

رابطه عقل و وحی از دیدگاه قرآن کریم

خادم حسین محمدی

چکیده

کاوش‌های مقاله حاضر، رابطه عقل و وحی از دیدگاه مشهور متکلمین و مفسران قرآن کریم را مکمل هم دانسته و مفاهیم ارائه شده از عقل و وحی و کارکردهای آن دو را، به عنوان دلیل بر این مدعا یافته است. مستنداتی که در متن مقاله ارائه شده است تقدم و استقلال عقل را اثبات کرده و عملکرد آن را مانند عملکرد اجماع، کتاب و سنت می‌داند. بر اساس مطالب مطروحه از سوی ایشان، مسئله تعارض عقل و وحی اصولاً منتفی است. عقل، نسبت به برخی از قواعد و مبادی عقلی و احکام مترتب بر آن، میزان است و وحی، کلامی مخالف با آن ندارد پس سخن از سنجش آن با عقل نیز در میان نیست. در رابطه با بعضی از براهین عقلی نقش عقل، یا نقش کاشفیت (کشف احکام از کتاب و سنت) و همانند اجماع است یا ارائه ابزار عقلی برای دریافت احکام شرعی است و کارش مانند کار کتاب و سنت است. عقل، فراتر از شناخت کلیات احکام شرعی، قادر بر تحقیق پیرامون اسرار و جزئیات آن احکام نیست؛ زیرا اسرار احکام مربوط به جهان غیب است و از دسترس استنباط عقل خارج

است. آنچه را که عقل مستقلاً می‌تواند درباره احکام شرعی ادراک کند عدم مخالفت آن احکام با همان قواعد کلی عقلانی است که آن هم به برکت استناد به وحی است. سرّ نیازمندی عقل به وحی و یا عدم امکان دفاع عقلی بی‌واسطه از جزئیات دین در بحث دفاع عقلانی از دین نیز، همین قصور عقل از ادراک امور جزئی است.

واژگان کلیدی: عقل، وحی، کتاب، سنت، معرفت، معیار، مصباح، مفتاح.

مقدمه

همان‌گونه که ضرورت وحی و نبوت، لزوم تحقق آن، نیز حجیت ره‌آورد وحی با برهان عقلی ثابت می‌شود، متقابلاً اعتبار برهان عقلی و حجیت یافته‌های عقل قطعی را نیز وحی تأیید و تحکیم می‌کند. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که یا دعوت به تفکر، تعقل، تدبر، تحصیل علم یقین و مانند آن می‌کند، یا معارف بلند وحی را به‌صورت براهین عقلی در مقام احتجاج با منکرین معارف بیان می‌دارد، یا از اعتماد بر ظن، تردید، جهل و هر چه غیر علمی و غیر قطعی است، باز می‌دارد؛ اما با این همه، کسانی هستند با دلایلی رابطه وحی و عقل را زیر سؤال می‌برند. پرسش‌های چون رابطه میان عقل و وحی چیست؟ قلمرو هر یک کدام است؟ از جمله پرسش‌های مهمی است که همیشه مطرح بوده است و برای پاسخ به این پرسش‌ها نیز دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است. ظاهراً سؤالات و شبهات در مورد رابطه عقل و وحی از قرون وسطی و در غرب شکل گرفته و هنوز ادامه دارد. بر اساس همین اشکالات، معرفت‌شناسی دینی تخطئه شده و اندیشه‌های ضد دینی بارور گردیده است. سؤالات و شبهات اگر چه مربوط به احوال جهان غرب است اما در حوزه دیانت در جهان اسلام نیز تبلیغ و ترویج می‌شود. در نوشتار حاضر دیدگاه مشهور متکلمان و مفسران مسلمان مطرح شده است که به طور ضمنی دیدگاه‌های مخالفین را نیز باطل خواهد کرد.



تعریف عقل

از آنجا که واژه "عقل" مشترک لفظی است و دارای معانی مختلف است، زمینه‌ساز بروز بسیاری از اشکالات و سؤالات رابطه عقل و وحی می‌شود. برای کشف و درک رابطه آن دو نخست باید تعریف دقیق دو واژه «عقل» و «وحی» را به دست آوریم و سپس به بیان ارتباط آن‌ها می‌پردازیم.

۱- تعریف لغوی عقل

واژه عربی "عقل" مصدر است از عَقَلَ گرفته شده که به معنای منع و نهی است «العَقْلُ: الحِجْرُ و التَّهْيُّ ضِدُّ الحُمُقِ و الجمع عُقُولٌ»^۱ به افسار و زانوبند شتر عِقَال می‌گویند؛ چون شتر را از کج‌روی یا حرکت بی‌جا باز می‌دارد، عقل نیز صاحب خود را از عدول از راه درست یا از پیروی از هوای نفس باز می‌دارد، لذا آن را به این نام خوانده است.^۲ وقتی واژه عِقَال، معقول و عاقل در مورد انسان به کار می‌رود به معنای کسی است که هوای نفس خویش را از گفتار و کردار بد حبس یا حفظ کرده است.^۳ مثلاً به کسی که زبان خود را نگاه می‌دارد گفته می‌شود: زبان خود را عقال کرده است.^۴ حضرت علی (ع) می‌فرماید: «إِذَا تَمَّ الْعُقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ» وقتی عقل کامل شد کلام و سخن کم می‌شود؛ زیرا عقل وزنه و سنگینی فرد عاقل را حفظ می‌کند. اصل و قاعده کلی یا معنای اصلی در ماده عقل،

۱. ابوالفضل، ابن منظور، لسان العرب؛ ج ۱۱، ص: ۴۵۸.

۲. همان، ص ۴۵۹؛ خلیل بن احمد، فراهیدی، کتاب العین؛ ج ۱، ص: ۱۵۹؛ سید محمدحسین، طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ۱۷۲؛ اکبر، هاشمی رفسنجانی، تفسیر راهنما، ج ۱۱، ۱۹۸.

۳. ابوالفضل، ابن منظور، لسان العرب، پیشین؛ حسن، مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۸، ص: ۱۹۴.

۴. حسن، مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، پیشین، ص ۱۱۶.

۵. سید محمد، رضی، نهج البلاغه، ص ۴۱۷.

تشخیص صلاح و فساد در جریان حیات است - چه از نظر مادی یا معنوی - آنگاه نفس خویش را از هوی و هوس و تمایلات نفسانی حفظ یا حبس می‌کند. بنابراین، معانی خرد، تدبیر، اندیشه، امساک، انزجار، قوه تمیز خوب از بد، قلب، حصار، حسن فهم، ادراک، صدقه عام و زکات، عقال شتر، دیه و... که برای عقل شده است، همه معانی مجاز و یا از لوازم این قاعده کلی (تشخیص صلاح و فساد امور در جریان حیات) به شمار می‌روند.^۱ نتیجه آن‌که عقل در معنای لغوی، همان عقال کردن و بستن هوای نفس است که انسان به تمییز حق از باطل و فهم صحیح دست یابد. به عبارت دیگر؛ عقل قوه‌ای است که خیر و صلاح مادی و معنوی را تشخیص می‌دهد و در نتیجه، نفس از خلاف و تمایلات محفوظ و مصون می‌ماند و این تشخیص قوی‌ترین وسیله سعادت و کمال است به گونه‌ای که اگر این عقل یا همان قوه تشخیص نباشد عبادت، زهد، ریاضت و اعمال دیگر سودی ندارد و انسان ضعیف‌العقل و بی‌تعقل به راه حق هدایت نشده و به گمراهی کشیده می‌شود.^۲ این اصل کلی، حقیقتی است که در روایات نیز وارد شده است؛ از امام صادق (ع) روایت شده است: «قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ؟ قَالَ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ» سائل از امام (ع) می‌پرسد که عقل چیست؟ امام می‌فرماید: عقل چیزی است که خدای رحمان با آن عبادت می‌شود.^۳ و از پیامبر اسلام (ص) روایت شده است: «إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالنَّفْسُ مِثْلُ أَحْبَثِ الدَّوَابِّ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ» عقل، بازدارندگی و مهار از نادانی است و نفس انسان مثل خبیث‌ترین جنبنندگان است

۶. همان. نیز ر.ک: اسماعیل بن حماد، جوهری، الصحاح. تاج اللغة و صحاح العربیة؛ ج ۵، ص ۱۷۶۹ به بعد؛ احمد بن فارس، ابو الحسین، معجم مقائیس اللغة؛ ج ۴، ص ۶۹ به بعد.
 ۷. همان، ص ۱۴۶ به بعد؛ سوره‌های ملک، ۱۰؛ فرقان، ۴۴؛ بقره، ۴۴ و ۱۷۰-۱۷۱، انفال، ۲۲؛ رعد، ۴؛ روم، ۲۸؛ عنکبوت، ۳۵ و ۴۳؛ مائده، ۵۸؛ یونس، ۱۰۰؛ حجرات، ۴؛ حشر، ۱۴؛ انبیاء، ۶۷.
 ۸. محمد بن یعقوب، کلینی، الکافی (ط. الإسلامیة)؛ ج ۱، ص ۱۱؛ محمد بن حسن، حرّ عاملی، وسائل الشیعة؛ ج ۱۵، ص ۲۰۵.



که اگر مهار نشود، بی‌راهه می‌رود.^۹ نیز عقل به معنای دانش است - دانشی که توسط قوه‌ی عقل به دست می‌آید؛^{۱۰} یعنی مدرکات قوه‌ی عاقله. هم‌چنین در معنای عملی که مقدمه‌ی انجام خیرات و اجتناب از بدی‌ها است، به کار رفته است؛^{۱۱} یعنی عقل در مقابل جهل یا همان قوه‌ی مدبّره است. البته موارد دیگری نیز وجود دارد که به خاطر جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.

۲- تعریف اصطلاحی عقل

در اصطلاح، واژه عقل کاربردهای متعدد دارد یعنی دانشمندان رشته‌های مختلف برای کلمه عقل تعاریف گوناگون ارائه کرده‌اند. ما در این‌جا تعریف عقل را از دیدگاه متکلمین و مفسران قرآن کریم بیان می‌کنیم. البته در مبحث تعریف اصطلاحی، کلام را بیش از حد متعارف بسط و گسترش داده‌ایم؛ زیرا هدف این تحقیق بیشتر روی عقل دور می‌زند و مباحث مطروحه در این تعریف در راستای تحقق هدف پژوهش حاضر و برای روشن شدن جایگاه عقل در اسلام و جایگاه آن نسبت به وحی است.

عقل در اصطلاح به طور کلی به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود: عقل نظری، راهنمای اندیشه بشر است؛ و عقل عملی، راهبر انگیزه او. عقل نظری، نیرویی است که با آن هست و نیست‌ها و باید و نبایدها درک می‌شود و عقل عملی، نیرویی است که با آن عمل می‌شود؛ چنان‌که قبلاً از امام صادق (ع) در تبیین عقل روایتی را ذکر کردیم که فرمودند: «مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَكَتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ»^{۱۲} در این روایت مقصود از عقل، عقل عملی است که با صرف درس خواندن به

۹. میرزا حسین، محدث نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۱، ص: ۲۰۹.

۱۰. حسین بن محمد راغب، اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ۵۷۷.

۱۱. فخرالدین، طریحی، مجمع البحرین؛ ج ۵، ص: ۴۲۵.

۱۲. محمد بن یعقوب، کلینی، الکافی (ط. الإسلامیة)؛ ج ۱، ص: ۱۱؛ محمد بن حسن، حرّ عاملی،

وسائل الشیعة؛ ج ۱۵، ص: ۲۰۵.

دست نمی‌آید. آموختن دانش، عقل نظری را کامل می‌کند؛ اما عقل عملی با تمرین مکرر عمل صالح، به کمال می‌رسد.^{۱۳} این تعریف در هر دو بخش نظری و عملی عقل، با تعریفی که علامه طباطبایی ره از عقل کرده است سازگاری دارد: مراد علامه از عقل، همان معنایی است که از فطرت کرده است. از نظر علامه، فطرت گوهری است که در همه آدمیان، به یکسان، وجود دارد. همه انسان‌ها امور فطری و مطابق با سرشت خود را خواهندخواه می‌پذیرند و اختلافی در آن ندارند و اگر نزاعی باشد، از قبیل مشاجره در بدیهیات است که ناشی از عدم دقت در جوانب موضوع است. طریق صحیح تفکر و ادراک عقلی مقبول تعالیم اسلامی، به کارگیری و استفاده از استدلال و برهان است. برهانی که مبتنی بر مقدمات بدیهی و یا منجر به بدیهی باشد؛ بنابراین، اگر بر هر امری برهان فلسفی اقامه شود، اسلام آن مسئله را پذیرفته و تأیید می‌کند؛ و هیچ واهمه‌ای از پذیرش پیامدهای برهان، به عنوان امری دینی و حکمی الهی وجود ندارد و از مصادیق روشن قاعده اصولی مشهور «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» است.^{۱۴}

این معنا همان معنایی است که در بحارالانوار نیز ذکر شده است: «هَبَطَ جِبْرَائِيلُ عَلَى آدَمَ ع فَقَالَ يَا آدَمُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخَيِّرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَاخْتَرْتُ وَاحِدَةً وَ دَعِ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ آدَمُ وَ مَا الثَّلَاثُ يَا جِبْرَائِيلُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَ الْحَيَاءُ وَ الدِّينُ قَالَ آدَمُ فَإِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ» جبرئیل بر حضرت آدم (ع) فرود آمد و گفت: ای آدم! به من فرمان رسیده است که از تو بخواهم تا یکی از سه چیز را برگزینی، پس یکی را برگزین و دوتای دیگر را واگذار! حضرت آدم (ع) گفت: ای جبرئیل! آن سه چیز کدامند؟ جبرئیل در پاسخ گفت: عقل، حیا و دین است؛ حضرت آدم (ع) فرمود من خرد را برگزیدم. در این جا علامه مجلسی ره می‌فرماید: «المراد بالعقل هنا لطيفة ربانية يدرک بها الإنسان

۱۳. عبدالله، جوادی آملی، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی. صفحه ۱۱۹.

۱۴. سید محمدحسین، طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۶۶ به بعد؛ همان، ج ۱۶



حقیقه‌ی الأشياء و یمیز بها بین الخیر و الشر و الحق و الباطل و بما یعرف ما یتعلق بالمبدأ و المعاد و له مراتب بحسب الشدة و الضعف.»^{۱۵} بنابراین، علامه طباطبایی مقصود از عقل را ادراکی می‌داند که با سلامت فطرت به انسان دست می‌دهد و خداوند هم کلام خود را بر همین اساس ادا نموده و عقل را به نیرویی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره‌مند شود و به وسیله آن راه را به سوی حقائق معارف و اعمال صالحه پیدا نموده و پیش بگیرد، پس اگر عقل انسان در چنین مجرای قرار نگیرد و قلمرو علمش به چهار دیوار خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود.^{۱۶}

به همین دلیل ایشان عقل را اصطلاحاً این‌گونه تعریف کرده‌اند: «العقل و هو مصدر عقل یعقل إدراک الشيء و فهمه التام و منه العقل اسم لما یمیز به الإنسان بین الصلاح و الفساد و بین الحق و الباطل و الصدق و الکذب و هو نفس الإنسان المدرك و لیس بقوة من قواه التي هي كالفروع للنفس كالقوة الحافظة و الباصرة و غیرهما.»^{۱۷} کلمه (عقل) که مصدر برای (عقل یعقل) است، به معنای ادراک و فهمیدن چیزی است، البته ادراک و فهمیدن کامل و تمام و به همین سبب نام آن حقیقتی را که در آدمی است و آدمی به وسیله آن میان صلاح و فساد و میان حق و باطل و میان راست و دروغ را فرق می‌گذارد، عقل نامیده‌اند، البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست، نیست، بلکه این حقیقت عبارت است از نفس انسان مدرک.

بنابراین، علامه «قوه» (نیروی عاقله) نامیدن عقل را تعبیری مسامحی دانسته و عقل را همان «نفس مدرک» انسان می‌شمارد. از این منظر، هدایت و تربیت وحی، صرفاً از باب اتمام حجت است و بدون آن حجت بر بشر تمام نمی‌شود و گرنه،

۱۵. محمدباقر، مجلسی، بحار الأنوار (ط. بیروت)، ج ۱، ص ۸۶.

۱۶. سید محمدحسین، طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۵۰.

۱۷. همان، ج ۱، ص ۴۰۵.

بشر از راه استدلال و برهان عقلی - که از نظر علامه جنبه فطری دارند - می‌توانند به حقایق دست یابند.^{۱۸} و این عقل با سلامت فطرت به دست می‌آید: در سوره روم، وقتی نشانه‌هایی از مبدأ و معاد ذکر می‌شود، آن‌ها را مخصوص کسانی می‌داند که عقل - یعنی فهم صحیح - داشته باشند: «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^{۱۹} اما کسانی که این نشانه‌ها را نمی‌گیرند و وحدانیت خدا را نمی‌پذیرند و به خدا شرک می‌ورزند، به دلیل آن است که از هواهای خود پیروی می‌کنند: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ»^{۲۰} علامه این آیه را اعراض از جمله سابق دانسته و می‌گوید تقدیر آیه چنین است: «و هؤلاء المشركون لم يبنوا شركهم على التعقل بل اتبعوا في ذلك أهواءهم بغير علم»^{۲۱}

بنابراین، شرط حصول عقل آن است که از هواهای نفسانی پیروی نشود تا درک و فهم آدم به گونه‌ای باشد که فطرت انسان اقتضا می‌کند و از این رو، پس از آیه فوق، آیه «فطرت» بیان شده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^{۲۲} نتیجه این‌که، از دیدگاه قرآن، عقل، فهمی است که مطابق با فطرت (سلامت فطرت و دوری از هواهای نفسانی) انسان باشد. شبیه این مطلب را جوادی آملی نیز بیان کرده است.^{۲۳} چنان‌که اشاره کردیم مرحوم علامه نیز مراد قرآن از «عقل» را همین معنا دانسته‌اند: أن المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتم للإنسان مع

۱۸. همان، ج ۱۱، ص ۳۴۲؛ سید عبدالحسین، طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۸.

۱۹. روم، ۲۸.

۲۰. همان، ۲۹.

۲۱. سید محمدحسین، طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۱۷۷.

۲۲. روم، ۳۰.

۲۳. عبدالله، جوادی آملی، قرآن در قرآن، ص ۴۵۰.



سلامة فطرتہ و به يظهر معنى قوله سبحانه: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^{۲۴} فبالبيان يتم العلم و العلم مقدمة للعقل و وسيلة إليه كما قال تعالى: «وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضُرْبِهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»^{۲۵}. یعنی مراد از عقل در کلام خدای تعالی آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد و اینجا است که معنای جمله: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» به خوبی روشن می‌شود؛ زیرا در این جمله بیان خدا مقدمه تمامیت علم است و تمامیت علم هم مقدمه عقل و وسیله‌ای به سوی آن است، چنان‌که در جای دیگر نیز فرموده: «وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضُرْبِهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» همه این مثل‌ها را برای انسان می‌زنیم، ولی وی آن‌ها را تعقل نمی‌کند، مگر کسانی که عالم باشند.^{۲۶}

بنابراین، انسان دو نیرو دارد: با یکی می‌فهمد و با دیگری عمل می‌کند. عقل نظری نیروی اندیشه و فهم است و عقل عملی، نیروی انگیزه، اراده، نیت، تصمیم و امثال آن.^{۲۷} گاهی قرآن کریم مسائل مربوط به جهان بینی را مطرح می‌کند و سپس مردم را به تفکر و تعقل فرامی‌خواند و «عقل» در این‌گونه موارد، عقل نظری است. گاه نیز احکام الهی را ارائه می‌دهد و هدف از تبیین آن‌ها را تعقل مردم می‌شمارد؛ مانند آیه «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» که در این موارد، عقل عملی بعد از عقل نظری مراد است و مقصود از «تعقل»، عاقل شدن و عمل کردن است. کسانی که به احکام الهی عمل نمی‌کنند، هرچند عالم باشند، جاهل به شمار می‌آیند، چنان‌که قرآن کریم افراد یاد شده را به نام جاهل یا افرادی خوانده است که کاری را با جهالت کرده‌اند: «أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن

۲۴. بقره، ۲۴۲.

۲۵. عنکبوت، ۴۳.

۲۶. سید محمدحسین، طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۵۰.

۲۷. عبدالله، جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۱، ص ۵۲۵.

بَعْدِهِ»^{۲۸}. جهالت در این آیه، در مقابل عقل است نه علم؛ زیرا کسی که از روی ناآگاهی قصوری نه تقصیری، گناه می‌کند کیفر ندارد؛ به ویژه که جاهل به موضوع باشد، پس مراد از جاهل در آیه فوق گناهکاری است که مشکل علمی ندارد، بلکه می‌داند کارش معصیت است؛ اما مشکل عقلی دارد که آن گناه را انجام می‌دهد.^{۲۹} گناهکار عالم، از عقل عملی که با آن خدا عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید،^{۳۰} بهره‌ای ندارد بلکه گرفتار سفاقت است؛ چون از روش پیامبر رشید، حضرت ابراهیم (ع): «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلِ»^{۳۱} رو برگردانده و «سفیه» شده است: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»^{۳۲}، پس عامل به دستورهای الهی، عاقل و رشید است و تارک آن، جاهل و سفیه؛ و خداوند احکام را برای مردم بیان می‌کند تا بعد از عالم شدن به آنها عمل کنند و از جهالت و سفاقت نجات یابند و عاقل و رشید شوند. به عبارت دیگر؛ اندیشه باید همراه عمل باشد: قرآن حکیم معارف خود را در دو بخش بنیادین تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفوس قرار داده و از مطالب علمی که با اندیشه همراه است با عنوان تفکر و تَعَلُّم «يَتَفَكَّرُونَ»؛ «يَعْلَمُونَ» و امثال آن؛ و از معارف عملی که با طهارت روح و انگیزه همراه است، با عنوان تعقل و مانند آن یاد می‌کند، هرچند علم نافع و مطلوبی که قرآن ارائه می‌کند در جهت تزکیه است، چنان‌که تزکیه نفوس، مرهون پژوهش عالمانه خواهد بود، از این‌رو از علما به خدا ترسان یاد می‌شود: «إِنَّمَا

۲۸. انعام، ۵۴.

۲۹. عبدالله، جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۱، ص ۵۲۲.

۳۰. محمد بن یعقوب، کلینی، الکافی (ط. الإسلامیة)، ج ۱، ص: ۱۱.

۳۱. انبیاء، ۵۱.

۳۲. بقره، ۵۱.



يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»^{۳۳} البته گاهی که شاهد داخلی یا خارجی مساعد باشد، عنوان عقل را به معنای علم به کار می‌برد.

پس عقل عملی غیر از علم است «وما يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»^{۳۴}؛ چون مراد از «عقل» در این جا اندیشیدن و عقل نظری نیست؛ زیرا در اینجا عقل در قبال علم قرار گرفته است و منظور چیزی است که از سنخ اندیشه و ادراک نیست. در اینجا فضا، فضای سیر و سلوک است که یک فضای علمی و مرحله برتر از عقل است؛ علاوه آن‌که عقل نظری کاربرد فراوان در مسائل علمی دارد؛ ولی عنصر محوری در احکام فقهی و حقوقی همانا عقل عملی است. هدف خلقت انسان نیز عاقل شدن است نه عالم شدن، هرچند علم، سرپلی است که انسان را به عقل عملی می‌رساند و رسیدن به عقل بدون کسب علم شدنی نیست و تنها عالمانند که می‌توانند عاقل شوند و شهوت و غضب و دیگر غرایز را کنترل کنند.^{۳۵}

همان‌گونه که مفاد آیه ۹ سوره زمر «أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» نیز با هدف بودن عقل هماهنگ است نه علم؛ زیرا در صدر آیه، نخست به بیان تهذیب نفس پرداخته است که مربوط به عقل عملی است و سپس درباره عقل نظری سخن گفته است. صدر این آیه انسان‌ها را به «قانت» (اهل سجده و قیام برای خدا و ترسانان از قیامت) و غیر قانت تقسیم کرده و بیان می‌کند که این دو گروه با هم برابر نیستند. ذیل آیه نیز نابرابری انسان عالم با غیر عالم را گوشزد می‌کند.^{۳۶}

۳۳. فاطر، ۲۸.

۳۴. عنکبوت، ۴۳.

۳۵. عبدالله، جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۱، صص ۵۲۴-۵۲۵.

۳۶. همان، ۵۲۵.

تعریف وحی

وحی در لغت به معانی: اشاره، کتابت، نوشتن، الهام و سخن سری است و هر چه را که تو بر دیگری القاء کنی، وحی گفته می‌شود: «الوحي: الاشارة و الكتابة و الرسالة و الالهام و الكلام الخفي و كلما القيته الي غيرك... وحي اليه و اوحى: اوما»^{۳۷} وحی به معنای عجله و سرعت نیز آمده: «الوحي: العجلة... الوحاء يعني الاسراع»^{۳۸} در مفردات، اصل وحی را به معنای اشاره سریع دانسته: «اصل الوحي: الاشارة السريعة و لتضمن السرعة قيل: امرٌ وحيٌّ، و ذلك يكون بالكلام علي سبيل الرمز و التعريض و قد يكون بصوت مجرد عن التركيب و باشارة ببعض الجوارح و بالكلام و قد حمل علي ذلك قوله تعالى عن زكريا: فاوحى اليهم ان سبحوه بكرة و عشياً»^{۳۹} وحی گاه به وسیله سخن رمزی و کنایه صورت می‌گیرد، گاه با صدای بدون ترکیب، گاه با اشاره اعضاء و کتابت. بنابراین، معنای اصلی «وحی» اشاره سریع است ولی کتابت، رمز، کنایه و... از اسباب اشاره شمرده شده است. در قرآن کریم به طور غالب مراد از «وحی»، وحی به پیامبران است^{۴۰} و بهترین تعریف اصطلاحی وحی عبارت است از: «ارتباط ویژه خداوند با پیامبران در زمینه القاء پیام هدایت تشریحی»^{۴۱} شبیه تعریف فوق را زرقانی (محقق علوم قرآنی اهل سنت) نیز کرده است.^{۴۲}

۳۷. ابوالفضل، ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۷۹.

۳۸. همان، ص ۳۸۲؛ محمود بن عمر، زمخشری، الفائق فی غریب الحدیث؛ ج ۲، ص: ۲۴۸ و ج ۳، ص: ۳۵۱.

۳۹. حسین بن محمد، راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۸۵۸.

۴۰. محمد بن محمد، مفید، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۱۲۰؛ محمدباقر، سعیدی روشن، علوم قرآن، ص: ۲۲.

۴۱. همان.

۴۲. محمد عبدالعظیم، الزرقانی، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ص ۶۳.



کارکردهای عقل و وحی

در اینجا کارکردهای دو واژه «عقل» و «وحی» را توضیح می‌دهیم و با بیان عملکردهای این دو کلمه، تفاوت‌ها و رابطه آن دو برای ما آشکار خواهد شد.

راه‌های کسب معرفت

«عقل» و «وحی» دو منبع شناخت انسان‌اند، اما تفاوت آن‌ها در این است که عقل، همگانی و وحی اختصاصی و در اختیار گروه اندکی است. ما طرق مختلف کسب معرفت داریم: راه‌های همگانی و راه ویژه. با بیان این تقسیم‌بندی، مقصود از دو واژه «عقل» و «وحی» روشن خواهد شد؛ زیرا آدمی برای کسب آگاهی و شناخت، راه‌های متعددی پیش روی خود دارد که برخی از آن‌ها برای همه انسان‌هاست و برخی اختصاصی است که فقط در اختیار گروه اندکی از آدمیان است و دیگران به صورت مستقیم، توان بهره‌گیری از آن منبع معرفتی را ندارند. منظور از عقل در این مجموعه، تمام معارفی است که از راه‌های همگانی کسب معرفت به دست آیند و مراد از وحی، آن دسته از شناخت‌هایی است که از راه یا راه‌های ویژه به گروهی خاصی از انسان‌ها داده می‌شود.^{۴۲} ابتدا به راه‌های عمومی کسب معرفت می‌پردازیم و سپس طریق اختصاصی شناخت را توضیح خواهیم داد.

الف: راه‌های همگانی کسب معرفت

۱. حس و تجربه

بسیاری از معارف ما، از راه حواس ظاهری پنج‌گانه حاصل می‌شوند که برخی از آن‌ها بسیار ساده‌اند مثل لذیذ بودن غذا، هوای پاک و روح‌نواز، منظره فرح‌بخش و امثال آن و بعضی دیگر سخت و پیچیده‌اند که به دقت و تأمل نیاز دارند. وقتی این شناخت‌های جزئی را به کمک قوانین عقلی، همچون قانون علیّت

۴۲. حسن یوسفیان و احمد شریفی، عقل و وحی، صص: ۲۱-۲۲.

تعمیم دهیم و به طور مثال حکم کلی صادر کنیم که هر آبی در صد درجه می‌جوشد، به قانون تجربی دست یافته‌ایم. مجموعه‌ای از قوانین تجربی که موضوع و هدف واحد به آن‌ها وحدت بخشیده است، علم تجربی را تشکیل می‌دهند که خود، اقسامی دارد. ابزار ادراکی انسان به همین حس و تجربه منحصر نیست، در غیر این صورت منجر به غفلت از دیگر ابعاد وجودی انسان خواهد شد.^{۴۴}

۲. تفکر و استدلال

یکی دیگر از طرق همگانی کسب معرفت، تفکر و استدلال است که اخص از علم است.^{۴۵} علوم منطق، ریاضیات، فلسفه و کلام از این راه بهره می‌گیرند. بر اساس این روش مثلاً ریاضیدان برای اثبات این قانون که «اگر به دو کمیت مساوی، مقدار مساوی بیفزایم، نتایج به دست آمده با یکدیگر برابر خواهد بود»، به تجربه و به کارگیری حواس ظاهری نیاز ندارد؛ بلکه با زیر بنا قرار دادن برخی از ادراکات روشن عقلی و بدیهیات نظری، به نتایج مطلوب دست می‌یابد.

۳. نقل

بسیاری از دانش‌های ما، از راه نقل معتبر و روشمند به دست آمده‌اند؛ مثلاً آگاهی ما از وقایع و حوادث یا شخصیت‌های تاریخی گذشته و نیز مکان‌هایی که تاکنون آن را ندیده‌ایم، بر روش نقلی مبتنی است. در نوشتار اندیشمندان مذهبی، آنگاه که نقل در برابر عقل قرار می‌گیرد، منظور از آن گفتار و کردار پیشوایان معصوم (ع) است که ناقلان و راویان برای ما خبر داده‌اند.^{۴۶}

۴۴. همان، ص ۲۳.

۴۵. حسین بن محمد راغب، اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ۵۶۰ (راغب).

۴۶. همان، صص ۲۳-۲۴.



۴. شهود باطنی

انسان علاوه بر حواس پنج‌گانه ظاهری، حواس باطنی نیز دارد که با کمک آن‌ها به طور مستقیم با برخی از حقایق تماس برقرار کرده و از آن‌ها آگاه می‌شود. دانشی که از این راه کسب می‌شود، در اصطلاح فلسفه، علم حضوری خوانده می‌شود که خصوصیت آن خطاپذیری است. احساس تشنگی و گرسنگی، حس دل‌تنگی، از این قبیل است. البته مراحل بالای کشف و شهود فقط با ممارست و ریاضت‌ها به دست می‌آیند. عارفان، آنچه را فیلسوفان با رنج و مشقت فروان از راه تفکر و استدلال عقلی به دست می‌آورند، با شهود باطنی مشاهده می‌کنند.^{۴۷} هر کسی که ریاضت‌ها و آداب خاص سیر و سلوک را با شرایط آن به جا آورد، کم و بیش به نتایج مطلوب دست خواهند یافت؛ ولی دریچه‌های منبع خاص کسب معرفت (وحی) جز با مشیت ویژه الهی گشوده نیست و آدمیان هر اندازه درجات قرب و تعالی را بپیمایند، نزول وحی را بایسته نمی‌سازند. بنابراین، منظور از عقل در این مبحث، تمام دانش‌هایی است که از راه عوامل چهارگانه مذکور به دست می‌آیند و به این ترتیب، رابطه «عقل و وحی» به رابطه بین «معارف عقلانی و وحیانی» تفسیر می‌شود.^{۴۸}

ب: راه خاص

راه اختصاصی کسب معرفت برخلاف طرق عمومی، اختیار آن در دست آدمی نیست و از راه وحی بر افراد خاص افاضه می‌شود که پیامبران الهی، یگانه افرادی هستند که از این شیوه بهره گرفته‌اند و دیگران به واسطه آنان از این نعمت خدادادی برخوردار خواهند شد. درک حقیقت وحی، گرچه برای کسانی که خود به مقام دریافت آن نائل شده‌اند، دشوار و بلکه غیرممکن است، ولی با این

۴۷. بلخی، جلال الدین، محمد، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بخش ۲۷، ابیات ۲۹-۳۰.

۴۸. حسن یوسفیان و احمد شریفی، عقل و وحی، ص ۲۵-۲۴.

حال می‌توان به کمک ادله عقلی و شواهد قرآنی و روایی، ویژگی‌هایی برای وحی برشمرد که تا اندازه‌ای اذهان عامه مردم با این پدیده آسمانی و روحانی آشنا شوند.

۱. حضوری بودن دریافت وحی

دانش‌ها و ادراکات آدمی، به دو دسته کلی حصولی و حضوری تقسیم می‌شوند. در علم حصولی، صورت ادراکی بین عالم و معلوم واسطه می‌شود؛ مثلاً وقتی از وجود کتاب روی میز آگاه می‌شویم، خود کتاب که معلوم ما است، به ذهن نمی‌آید بلکه تصوّر و تصویری از آن در ذهن نقش می‌بندد؛ اما در علم حضوری، شخص عالم، خود معلوم را می‌یابد نه صورت ذهنی آن را. حالات روانی و روحی - مانند احساس درد یا گرسنگی - همگی از این نوع‌اند. ادراک وحی نیز - لااقل در برخی مراتب آن به ویژه در آغاز رسالت - به گونه علم حضوری است؛^{۴۹} چنان‌که امام صادق (ع) در پاسخ به این پرسش که پیامبران چگونه از نبوت خویش آگاه می‌شوند، فرمود: «كشِفَ عَنْهَا الْغُطَاءُ»^{۵۰} حجاب‌ها از برابرشان کنار می‌رود. پس وحی در موطن نزول یعنی قلب نورانی پیامبر، صد در صد واقع‌نما است و هیچ‌گونه ابهام و تردیدی در آن وجود ندارد؛ زیرا نوعی علم حضوری و مشاهده واقعیات است. به علاوه پیامبر در مراحل دریافت حقائق و حیانی و ابلاغ به مردم از هر گونه خطا و اشتباهی معصوم خواهد بود و اگر نه فلسفه وحی (حکمت الهی بر این است که مردم راه سعادت و شقاوت را بشناسند و مقام الهی را درک کنند) و ارسال رسل تحقق نمی‌یافت و نقض غرض می‌شد؛

۴۹. سید محمدحسین، طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۸۲، ج ۱۸، صص ۷۳-

۷۴، ج ۱۴، صص ۱۳۸-۱۳۹.

۵۰. محمدباقر، مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۵۶.



بنابراین، وحی در این مرحله به صورت علم یقینی است و با عقل قطعی اصلاً تعارض ندارد.^{۵۱}

۲. خطا ناپذیری وحی

ویژگی دوم پدیده وحی خطاناپذیری آن است؛ زیرا خطا در جایی تحقق می‌یابد که آنچه بین عالم و معلوم، واسطه قرار گرفته است، واقعیت را آن‌گونه که هست به شخص عالم انتقال ندهد؛ در حالی که در علم حضوری، بین عالم و معلوم واسطه‌ای نیست. دلیل قرآنی خطاناپذیری و یا عصمت از خطا در گرفتن وحی، فهمیدن و تبلیغ رسالت، آیات قرآنی است که با کنار هم قرار دادن آن‌ها، این موضوع روشن و اثبات می‌شود: اول: آیه ۲۱۳ سوره بقره می‌فرماید: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ... فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ»، ظاهر آیه این است که خدا انبیاء را برای تبشیر، انذار و انزال کتاب مبعوث کرده (و این همان وحی است) تا حق را برای مردم بیان کنند، یعنی هدایت مردم به عقاید و اعمال حقه، غرض خدای تعالی در بعثت انبیا بوده است.^{۵۲} دوم: خداوند از قول حضرت موسی (ع) در آیه ۵۲ سوره طه حکایت کرده است: «لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسِي»، با ذکر این دو آیه می‌فهمیم خدا هر کاری را به هر طریقی که انجام دهد تا به هدف برسد، در طریقه‌اش خطا و گمراهی نیست؛ زیرا زمام خلقت و امر به دست او است و ملک و حکمرانی مختص وی است.^{۵۳} سوم: حال که خطا و گمراه شدن در کار خدا نیست، می‌گوییم: چون خواسته او بعثت انبیا و تفهیم معارف دین به ایشان است، حتماً شدنی است، یعنی هم انبیا را مبعوث می‌کند و هم آنان معارفی را که از خدا می‌گیرند می‌فهمند. همچنان که خواسته خدا این است که انبیا رسالت او را تبلیغ کنند و چون او خواسته قطعاً

۵۱. محمدتقی، مصباح یزدی، راه و راهنما شناسی، ص ۱۴۷ به بعد.

۵۲. سید محمدحسین، طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۳۴.

۵۳. همان.

تبلیغ می‌کنند؛ زیرا در آیه ۳ سوره طلاق فرموده: «إِنَّ اللَّهَ بِأَعْيُنِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» و نیز در آیه ۲۱ سوره یوسف فرموده: «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ» و این همان عصمت از خطای در تلقی و تبلیغ است. پس خداوند رسولان خود را اختصاص می‌دهد به وحی: و از راه وحی به غیب آگاهشان نموده، تأییدشان می‌کند و از پیش رو و پشت سرشان مراقبشان است و به منظور اینکه وحی به وسیله دستبرد شیطان‌ها و غیر آن‌ها دگرگون نشود به تمام حرکات و سکنت آنان احاطه دارد تا مسلم شود که رسالات پروردگارش را ابلاغ نمودند (مریم: ۶۳ و جن: ۲۸). بنابراین، آیات مذکور دلالت دارد بر اینکه وحی از حین نزول تا وقتی که به پیامبر می‌رسد و تا زمانی که پیغمبر آن را به مردم ابلاغ می‌کند، در همه این مراحل از دگرگونی و دستبرد هر بیگانه‌ای محفوظ است.^{۵۴}

رابطه عقل و وحی

در اینکه میان عقل و وحی آیا هماهنگی وجود دارد و یا ندارد و با هم تضاد دارند یا هر کدام جایگاه خاص خود را دارد، نظرات مختلفی وجود دارد. ما فقط به دیدگاه مشهور عالمان مسلمان اشاره می‌کنیم. مشهور دانشمندان و متکلمان مسلمان جایگاه عقل را شاخص معرفی کرده و عقل را نسبت به برخی از معارف معیار، نسبت به بعضی دیگر مصباح و در بعضی موارد مفتاح شریعت دانسته‌اند؛ در این دیدگاه عقل و وحی مکمل هم می‌باشند، یکی رسول ظاهری و دیگری رسول باطنی.

۱. معیار بودن عقل

عقل، نسبت به برخی از اصول و مبادی عقلی و احکام مترتب بر آن مبانی، میزان است اما وحی، کلامی مخالف با آن ندارد تا سخن از سنجش آن با عقل برآید؛ زیرا انسان با استعانت از این قواعد، ضرورت شریعت و وحی را اثبات



می‌کند، لذا شریعت و وحی هرگز نمی‌توانند مخالفت با آن اصولی داشته باشند که اصل تحقق آن‌ها مرهون آن اصول است؛ مثلاً وحی هرگز نمی‌تواند شرک و بت‌پرستی را ترویج کند یعنی کسی که داعی نبوت دارد اگر به تائید شرک بپردازد، این بهترین دلیل بر دروغ بودن ادعای وی و برترین شاهد بر عدم نبوت و رسالت اوست. عدم مخالفت وحی با موازین عقلی به آن معنا نیست که وحی در زمینه معارف و اصول عقلی دین ساکت بوده و یا حق اظهار نظر ندارد، بلکه به این معنا است که آنچه وحی در این محدوده بیان می‌کند اظهار همان گنجینه‌هایی است که در عقول آدمیان نخیره شده است: «وَيُثِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»؛ پیامبران آمده‌اند تا گنجینه‌های عقول را بر آدمیان آشکار نمایند.^{۵۵} بدین ترتیب عقل با تدبیر در چشمه‌سار زلال وحی از تمام غبارهایی که او را تیره و تار می‌کنند پاک می‌شود و در پرتو درخشش وحی حقیقت خویش را نیز درمی‌یابد. پس عقل در همان محدوده که معیار است هرگز در قبال وحی نیست تا میزان تشخیص صواب یا خطای پیامبران باشد، بلکه عقل و وحی دو مرتبه، از هدایت الهی هستند به گونه‌ای که یکی (وحی) فائق بر دیگری (عقل) است و دومی از آن‌ها ناظر بر اوکی است.^{۵۶} موسی بن جعفر (ع) می‌فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً، وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَنْمَةُ، وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»؛ خداوند را بر آدمیان دو حجّت ظاهری و باطنی است: حجّت درونی، عقل است و حجّت بیرونی وحی است.^{۵۷} پس هر دو حجّت الهی هستند بدون آن‌که یکی سر مخالفت با دیگری داشته باشد.^{۵۸}

۵۵. سید رضی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، ص ۳۳، خ ۱.

۵۶. عبدالله، جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، صص ۲۱۱-۲۱۲.

۵۷. محمد بن حسن، حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵؛ ص ۲۰۷؛ محمد بن یعقوب، کلینی، الکافی

(ط. دارالحديث)، ج ۱؛ ص ۳۵.

۵۸. عبدالله، جوادی آملی، دین شناسی، ص ۱۳۱.

۲. مصباح بودن عقل

چراغ بودن عقل، نسبت به حقایق درونی شریعت است. حجیت عقل محدود به خارج از دایره شریعت نمی‌شود، حضور عقل در دامن شریعت همانند وجود چراغی است که انسان را به جریان جاودان رسالت و چشمه جوشان شریعت هدایت می‌کند و با تمسک به این مصباح است که احکام شریعت مشخص و ممتاز می‌گردد. اعتبار و حجیت عقل در استنباط احکام شریعت باعث شده است تا امامیه از آن به عنوان چهارمین منبع فقهی در کنار سه منبع دیگر فقهی (کتاب، سنت و اجماع) یاد کند.

نقش عقل در دریافت احکام شریعت به دو صورت است: اول تلاش برای کشف کتاب و سنت است، این کوشش همان براهین عقلی است که برای فهم احکام شرعی ترتیب داده می‌شود. کار عقل در این زمینه همانند کار اجماع است؛ زیرا اعتبار اجماع تنها از جهت کاشفیت آن نسبت به قول معصوم (ع) است، هر چند در نحوه حجیت اجماع آرای گوناگونی وجود دارد. دوم آرائه منابع و ابزار عقلی برای دریافت احکام شرعی است. کار عقل در این مورد مانند کار کتاب و سنت است؛ زیرا در اینجا عقل، هم به کمک دیگر منابع می‌شتابد و بهره‌گیری از آن‌ها را ممکن می‌سازد و هم منبع معرفت‌زا است و راه مستقل برای دستیابی به احکام شرعی به شمار می‌آید. به عبارت دیگر؛ عقل گاه در استدلال‌هایی که جهت کشف مطالب ترتیب می‌دهد از مبادی تعبّدی که از کتاب و سنت اخذ نموده است استفاده می‌کند و گاه برخی از مبادی و یا تمام آن‌ها را خود تأمین می‌کند.^{۵۹}

حسن و قبح عقلی در مباحث مستقلات و غیر مستقلات عقلیه، جواز و یا عدم جواز اجتماع امر و نهی در مبحث قواعد عقلی، مبادی‌ای که به صورت مخصّصات لُئی عقلی متصل یا منفصل در هنگام استفاده از ظواهر نقلی وجود دارند و نظایر

۵۹. حسن یوسفیان و احمد شریفی، عقل و وحی، صص: ۲۵۱-۲۵۲.



آن‌ها، همگی از جمله موارد حضور مبادی عقلی در استنباط مطالب دینی می‌باشند. این مقدمات یا از زمره همان مبادی‌ای هستند که عهده‌دار اثبات اصل شریعت هستند که در این صورت استفاده از آن‌ها نیازمند به تأیید مجدد شریعت نیست؛ زیرا پیش‌گیری شریعت از آن مبادی که خود لازمه وجود آن‌هاست معنا ندارد وگرنه اصل شریعت از بین خواهد رفت؛ زیرا در این صورت اثبات آن به مبادی خاص عقلی است که مطابق با این فرض آن مبادی از اعتبار ساقط شده است؛ و یا از مبادی‌ای است که با تأیید و یا تقریر شارع مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ مانند اصول و یا ظنون عقلیه‌ای که در صورت عدم منع شرعی جریان داشته و متبع هستند.^{۶۰}

۳. مفتح بودن عقل

مفتح بودن عقل نسبت به شریعت به این معنا است که پس از آن‌که عقل به عنوان مصباح وظیفه خود را در شناخت قوانین انجام داد و احکام شریعت را در افق هستی خود به صورت مفاهیم کلی، مجرد و ثابت اظهارکرد، از آن پس حق دخالت و ورود در محدوده شرع را ندارد؛ مثلاً او با استدلال و کاوش عقلی خود پیرامون ره‌آورد وحی تنها احکام وضعی یا تکلیفی شریعت را در باب عبادات و یا معاملات فرامی‌گیرد و یا به حلیت و حرمت چیزی خاص در نزد شریعت پی می‌برد، آنچه که مستند استدلال عقل در این مسائل است علاوه بر اصول مبرهن عقلی، کتاب و سنت و اجماعی است که کاشف از آن دو است. عقل با این مقدار از بضاعت علی‌رغم شناخت احکام شریعت هرگز قادر بر تحقیق پیرامون اسرار آن احکام نیست؛ زیرا اسرار آن احکام مربوط به جهان غیب بوده و از دسترس استنباط عقل که جز کلیاتی از عالم غیب نمی‌داند خارج است. آنچه را که عقل مستقلاً می‌تواند درباره احکام شرعی ادراک کند عدم مخالفت آن احکام با همان

۶۰. عبدالله، جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۲۱۳.

قواعد کلی است اما موافقت عقل با جزئیات احکام، چیزی است که از عهده آن خارج است. آن مقدار نیز که عقل از خصوصیات احکام الهی ادراک می‌کند، به برکت استناد به وحی است این احکام با اتکا به ادراک دینی معصوم، لباس مفهوم پوشیده و در عرصه دید و مشاهده عقل درآمده‌اند، لذا عقل موظف است تنها با استناد به سخن معصوم به بیان خصوصیات احکام بپردازد، اما بیش از این مقدار چیزی است که از عهده عقل خارج است.

به عبارت دیگر، یگانه چیزی که عقل در این زمینه درمی‌یابد، مخالفت نداشتن این احکام با اصول کلی عقلانی است.^{۶۱} مثلاً عقل نمی‌پرسد که چرا نماز صبح دو رکعت و نماز ظهر چهار رکعت است، یا چرا نماز مغرب را باید با صدای بلند و نماز ظهر را با صدای آهسته خواند، یا چرا فلان ماهی حلال است و فلان ماهی حرام؛ و چون بسیاری از جزئیات را عقل نمی‌فهمد، می‌گوید: من به پیغمبر نیازمندم. از این‌رو، عقل، مدعی دخالت در جزئیات نیست و اگر چنین ادعای ناروایی بر او تحمیل شود، نمی‌تواند آن را ثابت کرده، به مقصد برساند. سرّ عدم دفاع عقلی بی‌واسطه از جزئیات دین در بحث دفاع عقلانی از دین نیز، به همین قصور عقل از ادراک امور جزئی برمی‌گردد.^{۶۲}

نتیجه

با توجه به تعاریف عقل و وحی و عملکردهای آن دو، دیدگاه مشهور علماء و متکلمین مسلمان و مفسران قرآن کریم که با تکیه بر آموزه‌های عقلانی دین اسلام و در پرتو آیات الهی ابراز شده است، جایگاه عقل را شاخص معرفی کرده و عقل را نسبت به برخی از معارف معیار، نسبت به بعضی دیگر مصباح و در

۶۱. حسن یوسفیان و احمد شریفی، عقل و وحی، ص ۲۰۳ به بعد؛ عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، صص ۲۱۳-۲۱۴؛ بلخی، جلال‌الدین، محمد، مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۱، ۱۵۸، ابیات ۵-۶.

۶۲. عبدالله جوادی آملی، دین‌شناسی، صص ۱۷۴-۱۷۶.



بعضی از شناخت‌ها مفتاح شریعت دانسته‌اند. در این دیدگاه عقل و وحی مکمل هم هستند، یکی رسول باطنی و دیگری رسول ظاهری است. وحی و دین با عقل ارزش پیدا کرده و عقل نیز با وحی و دین ارزش پیدا می‌کند؛ زیرا هرگونه دوری از عقل در اسلام نکوهش شده است. نیز هر عقل سلیمی اعتراف می‌کند که عقول ما ناقص است و نمی‌توان در تمام موارد، معرفت خویش را از راه عقل محدود بشری به دست بیاوریم، باید در مواردی که عقل ناتوان است به دامن وحی متوسل شویم.

منابع

الف) عربی

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، بیروت، سوم، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۲. ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصاحح، تاج اللغة و صحاح العربیة*، دار العلم للملایین، بیروت، اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، چاپ اول، دار العلم الدار الشامیة، بیروت، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۵. -----، *مفردات ألفاظ القرآن*، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، اول، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۶. الزرقانی، محمد عبد العظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، مطبعة عیسی البابی الحلبی وشرکاه، الطبعة الثالثة، بی‌جا، بی‌تا.
۷. زمخشری، ابو القاسم، محمود بن عمر، *الفائق فی غریب الحدیث*، دار الکتب العلمیة، بیروت، اول، ۱۴۱۷ هـ.ق.

۸. سید رضی، محمد، *نهج البلاغه*، مؤسسه نهج البلاغه، قم، اول، ۱۴۱۴ هـ.ق.
 ۹. -----، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، مترجم: سید علی نقی فیض الاسلام، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام - انتشارات فقیه، تهران، پنجم، ۱۳۳۹ ش.
 ۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، پنجم، ۱۴۱۷ ق.
 ۱۱. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، کتابفروشی مرتضوی، تهران، سوم، ۱۴۱۶ هـ.ق.
 ۱۲. طبیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسلام، تهران، دوم، ۱۳۷۸ ش.
 ۱۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام، قم، اول، ۱۴۰۹ هـ.ق.
 ۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، نشر هجرت، قم، دوم، ۱۴۱۰ هـ.ق.
 ۱۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی* (ط - الإسلامية)، دار الکتب الإسلامية، تهران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ.ق.
 ۱۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار* (ط - بیروت)، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.
 ۱۷. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، مرکز الکتب للترجمة و النشر، تهران، اول، ۱۴۰۲ هـ.ق.
 ۱۸. مفید، محمد بن محمد، *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، کنگره شیخ مفید، قم، دوم، ۱۴۱۴ هـ.ق.
 ۱۹. نوری، محدث، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام، بیروت، اول، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- (ب) منابع فارسی
۲۰. بلخی، جلال‌الدین، محمد، *مثنوی معنوی*، دفتر اول، ابیات ۵-۶.
 ۲۱. -----، محمد، *مثنوی معنوی*، دفتر پنجم، ابیات ۲۹-۳۰.
 ۲۲. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، تحقیق، سعید بندعلی، اسراء، قم، دوم، ۱۳۸۷ ش.



۲۳. -----، *دین‌شناسی*، حمید پارسانیا، قم، پنجم، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. -----، *دین‌شناسی*، محمدرضا موسی پور، قم، پنجم، ۱۳۸۷ ش.
۲۵. -----، *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*، محقق: سعید بند علی، قم، پنجم، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. -----، *قرآن در قرآن*، محمد محرابی، اسراء، قم، هشتم، ۱۳۸۸ ش.
۲۷. سعیدی روشن، محمدباقر، *علوم قرآن*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، دوم، ۱۳۷۹ ش.
۲۸. مصباح، محمدتقی، *راه و راهنما شناسی*، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، پنجم، ۱۳۸۴ ش.
۲۹. هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما*، بوستان کتاب انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، پنجم، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. یوسفیان، حسن، شریفی، احمد، *عقل و وحی*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، دوم، ۱۳۸۵ ه. ش.