

نگرشی نوین در تبیین ضرورت عقلی عمل به دستورات شرعی با تأکید بر آیات و روایات

مهدی شجریان^۱

چکیده

یکی از ویژگی‌های بارز خردمندان در آیات قرآن کریم و روایات اسلامی، «اطاعت الهی» و عمل به دستورات شرع است. این مساله از اوصاف جزئی و متعددی که برای عاقلان در این متون ذکر شده اند نیز قابل استفاده است. هر چند پاره ای از این دستورات با عقل مستقل نیز قابل کشف هستند اما اکثریت قریب به اتفاق آنها نیز اینگونه نبوده و «عقل‌گریز» ارزیابی می‌شوند. بر همین اساس ضرورت دارد تا عاقلانه بودن اطاعت در قبال این دستورات تشریح گردد. نوشتار پیش رو این مساله را مد نظر قرار داده است و با روش تحلیلی - توصیفی در آیات و روایات جستجو نموده و توانسته است سه پاسخ نوین برای آن استنباط نمایند. «آیه بودن دستورات شرع» و حکایت آنها از مقصودی فراتر، «علمی بودن آنها» و تکیه این دستورات بر عنصر یقین و در نهایت «منجز بودن آنها» و دفع ضرر محتمل از طریق عمل به آنها، سه دلیلی هستند که در این نوشتار به تفصیل تبیین گردیده‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن، روایات، عقل، آیه، علم، دفع ضرر محتمل.

۱- مقدمه

یکی از مهمترین ویژگی های خردورزان و عقل پیشگان در منطق متون اسلامی «اطاعت» از خداوند متعال و عمل به دستورات او است. از یک منظر می توان نصوص دینی که به تشریح ویژگی عاقلان پرداخته و اطاعت را از آنها شمرده اند را به دو دسته تقسیم نمود. در دسته نخست به صورت صریح «اطاعت» به عنوان یکی از اوصاف عاقلان بلکه ای بسا کلیدی ترین وصف آنها بیان شده است؛ از پیامبر گرامی اسلام در خصوص چپستی عقل سوال شد و ایشان فرمودند: «عمل به طاعت الهی، تنها کسانی که به طاعت الهی عمل نمایند عاقل هستند»^۱ (مجلسی: ۱۴۰۴، ق، ۱: ۱۳۱) و نیز فرمودند: «کاملترین مردم از جهت عقل، کسانی هستند که بیش از دیگران خداوند را اطاعت می نمایند»^۲ (حرانی: ۱۴۱۰، ق، ۵۰) در کلمات امیر المومنین علیه السلام نیز شاهد تأکید بر این مطلب هستیم برای نمونه می فرمایند: «تنها به قدر و اندازه عقل است که طاعت صورت می پذیرد»^۳ (تمیم آمدی: ۱۴۱۰، ق: ۴۵۱) و «عاقلترین مردم کسی است که بیش از دیگران خداوند سبحان را اطاعت نماید»^۴ (تمیم آمدی: ۱۴۱۰، ق: ۱۸۵ و ۲۰۲).

علاوه بر روایات بسیار دیگری که در منابع شیعی در این خصوص به چشم می خورند، (ر.ک: محمدی ری شهری: ۱۳۹۳، ۱۴۸، به بعد) می توان این امر را در روایات اهل سنت نیز ملاحظه نمود؛ بر اساس این روایات ارزش اعمال انسان در گرو کمیت آنها نیست بلکه مرتبط با بهرمندی از عقلی است که او را به سرسپردگی و «طاعت» در قبال اوامر و نواهی الهی دعوت نماید به همین روی عاقل ترین مردم، مطیع ترین آنها در قبال اوامر الهی خواهند بود. (الاصبهانی: ۱۳۸۷، ق، ۱: ۲۱ و البغدادی: بی تا، ۱۳: ۴۰ و الدیلمی الهمدانی: ۱۴۰۶، ق، ۳: ۲۰۹)

در دسته دوم از این متون - که ویژگی‌های عاقلان را تشریح می‌نمایند - هر چند طاعت به صورت صریح به عنوان وصف عاقلان بیان نشده است اما در عین حال ویژگی‌های جزئی‌تری برای آنها تشریح شده است که می‌توان غالب آنها را داخل در عمومیت عنوان «طاعت الهی» دانست و از این منظر آنها را تفسیر و تشریحی برای آن محسوب نمود.

در سوره رعد آیه ۱۹ به بعد «اولی الالباب» و صاحبان خرد با اوصاف هشتگانه «وفای به عهد»، «حفظ پیوندها و ارتباطات»، «خشیت الهی»، «خوف از قیامت»، «صبر»، «اقامه صلاه»، «انفاق سری و علنی» و «دفع سیئات با حسنات» شناسانده می‌شوند. در بررسی سایر آیات چهار وصف دیگر نیز برای خردمندان به چشم می‌خورند که عبارتند از: تقوا، (ر.ک: انعام: ۳۲، اعراف: ۱۶۹، یوسف: ۱۰۹ و بقره: ۱۷۹ و ۱۹۷) تذکر، (ر.ک: بقره: ۲۶۹ و آل عمران: ۷، رعد: ۱۹، ابراهیم: ۵۲) ایمان، (ر.ک: یوسف: ۱۱۱ و طلاق: ۱۰) و تبعیت از احسن؛ (ر.ک: زمر: ۱۸) به روشنی پیداست که غالب این اوصاف تحت عنوان عام «طاعت الهی» جای خواهند گرفت.

در میراث روایی شیعه نیز این اوصاف به روشنی قابل ملاحظه هستند؛ «عمل به عدل» (تمیم‌امدی: ۱۴۱۰ ق: ۶۸۰) «انجام بهترین گزینش‌ها» (کلینی: ۱۴۰۷ ق: ۸: ۲۴) «بهره‌وری از عمر» و «ترک امور بیهوده» (تمیم‌امدی: ۱۴۱۰ ق: ۱۲۵) «توشه‌گیری برای آخرت»؛ (همان: ۶۷۹) و «کلام سنجیده» (همان: ۸۰۰) برخی از این اوصاف هستند. در نقل تحف العقول پیامبر اکرم در مقام پاسخ به راهبی - که از حدود عقل و آنچه از آن منشعب می‌شود سوال کرد - بیش از صد مورد از انشعابات عقل را بیان نمودند. بسیاری از این انشعابات در زمره چنین اوصافی قرار می‌گیرند؛ برای نمونه: همنشینی با خوبان، سکوت، میانه روی، بخشندگی، ادب، گشاده‌روئی، امانت داری، راستگویی، پاکدامنی، استقامت در مسیر و ... (ر.ک: حرانی: ۱۴۱۰ ق،

۱۵-۲۴) ناگفته پیداست که کثرت چشمگیر بسیاری از این اوصاف در روایات شیعه به وحدت عنوان «اطاعت» قابل ارجاع است.

با ملاحظه این روایات به این نکته رهنمون می شویم که در منطق این روایات «عقل» لزوماً کسی که اهل استدلال و برهان است و ای بسا به تحصیل علوم عقلی پرداخته و حتی صاحب نظر در آنها است نبوده بلکه فردی است که اهل «طاعت» الهی است و در مقابل اوامر و نواهی صادر از او سر تسلیم فرود می آورد و «انقیاد» و «تبعیت» و «سرسپردگی» در قبال دستورات شرع را سر لوحه رفتار خویش قرار داده و اوصاف متعددی که بسیاری از آنها در ضمن شمول و گسترده‌گی «طاعت الهی» داخلند را در وجود خویشتن به فعلیت رسانده است. به هر میزان که در این حقیقت فائق آید و بیش از دیگران به طاعت الهی و تحقق اوصاف مرتبط با آن پردازد گوی سبقت را در میزان بهرمندی از عقل از دیگران می‌رباید و عاقل‌تر و خردمندتر خوانده می‌شود. به نظر می‌رسد چنین تعریفی از عاقل با برداشتی که در بین نوع مردم بلکه در بین برخی اندیشمندان وجود دارد فاصله زیادی دارد.

با توجه به آنچه بیان شد اینک می‌توان سوال اصلی این تحقیق را بازخوانی نمود؛ به راستی چگونه عمل به دستورات شرع نشانه بهرمندی از عقل است؟ چه ارتباطی بین نظام خردورزی و اطاعت از دستورات الهی وجود دارد؟ آیا عمل به این دستورات - که در بین آنها جمع بسیاری عقل‌گریز هستند - چگونه می‌تواند بهترین ملاک برای عقل‌ورزی محسوب شود؟ آیا در متون دینی که تأکیدهای فراوانی بر این مساله نموده‌اند و بین عقل‌ورزی و اطاعت‌ورزی پیوند وثیقی را ایجاد کرده‌اند به این سوال پاسخ داده شده است؟

نوشتار پیش رو کوشیده است تا این سوالات مهم را با تامل و دقت در آیات قرآن و روایات پاسخ دهد و از این منظر - تا جایی که نگارنده اطلاع دارد - به نتایجی

دست یافته است که در پیشینه تحقیقات ذی قیمت صاحب نظران به آنها توجه نشده است، در همین راستا از دل آیات و روایات سه ویژگی برای دستورات شرعی استخراج گردید که هر یک از آنها را می‌توان به عنوان «سرّ ضرورت عقلی عمل به دستورات شرع» بازشناساند، در حقیقت این سه ویژگی، سه «حد وسط» هستند که از طریق آنها می‌توان بین عقل ورزی از یک طرف و طاعت الهی و عمل به دستورات شرع از طرف دیگر، ایجاد پیوند نمود. در ادامه پس از تبیین مختصری در خصوص معنای «عقل» در متون دینی - که توجه به آن در سرنوشت بحث نتیجه موثری دارد - به تبیین و تشریح این سه ویژگی خواهیم پرداخت.

۲- معنای تعقل در متون دینی

در قرآن کریم، واژه عقل به کار نرفته است، در عین حال مشتقات فعلی آن تا ۴۹ مورد استعمال شده‌اند. به همین ترتیب در روایات اسلامی نیز به وفور شاهد به کارگیری این ماده و مشتقات آن هستیم. در هر صورت این ماده طیف گسترده‌ای از اطلاعات را دربر می‌گیرد که می‌توان معنای «حفظ»، «منع» و «امساک و نگهداری» (راغب: ۱۴۱۲ ق، ۵۵۷) را جامع آنها تصویر نمود.

عقل کسی است که خودش را از هواهای نفسانی حفظ می‌کند و عقل قوه‌ای است که از فرورفتن صاحبش در مهالک جلوگیری می‌نماید. (ر.ک: ابن منظور: ۱۴۱۴ ق، ۱۱: ۴۵۸) عقول دارویی است که باعث امساک بطن می‌شود (ر.ک: جوهری: ۱۴۰۷ ق، ۵: ۱۷۶۹) و «عقلت البعیر» زمانی استفاده می‌شود که شتری محکم برای حفظ و نگهداری بسته شود. (ر.ک: فراهیدی: ۱۴۱۰ ق، ۱: ۱۵۹) «اعتقل لسانه» در مواردی به کار می‌رود که شخص زبانش را از گفتن کلامی نگهدارد (ر.ک: فیومی: ۱۴۱۴ ق، ۲: ۴۲۳) و «دیه» را از آن جهت عقل می‌گویند که به سبب آن خون هدر نرفته، حفظ

می‌شود. (ر.ک: عسکری: ۱۳۵۳، ق، ۶۵)

به جهت بهره‌مندی از این معناست که این ماده به فهم، معرفت، علم، تدبیر، نیروی تشخیص حق از باطل و خیر از شر و ... اطلاق می‌شود؛ زیرا در تمام این موارد، معنای حفظ و امساک نفس از واقع شدن در «خلاف واقع» لحاظ شده است. بر همین اساس صاحب «التحقیق» اصل واحد در این ماده را اینگونه تشریح می‌نماید: «اصل واحد در این ماده تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی و حفظ نفس و تسلط بر آن است و از لوازم این معنی امساک، تدبیر، حسن فهم، ادراک، بیزاری، شناخت نیازهای زندگی، و التزام به برنامه عدل و حق و تحفظ از هوای نفس و تمایلات است» (مصطفوی: ۱۳۶۸، ش، ۸: ۱۹۶)

در این تحقیق معانی «اصطلاحی» عقل (ر.ک: ملاصدرا: ۱۴۰۲، ق، ۱: ۲۲۲-۲۲۸ و مجلسی: ۱۴۰۳، ق، ۱: ۹۹-۱۰۱ و عاملی: ۱۴۰۹، ق، ۱۵: ۲۰۸ و ...) مورد اراده نبوده، بلکه معنای «لغوی» آن مد نظر است. علت این رویکرد کاملاً مشخص است زیرا به نظر می‌رسد دلیلی بر «حقیقت شرعیه» در خصوص واژه عقل وجود ندارد در نتیجه لازم است بر اصل «حقیقت لغوی» متعهد بمانیم. به دیگر سخن هر چند در علوم مختلف، واژه عقل تطورات معنایی یافته، به اصطلاحاتی نوین «نقل» داده شده است اما در لسان آیات و روایت دلیلی بر وجود چنین نقلی یافت نمی‌شود.

بنابراین می‌توان مراد از عقل و تعقل را در این تحقیق اینگونه بیان نمود که «عقل عبارت است از نیرویی در وجود انسان که صلاح را از فساد بازشناسانده، از این طریق موجب امساک و حفظ نفس از شقاوت و هلاکت می‌گردد.» به همین جهت است که همواره در مباحث پیش‌رو «عقل» به معنای «تعقل» است و از آن اراده معنای «حدثی» می‌شود و برخلاف برخی از اصطلاحات فلسفی از آن به معنای یک «ذات» مستقل از انسان استفاده نمی‌شود.

۳- دلیل ضرورت عقلی عمل به دستورات شرع

مشخص شد که با بررسی آیات و روایات می‌توان سه ویژگی را برای «دستورات شرعی» بیان نمود که در حقیقت رابطه بین عقل ورزی و عمل به دستورات شرعی را روشن می‌نمایند در ادامه این سه ویژگی تشریح خواهد شد.

۳-۱- آیه بودن دستورات شرع

در قرآن کریم در ۹ مورد امر به تعقل در کنار ذکر برخی از آیات تکوینی مطرح شده است. (ر.ک: بقره: ۷۳ و ۱۶۴ و رعد: ۴، و نحل: ۱۲ و ۶۷ و عنکبوت: ۳۵ و روم: ۲۴ و جاثیه: ۵ و حدید: ۱۷) با عنایت به اینکه آیه به معنای «امری که برای وصول به مقصود دیگری مورد قصد قرار می‌گیرد» (ر.ک: ابن منظور: ۱۴۱۴ ق، ۱۴: ۶۲ و مصطفوی: ۱۳۶۸، ۱: ۱۸۷) است می‌توان رابطه عقل‌ورزی و آیات تکوینی را تبیین نمود. عاقل با شناختی که از خدا حاصل می‌کند او را قیوم لافسه و مستقل دانسته، تمام موجودات دیگر را قائم به او و وابسته و نیازمند به او می‌داند. چنین شخصی به این باور می‌رسد که «ای مردم شما نیازمند به خدا هستید و تنها خدا بی‌نیاز و ستوده است»^۵ (فاطر: ۱۵) او هیچ موجودی را در نظام تکوین مستقل از خداوند متعال نمی‌شمارد به همین جهت است که نگاه او به تمام ما سوی الله نگاهی ایزاری شده، در آینه وجود تمام آنها خداوند متعال را نظاره می‌نماید. بنابراین سر کیفیت تعقل در آیات تکوینی در واژه «آیه» نهفته است؛ به راستی روشن است که اگر کسی نظام تکوین را «آیه الهی» محسوب کند عاقلانه و قاطعانه به خدای متعال منتقل می‌شود.

علاوه بر آنچه ذکر شد در قرآن کریم در ۴ مورد امر به تعقل در کنار برخی دستورات شرعی نیز مطرح شده است. (بقره: ۲۴۲ و آل عمران: ۱۱۸ و نور: ۶۱ و

روم: ۲۸) تبیین کیفیت رابطه تعقل و عمل به دستورات شرع نیازمند به بسط و شرح بیشتری است؛ به همین جهت قبل از تبیین آن، نگاهی اجمالی به برخی از این آیات می‌افکنیم. در سوره بقره آیات ۲۲۸-۲۴۲ احکام طلاق و عده، شیر دادن زن مطلقه به فرزندش، و برخی از احکام نماز بیان شده، در پایان آمده است «این گونه خدا آیاتش را برای شما بیان می‌کند، باشد که تعقل نمایید»^۶ مراد از آیات در این آیه شریفه همین احکام و دستورات شرعی است که به دعوت قرآن کریم باید در آنها تعقل صورت پذیرد. در نمونه بعدی (ر.ک: نور: ۶۱) حکم جواز اکل از بیوت آباء، امهات، اخوان، اخوات، اعمام، عمات، احوال، خالات، دوست و بیتی که کلیدش را به شما سپرده اند و همچنین ذکر رعایت ادب داخل شدن در خانه، بیان شده، در نهایت با همان عبارت «این گونه خدا آیاتش را برای شما بیان می‌کند، باشد که تعقل نمایید» به عقل ورزی ترغیب شده است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: بقره: ۲۴۲-۲۴۸ و نور: ۶۱ و انعام: ۱۵۱ و مائده: ۱۰۳ و آل عمران: ۱۱۸)

به راستی چگونه قرآن کریم در این احکام که نوعاً «عقل‌گریز» بوده، قضاوت عقلی در آنها نفیاً و اثباتاً ممکن نیست (ر.ک: مظفر: ۱۳۸۷، ۲۴۷) ترغیب به تعقل نموده است؟ این سوال با الغای خصوصیت از آیات ذکر شده پر اهمیت تر می‌شود؛ توضیح اینکه از آیات مذکور این معنا استظهار می‌گردد که ترغیب به تعقل در خصوص احکام شرعی بیان شده مطرح نیست، بلکه تمام احکام شریعت اسلامی اینگونه بوده، تعقل در آنها امری لازم است. این استظهار ریشه در قاعده اصولی «عدم مخصصیت مورد» دارد؛ علاوه بر اینکه تنوع احکام شرعی مطرح شده در این آیات - تا حدی که احکام «عقل‌گریز شرعی» را مانند حکم عده طلاق یا احکام نماز و ... نیز در خود جای داده است - این استظهار را تقویت می‌نماید. به راستی چگونه می‌توان عمل به این دستورات شرعی را عاقلانه محسوب نمود؟ آیا عقل می‌تواند در خصوص

مناسک حج حکمی نموده، بر ضرورت یا عدم ضرورت آنها برهانی قطعی اقامه کند؟ کدام یک از ابواب فقه را می‌توان با تمام جزئیات از طریق عقل مستقل تشریح نمود و «چیستی» مسائل آن را با قضاوت عقل کشف کرد؟ روشن است که عقل در این حوزه در غیر «مستقلات عقلیه» - که موارد محدودی در فقه دارند - ناتوان بوده، سکوت اختیار می‌کند و به خود حق قضاوت نمی‌دهد. به همین دلیل است که برخی از اندیشمندان امامیه معتقدند هر چند حکم عقل حجت است لکن در بین احکام شرعی، حتی یک حکم نیز با عقل مستقل به اثبات نرسیده، مگر اینکه در بیان شرع نیز وجود داشته است. (ر.ک: صدر: ۱۴۰۳، ق، ۹۸) حال که فهم چیستی غالب احکام شرع توسط عقل ممکن نیست چگونه است که در آیات مذکور ترغیب به تعقل در خصوص این احکام شده است؟

به هر روی به نظر می‌رسد پاسخ به این سوال مهم نیز - مانند آنچه در آیات تکوینی گذشت - در گرو توجه تام به معنای واژه «آیه» است. آیه بودن احکام شریعت حد وسطی است که می‌تواند گره این مساله را بگشاید. مقصود این است که کیفیت رابطه «احکام شرعی عقل‌گریز» و «تعقل» با توجه به اینکه در قرآن کریم بر این احکام اطلاق «آیه» صورت پذیرفته است قابل استنباط است؛ زیرا «عاقل» وقتی با این احکام عقل‌گریز مواجه می‌شود، به جای اینکه نگاه استقلالی به آنها داشته، ای بسا از «فلسفه یک حکم شرعی» سوال نماید؛ «نگاه آیه ای و ابزاری» به آنها نموده، در آینه این اوامر و نواهی، آمر و ناهی را نظاره کرده، در نتیجه به عمل به آنها با تمام دقت تن می‌دهد. او با عقل خویش نظر به «چیستی» این احکام نمی‌نماید بلکه نظر به «هستی» آنها افکنده، و آنها را جز آیات و علاماتی که او را به مقصود فراتر منتقل می‌سازند، نمی‌بیند. بنابراین گویا ترغیب به تعقل برای وصول به «چیستی و فهم» این احکام نیست بلکه برای وصول به «هستی و عمل» به آنها است.

اگر عاقل در آیات توقف کند و نگاه استقلالی به آنها افکند، بهره‌ای از تعقل نبرده است؛ چرا که هیچ خردمندی چنین رفتاری در مقابل مطلق آیات را بر نمی‌تابد. کدام عاقل وجود دارد که وقتی به علائم راهنمایی و رانندگی برسد، به جای انتقال به مقصود آنها توقف کرده، از جزئیات آن تابلو یا چراغ راهنمایی و ... پرس و جو نماید؟ اساساً این علائم برای گذر است نه برای توقف، گذری همراه با توجه به مقصودی که در آنها نهفته است؛ بنابراین عاقل نیز هنگام مواجهه با دستورات شرع، به جای اینکه در آنها توقف کند و از حکمت آنها سوال نماید، در آینه این احکام - که ای بسا عقل گریزند - خدای حکیم مطلق را نظاره می‌کند، که هرگز بدون حکمت امر و نهی نمود، شریعتی را جعل نمی‌کند، حتی اگر این حکمت بر او پوشیده باشد. بر همین اساس عاقل به اطاعت نسبت به تمام دستورات شرع تن داده، به انقیاد و سرسپردگی محض می‌رسد.

نظیر این رفتار در سطحی بسیار فروتر، در بین عقلا، در خصوص اوامر و نواهی متخصصین دیده می‌شود. برای نمونه عاقلان هنگامی که با دستورات پزشکی مواجه می‌شوند، نظر استقلالی به آنها ننموده، از علت ضرورت و چرایی و حکمت آنها سوال نمی‌کنند؛ بلکه با توجه به این باور که «پزشک اهل فن و متخصص است و حتماً در این دستورات مصلحتی می‌بیند که از من پنهان است» در حقیقت، نگاهی نیمه‌آیه‌ای به این دستورات انداخته، در پس آنها تخصص و ویژگی‌های دستور دهنده را دیده، بر همین اساس به تمام جزئیات آن متعهد و ملتزم باقی می‌مانند. چنین رویکردی در تعامل با دستورات شرع به طریق اولی ضرورت دارد زیرا اوصاف و ویژگی‌های شارع - که تنها برای خردمندان نمایان است - قابل مقایسه با اوصاف این دست متخصصان نیست؛ به همین جهت بر اساس تحلیل پیش گفته عقل به روشنی در تمام دستورات شرع امر به اطاعت و انقیاد مطلق نموده، نگاهی تماماً آیه‌ای به آنها می‌افکند.

این اطاعت و انقیاد عاقلانه در حقیقت عنصری موثر است که شخص را به شکل‌گیری و تحقق «حقیقت عقل» - که در متون دینی از آن سخن به میان آمده است - واصل می‌نماید. چرا که بر اساس مباحث پیشین گذشت که طاعت و تسلیم، در متون دینی به عنوان یکی از اصلی‌ترین اوصاف عاقلان بیان شده است. می‌توان مدعای این بخش را در قالب شکل اول از قیاس اقترانی خلاصه نمود: دستورات شرع «آیه امرکننده حکیم» هستند + هر دستوری که اینچنین است عمل به آن ضروری است = بنابراین عمل به دستورات شرع ضروری است.

۳-۲- علمی بودن دستورات شرع

در این مجال به کلام مهمی از امام صادق علیه السلام اشاره می‌نمائیم که حاوی نکات بسیار ارزنده‌ای برای پاسخ به سوال اصلی این تحقیق است. در روایت سی و پنجم از «کتاب العقل و الجهل» اصول کافی، (ر.ک: کلینی: ۱۴۰۷، ق، ۱: ۲۹) امام صادق علیه السلام، کیفیت تعقل در بستر توجه به آیات تکوینی و تشریحی را تشریح می‌نماید. حضرت رابطه تعقل را - در کلامی واحد - هم با آیات نظام تکوین و هم با آیات نظام تشریح بیان نموده‌اند.

این روایت از یک منظر از چهار بخش تشکیل شده است و مطلوب این نوشتار در بخش چهارم آن وجود دارد. در بخش نخست به تبیین «فضیلت تعقل»، در بخش دوم به تشریح «رابطه عقل و نظام تکوین»، در بخش سوم به «احکام عملی عقل» و در نهایت در بخش چهارم به «رابطه عقل و دستورات شرع» پرداخته شده است. امام در این بخش به سوال راوی پاسخ می‌دهند چرا که راوی با شنیدن فضائل و «کشفیات نظری و عملی» عقل به خود اجازه می‌دهد که پرسد «با این وجود آیا نمی‌شود به عقل اکتفا نموده، در حقیقت از تعالیم انبیاء و وحی بی‌نیاز گردید؟»^۷ در پاسخ به این

عقل و دین، سال هشتم، شماره پانزدهم (نیمسال دوم سال ۱۳۹۰) ►

سوال بیان جامعی مطرح شده که رابطه تعقل و «دستورات شرع» را نیز بیان می‌نماید، این بیان مرکب از دو مقدمه است: اولاً عقل در بین کشفیات نظری خود درک می‌کند که خالق عالم پسند و ناپسندی دارد و به سبب حکمتی که دارد انسان را یله و رها نیافریده است؛^۸ ثانیاً همین عقل به ضعف خویش معترف بوده، می‌داند که توان تحصیل «علم» در تمام مطلوب‌های خدا را ندارد؛ در نتیجه بایستی به سراغ طریق دیگری برای تحصیل علم برود و این طریق چیزی جز «وحی» نیست. بنابراین آنچه از طریق وحی، به عنوان «دستورات شرعی» شارع به دست می‌آید، با این بیان تماماً عقلی است؛ به این معنا که آیه ای از آیات خداست و عبد بایستی به جای سوال از حکمت آن با کمال خضوع به آن تن داده، فقط بدان جهت که به مطابقت این عمل با رضای شارع «علم» دارد با دقت تمام به آن عمل نماید. هر چند محتوای ظاهری آن «عقل‌گریز» باشد و عقل نتواند به تنهایی حسن و قبح آن را درک نماید.

برای توضیح بیشتر این فقره از روایات شریفه لازم است قیاسی را به شکل ذیل مطرح نمائیم:

اولاً «عمل به احکام شرع، عمل به علم است» زیرا در علم اصول فقه ثابت شده است که تمام فتاوی فقیه جامع الشرایط، یا عیناً از ادله قطعی استفاده می‌شود و یا اگر ادله ظنی آن را اثبات می‌نمایند، این ادله پشتوانه‌ای قطعی دارند. (ر.ک: مظفر: ۱۳۸۷، ۳۸۶) به عبارت دیگر فتاوی فقیه یا از سنخ «علم» است به گونه‌ای که فقیه قطع به صدور آن از شارع دارد و یا دست کم از سنخ «علمی» است که هر چند یقین به صدور آن ندارد لکن از «طریقی» مشی نموده است که به یقین مورد رضای شارع است. این سنخ دوم همان چیزی است که در علم اصول فقه «اماره» یا «حجت» خوانده می‌شود. رایج‌ترین امارات در نزد فقها «اخبار آحاد» هستند، روایاتی که از معصوم نقل شده‌اند، لکن تعداد روایات آنها به عدد تواتر نرسیده، طبعاً یقین به صدور آنها از معصوم حاصل

نمی‌گردد. چنین روایاتی هر چند به خودی خود مفید «علم» و «یقین» نیستند لکن ادله قطعی و یقینی - که به تفصیل در کتب اصولی از آنها بحث شده است (ر.ک: همان، ۴۲۸-۴۵۰) - بر «حجیت» آنها و لزوم متابعت از آنان وجود دارد؛ به گونه‌ای که فقیه می‌تواند با کمال اطمینان به محتوای آنها عمل نموده، بر اساس آنها فتوا دهد.

ثانیا «عمل به علم بر هر عاقلی واجب است» این مقدمه از عبارت امام صادق علیه السلام در حدیث پیش گفته استفاده می‌شود زیرا در انتهای حدیث فرمودند: «فَوَجِبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلْبُ الْعِلْمِ» و روشن است که طلب علم مقدمه عمل به آن است و می‌توان گفت پس از طلب علم و دستیابی به آن، عمل به علم نیز ضروری است. شاهد این مدعا این است که در فقرات قبلی همین روایت سخن از «طاعت» و «معصیت الهی» و نیز «عدم دستیابی عقل مستقل به آنها» است؛ بنابراین طلب این علم در حقیقت مقدمه‌ای برای وصول به طاعت الهی و پرهیز از معصیت اوست. باید توجه نمود که ممکن است در این عبارت مراد از علم گسترده‌تر از «دانسته‌های یقینی» بوده معنای لغوی آن - یعنی مطلق ادراک و معرفت (ر.ک: فراهیدی: ۱۴۱۰، ق، ۲: ۱۲ و راغب: ۱۴۱۲، ق، ۱: ۵۸۰ و فیومی: ۱۴۱۴، ق، ۲: ۴۴۷) - اراده شده باشد؛ لکن بدون شک «یقین» از مصادیق علم است و در اطلاق این عبارت داخل خواهد بود.

نتیجه این دو مقدمه از این قرار است: «عمل به احکام شرع بر هر عاقلی ضرورت دارد» بر اساس این تحلیل التزام به شریعت و اتقیاد در مقابل امر و نهی‌های صادر شده در آن - حتی در خصوص احکام «عقل‌گریز» - کاملاً عقلی خواهد بود و بدین طریق سر تأکید فراوان متون دینی بر عنصر «اطاعت» و «تسلیم» به عنوان یکی از ویژگی‌های «عاقلان» روشن می‌گردد.

بنابراین خلاصه مدعای این بخش نیز در قالب قیاس ذیل قابل تشریح است: عمل

به دستورات شرع عمل به «علم و یقین» است + عمل به علم و یقین بر هر عاقلی واجب است = عمل به دستورات شرع بر هر عاقلی است.

۳-۳- منجز بودن دستورات شرع

زندیقی که منکر معاد بود بر امام رضا علیه السلام وارد شد، حضرت به او فرمود: «اگر سخن شما درست باشد - که نیست - در این صورت آیا نه این است که ما و شما مساوی هستیم و نماز و روزه و زکات و ایمان ما زیانی به ما نمی‌رساند؟» زندیق پاسخی نداد، سپس امام علیه السلام فرمودند: «اگر سخن ما درست باشد - که هست - آیا شما هلاک نمی‌شوید و ما نجات پیدا نمی‌کنیم؟»^۹ (مجلسی: ۱۴۰۳، ق، ۳: ۳۶)

ابن ابی العوجاء که رفتار حاجیان را در سرزمین مکه «دیوانگی» محسوب می‌کرد با امام صادق برخورد نمود، حضرت به او فرمود: «اگر اینچنین باشد که تو می‌گویی [و آخرتی وجود نداشته باشد] - که البته اینچنین نیست - آنگاه هم ما و هم تو نجات خواهیم یافت؛ اما اگر آنچنان باشد که ما می‌گوییم [و سرای آخرت وجود داشته باشد] - که البته اینچنین است - آنگاه ما نجات می‌یابیم اما تو هلاک می‌شوی.»^{۱۰} (کلینی: ۱۴۰۷، ق، ۱: ۷۸)

روایات فوق و نظایر آنها (ر.ک: ابن‌بابویه: ۱۳۹۸، ق، ۱۲۶ و مجلسی: ۱۴۰۳، ق، ۳: ۱۵۴ و همان: ۷۵: ۸۷) روایاتی هستند که اندیشمندان شیعه از آنها قاعده «دفع ضرر محتمل» را استفاده کرده‌اند. توضیح این قاعده بدین شرح است که ارزش یک احتمال تابع دو عامل است؛ عامل اول در صد احتمال و عامل دوم میزان ارزشمندی خود محتمل می‌باشد. (ر.ک: مصباح یزدی: ۱۳۸۴، ۲۴) در نتیجه ممکن است یک احتمال، هر چند در صد پائینی داشته باشد، ارزشمندی تلقی شده، به دلیل ارزش محتمل بالای آن، مورد توجه عقلا واقع شود. در باب وجود مبداء و معاد نیز می‌توان از این قاعده

بهره‌مند شد؛ توضیح اینکه اگر در باور شخصی میزان احتمال وجود مبداء و معاد بسیار ضعیف بوده به آنها یقین نداشته باشد، باز هم به حکم عقل بر او لازم است که به احکام شرع ملتزم باشد؛ زیرا «ارزش محتمل» در اینجا برابر است با حیات ابدی اخروی که به جهت پایان‌ناپذیر بودن با هیچ چیز دیگری قابل مقایسه نیست.^{۱۱}

اندیشمندان شیعه از این قاعده در موارد متعددی استفاده نموده‌اند. برخی از آن برای اثبات «ضرورت پی جوئی دین» (همان) و یا «وجوب معرفت الهی» (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۰ ق، ۱، ۲۷) و یا «وجوب تحقیق در خصوص برهان مدعی نبوت» (ر.ک: سبحانی: ۱۴۲۰ ق، ۴: ۳۴۴) و یا «ضرورت معاد» (ر.ک: حسینی تهرانی: ۱۴۲۳ ق، ۱: ۱۳۸) بهره برده‌اند لکن به نظر می‌رسد می‌توان از این قاعده در باب «ضرورت التزام به دستورات شرع» و در حقیقت منجز و قطعی بودن تمام آنها نیز استفاده نمود. توضیح اینکه برای التزام به دستورات شرع شناخت یقینی خداوند متعال و بسیاری از امهات مسائل اعتقادی ضرورت ندارد و قبل از تحصیل یقین در این مسائل نیز عقل به «ضرورت اطاعت از شرع» حکم می‌نماید. این حکم عقلی در حقیقت موضوع قاعده «قیح عقاب بلا بیان» را رفع می‌کند و این قاعده به کسانی اختصاص می‌یابد که به این حکم عقلی واصل نشده‌اند. به دیگر سخن حتی اگر کسی در اصل وجود خداوند متعال یا اصل وجود معاد و سرای آخرت تردید داشته باشد باز هم به حکم عقلی دفع ضرر محتمل لازم است به نظام ایدئولوژیک دین پایدار باشد و در حقیقت در رفتار و عملکرد، خود را یله و رها تصور ننماید.

جالب این است که «مورد» روایات پیش گفته که نقل گردیدند نیز «اثبات وجود خدا» یا «ضرورت پی جوئی دین» یا «ضرورت معاد» یا «ضرورت تصدیق مدعی نبوت» و ... نیست بلکه مورد این روایات «عمل به دستورات شرع» است؛ چنانچه در روایات نخست امام رضا علیه السلام فرمودند: «نماز و روزه و زکات و ایمان ما زیانی به ما

نمی‌رساند»^{۱۲} و در روایت دوم نیز امام صادق علیه السلام از «مناسک حج» حمایت کرده، در حقیقت از عمل به آنها از موضع عقل دفاع نمودند. با این همه تا جایی که نگارنده اطلاع دارد اندیشمندان شیعه از این قاعده نفیس در این امر به صورت صریح استفاده نمی‌نمایند.

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان موضوع حکم عقل به «ضرورت انجام طاعت» را منحصر در «یقین» ندانسته، بلکه اعم از «یقین» و «ظن» محسوب نمائیم؛ با این بیان که اگر رفتار عملی خاصی، حتی به صورت ظنی مورد رضایت شارع دانسته شد، عقل حکم به ضرورت عمل به آن می‌نماید؛ زیرا عمل کردن به آن ضرری را به دنبال ندارد لکن ترک کردن آن ممکن است ضررهای جبران‌ناپذیر اخروی را در حق او محقق سازد.^{۱۳} طبق این تحلیل حتی عمل کردن به دستورات ظنی شرع - که مورد فتوای فقها قرار نمی‌گیرد لکن در برخی روایات ضعیف‌السند ذکر گردیده است - نیز «نامعقول» نخواهد بود بلکه از آن جهت که این دستورات ضرری را - حتی برای زندگی دنیوی - به دنبال ندارند می‌توان به امید بهرمندی از منافع اخروی محتمل موجود در آنها به این دستورات عمل نمود.

بنابراین عمل به دستورات شرع معلق نیست و لازم و منجز است و برای ضرورت التزام عملی به آنها نباید حالت منتظره‌ای در عاقل وجود داشته باشد و نباید این امر را مشروط و معلق به حصول یقین و یا حصول امر دیگری بدانیم بلکه صرفاً به جهت دفع مضرات خطیر احتمالی آنها لازم است به این اوامر و نواهی تن دهد و به دقت به آنها عمل نماید.

خلاصه مدعای این بخش را نیز می‌توان در قالب شکل اول از قیاس اقترانی تبیین نمود: عمل به دستورات شرع موجب «دفع ضرر محتمل» است + هر آنچه اینچنین است عمل به آن منجز است و عقلاً ضرورت دارد = عمل به دستورات شرع منجز است و عقلاً ضرورت دارد.

۴- نتیجه گیری

در آیات و روایات اسلامی رابطه وثیقی بین «خردورزی» و «اطاعت» و در حقیقت عاقل بودن و عمل به دستورات شرع مورد تاکید قرار گرفته است؛ با بررسی در همین آیات و روایات می توان سه دلیل را برای اثبات این رابطه استنباط نمود:

۱. اولین دلیل بر عنصر «آیه بودن» دستورات شرع تاکید دارد - که از برخی آیات قرآن استظهار می شود - به این معنا که دستورات شرع خبر از «دستور دهنده‌ای عالم و حکیم» می دهند و اطاعت از دستورات چنین امری بدون شک عاقلانه است.

۲. دومین دلیل اما بر عنصر «علمی و یقینی» بودن دستورات شرع تاکید دارد - که از برخی روایات استفاده می شود - به این معنا که دستورات یا خود یقینی بوده و یا به یقین ختم می شوند و بدون شک اطاعت از چنین دستوراتی عاقلانه است.

۳. در نهایت دلیل سوم بر عنصر «منجزیت» دستورات شرع قائم است - که از برخی دیگر از روایات استفاده می شود - چرا که عمل به آنها و اطاعت از آنها مشروط به شناختهای یقینی نیست و حتی قبل از اثبات یقینی اصول اعتقادی از باب دفع ضرر محتمل کاملاً عاقلانه ارزیابی می گردد.

پی نوشت

۱. «الْعَمَلُ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَ إِنَّ الْعَمَالَ بِطَاعَةِ اللَّهِ هُمُ الْعُقَلَاءُ».
۲. «أَكْمَلُ النَّاسِ عَقْلاً أَحْوَفُهُمْ لِلَّهِ وَ أَطْوَعُهُمْ لَهُ».
۳. «عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ تَكُونُ الطَّاعَةُ».
۴. «أَعْقَلُ النَّاسِ أَطْوَعُهُمْ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ».
۵. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر؛ ۳۵، آیه ۱۵)
۶. «ذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره؛ ۲، آیه ۲۴۲)
۷. «قِيلَ لَهُ فَهَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ».
۸. به این معنا در آیات قرآن نیز ارشاد شده است نظیر «أَفَحَسِبْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ لَا تَرْجِعُونَ» (مومنون؛ ۲۳، آیه ۱۱۵).
۹. «أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ وَ لَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ أَلَسْنَا وَ إِبَاكُمْ شَرَعًا سَوَاءً وَ لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَ ضَمْنَا وَ زَكَّيْنَا وَ أَفَرَرْنَا فَسَكَتَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع إِنْ يَكُنُ الْقَوْلُ قَوْلَنَا وَ هُوَ كَمَا نَقُولُ أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَ نَجُونَا».
۱۰. «إِنْ يَكُنُ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُ وَ لَيْسَ كَمَا تَقُولُ نَجُونَا وَ نَجُوتَ وَ إِنْ يَكُنُ الْأَمْرُ كَمَا نَقُولُ وَ هُوَ كَمَا تَقُولُ نَجُونَا وَ هَلَكْتَ».
۱۱. باید توجه نمود که عقلا هر چند برخی ضررهای محتمل را - نظیر سوار شدن بر هواپیما و کشتی - دفع نمی کنند اما لازم است ضرر محتمل در انکار مبداء و معاد و در نتیجه ترک دستورات شرع را دفع نمایند زیرا با دفع ضررهای مذکور و مشابهات آنها زندگی طبیعی ایشان مختل می شود و به مرز «مشقت» رسیده بلکه امکان زندگی از کف آنها می رود زیرا دفع چنین ضررهائی با ترک سوار شدن بر هواپیما و کشتی خاتمه نمی یابد بلکه بسیاری از امور دیگر نیز باید ترک شوند مثلاً زیر سقف نباید بنشینند زیرا احتمال زلزله و ماندن زیر آوار در کمین ایشان است! این ضررهای محتمل مرزی ندارند به گونه ای که اگر شخص اقدام به هر یک از امور طبیعی روزمره خویش نماید ضررهای محتملی - هر چند با در صد احتمال بسیار کم - متوجه او است، اما متقابلاً دفع ضررهای محتمل از انکار مبداء و معاد و در نتیجه پذیرش مبداء و معاد و عمل به نظام ایدئولوژیک دین هرگز موجب اختلال در زندگی طبیعی اشخاص نمی شود زیرا مرز عمل به این نظام دستوری «مشقت» و «حرج» است و هرگز صعوبتی را برای عمل کنندگان به ارمغان نمی آورد.
۱۲. «لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَ ضَمْنَا وَ زَكَّيْنَا».
۱۳. بر همین اساس می توان «علم» را در کلام امام صادق - که بیشتر از آن سخن راننده شد - آنگاه که فرمودند: «فَوَجِبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ» گسترده تر از حوزه «یقینیات» محسوب نمود.

کتاب‌نامه

۱. ابن بابویه محمد بن علی، التوحید، اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۲. ابن منظور محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵، سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. الاصبهانی احمد بن عبد الله، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ۱۰، دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۳۸۷ ق.
۴. البغدادی احمد بن علی الخطیب، تاریخ بغداد، ۱۴، المدینه المنوره، المکتبه السلفیه، بی تا.
۵. البیهقی احمد بن الحسین، شعب الایمان، ۷، اول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۶. _____، السنن الکبری، ۱۰، اول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
۷. تمیمآمدی عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم، دوم، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۸. جوهری اسماعیل بن حماد، الصحاح، اول، بیروت، دارالعلم الملایین، ۱۴۰۷ ق.
۹. حر عاملی محمد بن حسن شیخ، وسائل الشیعہ، ۳۰، اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. حرانی حسن بن علی ابن شعبه، تحف العقول، دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. الدیلمی الهمدانی شیرویه بن شهر دار، الفردوس بماثور الخطاب، ۵، اول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
۱۲. راغب اصفهانی حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، اول، دمشق بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. سبحانی جعفر، الالهیات، ۴، اول، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. _____، رسائل و مقالات، ۶، اول، قم، موسسه امام صادق علیهم السلام، ۱۴۲۰ ق.
۱۵. سید محمد حسین حسینی تهرانی، معاد شناسی، ۱۰، اول، مشهد، ور ملکوت قرآن، ۱۴۲۳ ق.

۹۰ □ نگرشی نوین در تبیین ضرورت عقلی عمل به دستورات شرعی با تأکید بر آیات و روایات

۱۶. شیرازی محمدبن ابراهیم صدرالدین، *الحکمة المتعالیة*، ۹، سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ ق.
۱۷. صدر سید محمد باقر، *الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت (علیهم السلام)*، هشتم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
۱۸. عسکری ابوهلال، *التروق اللغویة*، اول، قاهره، مکتبه القدسی، ۱۳۵۳ ق.
۱۹. فراهیدی خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ۸، دوم، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۰. فیومی أحمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، ۲، دوم، قم، موسسه دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. کلینی محمدبن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، ۸، چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. مجلسی محمد باقر، *بحار الانوار*، ۱۱۱، دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. محمدی ری شهری محمد و برنجکار رضا و مسعودی عبدالهادی، *خردگرانی در قرآن و حدیث*، مهدی مهریزی، چهارم، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۳ ش.
۲۴. مصباح یزدی محمدتقی، *آموزش عقاید*، هفدهم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۲۵. مصطفوی حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ۱۴، اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۲۶. مظفر محمد رضا، *أصول الفقه*، پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.