

## عصمت عقل و خطای عقلا

ahmadsaeidi67@yahoo.com

احمد سعیدی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۶

### چکیده

بی تردید عقل حد مشخصی دارد و (مستقل از دیگر قوا) از درک پاره‌ای امور عاجز است؛ اما محدوده عقل تا کجاست و چه کسی می‌تواند حدود آن را مشخص کند؟ آیا عقل در قلمرو خود نیز خطا می‌کند؟ در این مقاله، به دنبال اثبات این ادعا بوده‌ایم که حجیت و عصمت عقل در محدوده‌ای که خود تشخیص می‌دهد، ذاتی است و قابل کم و زیاد شدن از بیرون نیست؛ یعنی اولاً تعیین حدود عقل را نمی‌توان به غیر عقل سپرد؛ و هر تلاشی برای تحدید عقل از بیرون عقل، تنها می‌تواند تنبیهی برای عقل باشد تا خود را از جهل بسیط یا مرکب به درآورد و به محدودیت‌های خود، «علم» یا «علم به علم» پیدا کند؛ ثانیاً عقل در قلمرو خود خطا نمی‌کند و خطاهای به ظاهر عقلی، به دیگر ابعاد انسان عاقل بازمی‌گردند؛ ثالثاً تشکیک در توان عقل و انکار عصمت عقل در محدوده‌ای که برای آن آفریده شده است، سرانجامی جز گرفتار شدن در نوعی شکاکیت فراگیر و خلاف فطرت ندارد.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقلا، استدلال عقلی، حجیت، ذاتی.

بحث و نزاع دربارهٔ ارزش عقل و ادراکات عقلی همواره مطرح بوده و هست. به طور طبیعی افراط و تفریطی که نوع بشر به اندازهٔ بی‌خردی و بی‌خبری خود در کارهایش دارد (ر.ک: نهج‌البلاغه، ۱۴۱ق، ص ۴۷۹)، در این مسئله نیز کم‌وبیش وجود داشته و دارد. برخی برای عقل چنان شأنی در نظر می‌گیرند که برای شهود و وحی جایگاه و منزلتی باقی نمی‌ماند و متقابلاً برخی دیگر با تکیه بر اهمیت شهود یا شریعت، چنان عقل را تنقیص می‌کنند که گویی عقل و مدرکات عقلی همچون شیطان و وسوسه‌های شیطانی، موانعی بر سر راه استکمال انسان هستند و نادیده گرفتن آنها یک فضیلت به‌شمار می‌رود.

«الْبِمِينُ وَالشَّمَالُ مُضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَةُ» (همان، ص ۵۸).

به باور بسیاری از عارفان و فیلسوفان و عالمان، هم‌گرایش اول (که می‌توان آن را عقل‌زدگی یا عقل‌محوری نامید) و هم‌گرایش دوم (که می‌توان آن را عقل‌ستیزی یا عقل‌گریزی نام نهاد) بر خطا هستند و سخن صحیح آن است که عقل نیز مانند دیگر قوای ادراکی و تحریکی انسان محدوده‌ای دارد و استفاده از آن در محدودهٔ خود صحیح است و تعطیل یا به‌کارگیری آن در خارج از محدوده‌اش غلط است.

با توجه به اهمیت این مسئله و با عنایت به اینکه اشتباه در این زمینه نتایج جدأ زیان‌باری را در حوزه‌های معرفتی بشر و به‌تبع، در دیگر عرصه‌های حیات انسان به بار آورده و می‌آورد، بر آن شدیم که حد و حدود صحیح عقل را بررسی کنیم و حد وسط میان عقل‌ستیزی و عقل‌زدگی را در حد و وسع خود روشن سازیم. برای این منظور به چند اختلاف اساسی در میان عقل‌گرایان و عقل‌ستیزان پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم از زاویه‌ای نسبتاً نو به آنها پاسخ بگوییم. مهم‌ترین مسائل مزبور عبارت‌اند از اینکه:

۱. چه کسی صلاحیت دارد که محدودهٔ عقل را تعیین کند؟

۲. محدودهٔ عقل تا کجاست؟

۳. آیا عقل در محدودهٔ اختصاصی خود نیز خطا می‌کند؟ اساساً آیا عقل می‌تواند از قلمروی خود خارج نشود؟

۴. اختلافات عقلا را چطور باید توجیه کرد؟

در نوشتار حاضر ابتدا معانی عقل و معنای موردنظر خود را مطرح کرده‌ایم؛ سپس حدود فهم مستقل و غیرمستقل عقل را بررسی نموده‌ایم و در ادامه به دفاع از ارزش مدرکات عقل پرداخته‌ایم و

خطاهای به ظاهر عقلی را خطاهایی دانسته‌ایم که انسان عاقل بر اثر دخالت دادن دیگر ابعاد خود مرتکب می‌شود و به طور کامل قابل اجتناب و جلوگیری هستند.

## ۱. معنائشناسی عقل

### ۱-۱. عقل در اصطلاح اندیشمندان مسلمان

عقل در فرهنگ اسلامی، معانی یا کاربردهای متفاوتی داشته و دارد (از جمله، ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۷-۸۹؛ مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۳-۲۲۴؛ الدایه، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۸-۱۶۱؛ الاعسم، ۱۹۸۹، ص ۲۴۰-۲۴۳؛ جهامی، ۱۹۹۸، ص ۴۵۷-۴۹۹؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ص ۸۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵-۱۳۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۵۱۳-۵۱۴). برخی از مهم‌ترین معانی یا کاربردهای لفظ «عقل» در میان اندیشمندان مسلمان عبارت‌اند از:

۱. (جمهوری): قوه تمییز بین امور نیک و بد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۷-۸۸)؛
۲. (حکما): ادراکات کلی نه قوه مدرک کلیات (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۶۶؛ غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۴)؛
۳. (جمهوری): احکام کلی که انسان با تجارب خود کسب می‌کند. عقل در این اصطلاح، عبارت است از معانی‌ای که در ذهن انسان هستند و مقدماتی برای استنباط مصالح و اغراض قرار می‌گیرند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵)؛
۴. (جمهوری): حالت پسندیده انسان در رفتارهای اختیاری‌اش (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸؛ همو، ۱۹۸۹م، ص ۲۴۰)؛
۵. (حکما در کتاب برهان): ادراکات (تصورات و تصدیقات) فطری یا بدیهی (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸)؛
۶. (صدرالمتألهین): قوه مدرک مبادی برهان یا قوه مدرک گزاره‌های کلی فطری و بدیهی (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶)؛
۷. (حکما در کتاب نفس): عقل نظری یعنی قوه‌ای که چستی امور کلی را از آن جهت که کلی هستند، درک می‌کند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸)؛
۸. (حکما در کتاب نفس و کتب اخلاقی): عقل عملی یا قوه‌ای که مبدأ تحریک قوه شوقیه است تا انسان برای غایات معلوم یا پنداری امور جزئی را انتخاب و اختیار کند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸؛ نیز ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۵۸)؛

۹. (ابن‌سینا): عقل هیولانی (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶) یا قوه‌ای صرف برای ادراکات (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸-۸۹)؛
۱۰. (ابن‌سینا): عقل بالملکه (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶) یا استعداد نفس برای درک نظریات پس از درک بدیهیات یا قوه قریب به فعل نفس (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸-۸۹)؛
۱۱. (ابن‌سینا): عقل بالفعل (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶) یا قوه کسب نظریات؛ قرار گرفتن نفس در وضعیت و موقعیتی کمالی که هر گاه بخواهد بتواند معقولات نظری را بفهمد و احضار کند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸-۸۹)؛
۱۲. (ابن‌سینا): عقل مستفاد یا مرتبه‌ای از نفس که بالفعل صور موجودات در آن موجود باشند (ر.ک: همان)؛
۱۳. (ابن‌سینا): عقل فعال و نیز سایر مجردات تام یا جواهر ذاتاً مجرد از ماده (همان، ص ۸۹؛ نیز ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶ و ۱۳۷) که از نفس بسیط‌تر و شریف‌ترند (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۹۸) و نخستین مخلوقات خداوند به‌شمار می‌آیند (همان، ص ۱۸۱ و ۱۸۴).

## ۲-۱. معنای موردنظر از عقل در این نوشتار

مراد ما در این بحث، عقل به عنوان یکی از قوای نفس است نه عقل فعال و دیگر مجردات تام؛ و نه یک مرتبه خاص از مراتب و درجات قوه عاقله. این قوه (یا بر اساس علم‌النفس صدرایی، این مرتبه از نفس):

۱. وجه تمایز میان انسان و حیوان است (ر.ک: رازی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۸؛ مجمع‌البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۳)؛
۲. وجود آن ملاک تکلیف است (همان)؛
۳. مدرک حقایق اشیا و تصورات و مفاهیم کلی است (ر.ک: کندی، بی‌تا، ص ۱۶۵)؛ یعنی درک کلیات از اختصاصات و کارویژه‌های عقل است و گرنه عقل، مفاهیم جزئی را نیز با واسطه حواس ظاهری و باطنی درک می‌کند؛
۴. مدرک آرا و تصدیقات و گزاره‌های جزئی و کلی است. به عبارت دیگر، تصدیق و حکم کردن، یکی از کارویژه‌های عقل است و دقیقاً به همین دلیل، خطا و صواب نیز - که مربوط به حکم و تصدیق هستند - نباید به حواس نسبت داده شوند (از جمله، ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۹۹). در واقع، واقعیت‌گران‌بارتر از آن است که از طریق یکی از قوا به چنگ ذهن بیاید (ر.ک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷۱)؛ لذا هر شأنی از واقعیت از یکی از حواس ظاهری یا باطنی به عقل تحویل داده

می‌شود و عقل که موجود متشخص را با کمک چند قوه و با حضور در متن واقع درک کرده است، با ترکیب داده‌های پراکنده حواس، تصویری کامل از واقعیت واحد دارای جنبه‌های متعدد را بازسازی می‌کند؛

۵. تجزیه و تحلیل و نیز مقایسه و ترکیب داده‌های سایر قوا را بر عهده دارد؛ یعنی در فرایند درک واقع، همه حواس درونی و بیرونی، یافته‌های خود را در اختیار عقل می‌گذارند و قوه عاقله علاوه بر مفاهیم کلی که به انحای مختلف در مرحله حس می‌یابد، اقدام به کشف مفاهیم کلی‌تر و روابط مفاهیم یادشده با یکدیگر می‌کند و از این طریق، دانش خود را افزایش می‌دهد. فلاسفه بر همین اساس، تعریف و استدلال (معرف و حجت) را از شئون عقل می‌دانند؛

۶. مدرک مجردات است (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳)؛

۷. (برای درک امور کلی و مجردات) نیازمند آلت جسمانی نیست (ر.ک: فارابی، ۲۰۰۸، ص ۱۳۴؛ مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۳)؛

۸. خطا و صواب قوای دیگر را بررسی می‌کند (ر.ک: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۴)؛

۹. دارای مراتب و درجاتی است و به عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل، و مستفاد تقسیم می‌شود.

## ۲. توان عقل (حدود فهم مستقل و غیرمستقل عقل)

۱. محدودیت عقل فی‌الجمله مورد اتفاق است. فلاسفه - هرچند در عمل، گاهی عقل صرف و بدون پشتوانه شهود و شریعت را به‌خوبی کنترل نکرده و پای چوبین آن را از گلیمش درازتر کرده‌اند - خود تصریح کرده‌اند که بعضی از امور را تنها با عقل نمی‌توان دریافت و برای درک آنها باید شهود و شریعت را با عقل همراه کرد (از جمله، ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۸): «هذه المعانی وإن كانت برهانیة لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور البصيرة والكشف ولذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۶)؛

۲. روشن است که مخالفان منصف عقل، با قوه عاقله به عنوان یکی از مخلوقات الهی دشمنی ندارند و همه نقدهای آنها متوجه نحوه تعامل انسان با عاقله و ادراکات آن است. به عبارت دیگر، منتقدان «عقل‌مداری و عقل‌مداران»، مخالف استفاده از قوه عاقله در برخی از حوزه‌های شناخت هستند نه مخالف آن به طور کلی. این مسئله درباره دیگر قوای ادراکی و تحریکی انسان نیز کم‌وبیش جاری است. عموم علمای اخلاق، ضمن ارج نهادن به وجود قوای شهوی و غضبی در انسان و با تأکید بر

ضرورت وجود این قوا و استفاده از آنها در موضع مناسب، آدمی را از به‌کارگیری افراطی و تفریطی این قوا منع می‌کنند. بنابراین آنچه جای بحث دارد و می‌توان درباره‌اش مذاکره کرد، چه دربارهٔ عاقله و چه دربارهٔ دیگر قوای ادراکی و تحریکی انسان، نحوهٔ به‌کارگیری و محدودهٔ استفاده است نه اصل وجود قوه و نه اصل استفادهٔ بجای و مناسب از آن؛

۳. برای عقل کارکردهای متنوعی ادعا شده است؛ اما مسلماً دو کار عمدهٔ عقل، تحلیل (همراه توصیف) و استدلال (و انتقال از معلوم به مجهول) است و عقل در هر دو کار، متکی به حواس ظاهر و باطن است؛ یعنی عقل در هر دو مورد، از مواد و مصالحی که از سمع و بصر و فؤاد در اختیار می‌گیرد، دانش‌های جدیدی برای بشر به ارمغان می‌آورد: «ان علوم الإنسان و معارفه تنتهی إلى الحس» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۸)؛

۴. عقل تحلیلی - توصیفی (عقل در کارکرد تحلیلی و توصیفی خود) تنها حقایقی را که با وجود متشخص و جزئی آنها تماس داشته می‌تواند تحلیل و توصیف کند و عقل استدلالی - انتقالی (عقل در شأن و کارکرد استدلالی و انتقالی خود) باید از گزاره‌های پایه یا همان بدیهیات برای دانش‌افزایی کمک بگیرد؛

۵. عقل بدون در اختیار داشتن منابع و مصالح ناتوان است؛ گرچه پس از در اختیار گرفتن منابع و مصالح از حس و شهود (و وحی)، در کارهای اختصاصی خود - که از جملهٔ آنها تحلیل و استدلال است - مستقل از حس و شهود فعالیت می‌کند. عقل انسان کور (مادزاد) از درک (ایجابی) مفهوم رنگ، و به تبع، از تحلیل و توصیف آن ناتوان است. نیز عقلی که گزاره‌های پایه را در اختیار نداشته باشد، از استدلال کردن عاجز است. پس عقل حتی در کار ویژه‌های اصلی خود نیز به یک معنا نیازمند دیگر قواست؛

۶. بدیهی‌ترین و رایج‌ترین شکل استدلال برهانی، استفاده از قیاس شکل اول است؛ اما در شکل اول قیاس، صرفاً آنچه را می‌دانستیم از اجمال به تفصیل درآورده‌ایم؛ یعنی برای امری کلی و معلوم (محمول کبر، یا همان اکبر)، تعیین مصداق (موضوع صغرا، یا همان اصغر) کرده‌ایم و علم اجمالی و بسیط و سرپیستهٔ خود را باز کرده‌ایم؛ اما علم به کبر و صغرای استدلال از کجا به دست آمده است؟ طبعاً مقدمات استدلال اگر بدیهی نباشند، باید خود نتیجهٔ استدلال‌های دیگری باشند. اگر این رشته را پی بگیریم، ناگزیر به استدلال نخست ذهن منتهی می‌شویم که مقدماتی بدیهی و غیرمستدل دارد. پس همهٔ علوم تصدیقی انسان به بدیهیات ختم می‌شوند؛ اما بدیهیات چگونه معلوم ذهن شده‌اند؟ پاسخ

صحیح این مطلب که مورد تأکید و تصریح برخی از اندیشمندان مسلمان نیز قرار گرفته، آن است که انسان از ابتدا این گزاره‌ها را نداشته، بلکه به تدریج از راه چشم و گوش (حواس ظاهری) و دل (حس باطنی) آنها را یافته است (ر.ک: نحل: ۷۸): «التأمل فی حال الإنسان والتدبر فی الآیات الکریمه یفیدان أن علم الإنسان النظری - أعنی العلم بخواص الأشياء وما یستتبعه من المعارف العقلیه - یتبدئ من الحس» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۹؛ نیز ر.ک: همان، ص ۳۱۰-۳۱۱).

به عبارت دیگر، علوم اولیه انسان با برخورد با واقعیت در عالم محسوس یا عالم معنا حاصل می‌شوند و عقل حاضر در مرتبه حواس و دل، با درک لایه‌های زیرین محسوسات ظاهری و باطنی، پی به معقولات می‌برد. حاصل آنکه عقل «مستقل»، عمدتاً در تفصیل داشته‌ها سودمند است نه در کسب قواعد کلی مجهول عالم. به عبارت دیگر، باید میان «عقل به عنوان یک ابزار» و «عقل به عنوان یک منبع» فرق گذاشت؛

۷. عقل حتی برای تجزیه و ترکیب داشته‌ها نیز باید بدانند بر چه چیزی متمرکز شود و مسئله را از چه زاویه‌ای بررسی کند. برای مثال، در مسئله اصالت وجود، اگر عقل به اصل مسئله یا زوایای آن توجه نداشته باشد، نمی‌تواند حقیقت را دریابد؛ اما اگر به عقل تنبه داده شود و به او گفته شود که به چه حد وسطی توجه کند و بر چه زاویه‌ای از بحث متمرکز شود، به سادگی اصالت وجود را تصدیق می‌کند؛

۸. درست است که عقل مانند سامعه و باصره و دیگر قوای ادراکی، محدوده‌ای ویژه دارد و برای مثال، نمی‌توان از قوه عاقله درک «مستقل و مستقیم» جزئیات رنگ و صدا را توقع داشت؛ اما عقل از جهاتی که در ذیل بدانها اشاره می‌شود، با دیگر قوای ادراکی متفاوت است:

الف) عقل حتی برای درک امور کلی که کارویژه آن است نیز نیازمند اعداد دیگر قوای ادراکی است؛ چراکه همه ادراکات کلی انسان مسبوق به ادراکات شخصی او (که توسط حواس ظاهری و باطنی صورت می‌گیرند) هستند؛ یعنی عقل حتی در درک امور کلی نیز به یک معنا کاملاً مستقل نیست و دست‌کم به «اعداد و امداد» حواس (باطنی یا ظاهری) محتاج است؛ برخلاف دیگر قوا که به یک معنا مستقل از عقل و دیگر قوا هستند (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۲۳)؛

ب) برخلاف دیگر قوا که تنها امور شخصی مربوط به خود را درک می‌کنند و از درک بی‌واسطه و باواسطه مدرکات دیگر قوای ادراکی عاجزند، عقل علاوه بر درک کلیات، قادر به درک غیرمستقیم مدرکات جزئی و شخصی دیگر قوای ادراکی نیز هست؛ زیرا عقل در هر ادراکی، حضوری کم‌رنگ

یا پرتنگ دارد و حظ و سهم خود را از مواجهه و برخورد با واقعیت می‌برد. زمانی که دست با شیء گرم برخورد می‌کند و تصویری شخصی از آن در حس و خیال (خزانه حس) منعکس یا منتقل یا ساخته می‌شود، عقل نیز حاضر است و علاوه بر گرمای جزئی (شخصی) و حسی، مفاهیمی کلی همچون حرارت، کیف ملموس، کیف محسوس، کیف، عرض، ماهیت را نیز درک می‌کند. شواهد بسیاری بر درک عقل از امور متشخص در جای خود ارائه شده است که از جمله آنها تشکیل قضیه شخصی و جزئی - یا به عبارتی، حکم و تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع شخصی یا جزئی - است که مستلزم درک موضوع و محمول است؛

۹. با توجه به دو نکته اخیر به خوبی می‌توان دریافت که هرچند درک مستقیم عقل محدود به استمداد از دیگر قواست، درک غیرمستقیم آن محدودیتی ندارد و هر چقدر که قوای ظاهری و باطنی بتوانند پیش بروند، عقل نیز به طور نامحدود می‌تواند آنها را همراهی کند. حتی عقل می‌تواند به میزانی که وحی و شهود و مشهود در قالب گفتار و شنیدار می‌گنجند و به او ارائه می‌شوند، با صاحبان وحی و شهود، همدلی و همراهی کند.

حاصل آنکه تنها عقل وابسته به فکر، محدود است و برای عقلی که منور به ذوق حقایق باشد و عقلی که ضمن طی کردن مراحل از سیر کمالی، مقدمات و مصالح فهم را از شریعت و شهود اخذ می‌کند و نسبت به معارف شریعت و شهود منفعل و قابل است، محدودیتی (نسبت به ادراکات دیگر قوا) وجود ندارد (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۱): «نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۳)؛

۱۰. اگر عقل (از آن جهت که عقل است) به لحاظ قابلیت فهم و درک و دریافت، محدودیتی ندارد و هرچه را دیگر قوای ادراکی در اختیار او بگذارند، درک می‌کند، می‌توان گفت که عقل از یک منظر در طول قوای حسی و خیالی (و وهمی) قرار دارد، بلکه مطابق علم‌النفوس صدرایی، قوای مزبور، مرتبه نازل یا شئون قوه عاقله به‌شمار می‌آیند.

۱۱. نسبت میان عقل و قلب با نسبت میان عقل و حس و خیال کاملاً متفاوت است. قلب یا دل یا فؤاد، گوهری است که - اگر بالفعل شود - می‌تواند نسبت به عقل سروری و برتری پیدا کند و عقل را تابع خود نماید و سبب ارتقای آن شود. به این ترتیب، قلب نورانی و عقل منور کاملاً همراه می‌شوند؛ یعنی هم قلب نورانی کاملاً عقل را درک می‌کند و هم عقل منور، قلب را (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۸-۲۴۹)؛ «القلب إذا تنور بالنور الإلهی،



يتنور العقل أيضاً بنوره ويتبع القلب، لأنه قوة من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعية إدراكاً مجرداً من التصرف فيها» (قيصري، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).

### ۳. عصمت عقل

۱. گذشت که عقل، فی الجمله حد و حدودی دارد و درک پاره‌ای از امور، مستقیماً و مستقلاً برای عقول ممکن نیست: «قال ابو عبد الله علیه السلام: ما من امر يختلف فيه الاثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۳۵).

اما چه کسی باید حدود عقل را روشن کند؟ ادعای ما این است که تعیین حدود عقل را نمی‌توان به غیر عقل سپرد. حد و حدود شهوت و غضب را می‌توان با شرع، عقل یا عرف یا... روشن کرد؛ اما محدوده عقل را تنها می‌توان با عقل تعیین کرد. منطقاً نمی‌توان محدوده عقل را از بیرون مشخص کرد. نمی‌توان به صورت دستوری به عقل گفت: بفهم یا نفهم. اگر مقدمات فهم - نظیر صغرا و کبرای استدلال و توجه و سلامت عقل از شبهه و... - حاضر باشند، عقل درک می‌کند و اگر نباشند، نمی‌تواند درک کند. حق تعالی عقل را به این صورت آفریده است و دست بردن در آفرینش الهی ممکن نیست (ر.ک: روم: ۳۰). البته فهم عقلانی همواره جبری نیست؛ زیرا اگر مقدمات حصول امری، اختیاری باشند، هرچند خود آن امر مستقیماً تحت اختیار انسان نباشد، امری اختیاری به‌شمار می‌آید. لذا به این معنا می‌توان به عقل دستور داد: مقدمات فهم را فراهم کن و بفهم.

هر تلاشی برای تحدید عقل از سوی پیروان شریعت یا کشف یا... تنها می‌تواند تنبیه و تنبیهی برای عقل به‌شمار می‌آید که خود را از جهل بسیط یا مرکب درآورد و به حد و حدود خود، «علم» یا «علم به علم» پیدا کند. نمی‌توان عقل را در محدوده‌ای که می‌فهمد، تخطئه کرد. عقل هر آنچه به‌اجمال یا به‌تفصیل می‌فهمد، درست است. حجیت عقل در محدوده‌ای که خود تشخیص می‌دهد، ذاتی است و قابل کم و زیاد شدن از بیرون نیست. این بدان معناست که عقل علاوه بر مدرکات بدیهی خود، در علمی که با قواعد بدیهی منطق از بدیهیات کسب کرده، مصیب و معصوم است. عقل در سهم خود از ادراکات انسان، معصوم است؛

۲. مخدوش کردن عصمت عقل در مستقلات عقلیه و علم قلیل عقلی، منجر به شکاکیتی گسترده می‌گردد. اگر کسی به امید افزایش ارج و ارزش دیگر منابع شناخت، در عقل و ادراکات عقلی تردید ایجاد می‌کند، باید بداند که تشکیک در توان عقل، علاوه بر نابود ساختن ارزش مدرکات عقل، اعتبار

دیگر مدرکات انسان را نیز کم‌وبیش از بین می‌برد. از این‌رو، تشکیک در توان عقل، حاصلی برای پیروان شریعت و شهود ندارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۲۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۶) و برای انکار عصمت (فی الجملة) عقل، سرانجامی جز نوعی شکاکیت فراگیر و خلاف فطرت تصور نمی‌شود. برای روشن شدن منظور خود، دو نمونه از عباراتی را که - مطابق ظاهرشان - خطا را به صورت مبهم در همه نظریات انسان روا دانسته‌اند، نقل و نقد می‌کنیم.

**نمونه اول.** یکی از دانشمندان معاصر در ضمن مقدمه وزین و عالمانه خود بر ترجمه *مفاتیح الغیب* صدرالمتألهین می‌نویسد:

نقدهای ما بر این روش [یعنی روش مشاء در تطبیق فلسفه با شرع] بدین‌گونه تلخیص می‌شود: الف) عدم مراعات اصل خطا در رد قضایای نظری به ضروری. ضروریات عقل به هیچ وجه قابل تردید نبوده و معارضه‌پذیر نیستند و همه ساختار اعتقادی و علمی بر آنها استوار است و نظریات هم در صورتی که واقعاً از ضروریات استنتاج شده باشند، تردیدناپذیرند؛ اما اینکه آیا فلان قضیه نظری حقیقتاً به ضروریات برمی‌گردد یا نه، البته قابل تردید است؛ زیرا احتمال خطا در این رد و نتیجه‌گیری وجود دارد. ذهن بشری هر قدر هم در منطقی آزموده باشد، مصون از خطای در مقدمات نیست و منظور ما از اصل خطا در رد همین است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴، ص پنجاه و دو از مقدمه).

همچنین از ایشان در جایی دیگر نقل شده است: «مدارک استدلالی و اکتسابی ما که به عقل غیر ضروری ما مربوط می‌شود، جواز خطا دارد» (اردستانی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۰).

اگر ظهور این سخنان را جدی بگیریم و به طور کلی ذهن را در معرض خطای در استدلال بدانیم، چند مشکل به وجود می‌آید:

اولاً این ادعا خودشمول است؛ یعنی خود نیز یقینی (و مصون از خطا) به‌شمار نمی‌آید. البته ایشان معتقد است: «اینها دانش‌های ضروری است» (همان)، ولی مسلماً اگر سخنان فوق از بدیهیات و ضروریات عقل می‌بودند، مطابق گزارش ایشان، مشائیان و نوابغی مانند بوعلی از آن غافل نمی‌شدند؛ ثانیاً حتی اگر فرض کنیم این قبیل سخنان بدیهی هستند، باید بگوییم که ضروریات یا بدیهیات، تمام احتیاجات علمی ما را کفایت نمی‌کنند. به عبارت دیگر، با اعتقاد به قانون عامی که ایشان بنا گذاشته و نام آن را «اصل خطا در رد» نهاده، دیگر نمی‌توان اثبات ضرورت مبدأ و معاد، عصمت وحی و نبی را یقینی دانست و نمی‌توان ادله سایر ارکان غیربدیهی شریعت حق را مصون از خطا و به اصطلاح «لا ریب فیہ» دانست. براین‌اساس حداکثر می‌توان سخن از «قابل اعتماد» بودن (همان، ص ۲۱۱) این اعتقادات به زبان آورد. حتی دیگر نمی‌توان ریاضیات را علمی یقینی به‌شمار آورد؛ زیرا مسلماً همه گزاره‌های علم ریاضیات، ضروری و بدیهی نیستند؛

ثالثاً بدیهیات - گذشته از اینکه برای رفع نیازهای علمی بشر کافی نیستند- چندان هم مورد اختلاف و نزاع نیستند تا با قبول آنها دل خوش داریم به اینکه «بر اساس این دانش‌ها و دیگر دانش‌های ضروری و قواعدی که در عقل عام بر اساس این دیدگاه وجود دارد... امکان دانایی و شناخت بدون سلب اعتماد از شناخت وجود دارد» (همان، ص ۲۱۰). اساساً امکان دانایی و شناخت و نیز اثبات عالم واقع و شناخت عالم واقع به صورت موجبۀ جزئیۀ، پاسخ به کدام شبهه و کدام شکاک را فراهم می‌آورد؟ مگر امثال هیوم و کانت و دیگر شکاکان و ایدئالیست‌ها به طور کلی منکر همهٔ بدیهیات و همهٔ مراتب واقع و شناخت واقع بوده‌اند که به اثبات فی الجمله و موجبۀ جزئیۀ «واقع و علم به واقع» دل بسپاریم و خرسند باشیم؟ مگر هیوم و کانت، منکر ریاضیات و منطق و گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌های ادراکی و گزاره‌های پیشین و... بودند؟ بر فرض هم که کسی به این درجه از شکاکیت رسیده باشد، برای رفع شکاکیت او و رساندن او به این میزان از علم، راه‌های ساده‌تری وجود دارد:

فهذه الأشياء وما يشبهها مما لا يحتاج أن نطول فيه، ويحل الشبه المتقابلة من قياسات المتحير يمكننا أن نهديه. وأما المتعنت فينبغي أن يكلف شروع النار، إذ النار واللانار واحد، وأن يؤلم ضرباً، إذ الوجد والالوجع واحد... (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳؛ نیز رک: صدرالمآلهین، بی تا، ص ۴۱).

رابعاً به‌راستی این قبیل سخنان چه مشکلی از معرفت‌شناسی را حل می‌کنند؟ و اصلاً این‌گونه سخن گفتن، حل مشکل محسوب می‌شود یا ایجاد آن؟ یعنی آیا این ادعاها تشکیک در توان عقل به‌شمار می‌روند و خود باید پاسخ داده شوند یا اثبات توانمندی عقل و پاسخ به شبهات به‌شمار می‌آیند؟ مگر سخن هیوم و کانت و دیگران - با کمی تفاوت- به جایی غیر از این منتهی شده است؟

خامساً ایشان از سویی می‌نویسد: «همهٔ ساختار اعتقادی و علمی بر آنها [ضروریات عقل] استوار است و نظریات هم در صورتی که واقعاً از ضروریات استنتاج شده باشند، تردیدناپذیرند؛ و از سوی دیگر می‌فرماید: «اما اینکه آیا فلان قضیهٔ نظری حقیقتاً به ضروریات برمی‌گردد یا نه، البته قابل تردید است».

در این عبارت، یا منظور این است که اصلاً گزارهٔ نظری یقینی نداریم و همهٔ ساختارهای اعتقادی و علمی ما تردیدپذیرند، که در این صورت سخن مزبور همان شکاکیتی است که پیش از این نقدش کردیم؛ یا منظور این است که نظری یقینی داریم، ولی در عین حال استنتاج نظریات از ضروریات، یقینی نیست، که در این صورت، به نظر می‌رسد خلطی میان مرحلهٔ ثبوت و اثبات صورت گرفته است. اگر فرض کنیم بین دو گزارهٔ الف و ب ارتباطی نفس‌الامری و واقعی وجود دارد، ولی ما نسبت به وجود چنین ارتباطی توجه کافی نداشته باشیم یا توجه داشته باشیم ولی به آن اطمینان نداشته باشیم، با وجود غفلت از ارتباط واقعی یا شک در آن، دیگر معنا ندارد از یقین به گزارهٔ الف، به گزارهٔ ب یقین بیابیم.

وقتی از یقین به الف می‌توان به یقین به ب پل زد که علاوه بر ارتباط واقعی و نفس‌الامری میان آنها، ارتباط ذهنی هم وجود داشته باشد؛ یعنی:

اولاً الف یقینی باشد؛

ثانیاً الف در واقع و نفس‌الامر با ب ارتباط داشته باشد (وگرنه یقین به ب، جهل مرکب خواهد بود نه یقین منطقی و یقین به معنای اخص)؛

ثالثاً انسان مستدل یا مستتج<sup>۱</sup> به ارتباط واقعی میان الف و ب، یقین (و توجه صحیح) داشته باشد. حاصل آنکه ارتباط واقعی ولی مشکوک، موجب یقین انسان نمی‌شود و کسی که در هر استنتاجی احتمال خطا می‌دهد، هیچ گزاره‌تردیدناپذیر نظری‌ای نباید داشته باشد. به‌راستی چگونه می‌توان خطا در استنتاج یک گزاره نظری از بدیهی را محتمل دانست و در عین حال آن گزاره نظری را تردیدناپذیر دانست. اگر مثلاً یک درصد (یا یک هزارم درصد یا ...) احتمال می‌دهیم که گزاره ب را به‌اشتباه از گزاره الف استنتاج کرده باشیم، در این صورت، به همان میزان احتمال می‌دهیم که گزاره ب درست نباشد؛ یعنی یک درصد (یا ...) در درستی ب تردید خواهیم داشت.

البته گفتنی است که اشکال مزبور، تنها بر فهم ما از ظاهر عبارات مزبور وارد است و به احتمال قوی، ظهور ابتدایی سخن بالا، مراد و مقصود نویسنده بزرگوار آن نیست؛ هم با ملاحظه درجات دانش و فضل و کمال مؤلف دانشمند آن و هم به قرینه برخی دیگر از عبارات متن مزبور، از جمله این عبارت:

جدل خفی ... در اثر چارچوب‌ها و باورها و خواسته‌های قبلی پدید آمده و ذهن را از راه اکتشاف، به راه دفاع از یک یا چند مفروض ذهنی می‌کشاند. ذهن بشر در جریان غالبش گرفتار آن است. اینجاست که یکی از نتایج جنبی سلوک ظاهر می‌شود؛ زیرا سلوک حقیقی سبب تقوای حقیقی می‌شود و ملکه تقوا قدرت بر نفی جدل خفی دارد. وجود روح تحقیقی و اکتشافی در یک فرد نیز از اسباب طرد آن است (صدرالمألهین، ۱۳۸۴، ص هشتاد و دو از مقدمه با کمی تغییر).

**نمونه دوم.** مؤلف محترم مقاله «حجیت و عصمت ذاتی عقل»، در ضمن پاسخ به این اشکال که «وجود خطا در نتایج، دلیل بر عدم حجیت عقل است» (اکبرنژاد، ۱۳۸۹، ص ۶۶) مطلبی نوشته که به نظر می‌رسد، تثبیت اشکال و بلکه توسعه آن است نه پاسخ آن. ایشان به جای اینکه بگویند عقل معصوم است و خطا نمی‌کند، عقل را دو قسمت می‌کند و برای مرتبه‌ای از آن که در دسترس انسان عادی نیست، عصمت درست می‌کند و خطاها را متوجه مرتبه‌ای دیگر از عقل که در دسترس عموم افراد است، می‌نماید و برای این مرتبه از عقل، حداکثر حجیتی در حد حجیت امارات و ظنون خاصه درست می‌کند. وی می‌نویسد:

همان‌گونه که می‌توان وحی را به وحی نفس‌الامری (حقیقی) ... و وحی محصل یعنی وحی‌ای که وارد حوزه ادراکی ما می‌شود، تقسیم کرد، می‌توان عقل را نیز به دو گونه تقسیم کرد: عقل نفس‌الامری یعنی عقل خالص و قدسی که خدای متعال روح انسانی را بدان مجهز ساخته و واسطه و حجت باطنی میان او و خالق اوست و عقل محصل یعنی خروجی عقل که در قالب استدلال و یقین خود را می‌نماید.

وجه مشابهت میان وحی و عقل در این تقسیم آن است که وحی در ذات خود معصوم از هر نوع شائبه و ناخالصی است ... اما وحی محصل؛ آنچه در قالب الفاظ بیان می‌شود و توسط ما بر اساس قواعد عقلایی و عرفی و زبانی معنا می‌شود، معصوم نیست. ...

... بنابراین عقل خالص و نفس‌الامری گرچه معصوم و عاری از هر نوع خطایی است و ذات آن که نیروی فهم و کشف است با خطا در تضاد است، اما آنچه پس از انجام استدلال‌های نظری و واسطه‌های کم و زیاد حاصل می‌شود، لزوماً همان عقل نفس‌الامری نیست؛ زیرا انسان تحت تأثیر اشراف نداشتن به تمام ابعاد هستی یا موضوع موردنظر، گاه به خطا می‌رود؛ یا گاه در چپش مقدمات اشتباه می‌کند و گاه تحت تأثیر گرایش‌ها و تعصب‌ها، کدورت‌ها و محبت‌ها، تعادل را از دست می‌دهد و خروجی کارش با عقل نفس‌الامری مطابقت نخواهد داشت (همان، ص ۶۹).

آنچه از خطا و اشتباه در اندیشه ما راه می‌یابد، مفاهیمی عدمی هستند که از نبود عقل و ضعف آن سرچشمه می‌گیرند و چون در انبیا و اولیای الهی به حد کمال موجودند، خطایی از آنان سر نمی‌زند. به عبارتی آنجا که عقل رشد می‌کند، خطا کم می‌شود و رابطه عکس میان آن و عقل است (همان، ص ۷۲-۷۳).

در این گفتار - که بسیار مبهم و از جهات مختلفی نامفهوم و غیرفنی است - اشکالات متعددی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

اولاً اینکه گاهی به وحی دسترسی مطمئن نداریم، مانع از این نیست که در پاره‌ای از موارد نیز از طریق مواجهه مستقیم با معصومین علیهم‌السلام یا از راه نصوص متواتر، علم صحیح و معصوم از خطا به وحی الهی داشته باشیم. به عبارت دیگر، «مشبهه به» در سخن بالا درست نیست و - مطابق اصطلاح ایشان - دسترسی به وحی نفس‌الامری کاملاً ممکن است و وحی محصل معصوم - نیز داریم؛ نظیر علم ما به انتصاب امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام به امامت از جانب خداوند متعالی؛

ثانیاً اساساً تشبیه و قیاس میان عقل و وحی در سخن مؤلف محترم، ناروا و مع‌الفارق است؛ زیرا چنان‌که در متن بالا مشاهده می‌شود، عقل نیروی فهم و کشف است و در درون ماست. معنا ندارد چیزی در درون ما گذاشته شود و ما مطلقاً به آن دسترسی نداشته باشیم؛ برخلاف وحی یا آنچه بر پیامبران نازل می‌شود که امری بیرون از ماست و ممکن است تنها بخش‌هایی از آن در دسترس ما قرار گیرد و وارد حوزه ادراکی ما گردد (فقط نسبت به بخشی از آن اطلاع پیدا کنیم)؛

ثالثاً چطور ممکن است که عقل خالص و نفس‌الامری، به‌رغم اینکه در درون انسان است، در دسترس انسان عادی نباشد و در عین حال «واسطه و حجت باطنی میان او و خالق او» باشد؛ این

درست مثل این است که قسمت‌هایی از وحی را که به ما نرسیده یا اساساً نازل نشده، حجت ظاهری میان خود و خالق خود بدانیم؛

رابعاً تفکیک میان عقل و خروجی عقل و نام یکی را عقل نفس‌الامری گذاشتن و آن را مصون از خطا دانستن و دیگری را عقل محصل نامیدن و خطاها را بر ذمه آن گذاشتن، هم بی‌معناست و هم بی‌فایده. چطور یک قوه معصوم است و خروجی آن آمیخته باخطاست؟ معصوم بودن آن چه فایده‌ای دارد و اساساً در چه چیزی معصوم است؟ مگر معصوم بودن عقل غیر از صحیح بودن مدرکات اوست؟ خامساً تفکیک میان انسان (روح انسان) و قوه عاقله درست است، ولی باید توجه داشت که استدلال کردن و چینش مقدمات استدلال کارویژه قوه عاقله است و نمی‌توان برای دفاع از عقل، خطا در چینش مقدمات استدلال را بر گردن مراتب دیگر نفس انسان نهاد (مقدمات یک استدلال می‌توانند غیرعقلی باشند و خطا در آنها از عقل نباشد، اما چینش استدلال یا به تعبیری، صورت استدلال برای عاقله است)؛

سادساً باید بگوییم عاقله خطا نمی‌کند نه اینکه خطای عاقله را بپذیریم و اشراف نداشتن انسان نسبت به تمام ابعاد هستی و یا موضوع مورد بحث عقلی را برای دفاع از عاقله خطاکار پیش بکشیم. عقل هر چند اطلاعات خود را درباره موضوعات مورد بحث خود، از طرق مختلف تأمین می‌کند، فقط در موردی که به تصور صحیح برسد، تصدیق قاطع می‌کند و در دیگر موارد حکمی قاطع ندارد. نه اینکه حکم قاطع می‌کند، اما این حکم ممکن است خطا یا صواب باشد. احکام قطعی عقل همواره صحیح و صادق و مصون از خطا هستند، و هر کس غیر از این بگوید، باید بداند که بالملازمه شکاکیتی گسترده دست‌کم در محدوده علوم نظری انسان را پذیرفته است.

درست این است که بگوییم، گاهی انسان هواهای نفسانی و قوای شهوی و غضبی و وهمی را بر قوه عاقله خود مسلط می‌کند و از توانمندی‌های عقل، عالمانه و عامدانه، در جهت تأمین اهداف و اغراض شهوی و غضبی و وهمی خود بهره می‌جوید. درحالی‌که عقل، خود می‌فهمد که مثلاً اطلاع کافی برای نتیجه‌گیری قطعی ندارد و صادقانه اظهار عجز می‌کند، انسان مغالط احکام ظنی و احتمالی عقل را نزد دیگران قطعی جلوه می‌دهد؛ یا عقل را مجبور به صورت‌بندی استدلال‌های مغالطی می‌کند و مغالطه را با صبغه و رنگ برهانی عرضه می‌کند.

به عبارت دیگر، در خطاهای مزبور، انسان مغالط خطاکار است نه قوه عاقله او. درست مثل اینکه شخصی با چشم خود گلی سفیدرنگ را ببیند، ولی به دروغ به دیگران بگوید گلی سیاه دیدم. روشن

است که خطای این سخن را نمی‌توان به پای قوه بینایی این شخص نوشت. حاصل آنکه قوه عاقله در مواردی که اطلاعات کافی ندارد، صادقانه به انسان می‌گوید که یقین ندارد و فلان سخن برهانی نیست؛ ولی شخصی که اسیر هوا و هوس است، سخن عقل را به گونه‌ای دیگر منتقل می‌کند. اتفاقاً در این موارد خود عقل، حجت خداوند متعالی بر شخص مغالط به‌شمار می‌آید.

سابقاً آنچه ایشان در دفاع از عصمت عقل نوشته‌اند، بی‌ثمر است. چه فایده‌ای دارد که انسان قوه‌ای معصوم داشته باشد ولی آنچه از این قوه در دسترس او قرار می‌گیرد، امری باشد که همواره در معرض خطاست؟ گویا مؤلف محترم متوجه بی‌ثمر بودن این نحوه دفاع از عصمت عقل بوده است که در ضمن تلاش قابل تقدیر خود در این زمینه، حجیتی نظیر حجیت متون نقلی (حجیت به معنای معذرت و منجزیت) برای عقل در نظر گرفته است؛ حجیتی که به هیچ وجه مستلزم صحیح و صادق و یقینی بودن نیست و در مواردی با جهل مرکب و گمان و پندار نیز سازگار است.

صرف وجود اشتباه در نتایج حاصل از یک مصدر، نمی‌تواند دلیل بر بی‌اعتمادی و در نهایت کنار گذاشتن آن شود. آیا اشتباه ما در برداشت از قرآن و حدیث، کمتر از اشتباه در گزاره‌های عقلی است؟ آیا تا کنون فقیه و دانشوری حاضر شده است کتاب یا سنت را صرفاً به خاطر اشتباهات متعدد در برداشت از آن کنار بگذارد؟ (همان، ص ۶۷).

اتفاقاً تمام سخن ما در این مقاله همین است که اگر کسی عصمت عقل را در تمام ادراکات اختصاصی‌اش نپذیرد، با تمام علاقه‌ای که به عقل و شریعت دارد، به همین جا می‌رسد که همه اعتقادات نظری عقلی و نقلی خود را ظنونی که حجت هستند و چاره‌ای جز التزام به آنها نیست، بینگارد. روشن است که براین اساس حتی مبدأ و معاد را نمی‌توان به صورت یقینی اثبات کرد و هر استدلالی که برای آنها آورده شود، کم‌وبیش احتمال خطا را خواهد داشت.

#### ۴. سلامت عقل

سلیم و سقیم و قوی و ضعیف بودن عقل ممکن است مبنای اشکالی معرفت‌شناختی قرار گیرند و آن اینکه چطور می‌توان از سلامت عقل مطمئن شد؟ چه کسی ملاک سلیم بودن عقل و ورزیدگی آن است؟ آیا می‌توان به سلامت و قوت «عقلی که خود را سالم و قوی می‌پندارد»، اعتماد کرد؟ آیا با تصدیق به وجود انحراف و ضعف در پاره‌ای از عقول، می‌توان عقل را در تعیین حد و حدود خود، دخیل یا حتی مستقل دانست؟ اگر تشخیص صحت و مرض و قوت عقل، نمی‌تواند با خود عقل باشد و عقل سقیم و مریض و ضعیف، حتی در بدیهیات و تعیین حدود توانایی خود نیز امکان خطا داشته باشد، آیا نباید عقل را به طور کلی به غیر عقل (به کسی که معصوم از خطاست) ارجاع داد؟

در پاسخ به این قبیل پرسش‌ها باید بگوییم:

۱. قوت و ضعف داشتن عاقله - چه این دو صفت خود عاقله باشند و چه صفت انسان‌هایی با اثرپذیری از دیگر قوا، در رفتارهای خود کمتر یا بیشتر از قوه عاقله بهره می‌گیرند - منجر به شکاکیت نمی‌شوند؛ چراکه عقل ضعیف، یا مطلقاً درک عقلی ندارد یا مدرکات عقلی کمتری دارد. ضعف عقل به معنای داشتن درک نادرست نیست. کودکی که عقل هیولانی دارد، در واقع، ادراک عقلی بالفعل ندارد و نوجوانی که عقل پخته ندارد، در واقع ادراکات عقلی محدودتری دارد؛

۲. سلامت و مرض عاقله نیز - چه آنها را وصف خود قوه عاقله بدانیم و چه صفت انسان عاقلی که به شکل درست یا نادرست در عاقله و ادراکات آن تصرف می‌کند - مشکل جدی شناخت‌شناسانه‌ای به وجود نمی‌آورند؛ چراکه - غیر از کسانی که نقص مادرزادی دارند و از ابتدا فاقد قوه عاقله هستند و لذا از بحث عقل و ادراک عقلی بیرون‌اند - هر کسی که عقل دارد، دست‌کم در ابتدای خلقت، عقل سلیم دارد و سلیم‌العقل است. مرض، برای عقل امری عرضی است که غالباً با سوء‌اختیار شخص حاصل می‌شود. لذا مرض عقلی نه رافع تکلیف و مستمسکی برای شخص مغالط محسوب می‌شود، و نه مانع مذمت و احیاناً عقاب او. بنابراین حتی اگر بپذیریم که پاره‌ای از عقول بر اثر انحراف و مرض اکتسابی، درکی بر خلاف درک دیگران دارند، از باب اینکه الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار، خطاهای آنها را اموری اختیاری و قابل اجتناب برخواهیم شمرد.

اما اساساً عقل قوه‌ای است که برخلاف ذائقه یا شاید حتی قلب، خودش مریض و منحرف نمی‌شود و انتساب سلامت و مرض به آن مجازی است. چه شاهدی بهتر از اینکه بسیاری از کسانی که به اصطلاح، عقل سلیم ندارند، به‌رغم همه مشکلات اخلاقی، درکی مساوی با صاحبان عقول سلیم در مسائل ریاضی و منطقی و ... و شاید برتر از آنها دارند؛ بلکه در مسائل اعتقادی نیز درک ایشان چه بسا کمتر از دیگران نباشد. لذا فراعنه و فاسدان نیز می‌توانند به خدا و قیامت و ... یقین پیدا کنند و تکذیب آنها همراه تشخیص باشد (ر.ک: نمل: ۱۴)؛ و معاویه نیز می‌تواند حق را تشخیص دهد و عالمانه و عامدانه و از سر هوای نفس با آن مخالفت ورزد: «وَلَعَمْرِي يَا مُعَاوِيَةَ لَئِنْ نَظَرْتُ بِعَقْلِكَ دُونَ هَوَاكَ لَتَجِدَنِي أَبْرَأَ النَّاسِ مِنْ دَمِ عَثْمَانَ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶۷).

در واقع، ضمن تأکید بر ارزش و اهمیت و جایگاه تقوا و تهذیب نفس در تلقی معارف و فهم صحیح و ...، قوه عاقله را به عنوان یکی از قوای نفس که بالقوه می‌تواند ادراک کند، مصون از مرض می‌دانیم و انسان صاحب قوه را که از این قوه استفاده صحیح نمی‌کند، مقصر و در معرض خطا و گناه



می‌دانیم. باید میان وجود قوه و سلامت آن، با استفادۀ صحیح و سالم انسان از آن تفاوت قائل شد (چه‌بسا رأی علامه طباطبائی نیز همین باشد. ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۱-۳۱۲).  
 «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ... أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹).  
 حاصل آنکه اولاً عقل یا درک نمی‌کند یا درست درک می‌کند؛ یعنی تفاوت عقل قوی و ضعیف به تعداد مدرکات برمی‌گردد؛ ثانیاً عقل یا وجود ندارد یا اگر وجود دارد، سلیم است. عقل ناسالم و فاسد، حقیقتاً عقل نیست.

ربما تسلط بعض القوی علی الإنسان بغلبته علی سائر القوی كالشهوة والغضب فأبطل حکم الباقي أو ضعفه، فخرج الإنسان بها عن صراط الاعتدال إلى أودية الإفراط والتفريط، فلم يعمل هذا العامل العقلي فيه علی سلامته، كالقاضي الذي يقضي بمدارك أو شهادات كاذبة منحرفة محرفة، فإنه يحيد في قضائه عن الحق وإن قضی غیر قاصد للباطل، فهو قاض و ليس بقاض، كذلك الإنسان يقضي في مواطن المعلومات الباطلة بما يقضي، وأنه وإن سمي عمله ذلك عقلا بنحو من المسامحة، لكنه ليس بعقل حقيقة لخروج الإنسان عند ذلك عن سلامة الفطرة وسنن الصواب (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۵۰).

## ۵. اختلافات عقلا

اختلافات انسان‌های عاقل می‌تواند علل مختلفی داشته باشد (از جمله ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۸-۱۳۱)؛ اما این اختلافات را تنها در صورتی می‌توان به پای عقل و محدودیت‌های آن در درک حقایق نوشت که:

۱. مسئله اختلافی، مورد توجه طرفین باشد (مانند بحث «اصالت وجود» نباشد که فلاسفه گذشته اصلاً به آن توجه نکرده بودند و از آن تصویری نداشتند) نه اینکه چنان باشد که طرفین آن را تصور کرده، ولی تصدیق نکرده باشند؛
۲. مطلب مورد نزاع، به لحاظ تصویری کاملاً روشن باشد؛ یعنی مانند بعضی از مسائل دشوار ریاضی نباشد که برخی از دانش‌آموزان نمی‌توانند آن را تصور کنند؛ و مانند برخی از مباحث فلسفی نظیر «اعتباریت ماهیت» نباشد که هنوز جوانب بحث به‌خوبی حلاجی و روشن نشده است؛
۳. طرفین نزاع در یک سطح از ورزیدگی عقلانی باشند؛ یعنی یکی از طرفین نزاع عاجز از درک تصویری مسئله نباشد؛ برخی از انسان‌ها به درک درست (پاره‌ای از) سخنان (حق) نزدیک هم نمی‌شوند: «فَمَا لَهُؤْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» (نساء: ۷۸). برخی از اختلافات متکلمان اشعری و معتزلی با امثال شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین را در این راستا می‌توان تحلیل کرد؛

۴. اگر اختلاف عقلا در یک مسئله به اختلاف در یک استدلال خاص مربوط می‌شود، گذشته از موارد فوق، باید هر دو مقدمه استدلال عقلی باشند؛ زیرا اگر از دو مقدمه استدلال، تنها یکی عقلی باشد (مانند استنتاج تعداد عقول از تعداد افلاک بطلمیوسی (ر.ک: طباطبائی، ۱۷۱۴ق، ج ۵، ص ۲۷۹-۲۸۰)، نتیجه استدلال، به ظاهر عقلی است نه به واقع. طبعاً در این موارد، عقل تنها متکفل و ضامن سهم خود از استدلال است؛

۵. انگیزه‌های فاسد و هوا و هوس در بین نباشد یعنی: اولاً مسئله مورد نزاع و اختلاف، به لحاظ عملی خنثا بوده، و مانند مسائل اعتقادی اختلافی نزد پیروان شریع نباشد؛ بلکه مانند قواعد ریاضی و منطق صوری باشد؛ ثانیاً طرفین نزاع، تنزه کافی داشته باشند و عقل خود را اسیر هوای نفس نکرده باشند (ر.ک: نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۶؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۴؛ طباطبائی، ۱۷۱۴ق، ج ۱، ص ۲۱۰).  
 - أحاطوا بالحسین علیه السلام ... حتى قال عليه السلام لهم (...إِنَّمَا أَدْعُوكُمْ إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ ... وَكَلِّكُمْ ... غَيْرُ مُسْتَمِعٍ قَوْلِي فَقَدْ مَلَأْتُ بُطُونَكُمْ مِنَ الْحَرَامِ وَطَبِعَ عَلَي قُلُوبِكُمْ) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۸)؛  
 - القرآن يحظر [ای یمنع] علی الناس التفکر من غیر مصاحبه تقوی الله سبحانه (طباطبائی، ۱۷۱۴ق، ج ۵، ص ۳۱۴).

هوا و هوس از عوامل مهم خطاهای عقلا هستند؛ به گونه‌ای که برخی از بزرگان گفته‌اند: «انارة العقل مکسوف بطوع الهوی» (هاشمی خوبی و دیگران، ۱۴۰۰ق، ج ۱۵، ص ۴۰؛ ج ۱۷، ص ۲۰۰)؛ یعنی تبعیت از هوا و هوس، عقل را در محاق و خاموشی فرو می‌برد. همچنین از پیامبر مقل شده است که «حُبِّكَ لِلشَّيْءِ يَغْمِي وَيَصِمُّ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۰).

نقش تمایلات در چگونگی درک واقع را می‌توان به‌خوبی در مقایسه اتفاق نظر علما در مسائل ریاضی - که فارغ از پیش‌داوری‌ها و حب و بغض‌ها بررسی می‌شوند- و اختلاف نظر متدینین در مسائل اعتقادی ادیان مختلف ملاحظه کرد: «فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (جاثیه: ۱۷؛ نیز ر.ک: بقره: ۲۱۳؛ آل عمران: ۱۹؛ شوری: ۱۴).

با ملاحظه این امور، می‌توان هم به صورت استقرایی و پسین و هم به نحو پیشین ادعا کرد که اختلافات عقلا هیچ‌وقت به عقل و استدلال عقلی از آن جهت که عقلی است، بازمی‌گردد. لذا اگر کسی مطابق منطق و به اندازه درک تصویری خود سخن بگوید، و به لحاظ نفسانی نیز به اندازه کافی مهذب باشد و با سوءاختیار خود، درک صحیح عقل را مخدوش نکرده باشد، می‌تواند احکامی صادق و یقینی صادر کند که نظیر قواعد ریاضی و مصنوع از خطا باشند. البته با رعایت شرایط مزبور، احکام

یادشده چندان فراوان نخواهند بود و بیشتر به اعتقادات ضروری و مورد نیاز برای سعادت دنیوی و اخروی مربوط می‌شوند. خلاصه اینکه خطاهای منطقی عقل را می‌توان مستقیماً سد کرد، اما خطاهای ناشی از تأثیر دیگر ابعاد انسان در قوه عاقله، تنها با رفع مقدمات- یعنی به صورت غیرمستقیم- قابل اجتناب هستند.

... أحوال المعاد الجسمانی ... من العلوم التي اختص بدرکها العلماء المقتبسون نور الحکمة من مشکاة النبوة لا المقتصرون على النظر البحتی والفکر المنطقی من غیر تصفیة وتجريد وریاضة و تطهیر عن وساوس النفس وشوائب الطبیعة والحس (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۱۳۳).

ان أكثر أحوال المعاد كأحوال المبدأ أسرار على العقول الإنسانية ... ما لم یقیموا على الرياضات وترک الاشتهار وطلب الجمعية ووفور الجاه وتقرب السلطان ... ومدركات النظار بدقة أنظارهم وأفکارهم أسرار على أوائل العقول. فهكذا أكثر ما هو علانية وعیان عند طور آخرین من العقول الأخریة، أسرار على العقول الدنیویة والعلماء البحتیة (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۰).

## ۶. خطا در استدلال‌های به ظاهر عقلی فلاسفه

می‌توان پاره‌ای از علل راهیابی خطا در استدلال‌های فلاسفه را چنین دانست:

۱. عمل نکردن به قواعد منطقی یا بی‌دقتی در آنها، نظیر:

الف) استفاده از حصر استقرایی؛

ب) اعتماد به مقدمات غیربینی که به ظاهر توسط دیگر فلاسفه ثابت شده‌اند؛

ج) تکیه بر مقدماتی که از علوم دیگر گرفته شده‌اند؛

د) استفاده از قیاس‌های مرکب و قیاس‌های مضمرو ... که ضبط دقیق آنها برای عقل دشوار است؛

ه) استفاده از اشکال غیربیدیهی قیاس؛

۲. تکیه بر حافظه در مواردی که مقدمات فراوان هستند و حدود وسط بسیار؛

۳. بلندپروازی و بسنده نکردن به علم قلیل عقلی؛

۴. بی‌توجهی به دیگر منابع شناخت یا به عبارتی، عقل را مستقل از دیگر منابع شناخت در نظر گرفتن؛

۵. عقل را تحت تدبیر قوای ادراکی و تحریکی مادون عقل قرار دادن.

## ۷. خطای عقلا

عقل از آن جهت که عقل است، خطا نمی‌کند و ادراک عقلی از آن جهت که ادراک عقلی است، خطا بردار نیست؛ اما انسان عاقل از آن جهت که انسان است و غیر از عقل قوای دیگری هم دارد و

بعضاً رفتارهای خود را با اثرپذیری از بینش‌ها و گرایش‌های آنها تنظیم می‌کند، یا از آن جهت که ملکات فاسدی در نفس خود نشانده و مزاج معتدل خود را منحرف کرده است، فراوان خطا می‌کند: «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسِيرٍ تَحْتَ عِنْدٍ هَوَىٰ أَمِيرٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۶؛ نیز ر.ک: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۴).

انصاف نیست اشتباهات فیلسوفی را که در منطق، تنها حصر عقلی را یقینی معرفی می‌کند، ولی در فلسفه، از حصر استقرایی و «سبر و تقسیم» مبتنی بر استقرا استفاده می‌کند، به پای عقل نوشت. عقل، خود مدعی این فیلسوف است؛ چراکه وی به مقتضای عقل خود عمل نکرده است.

حاصل آنکه خطای به ظاهر عقلی، خطا در ادراک عقلی انسان نیست، بلکه خطا در رفتار اختیاری انسان عاقل و صد درصد اجتناب‌پذیر است؛ یعنی با این تحلیل، خطاهای به ظاهر عقلی، نوعی تخطی و تخلف عمدی، یا به تعبیر شرعی، گناه هستند و از این رو، استحقاق عقاب شرعی و مذمت عقلایی دارند. البته پاره‌ای از گناهان - نظیر «لمم» - به لحاظ حقوقی و به‌ویژه با ملاحظه رحمت و اسعه حق تعالی، قابل چشم‌پوشی‌اند و مجازات دنیوی و عقاب اخروی خاصی برای آنها در نظر گرفته نشده است (ر.ک: نجم: ۳۲)؛ ولی به دقت عقلی، کسی که استدلال مغالطی ارائه می‌کند، مستقیم یا غیرمستقیم مقصر است نه قاصر. شخص مغالط، یا در مقدمات مستقیم و قریب استدلال خود، خطایی عمدی مرتکب شده و یا در مقدمات و مبادی بعید آن؛ یا از عقل سلیم استفاده صحیح نکرده و یا عقل را تحت تدبیر نفس ناسالم قرار داده است.

عقل به عنوان یکی از قوای نفس، هرگز خطا نمی‌کند، بلکه در هر خطای به ظاهر عقلی، عقل خود حجت حق تعالی علیه انسان عاقل است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۵). عقل در خطاها مدعی است نه متهم. انسان دارای عقل است که خطا می‌کند نه عقل او. انسان عاقل:

۱. گاه مدرکات واهمه را «معقول» می‌نامد و با ظاهری عقلی ارائه می‌کند؛
۲. گاهی مقدمه غیر عقلی (نظیر هیئت بطلمیوسی) را ضمیمه مقدمات عقلی می‌کند و حاصل آن را در کتب فلسفی و در میان ادراکات متقن عقلی عرضه می‌کند؛
۳. گاه می‌کوشد عقل مستقل را در غیر محدوده آن به کار گیرد؛
۴. گاهی عجله می‌کند و در مباحثی - نظیر نفس، حرکت، مکان، زمان، هیولا، و عدم - که هنوز برای عقل او واضح نیستند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۱؛ بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۴۶۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۰ و ۳۸۲؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸، ۳۷، ۱۵۱، ۱۷۵ و ۲۵۵؛ همو، بی‌تا،

ص ۱۳۶)، بدون تصور دقیق از مسئله تصدیق می‌کند و معمولی را به موضوعی که آن را کاملاً نمی‌شناسد ربط می‌دهد؛ در حالی که عقل در حالت طبیعی خود، تا موضوع و محمول را به طور کامل درک نکند، اقدام به صدور حکم و تصدیق و اذعان - به صورت قاطع - نمی‌کند؛

۵. گاهی در تحلیل و توصیف مشاهدات حسی و غیرحسی، شتاب‌زده عمل می‌کند و به جای اینکه موارد جدید را به عنوان مواد جدید تفکر در نظر بگیرد، می‌کوشد آنها را در چارچوب‌های قدیمی و مأنوس خود بفهمد؛ یعنی تلاش می‌کند به سرعت فهم جدید را با دانش‌های سابق منسجم ساخته، یا زوایای تاریک مشهود را روشن کند. این خطا همیشه در شهودات مبهم - اعم از حسی و غیرحسی - رخ می‌دهد.

مورد اخیر نیازمند توضیح و تفصیل بیشتری است. در این زمینه باید گفت که ذهن در برخورد با مشهودات مبهم و غیرمکرر خود، تلاش می‌کند تصاویر دریافتی را با اطلاعات سابق تکمیل کند؛ لذا به جای اینکه در شهود جدید خود دقت کند و از دریچه‌ای تازه که به روی او گشوده شده، عالم را بفهمد و زاویه جدیدی از جهان هستی را بیابد، تلاش می‌کند آن را مصداقی از آنچه پیش از آن یافته بینگارد. این شتاب‌زدگی و عجله در فهم عالم و این نگاه پیشینی به تجارب، در کشفیات مبهم و پیچیده انسان، سبب اشتباهی عجیب می‌شود و آن اینکه نفس به جای درک انفعالی از سمع و بصر (و...) و به جای توجه به مسموعات و مبصرات (و...)، با پیش‌داوری و قضاوتی عجولانه، در مسموعات و مبصرات خود تصرف می‌کند و ذهنیات خود را جای‌گزین محسوسات خود کرده، یا با آنها ترکیب می‌نماید.

باید تأکید کنیم که این اشتباه تنها در مشاهدات (درونی و بیرونی) مبهم و غیرمکرر روی می‌دهد، که البته قابل دفع و رفع نیز هست؛ اما در شهودات واضح و مشهوداتی که از نزدیک مشاهده می‌شوند و به طور مکرر مورد شهود قرار می‌گیرند، رخ نمی‌دهد؛ لذا وضوح شهود و توجه تفصیلی و غیرارتکازی (توجه خودآگاه) و صبر و تأنی در تفسیر مشاهدات، شخص را از این نوع خطا ایمن می‌سازد. پس چنین خطایی در ادراک حسی و ادراک قلبی به هیچ وجه عمومیت ندارد. اندیشمندان مسلمان، به حق ادراک حصولی برگرفته از حضوری را - که وجدانیات نامیده می‌شوند - از بدیهی‌ترین بدیهیات به‌شمار آورده‌اند. به همین دلیل است که به هیچ‌وجه نمی‌توان در صحت گزاره‌هایی نظیر «من هستم» و «من می‌اندیشم» تردید روا داشت.

بنابراین سخن ما به هیچ وجه با ساخت‌گرایان، پیروان هرمنوتیک فلسفی و افرادی از این دست یک‌سان نیست. پیروان این مکاتب، مشاهدات مبهم انسان را شاهد می‌آورند و از استقرای ناقص خود،

بعضاً نتایج کلی می‌گیرند و هر نوع ادراک انسان را تحت تأثیر ذهنیات سابق دانسته، درک صحیح و دست‌کاری نشده ادراکات یادشده را متعذر (غیرممکن) یا متعسر (دشوار) قلمداد می‌کنند. همچنین ایشان خطاهای انسانی در این موارد را مبنایی برای توجیه نسبت عمومی در «فهم» یا در «تعبیر» از تجارب دینی و عرفانی یا حتی در خود این تجارب به‌شمار می‌آورند؛ درحالی‌که سخن ما از هر جهت موجه جزئی است: ما تنها بعضی از مشاهدات مبهم - مانند مشاهده در هوای غبارآلود از دوردست (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۹) - و غیرمکرر را که انسان توجه تفصیلی نیز به آنها ندارد، مصداق چنین خطایی می‌دانیم و تنها پاره‌ای از ذهنیات را مؤثر در این قبیل خطاها می‌شماریم و به‌هیچ‌وجه نسبت واقع و نسبت فهم از واقع را روا نمی‌دانیم و معتقدیم انسان می‌تواند از این خطاها جلوگیری کند؛ تنها کافی است جانب احتیاط را از کف ندهد و به اندازه‌ای که می‌بیند گزارش کند.

سهل‌انگاری اخیر کم‌وبیش در مدرکات حسی و غیرحسی مبهم عوام و پاره‌ای از خواص هست؛ اما در میان دانشمندان، بیش از همه، در کسانی رخ می‌دهد که تصور می‌کنند با علم جزئی و ناقص خود، همه قوانین کلی عالم را کشف کرده‌اند و از این به بعد، عقل تنها باید به کمک قیاس شکل اول، مستقلاً به کشف جزئیات و مصادیق قوانین کلی معلوم‌شده پردازد و نیازی به مواد جدید ندارد. پس عقل را در کشف جزئیات به وسیله قیاس شکل اول، مستقل می‌پندارند و آن را نیازمند مواد جدید و قانون جدید نمی‌بینند. لذا به جای اینکه به دنبال شهود و مشاهده واقعیات بروند، می‌کوشند پاسخ هر پرسشی را از میان کبریات موجود به دست آورند؛ گویی در عالم هیچ قانون کلی ناشناخته‌ای باقی نمانده که خود را نیازمند کشف آن با حواس ظاهری و باطنی بدانند؛ اما چنان‌که گفتیم، قیاس‌های برهانی، تنها به کار تفصیل مجمل‌ها و مرتکرات می‌آیند، نه کشف کبریات کلی و قوانین عام و نهایی عالم.

گفتنی است که گاهی فلاسفه، برای رشد فلسفه و روشن شدن زوایای موضوع، آرای بدوی و ابتدایی خود را در بحثی که جوانب آن کاملاً برای ایشان روشن نیست، ارائه می‌کنند و چشم‌انتظار روزی می‌نشینند که خداوند سبحان، علم به آن مسئله را روزی بشر کند. این قبیل مسائل، نظیر فرضیاتی هستند که در علوم تجربی مطرح و توسط دانشمندان دیگر تأیید یا رد می‌شوند. حیات علم و فلسفه و رشد و شکوفایی آنها از این رهگذر است و هیچ دانشمندی ارائه این نظرات و نقادی آنها را مضرّ به حال فلسفه و علم نمی‌داند. از این منظر، می‌توان فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی را پیرامون میزگردی به گستره زمان در نظر گرفت که هر کسی به اندازه توان خود در

مباحث مطرح شده شرکت می‌کند و نظر می‌دهد و به انتظار نقد و بررسی نظر خود توسط دیگران می‌نشیند. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید:

مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۴۱)؛ الشَّرْكَةُ فِي الرَّأْيِ تُؤَدِّي إِلَى الصُّوَابِ (همان)؛ اضْرِبُوا بَعْضَ الرَّأْيِ بِبَعْضٍ يَتَوَلَّدُ مِنْهُ الصُّوَابُ (همان، ص ۴۴۲)؛ مَنْ اسْتَقْبَلَ وَجْهَ الْأَرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَاةِ (همان)؛ مَنْ شَاوَرَ ذَوِي الْعُقُولِ اسْتَضَاءَ بِأَنْوَارِ الْعُقُولِ (همان).

اما نکته مهم این است که:

اولاً منکران فلسفه و مخالفان علوم عقلی نباید هر مطلبی را که در کتب فلسفه راه یافته، مقتضای برهان عقلی بدانند و اختلافات فیلسوفان در این‌گونه مسائل را دلیلی بر نامطمئن بودن عقل به‌شمار آورند؛ ثانیاً فلاسفه نباید چنین مطالبی را با لحنی قاطع و در شمار یا در کنار علوم بدیهی و نیز نظری مستدل و متقن - نظیر خدا هست - بیاورند؛

ثالثاً هیچ‌کس نباید مطالب ظنی و احتمالی را مبنایی برای تأویل ظواهر شرعی قرار دهد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۴؛ متأسفانه ترجمه میزان در این قسمت، چندان مطابق متن نیست).

## نتیجه‌گیری

از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت:

۱. در بعضی از حوزه‌های شناخت عقل مستقلاً و مستقیماً نمی‌تواند وارد شود؛
۲. عقل در محدوده‌ای که خود تشخیص می‌دهد، معصوم و حجت است و امکان ندارد خطا کند؛
۳. اگر کسی در ادراکی به ظاهر عقلی مرتکب خطا شود، مقصر است نه قاصر؛ یعنی نوعی تخلف عمدی - و قابل جلوگیری - در مقدمات قریب یا بعید استدلال انجام داده است؛
۴. خطا در هر استدلال عقلی، استحقاق توبیخ و مذمت را دارد؛ هرچند ممکن است خداوند سبحان و عقلای عالم، به دلایلی از جمله کم‌رنگ بودن سهم مستدل خطاکار، از چنین تخلف‌هایی چشم‌پوشی کنند؛
۵. عدم پذیرش عصمت و حجیت ذاتی عقل در سهم اختصاصی عقل از علوم بشر، اعتبار دیگر مدرکات انسان را نیز کم‌ویش از بین می‌برد و منجر به شکاکیتی گسترده می‌شود.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نسخه صبحی صالح، قم، هجرت.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن‌ترکه، صائبن‌الدین علی، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۹۸۹م، *الحدود* (این رساله در ضمن کتاب المصطلح الفلسفی عند العرب چاپ شده است)، چ دوم، قاهره، هیئته المصریه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن‌سینا*، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، دوره ده جلدی (شامل منطق، الهیات، طبیعیات، ریاضی)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیه.
- اردستانی، محمدعلی، ۱۳۹۱، *نفس‌الامر در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- الاعسم، عبدالامیر، ۱۹۸۹م، *المصطلح الفلسفی عند العرب*، چ دوم، قاهره، هیئته المصریه.
- اکبرنژاد، محمدتقی، ۱۳۸۹، «حجیت و عصمت ذاتی عقل»، *کوشش‌های معرفت‌شناختی*، ش ۱۴، ص ۲۹-۷۶.
- بهمینار، بن‌مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر‌الحکم و درر‌الکلم*، تصحیح مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جهامی، جیرار، ۱۹۹۸م، *موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- الدایه، فایز، ۱۴۱۰ق، *معجم المصطلحات العلمیه العربیه*، دمشق، دارالفکر.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۸ق، *المباحث‌المشرقیه فی علم‌الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار.
- رازی، محمد بن زکریا، ۱۴۰۲ق، *رسائل فلسفیه*، چ پنجم، بیروت، دارالآفاق‌الجدیدة.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح‌الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *شرح اصول‌الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *ترجمه مفاتیح‌الغیب؛ کلید رازهای قرآن*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌سوی، مقدمه علی‌عابدی شاهرودی، تهران، مولی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *الحاشیه علی الهیات‌الشفاء*، قم، بیدار.
- صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمیه للکتاب.



- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات*، قم، البلاغة.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از البیر نصری نادر، چ دوم، تهران، الزهراء.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۰۸م، *رسائل الفارابی (الرسالة السادسة: التجريد على رسالة الدعاوى القلبية)*، تحقیق موفق فوزی الجبر، چ دوم، دمشق، دارالینابیع.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، بی تا، *رسائل الکندی الفلسفیه*، مقدمه و تصحیح محمد ابورید، چ دوم، قاهره، دارالفکر العربی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *کافی*، قم، دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴ق، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا.
- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله و دیگران، ۱۴۰۰ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، تصحیح ابراهیم میانجی، چ چهارم، تهران، مکتبه الإسلامیة.