطلبی تجربه‌ناپذیر و غیرعلمی (به اصطلاح خاص) باشد، بلکه در موارد بی‌شماری نشانی می‌دهد و مطلب علمی و تجربی می‌گوید. از یکسو درباره آغاز خلقت آسمانها و زمین سخن می‌گوید که خداوند همه این مجموعه را در شش روز آفرید؛ نخست زمین را در دو روز خلق کرد و سپس به آسمان پرداخت: (خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ)¹¹⁴ و (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ)¹¹⁵ و آسمانها و زمین در آغاز به هم بسته بوده‌اند و خداوند آنها را باز و از هم جدا کرد: (أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا).¹¹⁶

از سوی دیگر در سوره «عنکبوت» به انسانها جرأت و دستور می‌دهد که بروید تحقیق کنید که خداوند چگونه خلقت آسمانها و زمین را آغاز کرد و برای آنها معاد و بازگشتی قرار داد: (أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ * قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ)¹¹⁷؛ خداوند به کسانی که درباره وضع موجود به تجربه نشسته‌اند فرمود: آنچه شما دارید الفبای جهان‌شناسی و کیهان‌شناسی است بروید و ببینید اصل خلقت چگونه مراحل را طی کرده و به وضع کنونی رسیده است، پس چنین نیست که منابع نقلی دین تنها از اموری سخن بگویند که دست تجربه و علم طبیعی از آنها کوتاه باشد و به اصطلاح صرفاً به معارف کلامی بسنده کند.

113 سوره واقعه، آیات 59 - 58.

114 سوره فصلت، آیه 9.

115 سوره فصلت، آیه 11.

116 سوره انبیاء، آیه 30.

117 سوره عنکبوت، آیات 20 - 19.

بنابراین اگر بخشی از محتوای این منابع نقلی اظهارنظر درباره اموری است که تجربه‌پذیر و قابل تحقیق علمی (مصطلح) است. کاملاً طبیعی است که موارد تعارض محتمل باشد و این تعارض نقل و علم باید به راههایی که گفته شد مرتفع گردد.

فصل دوم: اسلامی کردن علوم و دانشگاهها

در گذشته که رشته‌های گوناگون دانش به شکل کنونی آن تخصصی و مجزاً نشده بود علوم و معارف در یک نوع هماهنگی و ارتباط محتوایی به رشد خود ادامه می‌دادند. تخصصی‌شدن گسترده علوم و دانشها این اثر مهم را به دنبال دارد که داده‌ها و نتایج آنها بیگانه و بی‌ارتباط با هم شکل می‌گیرند و تصویری مبهم و نامتجانس و عیناک از عالم و آدم عرضه می‌کنند.

وضعیت دانش در گذشته به گونه‌ای بود که ریاضیات و طبیعیات در دامن الهیات و در تعامل مستقیم با فلسفه و حکمت الهی رشد می‌کرد. فلسفه الهی عهده‌دار برخی مبانی مهم و اساسی علوم تجربی بود و داد و ستد علمی بین آنها برقرار بود. برای نمونه در طبیعیات مبحث حرکت وضعی برخی از کرات و تناهی ابعاد و نیز مسئله وجود نظم در عالم، تثبیت می‌شد و به فلسفه وام داده می‌شد تا فیلسوف به کمک این مقدمات برگرفته شده از طبیعیات برخی مسائل فلسفی را مبرهن کند.

اینکه مشاهده می‌شود که کتاب منظومه مرحوم حکیم سبزواری در حقیقت مشتمل بر چهار کتاب منطقیات، طبیعیات، الهیات و اخلاقیات است، نه از آن جهت است که این چهار فن بی‌ارتباط با هم تنها در یکجا صحافی شده و جنگی را به نام کتاب شکل داده‌اند، بلکه از آن رو است که مؤلف کتاب همچون اسلاف متأله خویش هماهنگ می‌اندیشیده و میان این شاخه‌های معرفت تجربی و تجربیدی، ارتباط و تعامل و هماهنگی می‌دیده است. چنین نیست که بتوان درباره طبیعت سخن گفت و علوم طبیعی را بنا نهاد بی‌آنکه به الهیات و فلسفه کلی توجه کرد. آنچه درباره حقایق هستی در حکمت و الهیات به کرسی می‌نشیند باید خود را در علوم طبیعی و انسانی نشان دهد و با حضور محتوای معرفتی آنها این علوم رقم بخورد، چنان‌که در مواردی نیز دستمایه این علوم به کار حکمت و الهیات و دین‌پژوهی می‌آید.

علوم موجود و متعارف و طبعاً دانشگاهها و مراکزی که در چارچوب این ناهماهنگی درونی و بیگانه‌سازی ناموجه به تحقیق و پژوهش مشغول‌اند، از اساس عیناک هستند؛ چه عیبی بالاتر از اینکه در عرصه‌ای از دانش و معرفت، حقایق و واقعیاتی که دیگر شاخه‌های معرفتی در اختیار می‌نهند نادیده گرفته شوند و نسبت به وجود آنها تغافل و تجاهل روا داشته شود. و عده‌ای بر اثر این کثرت به وحدت نرسیده کوثر معرفت را رها کرده به تکاثر و هم آلود بسنده نمایند.

علم تجربی موجود معیوب است، زیرا در سیری افقی به راه خود ادامه می‌دهد؛ نه برای عالم و طبیعت مبدئی می‌بیند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می‌گیرد و نه دانشی که خود دارد عطای خدا و موهبت الهی می‌یابد. این نگاهی که واقعیت هستی را مثله می‌کند و طبیعت را به عنوان خلقت نمی‌بیند و برای آن خالق و هدفی در نظر نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت می‌پردازد و علم را زاییده فکر خود می‌پندارد نه بخشش خدا، در حقیقت علمی مردار تحویل می‌دهد، زیرا به موضوع مطالعه خویش به چشم یک مردار و لاشه می‌نگرد، چون بال مبدأ فاعلی و نیز بال مبدأ غایی از آن کنده شده است.

احیای این مردار و برطرف کردن نقص این دانش معیوب که از این احیاء به اسلامی کردن علوم و دانشگاهها تعبیر می‌شود به آن نیست که مظاهر و برنامه‌های اسلامی و دینی را در محیط و فضای دانشگاهها و مراکز علمی وارد نماییم؛ مثلاً در محیطهای علمی و دانشگاهی نمازخانه و مسجد بسازیم و یا کتابهای درسی دانشگاهها را با بسم‌الله و آرم جمهوری اسلامی چاپ کنیم. این کارهای صوری و ظاهری توان آن را ندارند که علوم را احیا کنند و دانش معیوب و همواره افسرده را صحت و شادابی بخشند.

اسلامی کردن علوم در گرو تغییر اساسی در نگاه به علم و طبیعت و تدوین متون درسی سرآمد و صاعد و هماهنگ دیدن حوزه‌های معرفتی و بازگشت طبیعیات به دامن الهیات است. تا هنگامی که علوم و دانشگاهها از سیر محدود و افقی خویش دست برنداشته و در مسیر صعودی گام برندارند، هرگونه کار و اقدام شکلی و ظاهری، تغییر ماهوی در ساختار معیوب علوم ایجاد نمی‌کند.

این نگاه معیوب به علم است که صُنع خدا در عالم را نمی‌بیند و همه چیز را به شانس و اتفاق و تصادف وامی‌نهد و سخن گفتن از تأثیر و دخالت خداوند در حوادث عالم را خرافه و افسانه می‌پندارد. علمی که بخواهد همه هستی و طبیعت و حوادث آن را از دریچه تنگ علل و اسباب مادی قابل مشاهده و تجربه‌پذیر بفهمد و تحلیل کند کجا خواهد توانست به این نکته بلند و عمیق بار یابد که در کنار تقسیم علوم به لحاظ موضوعات و روش، تقسیم دیگری هست که به لحاظ معلّم انجام می‌پذیرد.

آنچه معمولاً رواج دارد این است که علم را به اموری نظیر چیستی موضوع و محمول و روش آن می‌شناسند و تقسیم می‌کنند؛ اما این پرسش که علم را نزد چه کسی خواندی و معلّم تو در این فراگیری که بود، اساساً مطرح نیست؛ ولی در دستگاه دین و شریعت به ما می‌آموزند که در کنار این مسیرهای متعارف کسب دانش، گونه‌ای دیگر از علم هست که ویژگی و خصوصیت آن مرهون معلّم آن است. اگر نزد خدا دانش آموختی چنین علمی، علم «لدنّی» می‌شود. «لدن» به معنای نزد است و علم لدنّی علمی است که نزد خدا آموخته می‌شود و حضرت حق معلّم آن است. علم لدنی از دیگر علوم؛ نظیر فقه و فلسفه و دانش تجربی و علوم انسانی به موضوع، روش و غایت متمایز نمی‌شود، بلکه معلم واقعی را شناختن و او را باور کردن و با جهاد اوسط و اکبر به

حضور وی بار یافتن است در این حال به صرف اینکه متعلمی به حضور او برود و از نزد او علم بیاموزد، دانش را از سرچشمه گرفته است و به حقیقت رسیده است و به معرفتی زلال و بی‌شائبه و بی‌اشتباه دست یافته است.

کسی که در فضای مسموم تلقی معیوب از علم، تنفس می‌کند در طبیعت جز علل و اسباب مشاهده‌پذیر مادی نمی‌بیند، لذا قادر به فهم این نکته نیست که مبدأ حکیمی که سرتاپای کار او حکیمانه است، بساط عالم را برپا کرده و کارگردان صحنه هستی است و آنچه واقع می‌شود همه به اذن و اراده اوست. این نگاه معیوب تجربه‌زده سمی سهم و مجالی برای نیایش و دعا و نماز برای تغییر حوادث و وقوع امور طبیعی قائل نیست و همه چیز را مرهون تحقق اتفاقی و شانسی اسباب طبیعی و مادی می‌داند؛ اما نگاه سالم به هستی و علم، به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد و طبیعت را خلقت دانسته و در کنار اسباب طبیعی به اسباب معنوی و فراطبیعی نیز باور دارد.

حاصل آنکه:

1. نگاه طبیعت‌زده حس‌گرا برای معلوم مبدأ و هدف قائل نیست، لذا از خلقت به طبیعت یاد می‌کند.
 2. برای عالم؛ یعنی خود شخص طبیعت‌گرا آغاز و انجامی معتقد نیست و خیال می‌کند از خاک برآمده و دوباره خاک می‌شود و بعد از آن خبری نیست، زیرا مرگ را پوسیدن می‌پندارد؛ نه از پوست به درآمدن و هجرت کردن.
 3. برای علم مبدأ و هدف قائل نیست بلکه خیال‌پردازی او را به این وادی می‌کشاند که بخشی از علم را کوشش وی و بخش دیگر را شانس، تصادف، رخدادهای اتفاقی و... به عهده دارد.
- مرحوم بوعلی در بخشی از کتاب شفاء در انتقاد به کسانی که با اتکای به عقلانیت محض فلسفی می‌خواهند تأثیر اموری؛ نظیر نماز استسقاء، دعا، صدقه و... را در بارش باران انکار کنند، چنین می‌گوید: «و اعلم أن أكثر ما يقربُه الجمهور وَيَقْضَعُ إِلَيْهِ و يقول به فهو حقٌّ و إنما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلة و أسبابه...»¹¹⁸. مراد مرحوم ابن‌سینا آن است که گمان مبر این‌گونه افراد طعم حکمت و فلسفه الهی را چشیده باشند. اینها حقیقتاً فیلسوف و حکیم نیستند، بلکه به ناروا و بی‌مایه تظاهر به فیلسوفی می‌نمایند، زیرا از علتهای واقعی و اسباب حقیقی این رخدادها بی‌خبرند.

تفکر قارونی نیز مانع اسلامی کردن علوم است. مشکل قارون آن بود که ثروت و توفیق خویش را تنها مرهون تلاش و زحمت و دانش و تعقل خود می‌دانست و سهمی برای خداوند قائل نبود و توحید افعالی نداشت و می‌گفت: (أَنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِي)¹¹⁹. جزای این خودمحوری و نادیده گرفتن تأثیر الهی آن شد که: (فَحَسَبْنَا بِهِ وِبْدَارِهِ الْأَرْضَ)¹²⁰. نگاه قارونی به مسئله جمع ثروت و موفقیت اقتصادی محدود نمی‌شود، بلکه این منطق هر کجا باشد آثار زیانبار خود را خواهد داشت، چنان که این کوته نظری و خودمداری مخصوص قارون نبود بلکه طبع آلوده خودباورانی که اعتماد به فیض و اتکال بر فوز و اتکای به امداد الهی را رها کرده و فقط از اعتماد به نفس یاد می‌کنند چنین گرایش ناصوابی را به همراه دارد، چه اینکه از آیه (فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضَرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)¹²¹ استفاده می‌شود.

غرض آنکه در عرصه کسب دانش و معرفت نیز بسیاری افراد فکر قارونی دارند و از منطق قارون پیروی می‌کنند، زیرا معلم واقعی را نمی‌بینند و علم را یکسره مرهون تلاش و کوشش و استعداد فردی خویش می‌دانند. غافل از آنکه در تمام دوران تحصیل بر سر سفره احسان معلم واقعی؛ یعنی خداوند نشسته‌اند و واهب و ساقی معارف و علوم، حضرت حق جلّ و علاست، زیرا قابل به تنهایی از قوه به فعل نمی‌رسد.

این نگرش قارونی در حدّ خود چالش علم و دین را به همراه دارد و مانع همگامی و وحدت حوزه و دانشگاه و علم و دین خواهد بود. تا زمانی که ریشه‌های معایب علم موجود، برطرف نشده و غفلت از مبدأ و معاد عالم و منطق قارونی حاکم است نمی‌توان به اسلامی شدن علوم امیدوار بود. با توصیه و بخشنامه و نمازخانه ساختن و تأکید بر ظواهر شرعی نمی‌توان علوم دانشگاهها را اسلامی کرد، هرچند ممکن است فضای غالب و جوّ حاکم بر آن اسلامی شود و دانشجویان متدینی از تحصیلات عالی دانشگاه فراغت یابند. اما باید عنایت کرد که دانش اسلامی است که مرکز یادگیری خود به نام دانشگاه را اسلامی خواهد کرد نه عکس آن.

راه حلّ اسلامی کردن دانشگاه

علم حسی و تجربی معیوب حاضر که منقطع الاول و الآخر است و مبدأ فاعلی و غایی برای طبیعت نمی‌بیند اولاً باید حدّ خود را بشناسد و از نظام خلقت به عنوان طبیعت یاد نکند و درصدد ارائه جهان‌بینی بر نیاید، زیرا فلسفه علمی و بنا نهادن جهان‌شناسی بر

119سوره قصص، آیه 78

120سوره قصص، آیه 81

121سوره زمر، آیه 49

پایه دانش تجربی خطای بزرگی است. منابع معرفتی دیگر؛ یعنی وحی و به تبع آن نقل معتبر و عقل تجربیدی (فلسفه) باید عهده‌دار ارائه جهان‌بینی باشند. ثانیاً سرشت چنین علمی باید بازنگری شود و عیب و نقص اساسی آن برطرف گردد. این امر دوم به اموری بستگی دارد که در رأس آنها تجدید نظر در مقابل قرار دادن علم و دین است.

باید توجه کرد که دین در منظری فراتر از علم می‌نشیند و علم و عقل را داخل در حریم خویش جای می‌دهد. علم عقلی (تجربی و تجربیدی) در درون هندسه معرفت دینی واقع می‌شود و در کنار و همراه نقل عهده‌دار ترسیم معرفت محتوای دین می‌گردد، پس اگر چالش و تعارضی متصور شود میان علم و نقل است و هرگز میان علم و دین تعارضی نیست. در این صورت از یک سو علوم و دانش طایفه‌ای از مشتغلین به دین‌شناسی که متمرکز بر ادله نقلی هستند و در حوزه‌های علمی به فهم و تفسیر آنچه خدا گفته مشغول‌اند و قول خدا را محور و موضوع تلاش علمی خویش قرار داده‌اند، دینی و اسلامی است.

از سوی دیگر در کنار حوزه‌های علمی، دانشگاه‌های اسلامی قرار می‌گیرد که همت خود را مصروف ادراک و فهم فعل خدا قرار داده و درصدد تفسیر جهان خلقت است. اگر تفسیر قول خدا، علم اسلامی را به دست می‌دهد، تفسیر فعل خدا نیز علمی اسلامی محسوب می‌شود، پس داشتن دانشگاه اسلامی منوط به داشتن علوم اسلامی است و این علم زمانی فراهم می‌شود که اولاً علم را به حریم هندسه معرفت دینی راه دهیم و چتر دین را بر سر آن بگسترانیم و ثانیاً طبیعت را خلقت ببینیم و میان طبیعت‌شناسی و الهیات وفاق و آشتی برقرار کنیم و از سیر افقی فقط در مسیر علم دست برداریم و هرگونه فکر ناب، اندیشه سرّ، عقل صرف و رهاورد علم صائب را موهبت الهی بدانیم که به انسان عطا کرده است.

اگر خواستیم علوم تجربی و متون درسی دانشگاه‌ها اسلامی گردد باید اولاً عنوان «طبیعت» برداشته شود و به جای آن عنوان «خلقت» قرار گیرد؛ یعنی اگر عالمی بحث می‌کند که فلان اثر در فلان ماده معدنی هست یا فلان گونه گیاهی چنین خواص و آثاری دارد، با تغییر عنوان یاد شده این‌گونه می‌اندیشد و آن را تبیین می‌کند که این پدیده‌ها و موجودات چنین آفریده شده‌اند. ثانیاً عنوان خالق که مبدأ فاعلی است ملحوظ باشد؛ یعنی آفریدگار حکیم صحنه خلقت را چنین قرار داده است که دارای آثار و خواص ویژه‌ای باشند. ثالثاً هدف خلقت که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است به عنوان مبدأ غایی منظور شود. رابعاً محور بحث دلیل معتبر نقلی؛ مانند آیه قرآن یا حدیث صحیح قرار گیرد. خامساً از تأییدهای نقلی یا تعلیلهای آن استمداد شود. سادساً در هیچ موردی دعوی «حسبنا العقل» نباشد، چنان که ادعای «حسبنا النقل» مسموع نشود. سابعاً تفسیر هر جزئی از خلقت با در نظر گرفتن تفسیر جزء دیگر آن باشد تا از سنخ تفسیر تکوین به تکوین به شمار آید؛ نظیر تفسیر تدوین به تدوین، زیرا هر موجودی از موجودهای نظام آفرینش آیه، کلمه و سطری از آیات، کلمات و سطور کتاب جامع تکوین الهی است.

در این صورت ارتباط موضوع دانش عالمان علوم طبیعی با خالق هستی بخش هم به لحاظ مبدأ آفرینش و هم به لحاظ مقصد و منتهای آن و هم به جهت صراط مستقیم محفوظ می ماند؛ اما اگر این نظم خاص اتفاق نیفتد و همچنان بر آن نگاه معیوب که طبیعت را منقطع الاول و الآخر تصور می کند، اصرار ورزیده شود چاره ای جز آن نیست که همچنان به شانس و تصادف بسنده کنند یا کار را به خود طبیعت استناد دهند و از این نکته که کسی طبیعت را به این صورت درآورده، غفلت ورزند و جهان را مانند انسان و انسان را بسان جهان، پوچ و بی معنا تفسیر کنند. انسان به دنیا می آید و رشد می کند و می پوسد؛ مانند دیگر پدیده های طبیعی بی آنکه از پوست به در آید و غایت و هدفی متعالی را تعقیب کند.

حاصل آنکه پس از قدم اول؛ یعنی خلقت را به جای طبیعت نشان دادن و مبدأ و هدف را ملحوظ داشتن، نوبت به قدم دوم و... می رسد؛ یعنی کنار زدن منطق قارونی و باور به اینکه عقل و دانش سرمایه و موهبت الهی است و همچنان که نقل همتای عقل، عطای خداوند و حجت او برای فهم دین و هدایت بشر است، عقل و علم نیز موهبت خدا و حجت او برای شناخت دین است، بنابراین در علوم تجربی هر جا در حکمت نظری از بود و نبود خبر داد حجت خداست و هر جا در حکمت عملی از باید و نباید خبر داد باز هم حجت خداست. تفسیر عالمانه فعل و قول خدا هر دو حجت است و هر دو تأمین کننده محتوای اسلام هستند.

در زمینه اسلامی کردن علوم و دانشگاهها از هرگونه افراط و تفریط باید دوری جست و نباید تصور کرد علم اسلامی؛ یعنی فیزیک و شیمی اسلامی تافته ای جدا بافته از علوم طبیعی رایج است. منشأ چنین گمانی آن است که نسبت علم دینی به علم رایج را نسبت فرش دستباف با فرش ماشینی بدانیم و تخیل کنیم که علم دینی محتوایی کاملاً متفاوت از علم رایج در اختیار می گذارد و چون مشاهده می کنیم که از دل علم دینی فیزیک و شیمی متفاوتی به دست نمی آید، به این تصور کشانده می شویم که از اساس منکر امکان اسلامی کردن علوم گردیم.

ایده اسلامی کردن علوم همان طور که اشاره شد در نتیجه آشتی دادن علم با دین و رفع غفلت از جایگاه عقل در هندسه معرفت دینی و برطرف کردن بیگانگی و فاصله ای که به نادرست میان علم و دین برقرار شده، حاصل می آید؛ نه آنکه از روش تجربی دست برداشته و سازوکار کاملاً جدید و بدیعی برای علوم طبیعی پیشنهاد شود. حقیقت آن است که اسلامی کردن علوم به معنای رفع عیب و نقص حاکم بر علوم تجربی رایج است و اینکه علوم طبیعی را هماهنگ و سازگار با دیگر منابع معرفتی ببینیم؛ نه آنکه اساس علوم رایج را ویران کرده و محتوای کاملاً جدیدی را در شاخه های مختلف علوم انتظار بکشیم.

علم اگر علم باشد؛ نه وهم و خیال و فرضیه محض، هرگز غیراسلامی نمی شود. علمی که اوراق کتاب تکوین الهی را ورق می زند و پرده از اسرار و رموز آن برمی دارد به ناچار اسلامی و دینی است و معنا ندارد که آن را به دینی و غیردینی و اسلامی و غیراسلامی تقسیم کنیم.

بر این اساس علم فیزیک در شرایطی که مفید یقین یا طمأنینه عقلائی است و در مرز فرضیه و وهم و گمان به سر نمی‌برد، یقیناً اسلامی است، هرچند شخص فیزیکدان ملحد و یا شاکّ باشد. اینکه او به سبب اعوجاج و الحادش ارتباط عالم طبیعت با خدا را قطع کرده و خلقت را باور ندارد، موجب آن نیست که فهم او از طبیعت در صورتی که حقیقتاً علم یا کشف اطمینان‌آور باشد، فاقد حجیت و اعتبار شرعی تلقی گردد و تفسیر فعل خدا قلمداد نشود. همان‌گونه که اگر کسی ملحدانه ارتباط قرآن که کتاب تدوینی است با خداوند را قطع کرد و این حقیقت را نادیده گرفت که خدای سبحان این کتاب را برای اهداف والایی؛ نظیر هدایت متقیان و اقامه قسط، نازل کرده است، با این حال به بررسی و تفسیر قرآن پرداخت و جهات ادبی و لطایف و فصاحت و بلاغت آن را بررسی نمود و به مطالعه قصص و تاریخش پرداخت و معارف حکمی و کلامی آن را ارزیابی کرد، نمی‌توان به استناد الحادش، فهم و تفسیر او را گرچه با رعایت شرایط کامل فهم و ادراک معتبر و مضبوط صورت گرفته باشد مخدوش و ناموجه اعلام کرد، زیرا تفسیر قول خداوند سبحان، اگر وهم و حدس نباشد و تفسیر صحیح و فهم درست باشد، به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی‌شود، هرچند صاحب این فهم به مسلمان و غیرمسلمان تقسیم شود.

شاهد این مدعا آن است که قرآن که بر پیامبر نازل می‌شد مردم را که شامل کفار و مشرکان نیز می‌شدند مخاطب قرار می‌داد و اسلام را به آنان معرفی می‌کرد. اگر فهم آنان از این آیات مطابق اسلام نباشد و فهم قرآن به اسلامی و غیراسلامی (به حسب مفسر) تقسیم شود ابلاغ رسالت و محتوای دین اسلام به مردم صورت پذیرفته است، پس فهم قرآن فهم محتوای اسلام است و این علم و معرفت، اسلامی است، گرچه کسی که آن را فهمیده بر اثر قبول یا نکول یا مسلمان است و یا کافر.

به همین قیاس ما هرگز فیزیک و شیمی غیراسلامی نداریم. علم اگر علم است نمی‌تواند غیراسلامی باشد، زیرا علم صائب تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است، گرچه فهمنده این حقیقت را دریابد و خلقت خدا را طبیعت بپندارد.

اینان بخشی از حقیقت را می‌گیرند و بخشی از آن (ارتباط طبیعت با خداوند و مبدأ تعالی) را انکار می‌کنند. کنار گذاشتن بخشی از حقیقت، مانع از آن نیست که بخش مثمر و مثبت آن که علم صائب و مطابق با واقع است، مطرود شود. آنچه علم صحیح و ثمربخش است قطعاً اسلامی و حجت شرعی است و آن دسته از محتوای علوم که وهم است و خیال در واقع جهل مرکب است و علم نیست تا سخن از اسلامی بودن یا غیراسلامی بودن علوم شامل حال آن شود.

نباید پنداشت کسی که نمی‌داند قرآن کتاب چه کسی است، توان قرائت و فهم آن را ندارد. او گرچه آن را به عنوان کتابی عربی می‌خواند؛ اما معانی آن را می‌فهمد، پس فهم وی بر او حجت است و اگر طبق آن عمل نکرد شرعاً مسئول و معاقب است، چنان‌که همین مطلب در حق مؤمنی که به فهم و تفسیر قرآن پرداخته و به همان فهم شخص کافر رسیده، حجت شرعی است.

وجود مبارک موسای کلیم (علیه السلام) هم به نظام فاعلی و هم به نظام غایی و هم به نظام داخلی عالم اشاره کرد زمانی که فرعون از او پرسید که ما را به چه کسی فرا می خوانی و ربّ تو کیست؟ (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)¹²²، جمله (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى) اشاره به مبدأ فاعلی عالم دارد و فقره (كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) ساختار هماهنگ و منسجم را که درونش با هم هماهنگ، راهیاب باشد می رساند و جمله (ثُمَّ هَدَى) به مبدأ غایی برمی گردد.

حال اگر کسی همانند موسای کلیم (علیه السلام) معتدل و جامع نبود و حقیقت نظام را مثله کرد و (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى) را که راجع به مبدأ فاعلی است، نادیده گرفت و (ثُمَّ هَدَى) را نیز که ناظر به مقصد غایی است کنار زد و فقط بر نظام داخلی اشیاء و عالم متمرکز شد و تلاش کرد تا نظم درونی اشیاء و اسرار نهفته در دل مواد و موجودات و روابط پیچیده و محیرالعقول آنها را کشف کند، نمی توان و نباید به جرم غفلت او از دیگر بخشهای حقیقت این بخش از نظام هستی را نامعتبر و ناصواب دانست، پس چنین فهمی از طبیعت، به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی شود، بلکه همواره دینی و اسلامی است و در درون هندسه معرفت دینی جایگاه خویش را حائز است.

اساساً اگر منطق قارونی را کنار بگذاریم متوجه می شویم که علم از آنرو که علم است، الهام الهی است و از جانب او افاضه می شود: (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)¹²³. کار بشر فراهم کردن شرایط و اعداد برای حصول این تعلیم و افاضه است. علم، افاضه و تعلیم الهی است، گرچه عالم ممکن است ملحد و سکولار باشد؛ اما علم، سکولار و غیرالهی نیست.

آنچه گفته شد مبتنی بر این مبناست که واقع مطلق است و علم و معرفت مطلق امکان پذیر، گرچه در مواردی خطا نیز واقع می شود و همه معارفی که بشر به آنها رسیده است صواب و مطابق با واقع نیست، بنابراین آنچه برخی در تحلیل دانش و معرفت می پندارند و همه علمها را به فرضیه برمی گردانند و یا با تأکید بر نسبی گرایی حقیقت را توزیع می کنند و با مصالحه، هر فرضیه و ایده ای را بهره مند از قدری از حقیقت می دانند در تقابل با مبنای درست قرار می گیرد، زیرا نه واقع نسبی است و نه معرفت، پس آنچه در درون هندسه معرفت دینی قرار می گیرد باید معرفت قطعی و یقینی باشد یا علم اطمینان آور، از این رو تصویری که علم موجود را یک سری فرضیات اثبات ناپذیر می پندارد و یا با تأکید بر نسبی گرایی معرفت و علم مطلق را دور از دسترس بشر می داند، نمی تواند در این تحلیل که علم را همگام با ادله معتبر نقلی، از منابع معرفت دینی می دانیم جایگاهی داشته باشد.

نکته دیگر آنکه تأکید شد که ایمان و کفر عالم و مفسر در اصل فهم کتاب تکوین و اصل علم به کتاب تشریع تأثیر نمی گذارد و علم را اسلامی و غیراسلامی نمی کند، چنان که فهم قرآن، اسلامی و غیراسلامی نمی شود (اگر شرایط فهم معتبر رعایت شده باشد).

122سوره طه، آیه 50

123سوره علق، آیه 4

البته در رشد فهم و درست‌تر و عمیق‌تر فهمیدن مؤثر است. پیش از این گذشت که کم نبودند کسانی که برای ردّ قرآن، قرآن را خواندند و آن را تفسیر کردند و کم نبودند کسانی که برای ردّ اسلام به مطالعه و فهم فقه و شریعت پرداختند و بر اساس این فهم و مطالعه ردّیه نوشتند و علما را به زحمت پاسخ به شبهات افکندند. کفار حجاز قبل از قبول اسلام آیات قرآن را ارزیابی نموده و پیام حیات‌بخش آن را می‌فهمیدند آن‌گاه مسلمان می‌شدند، بنابراین برای فهم قرآن و ادراک و تفسیر آن اسلام فهمنده معتبر نیست.

در هر عصر و مصری اگر پیامبری راستین آمد در کنارش منتبّی و مدعی دروغین رسالت نیز پیدا شد. چیزی نیست که بشر وجه ساختگی و بدلی آن را عرضه نکرده باشد؛ از ربوبیت خدای سبحان گرفته که فرعون به دروغ خود را با تعبیر (أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى)¹²⁴ مصداق آن دانست تا مؤمن جَعَلی و ساختگی. کسانی که در قرآن و فقه و شریعت شبهه می‌افکنند چیزی می‌فهمند و شبهه می‌کنند، پس مشکل آنان عدم فهم قرآن و شریعت نیست، بلکه مشکل اصلی عدم باور آنها به حقیقت است.

با توجه به اینکه فهمِ مطلب، مراتب و درجاتی دارد می‌توان پذیرفت که مراتبی از فهم و علم به کتاب و سنّت برای ملحد و غیرمؤمن نیز حاصل می‌شود؛ اما مراتب برتر فهم و نیل به معارف برین دینی تنها در سایه تقوا به دست می‌آید: (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)¹²⁵. اگر حکما و فلاسفه گذشته گفتند که «من فقد حسناً فقد فقد علماً» حکیمان متألّه پیرو اسلام مطلب نو و جدیدی آورده‌اند و آن اینکه کسی که فاقد تقوا باشد مراتبی از علوم از او فوت می‌شود، بر این اساس فقه و تفسیر، به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی‌شوند، بلکه فقط اسلامی‌اند؛ اما مفسّر معتقد و باتقوا، بهتر و درست‌تر آن مطالب را می‌فهمد، چنان‌که فرمود: (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ)¹²⁶.

ممکن است تصور شود که قول به اسلامی بودن علوم و اینکه اساساً علم غیر اسلامی نداریم و علم عقلی در کنار علم نقلی حجت شرعی و داخل در منظومه معرفت دینی است، این محذور را به دنبال دارد که با آشکار شدن نادرستی یک قاعده یا معرفت علمی، خدشه‌ای به ساحت معرفت دینی وارد می‌آید.

این تصور نادرست است، زیرا همین اتفاق بارها در حوزه معرفت دینی مستند به نقل اتفاق می‌افتد. اختلاف در تفسیر قرآن و یا فتوای فقهی امری روشن و طبیعی و پذیرفته شده است و خللی به منبع دینی بودن و حجیت نقلی آن وارد نمی‌آورد. مگر چنین

124 سوره نازعات، آیه 24

125 سوره انفال، آیه 29

126 سوره بقره، آیه 282

نبود که فقهای عظام از ابتدا تا عصر علامه حلی به جز محمد بصرای به وجوب نزع بئر معتقد بودند و می‌گفتند آب چاه هر چند دارای ماده است به واسطه ملاقات با نجس متنجس می‌شود راه تطهیر آن، کشیدن مقداری از آب چاه است و میزان آن بستگی به نوع نجاست دارد؛ اما محمد بصرای تأکید داشت که آب چاه به صرف ملاقات با نجس متنجس نمی‌شود و روایات نزع بئر را حمل بر استحباب می‌کرد.

این نظر پس از علامه حلی مقبول افتاد و این تغییر فتوا نه به صحت مسیر تفقه و روش اجتهادی خللی وارد آورد و نه در منبع بودن روایات برای معرفت دینی اشکالی ایجاد کرد. در باب علوم طبیعی نیز همین اصل جاری است که اگر مطلبی که امروز به صحت آن اطمینان داریم و برای ما حجت شرعی است باطل بودن آن در آینده بر ما منکشف گردد چاره‌ای نداریم جز چشم‌پوشی از آن و اخذ مطلب جدید علمی که موجب طمأنینه و اعتماد ماست. سرش آن است که نقد، متوجه فهم بشر از متون دینی است؛ نه متوجه صاحب شریعت. البته از جهت روشمند بودن باید دقت کافی را مبذول داشت و هر فرضیه را علم ندانست و هر گمانی را طمأنینه نپنداشت.

نکته دیگر اینکه نباید گمان برد منابع نقلی دین هیچ سهمی در ساحت علوم ندارند. منشأ توهم فقدان ربط، آن است که در قرآن و کلام معصومان (علیهم‌السلام) درباره جهان و طبیعت به تفصیلی که عالمان علوم طبیعی بحث می‌کنند، مطالبی مشاهده نمی‌کنیم. این روایات از کشف ماده‌ای جدید یا سیاره‌ای جدید و یا سازوکار گردش خون و سلسله اعصاب و امثال ذلک سخن نمی‌گویند تا با رجوع به آنها بتوان بر دانش تجربی خود افزود. کسانی که چنین می‌اندیشند از این نکته غافلند که در حوزه علوم نقلی نیز چنین نیست که تفصیل مسائل نقلی به وضوح و روشنی بیان شده باشد، بلکه ادراک معارف دینی در حوزه اخلاق و اعتقادات و فقه نیز محتاج تدقیق و پی‌گیری عالمانه است و چنین نیست که منابع نقلی زحمت عالمان را نیز برعهده داشته باشند. سخن از لزوم اجتهاد و استنباط و تفریع فروع از اصول است. کار قرآن و روایات القای اصول و روشن کردن خطوط اصلی و افقهاست. برعهده عالمان شاخه‌های مختلف علوم اسلامی است که در تکاپوی علمی خویش زوایای نهفته مطلب و فروع را از این اصول استنباط و استخراج کنند.

اگر فحول و بزرگانی مانند شیخ انصاری و آخوند خراسانی نبودند آیا تنبیهات استصحاب و فروع بحث برائت و اشتغال به شکل کنونی آن مبین و آشکار می‌شد؟ اینها با تأمل و تدقیق در روایت «لاتنقض الیقین بالشک»¹²⁷ و حدیث «رفع»¹²⁸ توانستند فروع و

127 وسائل الشیعه، ج 1، ص 245

128 الکافی، ج 2، ص 463

ظرائف فراوانی را استنباط کنند، چنان‌که همه فقه‌معاملات بر پایه روایات اندکی استوار است، لیکن اجتهاد پویای فقیهان گستره مطالب را تأمین کرد، بنابراین سخن از نبودن مواد و منابع استخراج مطالب علمی در روایات اسلامی نیست. سخن در پیگیری نکردن عالمان است. اگر همان‌طور که فقهای عظام در این دست روایات فقهی و اصولی تأمل می‌کنند، عالمان علوم طبیعی نیز در مورد روایات و آیات کیهانشناختی و مربوط به طبیعت تأمل کنند برکات زیادی نصیب علم تجربی خواهد شد.

فصل سوم: تأثیر همگامی عقل و نقل در قلمرو علوم اسلامی

هسته مرکزی مطالب این کتاب؛ یعنی قرار گرفتن عقل در درون خیمه دین و اینکه عقل در کنار نقل تأمین‌کننده بُعد معرفت‌شناختی دین است و معرفت دینی محصول رجوع به عقل و نقل و تعامل این هر دو است، ثمرات و برکاتی دارد که طی دو فصل گذشته به بخشی از آن اشاره شد.

در فصل حاضر به تأثیر مثبت این مبنا در برخی شاخه‌های علوم اسلامی؛ یعنی علم کلام، اصول فقه و فقه می‌پردازد و مشخص می‌کند که توجه به این مبنا هم برخی سوءتفاهمات را برطرف می‌سازد و هم برخی مسائل مهم را پاسخ می‌دهد و هم در تبویب مباحث یک علم می‌تواند اثرگذار باشد. آنچه مورد بحث قرار می‌گیرد تنها ذکر نمونه‌هایی از این نتایج مثبت است؛ نه استقصای همه موارد ممکن.

تصحیح تبویب علم اصول

علم اصول فقه که علمی است عهده‌دار بحث در منبع معرفتی احکام فقهی، اولاً از آنچه منبع فقه است و برای استنباط احکام شریعت حجیت و اعتبار دارد، بحث می‌کند و نشان می‌دهد که چه امور و منابعی حجت شرعی و کدام نامعتبر و غیرحجت‌اند. ثانیاً اصول و قواعدی را که در طریق استنباط حکم شرعی مددکار فقیه است در اختیار او قرار می‌دهد.

این علم؛ یعنی اصول فقه همانند قواعد فقهی از درون فقه متولد شده است؛ یعنی فقهای صدر اول ضمن مباحث فقهی خویش هر کجا نیازمند به بحث و تنقیح اصل یا قاعده و مبنایی بودند همانجا طی بحث فقهی خویش به بحث و استدلال راجع به آن اصل و قاعده نیز می‌پرداختند. این قسم مباحث مقدماتی به تدریج از متن مباحث فقهی جدا شد و در جای مستقل دیگری مورد بحث قرار گرفت که علم اصول فقه کنونی را رقم زد. درست نظیر مباحث علوم قرآنی که ابتدا در ضمن تفسیر قرآن کریم توسط مفسران به آنها پرداخته می‌شد و کم‌کم به عنوان یک علم برون تفسیری یا مقدماتی برای تفسیر به طور مجزا تحت عنوان علوم قرآنی تکوین و رشد پیدا کرد. مباحثی نظیر ناسخ و منسوخ، تفاوت نزول و تنزیل قرآن، محکم و متشابه، کیفیت تبویب قرآن،

وجود یا عدم وجود تحریف در قرآن، مکی و مدنی، ترتیب سور، اولین و آخرین بخش قرآن، انحاء خطابه‌های قرآنی، رقم و عدد سور، آیات، جملات، کلمات، حروف، تشدید، حرکت و....

فقها و اصولیان همواره تلاش کرده‌اند مسائل پراکنده این علم را که در جاهای مختلف فقه رخ نموده است بر اساس نظامی منطقی تبویب کنند؛ اما گاه مشاهده می‌شود که این تبویب در مواردی فاقد نظم منطقی بوده و نیازمند اصلاح است؛ مثلاً اصولیان گرچه بر اساس مبنای شیعی خویش، اجماع را به طریق خاصی حجت می‌دانند؛ اما در بحث منابع فقه و حجج شرعی، اجماع را در کنار قرآن و سنت و عقل جزء منابع فقهی معرفی می‌کنند. برخی علمای شیعه اجماع را حجت نمی‌دانند؛ اما اکثریت علمای ما که آن را حجت می‌دانند اعتبار آن را با یکی از مبناهای کشفی، دخولی و لطفی تبیین می‌کنند.

کسی که اجماع را از باب کشف قول معصوم (علیه السلام) حجت می‌داند بر آن است که تحقق اجماع، اماره و دلیلی بر رضایت و موافقت امام معصوم (علیه السلام) با اجماع‌کنندگان است و کسی که فقط اجماع دخولی را حجت می‌داند معتقد است تنها در مواردی که ما به دلیلی می‌دانیم خود معصوم (علیه السلام) نیز داخل در اجماع‌کنندگان است، هرچند عیناً شخص او را نشناسیم، اجماع حجت است و دسته آخری که اجماع را از باب قاعده لطف حجت می‌دانند نیز اعتبار استقلالی برای اجماع قائل نیستند و به استناد قاعده لطف همگامی امام با مجمعین را اثبات می‌کنند، زیرا لطف اقتضا می‌کند که اگر امام معصوم (علیه السلام) با قول اجماع‌کنندگان مخالف باشد آنها را بر جهل خود به احکام، باقی نگذارد و مخالفت خود را به وجهی ابراز کند، پس از عدم وجود مخالفت چنین به دست می‌آید که امام نیز با مجمعان موافق است. البته برخی از این مبانی قابل تداخل بوده و ممکن است به یکدیگر برگردند.

اشاره: اجماع یا منقول است و یا محصل؛ حجیت اجماع منقول به خبر واحد مستند به اعتبار خبر واحد است که در اعتبار آن راجع به اجماع نقد نافذی راه دارد که خبر از حسن معتبر است نه از حدس چون آنچه محسوس است اتفاق علماست و آنچه سند اعتبار است رضای خداوند است که حدسی است و نه حسّی. گذشته از آنکه دلیل اعتبار خبر واحد گزارش حدسی را شامل نمی‌شود. اصول عقلایی دیگر؛ مانند اصالت عدم خطا، عدم سهو و نسیان و عدم غفلت در امور، حسّی است نه حدسی. البته عدالت مخبران تعمد کذب را طرد می‌کند، لیکن احتمال خطا و مانند آن همچنان گزنده و مانع حدس مصیب است و بر فرض حجیت، اجماع منقول داخل در حجیت خبر واحد است نه در برابر آن. حجیت اجماع مُحصل یا به سنت برمی‌گردد؛ بر تقدیر دخول معصوم، کشف از رضای معصوم و مانند آن و یا به قطع رجوع می‌کند، بر تقدیر پیدایش یقین از تراکم ظنون و اگر اعتبار آن از جهت کشف از دلیل معتبر باشد آن دلیل معتبر یا عقل است، یا قرآن و یا سنت. جریان قاعده لطف که خداوند غیر از تعلیم عقلی، انزال وحی قرآنی، و سنت معصومان (علیهم السلام) راه چهارمی را ارائه فرماید نخواهد بود.

بر این اساس در تفکر شیعی همه کسانی که اجماع را حجت می‌دانند هرگز آن را در عرض کتاب و سنت یک منبع استنباطی مستقل ندانسته، بلکه اجماع را زیرمجموعه سنت می‌شمرند، زیرا به واسطه اجماع در صورتی که همه شرایط آن محقق باشد، قول معصوم (علیه السلام) احراز می‌شود و آنچه محل استناد فقهی و کاشف حکم خدا و منبع شناخت دین و حجت شرعی است، سنت معصوم (علیه السلام)؛ یعنی قول، فعل و تقریر اوست؛ نه اجماع و اتفاق فقها، زیرا صرف اجماع هرگز مستقیماً کاشف از حکم خدا نیست.

حال اگر در بحث منابع معرفت شناختی دین از مجرای اصلی آن وارد شویم و عقل را در کنار نقل منبع معرفتی دین بشماریم، نظم منطقی اقتضا می‌کند بگوییم: دین (حکم خدا درباره عقاید، اخلاق و احکام) را باید یا با عقل شناخت و یا با نقل. نقل یا قرآن است و یا سنت. سنت یا با خبر کشف می‌شود یا با شهرت و یا با اجماع. خبر بر دو نوع است یا متواتر است و یا خبر واحد. خبر واحد نیز یا مستفیض است و یا غیرمستفیض. درباره طریق دوم کشف سنت؛ یعنی شهرت نیز تقسیم‌بندی وجود دارد، زیرا شهرت یا شهرت فتوایی است و یا شهرت روایی. در مورد طریق سوم کشف سنت؛ یعنی اجماع باید گفت که اجماع یا محصل است و یا منقول و عقل یا از مبانی تجربی، قیاس تشکیل می‌دهد و یا از مبانی تجربیدی یا از ملق از هر دو.

این تقسیم‌بندیها گرچه همه مباحث علم اصول را پوشش ندهند (مثلاً بحث اصول عملیه را پوشش نمی‌دهد) اما درباره حجج و منابع فقه مبنای تبویب مناسبی را عرضه می‌کند. طبق این نظم منطقی، هرگز اجماع در ردیف عقل و کتاب و سنت، منبع معرفت دین شناخته نمی‌شود، بلکه در کنار شهرت و خبر یکی از اسباب کشف سنت (دلیل نقلی) قلمداد می‌گردد.

نقص پیش گفته تبویب فن اصول فقه، باید برطرف گردد، هرچند کسی عقل را معزول بداند و از منابع معرفت دینی به حساب نیاورد، زیرا اجماع باید در ردیف خبر قرار گیرد نه سنت، چنان که کیفیت بحث اصولی همین‌طور است؛ ولی تفسیر رایج همان است که باید اصلاح شود.

ناپسامانی دیگر در تبویب علم اصول فقه آن است که به جای آنکه منبع معرفت شناختی دین را موضوع علم اصول فقه قرار دهند و از عقل و نقل و مباحث مربوط به این دو بحث کنند، حالات روانی مکلف؛ یعنی قطع و ظن را محور قرار می‌دهند؛ یعنی به جای بحث از عقل، از قطع و یقین بحث می‌کنند که گاه مستند به عقل و برخاسته از کاربست آن نیست. شاید سر مشوب بودن مسائل سره اصول فقه به برخی از عناوین فقهی همان باشد که در تکیون فن اصول بیان شد که این علم خاص از متن فقه برخاست و از بطن آن متولد شد، چه اینکه مطالب قواعد فقهی نیز بیش از مسائل اصول فقه مشوبیت نژادی دارد، لذا طرح و برنامه‌ریزی آن بیش از آنکه به فن کلام نزدیک باشد به مرز فقه نزدیک است.

قطع گاهی از عقل و اقامه استدلال و برهان پدید می‌آید که یقیناً معتبر و حجت است؛ ولی گاهی اسباب روان‌شناختی دارد نه ریشه منطقی و عقلانی؛ برای مثال کسی که قطع است به سبب شواهد اندکی که هرگز برای یک انسان طبیعی و سالم یقین‌آور نیست، قطع به مطلبی پیدا می‌کند. قطع غیرطبیعی به لحاظ جنبه روان‌شناختی ناسالم است. اصولیان به سبب کنار گذاشتن بحث از عقل و پرداختن به قطع به عنوان محور تبویب علم اصول در کنار ظن، مجبور شده‌اند که از قطع قطع و حجیت یا عدم حجیت آن بحث کنند؛ اما علم منطق چون درستی حجت و استدلال در آن محور بحث است؛ نه حالت روان‌شناختی، لذا از قطع قطع بحث نمی‌کند.

منطق متمرکز بر بحث در اعتبار و شرایط اعتبار انواع استدلالهاست و از شرایط قیاس منتج بحث دارد و میزان اعتبار استقراء را تحقیق می‌کند و عدم اعتبار تمثیل (قیاس فقهی) را به بحث می‌گذارد. قرن‌ها پیش از اینکه در فقه و اصول گفته شود تمثیل (قیاس فقهی) حجت نیست، در علم منطق عدم حجیت آن اثبات شده است.

پیش از این بیان شد که میان دلیل و مدلول باید پیوندی طبیعی برقرار باشد تا انسان مستدل از طریق دلیل به مدلول برسد و از مبادی و مقدمات به نتیجه واصل شود. تا این پیوند طبیعی برقرار نباشد تفکر و حرکت از مطالب به مبادی و از مقدمات و مبادی به سوی مطالب و نتیجه حاصل نمی‌گردد. اصل این پیوند از سه حال بیرون نیست: یا دلیل، زیر پوشش مدلول است یا مدلول زیر پوشش دلیل و یا هر دوی آنها زیر پوشش یک جامع مشترک. اگر هیچ یک از این سه رابطه موجود نبود، این دو از هم بیگانه هستند و هرگز نمی‌توان از بیگانه‌ای بیگانه دیگر را استنباط و استخراج کرد.

زمانی که مثلاً «ب» زیر پوشش «الف» باشد و از اثبات «الف» پی به وجود «ب» ببریم استدلال قیاسی را صورت داده‌ایم. در قیاس مصطلح منطقی از کلی به جزئی پی می‌بریم و مدلول و نتیجه به عنوان امر جزئی تحت پوشش امر کلی تثبیت شده است و این پیوند طبیعی مایه استنتاج عقلی و منطقی متفکر بوده است. به عنوان نمونه از اینکه هر متغیری حادث است پی به حدوث عالم متغیر می‌بریم و از کلی به جزئی پی می‌رسیم.

در استقراء تا آن دلیل زیر پوشش مدلول است، زیرا از جزئی به کلی می‌رسیم و با مشاهده همه موارد جزئی چیزی، به حکمی کلی راجع به آن چیز می‌رسیم و موارد جزئی به عنوان دلیل متفکر برای وصول او به نتیجه، همگی زیر پوشش آن نتیجه کلی هستند و مصادیق محدود و منحصر آن حساب می‌شوند. مانند این قضیه که همه سیاره‌های منظومه شمسی به دور خورشید می‌گردند، قیاس منصوص العله که هم اصولی و هم منطقی آن را حجت می‌داند در واقع به برهان برمی‌گردد و در ردیف تمثیل منطقی و قیاس فقهی نیست، زیرا دلیل و مدلول هر دو تحت پوشش یک جامع مشترک هستند.

برای مثال اگر نبیذ و خمر هر دو زیر پوشش جامعی به نام مسکر بودند و هیچ تفاوتی میان این دو در سکرآوری نبود و چون یقین داریم که مناط حرمت خمر، مسکر بودن آن است و هیچ تفاوت خاصی میان این فرد از مسکر (خمر) و فرد دیگر آن (نبیذ) نیست، یک متفکر از حرمت خمر یقیناً حرمت نبیذ را می‌فهمد، زیرا هر دو تحت جامع مشترک مسکر مندرج هستند و فرض بر این است که معیار حرمت خمر، فقط مسکر بودن آن است. این همان تمثیل منطقی و قیاس فقهی و اصولی است که به برهان برمی‌گردد، زیرا از سنخ تطبیق کلی بر فرد است که هم منطقی و هم اصولی آن را حجت می‌داند.

بر این پایه فنّ اصول فقه اگر به جای پرداختن به حالات مکلف از قطع و ظنّ، بر اساس منبع معرفتی دین؛ یعنی نقل و عقل بحث کند، می‌تواند از حجیت قیاس منطقی و عدم حجیت تمثیل (قیاس فقهی) بحث داشته باشد، زیرا اینها شعبه‌ها و گونه‌های استدلال عقلی هستند. بحثها سامان منطقی خود را پیدا می‌کند و اجماع در جای خود و نه در عرض عقل و نقل بحث می‌شود و به جای بحث در حالات مکلف مانند قطع قطّاع، از اینکه عقل و نقل در چه شرایط و به چه صور و آشکالی حجت‌اند، بحث می‌شود و جریان قطع قطّاع و ظنّ ظنّان؛ مانند شک شکاک به فقه ارجاع داده می‌شود.

علم شریف اصول چون عهده‌دار منبع معرفتی دین در حوزه فقه است چنان که به وضوح آن نزد برخی از اعظام، حجت در فقه تلقی شد باید چیستی عقل و حدود آن را مشخص کند و حجیت کتاب و سنت و راههای وصول به سنت معتبر را تبیین نماید؛ اما فن اصول رایج و دارج حوزوی که از قطع و ظنّ شروع می‌کند، نحوه شروع آن صیغه منطقی ندارد، زیرا صاحب‌نظران این فنّ مهم اذعان دارند که قطع از آن جهت که قطع است حجیت اصولی ندارد. حجت در اصول آن است که حدّ وسط استدلال بر حکم کلی قرار گیرد. آیه و روایت و قواعد اصولی همگی وسطیت در اثبات قانون کلی دارند و مایه احتجاج و استدلال فقیه برای وصول به حکم شرعی هستند، از این رو حجت اصولی‌اند؛ اما قطع به چیزی واسطه در اثبات حکم کلی قرار نمی‌گیرد.

زمانی که انسان به حکمی یقین پیدا کرد، باید اقدام نماید و این یقین مقدمه اثبات چیزی قرار نمی‌گیرد. شخصی که به وجوب نماز یقین پیدا کرد باید به آن عمل کند و نماز بخواند، و این بحث؛ یعنی لزوم عمل بر طبق یقین، بحثی فقهی است نه اصولی. به سخن دیگر در ظرف حصول قطع به چیزی، موضوعی برای بحث اصولی درباره آن قطع باقی نمی‌ماند و هرچه هست بحث فقهی است؛ یعنی اینکه شخص مزبور شرعاً مکلف است به آن قطع اعتنا کند و آنچه مورد قطع است بر او منجز می‌شود و اگر بعداً معلوم شد یقین او خلاف واقع بوده در آنچه انجام داده است مُعَدَّر دارد و جایی برای سرزنش او نیست، بنابراین بحث قطع قطّاع بحث فقهی یا حداکثر قاعده فقهی است نه اصولی. مرجع و مآل این بحث آن است که آیا قطع کسی که بی‌وجه قطع پیدا می‌کند؛ مانند قطع یک انسان طبیعی است که از مناشیء و مدارک موجه و معقول برای تولید قطع بهره‌مند است؟

اگر پاسخ مثبت باشد معنایش این است که همان لزوم و وجوب فقهی اعتنای به قطع، در حق قطّاع نیز ثابت است و اگر پاسخ منفی باشد؛ معنای آن این است که قطع قطّاع وجه شرعی ندارد و چنین فردی از نظر فقهی نباید به قطع خود اعتنا کند، پس بحث

قطع قطاع همانند بحث شک شکاک بحثی کاملاً فقهی بوده و فاقد جنبه اصولی است که در علم اصول بحث شود؛ اما اگر تبویب علم اصول به طوری که هم‌اکنون مرسوم است بر اساس حالات روانی مکلف؛ یعنی قطع و ظن و شک بنا نهاده شد، قطعاً باید در علم اصول از قطع قطاع و نیز از شک شکاک هم بحث کرد، چنان که قطع قطاع را اماره انگاشته و شک شکاک را موضوع اصول عملیه پنداشته‌اند.

نسبت کلام و فلسفه با دین

در فرق میان علم کلام و فلسفه از جهت نسبت و رابطه آنها با دین، معمولاً بر اثر مساعی و تبلیغات و جهت‌گیری متکلمان چنین وانمود شده است که متکلمان، متعهد به محتوای دین و اسلام‌اند؛ اما فلسفه و فیلسوفان در این امر تعهدی نداشته و لایشرط هستند؛ یعنی کلام، قطعاً و به ناچار مطابق دین خدا و درصدد حفظ و دفاع از آن گام برمی‌دارد و درون مایه خود را از دین و شریعت می‌گیرد و سعی می‌کند که از موضوع علم خویش بر طبق محتوا و قانون اسلام بحث کند؛ لیکن فیلسوف چنین سرسپردگی و تعهدی به شریعت و دین ندارد، بلکه گاه حاصل تلاش علمی و معرفتی او مطابق دین و شریعت است و گاه متفاوت و متغایر با آن. این تفکیک میان فلسفه و کلام مصادره‌ای آشکار و هجمه‌ای ناروا بر ضد فلسفه و فیلسوفان الهی است. کسانی که میان فلسفه و کلام چنین تفاوتی می‌نهند در واقع دین اسلام را به سود کلام و متکلمان بی‌وجه مصادره می‌کنند و خود را دیندار و متعهد به دین قلمداد کرده و فلسفه و فیلسوفان را غیرمتعهد و لایشرط نسبت به آن معرفی می‌نمایند.

به زودی روشن می‌شود که منشأ این تصور ناصواب بیرون نهادن عقل از هندسه معرفت دینی است. گویی دستاورد عقل فلسفی چیزی خارج از قلمرو دین است که باید با آن نسبت‌سنجی شود.

پیش از ورود به تفصیل این ادعا و نسبت ناروا مبنی بر عدم تعهد فیلسوفان الهی به ادله نقلی و وحی و روایات، گفتنی است که متأسفانه بر اثر رواج این هجمه و مصادره و تأکید مستمر متکلمان بر این امر، برخی از حکمای خودی نیز باور کرده‌اند که فلسفه نسبت به دین لایشرط است! برای نمونه حکیم سبزواری در ضمن «غرر فی أبحاث متعلّقه بالإمكان» ذیل بیان این مطلب که لوازم ماهیت امری اعتباری است می‌گوید: «إنّ للواجب تعالی عند کلّ فرقه من الفرق المتصدّین لمعرفة الحقائق، لوازم».¹²⁹ سپس در تعلیقه خود راجع به این جمله می‌فرماید: متصدیان معرفت حقایق، چهار فرقه هستند: یا از راه فکر متصدی فهم حقایق‌اند یا از راه تهذیب و تصفیه نفس با تخلیه و تحلیه یا از راه جمع میان فکر و تهذیب نفس. کسانی که فقط از راه تصفیه نفس و تهذیب می‌خواهند به حقیقت برسند صوفیه هستند و آنها که میان تصفیه نفس و فکر جمع می‌کنند فلاسفه اشراقی و گروهی را که از راه تفکر محض می‌خواهند به حقیقت برسند به دو دسته تقسیم می‌کنند:

129 شرح المنظومه، [سبزواری]، ص 73.

المقتضرون على الفكر إما يواضعون موافقةً أوضاع الملّة والأديان و هم المتكلمون أو يبحثون على الإطلاق و هم المشائون و الفكر مشى العقل.

ایشان متکلمان را با این معیار معرفی می‌کند که سعی دارند تفکر و مسیر عقلی آنها در چارچوب دین و شریعت باشد حال آنکه فلاسفه که فقط مشی عقلی می‌کنند چنین الزام و التزامی ندارند.

چگونه می‌توان پذیرفت که متکلمان متعهد به اسلام‌اند؛ اما حکمای متأله امثال صدر المتألهین التزام و تعهدی به محتوای قرآن و سنت اهل بیت عصمت (علیهم السلام) ندارند؟ اساساً متکلمان فرقه‌های مختلف با آرای کاملاً متنوع و متفاوت‌اند. کدام کلام و کدام نحله کلامی و چه گروه از متکلمان مطابق اسلام‌اند؟ اشاعره جبری مسلک، مفرّضه قائل به اختیار مطلق. هر دو گروه مدعی‌اند که علم کلام دارند چگونه می‌توان دو قول و مذهب کاملاً متغایر و متخالف را التزام و تعهد به اسلام دانست.

همچنین آرای متفاوتی که درباره خداوند و صفات او ابراز شده است که برخی از همین متکلمان به جسمانیت خدا قائل‌اند و صفات و ویژگیهای او را با مخلوقات شبیه می‌دانند. به چه مبنایی مشبّه و مجسّمه چون بر خود نام متکلم نهاده‌اند داخل در دایره تعهد و التزام به دین اسلام باشند؛ اما فیلسوفانی که با برهان قویم، خداوند را از همه این نواقص و شوائب منزّه می‌دانند غیر ملتزم و یا لایشرط نسبت به وحی و محتوای دین تصور شوند؟

با بررسی تاریخ علم کلام از آغاز تاکنون مشاهده می‌کنیم که عدّه زیادی از متکلمان در معارف دینی مشکل جدی دارند؛ اشاعره قائل به زیادت صفات واجب تعالی بر ذات او هستند و در نتیجه به تعدّد و تکثر موجود قدیم معتقد شده‌اند، هرچند ممکن است به تالی فاسدهای مذهب خود آگاه نباشند. علم، قدرت، حیات و دیگر صفات الهی قدیم‌اند، گرچه غیر از ذات قدیم الهی و زاید بر او هستند. متکلمان مشهوری؛ نظیر فخر رازی از مذهب اشعری دفاع می‌کنند.

برخی از متکلمان برای آنکه به دام قدمای ثمانیه نیفتند یا قائل به نیابت ذات خدا از صفات شده‌اند که چنین نسبتی واقعاً مبهم است و ادراک صحیحی از آن به دست نمی‌دهند، چون به آنان نسبت داده شده که در مقام ذات خدا منکر صفاتی نظیر علم شده‌اند و گفته‌اند خدا در ذات خود علم ندارد؛ اما کار عالمانه می‌کند. قدرت ندارد؛ لیکن کار مقتدرانه می‌کند. از مبدأ که بگذریم درباره هادی و راهنما و انبیا نیز مطالب مخدوش فراوانی دارند؛ مثلاً برخی انبیا را معصوم نمی‌دانند و امکان صدور معصیت و توبه پس از آن را برای انبیای عظام الهی تجویز می‌کنند.

مطلب کنونی در مقام بیان فرق میان فلسفه و کلام نیست که البته این دو، فن شریف تفاوت‌هایی با هم دارند؛ اما سخن این است که تفاوتی را که بر آن تأکید می‌ورزند و مبتنی بر نوعی مصادره ناموجه دین اسلام به نفع کلام و متکلمان است، ناصواب و خطاست. بهترین و متقن‌ترین براهین ضرورت وحی و نبوت را فیلسوفان الهی اقامه کرده‌اند. نتیجه این براهین آن است که وحی و نبوت

امری است که ضرورتاً وجود دارد و باید به آن ایمان آورد. حال چگونه می‌توان باور کرد فیلسوفی که جریان وحی و نبوت را ضروری می‌داند، نسبت به آن لابلشروط است و هیچ تعهد و التزامی به مضمون آن ندارد؛ اما متکلم درباره وحی بشرط شیء است و قطعاً به اصول آن وفادار.

آقاعلی حکیم (قدس سره) که اواخر دوره قاجاریه سالیان دراز تدریس فلسفه را در حوزه تهران برعهده داشت، در پایان رساله سیل الرشاد فی علم المعاد می‌گوید که ما نه از کسی شنیده و نه در جایی دیده‌ایم که حکیمی معاد جسمانی را معاذالله منکر شود. منکر معاد جسمانی قطعاً کافر است و اگر حکیم و فیلسوفی معاد جسمانی را منکر شود، کافر نیست، چون دیوانه است و دیوانه تکلیف ندارد تا اتهام کفر بر او روا باشد. چنین کسی دیوانه است، زیرا خود با ادله عقلی قطعی ثابت کرده که انسان اعم از فرد و جامعه به وحی و نبوت نیازمند است.¹³⁰ چگونه در برابر محتوای همین وحی که خود ضرورت آن را ثابت کرده بایستد و منکر معاد جسمانی شود؟ پس اولاً در سخن هیچ حکیمی از حکمای مسلمان چنین انکاری را نیافتیم و بر فرض که چنین انکاری واقع شده باشد طبعی بر او روا نیست، زیرا وی دیوانه است و بی‌تکلیف، پس این فرق غیرفارق که متکلم نسبت به دین بشرط شیء و فیلسوف لابلشروط است علوم را این‌گونه توزیع نمودن تقسیم ناعادلانه و علما را از این چنین دسته‌بندی کردن جائزانه است: (تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى).¹³¹

ممکن است گمان شود که فیلسوف از آن‌رو که فیلسوف است تنها متعهد به حقیقت است و با دیدی محققانه و بدون پیش‌داوری و قضای قبلی وارد حل مسائل می‌شود، اما رویکرد متکلم به مسائل جهان‌بینی متعهدانه است، یعنی از پیش، متعهد به محتوای دین و ادله نقلی است و می‌خواهد آنچه به آن تعهد سپرده با کمک دلایل عقلی تأیید کند.

این تحلیل درباره تفاوت این دو مشرب عقلی صحیح نیست، زیرا تعهد به مضمون وحی و ادله نقلی اگر بدون اثبات عقلانی مبادی آن باشد عملی مقلدانه است و اگر پس از اثبات عقلانی مبادی آن باشد، فرقی میان متکلم و فیلسوف نیست، زیرا فیلسوف نیز مبانی منتهی به حقانیت و اعتبار وحی را (از اثبات وجود خدا گرفته تا ضرورت وحی و نبوت) با تمسک به برهان و دلیل عقلی اثبات می‌کند، پس او نیز مانند متکلم به آنچه که حقانیت و ضرورت آن را ثابت کرده، متعهد است.

اگر متکلم پیش از تنقیح برهانی و استدلالی مبانی، وارد فن جهان‌بینی شود و متعهدانه مضمون نقل را بپذیرد جزء محدثان است؛ نه کسانی که رویکرد عقلانی به مفاد دین دارند، زیرا از دو حال خارج نیست: یا بدون اثبات برهانی مبانی به خدمت نقل رفته و مفاد آن را گردن نهاده است که در این صورت مقلد است نه محقق و متکلم و اگر پس از اثبات برهانی و عقلانی، متعهد به نقل و

130 ر.ک: مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس، ج 2، ص 140.

131 سوره نجم، آیه 22.

وحی شده، پس نخست فیلسوف و مبرهن بوده است و سپس متکلم و متعهد به محتوای شرع و در این نکته و جهت با فیلسوف مسلمان همسو و هم‌مسیر است، از این‌رو ملا عبدالرزاق لاهیجی در طلیعه کتاب شوارق الالهام که از مهم‌ترین کتابهای کلامی شیعه است، می‌فرماید: غالب قواعد کلام امامیه مطابق با فلسفه است و در اسلام نخستین گروهی که با تفکر عقلی مخالفت کردند اشاعره بودند. آنها نه تنها با فلسفه که با کلام برهانی هم مخالف‌اند.

بعضی از فلاسفه الهی از برخی متکلمان تأکید بیشتری بر شأن و منزلت و اتقان کلام انبیا داشته‌اند؛ مثلاً مرحوم صدوق در کتاب شریف من لا یحضره الفقیه احتمال صدور سهو از نبی صلی الله علیه و آله و سلم را مرتفع نمی‌داند و به سهوالنبی معتقد است.¹³² حال آنکه مرحوم بوعلی سینا به صورت سالبه کلیه و با تعبیر نکره در سیاق نفی وجود و صدور هرگونه خطا و سهو را از ساحت انبیا دور می‌داند: «الأنبياء لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً».¹³³ کسی که راجع به انبیا چنین اعتقاد دارد چگونه می‌توان پذیرفت نسبت به کلام و پیام منزّه و عاری از خطای آنها بی‌تفاوت و لایشرط باشد؟

با توجه به مبنایی که بارها به آن اشاره شد؛ یعنی اینکه عقل در خدمت نقل و هر دو در کنار هم طریق معرفت بشر به محتوای دین هستند، دیگر این تقسیم‌بندی و اسناد کلام به اسلام و دین و بیگانه دانستن فلسفه از دین و اسلام رخت برمی‌بندد، زیرا آنجا که عقل دلیل اقامه می‌کند و به مدد استدلال و برهان قاطع مطالبی را روشن می‌سازد داخل در فضای دین و خود حجتی دینی است؛ خواه توسط متکلم استدلال شود یا فیلسوف و اگر مطلبی برهانی و عقلانی نبود؛ مانند برخی مدعیات کلامی اشاعره و معتزله و خوارج و مجسمه، آن مطلب ربطی به دین ندارد، هرچند نام او را کلام و بحث کننده آن را متکلم بگذارند. مگر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نفرمود: «ستفترق امتی علی ثلاث و سبعین فرقة»؟¹³⁴ از میان این فرق دهها مسلک و مکتب کلامی رخ نموده است. آیا معقول است آرای همه آنها را به صرف اینکه نام متکلم و عنوان کلام را به همراه دارند عین اسلام و همسو با دین بدانیم.

این توهّمات ناشی از بنا نشدن بحث برپایه منطقی و علمی خود است. اگر توجه شود که ریشه و مبنا تعیین منبع معرفتی دین است و رسیدیم به اینکه منبع معرفت دینی به خصوص نقل محدود نمی‌شود و عقل هم‌طراز و در کنار نقل داخل در هندسه معرفت دینی است، آن‌گاه این تمایز میان فلسفه و کلام مطرح نمی‌شود و شاخص و معیار برای دینی بودن دستاورد عالمان به صحت استناد آراءشان به این دو منبع اصلی؛ یعنی عقل و نقل برمی‌گردد، خواه این اتفاق در رشته کلام بیفتد، خواه در فنّ فلسفه و یا هر شاخه معرفتی دیگر.

132 من لا یحضره الفقیه، ج 1، ص 359.

133 الشفاء، حسن زاده، ص 65.

134 وسائل الشیعه، ج 27، ص 50.

بار دیگر تأکید می‌شود که بحث در این نیست که میان فلسفه و کلام تفاوت‌هایی هست. قطعاً این دو در موضوع و روش و مسائل و غایات، تفاوت‌های روشنی با هم دارند؛ اما فرق مذکور که نوعی هجمه به اسلام و مصادره آن به نفع متکلمان و جدا کردن و رهاسازی فلسفه و فیلسوفان از قید اسلام و تعهد به دین است، به غایت ناروا و ناموجه است.

بسیاری از فلاسفه بزرگ اسلامی بر تعبّد و تعهد خویش به مفاد وحی و نقل تأکید کرده‌اند؛ برای مثال جناب مرحوم میرداماد در کتاب شریف تقویم‌الایمان می‌گوید: ما از این دو مبنا؛ یعنی برهان و قرآن و روایت هرگز عبور نمی‌کنیم و در کنار آنچه هاتف عقلی و قلبی به من می‌دهد از آنچه نقل نیز به من می‌دهد بهره‌مند هستیم: «و ما كنت مؤثراً إلا قَرَّاح الحقّ و صُراح العلم اما التقاطاً ممّا يهتف به صريح البرهان و قويم الدليل» که به معتمد و مبنا بودن هاتف عقلی و درونی اشاره دارد. وی سپس به منبع و مبنای دوم اشاره می‌کند که قرآن و احادیث است: «و اما استنباطاً ممّا تنطق به آيات القرآن الحكيم و احاديث تراجمه الوحى و خزنة التنزيل».¹³⁵

ایشان تا آخر کتاب تقویم‌الایمان همین مسلک و روش را پی می‌گیرند، همچنان‌که در کتاب دیگر خود؛ یعنی قبسات از صفحه 121 تا 142 مقتضای آیات و روایات را در محور اصلی کتاب؛ یعنی بحث حدوث جهان بررسی می‌کنند. پس از وی همین روش (جمع میان برهان و قرآن) محور اصلی کار صدرالمتهلین در آثار حکمی و فلسفی قرار می‌گیرد.

مرحوم صدرالمتهلین (قدس سره) در اسفار ذیل بحث در دوام جود و فیض وجود الهی، می‌فرماید که این مسئله از مباحث بسیار مهم فلسفی و دینی است که:

لا يمكن الوصول إلى معرفة الله و توحيدة و تنزيهه عن الكثرة و النقصان إلا بإتقان هذه المسألة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكيمة و يوافق القوانين النبوية.¹³⁶

از نظر ایشان تثبیت یک مسئله با هماهنگی عقل و نقل و موافقت برهان عقلی و دلیل معتبر نقلی حاصل می‌آید. وی در ادامه قول کسانی را که می‌پندارند عقیده اساطین فلسفه و حکمت در مسئله حدوث عالم خلاف شرایع الهی و کلام انبیاست، به عنوان توهّم و افترای جماعتی ضعیف العقل و مبرسن (سرسام‌زده) طرد می‌کند.¹³⁷

ایشان در جلد هشتم پس از طرح مبحث معاد در ضمن فصل دوم اشاره می‌کند که چون اکثر مردم نفع و بهره آنها از سمعیات بیشتر از عقلیات است و به مدد حس مطالب را بهتر می‌فهمند و معقول را تا با محسوس مثال زنی ادراک و تصدیق نمی‌کنند،

135 تقویم‌الایمان، ص 196.

136 الحکمة المتعالیه، ج 7، ص 283 - 282.

137 همان، ص 283.

افزون بر ذکر ادله عقلی از ادله نقلی (سمعی) نیز استفاده می‌کنم تا روشن شود که در مسئله معاد مثل سایر مباحث فلسفی و حکمی، عقل با نقل مطابق است: «فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات».¹³⁸ ایشان پس از اینکه در جلد هشتم بارها در صفحات مختلف (مانند صفحات 282 و 326، 283) به این مطابقت و هماهنگی اشاره می‌کنند، در ادامه می‌گویند: «حاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية» و پس از انکار مخالفت شریعت با معارف عقلی یقینی بر فلسفه‌ای که بخواهد محتوای آن با تعالیم کتاب و سنت موافق نباشد نفرین می‌فرستد: «تبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة».¹³⁹

در این باره مطالب کوتاهی پیرامون کلام و فلسفه، خاستگاه علمی آنها، تمایز آنها از یکدیگر و سهم عقل برهانی در آنها در طی چند اشاره ارائه می‌شود.

اشاره یکم: فلسفه کلی بسیاری از علوم را در دامن خود می‌پروراند و نسبت به آنها سیطره دارد، زیرا فلسفه کلی جهان را می‌نگرد و علوم دیگر هر کدام بخشی از آن را می‌بینند، مثلاً زمین‌شناسی، اخترشناسی، معدن‌شناسی و مانند آن هر یک قلمرو خاصی را می‌نگرند. ریاست فلسفه کلی نسبت به علوم دیگر نه تنها در تأمین هستی و موضوعات و برخی از مبادی تصدیقی مسائل آنهاست، بلکه سرنوشت حسّاس و مهمّ اسلامی و الحادی بودن آنها را رقم می‌زند.

هیچ علمی سکولار نخواهد بود، هر چند عالم آن علم می‌تواند سکولار زندگی کند، زیرا پیش‌فرضها؛ یعنی اصول موضوعه هر علم تعیین‌کننده الحادی یا الهی بودن آن دانش است. آن پیش‌فرضهای تعیین‌کننده هر چند در فلسفه‌های مضاف دسته‌بندی می‌شوند و فلسفه هر علمی بخشی از آن اصول موضوعه را با نَصْد خاص طراحی می‌کند، لیکن دستمایه همه آن پیش‌فرضها و جانمایه همه آن پایه‌ها و مایه‌ها در فلسفه مطلق؛ یعنی جهان‌بینی کلی رقم می‌خورند و وجود و عدم آنها در آن بارگاه تصویب می‌شود آن‌گاه در کارگاه‌های فلسفه‌های مضاف و علوم مندرج تحت آن پیاده می‌گردد، بنابراین برای اسلامی کردن علوم باید دینی بودن فلسفه علوم را مطمئن نظر داشت و برای اسلامی بودن فلسفه علوم باید الهی بودن فلسفه مطلق را که جهان‌بین و عالم‌نگر و هستی‌شناس است از فیلسوفان متأله فراگرفت تا الهی بودن علوم مندرج تحت آن احراز شود.

دوم: فلسفه مطلق؛ یعنی هستی‌شناسی و جهان‌بینی به طور کلی که همان فلسفه ناب است از هر قیدی آزادانه متولد می‌شود؛ یعنی در زادروز خود هیچ صبغه‌ای ندارد به طوری که نسبت او به الحاد و توحید همسان است و با هیچ‌کدام پیوندی ندارد، چنان که هیچ ملت و نحله‌ای با او در ارتباط نیست و فلسفه هم با هیچ گرایش و نگرشی پیوند ندارد و معنای اطلاق دانش و آزادی اندیشه

138 همان، ج 8، ص 303.

139 الحکمة المتعالیه، ج 8، ص 303.

کلی نیز همین است، همان‌طور که هیچ مطلق بدون قید و هیچ کلی بدون تشخیص یافت نمی‌شود، فلسفه مطلق نیز بدون تعیین یافت نخواهد شد و قید آن یا الحاد است یا توحید، زیرا جهان‌بینی قطعاً با یکی از دو طرف نفی و اثبات متعین می‌شود؛ یعنی فلسفه یقیناً موظف است که درباره مبدأ جهان هستی بحث کند و در این بررسی یا به وجود مبدأ فاعلی نظام آفرینش پی می‌برد که در این حال بینا، الهی و اسلامی است یا معاذالله وجود مبدأ فاعلی خلقت را نمی‌بیند که در این حال نابینا و الحادی خواهد شد.

با الهی شدن همه مبادی، مبانی و مسائل را در حوزه الهی رقم می‌زند و صدر و ساقه آن اسلامی می‌شود، زیرا اسمای حسناى خدا، وحی، نبوت و رسالت انبیای الهی و مرجعیت خدا برای عالم و آدم؛ یعنی حشر اکبر همه را اثبات خواهد کرد و چون خود متوکی تبیین ضرورت وحی و نبوت است و به قصور عقل نسبت به ساحت قدسی وحی آگاه است عیب اندیشه خویش و نقص رأی خود را با رهنمود نقل معتبر تصحیح و تکمیل می‌نماید و چنین مترنم است که: «حاشا الشریعۃ الحَقَّةُ الإلهیَّةُ البیضاء أنْ تَکونَ أَحکامها مصادمةً للمعارف البیقینیَّةُ الضروریَّةُ وَتَبّاً لِفلسفۃِ تَکونَ قوانینها غیرمطابقۃً للکتاب و السنَّة».¹⁴⁰

با الحادی شدن، همه مطالب یاد شده را در قلمرو کفر رقم می‌زند و آغاز و انجام آن کفرآلود می‌شود و به نفی مبدأ و معاد پرداخته و معارف و حیانی را اساطیر گذشتگان پنداشته و مرگ را پوسیدن و نه از پوست به در آمدن تلقی کرده و به دانش نابالغ خود بسنده نموده و به همان فرحناک می‌شود و علوم و حیانی را به استهزا می‌گیرد و مشمول صیحه الهی خواهد شد که: (فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا... * ... ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ)¹⁴¹ و مصداق طعن و طرد خدای سبحان قرار می‌گیرد که: (فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ).¹⁴²

حاصل آنکه فلسفه مطلق؛ یعنی جهان‌بینی کلی در طلوعه میلاد خود نه الهی است و نه الحادی و هیچ چاره‌ای در انتخاب راه ندارد؛ یعنی ممکن نیست دانشی به نام فلسفه مطلق محقق شود و درباره وجود یا عدم مبدأ هستی بحث نکند و به آن فتوا ندهد، پس فلسفه کلی هرچند حدوداً مطلق است؛ ولی بقاء مقید است؛ یعنی در زادروزش رها و در ادامه راه خود یا الهی است و یا الحادی؛ نظیر آنکه کودک هرچند از جهت فطرت موحد است؛ ولی از لحاظ علم حصولی و برهانی نه مسلمان است و نه کافر و پس از رشد فکری هر راهی را که انتخاب کرد به همان طریق نامبردار می‌شود و فلسفه الهی در حد تشبیه و نه بیش از آن شبیه نفس انسانی است که «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است.

140 الحکمة المتعالیة، ج 8، ص 303.

141 سوره نجم، آیات 29 - 30.

142 سوره غافر، آیه 83.

سوم: فلسفه مطلق چون تولیت نگرش جامع به جهان را به عهده دارد، جهان آرای زشت یا زیبایی خواهد بود. تمام اندیشه‌های علمی و انگیزه‌های عملی در بستر جهان‌بینی شکل می‌گیرد و هیچ دانشی اعم از عقلی یا نقلی نیست مگر آنکه در بستر پرنیایی فلسفه الهی یا در بستر پر تیغ و خار فلسفه الحادی قرار می‌گیرد، از این جهت تمام فلسفه‌های مضاف و نیز همه علوم تجربی در زادروز خود یا الهی‌اند و یا الحادی هرچند عالم آن رشته تفصیلاً آگاه نباشد، زیرا هیچ مسئله‌ای از مسائل علوم جزئی؛ مانند فلسفه مضاف یا علم تجربی نیست مگر آنکه وامدار برخی از منابع معرفتی و مبانی هستی‌شناسی و پیش‌فرضهای اولی است و آن منابع، مبانی و اصول موضوعه یا پیش‌فرض در گرو جهان‌بینی الهی یا الحادی است، پس آن دانشی که حدوداً بدون تعین و بقائاً متعین است فقط فلسفه مطلق است وگرنه سایر علوم اعم از فلسفه مضاف یا دانش تجربی همگی در حدود ماند بقاء متعین‌اند، هرچند عالم آن رشته از جریان علم‌شناسی آن آگاه نباشد.

تذکر: 1. چون میان ثبوت و اثبات فرق است، فلسفه الهی از لحاظ ثبوت در حوزه توحید متولد می‌شود؛ یعنی ربوبیت خداوند مقدم بر آن است، لیکن از جهت اثبات متأخر از آن است، زیرا پیش از اقامه برهان فلسفی بر وجود مبدأ فاعلی راهی برای باور کردن آن نیست.

2. سرّ تقدم ثبوتی توحید در تفاوت اساسی علم خالق و مخلوق است که علم خداوند فعلی و پیش از معلوم و علم مخلوق انفعالی و پس از آن است، زیرا تمام شئون مظاهر هستی مسبوق به تجلی ظاهری است که عین آخر و اولی است که عین آخر است. فلسفه الهی که بدون مسکن متولد شد بر اثر طهارت روح و سلامت نهاد، خانه مرصوصی را بر اساس تقوا بنا کرد و در آن بیت القرار آرام گرفت: (أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَنَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنْ اللَّهِ).¹⁴³ و فلسفه الحادی که بدون مسکن به دنیا آمد بر اثر قذارت روح و بیماری نهاد که برخاسته از خواسته‌های نفس مسؤل و اماره به سوء است، خانه عنکبوتی خود را بر پایه طغوا بنا کرد: (أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَنَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارٍ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ).¹⁴⁴ و همه فلسفه‌های مضاف و علوم دیگر مولود این دو خانه‌اند که یکی بیت معمور الهی است و دیگری بیت عنکبوت مخروب است.

چهارم: کلام و فلسفه در برخی از مکتبها از جهت اصول کلی و مبانی جامع و مبادی عام یکسانند. حکیم و متکلم نامور امامی عبدالرزاق لاهیجی فرموده است: «آنچه از کلام بعضی برمی‌آید این است که دشمنی با فلسفه در اهل اسلام از اشاعره بود نه از معتزله، چه رسد به امامیه! چگونه امامیه دشمن فلسفه باشند در حالی که اکثر اصول ثابت نزد آنان از امامان معصوم (علیهم‌السلام)

143 سوره توبه، آیه 109.

144 سوره توبه، آیه 109.

مطابق با چیزی است که از اساطین فلاسفه و متقدمان آنان رسیده و بر قواعد فلسفی حق مبتنی است...».¹⁴⁵ هرچند در برخی از مسائل و نیز در بعضی از روشها با یکدیگر اختلاف دارند نه مخالفت.

نکته اساسی آن است که قاضی عضد ایچی در تعریف علم کلام گفته است: کلام، علمی است که با آن بتوان عقاید دینی را با ایراد حجتها و دفع شبهه‌ها ثابت کرد: «و الکلام علم یقتدر معه علی اثبات العقائد الدینیة بإيراد الحجج و دفع الشبهة».¹⁴⁶ مقصود از عقاید دینی در قبال احکام عملی مانند فقه است و مقصود از دینی منسوب به دین حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم است؛ خواه صواب باشد و خواه نباشد. این تعمیم برای آن است که اشاعره در قبال معتزله آرای ویژه‌ای دارند که طبق آن مبانی خاص معتزله را تخطئه می‌کنند در حالی که معتزله متکلم‌اند و مبانی آنها برای ضابطه علم کلام است.¹⁴⁷

مشابه همین مطلب را سعدالدین تفتازانی گفته است. وی می‌افزاید: مقصود از دینی بودن مطالب کلام، آن است که مخالف با مطالب قطعی اسلام نباشد؛ نه آنکه همه مباحث آن در نفس الامر حق باشد و گرنه تعریف یاد شده شامل کلام فرقه مجسمه، معتزله، خوارج و مانند آنان نخواهد شد، در حالی که همه این فرقه‌ها متکلم‌اند و علم آنها کلام است، گرچه عقیده به تجسیم، تفویض و... در آنها مطرح است.¹⁴⁸

شایسته است عنایت شود که: 1. این گروه اهل کلام خود را میزان المعرفة پنداشتند و اسلام ناب را همان دانستند که خود تشخیص داده‌اند، لذا اشعری جبری، معتزله تفویضی را تخطئه و معتزله تفویضی اشعری جبری را تضلیل می‌کنند. 2. معنای قاعده الواحد، نزول فرشته از آسمان، دوام فیض و عدم انقطاع آن با حدوث عالم ماده، معارف نغز و عمیقی است که از نظری‌ترین مسائل اسلامی است. چگونه آنها مخالف اسلام است؛ ولی تجسیم خداوند معاذ الله و تفویض که برتر از جبر است و نیز عقاید خرافی خوارج مخالف احکام قطعی اسلام نیست؟

پنجم: علم نزد برخی به نام فقه نامیده می‌شود و در همین راستا علم به عقاید، فقه اکبر و علم به امور عملی، فقه معهود نام گرفته‌اند. از نظر بعضی بزرگان ملت، فقه همان معرفت نفس است به چیزی که به سود یا زیان اوست و علم نفس به عقاید فقه اکبر است.¹⁴⁹

145 شوارق الالهام، ج 1، ص 50.

146 شرح المواقف، ج 1، ص 34.

147 شرح المواقف، ج 1، ص 38، (با تحریر اندک).

148 شرح المقاصد، ج 1، ص 177 - 176.

149 همان، ص 165 - 164، (با تحریر اندک).

لازم است عنایت شود که: 1. تعبیر از علم کلام به فقه اکبر، قدحی است شبیه به مدح، زیرا با این قید احترازی منزلت علم کلام از مطلق‌نگری و جهان‌بینی عام هبوط کرده و در ردیف سایر علوم جزئی درمی‌آید و همانند فقه وارد حوزه دانشهای محدود می‌شود، هرچند قلمرو بحث اکبر و اصغر از هم جداست؛ ولی ادله بحث یکی است؛ یعنی عقل مقید و نقل محدود، عنصر محوری اثبات مطالب دو فقه پیش‌گفته‌اند، از این جهت همان‌طوری که فقه در دامن فلسفه الهی رشد می‌کند کلام نیز با سقوط از کلی‌نگری و آزاد اندیشی و جهان‌بینی در ظلّ فلسفه توحیدی تعالی می‌یابد، بنابراین هرگز کلام و فلسفه در یک سطح نیستند تا از تمایز آنها از یکدیگر گفت‌وگو شود، زیرا بحث از میز فرع بر اشتراک است و چون علم کلی و جزئی، جهان‌بینی و محدودنگری تشابهی با هم ندارند، لذا نباید در جستجوی ممیز بود.

2. فلسفه اسلامی، هرچند مطلق و آزاد متولد می‌شود نه محدود و مرهون، لیکن در مرحله بقا خود را در حصار وحی و نبوت مَحْصُور می‌بیند و در حصن حصین توحید مقید می‌نگرد، از این جهت ممکن است تشابهی میان کلام و فلسفه در مرحله بقا باشد؛ لیکن امتیاز فلسفه الهی از کلام در این است که فلسفه الهی در تأمین مبادی، مبانی و منابع معرفتی و هستی‌شناسی، خودکفا است و بر سرمایه خود سود می‌برد و به استناد همان مبانی رصین که کلام را استوار کرده است نیازهای علمی خویش را برطرف می‌نماید؛ و لیکن کلام در استناد به منقول باید از معقول فلسفه وام بگیرد و با اذن آن اولاً فؤاد و ثانیاً سمع و بصر خویش را تغذیه نماید.

3. شائبه نیاز معلول به علت در حدوث نه در بقا ممکن است مشوبیت ذهنی برخی را فراهم کند. اینان در بدء پذیرش اسلام از مبانی عقلی استمداد می‌کنند؛ ولی در مرحله بقا آن مبانی را رها می‌نمایند. درباره علم کلام نیز ممکن است همین نگرش ناصواب ظهور کند؛ یعنی متکلم که درباره عقاید دینی بحث می‌کند اصل دین را به استناد مبانی ویژه عقلی می‌پذیرد؛ لیکن در مرحله بقا اگر ظاهر دلیل منقول با همان مبانی اصلی معقول موافق نبود ممکن است به مبانی عقلی اعتنا نکرده و به ظاهر منقول بسنده نماید. این نگاه مفتاح الشریعه‌ای به مبانی عقل بی‌تناسب با همان مبنای معهود برخی اهل کلام نیست که سبب حاجت معلول به علت، حدوث آن است نه امکان. البته این مطلب در حدّ یک تنظیم است.

ششم: عقل که از شئون ادراکی نفس ناطقه و عهده‌دار تحلیل اصیل معارف است، آزادانه درباره خودش فکر می‌کند. اگر هویت خویش را به خوبی شناخت سایر شئون نفس را شناخته و خود نفس را که دارای وجود مجرد است به خوبی می‌شناسد و آثار ارادی خویش را تجهیز می‌کند، همانند فلسفه الهی که آزادانه متولد می‌شود و می‌اندیشد و راه اصیل را باز می‌کند و اگر عقل بر اثر پذیرش طرحهای وهم و خیال دامن‌گستر هویت خود را فراموش کرد و به تجرّد خود پی نبرد هرگز سایر شئون نفس ناطقه را نمی‌شناسد؛ نظیر فلسفه الحادی که اصل و فرع را گم می‌کند و راه به جایی نمی‌برد. عقل مبتلا به وهم و خیال، اصل وجود روح مجرد انسانی را انکار کرده و وجود مجاری ادراکی و تحریکی آن را نمی‌شناسد، بنابراین می‌توان گفت: «مَنْ عَرَفَ عَقْلَهُ عَرَفَ نَفْسَهُ وَ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». البته این مطلب در حدّ یک آیت است.

هفتم: محقق بزرگوار ملا عبدالرزاق لاهیجی (قدس سره) در نقد تعریف قاضی عضدالدین عبدالرحمن ایجی و سید شریف علی بن محمد جرجانی که کلام را به «علمٌ یقتدر معه علی إثبات العقائد الدینیة بإيراد الحجج و دفع الشبهة عنها» شناسانده‌اند و مقصود از علم را معنای عام آن دانستند که خطا و صواب هر دو را شامل می‌شود و عنوان اثبات عقاید را بر تحصیل عقاید برگزیده‌اند برای اینکه مشعر به این مطلب باشد که 1. ثمره علم کلام اثبات عقاید برای دیگری است. 2. عقاید را واجب است از شرع اخذ نمود تا بتوان به آن اعتماد کرد، هرچند عقل در آن مستقل باشد چنین فرموده است: «صرف اخذ (عقاید) بدون برهان، تقلید غیرمعتبر است. چگونه می‌توان عقاید را از شرع گرفت در حالی که برخی از عقاید چیزی است که ثبوت اصل شرع متوقف بر آن است، بلکه اولی آن است که گفته شود: «اعتمادی به عقاید حاصل از ادله کلامی از آن جهت که کلامی است، نیست و علم کلام ثمره ندارد مگر اثبات عقاید برای دیگری».¹⁵⁰ سر آنکه برخی علم کلام را فن جدال دانستند، هرچند به نحو احسن باشد همین است که نتیجه آن نزد برخی فقط اثبات عقاید برای دیگری است.

هشتم: محقق لاهیجی که در کلام‌شناسی کوشش مبسوطی ارائه نموده، اختلاف علمای معارف الهی را در حکمت و کلام و اختلاف کلام را در روش معتزله و اشاعره می‌دانند و طریق تصوف را قسیم مکتبهای یاد شده نمی‌شمرند، زیرا سلوک راه ظاهر و طریق نظر و استدلال غیر از سلوک راه باطن است و هدف اولی حصول علم است و غایت دومی حصول و وصول عین، و سلوک باطن مسبوق به سلوک ظاهر است و صوفی نخست باید حکیم یا متکلم باشد و پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بدون استکمال طریق نظر، خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن، ادعای تصوف، عام فریبی و صیادی باشد. سخن در لفظ تصوف و لغت صوفی نیست، بلکه غرض سلوک معنوی است و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هرچه غیر اوست و باقی بودن به او که حدیث «كنتُ سمعَه... و بصره...»¹⁵¹ اشاره بدان مرتبت و اخلاص و تقوای حقیقی در شرع عبارت از آن منزلت است و از مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آن‌اند نه مراد حصول علم نظری است بی‌حاجت دلیل و برهان به سبب آنکه حصول علم نظری بی‌حدّ وسط محال است، چنان‌که بیاید، بلکه مراد مشاهده نتیجه برهان است مجرد از اغشیه اوهام و خیالات....

طریق اشراق نیز در حقیقت از راههای تحصیل علم نیست، بلکه طریق سلوک راه باطن است و مسبوق به سلوک راه ظاهر و تفاوتی با تصوف ندارد مگر به اینکه تصوف در برابر تکلم است و اشراق در برابر حکمت به این معنا که هرگاه سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که به قوانین حکمت منطبق است، طریق اشراق باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد که به قواعد کلام منطبق است، طریق تصوف است.

150 شوارق الالهام، ج 1، ص 43 - 42.

151 الکافی، ج 2، ص 352.

شناخت اشراقی مر مشائی و همچنین مذمت صوفی مر متکلم و عالم رسمی را راجع شود به این که ایشان اقتضای به سلوک راه ظاهر کرده... و سلوک راه باطن... را که غرض اصلی همان است ضایع گذاشته‌اند و مذمت مشائی و متکلم مر اشراقی و صوفی را در این باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق طریق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن گذاردند. در حقیقت هر دو طائفه راست گفته باشند چه کمال حقیقی را آراستگی ظاهر و باطن است؛ اما ترک باطن و اکتفا به ظاهر تقصیر و غرور است و سیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال و قصور، و در مشهور طریق اشراق را قسمی از حکمت دانند و حکمت را منقسم دارند به طریق اشراق و طریق مشاء و تصوف را نیز طریق جداگانه از راههای تحصیل معرفت شمارند. و تحقیق آن است که حکمت مشاء در برابر علم کلام باشد و طریق اشراق در برابر تصوف و آن هر دو در سلوک راه ظاهر باشند و این هر دو در سلوک راه باطن.¹⁵²

آنچه حکیم لاهیجی فرموده‌اند بسیار مبسوط و نافع است که بخشی از آن نقل شد. البته لازم است که به برخی از نکات تکمیلی عنایت شود. اولاً لزوم تحصیل حکمت یا کلام که سلوک راه ظاهر است برای تمییز کشف صادق و کاذب حق است، زیرا غیرمعصوم اگر چیزی را مشاهده نمود معلوم نیست در مثال متصل است یا منفصل و نیز معلوم نیست مبدأ فاعلی آن نفس خود مشاهده کننده است یا شیطان یا فرشته و یا مبدأ برتر از آن، لذا لازم است با میزان معصوم ارزیابی شود و آن ترازوی مصون از اشتباه یا نقل قطعی از معصوم است که هیچ احتمال خلاف از لحاظ صدور، جهت صدور، دلالت بر مقصود، در آن راه ندارد و یا برهان قاطع که مبین را در پرتو بین ارائه می‌نماید، از این جهت راه فکر و برهان به عنوان مقدمه راه کشف و شهود توصیه شده است و صائن الدین علی بن محمد ترکه در تمهید القواعد چنین فرموده است:

سالکان مجاهد در طریق حقیقت باید علوم فکری و معارف یقینی نظری را بعد از تصفیه قلب فراهم نمایند... تا این علوم نسبت به یافته‌های ذوقی آنان به منزله علم آلی؛ مانند منطق نسبت به حکمت باشد.¹⁵³

لیکن لازم است دقت شود که منطق نسبت به فلسفه به عنوان ترازوی روش مطرح است نه ارائه مبادی و مبانی تصدیقی؛ اما حکمت یا کلام برای تشخیص صواب و خطای کشف و شهود مطالب تصدیقی و مبانی علمی ارائه می‌کنند. گذشته از آنکه برخی علوم حصولی را حجاب، بلکه حجاب اکبر پنداشتند و گفتند: «اگر قلب مصون از نظر و فکر بوده و امی شد آن‌گاه پذیرای فتح الهی است».¹⁵⁴ شاید بتوان بین این دو طرح جمع نمود.

152 گوهر مراد، ص 41 - 33، با تغییر اندک.

153 تمهید القواعد، ص 273 - 272.

154 منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغه، ج 1، ص 649.

ثانیاً تصفیه دل و تهذیب روح برای نیل به هر مطلب صائب و علم نافع لازم است، هرچند درجه آن، کیفیت تزکیه و مراتب ویژه آن متفاوت است. مقصود از تصوّف در کلام حکیم لاهیجی همانند دیگر حکیمان و متکلمان الهی، قلندر هوامدار و به دور از طهارت اخلاقی نیست. منظور همان عارف متشرعی است که صراط مستقیم را در اطاعت محض از قرآن و عترت دانسته که تشخیص آن «أَدَقَّ مِنَ الشَّعْرِ»¹⁵⁵ و پیمودن آن «أَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ»¹⁵⁶ است و ذره‌ای کُزراه از آن فرث افراط و دَمِ تفریط را به همراه دارد و تنها رهایی از آن دو خبیث است که به صورت لبن خالص پیروی از عترت اطهار را دربرخواهد داشت.

ثالثاً میان جهاد اوسط که عنصر محوری فن اخلاق را تأمین می‌کند و جهاد اکبر که عنصر اصلی فن عرفان عملی را تضمین می‌نماید فرق جوهری است، زیرا نتیجه جهاد اوسط یا تهذیب نفس و تطهیر آن از رذائل اخلاقی و نجات از جنود جهل خلّقی می‌تواند فلسفه اشراق باشد که از قلمرو حکمت بیرون نبوده و هرگز برتر از فلسفه نیست، بلکه خود قسمی از فلسفه به شمار می‌آید و نتیجه جهاد اکبر یا تهذیب عقل از قید علم حصولی و رهن مفهوم ذهنی و تطهیر دل از مفاهیم و معانی عقلی و تلاش برای دستیابی به عین و نجات از ذهن، می‌تواند عرفان باشد که برتر از فلسفه است و فلسفه از لحاظ ترتیب علمی و ارزیابی موضوع علم پایین‌تر از عرفان نظری است. تحلیل این مطالب نه در قلمرو این رساله است و نه در حوزه شوارق الالهام و گوهر مراد و کتابهایی در این سطح.

قلمرو دین و مسئله خاتمیت

عده‌ای در توجیه علت خاتمیت اسلام و نیز بحث قلمرو دین و محدوده نیاز به آن، به مقوله کمال یافتن عقل بشری متمسک می‌شوند. به این بیان که رشد عقلی بشر موجب فراهم شدن خودکفایی او و بی‌نیاز شدن وی از وحی و دین را فراهم آورده است. در گذشته به سبب قصور عقل و کمبود دانش بشری نیاز به دستگیری دین بود، از این رو رسالت انبیا و نزول وحی ضرورت شمرده می‌شد و به سبب همین ضعف و قصور عقلانی دایره نیاز به دین بسیار وسعت داشت؛ اما اکنون به سبب رشد عقلانی بشر، هم از وسعت نیازمندی وی به دین کاسته شده و عقل می‌تواند عهده‌دار تأمین نیازهایی باشد که در گذشته دین عهده‌دار آن بود و هم از اساس، دیگر نیازی به آمدن دین و وحی جدید نیست و علت نبوت وجود ندارد، لذا اسلام آخرین دین است و وحی و دیانت به آن ختم می‌شود.

اما با مباحثی که گذشت روشن می‌شود که این تحلیل از خاتمیت و محدوده دین و قلمرو نیاز به آن، ناشی از همان تصور ناصواب بیرون راندن عقل از حریم دین است. کسی که عقل را بیرون از حریم دین می‌داند طبعاً به آن به عنوان منبع رقیب دین

155 الکافی، ج 8، ص 312.

156 همان.

نگاه می‌کند، از این‌رو همان‌گونه که تفریطانه آن دو را معارض یکدیگر می‌پندارد در مواردی نیز مفرطانه یکی را جانشین دیگری تصور می‌کند، پس رشد عقل فضا را بر دین تنگ می‌کند و از وسعت قلمرو آن می‌کاهد و حتی به وجود آن خاتمه می‌دهد.

این تحلیل تنگ‌نظرانه از ارتباط این دو منبع معرفتی (عقل و نقل تحت اشراف وحی) کجا و دیدگاهی که بارها در این نوشتار، تأکید شد کجا؟ بر اساس مبنای معقول و مقبول که عقل و نقل هر دو در حریم دین وارد شده و مسئولیت معرفت احکام دین را عهده‌دار شده‌اند، دین در عرض و رقیب عقل نیست، بلکه عقل در کنار نقل محصل و معرف قوانین دین است، پس رشد عقل و افزوده شدن عمق و حیطه دانش و معرفت بشری به معنای ادراک عمیق‌تر و وسیع‌تر بشر از محتوای دین است؛ یعنی اگر دلیل معتبر نقلی بدون واسطه یا با واسطه ممّا أنزلہ الله است، برهان عقلی نیز ممّا ألهمہ الله است، پس رشد عقل و دانش بشر به معنای ادراک بهتر او از فعل الله است، چنان‌که ادراک عمیق‌تر از وحی و ادله نقلی به معنای شناخت بهتر دین است، پس هر دوی عقل و نقل همسو و هم‌هدف، رشد معرفت دینی را در پی دارند.

ختم نبوت به معنای آن است که تمام اصول، قواعد، ضوابط و قوانین اعتقادی، عملی، اخلاقی، فقهی و حقوقی به صورت جامع در متون دینی آمده است و عقول اثاره شده دفائن خود را بارور می‌بیند، لذا منبع وحیانی و نقلی جدیدی به بشریت ارائه نمی‌شود و دینی که عقل را در کنار نقل منبع شناخت احکام الهی قرار داده، برای همیشه به این دو منبع موجود در هدایت بشر اکتفا می‌کند؛ نه آنکه رشد عقلانی فضا را برای دین محدود سازد. عقل رقیب دین نیست، بلکه در درون آن است.

همان‌گونه که در آغاز این فصل اشاره شد آثار مثبت درونی کردن عقل در ساحت معرفت دینی، به موارد ذکر شده خلاصه نمی‌شود و آنچه ذکر شد تنها نمونه است. این مبنا در حوزه عقیده، علم، فقه، اخلاق و حقوق نیز دارای برکات و آثاری است.

گفتنی است که دو اجتهاد پویا و پایدار در اسلام مطرح است که مهم‌ترین عامل جاودانگی آن است: یکی اجتهاد علمی که عهده‌دار استنباط احکام، قوانین، مقررات فقهی و حقوقی است و دیگری اجتهاد مدیریتی و تدبیری که عهده‌دار سنت‌گذاری مانا و پایدار است و شرح این دو قانون اساسی دینی در موطن مناسب ارائه خواهد شد و با تبیین آن سَنَد خاتمیت دین مبین اسلام روشن‌تر می‌شود.

فصل چهارم: مسئله تفکیک

در این کتاب بارها اشاره شد که عقل در کنار نقل منبع معرفت دینی است. این سخن هرگز به معنای آن نیست که عقل و استدلال تجریدی و نیز حس و تجربه هم‌افق و هم‌طراز با وحی است و حکیم و فیلسوف و متکلم قابل قیاس با انبیا هستند، زیرا مراد از نقل، ادراک و فهم بشر از وحی است نه خودِ وحی، چون خودِ وحی فقط در دسترس انسانهای کامل معصوم؛ مانند انبیاست و

آنچه در دسترس بشر عادی است فهم و تفسیر وحی است، پس آنچه هم‌طراز و در کنار عقل منبع معرفت دینی قرار می‌گیرد، ادراک معتبر و مضبوط بشر از وحی است.

در بخش نخست این نوشتار تحت عنوان وحی و نقل به تفاوت این دو اشاره شد. منطقه وحی که حق محض است، منطقه ممنوعه عقل انسانهای عادی است و مراحل نازل علوم که طبعاً با خطا و شک هم آمیختگی دارد در دسترس عقل بشر عادی است، از این‌رو حکیمان و فیلسوفان و متکلمان گاه خطا می‌کنند؛ اما انبیا و امامان معصوم که بهره‌مند از علم لدنی هستند و به حریم شهود حق محض باریافته‌اند، در معرض خطا و شک نیستند. وحی جایی است که هیچ شیئی جز کلام الهی در آن راه ندارد. آن موطن عصمت محض و حق صرف است و در آنجا به هیچ وجه شک راه ندارد.

سرّش آن است که پدیده شک همیشه در جایی است که دو چیز باشد یکی باطل و دیگری حق و این دو با هم مشتبه شوند و یا هر دو حق باشند؛ ولی بر اثر جابه‌جایی بطلانی راه پیدا کند که بازگشت این تعدّد به آن است که یکی حق و دیگری باطل است. در جایی مانند دنیا که حق با باطل درآمیخته، به کمک فکر سعی می‌کنیم شک خود را برطرف کرده، حق را از باطل تمیز دهیم؛ اما در مراحل عالیه جهان، پدیده باطل از اساس راه ندارد و شک پیدا نمی‌شود تا شک ظهور کند و نیاز باشد با کمک تفکر و تعقل، شک و تردید برطرف شود. مقام مخلصین (به فتح) از دسترس شیطان و شیاطین بیرون است. تجرّد شیطان به حدی نیست که بتواند در آن مقام حضور یافته و با تدلیس و تلبیس خود حق را به باطل بیامیزد. حتی مقام «ذنی فتدلی»¹⁵⁷ که در سوره «نجم» به آن اشاره شده به گونه‌ای است که ملک عظیم الهی توان حضور در آن را ندارد، چه رسد به شیاطین. وقتی شیطنت به آن مقام منبع راه نداشت جا برای باطل نیست و در نتیجه زمینه شک مرتفع می‌گردد.

حاصل آنکه: شک در جایی است که دو سنخ شیء (حق و باطل) وجود داشته باشد؛ لیکن در عرصه حق محض همه چیز حق است، پس جایی برای تردید نمی‌ماند؛ مانند اینکه شما وارد کتابخانه‌ای شوید که جز قرآن هیچ کتابی در آن نباشد، پس هر کتابی که می‌بینید با اینکه در قطر و اندازه و رنگ تفاوت دارند یقین دارید که قرآن است.

از امام صادق (علیه السلام) سؤال می‌شود که انبیا از کجا می‌فهمند به مقام نبوت رسیده و پیامبر شده‌اند و حالی که به آنها دست داده رحمانی است؛ نه معاذالله شیطانی یا نفسانی؟ حضرت صادق (علیه السلام) در پاسخ می‌فرمایند: «یوقّی لذلک»¹⁵⁸ یعنی به عنایت الهی در فضای عصمت و حق محض وارد می‌شود که دیگر شک در آن راه ندارد تا به کمک تروی و تفکر و استدلال بخواهد بر شک خود غلبه کند. درست مانند کسی که چشم باز می‌کند و آفتاب عالمتاب را می‌بیند و شکی در روز بودن ندارد.

157 سوره نجم، آیه 8.

158 الکافی، ج 1، ص 177.

منطقه وحی که معلم آن حضرت حق جلّ و علا است با مراتب نازله علوم که منطقه درآمیختگی حق با باطل است فرق دارد؛ وحی ویژه علم لدنی است و عنوان من «لدى الله» غیر از عنوان من «عندالله» است. در «عند» حضور مأخوذ نیست گاهی حضور است گاهی غیرحضور؛ ولی در «لدى» حضور مأخوذ است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم کتاب «الف» عند زید است معنایش آن است که این کتاب در اختیار و پیش زید است حال ممکن است در اتاق او باشد یا روی میزش یا در کتابخانه او و یا در دستهای وی؛ اما وقتی می‌گوییم آن کتاب «لدى زید» است «لدیه» به معنای آن است که کتاب اکنون در حضور اوست. علمی را که انسان لدى الله بیاموزد؛ یعنی خداوند که حق محض است معلّم این علم است و متعلّم در محضر او و از او علم را آموخته است.

علمی که با واسطه باشد دیگر لدنی خاص نیست. چنین علمی که منطقه وحی است جز برای انبیا و اولیا حاصل نمی‌شود. در آنجا نه مجالی برای عقل است و نه موضعی برای فیلسوف و متکلم. در این منطقه ممنوعه نه فلسفه و کلام راه دارد و نه فقه و تفسیر و هر علم دینی دیگر.

تأکید این بحث بر آن است که دانش نقلی که متکی بر وحی و سنت معصومان (علیهم‌السلام) است و دانش عقلی (به معنای وسیع آن) هر دو در حریم معرفت دینی جایگاه و منزلت دارند و این دو به لحاظ حجیت شرعی از هم منفک و جدا نبوده و معرفت دینی محصول سنجش و تعامل هر دو است؛ به این معنا که با اتکای صرف به دانش نقلی و مراجعه به کتاب و سنت، نمی‌توان محتوای اسلام را کاملاً معین کرد، بلکه مقتضای عقل و معارف عقلانی را نیز باید به حساب آورد و معرفت دینی برآیند مجموع این هر دو سنخ معرفت است. معرفت عقلانی گاه قرینه لیبی برای فهم مراد جدی ادله نقلی است و گاه مؤید آن است و گاه معارض با آن که در این صورت به هر کدام که اقوی و اظهر باشد آخذ می‌شود.

حاصل آنکه: 1. دلیل عقلی واجد شرایط استدلال، حجت شرعی است. 2. دلیل عقلی که حجت شرعی است همسان دلیل نقلی واجد شرایط استدلال است. 3. هیچ یک از دو دلیل یاد شده را نمی‌توان با قطع نظر از دیگری حجت تام شرعی دانست به طوری که با وجود هر دو فقط به یک دلیل بسنده و طبق آن فتوا داده شود. 4. اگر پیام هر دو دلیل یکی است و هیچ تفاوتی در نطق دلالت آنها نیست باید بعد از بررسی کامل و علم به وفاق فتوا داد. 5. در استدلال به هر یک از دو دلیل نباید دیگری را مطرح کرد که این خلط و مغالطه آسیب‌زاست، چنان که در استدلال به یک آیه یا یک روایت مضمون آیه دیگر یا روایت دیگر که مغایر است نباید خلط شود، زیرا اختلاط ادله به هیچ وجه و در هیچ موضعی مقبول نیست، پس عقل مانند نقل حجت شرعی است و از این جهت نسبت به یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و نمی‌توان بی‌ملاحظه دیگری محتوای دین را مشخص کرد.

در مقابل این تأکید که مکرّر در این نوشته اشاره شده برخی از «نظریه تفکیک» دفاع می‌کنند و معتقدند جدایی مرز عقل با کتاب و سنت باید محفوظ بماند و اگر دانش عقلی حرمتی و منزلتی داشته باشد نباید آن را در کنار وحی و کتاب و سنت نشانند و از

دست‌آورد آن در فهم کتاب و سنت سود جست. پیش از پرداختن به ارزیابی این نظر مناسب است مدعیات و ادله آنها بر این تفکیک بازگو شود.

مدعیات مکتب تفکیک

در میان آثار منسوبین به نحله فکری تفکیک، مطالب مختلفی است که برخی از آنها با فضای بحث ما تناسب زیادی ندارد؛ مثلاً آنچه در ردّ و انکار فلسفه نگاشته‌اند، زیرا چیزی که در مباحث حاضر بر آن تأکید شد، لزوم توجه به عقل به عنوان منبع معرفت دینی است و دفاع از فلسفه به عنوان یک رشته خاص، هدف این سلسله مباحث نیست و گرنه لازم می‌شد که تمام نقدها و مباحثی که در ردّ و انکار فلسفه نگاشته شده به بحث گذارده شود.

در خصوص جایگاه معرفت عقلی و سهم عقل در فهم دین اختلاف و تشتت آرا در میان متتحلین به این نظریه وجود دارد. تقریر معتدل و ملایم از مکتب تفکیک که به زودی به آن اشاره می‌کنیم (1) و بیشتر مباحث این فصل به آن اختصاص دارد، منزلت و شأن عقل و استدلال عقلی را انکار نمی‌کند و کلام عقلی و فلسفه و عرفان را در جای خود محترم می‌شمارد؛ ولی خواهان آن است که در حوزه فهم کتاب و سنت از دستاوردهای این علوم و معارف استفاده نشود و خلوص و بی‌شائبه بودن تفسیر و قرآن و روایات محفوظ بماند؛ اما در میان متقدمان داعیه تفکیک مطالبی به چشم می‌خورد که گویا از اساس با دانش عقلی و استدلالی و اقامه برهان بر مطالب، اعتراض دارند. برای نمونه به برخی از نکات و مطالب کتاب روحانی بزرگوار میرزا مهدی اصفهانی اشاره می‌شود.

1 - این تقریر را می‌توانید در اثر زیر ملاحظه کنید. حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1375.

به نظر می‌رسد ایشان اساساً به عقل و روش برهانی ایراد و اعتراض دارند. در اوایل کتاب مصباح الهدی استدلال شیطان را در سجده نکردن بر آدم (علیه‌السلام) که گفت: (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ)¹⁵⁹ استدلال برهانی می‌پندارند و معتقدند که اگر برهان، حجت و موجه باشد باید استدلال شیطان به عنوان برهان در درگاه الهی پذیرفته می‌شد در حالی که مقبول نشد و طرد استدلال او به معنای عدم پذیرش و فقدان مقبولیت برهان است.¹⁶⁰ واضح است که ایشان مرز میان قیاس فقهی یا تمثیل منطقی را که حجت نیست با برهان عقلی در هم آمیخته‌اند و تمثیل غیرمعقول ابلیس را برهان پنداشته‌اند.

میرزا مهدی اصفهانی روایاتی که در مذمت قیاس وارد شده است و فقهای عظام بر اساس آنها استفاده از تمثیل منطقی (قیاس فقهی) را در استنباط احکام مردود می‌شمارند، به قیاس مصطلح منطقی که رأس آنها استنتاج برهانی است، حمل می‌کند. وی در

159 سوره اعراف، آیه 12.

160 ر.ک: مصباح الهدی، ص 11.

اصل اول از اصولی که در کتاب مصباح الهدی راجع به علم اصول بحث می‌کند عقل را در فهم حسن و قبح صائب می‌داند، اما استفاده از آن را در طلب معرفت و استنتاج مطالب جدید از مقدمات استدلالی (تألیف قیاس و استدلال) ناروا می‌شمارد:

على أن طلب المعرفة و كشف الحقائق من الأقيسة، عين الضلال المبين لأنه ليس إلا الاقتحام في الظلمات و لهذا ورد الأحاديث بالتصريح بقبح القياس و بالتوعيد على من وضع دينه على القياس أو عمل به في الدين.¹⁶¹

کاملاً صحیح است که روایات زیادی در مذمت قیاس وارد شده؛ اما آنها ناظر به قیاسی است که عامه و فقهای اهل سنت در فقه و استنتاج فروع شریعت به کار می‌گیرند؛ نه قیاس منطقی که اساس هر سخن گفتن منطقی و استدلالی را تشکیل می‌دهد. جالب است که از نظر ایشان اقامه برهان بر وجود خدا و تلاش برای اثبات استدلالی و عقلی پایه‌های دین، مخالف با شریعت و ابطال امر دین است: «فإن وضع الدين على المقاييس و إثبات ربّ العزّة بها إبطال لكلّ ما جاء به النبي».¹⁶²

استدلال ایشان بر مردود بودن برهان که متقن‌ترین و محکم‌ترین انواع اقیسه و استدلالهاست، مبتنی بر بطلان علیت است؛ یعنی ایشان چون رابطه علیت را مردود می‌دانند به صحت و اعتبار قیاس برهانی تن در نمی‌دهند و از نظر وی بهترین نوع قیاس که همان برهان باشد قبیح‌ترین نوع استدلال و قیاس است:

لأنّ أكبر المقاييس و أحسنها قياس البرهان و هو مؤسسة على العلّية و المعلولیه و هی مؤسسة على قياس الواجب بالمكن و النور بالظلمة و العلّية من أصلها باطله فأحسن الأقيسة أقبحها.¹⁶³

کسی که واقعاً علیت را قبول نداشته باشد و استدلال منطقی را عین ضلالت بداند و اساساً استدلال را مفید علم نداند¹⁶⁴ چگونه می‌شود با او بحث کرد؟ آیا چنین فردی می‌تواند با خودش بنشیند و فکر کند و آرا و افکار دیگران را نقادی و جرح و تعدیل کند؟ کسی که منطق استدلالی را طرد کند و علیت را منکر شود و رابطه علی و ضروری میان مقدمات و نتیجه را نپذیرد در واقع با تفکر خود مشکل جدی دارد، زیرا نمی‌تواند فکر کند، چون فکر کردن آن است که مقدماتی ترتیب داده شود و از آنها نتیجه‌ای گرفته شود. اگر ربط ضروری و علیت میان مقدمات و نتایج نباشد، از هر مقدمه‌ای هر نتیجه‌ای را می‌توان انتظار داشت، زیرا شانس و تصادف حاکم است؛ نه ربط علی و ضروری.

161 همان، ص 6.

162 مصباح الهدی، ص 6.

163 همان.

164 همان، ص 11.

اگر قیاس برهانی قبیح‌ترین شکل استدلال باشد، چگونه ایشان آرا و اقوال فاسد و مغالطی و باطل دیگران را طرد و انکار می‌کنند؟ آیا جز از طریق استدلال و نشان دادن فقدان پایه منطقی برای آنها؟ اساساً بیان سابق الذکر ایشان در طرد و انکار تمسک به اُقیسه، خود یک استدلال و قیاس منطقی است، زیرا از عدم صحت رابطه علیت و ناروایی قیاس واجب به ممکن به لزوم وانهادن برهان عقلی و ترک استدلال قیاس، استدلال کرده است؛ یعنی استدلالی منطقی کرده که نباید استدلال منطقی کرد!

از تنزّل دادن برهان عقلی به حدّ تمثیل منطقی و قیاس فقهی که بگذریم، صدر و ساقه مکتوب ایشان بر پایه مادیت روح بنا شده است. وی تأکید می‌کند که در علوم الهیه برخلاف نظر حکما ارواح مطلقاً غیرمجرّد بوده و اُظْلَه و اشباح‌اند و علم و قدرت عین ذات آنها نیست.¹⁶⁵ در جای دیگر می‌گوید نفس، زمانی و متمکن در مکان است.¹⁶⁶ غافل از اینکه اگر روح مادی و متزّمّن و متمکن باشد چگونه می‌تواند به علم شهودی به قول خودشان خدا را ادراک کند. مادی بودن روح؛ یعنی جای خاصی دارد و به زمان و مکان خاص محدود است و معرفت به الله؛ یعنی یک چیزی که وارد در این مکان و زمان می‌شود؛ مانند چیزی که در یک سلول وارد شود، چون روح مثل یک شیء مادی دارای مکان و مستقر در جایگاه زمانی و مکانی تصور شده است. چگونه می‌توان پذیرفت که شهود خداوند و معرفت به او که نه متزّمّن است و نه متمکن از سنخ چیزی باشد که به یک مکان و ازمان معین تعلق بگیرد؟

آنچه در حقیقت باعث شده است که عده‌ای به فکر تفکیک میان معرفت مبتنی بر عقل از دین بیفتند آن است که بر اساس مبنای ایشان میان علوم بشری و علوم الهی هیچ وجه اشتراکی نیست؛ نه در مقدمات و نه در نتایج. مؤلف محترم کتاب ابواب الهدی می‌گوید:

لا جامع بین العلوم البشريّة و العلوم الجديده الإلهيّة في شيء من الأشياء حتى في مدخلها و بابها فإنّ باب التعليمات هي الألفاظ الحاكیة عن المرادات و الألفاظ في العلوم الإلهيّة إشارات إلى نفس الحقائق.¹⁶⁷

در مباحث اصولی خود نیز تأکید دارند که در علوم بشری الفاظ برای معانی و مفاهیم وضع شده است حال آنکه در علوم الهی الفاظ به مصادیق تعلق دارند؛ نه آنکه به واسطه مفهوم از مصادیق خارجی حکایت کنند:

165 ابواب الهدی، ص 35.

166 همان، ص 9.

167 همان، ص 12.

و الألفاظ في العلوم الإلهية إشارات إلى نفس الحقائق الخارجية.... و أما في العلوم البشرية فالألفاظ قوالب للمتصورات و المعاني و المرادات عندهم المتصورات الذهنية.¹⁶⁸

از نظر ایشان یکی از محورهای تباین و بیگانگی علوم بشری از علوم الهی، تصویری است که ایشان از این دو سنخ علم و عقل دارند. عقل در علوم الهی «هو النور الظاهر بذاته لكل من هو واجد له يظهر للإنسان به حسن الأفعال و قبحها و يعرف به الجزئيات أيضاً»¹⁶⁹ در این تصور کاری که از عقل برمی آید صرف ادراک حسن و قبح افعال و فهم امور جزئی است؛ اما در علوم بشری قدرت و فعلیت نفس در استخراج امور نظری از ضروریات است، از این رو آنچه به ادراک عقل در می آید امور کلیه است. خلاصه اینکه از نظر ایشان علم و عقل در علوم الهی با علم و عقل در علوم بشری کاملاً تفاوت دارد، لذا وجه مشترکی میان این دو قسم نیست.

همانطور که اشاره شد این قسم تفکیک که مبتنی بر مبانی غیرمتعارف و بحث برانگیز فراوانی است، از مادیت روح گرفته تا بی اعتباری برهان و استدلال عقلی و نفی علیت و سلب سنخیت علت و معلول و برهان را مساوی تمثیل دانستن، از محور مباحث کنونی فاصله زیادی دارد. افزون بر اینکه برخی از این مبانی، نظیر طرد و انکار استدلال عقلی و منطقی و نفی ضرورت علی و معلولی اساساً باب هرگونه مباحثه و بحث و گفت و گوی علمی و منطقی را سد می کند و علم این مطالب به اهل خود واگذار می شود.

در بخش نخست کتاب نیز اشاره شد که اصل موضوعی کنونی حجیت و اعتبار عقل و پایه مباحث فعلی در بررسی رابطه عقل و دین پذیرش حجیت عقل است. تا کنون نشان داده شد که عقل در درون معرفت دینی است؛ نه بیرون آن تا سخن از تعارض عقل و دین به میان آید. حتی نمی توان از گفت و گو و دیالوگ عقل و دین یا علم و دین سخن گفت، زیرا گفت و گو و دیالوگ، فرع بر تعدد و بیگانگی است حال آنکه عقل برهانی در درون هندسه معرفت دینی جای گرفته است و تمایزی میان آن دو نیست و کاملاً از آن بهره مند می شود و از آن دفاع می کند، بهره مندی و دفاع جزء یک مجموعه از کل آن. اما درباره عقل و نقل که هر دو تحت هدایت و حمایت وحی اند و ستونهای معرفتی خیمه دین را تشکیل داده اند، زمینه گفت و گو و تعارض و تعامل وجود دارد.

تقریر معتدل و ملایمی از مکتب تفکیک که اخیراً بیشتر رواج پیدا کرده، فاقد جهات مناقشه برانگیز است، لذا می تواند مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد. این تقریر منکر حجیت و اعتبار عقل استدلالی نیست و به لزوم آن اعتراف دارد. مدعیان این تقریر از تفکیک، به چند مطلب اشاره می کنند:

168 همان، ص 13 - 12.

169 همان، ص 14.

1. ما با فلسفه مخالف نیستیم، فلسفه حق است و باید به آن اشتغال ورزید؛ لیکن نه همه کس، بلکه افراد مستعد و مهذب، خوش فهم و دین باور باید برای فراگیری آن همت کنند؛ نظیر همان توصیه‌ای که خود حکما، چون بوعلی سینا دارند.

2. باید مرزها را جدا کرد و وحی را از مشوب شدن به این علوم محفوظ داشت، زیرا وحی معصوم است و علوم بشری خطا بردار، پس نه تنها وحی و علوم بشری همسان و هم‌تراز نیستند، بلکه اساساً باید ساحت وحی را از مشوب شدن به علوم و معارف عقلی و بشری پیراست. البته با توجه به اینکه هر گلی بویی دارد انسان می‌تواند به این علوم عقلی بپردازد و بهره‌مند شود؛ اما در مقام فهم و تفسیر آیات و روایات نباید از این علوم استفاده کرد.

دغدغه آنان این است که دخالت دادن شهود عرفانی و مطالب فلسفی در تفسیر و فهم کتاب و سنت به تأویل آیات و روایات می‌انجامد و فیلسوف و عارف سعی می‌کند قرآن را به گونه‌ای تأویل برد که با مطالب خود سازگار افتد. آنان به جای آنکه شعور فلسفی و شهود عرفانی خود را به کتاب و سنت عرضه کنند سعی می‌کنند در فهم کتاب و سنت از آن مطالب بهره گیرند که لاجرم به تأویل ناصواب و ناموجه می‌انجامد.

3. دلیل مهم مدافعان لزوم تفکیک آن است که وحی معصوم است، انبیا و ائمه (علیهم‌السلام) نیز معصوم‌اند در حالی که نه عرفان و فلسفه مصون‌اند و نه عارف و فیلسوف از عصمت برخوردارند، پس در آمیختن فهم کتاب و سنت معصوم با دستاوردهای شهودی و عقلی افراد غیر معصوم مجاز نیست و به فهم بی‌شائبه و خالص کلام وحیانی و معصوم ضرر می‌رساند و موجب اختلاف در فهم می‌گردد. .

4. دلیل دیگری که از اثنای کلمات ایشان درباره لزوم تفکیک استفاده می‌شود، تأکید بر مواجهه خالی‌الذهن با کتاب و سنت است. به این بیان که وحی، حق ناب و خالص است و تنها فهمی معتبر است که ادراکی ناب و بی‌شائبه از این کلام ناب و حق صرف باشد، پس مفسر و فقیه باید با ذهن خالی و بدون مدد گرفتن از اصطلاحات عرفانی و فلسفی و استمداد از معارف شهودی و عقلانی که در فلسفه و عرفان تحصیل کرده به سراغ این متون مقدس برود.

طبق این تقریر از مکتب تفکیک، عقل صرفاً مفتاح دین و شریعت است؛ نه آنکه افزون بر مفتاح بودن، نقش مصباح و نورافکن را نیز برعهده داشته باشد. اگر عقل صرفاً مفتاح و کلید ورود به ساحت دین باشد به این معنا خواهد بود که سهمی در شناخت و معرفت محتوای دین برعهده ندارد. انسان زمانی که در خانه‌ای را با کلید گشود دیگر کار و سهم کلید تمام شده است آن را کنار می‌گذارد و وارد خانه می‌شود، بنابراین عقل در اثبات وجود خداوند و صفات او و ضرورت نبوت و لزوم وحی و مانند آن که پایه و مبنای دین است مؤثر و مفید است و براهین عقلی در این موارد که در حکم دالان ورود به ساحت دین هستند، لازم و ضروری‌اند؛ اما برهان عقلی زمانی که بشر را به آستانه وحی رسانید دیگر سهمی برعهده ندارد و باید مانند کلید کنار نهاده شود و

انسان با خودِ وحی و مضمون آن مواجه است و دخالت دادن عقل در این مرحله موجب مشوب شدن فهم بشر و برانگیخته شدن اختلافات است.

خلاصه مدعیات این تقریر معتدل از مکتب تفکیک، به شرح ذیل است که باید در ادامه به بررسی و ارزیابی آنها پرداخته شود:

1. وحی و انبیا و نیز ائمه (علیهم السلام) معصوم‌اند و نباید با درآمیختن آنها با علوم و معارف عقلی و شهودی، ناب بودن و حق محض بودن آنها را مخدوش و مشوب کرد.

2. کلام ناب و حق محض را باید خالی‌الذهن ادراک کرد، پس بدون دستاوردهای عقلی و شهودی باید با کلام و حیانی و روایی ناب مواجه شد.

3. دخالت دادن مطالب و معارف عقلانی و شهودی، بر دامنه اختلافات در فهم کتاب و سنت دامن می‌زند، زیرا این معارف بشری و خطاپذیرند و آمیختگی آنها با معارف اسلامی و خطا ناپذیر صواب نیست.

4. عدم تفکیک مرز وحی با معارف عقلی و شهودی و استمداد از آنها در فهم کتاب و سنت موجب رواج تأویل و کنار زدن تفسیر می‌گردد.

طی مباحث آتی روشن می‌شود که توجه نکردن به سهم عقل و جایگاه آن در منظومه معرفت دینی چگونه بر برخی از غفلتها دامن زده است. افزون بر اینکه برخی از مدعیات فوق از درون با اشکال مواجه است که به آن خواهیم پرداخت.

وحی ناب و خلوص فهم

اینکه وحی، حق محض و ناب و خالص و از هرگونه خطا و شک مصون است، امری برهانی و نیز اتفاقی و غیرقابل بحث است. این نکته نیز که علوم و معارف بشری درآمیخته با خطاست و حق محض نیست، جای تردید ندارد؛ اما سخن این است که آنچه در دسترس بشر است الفاظ وحی است نه معانی آن، پس فهم بشر عادی از وحی به هر شکل که باشد، فهم ناب و حق محض نیست؛ گاه فهم و تفسیر بشر عادی به معنای واقعی وحی اصابه می‌کند و گاه ره به خطا می‌برد. هرگز چنین نیست که فهم بشر عادی از کتاب و وحی الهی مانند فهم نبی اکرم و امامان معصوم (علیهم السلام) از آن باشد. آنها چون معصوم‌اند به حقیقت مضمون وحی دسترسی معصومانه دارند حال آنکه بشر عادی از طریق الفاظ وحی دسترسی مجتهدانه و غیرمعصومانه به مضمون و معنای وحی دارد. در مورد روایات نیز وضع به همین منوال است. بشر عادی مستقیماً با مقصود معصوم (علیه السلام) مواجه نیست، چون

آنان «وما يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَى»¹⁷⁰ و «الرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»¹⁷¹ هستند. مضمون و معنای کلام آنها حق و مصون از خطاست؛ اما آیا بشر عادی دسترسی معصومانه به مضمون و معنای کلام آنها دارد؟ واقع این است که بشر عادی به طریق وسائط با نقل کلام آنها مواجه است.

بنابراین گرچه مضمون وحی قرآنی و نیز مضمون و معنای روایات معتبر که توسط پیامبر و اهل بیت او (علیهم السلام) قصد شده است حق و مصون از خطاست؛ اما این مطلب موجب آن نیست که فهم بشر عادی از کتاب و سنت که در واقع فهم ما از نقل آن مضامین است، معصوم و عاری از خطا باشد تا استدلال شود که چون معارف عقلی و شهودی بشر عادی خطاآمیز است، نباید آن را در امر فهم و تفسیر وحی قرآنی و سنت معصومان که معصوم و حق ناب است دخالت داد.

اینکه وحی حق محض است ارتباطی منطقی با مدعای تفکیک ندارد، زیرا اگر بر فرض فهم و تفسیر کتاب و سنت حق محض و معصومانه بود جای آن داشت که توصیه به تفکیک شود و از دخالت دادن عناصر معرفتی مشوب به خطا و شک پرهیز داده شود؛ اما وقتی تماس بشر عادی با نقل وحی و نقل مضمون و محتوای کلام معصومان است و بشر عادی دسترسی مستقیم به مضامین و حیانی ندارد، فهم و تفسیر بشر عادی از آنها طبعاً بشری و آمیخته با خطاست. درست مانند ادراک عقلانی و شهود عرفانی است که قد یصیب و قد یخطئ، پس چه مزیتی برای فهم نقل (ادراک کتاب و سنت) نسبت به فهم عقلانی و شهودی اثبات شد تا توصیه به تفکیک روا باشد؟

وقتی بشر عادی دسترسی معصومانه به مضمون وحی و کلام معصومین ندارد، از انبانی از مقدمات و اصول عقلانی لغت، ادبیات محاوره و... استفاده می‌کند تا فهم و تفسیر خود از کتاب و سنت را سامان دهد. با علم رجال و مقدمات آن، اعتبار سندی یک روایت را تعیین و به کمک علم درایه وزن و رتبه آن را طبقه‌بندی می‌کند و به مدد اصول عقلانی تفهیم و تفاهم و کاوشهای ادبی و لغوی و جست‌وجوی تاریخی در شأن و زمینه‌های صدور روایت، به فهم و ادراک آن مبادرت می‌ورزد و از طرف دیگر ارتباط آن روایت را با روایات دیگر اعم از معارض و مخصص و مقید بررسی می‌کند و نیز نسبت محتوای آن را با آیات قرآنی می‌سنجد تا مخالف کتاب الهی نباشد و نیز درباره جهت صدور آن تحقیق می‌کند تا تقیه‌ای نباشد و مانند آن. در چنین شرایطی که بسیاری از مراحل و جهات بررسی مضمونی و سندی روایت در تیررس خطا و اشتباه است چگونه می‌توانیم فهم و تفسیر کتاب و سنت را معصومانه بدانیم. با چنین وضعی روشن است که تأکید بر خلوص وحی و حقانیت صرف و بی‌شائبه آن کمکی به مسئله نمی‌کند و توصیه به خالص‌فهمی، مطلبی حقّ و بی‌تردید است که البته ربطی به بحث کنونی ندارد. ما در فضای فهم و تفسیر ادله نقلی سخن می‌گوییم؛ نه در مورد معنا و مضمون وحی آن‌گونه که بر پیامبر نازل شده است.

170 سوره نجم، آیه 3.

171 سوره آل عمران، آیه 7.

عقل در کنار نقل حجت است و همان‌گونه که فهم از کتاب و سنت برای آنکه حجت و معتبر باشد پیرو شرایطی است، تمسک به عقل برای وصول به فهم معتبر و حجت نیز رعایت شرایطی را می‌طلبد. سخن آن است که این هر دو اگر معارفی معتبر و حجت (نه لزوماً حق محض و مطابق با واقع) عرضه کنند، بر فضای دین نور افکنده‌اند و معرفت دینی که حجت شرعی است در اختیار بشر نهاده‌اند و چون هر دو معتبر و حجت شرعی هستند هیچ دلیلی بر تفکیک این دو از هم نیست و منزلت یکی بر دیگری تقدم ندارد. استدلال عقلی معتبر و مفید یقین یا طمأنینه (علم یا علمی) همان درجه اعتبار را دارد که فهم مفید علم و طمأنینه از کتاب و سنت حائز آن است، پس وجهی برای لزوم تفکیک نیست، بلکه کاملاً برعکس باید این دو حجت شرعی را در کنار هم دید و معرفت دینی نهایی را با استمداد از اقتضای این هر دو منبع معرفتی رقم زد تا ناهماهنگ نباشند و نباید هیچ‌یک را به پای دیگری ذبح کرد. البته هر دو در ساحت قدس وحی خاضع و مطیع محض‌اند. مسئله مواجهه خالی‌الذهن با متون دینی و لزوم کنار نهادن معرفت عقلانی و شهودی در فرایند فهم کتاب و سنت، از مباحث مهمی است که در فن هرمنوتیک درباره آن بسیار بحث شده و می‌شود. آیا انسان می‌تواند خالی‌الذهن به سراغ متون مقدس برود؟ واقعیت این است که در بسیاری از موارد تأثیر باورها و اعتقادات و نقطه نظرات قبلی مفسر و قرائت‌کننده متن حتی به صورت غیرارادی و ناآگاهانه در فهم او تأثیر می‌گذارد، پس برعهده مفسر است که کوشش کند ذهن خویش را از دخالت‌های ناروای پیش‌دانسته‌ها و باورها و معتقدات خود عاری سازد؛ اما چنین نیست که بتوان ذهن را از همه آگاهی‌ها و دانش‌ها و معارف تهی کرد. این امر نه اساساً امکان‌پذیر است و نه حتی مطلوب و توصیه‌پذیر، زیرا بسیاری از معارف جزء سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین امکان فهم درست و صائب متن دینی است.

یک حقوق‌دان برای آنکه محتوای کتابی حقوقی و قانونی را بفهمد نیازمند دانش حقوقی خویش است. اگر ذهن خود را از معلومات حقوقی که قبلاً آموخته عاری سازد چگونه می‌تواند دقایق و ظرایف آن متن را ادراک کند. در فهم و تفسیر کتاب و سنت نیز بسیاری از معلومات، حکم سرمایه اولیه و اصول و مبانی فهم درست است که اگر شخص مراجعه‌کننده آنها را کنار زند و بخواهد خالی‌الذهن (عوامانه) با این متون مواجه شود (بر فرض امکان‌پذیر بودن چنین کاری) یا به جمود منتهی می‌شود و

یا کژفهمی. چگونه عقل در ادراک مبانی دین از وجود خداوند و اوصاف ثبوتی و صفات سلبی گرفته تا ضرورت نبوت و سایر مبانی پایه‌ای دین، حجت است؛ اما دیگر معارف آن که یقینی و برهانی است باید از ذهن طرد شود و در عمل فهم و تفسیر مفاد کتاب و سنت به کار نیاید؟

جدا کردن مرز اصطلاحات، از یک سو و عدم تحمیل رأی خرد بر متن دینی که تفسیر به رأی است از سوی دیگر، کاملاً سخن حقی است. فلسفه و کلام مانند هر شاخه دانش دیگر، اصطلاحات خاص خود را دارند و صحیح نیست که این اصطلاحات بر

یکدیگر و بر کتاب و سنت تحمیل شوند؛ اما این امر نباید به معنای نادیده گرفتن معرفت یقینی یا اطمینان‌آور (عقل تجربی یا تجربیدی) که خود حجت شرعی است، تفسیر شود.

از طرفی طرد معارف عقلی و شهودی و خالی کردن ذهن از معارف بشری مطلوب مدعیان تفکیک را که دستیابی به فهم خالص و ناب کتاب و سنت است، تأمین نمی‌کند. شاهدش این است که اخباریها و نیز مدافعان تفکیک که این کار را صورت داده‌اند در عمل با اختلاف نظر در تفسیر کتاب و سنت مبتلا هستند و چنین نیست که موضع تدافعی آنان نسبت به معارف فلسفی و عقلی، فهم یکسان و بی‌اختلافی از کتاب و سنت را برای آنها به ارمغان آورده باشد.

فقیهان بزرگوار که از کلام و فلسفه و عرفان اطلاعی نداشتند و هیچ موضعی اعم از اختلاف یا مخالفت با فنون یاد شده نگرفتند و هرگز از تفکیک یا تخلیط سخنی به میان نیاورده‌اند، در فهم معارف کتاب و سنت همسان نبوده و نیستند و آرا و فتاوی متهافتی از خود به یادگار گذاشته‌اند در حالی که هیچ‌گاه از مطالب فنون یاد شده و مصطلحات آنها آگاه نبوده‌اند.

اختلاف فهم در علوم نقلی

گفته شد که یکی از دلایل لزوم تفکیک علوم بشری از ساحت فهم و تفسیر کتاب و سنت از نظر معتقدان به تفکیک آن است که علم و شناختی که از ناحیه غیر خداوند بوده و مستند به وحی و تعلیم انبیا نباشد و کاملاً بشری و مستند به ذوق و تعقل و شهود انسانی باشد، موجب اختلاف کثیر و افکار متشتت و روشهای متفاوت خواهد شد.¹⁷² علت تشدید اختلافها و گوناگونی تشخیصها و تعدد راهها و روشها آن است که عده‌ای به کشف عرفانی و عقل بشری و منطق اعتماد کامل کردند و خود را در معرض تعلیم انبیا و آموختن «علم صحیح» قرار ندادند و خویش را زیر پوشش علم وحی و نظام تربیتی ویژه آن در نیاوردند. حقیقتهای علمی و شناختهای معارفی در صورتی صحیح‌اند که از راه وحی الهی و علم ربانی به دست آیند. خدای عالم به حقایق، باید حقایق را بیاموزد و این حقایق نباید با هیچ اندیشه و تصور دیگر امتزاج و خلط یابد تا دست تحریف و التقاط و تأویل از دامن آن کوتاه گردد.¹⁷³

پیش‌فرض این بیان آن است که اختلافات در فهم، برخاسته از اعتنا به منبع معرفتی غیروحيانی است؛ ولی مراجعه به مسیر هدایت الهی که متبلور در وحی است این آفات و آسیبها را در پی ندارد. پیش از این اشاره داشتیم که باید میان خود «وحی» (معانی وحيانی موجود نزد صاحبان وحی) و «نقل وحی» که نیاز بشر عادی است فرق نهاد. چنانچه دیگر منابع معرفتی؛ نظیر فلسفه و عرفان را رها کنیم و به سراغ کتاب و سنت و معارف الهی برویم باز هم از خطا و اختلاف در فهم مصون نیستیم.

172 مکتب تفکیک، ص 52 - 51.

173 همان، ص 53 و 55.

اگر مروری گذرا به تاریخ فقه و کلام و تفسیر داشته باشیم درمی‌یابیم که میان بزرگان هر یک از این شاخه‌ها علی‌رغم تمرکز و سابقه طولانی اُنس و الفت ایشان با متون روایی و کلام و حیانی چه اندازه اختلاف نظر و تنوع و تکثر ادراک از کتاب و سنت وجود دارد.

شیخ صدوق و شیخ مفید هر دو از اعظم علمای شیعه هستند و هر دو اُنس وافری با روایات اهل بیت عصمت (علیهم‌السلام) دارند. شیخ صدوق کتاب اعتقادات را نوشت و با طرح قریب صد مسئله، اعتقادات شیعه را بیان کرد. شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد در بسیاری از موارد آنچه را شیخ صدوق به عنوان اعتقاد شیعه بیان می‌کند، مخدوش می‌داند و جالب آنکه هر دو بزرگوار به روایات معصومان (علیهم‌السلام) تمسک می‌کنند؛ نه اینکه مثلاً شیخ صدوق مشرب روایی داشته باشد و شیخ مفید مشرب فلسفی، بلکه اختلافشان در استنباط مطالبی است که از روایات معصومان دارند و هر دو نقلی فکر می‌کنند و هر دو به سراغ نقل رفته‌اند. البته شیخ مفید در مواردی نگاه عقلی نیز به منقول دارد، پس چنین نیست که هر کجا بحث صرفاً روایی و نقلی شد اختلاف عمیق در کار نباشد.

به عنوان نمونه: 1. شیخ مفید در صفحه 49 تصحیح الاعتقاد آنجا که کلام شیخ صدوق را درباره مشیت و اراده پروردگار نقل می‌کند می‌فرماید: آنچه جناب ابوجعفر (شیخ صدوق) ذکر کرده‌اند معنای محصلی ندارد و مشتمل بر معانی مختلف و متناقضی است و سبب این تناقض‌گویی و آشفتگی معنا آن است که او اهل نظر نبوده و صرفاً به ظواهر احادیث اکتفا می‌کرده است؛ «و السبب فی ذلک أنه عمل علی ظواهر الأحادیث المختلفه و لم یکن ممن یری النظر فیمیز بین الحق و الباطل». در ادامه می‌فرماید کسی که در بیان اعتقاد و مذهب خویش به صرف ظواهر اقوال مختلف روایی اعتماد کند و تقلید راویان را پیشه خود سازد وضعی بهتر از این نخواهد داشت.

2. در صفحه 54 ضمن اشاره به آیات قضا و قدر و ذکر نظر شیخ صدوق در این باره می‌فرماید: مستند شیخ صدوق در ارائه این نظر روایات شاذّ است که وی از عهده حمل این روایات بر وجه مقتضی آنها بر نیامده است و کسی که اهل نظر و اجتهاد در این گونه روایات نیست بهتر است که به نقل آنها اکتفا کند و در مقام حل آنها و بیان معنای قضا بر نیاید:

عول ابوجعفر فی هذا الباب علی احادیث شواذ لها وجوه يعرفها العلماء متی صحت و ثبت إسنادها و لم یقل فیہ قولاً محصلاً و قد کان ینبغی له لما لم یکن یعرف للقضاء معنی أن یهمل الکلام فیہ.

3. در صفحه 79 کلام شیخ صدوق را درباره نفوس و ارواح ذکر می‌کند و می‌فرماید: آنچه وی گفته بر اساس حدس است و مستند به تحقیق نیست و برداشت او از این روایات ناصحیح است:

کلام ابی جعفر فی النفس و الروح علی مذهب الحدس دون التحقيق ولو اقتصر علی الأخبار و لم يتعاط ذکر معانیها کان أسلم له من الدخول فی باب یضیق عنه سلوکه.

این دو فقیه و محدث از بزرگان علمای شیعه هستند و هر دو مستند به روایات اهل بیت عصمت (علیهم السلام) سخن می گویند؛ ولی در فهم روایات اختلاف دارند. مرحوم شیخ مفید در بیشتر موارد نسبت به مطالب شیخ صدوق در اعتقادات اشکال دارد که ما تنها نمونه ای از آنها را ذکر کردیم، بنابراین چنین نیست که رجوع به کتاب و سنت اختلاف را برطرف کرده و حق ناب را در اختیار اصحاب رجوع قرار دهد. ما نه مانند پیامبریم که به خود وحی و معانی مصون از باطل آن دسترسی داشته باشیم و نه با خود معصوم (علیه السلام) مشافهتاً و بی واسطه ارتباط داریم. ما از ورای نقل راویان با علوم و حیانی مرتبط شده ایم، پس دعوت به رها کردن دیگر منابع معرفتی و اکتفا به ظاهر کتاب و سنت به انگیزه دست شستن از اختلاف در فهم و تکرار آرا موجه نیست.

استاد، مرحوم آقای محی الدین الهی قمشه ای بارها می فرمود: برخی افراد چنان می گویند: مفاد روایت چنین است که گویی تازه از کنار تخته پوست منزل امام صادق (علیه السلام) آمده اند و از مفاد حدیث اطلاع قطعی دارند. بالاخره مدعیان لزوم توقف بر دلیل نقلی استفاده ای را از روایت می کنند و کسانی دیگر نیز هستند که شاید بهتر از اینان روایت را بفهمند و اهل تدبّر و تأمل بیشتری در روایات باشند.

درباره فقها و روایات فقهی نیز وضع به همین منوال است؛ یعنی با اینکه مستند اصلی فقهای عظام در فتاوی شرعی روایات معصومان (علیهم السلام) است، باز این همه اختلاف فتوا وجود دارد. شیخ طوسی (اعلی الله مقامه) در کتاب شریف *عدة الاصول* ضمن بحث از حجیت خبر واحد پس از آنکه مطالب مفیدی از صفحه 350 به بعد راجع به روایان جبری مذهب و *مفوضة* و غلات ذکر می کند، می فرماید: من در دو کتاب الاستبصار و تهذیب الأحکام احادیث مختلف از ائمه معصومان را که قریب پنج هزار حدیث می شود، ذکر کرده ام؛ «و ذکر فی اکثرها اختلاف الطائفة فی العمل بها». چنین نیست که به موجب صدور این روایات از امامان معصوم (علیهم السلام) به طور یک دست مورد اتفاق و اعتنای اصحاب باشد، بلکه برخی فقط به بعضی از نصوص و برخی فقط به بعضی دیگر عمل کرده اند و در فهم و تقدّم و تأخر دادن به این روایات یکسان نبوده اند. اختلاف علمای شیعه در فهم روایات ائمه کم نیست؛ «و ذلک أشهر من أن یخفی حتی أنّک لو تأملت اختلافهم فی هذه الأحکام وجدته یزید علی اختلاف أبی حنیفة و الشافعی و مالک».¹⁷⁴

به فرموده شیخ طوسی با بررسی ادله و فتاوی فقهای شیعه در می یابید که اختلاف میان آنها بیشتر از اختلافی است که ابوحنیفه و شافعی و مالک با یکدیگر دارند. همه آنها از آیات و روایات اهل بیت (علیهم السلام) استفاده کرده اند؛ اما اختلاف در فهم و درایت

174 *عدة الاصول*، ج 1، ص 358 - 356.

روایت دارند. البته شیخ طوسی تصریح می‌کند که چون همه اینها مستند به اجتهاد و تلاش صادقانه و عالمانه آنها بوده علی‌رغم این اختلاف نظر و فتوا حرمت یکدیگر را پاس داشته و ولا و اخوت و پیوند را رعایت کرده‌اند؛ «وجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه».

شیخ طوسی را نیز در مسائل متعدد فتاوی مختلفه است و ابن‌ادریس حلی در کتاب شریف سرائر بر او خرده گرفته که چرا این اندازه تبدل رأی دارد. وی در سرائر پس از نقل مطلب شیخ طوسی در استبصار درباره عدم وجوب قضا و کفاره به کتاب مبسوط شیخ اشاره می‌کند که بر وجوب قضا و کفاره بر اساس اظهار روایات نظر دارد. آن‌گاه ابن‌ادریس می‌گوید «ينبغي للعاقل أن يتعجب من اختلاف قوليه»¹⁷⁵؛ یکجا می‌گویی: روایتی دال بر وجوب قضا و کفاره نیست و در جای دیگر وجوب قضا و کفاره را مستند به روایات می‌کنی.

ابن‌ادریس به تبدل رأی دیگری از شیخ طوسی اشاره می‌کند. فقها نوعاً معتقدند: مسافر در چهار موضع مخیر میان قصر و اتمام است و می‌تواند در مکه، مدینه، کوفه و حائر امام حسین (علیه‌السلام) نماز را کامل بخواند. حال آیا خصوص مساجد یعنی مسجد حرام، مسجد النبی و مسجد کوفه مشمول این جواز و تخیر است یا همه شهر، اختلاف است. ابن‌ادریس بر شیخ طوسی خرده می‌گیرد که چرا در استبصار فتوا به جواز اتمام در کوفه داده‌ای؛ اما در کتاب صلاة باب صلاة مسافر، از این قول برگشته‌ای و فقط در مسجد کوفه قائل به جواز اتمام هستی.¹⁷⁶

بر این پایه وحی الهی حق است و کتاب و سنت راه را نشان داده‌اند؛ ولی حق صرف از دسترس بشر عادی بیرون است. به همین جهت می‌بینیم عالم بزرگی؛ مانند شیخ طوسی که غواص بحر روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) است گاه با خودش اختلاف دارد و صاحب دو فتوای متخالف است، چه رسد به اختلاف با دیگران. هیچ کدام مطالب یاد شده از عظمت، شخصیت و مقام علمی آنان نمی‌کاهد. مایه بروز اختلاف امر چاره‌ناپذیری چون فاصله میان معصوم و غیرمعصوم است. وحی و حق محض در دسترس انبیا و اولیاست و در دسترس عالمان، نقل وحی است و حاصل تلاش آنان گاه با حق و واقع مطابق می‌شود و گاه به واقع اصابه نمی‌کند و در هر دو حال پاداش آنان محفوظ و ان شاء الله حشرشان با انبیا و اولیاست.

اختلاف نظر و پراکندگی آرا نه مختص فلاسفه و اهل معقول است و نه آنکه در زمینه ادراک کتاب و سنت از ناحیه دخالت دادن علوم عقلی برخاسته است. در بسیاری از مباحث صرفاً فقهی که سر و کار با آیه و روایت است، گاه اختلاف شدید مشاهده می‌شود؛ مثلاً در قضیه نماز جمعه از آیه شریفه سوره جمعه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ

175 کتاب السرائر، ج 1، ص 376.

176 کتاب السرائر، ص 647.

الله) به ضمیمه روایات مربوطه به آن بعضی وجوب تعیینی نماز جمعه را فهمیده‌اند و برخی حرمت آن را در عصر غیبت؛ بعضی وجوب تخییری با احتیاط وجوبی در خواندن نماز ظهر (چهار رکعت) و عده‌ای دیگر وجوب تخییری به همراه احتیاط استحبابی در خواندن نماز ظهر و برخی وجوب تخییری نماز جمعه بدون احتیاط در ضمیمه نمودن چهار رکعت را.

این همه آرای مختلف از فهم همین آیه و چند روایت مشخص فراهم آمده است. شدت اختلاف نظر در این مسئله به اندازه‌ای است که به نقل صاحب جواهر کار به سبّ و تضلیل نیز کشیده شده و حتی برخی رساله بعضی از فقها را که مدوّن در باب نماز جمعه است از کتب ضلال دانسته‌اند که اتلاف آن لازم است! وی می‌نویسد:

و لقد وقفت على جملة من الرسائل المصنفة في المسألة نسجوا على منوال هذه الرسالة فقد أكثروا فيها من السبّ و الشتم خصوصاً رسالة الكاشاني التي سماها بالشهاب الثاقب و رجوم الشياطين ولولا أنه آية في الكتاب لقابلنا بمثله لكن لا يبعد أن تكون هذه الرسالة و ما شابهها من كتب الضلال التي يجب إتلافها.¹⁷⁷

در مسئله مهم ولایت فقیه و اینکه آیا در عصر غیبت فقها می‌توانند حدود الهی را اجرا کنند و زمام امور شیعه را به دست گیرند؟ آرای مختلفی میان فقها وجود دارد؛ گاه در یک عصر و زمان از طرفی شیخ‌انصاری را می‌بینیم که در کتاب مکاسب ادله روایی را وافی به این مرتبه از ولایت نمی‌بیند، گرچه در کتاب القضاء آن را جبران می‌کند و از «إِنِّي قد جعلته عليكم حاكماً»¹⁷⁸ در مقبوله عمر بن حنظله نصب فقیه به عنوان حاکم را می‌فهمد؛ نه خصوص حکم در دعاوی و صرف مقام قضا را و در نقطه مقابل صاحب جواهر که هم عصر شیخ‌انصاری است با قوّت از ولایت عامه فقیه دفاع می‌کند تا جایی که تردید در این امر را وسوسه می‌شمارد و معتقد می‌شود که منکر این ولایت، طعم فقه را نچشیده است؛ «فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً».¹⁷⁹

نمونه دیگر از اختلاف این دو فقیه معاصر یکدیگر (شیخ‌انصاری و مرحوم صاحب جواهر) مربوط به تلقی این دو بزرگوار از علم امام معصوم (علیه‌السلام) است که باز هم به برداشت و اختلاف فهم آنها از روایات مستند است؛ صاحب جواهر در جلد یکم جواهر در مسئله مقدار آب کُرّ پس از طرح این نکته که مقداری که در روایت برای کُرّ به حسب وزن ذکر شده با مقداری که در آنها به حسب مساحت ذکر شده تناسب ندارد و این دو مقدار به یک اندازه نبوده و این دو گونه معیار مذکور در روایات هماهنگ با هم نیستند، در صفحه 182 مطلبی و راه‌حلی ارائه می‌دهند که در واقع خدشه‌ای به علم امام (علیه‌السلام) است:

177 جواهر الکلام، ج 11، ص 178.

178 وسائل الشیعه، ج 1، ص 34.

179 جواهر الکلام، ج 21، ص 397.

و يدفع أولاً بأن ادّعينا علم النبي و الأئمة (عليهم السلام) بذلك ممنوعه و لاغراضه لأنّ علمهم ليس كعلم الخالق عزّوجلّ فقد يكون قدّروه بأذهانهم الشریفه و أجرى الله الحكم عليه.

مفاد آن پذیرش این مطلب است که گاه آن ذوات مقدس در حدّ یک مجتهد چیزی را که به ذهنشان می‌رسد عنوان می‌کنند و خداوند آن را حکم خودش قرار می‌دهد.

شیخ انصاری در نهایت ادب، پس از ذکر کلام صاحب جواهر می‌گوید: این جواب در واقع هم خدشه به امامت امام است و هم لطمه به مقام الوهیت و ساحت حضرت حق (جلّ و علا):

هذا يرجع إلى نسبة الغفلة في الأحكام الشرعيّة بل الجهل المركب إليهم و تقرير الهی سبحانه إياه على هذا الخطأ تعالى الله و تعالوا عن ذلك¹⁸⁰ و هر دو (خداوند و امامان معصوم (عليهم السلام)) منزّه از این دو نقیصه جهل و تقریر جهل و خطا هستند:

البته حریم صاحب جواهر باید محفوظ بماند که ایشان در جلد 13 جواهر صفحات 76 - 72 طغیان قلم خویش در جلد 1 را جبران می‌کند. ظاهراً ایشان با مطالب کاشف الغطاء در مورد علم ائمه (عليهم السلام) آشنا می‌شوند و چون وی را فقیه و عالم بسیار برجسته‌ای می‌دانند، تحت تأثیر مطالب علمی وی نظر خویش را درباره علم امام (علیه السلام) تغییر می‌دهند.

غرض کنونی آن نیست که موارد اختلاف آرای فقها و کسانی را که مستند کارشان کتاب و سنت است به تفصیل بیان کنیم. آنچه ذکر شد تنها نمونه بسیار کوچکی از موارد اختلاف انظار فقها و محدثانی بود که هم‌عصر و یا قریب به هم بوده‌اند. با تفحص می‌توان در تمامی اعصار تاریخ فقه شیعه، موارد فراوانی را از این دست اختلاف نظرها ردگیری کرد.

وقتی بزرگی مانند شیخ طوسی در کتاب عدّه الاصول می‌گوید که اختلاف میان اصحاب ما در مسائل فقهی بیشتر از اختلاف فتاوی ائمه اهل سنت است و زمانی که صاحب سرائر، ابن‌ادریس حلّی بر شیخ طوسی خرده می‌گیرد که چرا آرای متشتت و تبدّل رأی فراوان داری و هنگامی که درباره مرحوم علامه حلّی گفته شده: «صارت آرائه بحسب کتبه» دیگر چه جای این گفت‌وگوست که معرفت ناب و حق در سایه تفکیک کتاب و سنت از عقل و شهود فراهم می‌آید و طریق معرفت و علم، مراجعه خالی‌الذهن به کتاب و سنت است؟ تمامی این بزرگان، با تقوا و خلوصی که داشتند به منابع نقلی (کتاب و سنت) مراجعه کرده‌اند و نتیجه این شده که در هر عصر و زمانه‌ای اختلاف فهم باشد، پس اینکه وحی معصوم است و کلام اولیا حق محض است اختلاف بشر عادی را که دسترسی به آن حقایق ناب ندارد، برطرف نمی‌کند.

180 کتاب الطهارة، ص 192 - 191.

همگامی عقل و نقل

اشاره شد که وحی سلطان علوم و معارف است و «لایقاس به علم» و انبیا و امامان معصوم (علیهم السلام) نیز که وحی محور و الهام‌مدارند «لایقاس بهم احد». نه می‌توان علمی را با وحی سنجید و هم‌سنگ و هم‌رتبه آن دانست و نه هیچ حکیم و عارف و متکلمی را می‌توان با معصومان (علیهم السلام) مقایسه کرد؛ چون وحی و وحی‌یاب از نعمت (لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ)¹⁸¹ برخوردارند و هیچ علم و هیچ عالم غیرمعصوم چنین نیست، پس هیچ علم و هیچ عالمی با آنها مقایسه نمی‌شود¹⁸²، زیرا آنچه در دسترس عالمان غیرمعصوم است و بشر عادی در خدمت آن است الفاظی است که از وحی حکایت می‌کند و هرگز مستقیماً به معانی و حیانی که حق محض است راه ندارد. از این الفاظ منقول، آرای فراوانی به دست می‌آید و چنین نیست که مراجعان به آنها همگی به فهمی یکسان و مشترک برسند.

غرض آنکه مقصود از منبع بودن عقل در کنار نقل آن نیست که عقل بشری را در کنار و هم‌رتبه معانی و حیانی بشناسیم و مرز میان این دو را پاس نداریم، زیرا منطقه ممنوعه؛ یعنی وحی نبوی و معصومانه نسبت به عالمان غیرمعصوم برای همیشه ممنوعه است و هیچ‌گاه عقل هم‌طراز با وحی نمی‌شود و پا به عرصه حق صرف و ناب نمی‌گذارد. قرار گرفتن عقل کنار نقل معتبر غیر از آن است که عقل را در رتبه وحی بشناسیم. ما دسترسی به وحی نداریم، چون بر پیامبران نازل می‌شود و آنچه سهم ماست فهم و تفسیر کلام و حیانی آن ذوات قدسی است که مانند دیگر فهمهای بشری، از جمله فهم عقلانی، خطاپذیر است، پس دغدغه مکتب تفکیک، بر عدم خلط مرزهای وحی و دیگر منابع معرفتی، محفوظ و رعایت شده است. مبنای اصلی این است که نه فلسفه و کلام را می‌توان با وحی سنجید و نه فیلسوف و عارف و متکلم را می‌توان با انبیا و اولیا برابر نهاد.

مشکل تفکیکی‌ها آن است که این ترازو را از دو طرف کشیده‌اند؛ و نظم آن را در هم ریخته‌اند، زیرا هم آنچه را که عقل دارد بشری می‌دانند، در حالی که حجت شرعی و موهبت الهی است و هم آنچه را که خارج از دسترس همه است؛ یعنی وحی را به میدان بحث وارد کرده‌اند، در حالی که هیچ‌گاه وحی مورد بحث نیست، چون دانشوران عادی با ظواهر نقلی مرتبط‌اند. مگر عالمی می‌تواند بگوید آنچه را من از قرآن و سنت فهمیدم دقیقاً همسان چیزی است که پیامبر به نام وحی ادراک کرده و همان معنا و مضمون مورد نظر پیامبر و امام بدون افزایش یا کاهش بوده است؟ چنین ادعایی که در حقیقت دعوی عصمت است میسور احدی نیست، پس سعی حکیمان و متکلمان در وحدت مرز وحی با علوم بشری نبوده تا با تأکید بر حفظ حریم وحی بخواهیم به مدد تفکیک، مرز این دو را حفظ کنیم.

181 سوره فصلت، آیه 42.

182 نهج البلاغه، خطبه 2.

گفتنی است که وحدت مضمون را باید در محور عقل و نقل جست‌وجو کرد نه عقل و وحی. وحی و عقل هرگز نیامیخته‌اند تا نیازی به تفکیک باشد، زیرا وحی اشرف از آن است که از بارگاه شکوهمند معصومانه خود هبوط کند و عقل کوچک‌تر از آن است که از کارگاه آلوده به جهل، آمیخته به سهو و نسیان خود صعود نماید تا همسان هم گردند. آنچه به عنوان هماهنگی تفکیک‌ناپذیر مطرح است، مسئله عقل و نقل است که تولیت یکی به عهده فلسفه و کلام و نظیر آن است و تصدی دیگری به عهده فقه، تفسیر، حدیث و مانند آن.

شواهد بسیار فراوانی داریم که در روایات و ادله نقلی همان مطلبی که توسط حکیمان و فیلسوفان برهانی شده آمده است؛ یعنی عقل با نقل کاملاً در اصول و مبانی فراوانی همسو و هماهنگ است. در اینجا سخن گفتن از تفکیک چه معنایی دارد و چرا اساساً باید این دو را که هم‌داستان و هم‌دست و هم‌آهنگ سخن می‌گویند، از هم تفکیک کرد. در اینجا برای شاهد و نمونه، مواردی از این هماهنگی میان عقل و نقل را یادآور می‌شویم.

حضرت امیرمؤمنان (علیه‌السلام) پس از اینکه در اوایل یکی از خطبه‌های نهج البلاغه به پاره‌ای از بحثهای توحیدی اشاره کرده و فرموده است: «مستشهد بحدوث الاشياء على ازلية و بما وسمها به من العجز على قدرته و بما اضطرها إليه من الفناء على دوامه. واحد لا بعدد و دائم لا بآمد و قائم لا بعمد... لم تُحط به الاوهام»¹⁸³ سپس برهان اقامه می‌کند بر وجود مدبر برای عالم: «فالويل لمن أنكر المقتدر و جحد المدبر»¹⁸⁴؛ وای به حال کسی که مقتدر و مدبر عالم را انکار کند: «زعموا أنهم كالنبات ما لهم زارع»¹⁸⁵؛ پنداشتند که چون علف خودرو و هرز بی‌زارع و کشاورز رسته‌اند. «ولا لاختلاف صورهم صانع و لم يلجئوا الى حجة فيما ادعوا»¹⁸⁶؛ اینها که برای صورتها و وجودات مختلف صانعی را باور ندارند، به سخنی بی‌بنیان و بی‌برهان رو آورده‌اند. «و لا تحقيق لما أوعوا»¹⁸⁷؛ آنچه را که اینان در ظرف و وعاء ذهن خود جا داده‌اند، مطلب بی‌تحقیق و بی‌اساسی است. «و هل يكون بناء من غير بان»¹⁸⁸؛ مگر می‌شود چیزی بنا شود و دست توانای بنایی در کار نباشد؟

183 نهج البلاغه، خطبه 185.

184 همان.

185 همان.

186 همان.

187 همان.

188 همان.

این مضمون (اثر، مؤثر می‌خواهد و بدون مؤثر محقق نمی‌شود) که اساس استدلال فوق است، چیزی است که از گذشته‌های دور حکما و فلاسفه بر آن تأکید ورزیده و اساس استدلالهای فراوانی قرار داده‌اند. حال اگر آن را امیرمؤمنان (علیه‌السلام) فرمود وحی می‌شود و اگر بر زبان حکیم و فیلسوفی جاری شد مطلبی بشری است که باید آن را از حوزه معارف دینی منفک کرد؟

نیاز اثر به مؤثر و اینکه بنا بدون بنا نمی‌شود، مطلبی است که عقل و نقل مشترکاً به آن فتوا می‌دهند. این مطلب مشترک از گذشته‌ها در کلام حکما و متکلمان از یک سو و در ادله نقلی و دینی از سوی دیگر تکرار شده است. عبارات و تعبیرات معقول و مأثور مختلف است؛ لیکن مضمون یکی است. هر دو تعبیر افاضه حضرت حق است؛ یکی از طریق عقل ارائه می‌شود و ما ألهمه الله است و دیگری در قالب نقل بیان می‌شود و ما انزله الله است؛ هم آن را خداوند جان و خرد به انسان آموخت: (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)¹⁸⁹ و هم این را از راه وحی معصومانه به معصوم (علیه‌السلام).

در ادامه خطبه می‌فرماید: «لَمْ تُحِطْ بِهَ الْأَوْهَامُ»¹⁹⁰؛ اوهام که همان عقول است قادر به اکتناه ذات خدا و احاطه به مقام احدیت نیستند. «بَلْ تَجَلَّى لَهَا بِهَا»¹⁹¹؛ خدای سبحان برای عقول به خود عقول تجلی کرد. «و بِهَا امْتَنَعَ مِنْهَا»¹⁹²؛ و به همین عقول از خود عقول فاصله گرفت. «و إِلَيْهَا حَاكَمَهَا»¹⁹³؛ و خود اوهام و عقول را حکم و قاضی قرار داد که خود داوری کنند که نمی‌توانند احاطه به ذات احدیت پیدا کنند. اگر بخواهید اقیانوس را در کوزه جا بدهید، چنانچه فهمیم باشد سه مطلب را می‌فهمد: نخست آنکه آب از او نیست، بلکه همه از دریاست. دوم اینکه می‌فهمد بقیه را ندارد و بخشی از دریا سهم او شده است و اصل دریا از او فاصله دارد و سوم اینکه می‌فهمد بقیه حق او نیست. خدا برای عقول تجلی کرد و به واسطه همین محدودیت عقل از او فاصله گرفت: «و بِهَا امْتَنَعَ بِهَا مِنْهَا» و خود اوهام و عقول را قاضی محکمه کرد تا خود داوری کنند که نمی‌توانند او را به کمال بشناسند: «و إِلَيْهَا حَاكَمَهَا». نقل را قاضی قرار نداد که در مورد نارسایی عقل در احاطه معرفتی به او داوری کند، هرچند او مؤید قاضی و کمک داوری کننده است، بلکه خود عقل را حاکم قرار داد، پس عقل در آن مقدار واجب معرفت که توان آن را دارد حجت شرعی است و چون حجت الهی است داوری درباره حدود معرفتی وی به خودش واگذار شده است، بنابراین عنصر محوری مطالب این خطبه مورد توافق و هماهنگی عقل و نقل است.

189 سوره علق، آیه 5.

190 نهج البلاغه، خطبه 185.

191 همان.

192 همان.

193 همان.

حضرت امیرمؤمنان (علیه السلام) در خطبه‌ای دیگر می‌فرماید: «لم يطلع العقول على تحديد صفه و لم يحجبها عن واجب معرفته»¹⁹⁴؛ آن مقدار از معرفت به خداوند که واجب است، او از آن محجوب نیست و عقل برهانی کاملاً می‌تواند آن مقدار را بفهمد. آری عقل قادر به ادراک زائد بر حد نیست، پس توان آن را دارد که تا محدوده‌ای را به خوبی بفهمد و نقل معتبر نیز این مقدار را تأکید کرده است، پس عقل در محدوده توان خویش حجت شرعی است.

حضرت پس از تلاوت آیه (يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ)¹⁹⁵ می‌فرماید: در هر عصر و نسلی همیشه بندگان هستند که خدا با آنها در فکرشان مناجات می‌کند: «ما برح الله (عزّت آلاؤه) فی البرهه بعد البرهه و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم»¹⁹⁶؛ خدا با آنها نجوا می‌کند و با عقل آنها سخن می‌گوید: «و کلمهم فی ذات عقولهم».¹⁹⁷ در سایه و برکت این نجوا و تکلم «فاستصبحوا بنور يَقْظَةُ فِي الْأَبْصَارِ وَالْأَفْئِدَةِ يَذْكُرُونَ بِأَيَّامِ اللَّهِ وَ يَخَوْفُونَ مَقَامَهُ بِمَنْزِلَةِ الْإِدْلَةِ فِي الْغُلُوتِ»¹⁹⁸؛ این مردان چونان دلیلهای و راهنمایان در بیابانها هستند.

حضرات فقها و اصولیان در فنّ شریف فقه و اصول، بارها عقل را در کنار نقل می‌نشانند، پس چرا در باب اعتقادات، عقل باید از نقل تفکیک شود؟ مثلاً در مبحث برائت در کنار تمسک به دلیل عقلی قبح عقاب بلایان، به آیه شریفه (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)¹⁹⁹ متوسل می‌شوند و نیز به این آیه تمسک می‌کنند: (وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُخْزَى)²⁰⁰ اگر قبل از فرستادن پیامبران آنها را عذاب کنیم اعتراض می‌کنند که چرا پیامبر نفرستادی تا آیات تو را تبعیت کنیم که همان مفاد قاعده عقلی قبح عقاب بلایان است.

مطالب برهانی و عقلی در زمینه اعتقادات به مقدار زیادی در روایات امامان معصوم (علیهم السلام) مشاهده می‌شود و نظیر آن در مطالب فلاسفه نیز موجود است؛ مثلاً وجود مبارک ابی‌ابراهیم، امام کاظم (علیه السلام) پس از آنکه به محضرشان عرض شد عده‌ای گمان می‌برند خداوند تبارک و تعالی از آسمان دنیا تنزل کرده به موجودات می‌نگرد فرمود: «انّ الله سبحانه و تعالی لا ينظر (لا ينزل خل) ولا يحتاج الى أن ينظر انما منظره في القرب و البعد سواء لم يبعد منه قريب و لم يقرب منه بعيد و لم يحتاج الى شيء بل

194 نهج البلاغه، خطبه 49.

195 سوره نور، آیات 37 - 36.

196 نهج البلاغه، خطبه 222.

197 همان.

198 همان.

199 سوره اسراء، آیه 15.

200 سوره طه، آیه 134.

يُحْتَاج إِلَيْهِ وَهُوَ ذُو الطُّولِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. أَمَّا قَوْلُ الْوَاصِفِينَ إِنَّهُ يَنْزِلُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَمَّا يَقُولُ ذَلِكَ مَنْ يَنْسِبُهُ إِلَى نَقْصٍ أَوْ زِيَادَةٍ وَكُلِّ مُتَحَرِّكِ مُحْتَاجٍ إِلَى مَنْ يَحْرُكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ».²⁰¹

سطر آخر این روایت غیر از مطالب بلندی که در سطور دیگر است همان برهان حرکت است که هر حرکتی، عامل حرکت و محرک را طلب می‌کند. چرا اگر این برهان در کلام فیلسوفی چون ارسطو آمد مسموع نباشد؟ مطلب حقی است که هم در روایت آمده و هم حکیمان و فیلسوفان الهی آن را بیان کرده‌اند. عقل و نقل هماهنگ و سازگار یک چیز را بیان می‌کنند؛ نظیر برائت عقلی، قبح عقاب بلابیان و آیه (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا).²⁰²

در فلسفه الهی از طرفی اثبات می‌شود که صفات واجب تعالی قدیم است؛ یعنی چنین نیست که معاذالله خدا بود؛ ولی حیات یا علم یا قدرت نداشت و سپس آنها را یافت و از طرف دیگر اثبات می‌شود که این صفات عین ذات است و گرنه تعدد قدما و محاذیر دیگری لازم می‌آید که در جای خود بحث شده است.

همین مضمون در نهج البلاغه هست؛ در خطبه اول می‌فرماید: «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة»؛ کمال اخلاص آن است که صفات زائده بر ذات خدا نفی شود. اگر صفت عین ذات باشد که شهادت به بیگانگی و غیریت نمی‌دهد. دو شاهدی که در عبارت حضرت علی (علیه السلام) اقامه شده برای جایی است که صفت غیر از موصوف و زائد بر آن باشد. در این حال هر کدام از صفت که زائد و موصوف که مزید علیه باشد شهادت به مغایرت می‌دهد. این سخن نهج البلاغه با آن مطلبی که در فلسفه الهی آمده همسان و هماهنگ با هم‌اند.

حضرت امیرمؤمنان (علیه السلام) در خطبه‌ای دیگر دو قاعده کلی ارائه می‌دهد: «کل معروف بنفسه مصنوع»²⁰³ و «کل قائم فی سواه معلول».²⁰⁴ مفاد قاعده نخست آن است که هر موجودی را که ذات خود او را می‌توانیم بشناسیم، قطعاً خالق نیست، زیرا اگر چیزی بنفسه شناخته شود معلوم می‌شود که هم در خارج است و هم در ذهن؛ نظیر درختی که ذات و ماهیت او هم در خارج است و هم وجود ذهنی دارد. وقتی که ما به تمام وجوه و ابعاد و ویژگیهای آن علم پیدا کردیم، معلوم می‌شود امری است که بنفسه معلوم واقع می‌شود؛ یعنی موجودی است که هم می‌تواند در خارج یافت شود و هم در ذهن کسی که به آن علم پیدا می‌کند، همان ذات و ماهیتی که در خارج است در ذهن نیز به وجود ذهنی موجود شده است. چنین چیزی وجود عین ذات او

201 الکافی، ج 1، ص 125.

202 سوره اسراء، آیه 15.

203 نهج البلاغه، خطبه 186.

204 همان.

نیست، چون اگر هستی عین ذات او بود خارجیت او عین ذاتش بود و از وجود عینی و خارجی منسلخ شده به وجود ذهنی در نمی‌آمد. اگر چیزی به ذهن در آمد؛ یعنی وجود خارجی عین ذات او نیست معلوم می‌شود که او عین واقعیت و خارجیت نیست. گاهی در واقع است و گاهی در ذهن است، پس «کل معروف بنفسه مصنوع»، این اصل کلی هم در فلسفه مبرهن شده و هم در کلام نورانی امیرمؤمنان (علیه السلام) آمده است.

تذکر: آنچه در بعضی از ادعیه آمده است که: «بک عرفتک»²⁰⁵ به این معنا نیست که من تو را به ذات خود تو شناختم نه به آیات، زیرا همین تعبیر که در دعای ابوحمزه ثمالی آمده است، مقصود آن جمله را بیان می‌کند: «أنت دللتنی علیک و دعوتنی إلیک و لولا أنت لم أدر ما أنت»²⁰⁶؛ یعنی تو را با عنایت، هدایت و راهنمایی تو شناختم که به من عقل عطا کردی و آیات خودت را نشان دادی، نه آنکه ذات تو را به عین ذات تو شناختم.

در قاعده دوم می‌فرماید: «کل قائم فی سواه معلول»²⁰⁷؛ یعنی هر چیزی که به خود تکیه ندارد هستی او عین ذات او نیست و معلول و محتاج به غیر در اصل هستی خویش است. حرف «فی» در اینجا می‌تواند به معنای لام باشد؛ یعنی «قائم لغیره». اگر چیزی فی غیره و بغیره نبود و ذاتاً به خود اتکا داشت، چنین موجودی علت ندارد و اگر چیزی به دیگری تکیه کرد قطعاً دارای علت است. این مطلب دقیقاً همان چیزی است که فلسفه الهی به آن مذعن است و آن را مبرهن می‌کند.

در ادامه می‌فرماید: «فاعل لا باضطراب آله، مقدّر لا بجوّل فکره، غنی لا باستفاده»²⁰⁸ یعنی خداوند در هیچ جهت به غیر خود تکیه ندارد؛ در فاعلیت خود به ابزار و مانند آن احتیاج ندارد و عالم است؛ اما نه اینکه بیندیشد، بلکه عالم بالذات است. او بی‌نیاز است؛ اما نه اینکه به واسطه غیر و به مدد چیزی و مالی بی‌نیاز شده باشد. او در بی‌نیازی خود به غیر تکیه نزده است. و مضامین بلند حکمت‌آموز دیگری که در این خطبه شریف آمده و سیدرضی در ابتدای خطبه می‌فرماید که در این خطبه از اصول معارف مطالبی جمع شده که خطبه‌های دیگر مشتمل بر آنها نیست، همگی شاهد آن است که عقل و نقل در بسیاری از معارف هماهنگ‌اند. اگر مطلبی حق بود تفاوتی نمی‌کند که به فارسی یا تازی بیان شود، لاتین یا سریانی باشد، در قالب برهان عقلی و اصطلاحات فلسفی تبیین شود یا در قالب ادله روایی و نقلی ارائه گردد.

205 اقبال الاعمال، ص 335؛ مهج الدعوات، ص 144.

206 اقبال الاعمال، ص 335؛ مفاتیح الجنان، دعای ابوحمزه ثمالی.

207 نهج البلاغه، خطبه 186.

208 همان.

اینکه حضرت امام صادق و امام رضا (علیهما السلام) فرمودند: «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع»²⁰⁹ که معمولاً به آن برای تأکید بر ضرورت اجتهاد و تفریع فروع فقهی، استناد می‌شود، ویژه فقه و فروع مربوط به عمل مکلفان نیست، بلکه در اصول دین و مطالب اعتقادی نیز چنین است، چنان‌که در روایتی که هم‌اکنون به آن اشاره می‌شود پس از تعلیم برخی مطالب پایه و بنیادی می‌فرماید: این را بفهم و دیگر مطالب را بر پایه آن بنا بگذار.

شیخ صدوق ذیل احتجاجهایی که از امام رضا (علیه السلام) نقل می‌کند، از جمله به پرسشهای عمران از حضرت رضا (علیه السلام) اشاره دارد. عمران می‌پرسد: آیا ذات اقدس الهی به خودش علم داشت؟ آن حضرت پاسخ سؤال مزبور را می‌دهد تا به اینجا که می‌فرماید: «أليس ينبغي أن تعلم أن الواحد لا يوصف بضمير و ليس يقال له أكثر من فعل و عمل و صنع»²¹⁰؛ مگر نمی‌دانی که خدایی که واحد و بسیط محض است اگر بخواهد با کمک صور و علوم حصولی به خودش عالم شود، از وحدت می‌افتد و دیگر اینکه بیش از یک فعل و صنع و عمل برای او نیست.

این مطلب اخیر آیا چیزی جز قاعده «الواحد» است؟ روایت به صراحت می‌گوید که واحد بیش از یک فعل و عمل ندارد؛ اما مقصود این فعل و صنع واحد یکی عددی از مخلوقات نیست تا گفته شود مثلاً او فقط عقل اول یا اکمل انسانها یا فرشتگان را خلق کرد و خلقت دیگر موجودات به وساطت عقل اول و دیگر وسایط است، بلکه او به هر چیزی تواناست و این امر واحد مخلوق دارای وحدت مطلقه و همان فیض ازل و ابد است. یک فیض منبسط و واحدی که ماضی و حال و ابدیت و آینده و همه تفصیل مخلوقات در متن اوست. این چنین واحد مطلق و منبسطی که همه مخلوقات و ماسوی الله را دربرمی‌گیرد از آن واحد احدی و ذات الهی صادر شده است. این واحد گسترده اطلاقی ثانی ندارد و از سنخ عدد نیست، زیرا کم متصل و منفصل مرحله‌ای از مراحل پایینی این واحد منبسط است. سرّ وحدت آن همانا اطلاق سببی آن است.

حضرت امام رضا (علیه السلام) در ادامه می‌فرماید: چنین موجود واحدی که فعل و صنع واحد دارد و به هیچ ضمیری قابل احاطه و اکتناه نیست: «ليس يتوهم منه مذاهب و تجزئه كمذاهب المخلوقين و تجزئتهم»²¹¹؛ دارای اجزاء و قابل تجزیه نیست، چون بسیط محض و غیر مرکب است. آن‌گاه فرمود این مطلب را خوب تعقل کن و آن را مبنا و اصل قرار بده و فروع فراوان و درست را از آن استنباط کن: «فاعقل ذلك و ابن عليه ما علمت صواباً»²¹²، پس اینکه بر ائمه القای اصول است و بر ماست که با اجتهاد و استنباط خود فروع را بر آن اصول تفریع کنیم، اختصاص به اخلاق و فقه و حقوق ندارد و شامل مباحث اعتقادی و جهان‌بینی نیز

209 وسائل الشیعه، ج 27، ص 62 - 61.

210 التوحید، ص 431.

211 التوحید، ص 432.

212 همان.

می‌شود. این توصیه همان اجتهاد به معنای استفاده از عقل در فهم بهتر و عمیق‌تر نقل و تفریع فروع از آن است، پس تفکیک عقل و نقل چه معنای محصلی می‌تواند داشته باشد. اگر بنا به تفریع فروع اعتقادی از اصول مطروحه در کتاب و سنت است؟ البته پرهیز از تحمیل و اجتناب از تأویل ناصواب، سفارش همه حکیمان است.

در ادامه گفت‌وگوی مزبور عمران از حضرت رضا(علیه‌السلام) می‌پرسد: «ألا تخبرني يا سیدی أهو فی الخلق أم الخلق فيه؟» خدا را چگونه بشناسیم؟ خدا در خلق است یا خلق در خداست؟ شما می‌گویید خلق آیت خداست و خدا را با خلق بشناسیم. چگونه خلق دلیل بر خداست؟ اگر معاذ الله خدا در خلق باشد یا خلق در خدا باشد هر دو محال است و محذور دارد و چیزی که محال است نه خود معروف است و نه وسیله معرفت چیزی واقع می‌شود، پس ما خدا را چگونه بشناسیم؟ قال الرضا(علیه‌السلام): «جلّ یا عمران عن ذلک لیس هو فی الخلق و لا الخلق فيه تعالی عن ذلک»²¹³ این دو امر محال است اما نقیضان نیستند تا رفع و بطلان هر دو محال باشد، پس هر دو محال است؛ نه او در خلق است و نه خلق در اوست. با وجود این می‌شود با مشاهده خلق او را شناخت؛ یعنی راه سومی وجود دارد «أخبرني عن المرأة أنت فيها أم هي فيك؟» ای عمران شما خود را در آئینه می‌بینی و کاملاً می‌شناسی و چهره خود را به طور کامل مشاهده می‌کنی. آیا تو در آینه هستی یا آینه در توست؟ هیچ‌یک نیست؛ آینه جسم صاف و شفاف است که نوری که به سطح صیقلی آن می‌خورد آن را باز می‌تاباند و تصویر انسان یا درخت و هر صحنه دیگر را نشان می‌دهد. آن شیء مرئی را در زاویه عطف می‌بینیم و خیال می‌کنیم چیزی در آینه است؛ ولی در واقع هیچ چیزی در آینه نیست. آینه با سراب فرق می‌کند سراب واقع را نشان نمی‌دهد؛ اما آینه واقع را نشان می‌دهد بی‌آنکه چیزی در آینه باشد.

البته مرآت و آینه علمی با آینه و مرآت عرفی فرق می‌کند؛ آینه عرفی همان شیشه و جسم صیقلی دارای قاب است که در بازار خرید و فروش می‌شود؛ اما آینه علمی همان صورت را می‌گویند. مرآت چیزی است که شیء به سبب آن دیده می‌شود: «ما به یری الشیء». این صورت شجر است که شجر خارجی را نشان می‌دهد و آینه عرفی ابزار و وسیله تکوین آینه علمی و صورت است، پس این مرآئی و صورتهای، اشیاء را نشان می‌دهند بدون آنکه در اشیاء باشند و یا اشیاء در آنها باشد.

«أخبرني عن المرأة أنت فيها أم هي فيك فان كان لیس واحد منكما فی صاحبه فبأي شیء استدلت بها علی نفسک»²¹⁴؛ شما وقتی در برابر آینه قرار می‌گیرید و لباس یا بدن خود را مرتب می‌کنید چه چیزی جز صورتی که در آینه می‌بینید شما را راهنمایی می‌کند. آن چیز صورت شماست بی‌آنکه در شما باشد یا شما در او باشید، پس شما از خودتان به خودتان پی بردید. در مورد خداوند نیز این نکته هست که از طریق وجه‌الله و فیض‌الله و آیات الهی که همان مخلوقات او هستند به جمال و کمال او پی می‌بریم. البته این قسم ادراک فهم «من وراء حجاب» است. مخلوقات مانند صور مرآتیه، حق تعالی را می‌نمایانند بی‌آنکه در او

213 التوحید، ص 434.

214 همان، ص 435.

باشند و یا او در آنها باشد؛ یعنی در عین محال بودن اتحاد، حلول، تجسم و عینیت خالق و مخلوق راه دیگری برای معرفت خداوند وجود دارد و تمثیل به آئینه می‌تواند همان راه باشد.

در فقره دیگری از همین حدیث شریف، عمران از حضرت رضا(علیه‌السلام) درباره خلق اول پرسید آن حضرت(علیه‌السلام) پاسخ داد «فَالْخَلْقُ الْأَوَّلُ مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْأَبْدَاعُ لَا وَزْنَ لَهُ وَ لَا حَرَكَةَ وَ لَا سَمْعَ وَ لَا لَوْنَ وَ لَا حَسَّ»²¹⁵ این چنین موجود ابداعی که فاقد حرکت و وزن و حس است همان مجرد تام است که در فلسفه از آن به عنوان مرتبه عالی وجود امکانی بحث می‌شود.

باید توجه داشت که اگر بنا باشد در این گونه روایات بحث شود آن‌طور که در روایات فقهی بحث و تدقیق می‌شود، بسیاری از بحثهای عمیق عقلی مطرح خواهد شد؛ مثلاً در همین حدیث از ماهیت حرکت و اینکه آیا مجرد می‌تواند حرکت داشته باشد باید بحث شود. البته هر علمی اصطلاحات خود را دارد و اصطلاحات را می‌توان تغییر داد، ترمیم کرد، غنا بخشید؛ اما این گفته که در فهم کتاب و سنت باید منابع معرفتی دیگر کنار زده و از هم تفکیک شوند، وجهی ندارد. چنانچه ذیل تدقیقها و پرسشهای مربوط به روایات اعتقادی و اصول دین با استدلال به نتایجی رسیدیم که با ظاهر روایت همخوانی ندارد چاره‌ای جز دست کشیدن از ظاهر روایت یا ارجاع علم آن به اهلش باقی نمی‌ماند. روایت کتاب دعا نیست که صرفاً خواننده شود، بلکه پرسش‌آور، تأمل برانگیز و حاوی دقایق و ظرایفی است که اجتهاد، تدقیق و تفحص علمی را طلب می‌کند تا به صورت درایت درآید، چنان که توصیه رهبران الهی این است که احادیث را با عقل درایت مطرح نمایید نه عقل روایت.

بهترین دلیل فارابی بر توحید خدا این است که ذات اقدس الهی حقیقت محض و صرف الحقیقه است و «صرف الشیء لایتثنی و لایتکرر»؛ هستی محض قابل تعدد و تکرر نیست. آن ذات، نور محض و علم محض است و علم محض تعدد برنمی‌دارد.

این روایت در توحید صدوق است که هشام بن سالم محضر مبارک امام صادق(علیه‌السلام) شرفیاب شد. آن حضرت فرمود: «أَتَنَعْتَ اللَّهَ [سبحانه و تعالی]»²¹⁶ فقلت نعم. آیا خدا را وصف می‌کنی؟ گفتم آری. حضرت صادق(علیه‌السلام) از او خواست تا اوصافی را که او برای خدا ذکر می‌کند، بیان دارد و هشام چنین بیان کرد: «فقلت هو السميع البصير» خداوند شنوا و بینا است. امام صادق(علیه‌السلام) فرمود این دو صفاتی است که بر مخلوقان نیز صدق می‌کند و غیر خدا نیز سمیع و بصیر است. هشام عرضه داشت، پس ذات اقدس الهی را چگونه وصف کنیم؟ امام صادق(علیه‌السلام) فرمود: «هو نور لا ظلمة فيه و حياة لا موت فيه و علم لا جهل فيه و حق لا باطل فيه»²¹⁷؛ خدا حی نیست که مرکب از ذات و صفت، بلکه عین حیات است؛ عالم نیست که مرکب از

215 التوحید، ص 436.

216 التوحید، ص 146.

217 همان.

ذات و علم باشد، بلکه عین علم است او حق محض است که هیچ باطلی در آن راه ندارد. هشام می‌گوید از نزد آن حضرت بیرون آمدم در حالی که احساس کردم داناترین مردم به توحید خدا هستم. اگر این حدیث شریف را با برهان فارابی مقایسه کنید تفاوتی در کار نیست. او می‌گوید: خدا صرف هستی و صرف علم، حق محض، نور محض و حیات محض است و محض شیء هرگز تکثر و تعدد بردار نیست. اگر یک مطلب عمیق به دو زبان عقل و نقل بیان شود مایه استحکام آن خواهد بود. تفکیک عقل از نقل نه به نفع عقل است و نه به سود نقل. از این تفکیک جز دور ماندن از تعمیق روایات و ادراک دقایق آن و سر بسته ماندن بسیاری از پرسشهای مطرح درباره آنها چه چیز دیگری حاصل می‌شود؟

در بحث وحدت ذات اقدس الهی در کتابهای فلسفی استدلال می‌کنند که چون ذات اقدس الهی ماهیت ندارد، تحت هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد، پس طبعاً تحت مقوله کمیت نیز که یکی از مقولات معروف است مندرج نخواهد بود. وقتی خداوند کمیت نداشت، وحدت عددی نیز نخواهد داشت، بنابراین خدای سبحان واحد بالعدد نیست. در نهج البلاغه نیز حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید «واحد لا بعدد».²¹⁸ اگر خدا واحد عددی نباشد وحدت او اطلاقی است، لذا در کنار چیزی قرار نمی‌گیرد، چنان که چیزی در ردیف او واقع نمی‌شود با هر چیزی است و بر همه چیز محیط است بی آنکه با آنها ممزوج شود. چنانچه وحدتش عددی بود در کنار دیگر واحدهای عددی قرار می‌گرفت و چون وحدتش اطلاقی است همه جا هست و در هیچ جا محدود نیست با هر عددی هست؛ اما تحت رقم ریاضی در نمی‌آید، پس اگر جایی پنج نفر بودند خدا با همه اینهاست بی آنکه از اجتماع خدا و آن پنج نفر عدد شش حاصل شود؛ یعنی خداوند سادس خمسه است نه سادس سته.

همین مضمون بلند را که با تلاش عقلی و سعی بلیغ فلاسفه بیان شده، زمانی که به قرآن و نهج البلاغه مراجعه می‌کنیم، درمی‌یابیم: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ)²¹⁹، (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ)²²⁰، خداوند چهارمی سه نفره است و ششمی پنج نفره؛ یعنی هر طور بشمارای اینها سه نفرند و خداوند در عین حال که با آن سه نفر است فرد چهارم در کنار آن عدد و نفر چهارم آنها نیست؛ یعنی معیت خدا و بودن او با آنها عدد و رقمی بر آنها نمی‌افزاید و چهار نفر را پنج نفر و پنج نفر را شش نفر نمی‌کند او واحدی در کنار دیگر واحدهای عددی نیست، بلکه نظر به اطلاق وجودی خود و وحدت اطلاقی خویش در عین حال که با همه چیز هست، به شمار رقمی در نمی‌آید، پس چهارمی سه نفر است و با وجود او سه نفر چهار نفر نمی‌شوند تا او چهارمی چهار نفر باشد. او ششمی پنج نفر است؛ نه آنکه فرد ششم شش نفر باشد.

218 نهج البلاغه، خطبه 185.

219 سوره مائده، آیه 73.

220 سوره مجادله، آیه 7.

به هر تقدیر آنچه ذکر شد تنها نمونه‌ای از مواردی بود که عقل و نقل با عبارتها و اصطلاحات گاه متفاوت یک معنا و مضمون را بیان می‌کنند و هر دو در خدمت تبیین یک حقیقت‌اند، پس تفکیک و جدا نگاه داشتن عقل و دستاورد آن از حریم نقل (کتاب و سنت) اگر به منظور صیانت از رتبه و منزلت وحی باشد که گفتیم معانی و حیانی ربطی به بشر عادی ندارد و دست ما از آن کوتاه است. آنچه در دسترس ماست نقل از آن وحی است. مطالب و حیانی که معصوم (علیه السلام) می‌یابد حق محض است که خطا پذیر نیست. البته در ادراک نقل از آنها خطا راه دارد، چنان‌که در دیگر منابع معرفتی؛ نظیر عقل و شهود نیز خطا راه دارد، پس وجهی برای تفکیک این دو منبع معرفتی که هر دو حجت شرعی‌اند متصور نیست.

بارها گفته شد که در تقریر هر دلیلی نباید از حریم آن دلیل تعدی کرد و چیز دیگری را به آن مخلوط، ممزوج و مرکب نمود مگر بعد از تمامیت نصاب استدلال به آن و در این مطالب، یعنی لزوم پرهیز از عدم اختلاط، فرقی میان ادله عقلی با هم و ادله نقلی با هم و ادله عقلی و نقلی با هم نیست؛ یعنی هیچ‌کدام از این خلطهای سه‌گانه در منطقه استدلال روا نیست. آری بعد از تحریر یک دلیل و اتمام آن می‌توان دلیل دیگر را مؤید آن قرار داد و این استمداد از دلیل دیگر در هر سه قسم به جاست و هم اکنون به این مطلب پرداخته می‌شود.

تفسیر، تطبیق و تأویل

لزوم سرّ و خالص‌سازی معارف قرآنی و حقایق آسمانی و علوم و حیانی از التقاط و امتزاج و تأویل، دلیلی است که بر لزوم تفکیک ذکر می‌شود و پاسداشت حریم قرآن و وحی و ادای حق آن به این است که مرز عقل و شهود از مرز وحی و حقایق آسمانی جدا و تفکیک گردد.²²¹

پیش از این به برخی از وجوه ضعف این چنین استدلالهایی اشاره شد و نشان دادیم که اساساً حقایق آسمانی و علوم و حیانی در اختیار و دسترس بشر عادی نیست تا توصیه شود از آمیختن و التقاط آن به دیگر معارف بپرهیزیم. سهم بشر عادی ادراک و فهم متعارف از الفاظ وحی است که گاهی صواب و زمانی خطاست؛ یعنی حقیقت وحی الهی فقط در اختیار معصوم است و هرگز در قلمرو علم حصولی یا حضوری غیر معصوم قرار نمی‌گیرد تا به حریم گرفتن از آن توصیه شود. برداشتهای عالمان دین از متون مقدس عین وحی معصوم نیست، لذا در کنار برهان معتبر عقلی قرار می‌گیرد. اما اینکه عدم تفکیک مرزها و نشان دادن عقل در کنار نقل به مسئله تأویل می‌انجامد و برای تقلیل و پرهیز از تأویل باید مرزها را از هم تفکیک کرد و کتاب و سنت را بی‌مدد یافته‌های عقلانی و عرفانی به تفسیر نشست، مطلبی است که هم‌اکنون به آن می‌پردازیم.

221 مکتب تفکیک، ص 74.

نقطه مشترک تفکیکی‌ها این است که معرفت فلسفی یا شهود عرفانی نباید ابزار فهم قرآن و سنت شود، چون این امر عملاً ما را گرفتار تأویل و تطبیق می‌کند. آنها موارد متعددی از تأویلات فلاسفه و عرفا را به عنوان شاهد بر مطلب خود ذکر می‌کنند. به عقیده آنان تأویل‌گرایی محصول حدیث‌شناسی غلط فلاسفه و عرفاست. عارفی که شعوری یافته به جای آنکه این ادراک و شعور را به قرآن و سنت عرضه کند و سقم آن را بسنجد اقدام به تأویل آیه و حدیث و تطبیق دادن آن بر ادراک و شعور خویش می‌کند.

در میان کتابهای مشتمل بر تأویل عرفانی، شاید شاخص‌ترین آنها کتاب تفسیر منسوب به محی‌الدین عربی است که گاه تأویلات تند و تیزی دارد؛ اما در واقع این کتاب تألیف ملاعبدالرزاق کاشانی است که به اشتباه به ابن‌عربی نسبت داده شده است. ملاعبدالرزاق در مواردی از کتاب فصوص خود می‌گوید: ما این مطلب را در تأویلات گفتیم که معلوم می‌شود این کتاب تأویلات نوشته اوست. همچنین جناب شیخ بهایی در کشکول خود یک صفحه از عبارات تفسیر سوره «یس» این کتاب را ذکر می‌کند و می‌گوید: «روی العارف الربانی مولانا عبدالرزاق القاسانی فی تأویلاته عن الصادق جعفر بن محمد (علیهما السلام) ...».²²²

کاشانی در مقدمه همین کتاب دو جلدی تأویلات که امروزه به اشتباه به عنوان تفسیر ابن‌عربی مشهور و چاپ شده، تصریح می‌کند که آنچه در تأویل برخی آیات گفته‌ایم به معنای این نیست که بخواهیم معنای آیه را تعیین کنیم و بگوییم معنای آیه همین است و بس، بلکه مراد آن است که لایه‌های معنایی و طبقات دوم و سوم و چهارم آیه این معنا را هم می‌تواند تحمل کند. مبدا کسی خیال کند که تأویل همان تفسیر است و آنچه که به عنوان تأویل ذکر شده معنای ظاهری و تفسیری آیه است تا مشمول روایت «من فسّر [برآیه] آیه من کتاب الله فقد کفر»²²³ شود.

در حقیقت آنچه به عنوان تأویل ذکر می‌شود تفسیر مصطلح آیه نیست، بلکه تفسیر ذوقی و آنفسی آن است و آیه را بر این معنا نیز می‌توان تطبیق داد نه تفسیر کرد. اینکه در آیه (اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ)²²⁴ می‌گویند: (اذْهَبْ) خطاب به عقل است که برو نفس اماره خود را که فرعون درون است اصلاح کن، این یک «تطبیق» است؛ نه تفسیر معنای ظاهری آیه. اگر کسی خیال کند که این مضمون معنای آیه و تفسیر آیه است، مشمول «من فسّر [برآیه] آیه من کتاب الله فقد کفر» می‌شود. فرق میان تفسیر و تطبیق و تفاوت تأویل و تفسیر را خود ملاعبدالرزاق در مقدمه این کتاب آورده است.

222 الکشکول، شیخ بهایی، ص 625.

223 تفسیر العیاشی، ج 1، ص 18.

224 سوره طه، آیه 24.

در واقع این‌گونه تأویلات نتیجه برخی حالات عرفانی و واردات قلبیه‌ای است که به آنان دست داده است و برای آنان چنین نمودار گشته که آیه تحمل تطبیق بر آن حالات و واردات را دارد، گرچه اذعان دارند و تصریح می‌کنند که معنای ظاهر قرآن حدّ و حدودی دارد که از آن تخطی نمی‌توان کرد.

مرحوم ملاعبدالرزاق در صفحه پنج مقدمه خود این نکته را صریحاً گفته است²²⁵ آنجا که این حدیث را از امام معصوم (علیه‌السلام) نقل می‌کند که «فخر مغشياً علیه و هو فی أثناء الصلاة فسئل بعدها عن ذلك فقال ما زلت أردّد هذه الآية حتی سمعتها من قائلها».²²⁶

در صورتی که تأویل مربوط به مرحله تفسیر و ادراک معنای ظاهری آیات باشد، سخن اهل تفکیک بر لزوم دخالت ندادن این شهودها و حالات عرفانی در فهم و تفسیر کتاب و سنت کاملاً موجه است؛ اما حال که خود اهل معرفت تصریح می‌کنند این تأویلات از سنخ تطبیق است نه تفسیر و مربوط به تحمل لایه‌های نهانی آیه نسبت به این مضامین است و هرگز ربطی به تفسیر کتاب و سنت ندارد، دیگر مجالی برای اینکه از تفکیک سخن به میان آید و به واسطه جداسازی تحمیلی از تدقیق در معانی آیات و روایات و طرح پرسشهای دقیق و اجتهاد برای یافتن پاسخ این پرسشها محروم شویم نخواهد بود.

نکته دیگر اینکه ریشه این قبیل تأویلات در خود روایات معصومان (علیهم‌السلام) است. ما برای نخستین بار این مطلب را از استادمان آقای حاج شیخ محمدتقی آملی شنیدیم و سپس عیناً آن را در کتابهای روایی به ویژه معانی الاخبار شیخ صدوق یافتیم. برای نمونه صدوق نقل می‌کند که شخصی حضور مبارک امام رضا (علیه‌السلام) شرفیاب شد و عرضه داشت «ابوالقاسم» (کنیه رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) یعنی چه؟ آن حضرت پاسخ داد: کنیه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که فرزندی به نام قاسم داشت و چون کنیه و القاب ایشان بار معرفتی خاصی دارد سائل خواهان توضیح بیشتری شد و حضرت صادق (علیه‌السلام) مطالبی فرمود که خلاصه‌اش با توضیح کوتاه این است: مگر نه آن است که علی بن ابی طالب (علیه‌السلام) شاگرد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود و رابطه استاد و شاگرد رابطه پدری و فرزندی است؟ بعد فرمود: چون علی بن ابی طالب «قاسم الجنة و النار» است پس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ابوالقاسم می‌شود.²²⁷

225 تفسیر القرآن الکریم، ج 1، ص 5 - 4.

226 مفتاح الفلاح، ص 372.

227 معانی الاخبار، ص 52.

نمونه دیگر اخبار طینت است که در اصول کافی و مانند آن آمده و برخی از آن روایات صحیح‌السند هستند.²²⁸ در بعضی از آنها که واقعاً عجیب نیز هست چنین دارد که ثواب اعمال غیرمؤمنان (منکران ولایت) به مؤمنان داده می‌شود و سیئات آنان به غیرمؤمنان منتقل می‌شود و در ادامه با تمسک به آیه‌ای از داستان یوسف تعلیل کرده است که «من وجدنا متاعنا عنده» یعنی آن اعمال صالحه و نیک غیرمؤمنان در واقع متاع مؤمنان است که نزد غیرمؤمنان است.²²⁹

کاملاً روشن است که اگر کسی بخواهد بگوید معنای ظاهری این آیه که در ضمن داستان حضرت یوسف مربوط به «صواع ملک» آمده که در بار و اثاث بنیامین برادر یوسف (علیه‌السلام) جا مانده بود و ناظر به ردّ ثواب اعمال غیرمؤمنان به مؤمنان است، پذیرش آن بسیار دشوار است. این تطبیق تأویلی است نه تفسیر و نه تطبیق کلی بر فرد و اصل بر فرع و مانند آن، بنابراین عده‌ای اهل این امور هستند و توان آن را دارند که چنین تطبیقات و تأویلاتی را صورت دهند و ریشه آن نیز در خود روایات ماست؛ اما این امر به بحث مورد نظر کنونی که حجت بودن عقل در کنار نقل است، ربطی ندارد، زیرا محور بحث فعلی حجت شرعی بودن عقل در کنار ظواهر و معانی مستنبط از کتاب و سنت است و تأویل بر فرض صحت و درستی آن مربوط به تطبیق باطنی است؛ نه تفسیر معانی کتاب و سنت و کاملاً از حریم بحث کنونی به لحاظ موضوع، محمول، هدف و روش جداست.

حاصل آنکه: 1. موجودهای عالم طبیعی با یکدیگر و موجودهای عالم مثالی با همدیگر و موجودهای عالم عقلی نسبت به یکدیگر انعطاف و گرایش دارند و از تعامل متقابل برخوردارند.

2. ظواهر متون مقدّس نسبت به یکدیگر و نیز بواطن آنها با همدیگر و تفسیر آفاقی آنها در کنار هم و تفسیر انفسی آنها در جوار هم قرار گرفته و تعامل متقابل دارند.

3. مسئله اجتهاد و ارجاع فروع به اصل و اشراف اصل نسبت به فروع هم، در علوم متنوع اعتقادی، اخلاقی، فقهی و اصول حقوقی، مطلبی است که شاید بتوان همه آنها را از حدیثهای شریف یاد شده استنباط کرد. آنچه درباره معنای «ابوالقاسم» آمده و آنچه راجع به طینت مؤمن و غیرمؤمن وارد شده می‌تواند شاهی در این باره باشد.

4. روایات فراوانی در تطبیق اوصاف کمالی بر اهل بیت عصمت (علیهم‌السلام) و صفات نقص و عیب بر معاندان لَدُود آن ذوات قدسی وارد شده است؛ مثلاً هر دو عنوان (بِئْرٍ مُّعْطَلَةٍ وَقَصْرِ مَشِيدٍ)²³⁰ بر اهل بیت (علیهم‌السلام) تطبیق شده است. (بِئْرٍ مُّعْطَلَةٍ) یعنی چاهی که از آب آن استفاده نمی‌شود و همچنان معطل مانده، بر امام غایب (علیه‌السلام) که از علم او استفاده نمی‌شود و تا وقت

228 ر.ک: الکافی، ج 2، ص 4 - 2.

229 بحار الانوار، ج 64، ص 106.

230 سوره حج، آیه 45.

ظهور معطل است تطبیق شده و (قصر مَشید) یعنی قصر مرتفع و بلند بر امیرمؤمنان و امامان معصوم (علیهم السلام) منطبق شده که فضایل آنان در جهانها گسترده شده است.²³¹

فضل بن شاذان از داوود بن کثیر نقل می‌کند که وی به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد: شما نماز در کتاب خدا و زکات و حجّ‌اید؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای داوود: ما نماز در کتاب خدا و زکات و روزه و حج و شهر حرام و بلد حرام و کعبه و قبله و وجه خداییم: (فَإَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ)²³² و ما آیات و بیناتیم و دشمن ما در کتاب خدا فحشا و منکر و بغی و خمر و میسر و انصاب و ازلام و اصنام و اوثان و جَبْت و طاغوت و مَیْته و دَم و لحم خنزیر است.²³³

گفتنی است که انسان کامل معصوم (علیه السلام) مانند اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) واجد همه کمالهای علمی و عملی و معاندان متعصب آنان فاقد کمالهای الهی و انسانی‌اند، چنان که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «نحن اصل کلّ خیر و من فروعنا کلّ برّ و من البرّ التوحید و الصلوة و الصیام و کظم الغیظ و العفو عن المسیء و رحمۃ الفقیر و تعهّد الجار و الاقرار بالفضل لاهله و عدوتنا اصل کل شرّ و من فروعهم کل قبیح و فاحشه، فمنهم الکذب و النمیمه و البخل و القطیعه و أکل الربا و أکل مال الیتیم بغیر حقّه و تعدی الحدود التی أمر الله عزّوجلّ بها و رکوب الفواحش ما ظهر منها و ما بطن من الزنا و السرقة و کل ما وافق ذلک من القبیح فکذب من زعم أنّه معنا و هو متعلّق بفروع غیرنا».²³⁴

5. آنچه در نصوص تطبیق خیر بر اهل بیت عصمت (علیهم السلام) و تطبیق شرّ بر دشمنان آنان وارد شده از قبیل تمثیل است نه تعیین؛ یعنی اگر مصداق دیگری از خیر و فضیلت یافت شود که در روایات مزبور نیامده باشد طبق اصل مدوّن پیشین قابل انطباق بر سنت و سیرت اهل بیت عصمت (علیهم السلام) است و اگر مصداق دیگری از شر و ردیلت یافت شود که در احادیث یاد شده نیامده باشد طبق همان اصل قابل انطباق بر دأب منحوس مطموسان اُموی، مروانی و... خواهد بود. این گسترش همان اجتهاد و تفریع فروع از اصول تأویلی و تطبیقی است مشابه اجتهاد و تفریع فروع از اصول تفسیری و تبیینی، به طوری که از خود این نصوص تأویل و تطبیق حکم تفریع فروع تأویلی به دست می‌آید.

6. عمده آن است که جریان تأویل، همانند تحمیل آرای بیگانه بر متون مقدّس از حریم مطالب این رساله یا کتاب دور است و حکیم خردمند همان‌طور که طبق عقل همایون خویش دست و پای وهم و خیال را عقل می‌کند و همه آنها را به امامت خویش

231 البرهان، ج 5، ص 303.

232 سوره بقره، آیه 115.

233 بحار الانوار، ج 24، ص 303.

234 الکافی، ج 8، ص 243 - 242.

رهبری می‌نماید و هرگونه استقلالِ خام و آزادی نامعقول را از آنها می‌ستاند، صائِنِ نفسِ خویش هم هست و از قلمرو تفسیر مجاز به تفسیر غیرمجاز و از منطقه تأویل مأثور و مجاز به منطقه تأویل غیرمأثور و غیرمجاز تجاوز نمی‌کند. شاید راز صدق آن تفسیر قِیمِ حکیم الهی و مفسّر کبیر قرآن کریم حضرت استاد علامه طباطبائی (قدس سرّه) از یک سو و ترجمه رسا و روان آمیخته با تبیین کوتاه و آزاد حضرت استاد محی الدین الهی قمشه‌ای (قدس سرّه) از سوی دیگر این باشد که عقل و نقل و شهود را نهادینه نموده و همگی را به خدمت کتاب الهی آورده و همانند آن مفسّر کبیر فرآورده خود را در حدّ ظرف وسیع و صدر فسیح و مشروح قرار داده‌اند؛ نه مظلوف و محتوای تحمیلی تا آنکه از تفسیر یا ترجمه به رأی مصون باشند چنانچه مصون مانده‌اند.