

عقل و نقش آن در فهم نصوص دینی با نگاهی به اندیشه‌های شیخ مفید و غزالی

امیر توحیدی^۱

مهناز طاهرقلی^۲

چکیده

جایگاه عقل و نقش آن در فهم نصوص دینی از جمله مسائلی است که متفکران اسلامی از دیرباز با امعان نظر به آن پرداخته‌اند. جستار حاضر این موضوع را از منظر شیخ مفید و غزالی به عنوان دو متکلم و متفکر بزرگ اسلامی بررسی می‌کند. آثار بازمانده از این دو شخصیت علمی مبین آن است که شیخ مفید، متکلمی عقل‌گراست که از راه احتجاجات عقلی، به تبیین نصوص دینی می‌پردازد و اندیشمندان را به سوی ایمان استدلالی فرامی‌خواند. در نظر او، عقل به عنوان منبعی در جهت دفاع از آموزه‌های وحیانی به حساب می‌آید. وی علاوه بر بهره‌مندی از عقل در مباحث کلامی، در مباحث نقلی نیز، مطابقت و مخالفت مفاد حدیث با عقل را ملاک صحت و سقم حدیث می‌داند. از آنجا که مفید فهم حدیث را منوط به توجه دقیق و عمیق عقلانی می‌داند، با اصحاب حدیث، به عنوان جریانی ظاهرگرا به مخالفت پرداخته است. غزالی هم به عنوان متکلمی اشعری برای عقل ارزش والایی قائل است و مطابق با حدیثی از پیامبر(ص) آن را گرامی‌ترین مخلوق خدا می‌داند. او یک باب از مهم‌ترین کتابش یعنی احیاء العلوم را به عقل، شرافت و حقیقت و اقسام آن اختصاص داده است. وی معتقد است که برای مبارزه با عقل باز هم باید به سلاح عقل مجهز شد. و عقل را حاکمی می‌داند که معزول نمی‌شود، ولی در عین حال هر چه به آخر عمرش نزدیکتر می‌شود علوم شرعی را بر علوم عقلی مقدم می‌شمارد. و به این مطلب اذعان می‌دارد که عقل در شناخت کامل ذات الهی ناتوان است.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقل‌گرایی، دین، شیخ مفید، غزالی.

۱- استادیار رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی. (نویسنده مسئول) ami.tohidi@iauctb.ac.ir

۲- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی.

Tahergholimahnaz1359@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۳/۷ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۲/۱۱

در آمد سخن

«عقل» و «دین» دو مقوله اساسی در تفکر بشری است که از دیرباز مورد توجه دین باوران و عقل‌گرایان بوده است. به باور عقلی‌مذهبان عقل مهم‌ترین ابزار ادراک و معرفت بشری است که از طریق آن انسان با دلیل و برهان به حقیقت دست می‌یابد؛ و دین، موهبتی الهی است که از طریق وحی بر پیامبر نازل می‌شود و برای نیل انسان به سعادت ابدی در اختیار او قرار می‌گیرد. این عقل‌گرایی در کلام شیعی از جایگاه والایی برخوردار است. چنانچه شیخ مفید در آثار خود به این موضوع اشاره کرده و معتقد است معرفت الهی با تأملات عقلی حاصل می‌شود (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶). بعد از مفید دیگر متکلمان شیعه مانند سید مرتضی صاحب الذخیره در علم کلام، و ابراهیم بن نوبخت صاحب الیاقوت در علم کلام، شیخ محمد حسن طوسی (ره) صاحب «تمهید الاصول» در عقاید امامیه و عبد الجلیل قزوینی صاحب کتاب نقض و خواجه نصیر طوسی صاحب «تجريد الاعتقاد» و «قواعد العقائد» و ابن میثم بحرانی صاحب «قواعد المرام» و «النجاة فی القیامة فی تحقیق امر الامامة» و علامه حلی، شارح «تجريد الاعتقاد» و صاحب «باب حادی عشر» و عبد الرزاق لاهیجی صاحب «شوارق الالهام فی شرح تجريد الکلام» و «گوهر مراد» و «سرمایه ایمان» تا سید محمد حسین طباطبایی همه اینها متکلمانی هستند که براساس استدلال عقلی به بیان حقایق فرا طبیعی دین پرداخته عقل را در الهیات حجت دانسته‌اند؛ ابن نوبخت درباره جایگاه عقل در معرفت خدای تعالی می‌نویسد: معرفت حق تعالی واجب است و راه این معرفت تفکر و تعقل است و دلیل سمعی در اینگونه معارف افاده یقین نمی‌کند چون مستلزم دور است. (ابن نوبخت، ۱۴۱۳ق، ۲۷ و ۲۸).

گرچه در تعالیم اسلام هم به مساله عقل و هم به موضوع دین پرداخته شده و عقل به عنوان حجت باطنی همان خدایی معرفی گردیده که شریعت (دین) را به وسیله حجت ظاهری خویش به سوی مردم گسیل داشته است، ولی در عین حال این مساله همواره میدان تاخت و تاز افراط و تفریط در حوزه‌های فکری و فرهنگی بوده است. گروهی اعتبار عقل را اساساً زیر سؤال برده و یا آن را انکار کرده‌اند و بر همین اساس کاربرد عقل را در حوزه معارف و آموزه‌های دینی سخت مورد نکوهش قرار داده‌اند. در مقابل این دسته گروهی نیز قائل به حاکمیت مطلق عقل بوده و با طرح مباحث آزاد عقلی در معارف و اعتقادات دینی به اظهار نظر پرداخته‌اند. جستار حاضر بر آن است تا با بررسی اندیشه‌های شیخ مفید و غزالی به عنوان دو تن از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام نقش و جایگاه عقل را در عرصه شناخت دین و معارف اسلامی تبیین نماید.

عقل و نقش آن در فهم نصوص دینی با نگاهی بر اندیشه های شیخ مفید و غزالی ۱۴۱

مفهوم شناسی لغوی و اصطلاحی عقل

الف) عقل در لغت

برای واژه عقل و مشتقات آن، در کتب لغت معانی مختلفی ذکر شده است. خلیل بن احمد فراهیدی که از لغت شناسان بنام عرب است در کتاب "العین" در معنی عقل آورده است: «العقل نقیض الجهل» عقل نقطه مقابل جهل است و «عَقَلْتُ البعیر عقلاً شدت یده بالعقل» یعنی زانوی شتر را تا کرده و آن را با ریسمانی که «عقل» نامند بستم. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۵۹). راغب اصفهانی هم در توضیح اصل و ریشه عقل می نویسد: «اصل العقل: الامساک و الاستمساک»؛ ریشه عقل به معنی خود داری و طلب آن است و عقل به قوه ای که آماده قبول علم است گفته می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۷۷). ابن منظور نیز در "لسان العرب" در بیان وجه تسمیه عقل، کلمه «يعقل» را در کنار «یحبس» می نشاند و می گوید: «سَمِيَ العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط فی المهالك ای یحبسه؛ عقل را عقل نامیده اند، زیرا که دارنده خود را از فرو غلطیدن به مهلکه ها باز می دارد». (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱، ۴۵۸). اما صاحب کتاب "التحقیق فی کلمات القرآن الکریم" در علت تسمیه عقل، نظری شبیه به نظر راغب اصفهانی دارد و می گوید: «و کل شیء حبسته فقد عقلته، و لذلك سمی العقل لأنه يمنع عن الجهل» (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ۸، ۱۹۶).

ب) عقل در اصطلاح

عقل در اصطلاح علم کلام همان قوه مدرکه از قوای نفس آدمی است که فعل آن، تفکر و نطق و تمییز بین اشیاء است.

شیخ مفید در رساله "النکت فی مقدمات الاصول" از عقل تعریفی ارائه کرده است که معنی اصطلاحی آن را به خوبی نشان می دهد. وی در پاسخ به این سوال «ما العقل؟» می گوید: «العقل معنی یتمییز به من معرفه المستنبطات و یسمى عقلاً لأنه یعقل عن المقبّحات»؛ عقل معنایی است که بر اساس آن، مستنبطات تمییز داده می شود و از آن جهت عقل نامیده شده که از ارتکاب قبیح منع می کند. (مفید، ۱۴۱۳ج، ۲۲).

غزالی هم در کتاب "المنحول" در تعریف عقل می گوید: «هو غریزه یتوصل بها الی درک العلوم، عقل غریزه ای است که به وسیله آن انسان ها به درک علوم مختلف نائل می شوند (غزالی، ۱۹۷۰م، ۴۵). همچنین وی در کتاب "محک النظر" تعریف عقل را بسان آنچه در کتاب «المنحول» بیان کرده است ارائه نموده است (همو، ۱۹۶۶م، ۱۲۳-۱۲۲). ولی در کتاب "تهافت الفلاسفه" و در کتاب «معارج القدس فی مدارج معرفه النفس» عقل را وسیله درک معقولات مجرد از ماده و مکان می داند (همو، ۱۳۸۵ق، ۲۵۵؛ ۱۹۸۸م، ۴۲).

۱۴۲ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۸

معنای لغوی و اصطلاحی دین

به طور کلی در کتب لغت معانی متفاوتی برای واژه دین ذکر شده است چنانچه در مفردات راغب آمده است که «دین به معنای پرستش و پاداش است و به طور استعاره درباره‌ی شریعت به کار می‌رود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱، ۶۹۹).

ابن منظور نیز کلماتی همچون: جزاء، حساب، طاعت، اسلام، عادت و شأن، ذلت، حال، سلطان، قهر و معصیت را در معنای دین بکار برده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۴، ۴۶۰). همچنین در قاموس قرآن، دین به معنای جزاء و طاعت بکار رفته است (قرشی، ۱۳۷۱ش، ۲، ۳۸).

در تعریف اصطلاحی دین نیز چنین گفته شده است: دین، عبارت است از اصول علمی و سنن و قوانین عملی که برگزیدن و عمل به آنها، تضمین کننده سعادت حقیقی انسان است. (طباطبایی، ۱۳۸۳ش، ۱۶، ۱۹۳). گرچه غزالی تعریف مستقلی از دین در آثارش ارائه نکرده است. ولی با اندکی اغماض و تسامح می‌توان گفت که تعریف دین در نگاه او چنین است: دین عبارت است از ارسال پیامبران از سوی خداوند، تا به مردم ابلاغ کنند که خدا برای آنان در باور و گفتار و رفتار، حقوق و وظایفی وضع کرده است. هر کس از سر راستی سخن نگوید و دل به حق نسپارد و داد نوزد، فرجامش دوزخ است. پیامبران از رهگذر دین در پی فراهم کردن سعادت ابدی مردم و رهایش آنان از بد بختی جاودان اند و برای اثبات صدق گفتار خود اعجاز می‌کنند.

جایگاه معرفتی عقل در فهم معارف دینی

منزلت عقل در قلمرو اعتقادات دینی، از مباحث مهم حوزه معرفت‌شناسی است که از قرن اول همواره مورد توجه عالمان و متکلمان بوده است. فرقه‌های اسلامی همواره در برابر میزان بهره‌گیری از عقل رویکردهای متفاوتی داشته‌اند. عده‌ای معتقد هستند که عقل در حوزه معارف دینی فقط مفتاح است و حیطة عملکردش صرفاً رساندن انسان‌ها به ساحت دین است و پس از ورود به این ساحت آدمیان از کلید عقل بی‌نیاز می‌شوند و اگر در ساحت دین هر بحثی مطرح شود عقل بدون بررسی و تحلیل، باید آنها را بپذیرد و اصلاً تحلیل و فهم عقلانی و بحث در این خصوص بی‌فایده و حتی مذموم است. گروهی قائل به مصباح بودن عقل در حوزه‌های دینی هستند. اینان معتقدند دستیابی به حقایق دینی که در قالب الفاظ منقول و شریعت به دست انسان‌ها رسیده است؛ صرفاً با عقل مصدق و منبّه حاصل می‌شود. بنابراین در الفاظ منقول آموزه‌هایی وجود دارد که بدون خردورزی توان دسترسی به آنها نمی‌باشد. و گروهی نیز عقل را میزان شریعت می‌دانند؛ یعنی بیش از اندازه برای عقل بشری جایگاه قائل هستند و گمان می‌کنند، عقل بشری می‌تواند برای هر سؤالی جوابی داشته باشد

عقل و نقش آن در فهم نصوص دینی با نگاهی به اندیشه های شیخ مفید و غزالی ۱۴۳

(ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ۱۱).

جایگاه و تعریف عقل در نظام فکری شیخ مفید

خرد و خرد ورزی در نظام فکری شیخ مفید از جایگاه رفیعی برخوردار بوده و ایشان بنیان و اساس فهم معارف الهی را در تعقل و خردورزی قرار داده است. شیخ مفید، رئیس مکتب کلامی شیعی بغداد بوده است. این مکتب به لحاظ همجواری با مکتب معتزله بغداد طبیعتاً جنبه عقلانی بیشتری به خود گرفته است. وی یکی از نادرترین شخصیت‌های علمی شیعی است که روش کلامی شیعه؛ یعنی به کارگیری عقل و نقل را احیا نمود. شیخ مفید شناخت اصول دین را عقلی و اکتسابی می‌داند ولی در عین حال در ارتباط با جایگاه عقل همچون معتزله راه افراط را نپیموده است. همانگونه که قبلاً نیز اشاره نمودیم ایشان در رساله "النکت فی مقدمات الاصول" از عقل تعریفی ارائه کرده است که به خوبی نشانگر اعتدال شیخ مفید در کارکرد و جایگاه عقل است. وی می‌گوید:

«العقل معنی یتمیز به من معرفة المستنبطات و یسمى عقلاً لانه یعقل عن المقبحات»؛ عقل معنایی است که بر اساس آن، مستنبطات تمییز داده می‌شود و از آن جهت عقل نامیده شده که از ارتکاب قبیح منع می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲۲). وی بر اساس جایگاه والایی که در نظام فکری خود برای عقل قائل است حتی برخی از شیعیان را که از به کارگیری عقل خود برای اثبات خدا و سایر اصول اعتقادی و به دست آوردن معرفت یقینی در مورد معارف دینی خود سرباز می‌زنند را به تقلید کورکورانه متهم کرده است (همو، ۱۰۸) البته ایشان مقلدینی را که به جهت استضعاف فکری خود و کوتاهی عقلشان به تقلید اکتفا کرده‌اند را مسلمان می‌داند ولیکن اطلاق نام «مؤمن» را برای آنها شایسته نمی‌داند (همو، ۱۰۹). تلاش شیخ مفید همواره بر این بود که با در نظر گرفتن همه جوانب مسائل دین، میان احکام عقلی و متون دینی، هماهنگی ایجاد کند و تا حد امکان از شدت تعارض میان نص گرایان و عقل گرایان شیعی بکاهد.

عقل منبع و ابزار در فهم نصوص دینی

کاربرد عقل در دین پژوهی، یکی از مباحث اساسی کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی به شمار می‌رود. به طور کلی سه دیدگاه در این زمینه وجود دارد: منبع بودن، ابزار بودن برای استنباط معارف از نقل، و ابزار بودن برای دفاع از معارف دینی. بر این اساس شیخ مفید به هر سه مورد در باب کارکرد عقل توجه دارد. برخی معتقدند شیخ مفید، عقل را منبعی بالقوه در باب معرفت شناسی دینی می‌داند. (صدر، ۱۴۰۱ق، ۹۸)؛ یعنی تمام احکامی که بر اساس احکام قطعی عقلی قابل کشف است، در قرآن و سنت آمده است، هر چند

۱۴۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۸

عقل نیز قدرت و توان کشف آنان را دارد. البته با غور در آثار شیخ مفید به این مطلب پی می‌بریم که او نه تنها عقل را منبع بالقوه در شناخت احکام می‌داند، بلکه آن را منبعی بالفعل در طول دیگر منابع می‌شناسد. او در مقام برشمردن منابع احکام در مرتبه نخست، تنها از قرآن و سنت نام می‌برد و بعد از عقل و اجماع یاد می‌کند. چنانچه در باب غیبت امام معصوم (ع) اظهار می‌دارد که اگر برای شیعه مسئله و نزاعی صورت گیرد که در قرآن و حدیث دستور صریحی برای آن نیامده باشد، آن وقت عقل در این زمینه حکم می‌کند. او همچنین معتقد است اگر حدیثی مخالف مفاد عقل بود آن را طرد می‌کنیم (مفید، ۱۴۱۳ ج، ۲۴۵ - ۲۴۶). همچنین وی گاهی به عقل به دید ابزار می‌نگرد چنانچه در کتاب "اوائل المقالات" فصلی وجود دارد با عنوان «گفتار در اینکه عقل، جدایی ناپذیر از نقل است و در این که تکلیف جز از طریق پیامبران درست نمی‌شود» (همو، ۱۱ - ۱۲). شیخ مفید طبق این نگرش معتقد است که از عقل فقط در تطبیق فروع بر اصول، فهم کتاب و سنت و اثبات حجیت کتاب و سنت در تخصیص و تقیید احکام استفاده می‌کنیم. این سه دیدگاه در طول یکدیگر هستند. از منظر شیخ مفید عقل فراتر از ابزار بودن است چرا که بر این باور، عقل یکی از منابع استنباط احکام است و منبع بودن بدین معناست که اگر دستور صریحی از قرآن و احادیث اهل بیت (ع) بر مبنای آن حکم وجود نداشت، عقل در این باره حکم می‌کند.

حدود معرفت عقل از منظر شیخ مفید

عقل انسان با تمام توانمندی‌هایی که در فهم و تحلیل معارف دینی دارد، در مواردی با محدودیت‌هایی رو به رو است. مؤید این مطلب فرمایش گهربار امام جعفر صادق (ع) است که راوی در این باره از امام (ع) سوال می‌کند: «آیا عقل انسانی به تنهایی برای مردم کفایت می‌کند؟» امام (ع) فرمودند: «خود عقلی که در انسان وجود دارد، در می‌یابد که قادر به درک همه چیز نیست» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ۱، ۳۴). شیخ مفید در باب قلمرو عقل، پیرو مکتب اهل بیت (ع) است و همان گونه که آن بزرگواران به محدودیت عقل بشر اذعان داشته‌اند، او نیز به این محدودیت اعتراف دارد.

به طور کلی، شیخ مفید معارف و گزاره‌های دینی را در رابطه با عقل و نقل به سه گروه تقسیم می‌کند: قسم اول، مباحثی که عقلی محض بوده و جز با عقل قابل اثبات نیست. لذا شیخ در مورد برخی از آیات و روایات که در ظاهر منطبق با حکم عقل نبوده، دست به تأویل زده است به عنوان مثال سمع و بصر را در مورد خداوند به معنای «علم» تأویل کرده است (مفید، ۱۴۱۴ ق، ۵۴). قسم دوم، مباحثی که فاقد حکم ضروری عقل هستند؛ بدین معنا که عقل در اثبات ضروری و نفی وجودی آن حکمی ندارد، بلکه فقط جواز و امکان آن را اثبات کرده است. چنانچه وی در باب جواز تحریف قرآن به زیادت و نقصان، به عقل استناد کرده و معتقد

عقل و نقش آن در فهم نصوص دینی با نگاهی به اندیشه های شیخ مفید و غزالی ۱۴۵

است عقل آن را محال نمی داند (همو، ۸۱). هر چند به استناد نقل، قول به عدم تحریف قرآن را می پذیرد (همو، ۸۲). قسم سوّم، آنچه تنها با نقل قابل وصول است. و دلیل عقلی هیچ گونه دخالتی در آن ندارد به عنوان مثال در بیان سمیع و بصیر بودن خداوند می گوید: «ان استحقاق القديم سبحانه بهذه الصفات من جهة السمع دون القياس و دلائل العقول». (همو، ۱۲).

و یا در مورد پذیرش توبه شخص گناهکار می گوید قبول توبه عقلا واجب نیست و اگر دلیل نقلی وارد نشده بود، بقای تأبیین بر شرط استحقاق عقاب جایز بود (همو، ۵۴). همچنین او در مورد برتری ائمه بر پیامبران می گوید: «هذا بابٌ ليس للعقول في ايجابه و المنع منه مجالٌ» (همو، ۷۱). از این رو باید گفت، او در جاهایی دست عقل را کوتاه دانسته و به عقل گرایی افراطی دچار نشده است.

به طور خلاصه قلمرو عقل در مسائل نظری و اعتقادی از نظر شیخ مفید را می توان این گونه ترسیم کرد: مسائلی از قبیل جزئیات معاد، نبوت و امامت از قلمرو عقل بیرون است. مثلا شیخ مفید در بحث از ختم نبوت، دلیل عقلی بر خاتمیت را قبول ندارد و به دلیل نقلی تمسک می کند، چرا که معتقد است عقل از بعثت پیامبر دیگری بعد از پیامبر اکرم (ص) و نسخ شریعت وی نهی نمی کند. وی همچنین اطلاق برخی اسماء و صفات را بر خداوند جز از طریق نقل جایز نمی داند (همو، ۶۸). ولی در عین حال معتقد است که در سایر مسائل نظری و اعتقادی، جایز، بلکه واجب است به استدلال عقلی تمسک شود.

امکان معرفت عقلی نسبت به حق متعال

پرداختن شیخ مفید به مباحث معرفت شناسی، جنبه کلامی و اعتقاد دینی دارد. شیخ مفید، طبق احادیث متواتر و محکم، معرفت به خداوند را بر هر انسانی واجب دانسته و در این باره می گوید: «و مما حفظ عنه [أی الامام الصادق(ع)] فی وجوب المعرفة بالله تعالی و بدینه قوله: وجدت علم الناس کلهم فی أربع: أولها أن تعرف ربك، و الثانی أن تعرف ما صنع بك، و الثالث أن تعرف ما أراد منك و الرابع أن تعرف ما یخرجک عن دینک» (مفید، ۱۴۱۳، ب، ۲۰۳) یعنی علم همه مردم در چهار چیز است: ۱- شناخت پروردگارت ۲- شناختن اینکه برای تو چه کرده است ۳- دانستن اینکه از تو چه می خواهد ۴- دانستن آنچه تو را از دینت خارج می سازد.

ایمان به خدا و رسول (ص)، که در قرآن و روایات معصومین (ع) فراوان مورد تأکید قرار گرفته است، از معرفت قابل انفکاک نیست. وی در این باره می گوید: «و لیس یجوز أن يعرف الله تعالی من هو کافر و لا یجهله من هو به مؤمن...» (همو، ۱۱۹) یعنی کافر خدا را نمی شناسد و مؤمن نسبت به پروردگارش جاهل نیست. با توجه به دیدگاه های معرفت شناسی شیخ مفید، این پرسش مطرح می شود که مراد از معرفت و شناخت

۱۴۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۸

خداوند چیست؟ و چگونه این معرفت حاصل می‌شود؟

شیخ مفید معتقد است که اعتقادات دینی باید بر اساس منطق و استدلال استوار شود. وی ورود عقل را به حریم معرفت الله جایز شمرده و از معرفت الله عقلانی سخن گفته است و تعبد در اصول معرفتی دین را نکوهش می‌نماید و بر اهل حدیث خرده می‌گیرد: «یا کم و التقلید، فأنه من قلّد فی دینه هلك، انّ الله تعالی یقول: «اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله». فلا و الله ما صلّوا لهم ولا صاموا ولكنهم احلّوا لهم حراماً و حرّموا علیهم حلالاً فقلّدوهم فی ذلك فعبدوهم و هم لا یشعرون (همو، ۲۰۳). از نظر شیخ مفید انسان عاقلی که توانایی استدلال را دارد، موظف است عقل خود را برای تحصیل معارف دینی از جمله اثبات وجود خدا به کار برد (همو، ۱۱۳).

وی در رساله «اوائل المقالات»، با عنوان: «القول فی المعرفة» می‌نویسد:

(اقول ان المعرفة بالله اكتساب وكذلك المعرفة بانبيائه وكلّ غائب و انه لا يجوز الاضطرار الى معرفة شی مما ذكرناه وهو مذهب كثير من الامامية والبغداديين من المعتزلة خاصة ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والحشوية من اصحاب الحديث). معرفت و شناخت خدا و همچنین انبیای خدا و هر امر غیبی، اکتسابی است، نه اضطراری که به اندک توجهی انسان شناخت به آنها پیدا کند. مذهب اکثر امامیه و معتزله بغداد، همین است. ولی معتزله بصری و حشویه از اصحاب اهل حدیث، با این نظر مخالفند (همو، ۶۶).

پس منظور از معرفت خداوند، معرفت حصولی و اکتسابی است نه معرفت حضوری. این معرفت حصولی، حاصل از مشاهده هم نیست؛ بلکه عقل و اخبار است این شناخت ضروری نیست؛ بلکه اکتسابی و از سنخ تصدیق و گزاره است، نه تصور. بنابراین، معرفت خداوند، به این است که، انسان از طریق استدلال عقلی و بررسی اخبار موثق به ویژه وحی، به گزاره‌هایی درباره خداوند که مطابق با واقع است، اعتقادی اطمینان بخش پیدا کند؛ به گونه‌ای که بتواند شبهاتی را که ضد این اعتقاد است، با استدلال برطرف سازد.

با آن که استدلال‌ات شیخ در مباحث معرفت الهی حاکی از روحیه عقل‌گرایانه اوست با این حال معتقد است عقل در مسائل نظری و اعتقادی مربوط به مبدأ و معاد و نبوت محدودیت‌هایی دارد. او تصریح می‌کند که خدا را تنها می‌توان به نام‌هایی خواند که در قرآن کریم خدا خود را به آن نامها خوانده است یا معصومین (ع) خدا را به آن خوانده‌اند (همو، ۵۳).

به طور کلی شیخ مفید در بحث معرفت خدا و شناخت اوصاف او در چند مقام متکی به عقل است: اثبات عقلانی وجود خدا؛ اثبات عقلانی برخی از اوصاف الهی؛ نفی خدای مشبّهه و تصحیح تصویر اوصاف الهی؛ ارائه تصویری تشبیهی و تنزیهی از خدا؛ ارائه تعریفی برای هر یک از این اوصاف و معانی و اعتقاد به اشتراک

عقل و نقش آن در فهم نصوص دینی با نگاهی به اندیشه های شیخ مفید و غزالی ۱۴۷

معنوی بودن صفات. برای نتیجه گیری خوب است.

مفید و عقل گرایی در فقه و احکام شرعی

اصولاً در طول ادوار فقه اجتهادی، همواره اندیشمندانی بوده اند که چراغ عقل را در حوزه های استنباط افروخته نگاه داشته اند. شیخ مفید از جمله متفکرانی است که مقارن دوران شکوفایی اندیشه های اسلامی در حوزه علوم عقلی زندگی می کرد، و در تطور علوم اسلامی نقش بی بدیلی داشته است. لذا وی شیوه جدید استنباط فقهی مبتنی بر عقل را ابداع کرد. مرحوم مظفر، او را نخستین فقیهی می داند که از نقش عقل در فقه سخن گفته است (مظفر، ۱۴۰۳ق، ۲، ۱۰۹).

با غور در آثار شیخ مفید چنین استنباط می شود که او نه تنها عقل را منبع بالقوه شناخت احکام دانسته، بلکه آن را منبعی بالفعل در طول دیگر منابع می شناسد. او در مقام برشمردن منابع احکام و ادله شرعی می گوید: «اعلم ان اصول الاحکام الشریعة ثلاثة اشياء: کتاب الله سبحانه و سنة نبیه (ص) و اقوال الائمة الطاهرین من بعده و الطرق الموصلة الی علم المشروع فی هذه الاصول ثلاثة، احدها العقل و هو سبیل الی معرفة حجیة القرآن و دلائل الاخبار و الثاني...» (مفید، ۱۴۱۳پ، ۲۸).

نتایجی که از تلاش شیخ در بحث عقل گرایی فقهی استنباط می شود حاکی از این است که مفید عقل و اجماع را تنها دلیل بر حجیت قرآن و اخبار می داند. یعنی این که حجت بودن قرآن و اخبار را نمی توان توسط خود قرآن و اخبار اثبات نمود. لذا حجیت قرآن و روایات تنها به وسیله عقل قابل اثبات است. ولکن با این همه شیخ مفید در کتاب «المسائل السرویه» به جایگاه عقل در کنار کتاب و سنت اشاره کرده و می گوید: «پس آنچه در آن اختلاف می افتد از معنی کتاب و سنت و مدلول دلیل عقل، به آن عمل نمی شود مگر بعد از احاطه علم بر آن» (همو، ج، ۷۲) همان گونه که ملاحظه می شود شیخ مفید عقل را نه تنها به عنوان ابزار بلکه به عنوان یک منبع مستقل در احکام شرعی در کنار کتاب و سنت می پذیرد.

در کتاب المسائل الصاغانیه در مورد کاربرد عقل چنین می گوید: «و إن عدم ذلك، والعیاذ بالله، و كم یكن فیه حکم منصوص علی حال، فیعلم أنه علی حکم العقل؛ در مواردی که فقیه سخنی از امامان (ع) برای استنباط حکم نیابد و از وحی نیز حکمی را دریافت نکند، روشن است که باید عقل و خرد خویش را بکار بندد تا به حکم برسد (همو، ۱۴۱۳ ث، ۸۹).

به عنوان شاهد مثال می توان به این مطلب اشاره کرد که اگر در مورد اختلاف و نزاع، هیچ حکمی از وحی و سنت استخراج نشد، باید حکم عقل داور قرار گیرد «و إن العیاذ بالله، لم یوجد فیما اختلفوا فیه نص علی حکم سمعی، فیعلم ان ذلك مما كان فی العقول» (همو).

بر این اساس شیخ مفید در شیوه اجتهادی خود برای عقل جایگاه رفیعی قائل بود و یکی از راه‌های رسیدن به شناخت مفاهیم کتاب و سنت را عقل می‌دانست. و این یعنی همراهی حوزه اجتهاد فقهی شیعه با حرکت پویای عقلی در سرزمین‌های اسلامی.

نقش عقل در فهم حدیث

عقل در فهم نصوص دینی، از جمله متون حدیثی و روایی نیز نقش بسزایی دارد. در قرآن کریم و احادیث به تعقل و تدبیر بسیار سفارش شده است (بقره/۱۶۴، نور/۶۱). در کلام معصومین (ع) به فهم عمیق احادیث اهمیت داده شده. امام صادق (ع) فرمودند: ... من العقل الفطنة والفهم والحفظ والعلم، (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱، ۸۹). بر همین اساس شیخ مفید نه تنها در مباحث کلامی و اعتقادی رویکرد عقلی دارد، بلکه در مباحث نقلی با سنجه عقل به میدان قبول روایات می‌رود. وی در این باره می‌نویسد: «إن وجدنا حديثاً يخالف احكام العقول طرحناه، لقضية العقول بفساده» (مفید، ۱۴۱۳ ت، ۲۶۷) یعنی هرگاه مفاد حدیثی را مخالف احکام عقل ببایم آن را کنار می‌نهیم زیرا عقل به فساد و بطلان آن حکم می‌کند. از این رو شیخ تسامح در پذیرش حدیث و عدم تعقل در فهم احادیث را مورد انتقاد قرار داده است. چنانچه اوج این نقادی را در کتاب «تصحیح الاعتقاد» ایشان که شرحی انتقادی بر رساله اعتقادات استادش شیخ صدوق است می‌توان دید (همو، ۱۱۴). جناب شیخ با افرادی که خود آنان را «اصحاب حدیث»، «اصحابنا المتعلقین بالاخبار»، «مقلدۀ» و یا «غلاة» می‌نامد به مقابله برمی‌خیزد و در حمله به اخباری مسلکان می‌نویسد: «اصحاب اخباری مسلک ما، دارای ذهنی سالم ولی دور از تعمق بوده و بهره کمی از هوشیاری دارند و بدون دقت از کنار احادیث می‌گذرند و در سند آن نیز تأمل نمی‌کنند و حق و باطل آن را از هم جدا نمی‌سازند». (همو، ۸۹). شیخ معتقد است که، تنها اخبار و احادیثی حجت است که قطعی و یقینی باشد، به این معنا که از آنها طبق تعبیر وی علم به صحت خبر و صدق مخبر حاصل شود شیخ مفید به واسطه همین اهتمام به نقش عقل است که شیوه استادش مرحوم ابن جنید اسکافی و شیخ صدوق را رد می‌کند و در مذمت ایشان می‌گوید این دو از افرادی هستند که در آنچه روایت می‌کنند تدبیر نمی‌کنند و حتی در مورد شیوه شیخ صدوق می‌گوید ای کاش او به ذکر معانی اخبار نمی‌پرداخت و تنها به نقل آنها بسنده می‌کرد (همو، ۲۲۲). گرچه نقش مؤثر شیخ مفید در توسعه مکتب اجتهاد و برجیدن گرایش حدیثی، بر آن شد که استرآبادی این گونه اظهار تأسف کند: این مفید بود که پس از ابن جنید و ابن ابی عقیل ظهور کرد و آثار و افکار عقلی و اجتهادی ناپسند آن دو را نزد شاگردانش به ویژه مرتضی و طوسی ستود و موجب گردید این شیوه در اصحاب ما رواج یابد (استرآبادی، بی‌تا، ۳۲).

البته لازم به ذکر است که پس از شیخ مفید، شاگردش سیدمرتضی در سنگر دفاع از تفکر عقلانی به نقد و

عقل و نقش آن در فقه نصوص دینی با نگاهی به اندیشه های شیخ مفید و غزالی ۱۴۹

آرای اهل حدیث و اخباری مسلکان پرداخت و آثار بسیاری را در رد آنان نگاشت؛ از جمله جوابات الموصليات الثالثة و رسالة فی ابطال العمل باخبار الاحاد و...

شیخ مفید در مواردی که ظاهر برخی از روایات را مخالف گزاره های عقلی، تشخیص می دهد به تأویل یا تصرف در آنها می پردازد (مفید، ۱۴۱۳، ت، ۱۰۶) به عنوان مثال احادیث مورد استناد استادش شیخ صدوق در مورد تقدم خلقت ارواح بر ابدان به دو هزار سال پیش را این گونه تاویل می کند که مراد از ارواح در این احادیث نه نفس انسانی بلکه مراد از آنها ملائکه می باشند (همو، ۵۲).

عقل معیار پذیرش خبر واحد

نخستین فقهی که به تقسیم خبر واحد توجه کرد، شیخ مفید بود. شیخ خلاف پیروان مکتب نص گرای قم که اخبار آحاد را می پذیرند و برای آن در اعتقادات نیز حجیت قائل هستند، اخبار آحاد را نه تنها در اعتقادات نپذیرفته، بلکه در مسائل فقهی نیز قبول نکرده است. شیخ مفید در اوائل المقالات می نویسد: و اقول لا یجب العلم و لا العمل بشيء من اخبار الاحاد و لا یجوز ان یقطع بخبر الواحد فی الدین الا ان یقترن به ما یدل علی صدق راویه علی البیان (همو، ۱۲۲). او خبر واحد را به دو بخش تقسیم کرد. خبر واحدی که همراه خود دلیل موجب علم مانند عقل، اجماع و یا شاهد عرفی دارد. از دیدگاه وی یکی از قرائن علم آور که می تواند اخبار آحاد را از ظنی بودن بیرون آورده و آن را قطعی و یقینی نماید، مطابقت مضمون آن با حکم عقل یا برهان عقلی است. شیخ درباره خبر قاطع می گوید: «فاما خبر الواحد القاطع للعدر، فهو الذی یقترن الیه دلیل یفضی بالناظر فیه الی العلم بصحة مخبره و ربما کان الدلیل حجة من العقل و...» (همو، ۴۵). پس خبر واحدی که هیچ یک از موارد بالا را ندارد. فاقد اعتبار و غیر قابل اعتماد شمرده می شود، مگر اینکه همواره قرینه علم آوری آن را همراهی کند.

بر مبنای همین اعتقاد است که بسیاری از ادله روایی مورد استناد محدثین چون از اخبار آحاد و مفرده می باشد در مباحث اعتقادی مورد پذیرش او واقع نمی شود زیرا که هیچ قرینه عقلیه اطمینان آوری آن روایات مفرده را تأیید نمی کند.

به همین دلیل است که مفید در کتاب "تصحیح الاعتقاد" برخی از نظریات صدوق در اعتقادات را نمی پذیرد و آنها را مستند به اخبار آحاد می داند که به نظر وی حجت نیستند. به عنوان مثال در مسأله مشیت و اراده با انتقاد سخت از شیخ صدوق می نویسد که وی حق و باطل احادیث را تفکیک نمی کند تا طبق احادیثی که حجت هستند عمل کند (همو، ۱۴۱۳، ت، ۳۴). از طرف دیگر بر اساس معیار بودن حکم عقل در پذیرش اخبار آحاد است که شیخ مفید در موارد بسیاری از اخبار آحاد - اعم از صحیح، مرسل و ضعیف - حتی در

۱۵۰ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۸

مسائل کلامی و اعتقادی از آن رو که محفوف به قرینه قطعیه عقلیه است اعتماد و استناد کرده است نمونه‌هایی از آن را در موضوعاتی همچون معنای اراده در خدا و انسان و تفاوت بین اراده خدا و اراده انسان، می‌توان ملاحظه نمود (همو، ۱۶).

چنانچه شیخ مفید در مسأله اراده پروردگار این مطلب را مطرح می‌کند که اراده در انسان نیت، تصمیم و آهنگ انجام فعل و در خدای سبحان «نفس فعل» است نه نیت و آهنگ انجام فعل. زیرا از نظر عقلی میل و رغبت، تنها در موجودات نیازمند و ناقص امکان دارد و در خدای متعال که از هر گونه نیاز و نقص مبرا است ممکن نیست (همو، ۱۱).

وی پس از توضیح و تبیین عقلانی مطلب مذکور به حدیثی استناد کرده است که در آن، صفوان بن یحیی از امام هفتم (ع) درباره معنای اراده در خدا و خلق پرسیده و حضرت این چنین پاسخ داده‌اند: «الارادة من الخلق الضمیر و ما یبدوا لهم بعد الفعل و الارادة من الله تعالی احدائه الفعل لا غیر ذلک لانه لا یهم و لا یتفکر...» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ۱، ۱۰۹).

تلاش شیخ مفید همواره براین بوده که با در نظر گرفتن همه جوانب مسائل دینی، جمع میان احکام عقلی و متون دینی نماید و تا آنجا که ممکن است دیدگاه‌های مختلف شیعی را به یکدیگر نزدیک نماید و از شدت تعارض میان نص گرایان و عقل‌گرایان شیعی بکاهد.

مفهوم شناسی عقل و معرفت دینی نزد غزالی

برای آشنایی با دیدگاه غزالی در مورد عقل و رابطه آن با معرفت دینی، لازم است ابتدا جایگاه و تعریف عقل از دیدگاه وی تبیین گردد و سپس به کارکردهای آن در حوزه دین پرداخته شود.

جایگاه و تعریف عقل در نظام فکری غزالی

در نگاه غزالی عقل از ارزش والا و بالایی برخوردار است. توصیف عقل و بیان ویژگی‌ها و ارزش آن در بیشتر کتاب‌های او نمایان است. وی در کتاب "احیاء العلوم" که مهم‌ترین کتاب اوست، یک باب را با عنوان «فی العقل و شرفه و حقیقته و اقسامه» به توصیف ارزش عقل اختصاص داده است. وی در این کتاب بر پایه نقلی از پیامبر اکرم (ص) هیچ چیزی را نیکوتر از عقل نمی‌بیند (ما خلق الله خلقاً اکرم علیه من العقل) (غزالی، ۱۳۸۱ ش، ۱، ۱۹۶). او در کتاب "المستصفی" تصریح می‌کند: «عقل حاکمی است که معزول نمی‌شود» زیرا به هر نحوی برای مبارزه با عقل باز هم باید به سلاح عقل مجهز شد (همو، ۱۳۶۸ ش، ۱، ۱۰).

همچنین در کتاب "نصیحة الملوک" می‌نویسد:

عقل و نقش آن در فهم نصوص دینی با نگاهی به اندیشه های شیخ مفید و غزالی ۱۵۱

هر که خرد دارد و علم ندارد، خرد او را به علم راه نموده آید و هر کس که از دانش بهره مند و از خرد بی بهره باشد، همه کارهای او شوریده بود و هر که از دانش و خرد با بهره باشد، اندر جهان یگانه بود؛ چون پیغمبری یا چون امامی یا حکیمی و مردم را همه نیکویی و عز و مرتبت و صلاح کارهای دو جهان از خرد پیدا شود (همو، ۱۳۱۷ش، ۱۴۰).

از آنجا که در تمام آثار غزالی استدلال عقلی و منطقی نمایان است، می توان گفت که سلاح او در نبرد علیه فلاسفه، نیز استدلال عقلی و براهین منطقی است. بنابراین، غزالی نه ضدیتی با عقل داشته و نه از شأن عقل چیزی را کاسته است. البته لازم به ذکر است که غزالی همچون بسیاری از اندیشمندان دینی، عقل گرایی و تفکر عقلی در امور دینی و تعبدی را جایز نمی شمارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵ش، ۱۷۷).

غزالی که از متکلمان اشعری است در بسیاری از آثار خود درباره عقل و اعتبار و محدودیت های آن بحث نموده است. اولین اثری که غزالی در آن به تعریف عقل پرداخته کتاب "المنحول" است. وی در آنجا در تعریف عقل می گوید: «هو غریزه يتوصل بها الى درك العلوم» عقل غریزه ای است که به وسیله آن انسان ها به درک علوم مختلف نائل می شوند (غزالی، ۱۹۷۰م، ۴۵). وی در "تهافت الفلاسفه" عقل را وسیله درک معقولات مجرد از ماده و مکان می داند. (همو، ۱۳۸۵ ق، ۲۵۵). غزالی در کتاب "محک النظر" تعریف عقل را بسان آنچه در کتاب «المنحول» بیان کرده است ارائه نموده است (همو، ۱۹۶۶م، ۱۲۳ - ۱۲۲). همچنین در کتاب «المعارج» تعریفش در مورد عقل با آنچه در کتاب «تهافت الفلاسفه» آورده مشابهت دارد (همو، ۱۹۸۸م، ۴۲).

وی گاهی از عقل کلی یا عقل مجرد هم یاد می کند که آن را مختص اولیای الهی می داند: «و اما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم الله الحق حقا و قواهم على اتباعه» (همو، ۲۰۰۳ م، ۱۲۲).

عقل منبع و ابزار در فهم نصوص دینی

یکی از مباحث مهمی که در حوزه دین شناسی مطرح می شود این است که منبع دین چیست و یا دین را باید از چه منبعی اخذ کرد؟ چهار منبع برای اخذ دین مطرح شده که عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع و عقل، که نخستین بار ابن ادریس حلی در السرائر به این موضوع تصریح کرده است (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ۱، ۵).

در اینجا باید گفت: منظور از منبع بودن عقل یعنی مجموعه معلوماتی که از طریق عقل بدون دخالت وحی و نقل حاصل آمده است و اما در نگرش ابزاری به عقل، گفته می شود: مراد از عقل یعنی ابزار، وسیله یا روشی که توسط آن، می توان برای شناخت گزاره های وحیانی بهره جست. علاوه بر آن که می توان با آن راه حل و رفع مسائل و مشکلات را از متون مقدس دینی استکشاف و استخراج کرد (کاشفی، ۱۳۸۶ش، ۲۹۳).

در اینکه عقل ابزاری برای فهم دین تلقی می‌شود، جای هیچ تردیدی نیست؛ و عمده متفکران اسلامی در این باره وحدت نظر دارند. از آنجا که بسیاری از آموزه‌های بنیادین دین، از سنخ مسائل عقلی است و ناتوانی عقل از فهم دین و آموزه‌های آن، با لغو این گونه آموزه‌ها در دین مساوی است. غزالی نیز در ارتباط با این موضوع به کارکرد عقل معترف است. ضمن اینکه وی منبع بودن عقل را نیز پذیرفته است (غزالی، ۱۳۸۱ ش، ۱، ۱۸۹).

انسجام عقل و نقل در نگاه غزالی

غزالی از جمله متفکرانی است که بین عقل و دین هماهنگی کامل را برقرار کرده و تعارضی بینشان قائل نیست. به گفته شبلی نعمانی غزالی از نخستین کسانی است که منقول و معقول را با هم سازش داده است (شبلی نعمانی، ۱۳۸۶ ش، ۲۳). از تتبع در آثار غزالی می‌توان چنین برداشت نمود که عقل و دین در تعارض نیستند چنانچه وی در کتاب "معارض القدس" می‌گوید: «فالشع عقل من خارج و العقل شرع من داخل و هما متعاضدان بل متحدان» (غزالی، ۱۹۸۸ م، ۷۳). در کتاب المستصفی نیز عقل را قاضی و شرع را شاهد معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۸ ش، ۳۱).

غزالی معتقد است که اگر دین با عقل تفسیر و توضیح داده شود، تعارضی در میان نخواهد بود (همو، ۱۹۸۹ م؛ ۳۳۹). او در جایی دیگر در این رابطه می‌گوید: «آنها که در پرتو نور یقین و ایمان هدایت شده‌اند دریافته‌اند که تعارضی بین عقل و شرع نیست» (همو، ۱۳۶۲ ش، ۳). با کند و کاوی دقیق‌تر در بسیاری از آثار غزالی به پیوند وثیق عقل و شرع پی‌می‌بریم. بعنوان نمونه وی در کتاب «معارض القدس» می‌نویسد: «عقل مانند چراغ و شرع مانند روغنی است که آن را روشن نگه می‌دارد، و مادامی که روغن آن نباشد روشنی چراغ به دست نمی‌آید. و اگر چراغ نباشد روغن نیز، روشنایی به چیزی نمی‌بخشد» (همو، ۱۹۸۸ م، ۷۳).

این متفکر در کتاب "احیاء العلوم" اذعان می‌دارد که بین عقل و نقل تعاطی و همگرایی وجود دارد. همچنین کسی که صرفاً دیگران را به تقلید محض همراه با عزل و کنار گذاشتن عقل، فرامی‌خواند، کاملاً جاهل است و کسی که صرفاً به عقل اکتفا کند و توجهی به نور قرآن و سنت نداشته باشد، او نیز جاهل است (همو، ۱۳۸۱ ش، ۳، ۲۳۱).

تاکید غزالی بر شناخت شرع بوسیله عقل است. وی در کتاب «قانون التأویل» خطاب به کسانی که سعی در سازگار نمودن عقل و شرع دارند بیان می‌کند که «بوسیله عقل است که شرع را می‌شناسیم هرگز عقل را تکذیب نکنید» (همو، ۱۴۱۶ ق، ۲۰). و در آخر به این نتیجه رسیده است که شرع، عقل بیرونی و عقل، شرع درونی است که هر کدام با هم دیگر معاضد و معاون‌اند. وی در باب رابطه عقل و دین، هر دو را حجت‌های

عقل و نقش آن در فقه نصوص دینی با نگاهی به اندیشه های شیخ مفید و غزالی ۱۵۳

الهی دانسته که نقش هدایت گری بر عهده آنهاست. بر همین اساس می توان گفت که در تفکر غزالی نوعی هم زیستی بین عقل و نقل وجود دارد.

حدود معرفت عقل از منظر غزالی

در تفکر غزالی، بحث عقل و قلمرو آن، از اهمیت زیادی برخوردار است. غزالی با اعتقاد به توانایی عقل در شناخت، استقلال عقل در درک تمامی حقایق را مردود می داند. در دیدگاه او، عقل در دو مورد معتمد بر ایمان و محتاج به وحی و نبوت است: اول. برای رهایی از شک در شناخت عقلیات و حسیات؛ دوم. برای فراگیری یا تنبیه به اموری الهی که عقل به تنهایی، بضاعت کافی برای علم به آنها را ندارد (صلیبا، ۱۹۸۹م، ۳۵۳).

غزالی معتقد است «شرافت عقل» به معنای توانایی عقل در شناخت همه مسائل نیست؛ چرا که عقل در شناخت خود، محدودیت هایی دارد و نباید توقع داشت که عقل انسانی، در مواردی که از توان معرفتی او خارج است، دخالت کند و به آن ها معرفت حاصل نماید (همو، ۳۴۹).

پس همان گونه که حواس پنج گانه آدمی توانایی ادراک حوزه های ویرای خود را ندارند و وظیفه شناخت این حوزه ها به عقل واگذار شده است، عقل انسان نیز توانایی ادراک عرصه ما فوق خود را که عرصه نبوت است، ندارد. این طور، طور نبوت است. آنچه که در سعادت انسان مؤثر است و عقل به تنهایی توانایی وصول به آن را ندارد، باید از طریق انبیاء الهی فرا بگیرد.

بر این اساس، از منظر غزالی علوم به دو قسم عقلی و دینی تقسیم می شوند. علوم عقلی در این تقسیم، علمی هستند که عقل قدرت ادراک آنها را دارد و می تواند در آن عرصه جولان دهد ولی علوم دینی علمی هستند که از توانایی ادراک عقل خارجند و با عرصه نبوت ارتباط دارند (همو، ۳۴۷).

غزالی معتقد است عقل در باب علوم دینی، علاوه بر تصدیق به وجود نبی، که بیانگر این علوم است، به عجز خود از ادراک این علوم نیز حکم می کند. او عقل را، بسان کسی می داند که انسان نابینایی را به راهنمایی مطمئن می رساند و یا مریض متحیری را به طبیب حاذقی دلالت می کند. عقل تا به بدین جا وظیفه هدایت را به عهده دارد و از این به بعد، او خود را معزول می یابد و به عجز خود اعتراف می کند (غزالی ۲۰۱۰ ت، ۵۲). از این رو، عجز عقل نسبت به ادراک علوم دینی، از احکام خود عقل است. این عقل است که پی می برد؛ همچون حواس خمسی که توانایی درک عرصه عقل را ندارد، عقل نیز توانایی ادراک عرصه نبوت را ندارد (همو، ۵۸).

در نگاه غزالی وظیفه انسان در برابر آنچه دین متکفل بیان آن است، ایمان آوردن است و لا غیر. وی شرط

تحقق ایمان را، علم و معرفت تفصیلی عقلی نمی‌داند و برخلاف گروهی از فلاسفه، که معرفت و علم تفصیلی به مسائل دینی را شرط تعلق ایمان به آن مسائل می‌دانند، معرفت اجمالی را در حصول ایمان کافی می‌شمرد و معتقد است: انسان همین که به صورت اجمالی بداند که این مسائل از پیامبری صادق و از جانب خداوند بیان شده‌اند، باید به آنها ایمان آورد (همو، ۲۴).

بنابراین، از دیدگاه غزالی، قلمرو معرفتی عقل از دین جداست. اگرچه وی مرز مشخصی بین علوم دینی و عقلی بیان نمی‌کند (همو، ۱۹۱۰م، ۱۲۹). اما توضیحات او روشن می‌سازد که مسائلی را که انبیای الهی آورده‌اند و عقل خود را در درک آنها عاجز می‌داند، علوم دینی را تشکیل می‌دهند. از این رو، با توجه به این قلمرو و عدم افراط در به کارگیری عقل در حوزه‌هایی که صلاحیت دخالت در آنها را ندارد، راه حصول تعارض عقل و دین را سد می‌کند.

امکان معرفت عقلی نسبت به حق متعال

نظرات غزالی در زمینه وصف الهی، حکایت از اعتقاد وی به ناتوانی عقل در معرفت ذات دارد. وی با توجه به اهمیت موضوع، جوانب مختلف آن را کاوید و با استدلال‌های متعدد سعی در اثبات مدعای خود مبنی بر عدم امکان معرفت عقلی ذات نموده است. از نظر غزالی خدا غیر قابل وصف، علت العلل و منشأ هستی و نورالانوار است. او فراتر از معقولات عقلی، عالم و قادر است. به رغم اندیشه وی، طلب معرفت ذات الهی به مانند رهپویی است که مآل آن گمراهی و به منزله طلب محال است آنان که به توصیف خدا پرداخته‌اند هر یک در حجمی از غلظت و ظلمت حجاب گرفتارند. لذا در زمره محجوبان‌اند، محجوبان به انوار الهی مقرون به ظلمت که منشأ ظلمتشان قیاسات عقلی فاسد است (همو، ۲۰۱۰پ، ۲۸۹، ۲۹۱).

غزالی صرف نظر از رد امکان مماثلت و مشابهت ذاتی میان خالق و مخلوق و مسدود بودن شناخت ذات خداوند، علم به صفات و افعال خداوند را نیز به کمال و حقیقت جز برای خود حق تعالی تحقق پذیر نمی‌داند (همو، ۲۰۱۰ب، ۱۲۶).

لازم به ذکر است که ابوحامد غزالی به عنوان نظریه‌پرداز بزرگ اشعری در کتاب کیمیای سعادت در مورد میزان توانایی عقل در معرفت الهی می‌گوید: وظیفه عقل شناخت صفات حق است و برای اثبات صفات حق باید به دلایل عقلانی تمسک جست (همو، ۱۳۱۹ش، ۴۶).

از عبارات غزالی چنین فهمیده می‌شود که وی در باب جایگاه عقل در خداشناسی دارای دو دیدگاه متفاوت است. گاهی، بطور کلی از عجز عقل در شناخت خداوند سخن گفته و در جای دیگر نقش عقل را در معرفت الهی مطرح می‌کند. جمع بین این دو نظر بدین ترتیب میسر می‌شود که در رویکرد نخستین که امکان

عقل و نقش آن در فهم نصوص دینی با نگاهی به اندیشه های شیخ مفید و غزالی ۱۵۵

شناخت به وسیله عقل را منتفی می‌داند، منظور شناخت "کامل" و در رویکرد دوّم، که عقل را در شناختن باری تعالی قادر معرفی می‌کند، مراد شناخت نسبی است.

غزالی و عدم عقل‌گرایی در فقه و احکام شرعی

غزالی در کتاب "احیاء العلوم" طبقه‌بندی دوگانه‌ای از علوم ارائه می‌دهد. او ابتدا علوم را به شرعی و غیرشرعی (علوم عقلی) و سپس علوم شرعی را نیز به دو دسته علوم دنیوی که موضوعشان تنظیم حیات آدمی در گذرگاه دنیاست و علوم اخروی که به مسائل مربوط به سرنوشت انسان در دنیای دیگر می‌پردازند تقسیم می‌کند. وی این دو دسته از علوم را براساس روایت «الدنیا مزرعة الآخرة» مکمل یکدیگر می‌داند (همو، ۱۳۸۱ش، ۱، ۵۱).

غزالی سپس علمی را که آموختنشان واجب کفایی است به دو دسته شرعی و غیرشرعی تقسیم می‌کند. به نظر او علوم شرعی آنهایی هستند که عقل و تجربه بدان‌ها راه ندارند و فقط در مدرسه انبیا آموخته می‌شوند و همه محمودند مگر اینکه به خطا با علوم مذموم بیامیزند و در زمره مذموم‌ها در آیند. این علوم خود بر چهار نوع اند: ۱. اصول، ۲. فروع، ۳. مقدمات، ۴. متممات (همو، ۵۲).

اصول عبارت‌اند از کتاب خداوند و سنت رسول (ص) و مجموع آنچه از اجماع امت و آثار صحابه به دست ما رسیده است. فروع محصول توسعه‌ای است که به مدد قیاسات عقلی و فقهی و سایر موازین استنباط به دست می‌آید. این فروع خود بر دو قسم اند: قسم اول فروع مربوط به مصالح دنیاست. این فروع همان است که کتب فقهی را پر کرده است و فقها متکفل آن‌اند. فروع قسم دوم هم به مصالح آخرت راجع می‌شوند و این دسته از علوم مربوط به احوال قلب‌اند.

نوع سوم مقدمات‌اند. این نوع از علوم در واقع آلت شناخت کتاب خدا و سنت نبی‌اند و خود از علوم شرعی نیستند. علم نحو و لغت از آن جمله‌اند. و نوع چهارم نیز متممات‌اند که شامل علم تجوید (مخارج حروف)، تفسیر، ناسخ و منسوخ، علم اصول فقه، علم رجال و انساب‌اند. اینها همه علوم شرعی و محمود و واجب کفایی‌اند (همو، ۵۳).

غزالی روی این نکته پیوسته اصرار دارد که قلمرو معرفتی عقل به مراتب محدودتر از قلمرو معرفتی دین و آموزه‌های دینی است. او در کتاب "الجام العوام عن علم الکلام" که در زمره آخرین آثار وی به شمار می‌رود و به قولی چند روز پیش از مرگش نگارش یافته است، در این خصوص می‌گوید: «کسی که بخواهد از راه عقل برای عبادت و اختلاف انواع و مقادیر آن، حکمت و فلسفه بترشد و یا آنها را بر اثر اتفاق و تصادف پنداشته و خالی از اسرار و حکمت الهی بشمارد، راه حماقت پیش گرفته و طریق جهالت پیموده است».

به عبارت دیگر غزالی ره آورد شرع را بسیار گسترده‌تر از عقل می‌داند. چنانچه در کتاب "المنقذ من الضلال" که در آخر عمر وی نگاشته شده، به باور سابق خود وفادار نمانده، بلکه با عدول از آن به ناکافی بودن معرفت عقلی و رجحان معرفت دینی تأکید داشته است. زیرا به اعتقاد او، عقل فقط مدرک کلیات است. در حالی که شرع علاوه بر آن، به طرح مسائل جزئی نیز می‌پردازد.

دیدگاه رسمی غزالی، به عنوان یک متکلم اشعری، انکار تأثیر معرفتی عقل است و اینکه شرع در تبیین خوب و بد و بایدها و نبایدها مستقل عمل می‌کند. البته کارکرد عقل در این حوزه به دو صورت است: یکی اینکه انسان را به شرع حواله می‌دهد و او را از اینکه کارها را به دست عقل بسپارد، بر حذر می‌دارد. دوم اینکه عقل مدرک دستورات شرع است و در این صورت است که عقل منور به نور شرع می‌شود. همین نوع عقل است که می‌تواند به مسائلی دست پیدا کند که شرع نصی برای آن نیاورده است. اما این عقل تنها بدین دلیل به این مقام دست یافته است که «شرعی» شده است.

نتایج مقاله

با توجه به مطالب ارائه شده در این مقاله، می‌توان از مقایسه آراء و نظرات شیخ مفید و غزالی در ارتباط با جایگاه و نقش عقل در فهم نصوص دینی به نتایج ذیل نائل شد:

شیخ مفید، متکلمی شیعه و عقل‌گراست و مراد از عقل در اندیشه وی مجموعه علوم است که با آن انسان بین خیر و شر تمیز می‌دهد و واقعیت‌ها را درک می‌کند. وی در مسائل اعتقادی و نظری احکام، عقل را معتبر می‌شمرد و به آن تمسک می‌جوید ولی در عین حال عقل را نیازمند وحی می‌داند، البته این به آن معنی نیست که هر حکم عقل بدون تأیید وحی معتبر نباشد. از منظر مفید، عقل نه تنها ابزاری در جهت فهم معارف دینی است، بلکه در برخی موارد از نوعی استقلال برخوردار بوده و منبعی در جهت فهم دین به شمار می‌آید. به نظر شیخ مفید، عقل قادر است به تنهایی و بدون وساطت خطاب شرعی، احکامی را صادر کند که از اعتبار قطعی برخوردارند. ولی غزالی متکلم و متفکری اشعری است که نه همچون معتزله عقل‌گرایی افراطی را پذیرفت و نه همچون نص‌گرایان برای عقل هیچ اعتباری قائل نشده است. بلکه در حوزه نصوص دینی از روش عقل‌گرایانه به عنوان روشی کارآمد و مؤثر بهره می‌گیرد، وی معتقد است: بوسیله عقل است که شرع شناخته می‌شود پس اگر دین با عقل تفسیر گردد و توضیح داده شود، تعارضی بین عقل و دین نخواهد بود.

غزالی در عین حال گستره معرفت دینی و شرعی را فراتر از عقل می‌داند و براین باور است که شرع در

عقل و نقش آن در فهم نصوص دینی با نگاهی به اندیشه های شیخ مفید و غزالی ۱۵۷

تبيين خوب و بد و بايدها و نبايدها مستقل عمل مي كند و كار كرد عقل در اين حوزه به دو صورت است. نخست اينكه عقل، انسان را به شرع دلالت مي كند و در مرحله بعد عقل مدرک دستورات شرع است. در نظر او تنها عقلي كه منور به نور شرع شده باشد مي تواند به مسائلي دست پيدا كند كه شرع نصي براي آن نياورده است.

ابوحامد در خصوص معرفت الهي اذعان مي دارد كه خدا غير قابل وصف و فراتر از معقولات عقلي است. وي شناخت كامل باري تعالي را بوسيله عقل منتفي مي داند اما در عين حال عقل را در شناخت نسبي خداوند، قادر معرفي مي كند.

غزالي در آثاري كه در اواخر عمرش به رشته تحرير در آورده، به باور سابق خود در مورد معرفت عقلي وفادار نمانده، بلكه با عدول از آن به ناكافي بودن معرفت عقلي و رجحان معرفت ديني تاكيد داشته است زيرا به اعتقاد او عقل فقط مدرک كليات است. در حالي كه شرع علاوه بر آن، به طرح مسائل جزئي نيز مي پردازد. نتيجه اينكه اگرچه هم شيخ مفيد و هم غزالي معرفت عقلي را پذيرفته اند ولي در عين حال محدوديت هايي نيز براي آن قائل شده اند. با اين تفاوت كه غزالي هر چه به اواخر عمرش نزديك تر شده به ناكافي بودن معرفت عقلي اذعان بيشتري دارد و اقبالش به معرفت ديني افزايش پيدا کرده است. ولي در نگاه شيخ مفيد از آغاز تا فرجام عقلانيت و معرفت عقلي به قوت خود باقي مانده است.

۱۵۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۸

کتابشناسی

قرآن کریم

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵ش). **منطق و معرفت از نظر غزالی**، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- ابن‌ادریس حلّی، محمدبن‌احمد. (۱۴۱۰ق). **السرائر**، قم، انتشارات اسلامی.
- ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان‌العرب**، چاپ سوم، بیروت، دارصادر.
- ابن‌نوبخت ابواسحاق ابراهیم. (۱۴۱۳ق)، **الیاقوت فی علم الکلام**، علی‌اکبر ضیایی، قم کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- استرآبادی، محمدامین. (بی‌تا). **فوائد المدنیة**، قم، دارالنشر لاهل‌البيت.
- راغب‌اصفهانى، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت، دارالعلم.
- شبلی نعمانی، محمد. (۱۳۸۶ش). **تاریخ علم کلام**، تهران، اساطیر.
- صدر، سید حسن. (۱۴۰۱ق). **تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام**، بیروت، اعلمی.
- صلیبا، جمیل. (۱۹۸۹م). **تاریخ الفلسفة العربیة، لبنان**، الشركة العالمیة للكتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۳ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- همو. (۱۳۱۷ش). **نصیحة الملوك**، با مقدمه و تصحیح و حاشیه جلال همائی، تهران، کتابخانه طهران.
- همو. (۱۳۸۵ق). **تہافت الفلاسفة**، قاهره، دارالمعارف.
- همو. (۱۹۶۶م). **محک النظر فی المنطق**، ضبطه و صححه محمد بدر النعسانی، بیروت، دار النهضة الحدیثہ.
- همو. (۱۹۷۰م). **المنحول من تعلیقات الاصول**، تحقیق محمد حسن هیتو، دمشق، دارالفکر.
- همو. (۱۹۸۸م). **معارج القدس فی مدارج معرفة النفس**، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
- همو. (۲۰۰۳م). **الاقتصاد فی الاعتقاد**، شرح و تحقیق و تعلیق الدكتور انصاف رمضان، بیروت و دمشق، دارالکتبہ.
- همو. (۲۰۱۰م) - الف. **الجمام العوام عن علم الکلام**، در مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
- همو. (۲۰۱۰م) - ب. **روضه الطالبین و عمدۀ السالکین**، در مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
- همو. (۲۰۱۰م) - پ. **مشکاة الانوار**، در مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
- همو. (۲۰۱۰م) - ت. **المنتقد من الضلال**، در مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
- همو. (۱۳۸۱ش). **احیاء علوم الدین**، مؤید الدین محمد خوارزمی، چاپ سوم، ۴جلد، تهران، علمی و فرهنگی.
- همو. (۱۳۱۹ش). **کیمیای سعادت**، چاپ اول، تهران، چاپخانه مرکزی.
- همو. (۱۴۱۶ق). **قانون التاویل**، بیروت، دارالفکر، الطبع الاول.
- همو. (۱۹۱۰م). **الرسالة اللدنیة**، قاهره، مطبعة کردستان العلمیة.
- همو. (۱۹۸۹م). **میزان العمل**، کتب هوامشه احمد شمس الدین، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
- همو. (۱۳۶۸ش). **المستصفی من علم الاصول**، بیروت، دارالارقم ابن ابی‌الارقم.

عقل و نقش آن در فقه نصوص دینی بانجایی به اندیشه های شیخ مفید و غزالی ۱۵۹

همو. (۱۳۶۲ش). **مکاتیب فارسی** (فضائل الانام من رسائل حجه الاسلام)، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، امیر کبیر.

همو. (۱۴۰۹ق). **الاقتصاد فی الاعتقاد**، دارالکتب العلمیه، بیروت.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). **کتاب العین**، قم، انتشارات هجرت.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). **قاموس قرآن**، چاپ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کاشفی، محمدرضا. (۱۳۸۶ش). **کلام شیعه، ماهیت، مختصات و منابع**، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). **اصول کافی**، ترجمه جواد مصطفوی، تهران، علمیه اسلامی.

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مظفر، محمدرضا. (۱۴۰۳ق). **اصول فقه**، چاپ چهارم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

مفید، ابی عبدالله، محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی. (۱۴۱۳ق) - الف. **اوائیل المقالات**، قم، انتشارات کنگره شیخ مفید.

همو. (۱۴۱۳ق) - ب. **الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد**، قم، انتشارات کنگره شیخ مفید.

همو. (۱۴۱۳ق) - پ. **التذکره باصول الفقه**، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الأولى، مصنفات الشیخ المفید.

همو. (۱۴۱۳ق) - ت. **تصحیح الاعتقادات**، تحقیق حسین درگاهی، قم، المؤتمر العامی لآلفیه الشیخ المفید، الطبعة الأولى.

همو. (۱۴۱۳ق) - ث. **المسائل الصاغانیه المؤتمر العالمی لآلفیه الشیخ المفید**، الطبعة الأولى.

همو. (۱۴۱۳ق) - ج. **النکت فی مقدمات الاصول**، چاپ اول، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

همو. (۱۴۱۴ق). **المسائل السروییه**، تحقیق صائب عبد الحمید، بیروت، لبنان، دار الم.