

نسبت عقل و ایمان از دیدگاه

ابن رشد، صدر المتألهین شیرازی و ایمانوئل کانت*

علاءالدین ملکاف**

چکیده

از منظر ابن رشد عقل و ایمان دو ابزار معرفتی در عرض یکدیگرند و هر کدام می‌توانند انسان را به سر منزل مقصود برسانند و هیچ تعارضی میان این دو نیست. صدر المتألهین نیز عقل و ایمان را از یک طرف مؤید یکدیگر و از سوی دیگر مکمل هم می‌داند. به نظر او، هرگز میان دین حقیقی و مضامین درست و واقعی کتاب و سنت با احکام و مدرکات عقلی تنافی و ناسازگاری نیست. به نظر صدر المتألهین هیچ آموزه دینی با هیچ معرفت عقلی یقینی ناسازگاری ندارد. در ادامه در بررسی دیدگاه کانت به این نتیجه می‌رسیم که کانت در باب عقل و ایمان اساساً به سمت عقلانیت عملی چرخش می‌نماید. به نظر کانت، ایمان خردورزانه مبتنی بر زمینه عقل عملی است و نه عقل نظری، زیرا عقل نظری توانایی اثبات درستی یا نادرستی دعاوی دینی را ندارد. چنین ایمانی از وجدان اخلاقی انسان نشأت می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: ابن رشد، صدرالدین شیرازی، ایمانوئل کانت، عقل، ایمان، نسبت عقل و ایمان، عقل عملی و عقل نظری

تاریخ تأیید: ۸۶/۱۲/۱۶

* تاریخ دریافت: ۸۶/۰۹/۲۸

** دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، مجتمع آموزش عالی امام خمینی نژاد قم.

طرح مسئله عقل (Reason) و ایمان (Faith) و نسبت هر کدام با یکدیگر، از دیرینه‌ترین، مشهورترین و عمیق‌ترین دغدغه‌های بشری از عصر اسطوره تا پساتجدد بوده و بی‌تردید مهم‌ترین مسئله الهیاتی معاصر در جهان آشوبناک کنونی است.^۱ از این عنوان، زمانی به عقل و وحی، و گاهی به عقل و دین، گاهی به عقل و نقل یاد شده است، هر چند تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. عقل را به اعتباری می‌توان به عقل نظری و عملی تقسیم کرد و برای هر کدام تعاریف گوناگون مطرح ساخت. از طرفی ایمان هم دارای ابعاد مختلفی است که بعد معرفتی، عاطفی، عملی و اجتماعی از جمله آنهاست. بر این اساس، برای ایمان تعاریف مختلف از قبیل عقل‌گرایانه، اراده‌گرایانه و عمل‌گرایانه ترسیم شده است.

امروزه یکی از مسائل مهم در فلسفه دین و معرفت‌شناسی دینی نسبت عقل و ایمان است که هم اندیشمندان مسلمان و هم متفکران غربی به آن توجه داشته و نظریات خاصی ابراز کرده‌اند. در این میان، از مهم‌ترین دیدگاه‌ها سه دیدگاه متفاوت ابن‌رشد، صدرای شیرازی و ایمانوئل کانت است. با توجه به اینکه هر یک از آنان از فحول فلسفه به شمار می‌روند، مقایسه نظریاتشان از اهمیت بیشتری خواهد داشت.

طالع

مواد و روش کار

هم سه فیلسوف و هم موضوع این پژوهش، چیزی جز گونه‌ای از تناظر نباید تلقی گردد. فضای رشد و زمینه‌های ذهنی و آموزشی و فرهنگی آنان اساساً قابل مقایسه با یکدیگر نیست. یکی فیلسوف مسلمان و فقیهی اهل سنت است که با رو آوردن به آثار ارسطو و وابستگی خاص به وی می‌خواهد نقش ایمان را هم در زندگی مهم تلقی کند و از دید ویژه‌ای به مسائل می‌نگرد.

دیگری فیلسوفی شیعی است که تا آخرین دقایق حیات در باورهای سنتی کیش و آیین خود پای می‌فشرد و از قلمرو فرهنگ اهل بیت (علیهم‌السلام) قدمی فراتر نمی‌نهد.

سومی فیلسوفی عصیانگر است که پس از پیمودن مراحل از رشد عقلانی، مرزهای اعتقادی رایج در دنیای مسیحیت را شکست و می‌توان گفت رودرروی آموزه‌های مرسوم کلیسا قرار گرفت و پس از برهه‌ای حیرت و سرگردانی و سنجش فلسفه‌های مختلف به زعم خود راهی به سوی واقعیت گشود. اینکه تا چه اندازه حرکت او در این مسیر قرین توفیق بود، چیزی است که دستیابی به تمامی جوانب آن به آسانی میسر نیست.

در یک نگاه کلی به زندگی این سه فیلسوف می‌توان گفت که در اندیشه هر سه احساس مذهبی بر سایر جنبه‌های انسانی نمود بیشتری دارد و هر سه به عنوان چهره‌های موحد خداگرا و متأله شناخته شده‌اند و ایمان به حقایق الهی برای هر یک از آنان امری حیاتی در زندگی بشر است. گرچه از سخنان کانت عیناً عبارتی مبنی بر ایمان بر مبنای *Deism* ذکر نشده، اما نگارنده چنین برداشت می‌کند که او می‌خواهد به نوعی چنین چیزی را اثبات کند. این باطن‌بینی و روی‌آوری به آلام دینی از دید کانت، در وهله نخست به معنای هستی ملموس است. دریافت این موضوع در نظر ابن‌رشد جز با تکیه دادن بر اصول عقل میسر نخواهد بود. در اندیشه صدرا و در شعاع آموزه‌های دینی - فلسفی او، دل تنها با یاد خدا و با عشق به او می‌تپد و گرنه راه به جایی نخواهد برد. چنان که امام خمینی تق می‌گوید:

آن دل که به یاد تو نباشد دل نیست قلبی که به عشقت نتپد جز گل نیست^۲

قبل از تبیین، بررسی و تطبیق این سه دیدگاه باید به چند نکته توجه کرد: اولاً، این سه متفکر به سه حوزه متفاوت وابسته‌اند. لذا باید با دید کاملاً روشن و سنجیده به دیدگاهها توجه نمود.

ثانیاً، قبل از مقایسه باید اجمالاً گفت که اسلام و مسیحیت به مثابه دو دین جهان‌شمول چه برداشتی از عقل و ایمان دارند. روشن است که با اختلاف برداشتها معمولاً نظریه‌های ارائه شده از طرف متفکران آنها نیز متفاوت خواهد بود.

ثالثاً، با همه وحدت و اتحاد بین مسلمانان، باید تفاوت‌هایی که بین شیعیان و اهل سنت در موضوعات اساسی و اصولی موجود است، در بررسی نظریات ابن‌رشد و صدرا مدنظر باشد.

رابعاً، درباره زمان و مکان این سه فیلسوف نیز باید تأمل کرد. تفکر به زمان و مکان وابسته است و از طرفی زمان و مکان نوع خاصی از تفکر را در انسانها به وجود می‌آورد. این سه فیلسوف طراز اول نیز در زمان و مکان واحد نبوده‌اند. هر فیلسوفی نسبت به زمان و مکان خویش مطالبی را بیان داشته است. این مسئله هم در ارزشگذاری و هم در نگاه هنجاری در مقایسه با تطبیق کار را دو چندان می‌کند.

نسبت عقل و ایمان در دید ابن‌رشد

ابن‌رشد در آغاز کتاب *مناهج الادله فی عقائد الملة* می‌نویسد:

شریعت به دو قسم ظاهر و باطن تقسیم می‌شود: باطن به خواص علما اختصاص دارد. جمهور مردم باید به ظاهر عمل کنند و از هرگونه تاویل اجتناب نمایند. برای خواص علما نیز جایز نیست که آنچه را از طریق تاویل دریافته‌اند برای عامه مردم آشکار سازند.^۳

ابن‌رشد در این سخن خود به کلام حضرت امیر علی بن ابی‌طالب علیه السلام استناد کرده که فرموده است:

با مردم به گونه‌ای سخن گویند که بتوانند آن را فهم کنند. آنجا که سخن از فهم مردم بالاتر باشد، بیم آن می‌رود که آنان سخن خداوند و پیامبران را تکذیب نمایند.

ابن‌رشد تصدیق دارد که کتاب آسمانی که بر پیغمبر نازل شد، شامل یک معنای ظاهری و یک یا چند معنای باطنی است؛ اما او نخستین کسی نیست که در اسلام این مطلب را تصدیق کرده است. ابن‌رشد مانند تمام معتقدان به وجود معنای باطنی، ایمان استوار دارد که اگر نزد نادانان و سبکسران از معنای باطنی احکام و تعالیم دین پرده بردارند، مرتکب زشت‌ترین گناه روانی و اجتماعی شده‌اند. در عین حال، او به خوبی می‌داند که همیشه یک حقیقت وجود دارد که با تفسیرهای مختلف و ادراکات گوناگون ظاهر می‌شود.

به این ترتیب می‌توان گفت انتساب حقیقت مزدوج یا حقیقت متضاد به ابن‌رشد، انتسابی بی‌اساس و مبالغه‌آمیز است. در مکتب سیاسی لاتینی ابن‌رشد، قول به حقیقت مزدوج زبازد است؛ ولی اگر کسی توجه داشته باشد که حقیقت باطنی و حقیقت ظاهری به حکم اینکه در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند، هرگز دو حقیقت متضاد محسوب نمی‌شوند، ناچار قول به حقیقت متضاد را به ابن‌رشد نسبت نخواهد داد. با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان ادعا کرد که مطابقت میان عقل و ایمان همواره بین حکمای اسلامی تا زمان ابن‌رشد مطرح بوده و حکمای اسلامی بعد از ابن‌رشد نیز کم و بیش درباره مسئله سخن گفته و مطابقت میان عقل و ایمان را تأیید کرده‌اند.

ابن‌رشد بر این باور است که عقل و ایمان دو ابزار معرفتی در عرض یکدیگرند و هر کدام می‌توانند انسان را به سر منزل مقصود برسانند و هیچ تعارضی میان این دو نیست و هر کدام در نهایت دیگری را تصدیق می‌کنند. با این همه ابن‌رشد سخت به راه فلاسفه پایبند بود.

ابن‌رشد معتقد است عقل و ایمان و به عبارتی دین و فلسفه همچون دو خواهر رضاعی هستند که از منشأ واحدی سرچشمه گرفته‌اند و هر دو به سوی یک هدف پیش می‌روند. او در این باره می‌گوید:

إن الحكمة هي صاحبة الشريعة و الاخت الرضيعة... و هما
المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوه و الغريزة.^۴

در جای دیگر می‌گوید: فلاسفه بر این عقیده‌اند که شرایع مبانی و مقدمات خود را از عقل و ایمان گرفته‌اند و هر شریعتی به آنچه حکما بدان اشاره کرده‌اند، اشاره کرده است. نیز می‌گوید:

و يرون بالجملة إن الشرايع هي الصنائع الضرورية المدنية التي
تأخذ مبادئها من العقل و الشرع و سيما ما كان منها عاماً لجميع
الشرايع و إن اختلفت بالاقول و الاكثر.^۵

طریق

سال هشتم - شماره ۲۷ - بهار ۱۳۸۸

ابن‌رشد معتقد است اگر فیلسوفی تنها به عقل خود اکتفا نماید، یقیناً دین او ناقص‌تر از کسی خواهد بود که شریعت خود را بر پایه عقل و ایمان پی‌ریزی کرده باشد. وی می‌گوید:

و من سلم أنه یکن أن تکون هینما شریعة بالعقل فقط فإنه یلزم
ضرورة أن تکون أنقص من الشرایع التي استنبطت بالعقل و الایمان.^۶

بنابراین به نظر ابن‌رشد دینی کامل است که بر پایه عقل و ایمان پی‌ریزی شده باشد. به نظر ابن‌رشد، میان شریعت و حکمت هیچ گونه تعارضی رخ نخواهد داد، زیرا هر دو از حق نشأت گرفته‌اند و حق هیچ وقت حق دیگر را از بین نخواهد برد، بلکه آن را تقویت خواهد کرد. او در این باره می‌گوید: «فإن الحق لا یضاد الحق بل یوافق و یشهد له.»^۷

وی در جای دیگر تأکید می‌کند که همواره عقل در کنار ایمان بوده و هر پیامبری حکیم بوده است، گرچه همه حکیمان پیامبر نبوده‌اند. او می‌گوید:

ولم تزل الحکمة امرأ موجوداً فی اهل الوحی و هم الانبیاء لذلک
اصدق کل قضیة هی أن کل نبی حکیم و لیس کل حکیم نبیاً و لاکنهم
العلماء الذین قیل فیهم ورثة الانبیاء.^۸

رابطه ظواهر شریعت و ادله قطعی عقل در نظر ابن‌رشد به این ترتیب است:

ابن‌رشد معتقد است که اگر دلیل شرع و عقل در کنار یکدیگر قرار گیرند دو حالت تصور خواهد شد. حالت اول آن است که عقل چیزی را می‌فهمد و شرع در آن مورد ساکت است. در اینجا شکی نیست که دلیل عقل مقدم بر ظاهر شرع خواهد بود. حالت دوم آن است که هم عقل و هم شرع، هر دو، حکمی را صادر کنند. در اینجا نیز دو حالت رخ می‌دهد: یکی آن است که حکم عقل مخالف با ظهور شرع خواهد شد. در اینجا باید ظاهر شریعت را تأویل کرد. دیگری آن است که هر دو حکم موافق و مؤید یکدیگر باشند که در این صورت تعارضی رخ نخواهد داد.^۹

نکته مشترک ابن‌رشد با کانت

چنان که روشن است، عقل دنیوی و مادی چون بر اساس دانش تجربی شکل می‌گیرد، با همه پیشرفته‌ها و شگفتیهای بی‌سابقه‌ای که آفریده است در وصول به برخی حقایق همچنان ناتوان مانده است. درست است که عقل دنیوی بر اساس دانش تجربی به بسیاری از امور طبیعت دست یافته و کارهای محیرالعقول و شگفت‌انگیزی انجام داده است، ولی در عالم هستی مسائلی مطرح می‌شود که عقل دنیوی بر اساس دانش تجربی نمی‌تواند در مورد آنها به پاسخ قانع‌کننده‌ای دست یابد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان توانایی عقل تجربی را از یک سو و ناتوانی آن را در مورد برخی مسائل از سوی دیگر، نوعی تفسیر و توجیه برای حقیقت دوگانه به شمار آورد.

اگر دیدگاه ابن‌رشد را مدنظر داشته باشیم، پاسخ به این پرسش مثبت خواهد بود. از سوی دیگر، می‌توان ادعا کرد که فیلسوف آلمانی، ایمانوئل کانت نیز در این مورد به ابن‌رشد بسیار نزدیک است و اگر اختلاف و تفاوتی در نحوه اندیشه و نوع تفکر این دو فیلسوف دیده می‌شود، به فاصله زمانی حدود شش قرن بین آن دو مربوط می‌گردد.

ابن‌رشد معتقد است آنچه ممکن است در حوزه شناخت و معرفت بشر قرار گیرد، در قلمرو شناخت و معرفت ارسطو جای گرفته است. از سوی دیگر، می‌دانیم که این فیلسوف یونانی به همه اسرار عالم هستی آگاهی ندارد. به این ترتیب، ارسطو نمی‌تواند به همه پرسشهایی که ممکن است برای انسان مطرح شود پاسخ گوید. در نظر ابن‌رشد، به پیروی از ارسطو معرفت حقیقی و شناخت واقعی چیزی است که از طریق برهان به دست می‌آید و اموری که از حوزه قیاس و قلمرو برهان بیرون است، در زمره حقایق به شمار نمی‌آید.

این موضع‌گیری ابن‌رشد در باب قلمرو محدود معرفت، به گونه‌ای دیگر در اندیشه‌های کانت مطرح شده است. کانت نیز معتقد است شناخت واقعی و معرفت حقیقی تنها از طریق حوزه فیزیک نیوتن^{۱۰} به دست می‌آید و آنچه جنبه متافیزیکی دارد و به این حوزه تجربی مربوط نیست، نمی‌تواند معرفت واقعی شناخته شود. به عبارت دیگر، در نظر کانت، عقل هنگامی که از حوزه طبیعت پای خود را فراتر می‌گذارد، از قلمرو خویش بیرون می‌رود و دچار سرگردانی و پریشانی می‌گردد. از سوی دیگر، می‌دانیم که گزاره‌های دینی و ارزشهای اخلاقی با اینکه در حوزه شناخت واقعی و معتبر قرار نگرفته‌اند، در قلمرو دیگری از عقل جای می‌گیرند که می‌توانند در حل بسیاری از مشکلات انسان مؤثر باشند. به این ترتیب، ما در اینجا با دو گونه از گزاره‌ها روبه رو می‌شویم که هر گونه‌ای، نوعی از حقیقت به شمار می‌آید.

در اینکه هر یک از این دو فیلسوف بزرگ یعنی ابن‌رشد و ایمانوئل کانت درباره دو گونه از گزاره‌ها سخن گفته و به دو نوع از معرفت و شناخت نیز اشاره کرده‌اند تردیدی وجود ندارد. آنچه مورد بحث و گفت‌وگو واقع شد این بود که آیا ابن‌رشد و کسانی که به سبک و اسلوب او سخن می‌گویند، به طور صریح و آشکار به دو گونه حقیقت قائل شده‌اند که یکی ویژه خواص است و دیگری به جمهور مردم تعلق دارد، یا اینکه حقیقت را واحد و یگانه می‌دانند و در کیفیت شناخت و ادراک آن از دو نوع معرفت عام و خاص سخن گفته‌اند!

رابطه عقل و ایمان از منظر صدرالدین شیرازی

در قرن یازدهم هجری، فیلسوف بزرگ و متأله بلندپایه، صدرالمآلهین شیرازی پا به عرصه هستی گذاشت. او با غور و تأمل در مضامین و معنای روایات رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام برای

مطابقت عقل و ایمان اهمیت بیشتری قائل شد. این حکیم عالی مقام، علاوه بر اینکه در بسیاری از آثار فلسفی خود به مناسبت‌های مختلف از تطابق میان عقل و ایمان سخن گفته، کتابی نیز با عنوان *شرح اصول کافی* به رشته تحریر درآورده و در آن به شرح و تفسیر ۳۴ حدیث معتبر پرداخته است. این احادیث بیشتر به عقل و نتایج آن مربوط می‌شود. روایاتی که به عقل و فضایل آن مربوط می‌شود، بیشتر به امامان معصوم علیهم‌السلام شیعه منسوب و از طریق علما و محدثان شیعه نقل شده است. این گونه احادیث از طریق علمای اهل سنت و جماعت کمتر نقل شده و حتی برخی از آنان روایات مربوط به عقل را مجعول و ساختگی پنداشته‌اند.

عقل و عقل عملی و نظری از منظر صدرالدین شیرازی

واژه عقل در فلسفه و نیز دانش‌های دیگر در معانی گوناگونی به کار رفته و در رایج‌ترین آنها به معنای نیروی ویژه آدمی است که میان نیک و بد تمییز می‌دهد و راه را از چاه باز می‌شناسد. صدرالمتألهین شیرازی معانی شش‌گانه‌ای را برای عقل برمی‌شمارد و کاربرد عقل در این معانی را به گونه اشتراک لفظی می‌داند.^{۱۱} اگر بخواهیم موارد کاربرد عقل در فرهنگ غربی را نیز بیفزاییم، شمار معانی اصطلاحی آن، از این هم فزون‌تر خواهد شد.^{۱۲} برای مثال، امروزه به ویژه در مباحث جامعه‌شناسی، تعبیری چون عقلانیت ابزاری رواج یافته و بیانگر آن است که باید بهترین وسیله را برای اهداف خود برگزینیم.^{۱۳} چنان که پیداست این بحث جنبه عمل‌گرایانه دارد؛ حال آنکه در مسئله عقل و ایمان با رویکردی معرفت‌شناسانه، میزان تواناییها و ناتواناییهای عقل را در حوزه دین بررسی می‌کنیم. عقل و ایمان دو منبع شناخت آدمیان‌اند، اما تفاوت آشکار آنها در این است که یکی از آن دو همگانی و دیگری در اختیار گروه اندکی است.

چنان که گفته شد، صدرالمتألهین در *شرح اصول کافی* شش معنای مختلف برای عقل آورده است. او می‌گوید: اطلاق لفظ عقل در این شش معنا به نحو اشتراک لفظی است؛ یعنی بین این معانی هیچ قدر جامعی نیست، هر کدام معنای خاصی دارد که با معنای دیگر، کاملاً متباین است. البته وی اشاره می‌کند که عقل در بعضی معانی هم به نحو تشکیک به کار می‌رود؛ یعنی قدر جامعی بین معانی موجود است. ما این شش تعریف را ذکر و سپس روشن می‌کنیم که سخنان ما پیرامون کدامین است.

صدرالمتألهین در مورد اولین تعریف عقل گفته است: عقل به غریزه‌ای گفته می‌شود که به واسطه آن انسان از سایر بهائم و حیوانات ممتاز می‌شود. این تعریف بین شخصی ذکی و کودن تفاوتی قائل نمی‌شود؛ همهٔ انسانها این غریزه را دارند و با همین غریزه عقلانی است که از صف حیوانات ممتازند.

معنای دومی که صدرالمতألہین برای عقل ذکر می‌کند، در اصطلاحات متکلمان رواج دارد: «هذا ما یوجبہ العقل و ما ینفیہ العقل»؛^{۱۴} این مطلب مقتضای عقل است و آن مطلب بر خلاف عقل. منظور متکلمان از آنچه مقتضای عقل است یا عقل آن را ایجاب می‌کند، یعنی چیزی که همه مردم یا اکثریت مردم آن را قبول دارند یا عقلی می‌دانند. از نظر متکلمان، چون جمله «راستگویی خوب است» را همه یا اکثریت مردم می‌پذیرند، عقلی است.

معنای سوم عقل در کتابهای اخلاق مطرح است و آن بایدها و نبایدهاست. در نظر علمای علم اخلاق «باید انجام بدهیم» یعنی «معقول است» و «نباید انجام بدهیم» یعنی «نامعقول است».

معنای چهارم عقل آن است که عامه مردم به کار می‌برند، آنجا که می‌گویند فلانی عاقل است، یعنی خیلی ذکاوت دارد، جودت ذهن دارد و موقع شناس است. اشخاصی که آن جودت ذهن را ندارند، دارای آن ذکاوت نیستند و تا حدی بلیه‌اند، غیر عاقل نامیده می‌شوند.

معنای دیگر عقل از نظر صدرالمتألہین یکی از نیروهای ادراک انسان است. حکما هنگامی که در کتابهای خود بحث نفس را مطرح می‌کنند، یکی از مهم‌ترین نیروهای ادراکی انسان را عقل می‌دانند و آن را به چهار مرحله تقسیم می‌کنند. ما بدون اینکه وارد شرح این قسمت‌ها شویم تنها به نام آنها اکتفا می‌کنیم: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. این چهار مرحله در کتب ارسطو، ابن‌سینا و سایر فلاسفه ذکر شده است.

در ششمین و آخرین معنا از نظر صدرا، عقل به چیزی گفته می‌شود که مجرد محض است. حکمای الهی موجودات را به سه بخش تقسیم کرده‌اند: عقول؛ نفوس و اجسام. عقول، موجوداتی هستند که عقل محض‌اند. بنابر عقیده بعضی از حکما تعداد عقول ده تاست: عقل اول، دوم تا دهم که عقل فعال هم نامیده می‌شود. بنابراین، عقل که موجود مجرد محض، وسیع و گسترده است، بر هر موجود مادون خود مؤثر است و هیچ موجود مادونی بر او مؤثر نیست و تنها در سیطره حق تعالی است.^{۱۵}

نظر صدرا درباره عقل نظری و عملی این است که عقل نظری نیرویی است که به واسطه آن، انسان آن گونه دانشهایی را ادراک می‌کند که شأناً مورد عمل واقع نمی‌شوند. اما امور عملی گاهی مانند خیاطی و نجاری‌اند که نوعی حرفه و مهنه خاص‌اند و مهارت در آنها به گفته فارابی فضیلت مهنی (نیروی هنروری) نام دارد. گاهی عقل عملی رأی جزئی درباره آنها دارد، مثل حسن راست گفتن در وضع مشخص که زمینه فضیلت اخلاقی است. عقل عملی با به کارگیری فکر و رؤیت درباره افعال و صناعات، آنچه را خیر است یا گمان می‌رود خیر باشد، برمی‌گزیند.^{۱۶}

صدرای شیرازی نقش عقل عملی را خدمت به عقل نظری می‌داند.^{۱۷} احتمالاً مراد این است که درک کلی تنها از رهگذر انضمام رأی جزئی که کار عقل عملی است می‌تواند به صورت فعلی درآید.

ملاصدرا می‌گوید: «و يكون الرأى الكلى عند النظرى و الرأى الجزئى عند العملى المعد نحو المعمول».^{۱۸}

نتیجه آنکه آرای کلی همواره کار عقل نظری است، چه درباره امور عملی و چه غیر عملی، ولی رأی جزئی در حوزه امور عملی کار عقل عملی است که منتهی به انجام فعل مذکور (فعل فکری) می‌شود و رأیهای جزئی دیگر باز در قلمرو عقل نظری می‌ماند. ملاصدرا برای تمییز عقل نظری و عملی، بیانی دارد و می‌گوید:

فللفنفس فی ذاتها قوتان: نظریة و عملیة، کما تقدم؛ تلك للصدق
و الکذب، و هذه للخیر و الشر؛ هی للواجب و الممكن و الممتنع، و هذه
للمجمل و القبیح و المباح.^{۱۹}

معنای ظاهری این عبارت آن است که صدق و کذب و حق و باطل فقط در حوزه ادراکات عقل نظری جای می‌گیرد و مدرکات عقل عملی درصدد یافتن خیر و شر است که علی‌الفرض غیر از صدق و کذب می‌باشد.

آیا صدرای شیرازی می‌خواهد صدق و کذب را از قلمرو ادراکات جزئی عملی بیرون کند و آن را در محدوده ادراکات عقل نظری محصور کند؟ و آیا نظریه صدرا درباره اخلاق که قلمرو عقل عملی است، بر حسب اصطلاحات امروزی فلسفه اخلاق نوعی ناشناختگرایی^{۲۰} است که تأکید دارد قضایای بیانگر حسن و قبح اخلاقی ارزش شناختی ندارند؟

به نظر می‌آید، به رغم ظاهر عبارت، مراد صدرالمتألهین دفاع از ناشناختگرایی نیست، زیرا اولاً، ناشناختگرایان اخلاقی بیش از آنکه ادراکات جزئی مربوط به حسن و قبح را نشانه روند، وجود معرفت کلی مربوط به حسن و قبح امور را انکار می‌کنند، در حالی که صدرالمتألهین چنان که گذشت، این نوع ادراکات کلی عملی را در حوزه عقل نظری جای داده که دارای ارزش معرفتی صدق و کذب است.

ثانیاً، صدرا ضمن نقل عبارت شیخ الرئیس که می‌گوید رأی جزئی عقل عملی معمولاً با نوعی از قیاس و تأمل حاصل می‌گردد و از این رو می‌تواند صحیح یا سقیم باشد، در واقع ارزش شناختی رأی جزئی و امکان اتصاف آن به صحیح (حق) یا سقیم (باطل) را می‌پذیرد.^{۲۱}

اما اگر این برداشت را بپذیریم و امکان صدق و کذب در ادراکات هر دو عقل نظری و عملی را قبول کنیم، در آن صورت تفاوتی که صدرای شیرازی در عبارت مذکور بیان می‌دارد چگونه تفسیر می‌شود؟ به نظر می‌آید تفاوت مدرکات عقل نظری و عملی در این نیست که یکی

صدق و کذب برمی دارد و دیگری نه، بلکه در این است که در یکی صدق و کذب اصل و اساس است و در دیگری خیر و شر.

برای بیان این مدعا لازم است بگوییم آنچه موجب انجام فعل فکری می‌شود صرفاً درستی یک رأی جزئی نیست، بلکه حیث خیر بودن آن است که از این رو در مواردی که به غلط خیر بودن این امر عملی مورد تصدیق عقل عملی است، باز آن عمل می‌تواند صورت گیرد. پس تفاوت عقل نظری و عملی در نتیجه آنهاست که در یکی پیدا کردن اعتقادهای حق و باطل است و در دیگری اعتقادهای زشت و زیبا و البته این اعتقادهای زشت و زیبا ممکن است صادق یا کاذب باشند.

نکته مهم دیگری که برای تبیین دیدگاه صدرا درباره عقل عملی لازم است، تفاوتی است که در بیان مراتب عقل نظری و عقل عملی دیده می‌شود. صدرالدین هم مانند بسیاری از فیلسوفان متقدم، برای عقل نظری چهار مرتبه قائل است که به ترتیب عبارت است از عقل هیولانی یا بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.^{۲۲}

اطلاق اسم عقل بر هیولی یا استعداد تعقل که فاقد هر گونه ادراک معقول است احتمالاً بر اساس توسع و مجاز است، اما عقل بالملکه و دو مرتبه اخیر آن واقعاً ویژگی ادراکی دارند. برخی از فیلسوفان با توجه به شباهت عقل بالملکه به عقل بالفعل، آن را حذف کرده و برای عقل نظری سه مرتبه قائل شده‌اند.^{۲۳} مراد از عقل بالملکه یعنی اینکه عقل با درک معقولات اولیه مانند اولیات، تجربیات و... بتواند زمینه فراهم شدن معقولات استنباطی را فراهم کند.

مراد از عقل بالفعل یعنی اینکه نفس به صورت بالفعل واجد صور معقوله است و هر وقت بخواهد می‌تواند آنها را مشاهده کند. مراد از عقل مستفاد همان عقل بالفعل است، اما با این اعتبار که مشاهده معقولات در هنگام اتصال به عقل فعال صورت گیرد که به معنای استفاده از عقل فعال است. اما چهار مرتبه‌ای که ملاصدرا برای عقل عملی برمی شمارد چنین است:^{۲۴}

۱. تهذیب ظاهر بر اساس استفاده از قوانین الهی و شرایع آسمانی.
۲. تهذیب باطن و پاک کردن قلب و دل از حالتهای زشت نفسانی.
۳. آراستن باطن به صورتهای عملی و معارف حقیقی دینی.
۴. فنای نفس از ذات خود و حصر نظر بر خداوند و عظمت او.

اما در پاسخ به سؤال دوم باید اذعان کرد که دشواریهایی وجود دارد. اگر بتوانیم چنان که صدرا می‌گوید استعمال لفظ عقل عملی در خود فعل یا حالت روحی خاص را توجیه کنیم، در توجیه استعمال عقل عملی در دو مرتبه اخیر توفیقی نخواهیم یافت.

صدرالمآلهین در کتاب *اسفار*^{۲۵} و *تفسیرش*^{۲۶} بارها درباره حقیقت ایمان اظهار نظر فرموده که ذیلاً به آنها اشاره می‌شود:

در کتاب *اسفار* ایمان حقیقی را همان علم تصدیقی منطقی می‌داند و در عبارتی پس از بررسی و تعریف حکمت الهی چنین می‌گوید:

ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو
أفضل اجزائها و هو الايمان الحقيقي بالله و آياته و اليوم الاخر... و هو
مشمتمل على علمين شريفين: اهداهما العلم بالمبدأ و ثانيهما العلم بالمعاد؛
بدان که این قسم از حکمت که ما در صدد بررسی آن هستیم،
برترین اجزای حکمت است و آن همان ایمان حقیقی به خدا و آیات
خدا و روز جزاست... و ایمان حقیقی مشتمل بر دو علم شریف است:
یکی علم به مبدأ و دیگری علم به معاد.^{۲۷}

بنا به تفسیر صدر و آنچه از آثار او برمی‌آید، ایمان و عقل از حیث علم و معرفت بودن چون دارای ریشه‌ای الهی‌اند، دارای ماهیت واحدند. بنابراین، حقیقت آنها به هیچ نحو نمی‌تواند در تضاد باهم قرار گیرد. پس احکامی از وحی که گاهی در تضاد با احکام عقل قرار می‌گیرند یا ناشی از سوء فهم حقیقت آنها بوده و یا اینکه اموری خارجی در انسان تأثیر گذاشته و مانع فهم حقیقت ایمان می‌شود. اگر این موانع برطرف شود، بین احکام عقل و مقتضای شرایع هیچ گونه تعارضی وجود نخواهد داشت.

اهمیت و اعتبار نتیجه‌گیری صدر به سبب اعتبار مبادی و مقدماتی است که او با نگرش نو و دقیق به جهان و انسان اخذ می‌کند. او هم در مبادی و مقدمات و هم در نتیجه‌ای که از آنها می‌گیرد، فیلسوفی تمام عیار بوده و دارای روشی منحصر به فرد است.

دیدگاه صدر در مواجهه با مسائل دینی که نظریه عقل و ایمان او نیز جزئی از آن است، نمایانگر طرحی جامع و دقیق است که تمام اجزای آن با یکدیگر ارتباطی وثیق دارند. او در روش خود از ابتدا به اثبات مبادی و مقدماتی می‌پردازد که کاملاً مرتبط با نتیجه‌ای است که او در صدد بیان آن است. او هم در اخذ مبادی و هم در نتیجه‌ای که از مقدمات می‌گیرد نوآوریها و ابتکارات قابل توجهی دارد. در زمینه مبادی می‌توان مسائل، حرکت جوهری، مجرد خیالی، اتحاد عقل و عاقل و معقول را به عنوان نمونه ذکر کرد. نتایج ابتکاری او نیز همه تبیینها و تفسیرهای عقلانی او در مباحث تفسیر و احادیث نبوی و ائمه اطهار علیهم‌السلام است. او در پیمودن مسیر از مقدمات تا نتایج نیز به پیش‌فرضهای خود کاملاً ملتزم است. در یک جمله می‌توان طرح او را طرحی معقول و منسجم توصیف کرد که هدف مشخص را دنبال می‌کند.

بدون تردید او در تبیین عقلانی ایمان و لوازم آن که آنها را هدف اصلی حکمت خویش قرار داده، موفقیت‌های فراوانی کسب کرده است. طرح او در عین سازگاری درونی دارای ویژگی جامعیت نیز می‌باشد، به نحوی که همه جهت‌هایی را که به جنبه اعتقادی فرد مؤمن مربوط می‌شود بررسی می‌کند و جوابگوی نیازهای افراد مختلف با گرایش‌های مختلف عقلی، عرفانی، فقهی، و... است و مؤمن جوایب حقیقت را در طی راه‌های سه‌مگین از خطرات شبهه و عصیان محفوظ می‌دارد و او را به منزل مقصود می‌رساند.

صدرا به عنوان متفکری متعهد که همه آن دیدگاه‌های مختلف را تا زمان خود به دقت مطالعه کرده، با ذهنی تیز و هوش سرشار کوشیده است تا با ارائه طرحی جامع، حقیقت و مناسبات عقل و ایمان را چنان که هست بشناساند و پس از آن سستی و عجز دیدگاه‌های دیگر را در عدم دسترسی به حقیقت ایمان باز نماید.

از دیدگاه صدرا عقل محصول فعالیت‌های ذهنی و اعمال فکری بشر نیست، بلکه عقل انسان مجموعه معقولاتی است که در نفس انسان حاصل می‌شود. او در این زمینه کاملاً تحت تأثیر فارابی معتقد است معقولات دارای مراتب مختلفی هستند. ابتدائی‌ترین مرحله تعقل آن است که انسان از ماده محسوسات که دارای قوه معقولات‌اند صورتهای معقول را انتزاع کند و از این طریق، موجود محسوس که معقول بالقوه بود، معقول بالفعل گردد و در اثر همین فرایند نفس انسان که عاقل بالقوه بود، با تحصیل آن معقول، صاحب عقل می‌گردد و عقل بالفعل می‌شود. انسان با ممارست و تدریس در انتزاع صور معقول می‌تواند به دریافت امور کلی نائل گردد. کسی که به این مرحله از عقل رسیده باشد، می‌تواند هر گاه که بخواهد، بدون زحمت استدلال و مقدمات به مشاهده معقولات نائل گردد.

در نگاه صدرا عقل انسانی در اثر تجربه و آزمایش و با حرکت فکری و استدلال به دست نمی‌آید. لذا نمی‌توان کسانی را که تجربیات بسیاری را از سرگذرانده‌اند و در امور مختلف راه‌های گوناگونی را آزموده‌اند و به نتیجه‌ای خاص رسیده‌اند و یا در اثر درس و بحث فراوان و تحصیل گفته‌های پیشینیان در رشته یا رشته‌های خاصی صاحب رأی و نظر شده‌اند، صاحبان عقل و حکمت دانست؛ بلکه اصولاً عقل و حکمت بخشش الهی است که از راه ویژه‌ای به بعضی از انسانهایی که دارای شرایط لازم باشند بخشیده می‌شود و چه بسا تجربه و تحصیل و تلمذ یکی از شرایط لازم باشد نه شرط کافی. به صرف اینکه کسی این راه‌ها را در کسب معرفت پیماید، نباید خود را صاحب عقل و حکمت بداند و مطمئن شود که به معرفت حقیقی رسیده است. حتی ایشان بر این باور است که افراد با استعداد و دارای قوه حدس شگرف، می‌توانند عقلیات صرف را، از آن جهت که عقلیات‌اند، نه از طریق مفهوم، ادراک کنند.^{۲۸}

طریق

مهم‌ترین مسئله‌ای که مبین عدم تضاد بین دو نوع معرفت عقلانی و ایمانی است، مسئله انسان‌شناسی و نحوه ادراک اوست. با توجه به انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان که صدرا نیز تحت تأثیر آن است، انسانها با وجود اشتراک نوعی که دارند، با لحاظ کردن فصل حقیقی آنها یعنی حقیقت معرفت و معرفت حقیقی، دارای یک نوع نخواهند بود، بلکه به نسبت قرب و بعدشان به آن حقیقت اصیل به انواع مختلفی تقسیم می‌شوند و در هر نوع بهره خاصی از معرفت می‌برند و توانائی خاصی نیز در ادراک معرفت دارند.

در فلسفه صدرا، انسان به گونه‌ای تصویر می‌شود که با کسب معلومات جدید جوهر ذاتش ارتقا می‌یابد و از نوعی به نوع دیگر و از عالمی به عالم دیگر منتقل می‌شود و به مشاهده موجودات و معلومات آن عالم می‌پردازد. او در این سیر صعودی می‌تواند از ظاهر حقیقت به باطن حقیقت سفر کند تا بالعیان شاهد حاق واقع و موجودات اصیل باشد و در اثر اتحاد با عقل فعال خود عقلی بالفعل شود و به همه اسرار ایمان نیز آگاهی یابد.

در نهایت می‌توان به این نتیجه رسید که صدرا بر این است که برهان و قرآن متفق و متحد هستند. در اتحاد این دو، سعادت ابدی و در ترک این دو، خسران ابدی به دست می‌آید. او در این مورد می‌گوید:

فإذن البرهان و القرآن اتفقا جميعاً على أن تعلم الحكمة الإلهية و
معرفة النفس الأنسانية (أعنى العلم بالمبدأ و المعاد) هو الفوز بالبقاء
الأبدی و رفضه منشأ الخسران السرمدي.^{۹۹}

بنابر این بیان، معلوم می‌شود که در نظر صدرا بین احکام عقل و ایمان در حقیقت هیچ تضادی وجود ندارد، بلکه اگر تضاد و ناهماهنگی متصور باشد خارج از حقیقت آن دوست و اگر کسی ماهیت عقل و ایمان را چنان که هست بشناسد، آن دو را کاملاً بر هم منطبق می‌یابد.

دیدگاه کانت در باب مناسبات عقل و ایمان

رابطه عقل و ایمان یکی از مسائل عمده کانت است که او در طول تلاش فکری خود به طور غیر مستقیم از آن بحث کرده است. به اعتراف خود کانت، سؤال اصلی او این است که چرا علوم ریاضی و تجربی روز به روز رشد می‌کند، اما الهیات و فلسفه نظری همیشه درجا می‌زند و فقط مسائل کهنه آن دوباره نو می‌شود. کانت یکی از مهم‌ترین اندیشمندان نهضت روشنگری است؛ نهضتی که به نیروی عقل اعتماد مفرط داشت و لذا بر اقتدارهای دینی، سیاسی و... که از بیرون بر عقل تحمیل می‌شد می‌شورید. هسته مرکزی عقل در عصر روشنگری، آزادی فردی در امور اجتماعی، سیاسی و دینی بود. کانت نیز همگام با همین جریان، کسانی را که به راحتی تسلیم اقتدارهای دینی، سیاسی، اجتماعی و... می‌شدند تقبیح می‌کرد.

در بحث عقل و ایمان از دیدگاه کانت، باید چند مرحله را از هم تفکیک کرد. اول اینکه آیا عقل می‌تواند قضایا و باورهای دینی را با علم قطعی و عینی رد کند. کانت می‌گوید این کار از عهده هیچ کس بر نمی‌آید.^{۳۰}

دوم اینکه آیا با عقل می‌توان دست کم به پاره‌ای از قضایا و باورهای دینی علم پیدا کرد. بیشتر اندیشمندان این اندازه را می‌پذیرند.

سوم اینکه آیا این بخش از قضایای دینی اقلی است یا اکثری، یعنی آیا با عقل بشری می‌توان به اقل قضایا و باورهای دینی علم پیدا کرد یا به اکثر آنها. در اینجا کانت از راه شناخت اقلی وارد می‌شود و به همین دلیل در عقل نظری و عملی تنها روی مفهوم خدا تکیه می‌کند. خدا آن چنان حقیقتی است که اگر ما به او ایمان پیدا کنیم، عقلاً حق داریم به بقیه قضایا و باورهای دینی ایمان بیاوریم. کانت راه باور نظری نه شناخت نظری را به مفهوم خدا از طریق ایده محض عقل، برهان نظم و غایت باز می‌داند.^{۳۱} او اعتقاد دارد ارزش معرفتی باور نظری، از شناخت نظری پایین‌تر است.

چهارم اینکه اگر عقل به این اقل یا اکثر علم پیدا کند، آیا می‌تواند با اتکا به این شناخت اقلی یا اکثری، بقیه قضایا و باورهای دینی را از باب ایمان بپذیرد و خود را از جنبه نظری و عملی به آنها ملتزم کند. این نقطه جایی است که بحث انتقال از معرفت عقلی به ایمان دینی مطرح می‌شود. ماهیت ایمان به معارف عقلی، عقلانی است، مثل باور به قضایای ریاضی و منطقی. ماهیت ایمان به قضایا و باورهایی که دست عقل از آنها کوتاه و از راه ایمان و دین به ما رسیده، دینی است. در آن معارف عقلی که مورد تأیید دین باشد، هم ایمان عقلی و هم ایمان دینی امکان دارد. ظاهراً در نظر کانت در اینکه می‌توان در این دسته از معارف، از ایمان عقلی به ایمان دینی منتقل شد مناقشه‌ای نیست.

کانت در آثار دوره نقادی خود، مستقیماً به قلمرو عقل نظری و عملی می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که اساساً ساختار و سازوکار عقل نظری انسان چنان است که نمی‌توان از آن توقع داوری درباره مسائلی همچون خدا، نفس، اختیار و جهان داشت. از این رو، او برای روشن ساختن ناکارآمدی عقل نظری در بررسی و داوری راجع به این موضوعات واکاوی و تلاش می‌کند.

اما عقل عملی از نظر او راهی به سوی موضوع خدا می‌گشاید که البته تفسیر و تعبیر وی از ماهیت و موقعیت دین را دگرگون می‌سازد و روابط عقل و اعتقاد دینی را سامانی نو می‌بخشد. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد بدون آگاهی از نظریه کانت، دریافتی درست از مباحث عقل و ایمان در تاریخ اندیشه الهیاتی و فلسفی مغرب زمین مقدور نیست.

کانت باب عقلانیت نظری را بر روی ایمان و مسائل دینی بسته اعلام کرده است. پوزیتیویستها و کسانی که گرایشهای علمی دارند، این دیدگاه کانت را به رد و ابطال مابعدالطبیعه تفسیر کرده‌اند. اما هایدگر، و ونت و کسانی که گرایشهای دینی دارند می‌گویند کانت مابعدالطبیعه جزمی را ابطال کرد تا راه را برای یک مابعدالطبیعه جدید باز کند.^{۳۲}

به اعتقاد نگارنده، اگر بخواهیم واقع بین باشیم، باید بگوییم کانت همواره در پی یافتن یک مابعدالطبیعه بود، لذا در طول سیر تحول فکری خود، تعریفهای متفاوتی از آن ارائه داده است. پس به این نتیجه می‌توان رسید که آنچه کانت با آن مخالفت می‌کرده، مابعدالطبیعه جزمی بوده است.

چنان که گفته شد، کانت از جمله اندیشمندانی است که به اصل «الجمع مهما أمکن اولی من الطرح» عمل می‌کند. او با طرح قلمروهای جداگانه، بین دیدگاههای متضاد صلح و آشتی برقرار می‌سازد. کانت پس از آنکه باب عقلانیت نظری را به مسائل ایمانی می‌بندد، ایمان راستین را در محدوده عقل عملی محض تفسیر می‌نماید. کانت در نقد عقل محض از این بحث می‌کند که چگونه شناخت عینی (احکام ترکیبی پیشین) در علوم ریاضی و تجربی ممکن است و چرا این شناخت در مسائل دینی ممکن نیست. لذا مابعدالطبیعه کانت، در نهایت به فلسفه علوم ریاضی و طبیعی یا به بیان دیگر «متافیزیک طبیعت» تبدیل می‌شود. کانت در عقل نظری اثبات وجود خدا را خردگریز می‌داند، نه خردستیز. در عقل عملی، کانت آموزه‌های دینی خردستیز مثل تثلیث را به کلی رد می‌کند و معتقد است آموزه‌های دینی خردگریز را باید با آموزش درست در مراکز دینی به مردم تعلیم داد. از این رو کانت بر این بود که دین برای زندگی کردن است نه زندگی برای دین داشتن و دینی که نتواند جوابگوی نیازهای زندگی زمان خود باشد، حق طبیعی آن حذف از صحنه زندگی است.^{۳۳}

در نتیجه کانت در باب عقل و ایمان اساساً به سمت عقلانیت عملی چرخش می‌نماید. به نظر کانت ایمان خردورزانه مبتنی بر زمینه عقل عملی است و نه عقل نظری، زیرا عقل نظری توانایی اثبات درستی یا نادرستی دعاوی دینی را ندارد. چنین ایمانی از وجدان اخلاقی انسان نشأت می‌گیرد. این ایمان امکان همراهی با باور نظری به مفهوم خداوند از طریق ایده عقل محض، برهان نظم و غایت را نیز دارد، ولی مراجعه مستقیم به کتاب مقدس و کاوش در محتوای آن، به منظور ساخته شدن انسانهای بهتر و آراستگی به اخلاق و کردار نیک، فرجامین غایت دینداری است.

نتیجه‌گیری

در اینجا با آوردن خلاصه همسانیه‌های دیدگاه‌های این سه فیلسوف به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

هر سه فیلسوف از چهره‌های برجسته و درخشان جهان اسلام و جهان مسیحیت‌اند. در منظر هر سه فیلسوف عقل جایگاه والا و بسیار مهمی دارد. در هر سه دیدگاه، بر به کارگیری عقل و بهره‌وری از تعقل، تأکید و سفارش بسیاری شده است. هر سه فیلسوف دغدغه دینی داشته‌اند. کانت می‌گفت: «من راه عقل را می‌بندم تا راه ایمان را باز کنم».^{۳۴} از دیدگاه هر سه اندیشمند، نیاز انسان به ایمان دینی است نه ایمان غیر دینی؛ با این تفاوت که دو فیلسوف ایمان اسلامی را می‌پذیرند و دیگری ایمان به مسیحیت را.

از دیدگاه هر سه فیلسوف، نیاز و احتیاج انسان را فقط ایمان دینی برطرف می‌کند نه غیر دینی. قبول اعتبار عقل در نظر هر سه اهمیت والایی دارد.

هدف هر سه اندیشمند، تلاش نمودن برای هماهنگ ساختن مناسبات عقل و ایمان بود. هر سه برای تبیین این مسئله روش فلسفی را اتخاذ نموده‌اند. البته با تمام تفاوت‌هایی که وجود دارد، به معنای عام می‌توان گفت هر سه روش فلسفی را برای پاسخگویی مناسب دیده‌اند. هر سه مبنای گروهی را می‌پذیرند. نیز هر سه به نوعی مبنای معرفت‌شناختی را هم می‌پذیرند و در حدود پاسخگویی به اشکالات آن هم هستند. به نظر می‌رسد هر سه فیلسوف به دنبال دستیابی به حقیقت بوده‌اند، ولی در پیدا کردن مصداق آن دچار اختلاف شده‌اند. هر سه بر این باورند که میان عقل و ایمان هیچ گونه تعارض حل‌نشده‌ای وجود ندارد و این دو کامل‌کننده یکدیگر هستند.

موارد اختلاف

با توجه به مشابهت‌های فکری، این سه اندیشمند اختلافات و ناهمسانیه‌هایی نیز با یکدیگر دارند. موارد اختلاف از این قبیل است:

صدرا فلسفه و عقل را در خدمت دین و مدافع آموزه‌های آن به صورت عقلانی می‌داند. در منظر وی ایمان مشوق گرایش عقلانی در انسانهاست. اگرچه عقل و فلسفه در دین مورد نفی واقع نشده است، اما نمی‌توان گفت در جهت اثبات سکوت کرده است، چون برخی از استدلال‌های قرآن با برهان یا استدلال عقلی محض هستند. لذا در این زمینه گفتار صدرا درست است. می‌توان به این نتیجه رسید که صدرا یک فیلسوف با گرایش‌های عقلانی در مسائل دینی بوده است. ابن‌رشد با تمام تلاش می‌خواهد جرأت آزاداندیشی را در افکار مخاطب ایجاد کند. چون اگر

به عقل میدان آزاداندیشی داده نشود، نمی‌تواند به قلله‌های بالای اندیشه صعود کند. صدرای شیرازی بر این است که ایمان در محدوده عقل نظری است نه عقل عملی. در حالی که ایمانوتل کانت معتقد است ایمان در محدوده عقل عملی است و نه نظری. کانت معتقد است کشف باطنی و یقین شخصی از بهترین راههای اثبات خداوند است، زیرا روح انسان خود شعله‌ای از نور خداست. اما آنچه به نظر می‌آید این است که دیدگاه وی ایراد دارد، زیرا کشف باطنی و یقین شخصی هر چند می‌تواند برای صاحب کشف حجیت داشته باشد، برای دیگران قابل اثبات نیست.

نتایج بحث

منابع اصلی و اولی اسلام، جایگاه و رابطه عقل و ایمان را بدون افراط و تفریط مشخص می‌کند. و هر یک در مکان خاص خود قرار می‌گیرد. بر این اساس، قرآن و سنت از یک سو مقام عقل را می‌ستاید و آن را حجت درونی معرفی می‌کند و از سوی دیگر با انگشت نهادن بر کاستیهای ابزار درک آدمی، لغزشگاههای اندیشه را یادآور می‌شود.

قرآن کریم که آخرین پیام خداوند متعال بر انسان است، به صورتهای گوناگون به دریافتهای رسول درونی مَهر تأیید زده است و در آیات مختلفی دعوت به اندیشه‌ورزی و تدبیر و تفکر و تعقل می‌کند. دین اسلام علاوه بر تأییدات بسیاری که از عقل می‌نماید و آن را دوشادوش پیامبران، راهنمای هدایت می‌داند، لغزشگاههای عقل را مشخص می‌سازد و برای خارج نشدن از مسیر صحیح عقل، هشدار می‌دهد. عقل نقش مهمی در معرفت دینی ایفا می‌کند. یکی از وظایف عقل اثبات ضرورت، حقانیت و عصمت دین است، چرا که اصل انتخاب و پذیرفتن دین بر عهده اوست. عقل به ضرورت درمی‌یابد که در مسیر هدایت نیازمند دینی فرابشری است که لازمه آن برانگیخته شدن پیامبران و وحی الهی است. از این روست که دین نمی‌تواند آنچه را خود بدان وابسته است نفی کند.

اثبات اصول اعتقادی دین نیز بر عهده عقل است. ایمان عاری از تعقل امری است که خود دین نیز آن را نمی‌پسندد. از این روست که دانشمندان دینی با بنیانگذاری علم کلام و فلسفه، راهی را در اثبات اصول اعتقادی گشودند، چرا که پذیرش مقلدانه اصول بنیادی و اعتقادی از دیدگاه آنها مردود به شمار می‌آید از این جهت در اصول اعتقادی، دین سخنی بر خلاف عقل نمی‌تواند داشته باشد و هماهنگی کامل میان این دو مقوله وجود دارد.

از آنجا که تحریف هر دینی در گذر زمان امری ممکن و طبیعی است، محافظت دین از تحریف از دیگر وظایف عقل است، به طوری که می‌توان گفت عقل در کنار کتاب الهی و سنت

متواتر، ترازوی سنجش وحی الهی از تحریفات بشری است. در مسائل مربوط به اصول اعتقادی عقل یکه‌تاز میدان است و از حریم کتاب الهی و سنت متواتر محافظت می‌کند. در حوزه فروع دین نیز بیشتر احکام جزئی فراتر از درک عقل‌اند، اما در هیچ حکم، خردستیزی دیده و پذیرفته نمی‌شود.

متأسفانه برخی از اندیشمندان مسلمان در استفاده از عقل راه افراط را طی کرده‌اند، به گونه‌ای که با روی آوردن به عقل روایات معصومان علیهم‌السلام را مهجور قرار داده‌اند. بر اساس این نگرانیها که در قرون اخیر با پیشرفت علوم پررنگ‌تر شده است، برخی از علما برای خالص ماندن دین از شائبه‌های عقل، اقدام به جداسازی حوزه‌های معرفت وحیانی و عقلانی کرده‌اند. مکتب تفکیک در همین عرصه شکل گرفته است.



پی‌نوشتها:

۱. منظور ما از عبارت «جهان آشوبناک» معنای نیچه‌ای آن نیست که جهان را فقدان نظم، چیدمان، فرم، زیبایی، حکمت و زیبایی‌شناسی می‌پندارد، بلکه منظور این است که جهان اکنون به سوی یک آشوب یا شورش معرفت‌شناختی در حرکت است.
۲. امام خمینی ره، روح‌الله، *دیوان اشعار*، چاپ اول، تهران، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی ره، ۱۳۷۲، ص ۹۶.
۳. ابن رشد، *مناهی الادله فی عقائد الملّه*، تصحیح دکتر محمود قاسم، ص ۱۳۳.
۴. ابن رشد، *فصل المقال*، ص ۱۲۳.
۵. ابن رشد، *تهافت التهافت*، ج ۲، ص ۸۶۶.
۶. همان، ص ۸۶۹.
۷. *فصل المقال*، ص ۹۶.
۸. *تهافت التهافت*، ص ۸۶۸.
۹. *فصل المقال*، ص ۹۷.

10. Newton Sir Isaac (1642-1727) .

۱۱. محمد شیرازی، صدرالدین، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۷.
۱۲. فولکیه، پل، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، نشر دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ص ۷۹.
۱۳. سروش، عبدالکریم، *درسهایی در فلسفه علم الاجتماع*، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱؛ رحیم‌پور ازغدی، *عقلانیت (بجئی در مبانی جامعه‌شناسی توسعه)*، نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، ص ۶۳.
۱۴. *شرح اصول کافی*، ج ۱، ص ۲۲۴.
۱۵. همان، ص ۲۲۷.
۱۶. فارابی، ابونصر، *سیاست مدنیه*، ترجمه و تحشیه از دکتر سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸، ص ۷۳.
۱۷. محمد شیرازی، صدرالدین، *الشواهد الربوبیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، نشر بوستان کتاب، سوم، ۱۳۸۲، ص ۲۹۲.
۱۸. همان.
۱۹. همان، ۲۹۳.

20. Non- Cognitivism .

۲۱. محمد شیرازی، صدرالدین، *الأسفار الأربعة*، ج ۹، ص ۸۲.
۲۲. محمد شیرازی، صدرالدین، *البدء والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۴۲.
۲۳. *الأسفار الأربعة*، ج ۳، ص ۴۲۱.
۲۴. محمد شیرازی، صدرالدین، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش، ص ۵۳۲.
۲۵. *الأسفار الأربعة*، ج ۶، ۱۳۸۶ ق، ص ۳۵۲-۳۵۳.

۲۶. محمد شیرازی، صدرالدین، تفسیر القرآن، قم، نشر بیدار، دوم، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲۷. الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۹ و ۱۰.

۲۸. محمد شیرازی، صدرالدین، الأسفار، نشر بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۲۱.

۲۹. همان، ج ۳، ص ۱۱.

30. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Introduction by paul Guyer & Allen w. wood. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) pp. 1-3 .

31. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, pp. 830 .

۳۲. ریچارد پاپکین و آورووم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه دکتر سیدجلال‌الدین مجتبیوی، انتشارات حکمت، ۱۴۰۲ق، ص ۱۹۶.

۳۳. ایمانوئل، کانت، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نشر نقش و نگار، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰.

۳۴. کانت، ایمانوئل، نقد عقل محض، ترجمه م. ش. ادیب سلطانی، ص: ب XXX.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طهری

سال هشتم - شماره ۲۷ - بهار ۱۳۸۸