



حجیت متشابهک منابع معرفت در فهم و تبیین آموزه‌های اعتقادی

محمدتقی سبحانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۴

سیدمحمد مهدی افضلی^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۸/۰۷

چکیده

سخن از ربط و نسبت منابع شناخت، در نظام معرفت دینی، اهمیت خاصی دارد. دیدگاه‌های موجود در این زمینه، از ره‌یافت‌های گوناگونی بهره جستند؛ برخی عقل را در مقام ثبوت و اثبات مستقل دیده و برخی دیگر نص را کاملاً خودبسنده تلقی کرده‌اند. در این نوشتار هر دو نگاه، ناتمام معرفی شده و از حجیت متشابهک عقل و نقل دفاع شده است. عقل، چه در مقام معناگری و فهم گزاره‌ها، چه در مقام تبیین و تدلیل آن‌ها و چه در مقام دفاع، همراه نقل حرکت می‌کند. نقل نیز در تنبیه، تقریر، تذکر و تعلیم حقایق به دیگران و کمال یافتن روش، به عقل مدد می‌رساند؛ در غیر این صورت، عقل به تعلیق، تقلیل و تأویل بی‌ضابطه آموزه‌های دینی منتهی شده و نقل نیز از پایگاه بین اذهانی محروم می‌شود. از آن‌جا که عقل امدادهای نقل را تصدیق و در ساختار خود هضم می‌کند، روش‌شناسی نهایی مورد قبول، عقلی است.

واژگان کلیدی

عقل، نقل، فطرت، منابع معرفت، حجیت متشابهک، توسعه ظرفیت عقل.

۱. پژوهشگر ارشد پژوهشگاه قرآن و حدیث و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. عضو هیأت علمی مؤسسه تحصیلات عالی اشراق (هرات - افغانستان).

طرح مسئله

ربط و نسبت منابع معرفت^۱ در نظام معرفت دینی، یکی از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی دینی به شمار می‌آید. تاریخ تفکر دینی درباره فهم، تبیین و توجیه عقلانی گزاره‌های دینی، صحنه مواجهه افکار گوناگونِ موافق و مخالف بوده و در نهایت، طیفی از دیدگاه‌های مختلف و احیاناً متضاد را شکل داده است. فارغ از بسترهای تاریخی شکل‌گیری این جریانات و تقدم و تأخر آن‌ها، جریان مخالف استدلال و توجیه عقلی درباره آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، خود به دو جریان عمده فرعی تقسیم می‌شود؛ یکی جریانی که تعالیم دینی را فراتر از عقل دانسته و ورود استدلال را به معنای تنزل و تنازل ساحت دین تلقی می‌کند؛ دیگری، کسانی که این تعالیم را فروتر از عقل و استدلال می‌دانند. این مجموعه خود به دو گروه عمده قابل طبقه‌بندی است: گروهی که ضمن پذیرش نقل و گزاره‌های دینی، می‌کوشد تأویل‌ها و توجیهات عقلانی از آن‌ها ارائه دهد، که فیلسوفان مشائی و معتزلیان، عمدتاً چنین نگاهی دارند؛ گروه دیگر با انکار حجیت معرفت‌شناختی وحی، حتی منطقی‌سازی برای فهم و تبیین بین‌اذهانی این آموزه‌ها و گزاره‌ها را برنتابیده و از موجه‌سازی آن‌ها با عناوین «زره‌پوشی» و «زرنگاری» دین یاد می‌کنند.^۲ در میان کسانی که نگاه فرودستانه به عقل دارند، گاه التزام به ظواهر نص دارند و گاه به مفاد ظواهر نصوص اکتفا نمی‌کنند، اما عقل را نیز برای دستیابی به حقایق فراتر از ظاهر، شایسته تلقی نمی‌کنند، بلکه در پی تصفیه درون، بصیرت و مواجهه درونی از سنخ یافته‌های نبوی هستند. دیدگاه عرفا عمدتاً در همین نگره می‌گنجد.

ناتمام بودن حجت منحصر دانستن عقل یا نص، از مراجعه به متون دینی به راحتی خودش را نشان می‌دهد؛ ضمن آن‌که روند جاری و موجود تاریخ اندیشه اسلامی نیز بهترین شاهد بر

۱. مراد از منابع معرفت در نوشتار حاضر همان اصطلاح متداول در معرفت‌شناسی است که شامل: حواس، عقل، شهود، حافظه، مرجعیت، تاریخ، وحی و الهام و مانند آن می‌شود. البته در این نوشتار تنها رابطه عقل و وحی بررسی می‌شود، زیرا در اندیشه دینی، این دو اهمیت بیشتری دارند و بقیه منابع، در اندیشه دینی، به نحوی به این دو باز می‌گردند یا اهمیتشان به این اندازه نیست. در پایان نوشتار از ارتباط سنت و کتاب نیز سخن خواهیم گفت، زیرا با پذیرش رابطه متقابل و متشابک کتاب و سنت، دایره وسیع‌تر می‌شود. با نفی حجیت انفرادی عقل و وحی، از دیدگاه کسانی احتراز می‌کنیم که در پی اثبات این دو نگره هستند، و با اثبات تشابک کتاب و سنت، با دیدگاه کسانی که بی‌توجه به سنت، در پی فهم کتاب برمی‌آیند، با این‌که ظواهر قرآن را حجت نمی‌دانند، مرزبندی می‌کنیم.

۲. برخی از نویسندگان مخالف دین، از این نگاه جانب‌داری می‌کنند. برای تفصیل بیشتر (نک: دوستدار، ۱۳۸۳: ۲۴۴-۲۴۶ و ۲۷۲). از نظر نویسنده امتناع تفکر در فرهنگ دینی، تمام ادیان سامی، مانع پرسش و تفکر هستند، و کار فیلسوفان «زره‌پوشی» و کار عارفان «زرنگاری» دین است. در کل جهان اسلام، دو متفکر بیشتر نداریم: زکریا رازی و ابن‌مفقع؛ بقیه گرفتار دین خوبی هستند.

نادقیق بودن روش‌شناسی‌های یاد شده است. برعکس، آنچه از متون دینی، قابل استفاده است، نظریه‌ای است که از آن به «حجیت متشابک و ترکیبی منابع معرفت» یاد می‌کنیم. این روش‌شناسی، ضمن پذیرش حجیت ذاتی از سوئی، و حجیت استقلالی عقل در مواردی از سوی دیگر، حجیت انحصاری عقل را مردود می‌داند. در ناحیه وحی نیز، ضمن آن‌که حجیت معرفت‌شناختی وحی را به رسمیت می‌شناسد، اما مخاطب آن را عقل آدمی می‌داند؛ عقلی که نه منفعل، بلکه فعال است و ضمن درک و هضم گزاره‌ها و آموزه‌های وحیانی، ساختار وجودی خویش را توسعه می‌بخشد.

روش‌شناسی مبتنی بر تشابک عقل و نقل، در مقام اثبات و استدلال، قوه عقل را در جایگاه حجت درونی و عام میان تمام انسان‌ها، پایه قرار می‌دهد، بر اساس اعتبار ذاتی عقل، حجیت معرفت‌شناختی وحی را اثبات می‌کند و با تدبیر در محتوای آن، با بهره‌جویی از عقل استکشافی یا مصباحی و یا هر نامی که بتوان به آن داد، ضمن توسعه بخشیدن به ساختار خود، به سازوکار شناخت معتبر و موجه از گزاره‌های دینی نیز نایل می‌شود. در تمام این روند، عقل و وحی در تعامل و تلائم با یکدیگر حرکت می‌کنند؛ نقل، عقل را به جنبش می‌اندازد و عقل برانگیخته‌شده نیز با توسعه بخشیدن به ساختار خود، لایه‌ها و بطون معنایی وحی را برملا می‌سازد.

بدین ترتیب، نظریه حجیت متشابک، با التفات به ثمرات نامطلوب روش‌شناسی‌های انحصارگرا در باب معرفت دینی، از روش و رهیافتی بهره می‌گیرد که سهم هیچ یک از عقل و وحی به عنوان دو منبع اصلی منابع معرفت دینی نادیده انگاشته نمی‌شود؛ نه دین در چنبره منابع متعارف بشر محصور می‌ماند و نه عقل صرفاً به کشف و جعل قوانین، قواعد و احکام انگشت‌شماری تقلیل می‌یابد. افزون بر آن، در این نظریه، نه آموزه‌های دینی گرفتار تعلیق، تقلیل و تأویل‌های بی‌ضابطه می‌گردد؛ آن‌سان که در نظریه تقلیل منابع معرفت به منابع متعارف رخ می‌دهد و نه دین فاقد تکیه‌گاه معتبر و بی‌بهره از دستگاه مفهومی مورد رضایت دو طرف و اسیر خرافات و مانند آن می‌گردد؛ آن‌گونه که در نگرش نص‌گرا و ظاهرگرا قابل مشاهده است.

در طول نوشتار با ثمرات و نتایج این نظریه بیشتر مواجه خواهیم شد، ولی پیشاپیش ذکر برخی از نتایج، خالی از فایده نیست:

۱- اگر حجیت متشابک در مقام فهم و معناگری گزاره‌ها و آموزه‌های موجود در دین در لایه‌های مختلف هستی‌شناسی، ارزش‌شناسی و تکلیف‌شناسی پذیرفته شود، برآیند کار در هر

سه ساحت، تفاوت اساسی با روش‌شناسی‌های دیگر دارد که یا این نگاه را قبول ندارند، یا آن را به صورت جزئی و حاشیه‌ای قلمداد می‌کنند.

۲- دومین ثمره مهم این نگاه در مقام موجه‌سازی و اقامه دلیل بر آموزه‌های دینی، در هر سه ساحت یادشده و دفاع از آن‌ها، خودش را نشان می‌دهد؛ برای نمونه، مسئله اساسی ختم نبوت در آموزه‌های اسلامی تبیین دقیق‌تری می‌یابد که این تبیین در نظریات رقیب قابل وصول نیست.

تعریف مفاهیم

دو مفهوم اساسی این مسئله «عقل» و «وحی» است که باید درباره آن‌ها تعیین مراد شود. در بیان اقسام و ساحت‌های عقل، غیر از بعد هستی‌شناختی عقل، از قوه‌ای یاد می‌شود که یکی از عوامل تمایز انسان از سایر جانداران و منبع و ابزار شناخت و عمل اوست (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۶۰؛ عماره، ۲۰۰۸: ۷۱-۷۲).

وحی نیز، مجموعه معارف و حقایقی است که در پاسخ به نیازهای مختلف و متعدد انسان، از سوی خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷: ۱-۱۶). این حقایق بر زبان پیامبر جریان یافته و در نهایت، مابین‌الدفتین در اختیار بشر قرار گرفته است. تقریر، تبیین و تعلیم آن به وسیله خود حضرت محمد ﷺ و کسان دیگر که ولایت تفسیری‌شان از سوی خداوند، حجت معرفی شده است، برگ دیگری را در دفتر معرفت گشوده است که از آن به «سنت» یاد می‌شود و حاصل هر دو، امروزه به عنوان متون دینی، در برابر ما قرار دارد. البته در دانش‌های مرتبط، باید میان دو نوع سنت، یعنی سنت حاکی و محکی، تفاوتی نهاده شود. مراد از سنت محکی، یعنی قول، فعل و تقریر معصوم، و مراد از سنت حاکی، چیزی است که موارد یادشده را حکایت می‌کند. در حقیقت، مقصود، سنت محکی است، اما با توجه به این‌که جز سنت حاکی، راهی برای دست‌یابی به سنت محکی وجود ندارد، بیان ارتباط کتاب و سنت محکی، به حاکی‌ها نیز کشیده می‌شود. در مقام به‌کارگیری تعبیر در این نوشتار، ممکن است هم از آن به وحی یاد شود و هم به نقل؛ در هر دو حالت، مراد همین منبعی است که در کنار منابع متعارف معرفت قرار می‌گیرد.

عبور از نگاه انحصارگرا به تشابک منابع معرفت

با پذیرش عقل و نقل در نظام فکری غالب اندیشوران مسلمان، درباره نحوه ارتباط آن‌ها، تفاوت‌هایی در میان جریان‌های فکری مشاهده می‌شود. متکلمان، غالباً بر این عقیده‌اند هر

چیزی که صدق نبی بر آن مبتنی باشد،^۱ با سمع قابل اثبات نیست، چون به دور باطل مبتلا می‌شود؛ بدین معنا که تمام اموری که صدق نبی بر آن مبتنی است، باید اعتبارش را از منبعی عام‌تر بگیرد. عام‌ترین منبع معتبر در این زمینه عقل است؛ وقتی اعتبار نبوت و صدق نبی از عقل تحصیل می‌شود، یاری رساندن وحی به عقل، به لحاظ منطقی دور خواهد بود که بطلان آن نیازی به استدلال ندارد (عبدالجبار معتزلی، ۱۳۸۰، ۸۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۶۷؛ تفتازانی، جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۲؛ ۵۱؛ علامه حلی، بی‌تا: ۱۲).

از سوی دیگر جریان نقل‌گرا، غیر از مقام ورود به دین، در مقام فهم، تبیین و سنجش گزاره‌های دینی، ورود عقل را نمی‌پذیرد (ابن تیمیه، ۱۳۹۱ق: ۱؛ ۱۳۳-۱۴۲). ره‌یافت متشابک، مدعی ناتمام بودن این رویکردها و روش‌هاست.

انتظار و پرسش معقول این است که نشان داده شود، وقتی ادعا می‌شود که عقل، وحی قرآنی و سنت، حجیت متشابک و ترکیبی دارند و به نحوی از ره‌یافت‌های رایج عبور می‌شود، دقیقاً چه چیزی مقصود است؟ چه مسائل و مشکلات لاینحل، یا چه پی‌آمدها و لوازم غیرقابل‌پذیرشی در این زمینه وجود دارد که از نظریه حجیت متشابک دفاع می‌شود؟ نقد تفصیلی مبانی و دلایل، نیازمند نوشتاری مستقل است، و ما بیشتر جنبه اثباتی دیدگاه تشابک منابع معرفت را پی می‌گیریم. در این نگاه، سرچشمه تمام معارف انسانی، خداوند متعال است؛ فعل و قول الهی، آفاق و انفس، همه در هماهنگی تمام، مجموعه شناخت انسان را شکل می‌دهند. خداوند متعال، کتاب تدوین و کتاب تکوین، هر دو را ایجاد کرده است. در بخش تکوینی مرتبط با انسان، فطرت، عقل و قلب همه انسان‌ها را بر این معارف سرشته است. عقل، رسول حق و پیامبر باطنی است (آمدی، ۱۴۱۰ق: ۲۷). در بخشی از حدیث طولانی، که موسی بن جعفر علیه السلام به هشام‌بن حکم حقایقی را تعلیم فرموده‌اند،^۲ عقل و انبیا هر دو، حجت الهی معرفی شده‌اند:

خداوند متعال را بر مردم دو حجت است: حجت درونی و حجت بیرونی؛ حجت برون، پیامبران و امامانند و حجت درون، عقل آدمیان (کلینی، ۱۳۸۸ق: ۱؛ ۱۶).

۱. از جمله مقدماتی که صدق نبی بر آن مبتنی است، اثبات وجود خدا، علم، قدرت و حکمت باری تعالی را نام برده‌اند؛ نک: (علامه حلی، بی‌تا: ۱۲).

۲. در این روایت، بیشترین آیات قرآنی مشتمل بر عقل و تعقل و مفاهیم مترادف ذکر شده است.

عقل چون حجت و رسول است، همانند پیامبر ظاهری، برای خود شریعت و باید‌ها و نباید‌هایی دارد. فطرت انسان نیز وقتی با حقایق مواجه می‌شود، هرچه را با ساختار خویش موافق ببیند، می‌پذیرد و هر آنچه را ناسازگار یافت رد می‌کند. در بیان امام صادق (علیه السلام)، حجت خداوند بر بندگان، پیامبر و حجت میان بندگان و خداوند، عقل است (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۲۳). انبیا در مقام حاملان وحی و الهام می‌آیند تا قدرت درک و استدلال عقل را افزایش داده و فطرت انسان را بیدار کنند و میثاق ازلی حق تعالی با او را به یادش آورند.

شیخ مفید (م ۴۱۳ق)، متکلم برجسته شیعی، درباره عدم انفکاک عقل و سمع می‌نویسد:

اصحاب امامیه بر این مطلب، که عقل در شناخت و استنتاجات خویش به نقل نیازمند است، اتفاق نظر دارند. همین‌طور، بر این نکات که عقل در کیفیت استدلال و آغاز تکلیف در عالم نیازمند پیامبر است، نیز متفقند. اهل حدیث با امامیه در این زمینه هم‌رأی و معتزله، خوارج و زیدیه با ایشان اختلاف نظر دارند. به نظر اینان، عقل در موارد یادشده، بی‌نیاز از نقل ایفای نقش می‌کند (شیخ مفید، بی‌تا: ۴۴).

ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ق)، متکلم برجسته اشعری نیز در این زمینه به این دیدگاه تا حدودی نزدیک می‌شود و با استناد به عبارات حارث محاسبی^۱ در معانی عقل، در نهایت چنین حکم می‌کند:

با عقل نمی‌توان از سمع بی‌نیاز شد و برعکس؛ آن‌که به نقل بدون تعقل دعوت می‌کند، نادان و آن‌که به عقل صرف اکتفا می‌کند و از انوار کتاب و سنت اعلان بی‌نیازی می‌کند، مغرور است (غزالی، ۱۴۲۳ق، ۳: ۱۵؛ بی‌تا: ۵۷-۵۸).

برخی از محققان معاصر مصری نیز شبیه همین ادعا را طرح کرده و به نحوی به این نگاه نزدیک‌تر شده‌اند.^۲

۱. درباره خود محاسبی نیز گفته شده که او به ترابط عقل و ایمان باورمند بود. آقای الجوزو می‌نویسد: «فالمعتزلة يدعون الى استقلالية العقل و سبقه بالمعرفة و المحاسبی يدعو الى ربط العقل بالایمان، مع اعتباره ان العقل هو جوهر الانسان» (نک: الجوزو، ۱۸۹۳: ۱۵۹).

۲. محمد غزالی، اندیشور معاصر مصری، در تقریظ بر کتاب القرآن و النظر العقلي (نوشته فاطمه اسمعیل، ۱۸) می‌نویسد: «ان الوحي الالهی حياة جديدة توظف العقل الغافی و تلهمه كيف يعرف الكون و يعرف من آیاته و اسراره عظمة خالقه الذی ابدعه من عدم» (فاطمه اسمعیل، ۱۹۹۳: ۱۸).

۱. بن‌بست روش‌شناسی حصر‌گرای حکیمان مشائی و رونمایی از ره‌یافته‌های جدید

در تاریخ فلسفه، نگاه اولیه فیلسوفان مشائی مسلمان، به دلیل مشکلات خاص خود، نیازمند جرح و تعدیل بود. فارغ از تعدیل‌های کلامی - عرفانی که شهرستانی، فخررازی و غزالی صورت داده‌اند، شهاب‌الدین سهروردی از ضرورت به رسمیت شناخته شدن «شهود» در کنار بحث و استدلال سخن به میان آورد و مکتب فلسفی جدیدی را پی نهاد که در جای خود سهم مؤثری در تعدیل نگاه انحصارگرایانه درباره صدق و توجیه داشت (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۸).^۱

سهروردی به این دلیل نگاه مشائیان را ناتمام تلقی کرد که بسیاری از مسائل اسیر تقلیل، تحویل و تأویل می‌شد. دقیقاً همین نکته درباره وحی نیز صدق می‌کند. صدرالمآلهین کوشید دایره شناخت در این مقام وسیع‌تر شود؛ در کنار عقل مشائی و شهود مورد نظر شیخ اشراق، برای وحی نیز به صورت روشمندتر جا باز کرد. اما رسیدن به نقطه مطلوب در این زمینه نیازمند تلاش‌های نظام‌یافته‌تر مستمر و بیش از پیش بود. برخی از معاصران نیز مطالب را از منظر دیگری نگریسته و دیدگاه جدیدتری را در این زمینه تدارک دیده‌اند. استاد محمدرضا حکیمی در زمینه نیازمندی عقل به وحی در مسائل مربوط به دین، می‌نویسد:

عقل در تمام علوم نیازمند به عاملی بیرون از ذات خود است، وگرنه به آن علوم نخواهد رسید. در علوم حسی، تجربی و استقرایی نیازمند حواس، تجربه و آمار و استقراست، در علوم تاریخی به مدارک و مسموعات، در علوم فلسفی به منطق و قواعد آن، در علوم اشراقی و عرفانی به کشف و اشراق و معیارهای صحت کشف و در علوم وحیانی به وحی و تنزیل. اگر کسی عقل را برای رسیدن به داده‌های آن چند گونه علم نیازمند به غیر عقل بداند، همه می‌پذیرند و کسی صاحب این عقیده را منکر یا مخالف عقل نمی‌شمارد؛ پس چطور است که تا در

۱. سهروردی در جدال قلمی در مقابل مخالفان حجیت شهود حکمای عظاما می‌نویسد: فلاسفه در استفاده‌هایی که از علم نجوم و هیئت می‌کنند، مطالبه دلیل نمی‌کنند، بلکه به شهود هیئت‌دانان اعتماد دارند. ما نیز همین موضع را در برابر شهود حکیمان بزرگ داریم. هم اخبار، رصد، امکان یا عدم امکان، نادرالوجود بودن و مانند آن، در هر دو به یک وزن است؛ بدین رو، تمایز نهادن میان این دو فاقد مبنای معقول است. به دلیل اهمیتی که عبارات در روش‌شناسی سهروردی دارد، متن عبارت را از نظر می‌گذرانیم: «لا یذکرون الحجة علی اثباتها بل یدعون فیها المشاهدة و اذا فعلوا هذا لیس لنا ان ناظرهم و اذا کان المشائون فی علم الهیئة لاینظرون بطلمیوس و غیره حتی ان ارسطو یعول علی ارساد بابل، ففضلاء بابل و یونان و غیرهم کلهم ادعوا المشاهدة فی هذه الاشیا فالرصد کالرصد و الاخبار کالاجبار و تأتی التوسل بالرصد الجسمانی کتأتی التوسل بالرصد الروحانی و الندرة کالندرة» (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱: ۴۶۰).

معارف عالیه مبدئی و معادی از نیازمندی به امداد سخن به میان آید، اتیهام مخالفت با عقل پیش می‌آید؟ (حکیمی، ۱۳۸۴: ۱۸۶-۱۸۷).

بنابراین، وقتی عقل همانند سایر موارد، درباره شناخت حقایق هستی از وحی مدد می‌گیرد و آن را به صورت عقلی می‌فهمد، در این نسبت دوسویه، سخن از تلائم، تعامل و تشابک است، نه تعبد به ظواهر دینی. البته این چنین نیست که فرآورده‌ها و فرایندهای عقلی فارغ از وحی بر آن تطبیق شود، بلکه داد و ستد متقابل به لحاظ ماده و صورت انجام می‌شود و در نهایت آستانه درک عقل بالاتر می‌آید و عقل به درک این ارتباط و فرآورده‌های آن نایل می‌شود و همین، مجوزی برای طبقه‌بندی این روش‌شناسی، در دایره روش‌شناسی عقلانی است. عقل همان‌گونه که در مقام ثبوت از حس و وحی تغذیه می‌کند، در مقام اثبات نیز از این منابع، ساختارش توسعه می‌یابد. چنان‌که در ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام در مقابل بت‌پرستان و ستاره‌پرستان مشاهده می‌شود؛ حضرت مقداری با ایشان مماشات کرده و همراه می‌شود، اما در نهایت با ارجاع آن‌ها به اصلی عقلانی که از آن غفلت داشتند، توحید را اثبات و بطلان شرک را آشکار می‌کند (انعام: ۷۴-۷۹). و این نمونه‌ای از تربیت و راهبری عقل به دست وحی و معلم است.

نگاه قرآن به مسئله معاد را نیز که بشر نمی‌توانست بدون وحی بدان راه بیابد، به گونه‌ای است که در آن مشابه همین سیر قابل تنسیق است. قرآن مجید پس از طرح مسئله معاد و عدم پذیرش از سوی منکران، در گام نخست می‌کوشد مسئولیت معرفتی منکران را گوشزد کند که هر کسی نفی می‌کند، باید اقامه دلیل بر ادعای نفی خویش داشته باشد. پس از طی این گام، تأکید می‌کند که برهانی بر نفی معاد وجود ندارد. در گام دوم برای تقریب به اذهان منکران، از پدیده‌های مشابه معاد سخن به میان می‌آورد تا استبعاد موجود از میان برداشته شود. در گام سوم، برخی از شبهاتی که در اذهان منکران خلجان می‌کند و احیاناً تنسیق شده است، ارزیابی شده و ناتمام اعلام می‌شود. در گام چهارم، برای کسانی که اعتقادی به مبدأ دارند، معاد را نیز از وعده‌های حتمی و تخلف‌ناپذیر الهی معرفی می‌کند و در گام پنجم، خطباتی قرار دارد که برهان عقلی بر ضرورت معاد را پیشنهاد می‌دهند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۷: درس‌های ۴۵-۴۸).

برای دستیابی به تصویری روشن از کارکرد عقل و وحی در این حجیت تعاملی و متشابک، ساحت‌های کمک متقابل را از نظر می‌گذرانیم. در نگاهی گذرا، نقش عقل در حوزه دین در این مقامات ذیل می‌گنجد:

۱- در مقام فهم معنای گزاره‌های دینی؛

۲- در مقام استنباط گزاره‌های دینی از متون مقدس؛

۳- در مقام ایجاد هماهنگی و تلائم میان آن‌ها؛

۴- در مقام تعلیم گزاره‌های دینی؛

۵- در مقام اثبات گزاره‌های دینی؛

۶- در مقام دفاع از گزاره‌های دینی.

همه مقامات یادشده در محاوره‌ای نظام‌مند با وحی و متون دینی فرجام می‌یابد که وحی نیز کارکردهای زیر را در ساحت و ساختار عقل دارد:

۱- طرح‌کننده مسئله برای عقل، دست‌کم مسائل عمده‌ای همانند: خالقیت و ربوبیت الهی، وحی، معاد، حیات برزخی و مانند آن؛

۲- تأثیر در اقامه برهان از طریق: الف) الهام بخشیدن و تنبیه کردن بر اقامه برهان؛ ب) در حد پیشنهاد و القای برهان تا عقل آن برهان را اقامه کند؛

۳- هدایت کردن عقل؛ وحی و کشف اثر می‌نهند تا عقل راه اقامه برهان را درست بییماید؛

۴- کشف مغالطه؛ بدین معنا که اگر محتوای وحی و شهود با نتیجه حاصل از روش برهانی متعارض باشند، می‌توانند سبب شوند تا فیلسوف دلیل نقضی عقلی که مستلزم کذب نتیجه و بطلان استدلال است اقامه کند و در نتیجه به کشف مغالطه بینجامد.

۵- مؤید نتایجی باشند که از روش برهان حاصل آمده‌اند و در مقام استشهاد و نه استدلال به کار روند؛

۶- اطمینان‌بخش باشند و از دهشت مخاطب در رویارویی با اندیشه‌های حکمی یا اندیشه‌های بدیع و خلاف اجماع عقلی بکاهند (عبودیت، ۱، ۱۳۸۸: ۶۴-۶۷).^۱

برای رفع استبعاد از نظرگاه حجیت متشابهک، نیازمند تحلیل بیشتر از ابعاد گوناگون مسئله هستیم. البته این بدان معنا نیست که این نگاه، مسبوق نیست، بلکه پس از بررسی دیدگاه‌ها، روشن می‌شود که تاکنون تحلیل دقیقی از نسبت ترکیبی و متشابهک عقل و وحی ارائه نشده است. این نوشتار در صدد تبیین این نسبت به طور دقیق است؛ با این تبیین روشن می‌شود که این تعامل هم گسترده‌تر و هم دقیق‌تر و نظام‌مندتر از آن است که در عبارت پیشینیان آمده است. وانگهی، بیاناتی که در این موارد وجود دارد، غالباً این تعامل را امری موردی و حاشیه‌ای

۱. سیدالله یزدان‌پناه نیز با اندک تفاوتی، همین کارکردها و تأثیرها را برای شریعت نسبت به حکمت اسلامی و حکیم مسلمان برمی‌شمارد: ۱. بسترسازی؛ ۲. مسئله‌سازی؛ ۳. ارائه روش‌های خاص؛ ۴. جلوگیری از الحاد؛ ۵. میزان بودن دین و تصحیح دیدگاه فلسفی در صورتی که به صورت فنی و روش‌مند گزاره‌ای از دین استخراج شده باشد. برای تفصیل بیشتر نک: (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ۱: ۹۵-۱۰۱).

تلقی می‌کنند، به گونه‌ای که گویا عقل یا نقل، هرکدام کارکرد خود را دارند و گاه این تعامل هم صورت می‌گیرد؛ در حالی که مطلب فراتر و گسترده‌تر از این است؛ این تعامل نه تنها کاملاً روش‌مند است، بلکه در دریافت شناخت عقلی و نقلی ضروری و دائمی است.

با این توضیح که، حجیت عقل در دو مرحله و دو مقام قابل پی‌گیری است؛ یکی مقام ثبوت، که از آن به حجیت ذاتی تعبیر می‌شود؛ دوم در مقام اثبات، که در این مقام ممکن است تلقی‌ها متفاوت باشد (سبحانی، ۱۳۸۶: جلسه دوم، یادداشت‌های شخصی نگارنده). کسانی که در این مقام، عقل را بی‌نیاز از هر منبع دیگر می‌دانند، آن را علاوه بر حجیت ذاتی، دارای حجیت انفرادی و انحصاری عقل نیز می‌دانند. در مقابل، بر اساس دیدگاه برخی از اندیشوران ادوار مختلف و جریان‌های متفاوت فکری، همانند برخی از اصحاب ائمه علیهم‌السلام، شیخ مفید و جمعی از معاصران حجیت ذاتی عقل، به معنای حجیت انفرادی و انحصاری عقل نیست، بلکه می‌توان برای عقل حجیت ذاتی قائل شد، ولی حجیت انحصاری آن را نفی کرد.

تشابک و درهم‌تنیدگی عقل و نقل، در نظرگاه اصحاب امامان شیعی، تعبیر بسیار دقیقی یافته است. مراجعه به تاریخ نشان می‌دهد ایشان با همین نگرش با امام علیه‌السلام مواجه می‌شدند؛ برای نمونه، هشام‌بن حکم، متکلم برجسته شیعی، شرط ابوهذیل علاف، مبنی بر تبعیت هریک از طرفِ ظفرمند را، در طرف ابوهذیل می‌پذیرد و جانب خودش را به مراجعه به امامش قید می‌زند (صدوق، ۱۴۱۲ق: ۲۳، باب ۱۱). این بدان معناست که نبی و ولی در تفکر شیعی، معلم عقل است و عقل بدون هادی و معلم نمی‌تواند پاره‌ای از حقایق را درک کند. اما این با نگاه افراطی اخباریان و برخی از محدثان شیعی، که با وجود امام علیه‌السلام از تعطیلی عقل دم می‌زنند، متفاوت است. امام، در حقیقت، عقل را هدایت و نظارت می‌کند، نه تعطیل.

از سوی دیگر در عصر غیبت معصوم، راه دست‌یابی ما به معصوم، مجموعه روایات و سیره‌ای است که از ایشان در مصنفات و مجموعه‌های حدیثی گردآوری و تدوین شده است. پوشیده نیست که در این مصنفات سره و ناسره با هم آمده است. ادعای دست‌یابی آسان به بیانات سره و بی‌شائبه، قابل قبول نیست؛ به همین دلیل، یکی از معیارهای مهم برای احراز صدور روایتی از معصوم نیز می‌تواند سازگاری با سایر منابع باشد و در پرتو حجیت متشابک می‌توان به سازوکاری رسید که در راستای احراز صدور، قرین توفیق باشد. پرداختن به این مطلب با وجود اهمیت، ما را از مقصد دور می‌کند.^۱ همین‌طور، افزون بر جریان‌های یادشده، از سخنان کسانی

۱. برای تفصیل بیشتر رک: نگارنده، «نقش عقل در مقام فهم، تبیین، توجیه و دفاع از گزاره‌های کلامی با محوریت اندیشه شیعی»، رساله دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی امام خمینی رحمته‌الله.

چون حارث محاسبی، غزالی، راغب اصفهانی و امثال ایشان نیز تا اندازه‌ای این نگرش قابل استفاده است.

در این تلقی، وحی یاریگر عقل به شمار می‌آید. بر اساس تلقی نخست، کار وحی، در اصول و مبادی می‌تواند ارشاد به حکم عقل باشد، ولی در تلقی دوم، وحی نسبت به عقل می‌تواند دست‌کم یکی از نقش‌های زیر را ایفا کند:

الف) تنبیه: در مواردی که عقل می‌تواند گزاره‌ای را به طور کامل تصدیق کند و به اصطلاح، از مستقالات عقلیه است، عقل نقش بیدارگر را ایفا می‌کند؛ البته در مواردی، اصول بدیهی عقلی نیز نیاز به تنبیه دارد. در این موارد، وحی می‌آید و بر آن اصول، عقل را آگاه می‌سازد. اگر انبیا نیایند و عقل در مقام ثبوت، هیچ فهمی حتی در بدیهیات نداشته و نیازمند منبّه بیرونی باشد، دور محال لازم نمی‌آید. منبّه و مدزگر بیرونی در مقام ثبوت، به عقل کمک می‌کند، تنبیه می‌کند، اما در مقام اثبات، خود عقل می‌فهمد و تصدیق می‌کند. ممکن است سال‌ها بگذرد و عقل به آن نکته توجه نکند و درباره آن غافل بماند. به همین خاطر، عقلا از بیان و تجربه دیگران استفاده می‌کنند، اما فهم حقایق مجرب، بعد از شنیدن از دیگران، عقلی است؛ برای نمونه، در علوم پایه، نخست آن را از دیگران فرا می‌گیرد، ولی پس از فراگیری، دیگر قوانین مربوط به آن را به صورت تعبدی نمی‌پذیرد، با اتکا به عقل خود می‌فهمد. درباره شناخت هستی و آغاز و انجام آن نیز مطلب همین‌گونه است. این همه شرک و بت‌پرستی و تصویرها و تفسیرهای نسنجیده از انسان و جهان و سرشت و سرنوشت آن‌ها نشان می‌دهد که انسان‌ها با این که عقل دارند، اما عقل آنان دچار انحراف می‌شود و از درک حقیقت ماجرا باز می‌مانند.

ب) تبیین و تقریر: در برخی موارد، عقل، اموری را اجمالاً می‌فهمد و کلیات آن را درک کرده و شواهدی از عقل بر درستی آن دارد. فی‌الجمله آن را اثبات نیز می‌کند، ولی جزئیات آن را نمی‌فهمد؛ از این رو، تحلیل و تبیین دقیق و روشنی از موضوع ندارد. برای مثال می‌توان به حقیقت نفس اشاره کرد. درست است که عقل می‌تواند از طریق آثار نفس، به برخی از ویژگی‌های آن به صورت پراکنده آگاهی یابد، اما تبیین روشن و کاملی برای آن ندارد؛ به کمک نقل به این تبیین می‌رسد. البته وقتی به کمک وحی راه خودش را یافت، این تبیین را نیز تبیین عقلی و نه تعبدی خواهد یافت؛ عقل می‌تواند در باب آن داوری و صحت آن را تأیید و تصدیق کند.

ج) **تعلیم:** برخی از امور هست، که عقل استقلالاً هیچ‌گونه فهمی از آن‌ها ندارد. در این‌گونه موارد، کاملاً نیازمند تعلیم و آگاهی‌بخشی بیرونی است، به گونه‌ای که حتی وقتی معلم می‌گوید نیز عقل از درک آن ناتوان است، و آن را تعبداً و از روی اتکا به معلم می‌فهمد.^۱ بنابراین، صدور حکم یگانه و کلی در این باب منطقی نیست، بلکه در هر موردی، به تناسب نقش عقل و وحی، روابط میان آن‌ها قابل تعریف است (غزالی، بی‌تا: ۵۸؛ سبحانی، ۱۳۸۶: جلسه دوم).

۲. شواهد و نمونه‌هایی از امداد وحی به عقل

به تعبیر حضرت علی (علیه السلام) مهم‌ترین کار انبیا، تذکر به همان امور عقلی و شکوفا کردن عقل برای فهم حقایق است (شهیدی، ۱۳۷۸: ۶). پیش‌تر درباره دو نمونه از راهبری عقل در مقام شناخت مبدأ و معاد به اختصار سخن به میان آمد. اکنون با تفصیل بیشتر مطلب را پی می‌گیریم. برای استشهاد می‌توان به خطابات‌ی از نص اشاره کرد که انسان را هنگام به دنیا آمدن، فاقد هرگونه شناختی معرفی می‌کنند:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (نحل: ۷۸).^۲

نظریه حجیت متشابهک، با وجود به رسمیت شناختن عقل به عنوان قوه فاعله تعبیه شده از سوی خداوند متعال در ساختار وجودی انسان و توانا در فهم بخش قابل توجهی از حقایق، بر این نکته نیز پای می‌فشارد که در صورت نیامدن انبیا و نبود تعالیم وحیانی، عقل بشر ممکن است درباره بسیاری از این معارف جاهل بماند و هیچ محالی نیز لازم نیاید. حضرت علی (علیه السلام) در گفتاری به جناب کمیل (رضی الله عنه) تصریح می‌کند که با نبود پیامبران، انسان ره صواب را نمی‌یافت و نمی‌پیمود:

لَوْ لَمْ يَطْهَرِ نَبِيٌّ وَكَانَ فِي الْأَرْضِ مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ لَكَانَ فِي دُعَائِهِ إِلَى اللَّهِ مُخْطِئاً أَوْ مُصِيباً، بَلْ وَاللَّهِ مُخْطِئاً، حَتَّى يَنْصِبَهُ اللَّهُ لِذَلِكَ وَيُوَهِّلَهُ لَهُ (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۵).

به تعبیر امام خمینی (رضی الله عنه) اگر قرآن نازل نشده بود، باب معرفه‌الله الی‌الابد بسته بود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۱۷: ۴۳۳). در صورت تنزل، دست‌کم می‌توان این ادعا را اثبات کرد که بدون سمع، بسیاری از افق‌ها برای عقل نامکشوف می‌ماند. گفته شد که این تلقی، با متون دینی

۱. «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵).

۲. در برخی دیگر از خطابات قرآنی نیز این مطلب مورد تأکید قرار گرفته است: (مؤمنون: ۷۸؛ ملک: ۲۳ و...)

بیشتر تسدید و تأیید می‌شود. وقتی با این پرسش با متون دینی مواجه شویم که مسئولیت شناخت و هدایت بر عهده چه کسی است، در آیات و روایات به نکات ظریفی برمی‌خوریم که می‌تواند برای محقق افق‌گشا باشد. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (لیل: ۱۲). اگر هدایت بر عهده خداوند باشد، در این صورت انسان بدون این هدایت و به تنهایی، ره به جایی نمی‌برد.

اگر روایات صادره از معصومان علیهم‌السلام در این باره ملاحظه شود، مفاد آیه مبارک و فراز یادشده از دعای عرفه و سایر دعاها مشابیه، بهتر فهمیده می‌شود. شخصی از امام صادق علیه‌السلام پرسید: آیا در مردم ابزاری نهاده شده که با آن به معرفت برسند؟ فرمود: «نه». عرض کرد: آیا برای کسب معرفت تکلیف دارند؟ امام علیه‌السلام فرمود: «نه، بر خداست که بیان کند. خدا هیچ کس را جز به مقدار طاقت تکلیف نکند و خدا هیچ کس را جز به آنچه داده است تکلیف نکند» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۱۶۳).

در برخی دیگر از روایات آمده است که اصلاً شناخت خداوند بدون شناخت از طریق خودش ناممکن است (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۷۵). شیخ صدوق نیز در التوحید مشابیه بیان مزبور را نقل می‌کند:

کسی خدا را شناخته است که او را به وسیله خودش شناخته باشد. اگر کسی خدا را به وسیله آنچه خداوند خودش را معرفی کرده است، نشناسد، خودش را نشناخته، بلکه کسی غیر از خدا را شناخته است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۳).

در روایت دیگر، به صراحت خداوند را مسئول شناساندن خودش به عباد معرفی می‌کند؛ بر اساس آن، خداوند تا خودش را معرفی نکند، بندگان، مکلف به شناختن نیستند، و وقتی خود را شناساند، باید بپذیرند. حجت بر بندگان وقتی تمام می‌شود که خویش را به ایشان معرفی کند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۱۲).

از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز نقل شده است که فرموده‌اند: «اعرفوا الله بالله» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۸۵). یا این که وقتی از ایشان پرسیده می‌شود که پروردگارت را به چه وسیله‌ای شناختی؟ پاسخ می‌دهد: به آنچه خود خویشتن را به من شناسانده بود (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۸۶). چنان که امام حسین علیه‌السلام در فرازی از دعای عرفه می‌فرماید: «أوجبت علیّ حجتک بأن ألهمتنی معرفتک...». این بحث، تأییدی است بر این که در مقام ثبوت، بدون دخالت خداوند در ساختار وجودی آدمی و تعبیه کردن سلسله شناخت‌های فطری و از سوی دیگر، به فعلیت رساندن آن با وحی نبوی، عقل انسان مستقلاً بدان نمی‌رسد. ابن‌سینا در بحث معاد جسمانی معلّم بودن وحی برای

عقل را به صورت رقیق و کم‌رنگ می‌پذیرد، اما صدرالمتهلین به صورت مکرر در بسیاری از متون فلسفی و تفسیری خویش بر این موقف پای می‌فشارد که عقل بدون وحی و معارف نبوی، در بسیاری از موارد نمی‌تواند به فهم حقایق دست یابد. در نوزدهمین مفتاح از *مفاتیح‌الغیب* تصریح می‌کند که بسیاری از معارف، به ویژه آنچه به معاد و مسائل مشابه باز می‌گردد، برگرفته از مشکات خاتم انبیاست. اگر در جایی، فکر کسی قد نداده، به افراط و تفریط افتاده، بدان دلیل است که انوار حکمت را از مشکات نبوت دریافت نکرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۵، ۵۶، ۶۷۹).^۱

۳. حجیت متشابک کتاب و سنت

به منظور متمم و مکمل بحث از حجیت متشابک عقل و وحی، مناسب است به تشابک کتاب و سنت در درون ساختار نقل نیز توجه شود. ممکن است کسی میان عقل و وحی متجلی در کتاب این ارتباط را بپذیرد، اما چنین ارتباطی را میان کتاب و سنت برقرار ننیند؛ یا این حجیت معرفت‌شناختی را برای کتاب قائل باشد، یا اگر سنت را هم دخیل می‌داند، به صورت موردی و غیرنظام‌مند آن را جاری بداند. در نهایت وقتی این ارتباط اثبات شد، دایره منابع و ابزارهایی که در شکوفایی عقل دخالت دارد، وسیع‌تر خواهد شد؛ سنت نیز می‌تواند در بسط افق دید عقل اثرگذار باشد.

درباره کتاب و سنت نبوی و اهل‌بیت نیز لازم است موقف یادشده مورد پذیرش قرار گیرد. بر این باوریم که در این‌جا نیز مانند بحث عقل و وحی متجلی در کتاب، حجیت کتاب و سنت، حجیت متشابک و ترکیبی است. با اثبات ترابط کتاب و سنت، می‌توان از ترابط سنت و عقل نیز سخن به میان آورد؛ ضمن آن‌که برخی از تعالیم دینی، در قرآن کریم بیان نشده، بلکه در سنت آمده است؛ از این رو، همان نقشی را که عقل در برابر قرآن ایفا می‌کرد و برعکس، عقل نیز در برابر سنت و سنت در برابر عقل ایفا خواهد کرد. حجت معصوم اعم از نبی و ولی، هادی عقل به شمار می‌آید.

این‌که میان کتاب و سنت رابطه متقابل وجود دارد، به این دلیل است که قرآن، خود را حقیقتی همراه با رسول معرفی می‌کند: «أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ

۱. قابل یادآوری است که صدرا در تعداد دیگر از آثار خویش نیز بر این نکته تأکید می‌ورزد. برای نمونه نک: (۱۳۶۶، ۱: ۴۳۸، ۱۳۶۰، ۲۹۰، ۱۴۱۹ق، ۵: ۲۰۵، ۹: ۱۷۹، ۱: ۱۱، ۱۳۶۱: ۵، ۱۴۲۰: ۹) صریح‌ترین و معروف‌ترین عبارت صدرا در این زمینه همان است که در جلد هشتم اسفار ص ۳۰۳ بیان شده است.

لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). به تصریح قرآن کریم، همه کتاب‌های آسمانی، به معلم و مبین نیاز دارند و بدون معلم، هدف نزول وحی، تأمین نخواهد شد. همراه رسولان، کتاب و میزان فرستاده می‌شود، تا در مقام نظر و عمل به درک درست دست یابند و ادراکات موجود خویش و در نتیجه، ساختار عقلانیت خویش را توسعه بخشند. حجیت قرآن مشروط به وجود رسول است، و همان نسبتی را که وحی با عقل داشت، رسول با کتاب دارد. کتاب از سه نوع تعلیم برخوردار است: محکّمات، متشابهات و مجملات.^۱ رسول نسبت به محکّمات مذکّر، نسبت به متشابهات مبین و نسبت به مجملات معلّم است (سبحانی، ۱۳۸۶: جلسه دوم؛ نصیری، ۱۳۸۹: ۳۴ - ۷۷).

این رابطه متقابل رسالت و رسول یا وحی و سنت، از بسیاری از آیات مبارک قرآنی قابل استفاده است. در برخی آیات چنین وارد شده است: «... وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴). «وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (نحل: ۶۴). در آیه دوم سوره «جمعه» نیز به پیامبر صفت «معلم» اطلاق شده و معلم کتاب خوانده شده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (جمعه: ۲). بنابراین، تبیین و تعلیم کتاب، بدون وجود معلم و مبین، که همان پیامبر و پس از او، جانشینان ایشان هستند، ممکن نیست.

قرآن در مواردی بیان می‌کند که این آیات نه تنها می‌تواند هدایتگری نداشته باشد، بلکه در صورت جدایی از رسول، می‌تواند منشأ اختلاف نیز باشد، زیرا به تعبیر علی بن ابی طالب (علیه السلام) قرآن «حَمَلٌ ذُووَجُوهٍ» است و قابلیت برداشت و تفاسیر مختلف را دارد و معلّمی باید باشد تا عقل انسان را در فهم آیات هدایت کند (شهیدی، ۱۳۷۸: ۴۶۵).

نکته جالب، مبانی و ره‌یافت برخی از اندیشوران معاصر اهل سنت در این زمینه است که در آن بر همین نکته ابرام و تأکید می‌شود. ابوالاعلی مودودی در نیازمندی به سنت نبوی در فهم قرآن کریم تعبیر ظریفی ذیل عنوان اهمیت و نقش حدیث در تأویل قرآن دارد:

اگر کسی قرآن را تصنیف آن حضرت می‌داند، باید بپذیرد که تشریح انجام شده به وسیله وی بیانگر اصل اهداف قرآن است و اگر آن را کلام خدا می‌داند و

۱. البته نوع خطابات یادشده، خطاباتی است که فهم آن در حیطة درک بشر، پیامبر یا انسان‌های دیگر، نهاده شده است، ولی برخی از معانی قرآنی، تنها در قلمرو صلاحیت حق تعالی است و به نص قرآن کریم، هیچ کسی جز خداوند از آن اطلاعی ندارد؛ همانند وقت قیامت. (اعراف: ۱۸۷)

معترف است که خدا برای تعلیم دادن قرآن، حضرت محمد را مأمور فرموده بود، نیز باید قبول کند مفهومی را که حضرت محمد از کلام خدا فهمیده بود، همان است که مفهوم مستند آن، البته در این که آیا حدیث وارد شده صحیح السند است یا نه، بحث دیگری است، اما این سخن غیر قابل انکار است که ما در فهم و شناخت قرآن از حدیث بی‌نیاز نیستیم (مودودی، ۱۳۷۷: ۷۶۴-۷۶۵).

در تفکر شیعی، همین استدلال برای کسانی که پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ولایت تفسیری داشته باشند، نیز جاری است؛ در این نگاه، بدون حجت حی، قرآن و سنت نبوی نمی‌توانند به تنهایی رفع اختلاف کنند. روایت چهارم از باب «الاضطرار إلى الحجة» اصول کافی، متضمن همین نکته است. هشام بن حکم، با مرد شامی که در پی مناظره با اصحاب امام صادق علیه السلام برآمده است، گفت‌وگویی دارد که در روشن شدن بحث کمک می‌کند.

هشام از مرد شامی می‌پرسد: خداوند نسبت به مخلوقش خیراندیش‌تر است یا مخلوقات به خودشان؟ شامی پاسخ داد: خداوند خیراندیش‌تر است. هشام از ثمرات این خیراندیشی می‌پرسد و شامی از معرفی کردن حجت و دلیل سخن به میان می‌آورد تا مخلوقات متفرق و مختلف نشوند و او ایشان را هم الفت دهد و هم ناهمواری‌ها را هموار سازد، که همان رسول خداست. هشام درباره امتداد این حجت و دلیل پس از رسول خدا می‌پرسد و شامی از قرآن و سنت نبوی نام می‌برد. هشام از سودمندی قرآن و سنت در رفع اختلاف خود و شامی می‌پرسد که پاسخ شامی مثبت است، اما هشام دوباره می‌پرسد: اگر چنین است، پس چرا ما دو نفر با هم اختلاف داریم؟ مرد شامی سکوت کرد. امام صادق علیه السلام وارد ماجرا شده و از راز سکوت شامی سؤال کرد. شامی پاسخ داد: اگر بگویم کتاب و سنت از ما رفع اختلاف می‌کند، باطل گفته‌ام، زیرا عبارات کتاب و سنت حامل وجوه مختلفی است، و اگر بگویم اختلاف داریم و هر یک از ما مدعی حق هستیم، قرآن و سنت به ما سودی ندهند، زیرا هر کدام آن‌ها را به سود خویش توجیه می‌کنیم (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۷۲).

بنابراین، ظاهر محکمت قرآن حجت است و در متشابهات نیز به دلیل آن که تاب تحمل وجوه مختلف را دارد، قرآن بعد از بیان رسول و امام حجیت می‌یابد؛^۱ بدین معنا که بیان رسول سبب می‌شود که بسیاری از آنچه پیش از این، مجمل یا متشابه و امثال آن تلقی می‌شد، از

۱. گفتنی است، درباره این که سنت در طول کتاب حجیت دارد یا در عرض آن، تفاوت‌هایی در تحلیل وجود دارد. علامه طباطبائی آن را حجتی در طول کتاب و برخی از محققان آن را در عرض می‌دانند. دیدگاه علامه را می‌توان در قرآن در اسلام ص ۱۸-۳۰ ملاحظه کرد. عصاره نگاه مخالفان دیدگاه ایشان در رابطه متقابل کتاب و سنت، تألیف علی نصیری قابل پی‌گیری است.

اجمال برون آمده و لباس محکم و نص بر تن کند. فارغ از این که رسول و امام نیز بیان را از خود قرآن می‌آورند یا از طرق دیگر برایشان حاصل می‌شود (دو مبنایی که در این زمینه وجود دارد)، مهم اصل اثبات این ولایت تفسیری در تبیین و تعلیم قرآن است (ابن طاووس، ۱۳۷۹ق: ۱۸۸-۱۸۹).^۱ با آمدن بیان مفسر معصوم، حجیت بیان قرآن تمام می‌شود.

آیت الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

حجیت خطوط کلی قرآن کریم در مقام عمل، که از مراجعه به شواهد درونی حاصل می‌شود، حجیت فی‌الجمله است. این حجیت باید با تمسک به روایات اهل بیت علیهم‌السلام بالجمله شود. با مراجعه به شواهد درونی و تحصیل خطوط کلی، تنها در نیمه راه معرفت به سر می‌بریم؛ این مسیر با مراجعه به روایات و سخن اهل بیت عصمت کامل می‌شود. دلیل مراجعه نیز خود قرآن کریم است: «ما آتیکم الرسول فخذوه...»؛ «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول...». دلالت «لایمسه الا المطهرون» نیز در همین راستا قرار دارد. ... اگر کسی سخن مستقل قرآن را بدون سخن و رأی معصوم پیام قرآن بداند، به یقین این سخن دیدگاه و رأی اسلام نیست. آیه «اکمال دین» نیز بر لزوم تمام شدن قرآن کریم با روایات تأکید کرده و بیان می‌دارد که خطوط کلی‌ای که قرآن ترسیم می‌کند، اگر با ولایت تبیین نشود، امری ناقص است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲۹-۱۳۰).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بدین ترتیب، در این نوشتار، حجیت ترکیبی و متشابهک منابع معرفت، هم در قسمت ارتباط عقل و وحی و هم در بخش وحی قرآنی و سنت، پذیرفته شده است؛ اثبات حجیت ظواهر قرآن کریم، در برابر نگرش دست‌کم برخی از اخباریان، به معنای حجیت انفرادی و انحصاری قرآن و بی‌نیازی از حجت معصوم نیست. در نتیجه، میان معارف وحیانی - اعم از وحی رسالی و غیررسالی (متجلی‌شده در بیانات معصومان علیهم‌السلام) - و عقل، ارتباط متقابل وجود دارد.

۱. ابن طاووس در نقد قاضی عبدالجبار معتزلی به مناسبتی می‌نویسد: «ویحه اتره یعتقد ان القرآن مستغن عن صاحب النبوة فی تفسیره، ص ۱۸۹». آیات زیر نیز در این زمینه مؤیدهای قابل تأملی هستند: «...فاسألوا اهل الذکر ان ینصروکم لعلکم تفلحون» (نحل: ۴۳)؛ «...أ فَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس: ۳۵)؛ «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱)؛ «بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴).

با توجه به مقدماتی که تاکنون تقریر و تنسیق شدند و در ادامه به اختصار از نظر می‌گذرند، اعتبارسنجی گزاره‌های دینی نیز، همانند سایر مقامات نگرش منضبط به معارف اعتقادی و تدوین نظام‌مند آن، تابع حجیت متشابهک عقل و وحی است. مقدمات اثبات‌شده این نگاه، به شکل زیر است:

الف) گزاره‌های دینی، استدلال‌پذیر است (نفی دیدگاه‌ها و ره‌یافت‌های ظاهرگرایان و مخالفان حیث معرفت‌شناختی وحی)؛

ب) بیان حدود عقل، هم از ناحیه خود عقل و هم از ناحیه وحی، هر دو امکان‌پذیر است، زیرا در مواردی که وحی اعلام محدودیت می‌کند (حیث سلبی نگاه وحی نسبت به عقل)، بیانی در حد پیشنهاد برای عقل است؛

ج) آمدن وحی، در حیث ایجابی نیز مبادی و موادی را برای تحلیل عقل فراهم کرده و افق دیدش را وسعت می‌بخشد؛

د) عقل، هر دو نگاه سلبی و ایجابی وحی را نسبت به خودش تحلیل و در نتیجه تصدیق می‌کند. تنبیه می‌شود، پیشنهاد وحی را خود متذکر می‌شود، یا خود برهانی که وحی تدارک دیده و پیشنهاد کرده است، اقامه می‌کند؛

ه) در نتیجه، عقل در تشابهک با وحی، هم ساختار خویش را توسعه داده و هم نسبت به گزاره‌های دینی استدلال اقامه می‌کند.

از میان مقدمات یادشده، مقدمه «ب» و «ج»، تا حدودی غیر قابل هضم جلوه می‌کنند، زیرا در نظر تمام طرف‌داران عقل، به ویژه در نظر طرف‌داران حجیت انفرادی، عقل واجد سازوکار خودسامان‌دهنده است؛ برای خارج نشدن از دایره عقلانیت، باید محدودیت‌های عقل را نیز خودش درک کند؛ این‌که در نگاه حجیت متشابهک، این محدودیت، افزون بر خود عقل، گاه به وسیله شریعت نیز اعلام شود، به معنای خارج شدن از دایره عقلانیت و ناپذیرفتنی است.

ولی چنان‌که اظهار شد، این‌که این محدودیت به وسیله وحی اعلام می‌شود و یا افق تازه‌ای برای عقل گشوده می‌شود که پیش از آن، بدان وقوف نیافته بود و بلکه آن را ناپذیرفتنی می‌خواند، به معنای تعطیلی عقل و تعبد و تقلید کور و در نهایت خروج از مرز عقلانیت نیست، بلکه از سنخ راهنمایی معلّم است که متعلّم ممکن است در زمان فراگیری، متوجه حقیقت مسئله نباشد، اما به مرور زمان که از درک بالاتری برخوردار می‌شود، خودش آن را درک می‌کند. طی این فرایند، مسئله را از عقلی بودن خارج نمی‌کند؛ اعلام محدودیت به وسیله نقل است، اما عقل آدمی ساختار خویش را در محاوره نظام‌مند، روبه‌روی متن قرار می‌دهد و با

ایمان و حتی گاه تعبد به آنچه متن می‌گوید، می‌کوشد آن را در ساختار عقلانیت خود فهم و هضم کند و این همان حجیت متشابهک منابع معرفت در هندسه معرفتی اسلام به تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، (۱۳۷۸) ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۳۹۱ق)، *درء تعارض العقل و النقل*، تحقیق: محمد رشاد سالم، الرياض، دارالکتوز الأدبیه (المکتبه الشامله).
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، *مجموعه رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
۵. _____، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (البرهان)*، تحقیق: ابوالعلاء عقیفی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۶. _____، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، مع الشرح للمحقق الطوسی، قم، نشر البلاغه.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.*
۸. ابن طاووس، رضی الدین علی، (۱۳۷۰ق)، *کشف المحجبه لثمره المهجه*، نجف، مطبعة حیدری.
۹. _____، (۱۳۷۹)، *سعد السعود للنفوس*، تحقیق فارس تبریزیان، الحسون، قم، دلیل.
۱۰. التفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات شریف الرضی، چاپ اول.*
۱۱. الجوزو، محمدعلی، (۱۸۹۳)، *مفهوم العقل و القلب فی القرآن و السنة*، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ دوم.
۱۲. الصدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸)، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.
۱۳. _____، (۱۴۱۲ق)، *الاعتقادات فی دین الامامیه*، تحقیق و تصحیح: غلامرضا مازندرانی، بی نا.*
۱۴. الطوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل، المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۱۵. ایجی، عضدالدین، (بی تا)، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب.*
۱۶. جرجانی، میر سید شریف، (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف، الطبعة الاولى*، علی نفقه الحاج محمد افندی ساسی المغربی التونسی، [منشورات شریف الرضی قم]
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
۱۸. _____، (۱۳۸۸)، *شمس الوحی تبریزی*، قم، اسراء.
۱۹. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، *مقام عقل*، قم، دلیل ما.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف، (بی تا)، *انوار الملکوت فی شرح البیاقوت*، تحقیق: محمد نجمی، قم، بیدار.

۲۱. _____ (۱۳۷۳)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تحقیق: ابراهیم موسوی زنجانی، قم، اسماعیلیان.
۲۲. دوستدار، آرامش، (۱۳۸۳)، *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، پاریس، خاوران.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۸ق)، *الذریعه الی مکارم الشریعه*، قاهره، دارالسلام.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۹ق)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ پنجم.
۲۵. _____ (۱۴۲۰ق)، *المبدأ و المعاد*، بیروت، دارالهادی، چاپ اول. *
۲۶. _____ (۱۳۴۲)، *المشاعر*، به اهتمام هنری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
۲۷. _____ (۱۳۵۲)، *رسائل فلسفی*، تعلیق، تصحیح و مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲۸. _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح، تعلیق و تقدیم: سیدجلال الدین آشتیانی، بیروت، مرکز الجامعی للنشر.
۲۹. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مؤسسه تحقیقات فرهنگی. *
۳۰. _____ (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، ترجمه: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۱. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۱ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۳۲. _____ (۱۳۶۱)، *قرآن در اسلام*، تصحیح: محمدباقر بهبودی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. _____ (۱۳۶۲)، *تعلیقہ علی بحار الانوار*، طبع شده با *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۳۴. _____ (بی تا)، *شعبه در اسلام*، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفتم.
۳۵. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
۳۶. عماره، محمد، (۲۰۰۸)، *مقام العقل فی الاسلام*، قاهره، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول.
۳۷. غزالی، ابوحامد، (۱۴۲۳ق)، *احیاء علوم الدین*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳۸. فاطمه اسمعیل، محمد اسمعیل، (۱۹۹۳)، *القرآن و النظر العقلی*، الولايات المتحدة الامریکیه، المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، (۱۴۰۹ق)، قم، هجرت.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، بی جا، دارالکتب الاسلامیه. *
۴۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۲)، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۴۲. محاسبی، حارث بن اسد، (۱۴۰۲ق)، *العقل و فهم القرآن*، مقدمه و تصحیح: حسین قوتلی، بیروت، دارالکندی للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ سوم.

۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار، (مشکات ۱، مجموعه تفسیر موضوعی)* قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، چاپ اول.
۴۴. _____، (۱۳۸۷)، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سی و ششم.
۴۵. مفید، محمدبن نعمان، (۱۹۹۳)، *النکت الاعتقادیة*، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم.
۴۶. _____، (۱۴۱۳ق)، *اوائیل المقالات*، در: *مجموعه مصنفات الشیخ المفید*، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری زنجانی، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۷. _____، (۱۴۱۴ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، تحقیق: حسین درگاهی، بیروت، دارالمفید.
۴۸. مودودی، ابوالاعلی، (۱۳۷۷)، *رسائل و مسائل کامل، مترجم احمد مودودی چشتی*، لاهور، دارالعروبة للدعوة الاسلامیة
۴۹. موسوی خمینی، روح‌الله (امام)، (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۰. نصیری، علی، (۱۳۸۶)، *رابطه متقابل کتاب و سنت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۱. نوفان عبیدات، عبدالکریم، (۱۴۲۰ق)، *دلالة العقلیة فی القرآن*، اردن، دارالنفاثس للنشر و التوزیع.
۵۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)*، به کوشش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.

یادآوری: تمام منابعی که با * مشخص شده‌اند، برگرفته از نرم‌افزارهای مختلف علوم اسلامی مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی است.

