

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال یازدهم، تابستان ۱۳۹۸، شماره مسلسل ۴۰

بررسی انتقادی نظریه «عقل دفائنی»

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۲/۲۱

* حسین غفاری

** محمداسحاق عارفی

*** محمد مهدی کمالی

عقل انسانی از دیدگاه اسلام از جایگاه والایی برخوردار است؛ تا آنجا که رسول باطنی شمرده شده، سعادت و شقاوت آدمی را در گرو پیروی و عدم پیروی از آن دانسته‌اند. اما اینکه حقیقت عقل مزبور چه بوده، جایگاه آن در کشف معارف دینی چیست، مسئله‌ای است که از دیرباز تا کنون مورد توجه دانشمندان دینی است و دیدگاه‌های گوناگونی در این باره پدید آمده است. یکی از دیدگاه‌هایی که در این مسئله به وجود آمده، این است که عقل انسانی، نیرویی است که به دفائنی و سطحی یا الهی و ابزاری (فلسفی) یا عمقی و سطحی تقسیم می‌شود و آنچه در کشف معارف دینی نقش دارد، عقل دفائنی، الهی و عمقی است، نه عقل سطحی، ابزاری و فلسفی. در این نوشتار با روشی

* دانشیار دانشگاه تهران.

** استادیار جامعه المصطفی العالمیه، شعبه مشهد.

*** دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه و کلام دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

تحلیلی - توصیفی به بررسی و نقد این نظریه پرداخته، آشکار کرده‌ایم که دیدگاه یادشده قابل دفاع نیست و اشکالات متعددی در پی دارد.

واژگان کلیدی: عقل انسانی، عقل دفائنی، عقل سطوحی، عقل الهی، عقل

فلسفی.

مقدمه

بحث از روش‌های کشف معارف دینی، بحثی اختلافی در میان نحله‌ها و مکاتب اسلامی، اعم از اهل سنت و شیعه بوده و هست. دعوا بر سر این است که: از چه روش‌هایی می‌توان به معارف دینی دست یافت؟ آیا روش کشف معارف منحصر در منابع نقلی، همچون آیات و روایات است یا منابع و روش‌های دیگری هم وجود دارد و اگر هست، میزان و معیار استفاده از آنها چیست؟ به‌ویژه راجع به عقل همواره اختلافات بیشتری مطرح بوده است. بدون تردید عقل در کنار منابع نقلی، نقش بی‌بدیلی در کشف حقایق و معارف دینی ایفا می‌کند. شاهد بر این مطلب آن است که عقل در منابع دینی، اعم از آیات و روایات از جایگاه والایی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که در روایات از آن با عنوان اساس انسان^۱، رسول باطنی^۲، بهترین هدیه الهی^۳ و برترین بی‌نیازی^۴ تعبیر کرده‌اند. همچنین در قرآن

۱. «اصل الانسان لیه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۸۲).

۲. «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ النَّبِيَاءُ وَ الْأَنْبِيَاءُ ع وَ

أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۶).

۳. «خیر المواهب العقل» (آمدی، ۱۳۶۶: ۵۱).

۴. «اغنی الغنی العقل» (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۹).

کریم مشتقات آن بیش از چهل بار به کار رفته، همواره مردم به تفکر، تعقل و تدبیر فراخوانده شده‌اند.

حال بحث در این است: عقلی که در کشف معارف دینی نقش منحصربه‌فردی دارد و از نگاه متون دینی از اهمیت فراوان برخوردار است، چگونه نیرویی است؟ در این باره دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. طبق یک دیدگاه، عقل انسانی از نیروهای ادراکی انسان به شمار می‌آید، لیکن این نیرو به الهی و ابزاری یا عمقی و سطحی و یا دفائی و سطحی تقسیم می‌شود و آنچه در کشف معارف دینی نقش دارد، عقل الهی، دفائی و عمقی است، نه عقل ابزاری، سطحی و فلسفی. این دیدگاه را محمدرضا حکیمی مطرح کرده است. در این نوشتار به بررسی دیدگاه یادشده پرداخته، آن را در دو مقام «تبیین دیدگاه» و «ارزیابی و نقد آن» بررسی می‌کنیم.

تبیین دیدگاه

بر اساس این دیدگاه، عقل انسانی که در کشف معارف دینی نقش بی‌بدیلی دارد، از نیروهای ادراکی انسان به شمار می‌آید، لیکن از آنجا که نیروی مذکور از اقسام مختلفی برخوردار است، نوع خاصی از آن در کشف معارف دینی نقش ایفا می‌کند. بر اساس این نظریه عقل دارای دو نوع است:

(۱) **عقل ابزاری و سطوحی**، مانند عقل فلسفی. این نوع عقل در کشف حقایق رهگشای کامل نیست؛ زیرا اشیاء همان‌گونه که ظاهر و سطحی دارند، از اصل و عمق نیز برخوردارند و با عقل ابزاری و سطوحی، همان‌گونه که از اسم آن پیداست، ظاهر و سطح اشیاء شناخته می‌شود، نه اصل و عمق آنها. حکیمی

در این باره می‌نویسد: «حقایق همه در سطوح نیستند تا با عقل سطوحی و ابزاری و فلسفی شناخته شوند» (حکیمی، ۱۳۹۱/الف: ۶۸).

(۲) عقل دفائنی و اعماقی. آنچه در کشف حقایق و معارف دینی نقش دارد، همین نوع دوم است. به گفته حکیمی: «عقل به یک اعتبار به دو قسم تقسیم می‌شود: عقل سطوحی، عقل دفائنی. عقل سطوحی، یعنی استفاده از سطح عقل، نه عمق آن و این همان عقل عام بشری است که بشر در زندگی روزمره خود از آن استفاده می‌کند تا سطح علوم و فلسفه‌ها. ... عقل دفائنی، یعنی استفاده از عمق عقل، نه فقط از سطح آن» (همان: ۱۹۶). او از این نوع دوم عقل با نام‌های گوناگونی یاد کرده است؛ از جمله: «عقل و حیانی» (همان: ۱۰۷)، «عقل انواری» (همان: ۲۶۲)، «عقل نوری» (همان: ۱۰۷)، «عقل خودبنیاد دینی» (همان: ۷۰)، «عقل فطری» (همان: ۱۰۷)، «عقل خالص» (همان: ۱۸۱)، «اعماق عقل» (همان: ۲۶۲)، «عقل اعماقی» (همان: ۷۰) و «عقل دفائنی» (همان: ۶۸ و ۲۶۲).

وی با بیان‌های مختلف در توضیح آن پرداخته و تأکید کرده است که در کشف معارف دینی باید از عقل دفائنی بهره برد، نه از عقل ابزاری. ایشان در یک جا می‌نویسد: «تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی "مثیر دفائن العقول" از عقل دفائنی استفاده و بهره می‌برند که اعماق عقل است و دیگران همه از سطوح عقل استفاده کرده‌اند و عقل ابزاری، و فرق است میان عقل ابزاری و عقل انواری؛ فرق بسیار» (همان: ۲۶۲) و در جای دیگر این گونه می‌نویسد: «اصل رسیدن به عقل دفائنی است؛ یعنی دفائن و اعماق عقل، نه سطوح عقل. به اصطلاح روز، در

شناخت حقایق باید همه نیروهای عقل آزاد و فعال شود، نه برخی از سطوح و نیروهای آن» (همان: ۶۸) و در بحثی دیگر این گونه می گوید: «درک عقل دینی..... به معنای رهاسازی جوهر عقل است از هیمنه معقولات و معلومات اصطلاحی و برگرداندن عقل به حالت خلوص و صراحت و استقلال خود و خروج از سیطره و تأثیر مفاهیم و اصطلاحات» (همان: ۹۶).

او در جایی دیگر، عقل را به هفت مرتبه تقسیم نموده، نخستین مرتبه آن را که هدف اصلی بوده، این گونه بیان کرده است: «عقل و تعقل و حیانی "عقل دفائی، فطری و نوری"» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۱۰۷). در مقام ارزیابی مراتب یادشده، مرتبه نخست را بالاترین مرتبه برشمرده، درباره آن چنین گفته است: «بالاترین این مراتب، مرتبه نخست است که عقل در مدار باز قرار می گیرد و همه بالقوه های عقل بالفعل می شود» (همان) و در مبحث دیگر گفته است: «عقل خودبنیاد دینی، عقلی است که پس از ایمان اجمالی و ابتدایی به وحی به دست وحی و اوصیاء علیهم السلام پرورده شود. مربی واقعی عقل، شخص معصوم و تعالیم معصوم است. عقل بالاتر از آن است که به دست "انسان عادی" داده شود، بلکه باید در شعاع تعالیم "انسان هادی" پرورش یابد» (همان: ۱۰۵).

مطالب یادشده، برخی از سخنانی است که صاحب این دیدگاه درباره عقل مدنظر خویش بیان کرده است.

ویژگی های عقل دفائی و اعماقی

این ویژگی ها را با توجه به سخنان وی به صورت زیر می توان بیان کرد:

(۱) بهره‌وری عموم جامعه: مهم‌ترین ویژگی این عقل، تعمیم و بهره‌وری آن به کل افراد جامعه است و در استفاده از آن به تعقل اصطلاحی نیازی نیست. «تعقلی فطری است که قرآن کریم و احادیث انسان‌ها را به آن فراخوانده‌اند و فطرت‌ها را برانگیخته‌اند و دفائن العقول را آشکار ساخته‌اند، نه الزاماً تعقل‌های اصطلاحی و رایج... و منحصر به افراد معدود جامعه» (همو، ۱۳۹۱/الف: ۹۲).

(۲) تعقل در مدار باز: ویژگی دیگر عقل یادشده، تعقل در مدار باز و بدون حرکت در چارچوب و نظام خاص است. تعقل در مدار باز و مقید نشدن به نظام و اصطلاحات خاص، نه تنها به تعقل ضرر نمی‌رساند، بلکه بر خلوص و غنای آن می‌افزاید. «تعقل بدون حرکت در چارچوب اصطلاحات (اعم از فلسفی یا علمی یا تجربی)... به خلوص و صراحت تعقل مدد می‌رساند» (همان: ۹۶). او در جای دیگر می‌نویسد: «تعقل فطری، تعقل در مدار باز است و تعقل‌های دیگر، تعقل در مدار بسته ... و چارچوب فکری خاص پدید می‌آید» (همان: ۹۲).

(۳) تعمق‌نگری: تفاوت میان سطح عقل و عمق آن، بیانگر ویژگی دیگری از عقل دفائنی و فطری است؛ به این معنا که عقل دفائنی و فطری از سطوح اشیاء عبور می‌کند و انسان را به عمق اشیاء می‌رساند؛ به خلاف عقل ابزاری و فلسفی که سطح عقل به شمار می‌آید و تنها سطوح اشیاء به وسیله آن دریافت می‌شود. «در فلسفه از سطح عقل استفاده می‌شود، لکن وحی که عقل فطری را مخاطب قرار می‌دهد، انسان را به عمق عقل می‌برد» (همان: ۷۷).

(۴) عدم تعارض با وحی: عقل دفائنی هرگز با وحی تعارض ندارد، به

خلاف عقل فلسفی که گاهی متعارض و متضاد با وحی است. «عقلی که به انسان در نزد خداوند ارزش می‌دهد، در برابر وحی (دین خدا) قرار گیرد و میانشان تعارض به هم رسد، هرگز. عقل - چنان‌که اشاره شد - شعاع نور الهی است و این شعاع هرگز با وحی تعارض ندارد» (همان: ۱۰۰).

بررسی و نقد این نظریه

مهم‌ترین مشکلی که این دیدگاه با آن روبه‌روست، این است که عقل مدنظر در این دیدگاه، بسیار مبهم و مجمل است. مقصود از عقل دفائنی دقیقاً چیست و مرز بین این مرتبه از عقل با عقل سطحی کدام است و از کجا بفهمیم با کدام مرتبه عقل تعقل می‌کنیم؟ برای ارزیابی دقیق این نظریه، تمام احتمال‌های ممکن را مطرح و هریک را ارزیابی می‌کنیم:

احتمال اول: عقل دفائنی، عقلی است که بلاواسطه بر بدیهیات استوار است.

احتمال دوم: عقل دفائنی، عقلی است که حکم صریح دارد.

احتمال سوم: مقصود از عقل دفائنی، عقلی است که معصوم از خطا و اشتباه است.

احتمال چهارم: مقصود از عقل دفائنی، عقلی است که هیچ‌گونه نظامی را نمی‌پذیرد.

احتمال پنجم: مقصود از عقل دفائنی و اعماقی، عقلی است که تحت رهبری قرآن و انسان معصوم قرار می‌گیرد و از آن تخطی نمی‌کند.

به نظر می‌رسد احتمالات یادشده قابل تأمل بوده، هریک خدشه‌پذیر است.

مشکل احتمال اول این است که طبق این احتمال، عقلی که فهم دین را به عهده

دارد، عقلی است که بلاواسطه بر بدیهیات استوار است، لیکن این امر دو اشکال در پی دارد: (۱) بسیاری از معارف دینی، مانند اکثر مباحث توحید، نبوت عامه و نبوت خاصه، از امور بدیهی نبوده، بلاواسطه بر بدیهیات استوار نیست و بنابراین، عقل یادشده در این معارف کارایی ندارد. (۲) هرچند عقل از بدیهیات آغاز می‌کند، در این محدوده متوقف نمی‌ماند، بلکه از آن عبور کرده، به نظریه‌پردازی و نظریه‌سازی می‌پردازد. جلوگیری از نظریه‌پردازی و نظریه‌سازی، جز از طریق ابطال آنها به وسیله خود عقل، از راه دیگر امکان‌پذیر نیست و این کار مساوی با روی آوردن به عقل فلسفی و فلسفه‌ورزی است.

احتمال دوم نیز خدشه‌پذیر است؛ زیرا طبق این احتمال، عقل دفائنی، عقلی است که از حکم صریح برخوردار است و عقل فلسفی و ابزاری که چنین حکمی ندارد، نباید در فهم دین دخالت کند. این احتمال با مشکل اجمال و ابهام روبه‌روست؛ زیرا یا مقصود از عقل در این احتمال، عقلی است که بلاواسطه بر بدیهیات استوار بوده، از احکام روشن برخوردار است که پاسخ آن ضمن بررسی احتمال اول بیان شد و یا مقصود امر دیگری است که در مکتوبات صاحب این دیدگاه توضیحی درباره آن به چشم نمی‌خورد.

احتمال سوم نیز جای تأمل دارد؛ زیرا بر اساس این احتمال، مراد از عقل دفائنی، عقل معصوم از خطاست. چنین عقلی جز در امور بدیهی، به پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام اختصاص دارد و در دسترس انسان‌های عادی نیست. آنچه در اختیار بشر عادی است، عقل عادی است که در امور نظری مقارن با احتمال خطا

و اشتباه است؛ چه عقل فیلسوف و چه عقلی که طرفداران این نظریه مدعی استفاده از آن هستند. البته همین عقل عادی اگر درباره به‌کارگیری از آن کوتاهی نشود و به روش معقول و مشروع به کار گرفته شود، حجیت دارد و از ابزار فهم دین به شمار می‌آید (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۱۰۶).

احتمال چهارم نیز با مشکل ابهام مواجه است و مقصود از عقل در مدار باز که تحت نظام خاصی قرار نمی‌گیرد، مشخص نیست. اگر مراد از عقل در این احتمال معنای متعارف آن است، چنین عقلی همواره در جهت تجرید و کلی‌سازی تلاش می‌کند و سر از نظریه‌پردازی و نظام‌سازی درمی‌آورد. حال این نظام‌سازی اگر متوجه گزاره‌های اخلاقی شود، فلسفه اخلاق پدید می‌آید و اگر مربوط به تاریخ شود، فلسفه تاریخ پدید می‌آید و اگر مربوط به اصل هستی باشد، فلسفه الهی پدید می‌آید (اسلامی، ۱۳۸۷: ۸۰).

اگر کسی نظام خاصی را ابطال کند، باید از طریق خود عقل باشد که نوعی فلسفه‌ورزی است و از طریق عقل فلسفی تحقق‌پذیر است؛ درحالی‌که بر اساس دیدگاه یادشده، عقل مزبور، عقل ابزاری قلمداد می‌شود و در کشف حقایق و معارف دینی نقش ندارد، و اگر مقصود از عقل مزبور، غیر از عقل متعارف و عادی است، به توضیح نیاز دارد و توضیحی در این‌باره به چشم نمی‌خورد.

احتمال پنجم یکی از احتمالاتی است که بیشتر با سخنان صاحب این دیدگاه سازگار است. طبق این احتمال مقصود از عقل دفائنی، عقلی است که تحت رهبری وحی و معصوم قرار گیرد و از آن تخطی نکند. صاحب این نظریه می

نویسد: «تعقلی که قرآن و حدیث بدان فرامی خوانند، خالص و بدون کمترین آمیختگی با دیگر مفاهیم و آرا و اصطلاحات است. این تعقل بالطبع از تعقل فلسفی صرف یا تعقل عرفانی صرف جداست» (حکیمی، ۱۳۹۱: ب: ۲۲۷). از دیدگاه وی، حرکت عقلی حرکت در مدار وحی است و خارج از آن اساساً حرکت عقلی به شمار نمی آید (همو، ۱۳۸۸: ۲۷۲)؛ زیرا اولاً، استفاده از عقل دفائنی که نیروی باطنی و عمق عقل است، تنها از طریق پیامبران و پیروان خالص آنان امکان پذیر است (همان: ۳۲۷). ثانیاً آنچه پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام در این باره آموزش داده اند، این است که معارف و حقائق نباید از غیر آنان گرفته شود. برای نمونه چند مورد را ذکر می کنیم:

(۱) امیر مؤمنان علی (ع): «ای کمیل! جز از ما چیزی را اخذ نکن، تا از ما باشی» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ق: ۱۷۱).

(۲) امام صادق (ع): «به خدا قسم! اگر حکم بن عتیبه به شرق و غرب عالم برود، علم به دست نمی آورد، مگر از اهل خانه ای که جبرئیل به آن نازل شده است» (صفار، ۱۴۰۴: ج: ۹).

(۳) امام صادق (ع) درباره سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه: «اگر به شرق و غرب بروند، علم صحیح نمی یابند، مگر از نزد ما اهل بیت» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج: ۲۷: ۶۹).

(۴) امام صادق (ع): «نزد هیچ کس حق و ثواب وجود ندارد و کسی نمی تواند به حق قضاوت کند، مگر طبق معارفی که از طریق ماست. زمانی که شعبه ها و شاخه ها رخ بنماید، لغزش از آنهاست و مطالب صحیح منتسب به علی (ع) است»

(همان: ۶۸).

(۵) امام صادق علیه السلام: «اگر علم صحیح را می‌خواهی نزد ماست. ما همان اهل ذکر هستیم که قرآن فرمود: "اگر نمی‌دانید، از اهل ذکر پیرسید"» (همان: ۷۲).

(۶) امام صادق علیه السلام: «معیار علوم، میراث نبوت، علم کتاب و فصل بین اختلافات مردم نزد ما اهل بیت است» (صفا، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۶۵).

اینها چند نمونه از احادیثی بود که اهل بیت را معدن معارف می‌دانست و از گرفتن معارف از غیر اهل بیت نهی می‌کرد. خود ائمه علیهم السلام درباره اینکه چرا نباید معارف و حقایق را از غیر قرآن و اهل بیت گرفت، فرموده‌اند: «لا تطلبوا الهدی فی غیره فتضلوا؛ هدایت را از غیر قرآن طلب نکنید که گمراه می‌شوید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲: ۱۱۷) یا «من ابتغی العلم فی غیره اضله الله؛ هرکس دانش را در غیر قرآن بجوید، خداوند او را گمراه خواهد کرد» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶). قدر متیقن از علمی که در این روایت آمده، علم عقاید و الهیات است. بنابراین، بر اساس این حدیث، علم نباید از غیر قرآن و احادیث که تفسیر واقعی قرآن است، به دست آید.

صاحب این نظریه در این باره می‌نویسد: «در صورتی که ما با دید سختگیرانه و حتی می‌توان گفت تنگ‌بینانه به کلمه "علم" در این حدیث معتبر بنگریم، قدر مسلم مراد از علم، علم الهی و خداشناسی و صفات خداوند و حقیقت وحی و تقدیر و حیات و موت و حکمت آفرینش و معاد و شئون آن و دیگر امور اعتقادی و علمی است» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۶).

به نظر می‌رسد این احتمال نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً، از یک طرف

برخی احادیث یادشده، طلب علم را از غیر قرآن گمراهی دانسته‌اند و از طرف دیگر، بر اساس سخنان حکیمی، قدر مسلم از علم یادشده، علم به وجود خداوند، اوصاف او، نبوت، حقیقت معاد و سایر مسائل اعتقادی است؛ درحالی‌که علم به این امور از طریق قرآن امکان‌پذیر نیست؛ زیرا تصدیق قرآن و علم به حقایق آن، متوقف بر علوم یادشده است. بنابراین، انحصار علوم یادشده به قرآن، دوری باطل در پی دارد.

ثانیاً برخی احادیث دیگر بر خلاف احادیث پیشین، طلب علم را، نه منحصر به قرآن کرده و نه به امامان معصوم علیهم‌السلام، بلکه تنها طلب آن را از غیرشیعه منع کرده است. برای نمونه، در حدیثی راوی به امام صادق علیه‌السلام عرض کرد: ما نزد مخالفان شما می‌رویم و احادیثی از آنان می‌شنویم و با آن مطالب، حجت علیه آنان می‌بایم. فرمود: «نزد آنان نروید و از آنان نشنوید؛ خدا آنان و ملت آنان را لعنت کند» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱: ۴۱۷) یا طبق حدیثی دیگر، امام کاظم علیه‌السلام می‌فرماید: «معالم دینت را از غیرشیعه نباید دریافت کنی» (همان، ج ۲۷: ۱۵۰).

ثالثاً، برخی احادیث نه تنها طلب علم را منحصر به قرآن و امامان معصوم علیهم‌السلام و شیعیان ندانسته، بلکه دستور داده علم را نزد هرکس یافتی، از او بگیر؛ چه آن‌کس مشرک باشد یا منافق و یا کسان دیگر، و چه عامل به علم خود باشد یا نباشد (نک: اعرافی، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۱۷). برای نمونه چند مورد را ذکر می‌کنیم:

(۱) امام صادق علیه‌السلام از حضرت عیسی علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود: «علم را از صاحب آن بیاموزید و به عمل آن نگاه نکنید» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۳۰).

- (۲) امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود: «دو چیز غریب است؛ پس آن دو را به دست آورید: کلمه حکیمانه از زبان سفیه؛ پس آن را بپذیرید و کلمه سفیهانه از حکیم؛ پس او را بیخشید» (همان).
- (۳) از امیر مؤمنان علیه السلام درباره داناترین مردم پرسیدند، فرمود: «داناترین مردم کسی است که دانش مردم را بر دانش خود بیفزاید» (همان).
- (۴) امام صادق علیه السلام می فرماید: «سخن حکیمانه در قلب منافق است و صاحبش را می لرزاند تا اینکه آن را خارج کند» (همان).
- (۵) امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: «حکمت را فراگیرید؛ هرچند از مشرکان باشد» (همان).
- (۶) عیسی علیه السلام می فرماید: «حق را از اهل باطل فرا گیرید، ولی باطل را از اهل حق فرانگیرید. ناقدان سخن باشید؛ چه بسا مطلب گمراه کننده ای که با آیه ای از قرآن تزیین شده باشد» (همان).
- (۷) امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: «حکمت گمشده مؤمن است. پس آن را فراگیرید؛ هرچند از اهل نفاق باشد» (نهج البلاغه، حکمت ۸۰).
- (۸) امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: «حکمت گمشده مؤمن است؛ هر جا آن را بیابد، می آموزد» (احسابی، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۸۱).
- (۹) رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید: «دانش را از دهان مردم فراگیرید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۱۵).
- (۱۰) امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: «حکمت را بیاموزید؛ هر جا باشد» (نهج البلاغه، حکمت ۷۹).

با توجه به روایات فوق می توان گفت نه تنها گرفتن علوم و معارف از غیر

قرآن و اهل بیت ممنوع نیست، بلکه از غیرشیعه و غیرمسلمان نیز ممنوع نبوده، به مؤمنان توصیه شده است که علوم و معارف را هر جا یافتند، اخذ کنند؛ چه از مسلمان یا غیرمسلمان، لیکن پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که: جمع بین این روایات و روایات دسته قبل چگونه امکان‌پذیر است؟

جمع بین این روایات، نوشتاری مستقل می‌طلبد و در اینجا مجال طرح آن نیست، ولی اشاره‌وار می‌توان گفت قاعده اولیه درباره اخبار متعارض، تساقط است و اگر عمل به اخبار مزبور و جمع بین آنها بر اساس قاعده ثانویه لازم باشد، می‌توان گفت قدر مسلم از روایات مانعه این است که آنچه از قرآن و از امامان معصوم علیهم‌السلام به دست آمده، اگر با معارف غیر آنها تباین داشته باشد، باید معارف قرآن و امامان اخذ و از غیر آنها دوری شود؛ البته مقصود از معارف قرآن و ائمه علیهم‌السلام، معارفی است که از منابعی به دست آید که هم از نظر سند و هم از حیث دلالت قطعی باشند.

دیگر اشکالات این نظریه

تا اینجا اشکال اصلی این نظریه، یعنی مبهم بودن آن بیان شد. بر این نظریه اشکالات دیگری نیز وارد است که در پی می‌آید:

اشکال اول: یکی از ویژگی‌هایی که برای عقل دفائنی برشمردند، «تعقل در مدار باز» بود. اگر مقصود کنار گذاشتن هر نوع چارچوب فکری، حتی قواعد منطقی است که چنین چیزی، نه مقدور است، نه معقول؛ چراکه این قواعد جزء ساختارهای فکری بشر بوده، از فطرت انسانی سرچشمه گرفته‌اند. اگر هم مقصود، کنار گذاشتن همه پیش‌فرض‌ها و مبانی، حتی بدیهیات اولیه است، باز

چنین چیزی، نه معقول است، نه ممکن؛ چراکه بسیاری از معارف جزء سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین تفکر بشر هستند و بدون آنها هیچ نوع تفکری امکان‌پذیر نیست.

اشکال دوم: یکی دیگر از ویژگی‌ها که برای عقل دفائنی برشمردند، فراگیر بودن آن در خصوص همه بشر یا به تعبیری، بهره‌وری عموم جامعه از چنین عقلی بود؛ برخلاف عقل سطوحی و فلسفی که منحصر در عده قلیلی از ابنای بشر است. در این باره دو اشکال به نظر می‌رسد:

اول اینکه، در تعریف عقل دفائنی گفتیم این عقل، یعنی استفاده از عمق عقل، نه فقط از سطح آن؛ لذا اسم دیگر عقل دفائنی، عقل اعماقی است. «اصل رسیدن به عقل دفائنی است؛ یعنی دفائن و اعماق عقل، نه سطوح عقل. به اصطلاح روز، در شناخت حقایق باید همه نیروهای عقل آزاد و فعال شود، نه برخی از سطوح و نیروهای آن» (حکیمی، ۱۳۹۱ ب: ۶۸). فراگیری و عمومیت این مرتبه از عقل در کنار اعماقی بودن آن، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه اگر مقصود از فراگیر بودن چنین عقلی، بالفعل بودن آن است، فارغ از اینکه مصداق عقل سطحی و اعماقی چیست، باید گفت عموم مردم از سطح عقل برخوردارند و فقط خواص به عمق آن راه دارند و اگر مقصود از فراگیر بودن، آن است که بالقوه همه دارای چنین عقلی هستند، باید گفت عقل فلسفی یا همان عقل سطوحی نیز چنین است و همه بالقوه از آن برخوردارند.

دوم اینکه، بین کلمات ایشان تعارض دیده می‌شود. در جایی می‌گوید عقل سطوحی مختص به عده قلیلی از افراد جامعه است. «تعقلی فطری است که قرآن کریم و احادیث انسان‌ها را به آن فراخوانده‌اند و فطرت‌ها را برانگیخته‌اند و

دفائن العقول را آشکار ساخته‌اند، نه الزاماً تعقل‌های اصطلاحی و رایج ... و منحصر به افراد معدود جامعه» (همو، ۱۳۹۱/الف: ۹۲) و در جایی دیگر بر آن است که عقل سطوحی، همان «عقل عام بشری» است که بشر از آن در زندگی روزمره خود استفاده می‌کند. «عقل سطوحی، یعنی استفاده از سطح عقل، نه عمق آن و این همان عقل عام بشری است که بشر در زندگی روزمره خود از آن استفاده می‌کند» (همو، ۱۳۹۱/ب: ۱۹۶). اگر عقل سطوحی منحصر در عده قلیلی است، پس همان عقل عام بشری که در زندگی روزمره از آن استفاده می‌شود، نیست و اگر عقل سطوحی همان عقل عام بشری است، منحصر در عده قلیلی نخواهد بود.

اشکال سوم: بدون شک اثبات اصل دین و مسائل اساسی آن، از قبیل اثبات وجود خدا، توحید، نبوت، وحی و بسیاری از معارف اصیل دینی برعهده عقل بوده، توقف آنها بر معارف نقلی، موجب به وجود آمدن دوری باطل است. حال پرسش این است که: عقلی که اثبات این معارف را برعهده دارد، کدام عقل است؟ اگر عقل سطحی است که باید گفت چنین عقلی زیربنای همه معارف دینی است و اگر عقل دفائنی است، باید گفت چنین عقلی قبل از اثبات وحی، و ایمان به پیامبران و امامان، بالفعل نبوده، قابل دستیابی نیست؛ چراکه طبق گفته صاحب این نظریه: «عقل خودبنیاد دینی، عقلی است که پس از ایمان اجمالی و ابتدایی به وحی به دست وحی و اوصیاء پرورده شود» (همان: ۱۰۵).

اشکال چهارم: یکی دیگر از ویژگی‌های عقل دفائنی، عدم تعارض با وحی بود. از این ویژگی چنین استفاده می‌شود که عقل سطوحی یا همان عقل فلسفی

در تعارض با وحی قرار دارد؛ حال آنکه از دیدگاه فلاسفه، خصوصاً حکمت متعالیه، عقل نه تنها با وحی معارض نیست، بلکه معاضد و همراه آن است. ملاصدرا در آثار خود مکرر به این مسئله اشاره کرده، در جایی این گونه می نویسد: «حاشا که شریعت حقه الهیه بیضاء احکامش مصادم با معارف یقینیه عقلیه ضروریه بوده باشد و نابود شود فلسفه‌ای که قوانینش مطابق با کتاب و سنت نباشد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۰۳). او در جایی دیگر این گونه می نویسد: «بارها تأکید کرده‌ام که حکمت با شرایع حقه الهیه مخالف نبوده و مقصود از هر دو یکی است ... و تنها کسانی قائل به مخالفت مقصود آن دو هستند که از معرفت تطبیق خطابات شرعیه بر براهین حکمیه محروم هستند. قدرت بر تطبیق برهان آن دو تنها برای کسی میسر است که مؤید من عند الله و کامل در علوم حکمیه و مطلع بر اسرار نبویه باشد» (همان، ج ۷: ۳۲۶).

بنابراین، اصل کبری که لزوم تطابق عقل با وحی است، نزد هر دو گروه امری مسلّم است و دعوی صغروی است. در دعوی صغروی نیز صرف ادعا کفایت نمی کند و دست کم باید شواهدی بر عدم تطابق عقل فلسفی با معارف وحیانی ارائه شود. ناگفته نماند - چنان که گفتیم - مقصود از معارف وحیانی، معارف قطعی الصدور و قطعی الدلاله است.

نظریه مختار درباره عقل دفائی

تا کنون احتمالات ممکن درباره دیدگاه مذکور مورد ارزیابی قرار گرفت و این مطلب به دست آمد که دیدگاه مزبور بر اساس هیچ یک از احتمالات یادشده قابل پذیرش نبوده و در آن، تفسیر روشنی از عقل دفائی ارائه نشده است. حال با

قطع نظر از این نظریه، باید دید مقصود از عقل دفائنی چیست و این اصطلاح از کجا آمده است.

واژه «عقل دفائنی» در کلام امیر مؤمنان علیه السلام به کار رفته و در این دیدگاه نیز اصطلاح مزبور از آنجا گرفته است. «عقل دفائنی، یعنی استفاده از عمق عقل، نه فقط سطح آن. این اصطلاح را ما از سخنان علی بن ابی طالب علیه السلام گرفته ایم .. در خطبه آغازین نهج البلاغه هنگام برشمردن ویژگی‌های پیامبران الهی، یکی هم این را می‌شمارد: "لیثروا لهم دفائن العقول" (حکیمی، ۱۳۹۱: ب: ۱۹۶).

با توجه به این مطلب، عقل دفائنی را بر اساس سخنان امیر مؤمنان علیه السلام بررسی می‌کنیم تا مقصود از آن آشکار شود. حضرت یکی از اهداف بعثت انبیا را «اشاره دفائن عقول بشر» دانسته است. در اینکه مراد از «دفائن العقول» و «عقل دفائنی» چیست و چگونه می‌توان آن را هدف بعثت انبیا دانست، احتمالات مختلفی قابل تصویر است، ولی آنچه معقول و منطقی به نظر می‌آید، این است که مقصود از عقل مزبور، عقل استعدادی و قوه‌های پنهان عقول انسانی است؛ به این معنا که عقل انسانی مخزنی است که حقایق و معارف به صورت خیلی ضعیف و بالقوه در آن وجود دارد و شکوفایی آن، سعادت انسان را به دنبال داشته، یکی از اهداف بعثت انبیا به شمار می‌آید. امیر مؤمنان علیه السلام قوه و استعدادهای عقول انسانی را به گنج‌های پنهان تشبیه نموده و واژه «دفائن»^۱ را به صورت کنایه و استعاره برای قوه مزبور به کار گرفته است و از آنجا که پیامبران

۱. دفائن جمع دفینه به معنای گنج است: «و الدفائن الكنوز وحدتها الدفینه» (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹:

الهی، نقشی بی‌بدیل در به فعلیت رساندن قوه یادشده و شکوفایی استعدادهای انسانی دارند، واژه «اثاره»^۱ به آنها منسوب شده و فرموده «لیثیروا لهم دفائن العقول؛ خداوند پیامبران را فرستاد تا گنج‌های پنهان را آشکار سازند».

مرحوم شبیر می‌نویسد: «استعمال کلمه دفائن از باب استعاره است؛ زیرا از آنجاکه جواهر عقول و نتایج افکار به صورت بالقوه در نفوس وجود دارد، شباهت به دفائن پیدا می‌کند؛ لذا استعاره لفظ دینه برای آنها نیکوست و از آنجاکه انبیا، اصلی‌ترین نقش را در استخراج این دینه‌ها و آماده‌سازی نفوس برای اظهار آنها دارند، اضافه‌اثره نیز به آنها نیکوست» (شیر، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۶۰). ابن‌میثم بحرانی نیز همین مطلب را به عنوان استعاره لطیفه یادآور شده است (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۰۲).

از مهم‌ترین راه‌هایی که برای رسیدن به هدف یادشده مورد توجه پیامبران الهی قرار گرفته، این است که آنان انسان‌ها را به تفکر، تعمق و تعقل در آیات آفاقی و انفسی دعوت کرده‌اند و شکوفایی استعدادهای عقول انسانی را از این طریق به ارمغان آورده‌اند و همچنین از تقلیدهای کورکورانه، شخصیت‌زدگی، و پیروی از تمایلات نفسانی که مانع برای بارورسازی عقول انسانی است، برحذر داشته‌اند.

۱. «یشیر» به معنای پراکنده ساختن و به حرکت در آوردن است (قرشی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۷۰). در قرآن کریم نیز واژه مزبور به همین معنا به کار رفته است: «الله الذی یرسل الریاح فتثیر سبحابا؛ خداوند کسی است که بادها را می‌فرستد تا ابرها را به حرکت درآورد» (روم: ۴۸).

با توجه به مطالب یادشده می‌توان گفت تفکر، تعقل و فلسفه‌ورزی برای کشف حقایق، نه تنها قسیم و ضد عقل دفائنی نیست، بلکه از مهم‌ترین راه‌ها برای شکوفایی و فعال‌سازی آن به شمار آمده، پیامبران الهی به آن دعوت کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

- از مطالبی که در این نوشتار بررسی گردید، مطالب زیر به دست آمد:
- (۱) عقل انسانی که مورد توجه متون دینی قرار گرفته و نقش مؤثری در کشف معارف دینی دارد، از نیروهای ادراکی انسان به شمار می‌آید.
 - (۲) نظریه‌ای که عقل انسانی را به سطوحی و اعماقی یا ابزاری و دفائنی تقسیم نموده و کشف معارف دینی را به عقل دفائنی اختصاص داده و نیز عقل فلسفی و فلسفه‌ورزی را عقل ابزاری و سطوحی برشمرده و در کشف معارف دینی ناکارآمد دانسته است، نظریه‌ای قابل دفاع نیست و از جهات مختلف خدشه‌پذیر است.
 - (۳) مقصود از «دفائن العقول» در کلام امیر مؤمنان علیه السلام، قوه و استعداد عقول انسانی است که به فعلیت رساندن و شکوفایی آنها، یکی از اهداف بعثت انبیا به شمار آمده است.
 - (۴) تعقل، تفکر و فلسفه‌ورزی برای کشف حقایق، بهترین راه برای شکوفایی استعدادهای عقول انسانی و فعال‌سازی دفائن العقول بوده، انبیای الهی به آن توصیه کرده‌اند.
 - (۵) با توجه به اینکه عقل انسان مانند مخزنی است که بسیاری از حقایق و

معارف بالقوه در آن وجود دارد، پیامبران هر چه می گویند، مطابق با عقل انسانی و منطبق با منطق بشری است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، چاپ صبحی صالح.
- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم: دار سیدالشهداء للنشر، چاپ اول.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هندای، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- ابن میثم بحرانی (۱۳۶۲)، *کمال الدین: شرح نهج البلاغه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۷)، *رؤیای خلوص*، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- اعرافی، علیرضا (۱۳۹۱)، *بررسی فقهی فلسفه ورزی و فلسفه آموزی*، قم: مؤسسه فرهنگی - هنری اشراق و عرفان، چاپ اول.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم، دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۱الف)، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ ششم.
- _____ (۱۳۸۸)، *پیام جاودانه*، قم، انتشارات دلیل ما، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۹۱ب)، *مقام عقل*، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ سوم.
- _____ و دیگران (۱۳۸۰)، *الحیة*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ربانی گلیپایگانی، علی (۱۳۹۲)، *عقل و دین*، قم: انتشارات راند، چاپ اول.
- شبر، سیدعبدالله (۱۴۲۵ق)، *نخبه الشرحین فی شرح نهج البلاغه*، بی جا، انتشارات مجبین، چاپ اول.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.

- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ، قم، مکتبہ آیة اللہ المرعشی النجفی، چاپ دوم.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تہران: المطبعة العلمية، چاپ اول.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۸۴)، آینه نهج البلاغه، تہران: فرهنگ مکتوب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تہران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.

