



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

دکتر محمود منصور نژاد

مفهوم عقل

از نگاه فلاسفه اسلامی - ایرانی
و فقدان عقل جدید پس از رنسانس (در اندیشه آنها)

نوشتار حاضر تحت عناوین زیر سامان یافته است: الف) مقدمه؛ ب) عقل از نگاه فلاسفه اسلامی ایرانی؛ ج) فقدان عقل جدید (پس از رنسانس) در اندیشه این فلاسفه؛ د) ضمیمه پژوهش.

الف) مقدمه:

نکات چندی به عنوان مقدمه ضروری می‌نماید:

۱) مفروضه و فرضیه مقاله: در این نوشتار یک مفروضه و دو فرضیه مورد آزمون قرار می‌گیرد: مفروضه: مفروضه ما آن است که عقل در معنای جدید (پس از رنسانس) مهمترین پایه و بنیاد و دلیل توسعه یافتگی هر جامعه است.

فرضیه اصلی: «عقل در معنای جدید در اندیشه فلاسفه اسلامی - ایرانی نجوشیده است.»

فرضیه تبعی: به عنوان فرضیه‌ای تبعی و عمدتاً در قالب یک ضمیمه این مدعا نیز مورد آزمون قرار می‌گیرد که «در بین اندیشمندان اسلامی - ایرانی در قاصر یا قادر بودن عقل در دفاع از دین، اختلاف بنیادین وجود دارد.» اهمیت فرضیه دوم از آن رو است که فرهنگ جامعه ما اسلامی است و اگر قرار است که تلقی نو و مثبتی از عقلانیت شکل گیرد، علی‌القاعده باید در بین اندیشمندان دینی باید به ثمر برسد، حال آنکه با بحث این مقاله بدانجا می‌رسیم که در یک زمان و در یک مکان، حتی در اینکه عقل در خدمت دین باشد، توافق وجود ندارد، چه رسد که عقلانیت به صورت کلی پذیرفته شده و مبنایی برای «توسعه» گردد؟

۲) گرچه عمدتاً مباحث مربوط به عقل در قسمت «ب»، از اندیشمندان اسلامی ایرانی است ولی گاهی برای تکمیل به اندیشمندان اسلامی غیر ایرانی نیز استناد شده که از بابت تغلیت و به جهت اینکه موارد مربوط به این اندیشمندان اندک می‌باشد، همان عنوان «ایرانی - اسلامی» برای مقاله انتخاب گردید:

۳) در قسمت «ج» مقاله، به صورت موجز به عقلانیت و مفهوم عقل از نگاه «کانت»، «هگل»، «ماکس ویر» «میشل فوکو» و... اشاره می‌گردد. معنای از عقل که در عین «مشترک لفظی» بودن در این معنا «مخرج مشترک» دارند، که انسان اهمیت دارد و اندیشه آدمی گره گشاست و...

ب) عقل از نگاه فلاسفه اسلامی - ایرانی: مطالب این قسمت از بحث تحت دو عنوان زیر خواهد آمد:
اول: عقل در لغت؛ دوم: عقل در نگاه فلاسفه ایرانی - اسلامی:

عقل در لغت

مرحوم «دهخدا» در زیر واژه عقل آورده است که عقل خرد و دانش و دریافت، یا دریافت صفات اشیاء از حسن و قبح و کمال و نقصان و خیر و شر، یا علم به مطلق امور به سبب قولی که ممیز قبح از حسن است، یا سبب معانی و علوم مجتمعه در ذهن که بدان اغراض و مصالح انجام پذیر است، یا به جهت هیأت نیکو در حرکات و کلام که حاصل است انسان را...»^۱

«راغب اصفهانی» در ماده عقل می‌نویسد: «اصل العقل الامساک و الاستمساک کمقل بعیر بالعقال»^۲ اصل عقل بازداشتن و طلب نهی است، مثل منع شتر به وسیله زانوبند.

«قاموس قرآن» ذیل واژه عقل آورده که «به معنی فهم، معرفت، درک، مثل» ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه و هم يعلمون (بقره/ ۷۵) آنرا پس از فهمیدنش دگرگون می‌کردند، در حالیکه می‌دانستند و «هم يعلمون» راجع به تحریف و «عقلوه» راجع به فهم کلام الله است. و مایعقلها الالعمالمون» (عنکبوت/ ۴۳) جز دانایان آنرا درک نمی‌کنند» و سپس توضیح می‌دهد که عقل به معنای اسمی در قرآن نیامده و فقط به صورت فعل مثل «عقلوه»، «يعقلون»، «تعقلون» و تعقل بکار رفته است.^۳

دوم: عقل در نگاه فلاسفه ایرانی - اسلامی:

در این بخش ضمن مرور دیدگاه فلاسفه ایرانی - اسلامی در موضوع عقل، از آنجا که یک حوزه عقل (عقل عملی) خود بخود وارد حوزه اخلاق می‌گردد، لذا عقل در فلسفه اخلاق نیز مورد تأمل قرار گرفته و نهایتاً بعضی مذمت‌های از عقل از نگاه بعضی اندیشمندان ایرانی خواهد آمد.

عقل در نگاه فلاسفه اسلامی - ایرانی به صورت کلی به دو منقسم می‌شود: ۱) عقل غیر انسانی؛ ۲) عقل انسانی.

۱. عقل غیر انسانی

عقل در این معنا، جوهری مجرد و مستقل است و جایگاه آن در میان سایر موجودات این گونه قابل تحلیل است. فلاسفه در مقام بیان و تفکیک موجودات از یکدیگر موجودات را منحصر در ده مقوله کرده‌اند که نه مقوله آن «عرض» (کم، کیف، متی، این، اضافه، انفعال، فعل، وضع و ملک) و یک مقوله جوهر است و جوهر ۵ قسم است: «ماده، صورت و جسم» که در هر سه جوهر مادینه ذاتاً، و دو قسم دیگر که «نفس و عقل» می‌باشد، ذاتاً مجردند. «نفس»، جوهری است که ذاتاً مجرد بوده و در فعل نیاز به ماده دارد «عقل»، جوهری است که ذاتاً فعلاً مجرد است و مراد از این چنین جوهری مجرد که بنام عقل خوانده شده است که همان عقل به معنی «اول ما خلق الله»^۴ که عالم ماورا را تشکیل می‌دهد.^۵

در این معنا «عقل» که جوهری مستقل بالذات و بالفعل است، اساس و پایه جهان ماوراء طبیعت را شکل می‌دهد. در بین فلاسفه اسلامی، «فارابی» طراح سلسله مراتب طولی و عرضی عقل غیر انسانی است که به صورت بسیار موجز به بخشهایی از آن ذیلاً اشاره می‌گردد. «مبادی موجودات» از نظر فارابی در کتاب «سیاسیت مدینه»، این‌گونه برشمرده شده‌اند: الف) سبب اول در مرتبه اول (که از نظر او خداوند متعال است)؛ ب) سبب دوم در مرتبه دوم (که عقول دهگانه‌ای را اینجامطرح می‌کند)؛ ج) عقل فعال در مرتبه سوم؛ د) نفس در مرتبه چهارم؛ ه) صورت در مرتبه پنجم؛ و) ماده در مرتبه ششم.^۶

فارابی برای تبیین مساله «کثرت و وحدت» به نظریه «فیض» استناد کرده است. او می‌خواهد بگوید که از واحد کامل در احدیت خود به جز موجود اول صادر نشود. زیرا فیض از علم باری به ذات خود صادر می‌شود. اگر صادر از ذات باری متعدد باشد. بدین معنی است که ذات باری، که مثال وجود است متعدد باشد و این محال است.^۷ همچنین تعقل و ابداع در عقول یک چیزند، زیرا کافی است شی تصور شود تا وجود یابد. عقل دوم (از نظر دیگر فلاسفه اسلامی غیر از فارابی عقل اول) نسبت به خود ممکن و نسبت به دیگری واجب است و در آن واحد به ذات خویش می‌اندیشد؛ این عقل فی حد ذاته واحد است و بدلیل ملاحظاتی که گفته شد متکثر و از اینجاست که فارابی مرحله اول به سوی کثرت را آغاز می‌کند.^۸

سبب دوم: از موجود اول موجود دوم فیض می‌شود. فارابی نام این موجود دوم را عقل دوم می‌گذارد. زیرا موجود اول (همان خداوند) را هم عین عقل می‌داند. (اما فلاسفه دیگر موجود دوم را عقل اول خوانند.) این عقل

دوم از تعقل موجود اول، عقل سوم و موجود سوم پدید می‌آید و با تعقل موجود دوم در ذات خود، وجود فلک اول لازم می‌آید. (برحسب عقیده متقدمان عالم یک کره است، مرکزش مرکز زمین و افلاک دیگر هم مانند پوست پیاز گرد آن می‌باشند.)

سومین موجود نیز نه متجسم است و نه ساده و در جوهر خود عقل است. این موجود نیز ذات موجود اول و ذات خود را تعقل می‌کند. در تعقل موجود اول، عقل چهارم و در تعقل خود (که متجوهر به ذات خاص است) وجود کره کواکب ثابته (فلک ثوابت) لازم می‌آید. این یکی هم در ذات خود و ذات موجود اول را تعقل می‌کند که از آن عقل پنجم و فلک زحل لازم می‌آید. این موجود نیز رذات موجود اول را تعقل کند که از آن عقل ششم و در تعقل در ذاتش کره مشتری لازم آید. این موجود نیز در تعقل موجود اول، عقل هفتم و در تعقل ذاتش کره مریخ لازم آید. این موجود هم در تعقل موجود اول عقل هشتم و در تعقل ذاتش کره آفتاب لازم آید. این موجود هم در تعقل موجود اول عقل نهم و در تعقل ذاتش کره زهره لازم می‌آید. این موجود هم در تعقل موجود اول عقل دهم و در تعقل ذاتش کره عطارد لازم می‌آید. این موجود هم از تعقل از ذات اول و عقل یازدهم و از تعقل در ذات خود کره قمر لازم می‌آید.

در اینجا وجود اجسام سماوی پایان می‌آید، و عقل یازدهم مدبر عالم مادون فلک قمر بود. باپدید آمدن عقل یازدهم (و به قول اخلاف فارابی عقل دهم) صدور موجودی که به ماده و موضوع محتاج باشد، لازم می‌آید.^۹

فارابی که با این نظریه می‌خواهد واحد را با کثیر و موجودات غیر مادی را به موجودات مادی پیوند بزند، در ادامه به توجیه «عقل فعال» می‌نشیند: عقل فعال که در حقیقت همان یازدهم (به تعبیر سایر حکما عقل دهم) است، عامل اداره امور مردم جهان وجود است و همان موجودی که می‌توان آن را روح الامین و روح القدس و ... (جبرئیل) خواند و از لحاظ مرتبه می‌توان آن را در سطح نام ملکوت و امثال آن نامید. حد فاصل بین عالم طبیعت و عالم عقول، عقل فعال است، در جهت افاضه معقولات و عقل مستفاد است در جهت استفاضه معقولات اینجا حلقه النقص عالم ماوراء طبیعت (عقل فعال) باحلقه الکمل عالم طبیعت تماس پیدا کرده اتصال یابد. و همینجاست که دو نظام مختلف (متصاعد و متنازل) در یک برزخی که متناسب با دوطرف باشد، پیوند می‌یابد، یکی حاکم و آن دیگر محکوم است. یکی مفیض و آن دگر مستفیض است و نوعی از وحدت بوجود می‌آید.^{۱۰}

**فارابی برای تبیین مساله «کثرت و وحدت» به نظریه
«فیض» استناد کرده است. او می خواهد بگوید که از واحد کامل در
احدیت خود به جز موجود اول صادر نشود. زیرا فیض
از علم باری به ذات خود صادر می شود**

تشخیص می دهد و برطبق آن سخن می گوید و عمل می کند؛

ب) عقل به معنایی که علمای منطق به آن می دهند و مراد استعداد ذهن است که رابطه ای را بین دو امر ادراک و تصدیق می کند و همچنین از تصدیقات معلوم خود به تصدیق مجهولی می رساند. (ج) عقل به معنی قوه طبیعی و آن استعداد درک میانی اولیه، یعنی دریافت تصورات و تصدیقاتی است که به خودی خود مسلم و بدیهی هستند و میانی اولیه اصلی احکام و استدلالات ما می باشند؛ (د) عقل به معنی اخلاقی که استعداد طبیعی آدمی است به اینکه خیر را از شر و نیک را از بد باز شناسد؛ ه) عقل که سبب معرفت می شود و مبنای علم و فلسفه است.^{۱۸}

در یک تقسیم بندی کلی، عقل انسانی را به دو قسم می کنند: عقل نظری و عقل عملی. در اینکه آیا این دو نوع عقل باهم متفاوتند و اشتراکشان در لفظ است و یا اینکه خیر، با اینکه عقل دو کارکرد دارد، ولی فی الواقع عقل واحد است، اختلاف نظر وجود دارد. مشهور در میان فلاسفه این است که این دو دو نیرو می باشند. ظاهر، بلکه تصریح سخنان بوعلی و صدر المتألهین و بسیاری دیگران آن است که انسان دارای دو قوه متناهی به نام عقل نظری و عقل عملی می باشد و حتی شیخ الرئیس و خواجه نصیر و قطب رازی تصریح کرده اند که اطلاق عقل بر این دو به اشتراک لفظی یا چیزی شبیه آن است.^{۱۹}

مثلاً ملاصدرا بر همین مبنا معتقد است، «انسان هم در امور جزئی تصرف می کند و هم در امور کلی. در مورد دوم فقط اعتقاد است، بدون آنکه علت برای کار خاصی بشود، مگر آنکه رایی جزئی به آن ضمیمه شود. پس برای انسان دو نیرو است. نیرویی که ویژه آراء کلی و اعتقادات است و نیرویی که ویژه تفکر در امور جزئی است، از قبیل آنچه انجام یا ترک آن شایسته است، از منابع و مضار، زیباییها و زشتیها و خوبها و بدها... پس نفس انسان ذاتاً دارای دو نیرو است نظری و عملی. اولی برای صدق و کذب و دومی برای خیر و شر. معلوم نظری واجب ممکن و ممتنع

سپس در مرتبه چهارم، به «نفس» و انواع آن (اجسام آسمانی، انسانی و حیوانات غیر ناطق) می پردازد و در تقسیم قوای مدرکه به عقل نظری و عملی می پردازد. (البته هر دو نوع عقل نظری و عملی از قوه ناطقه منقسم می شوند). فارابی قوه ناطقه را بدین شکل به عقل فعال پیوند می زند که قوه ناطقه نه در گوهر ذات خود، عقل بالفعل است و نه بالطبع. لکن عقل فعال آن را به مرتبت عقل بالفعل می رساند و امور معقول را معقول بالفعل وی می گرداند تا آن زمان که قوه ناطقه کمال یابد و عقل بالفعل شود.^{۱۱}

سپس در ادامه فارابی به توجیه «صورت»، در مرتبه پنجم و ماده، در مرتبه ششم می نشیند که شرح آن مربوط به این بخش از مباحث نمی باشد.^{۱۲}

در عقل بدین معنا، یعنی «عقل غیر انسانی»، اصطلاحات دیگری در متون فلسفی آمده است، که تعبیر دیگری از مفاهیم مطروحه از سوی فارابی و یادیگران است. مثلاً مراد از عقل اعلی همان عقل اول^{۱۳} و یا «عقل کلی» و «عقل کل» همان عقل اول است که کنایه از نور محمدی و جبرئیل و روح و عرش عظیم نیز آمده است.^{۱۴} و عقل جزوی غیر عقل اول است و عقول دیگر را عقل جزوی نامند. عقول انسانی رانیز جزوی نامند.^{۱۵}

همچنین فارابی عقل را نیز دو قسمت کرده و می گوید عقل یا فاعل است. یا منفعل. عقل فاعل همه عقل فعال است. (عقل منفعل نیز عقل فعال را گویند) و عقل منفعل هم که نفس است، انسانی است.^{۱۶} در اینجا توصیف عقل غیر انسانی از نگاه حکما و فلاسفه خاتمه یافته و در ادامه وصف عقل انسانی می آید.

۲. عقل انسانی

در جای دیگر «فارابی»، عقل را در شش معنا مطرح کرده که در یک معنا همان عقل غیر انسانی است و پنج معنای دیگر عبارتند از: الف) عقل به معنی متعارف معنی اش این است که این است که مصلحت و منفعت خود را خوب

هنگامی که انسان اعتدال هر سه قوه را به دست آورد و حکیم و شجاع و عقیف بود، از این ناهماهنگی و اعتدال قوای سه گانه، فضیلت چهارمی پدید می آید که آن عدالت است

است و معلوم عملی جمیل، قبیح و مباح. و برای هر یک از دو نیرو در انجام کارهایشان شدت و ضعف و در کشان یقین و ظن راه دارد.^{۲۰}

در مبنای دیگر می توان به قول مرحوم محقق سبزواری استشهد کرد که می گوید: «عقل نظری و عقل عملی شان هر دو آنها تعقل است. صفات خداوند عین ذات اوست و... شان عقل عملی دانشهایی است که مرتبط با چگونگی عمل می باشد. مثل توکل خوب است، رضا و تسلیم و صبر پسندیده است و نماز واجب است، روزه واجب است. سحرخیزی مستحب است و نظایر اینها. این هر دو عقل مجردند و جای ویژه ای در مغز، یا غیر آن ندارند و این عقل عملی است که در بیان معصوم تعریف شده است، «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان»، عقل آن است که خدا به آن پرستش شود و بهشت از آن بدست آید و همین عقل است که در علم اخلاق از آن سخن گفته می شود... دو عقل نظری و عملی همچون دو نیروی جدا از هم نیستند و همچنی دو چیز به هم ضمیمه شده نمی باشند که یکی همانند نیروی درک، تعقل کند و دیگری همانند نیروی تحریک، خالی از تعقل باشد، بلکه این دو عقل، همچون دو جهت برای شی واحدند، که آن را نفس ناطقه و قوه عاقله است.^{۲۱}

جدای از وحدت یا تباین عقل نظری و عملی، هر کدام از این دو به اقسام زیر منقسم می شوند:

عقل نظری در چهار قسم زیر قابل تعریف است: الف) مرحله عقل بالملکه که بعضی از صور علمیه او را حاصل است و در این مرتبت مستعد پذیرش سایر معقولات است؛ ج) عقل بالفعل، که تمام صور علمیه برای او حاصل است؛ و د) عقل بالمستفاد، که بر اثر اتصالش با عقل فعال، آنچه را که عقل فعال بدان محیط است برای او نیز حاصل می شود. در این مرتبت نفس کمال مجرد را یافته و مستقیماً از عقل فعال مستفید می شود.^{۲۲}

در کنار این تقسیم بندی نسبتاً مشهور^{۲۳}، «بوعلی» علاوه بر عقول چهارگانه، به عقل دیگری قائل است که آن را «عقل قدسی» نامیده است. جنس این عقل به زعم او از نوع عقل بالملکه و مراتب بالاتر از آن دانسته شده است.

کسی به این مرتبه از عقل به زعم او از نوع عقل بالملکه و مراتب بالاتر از آن دانسته شده است. کسی به این مرتبه از عقل نایل می شود که قوه حدس در آن بسیار شدید باشد. یعنی از شدت صفا و از شدت اتصال به عقل فعال و مبادیه عقلیه دائماً حدس را به کاربرد و صورتهایی که در عقل فعال است دفعتاً یا قریب به دفعتاً در نفس بندد، یعنی به او افاضه شود، (قوه قدسیه)^{۲۴}

اگر مجملأ ارتباط «عقل» با «نفس» بخواهد مورد اشاره قرارگیرد، نفس به سه قسم «نباتی، حیوانی و انسانی» منقسم می گردد و تنها «نفس انسانی» است که بحث «عامله» (عقل عملی) و «عالمه» (عقل نظری) بودن در آن جای طرح دارد و سپس متفرعات آنها همه ذیل نفس انسانی است که مندرجند.

همچنین تقسیم عقل نظری به چهار مرحله مورد بحث با این مباحث که نفوس بشری جسمانیه الحدوث و روحانیه البقائید، یعنی بدن محل و مقر تکمیل نفوس است و نفس دوشادوش بدن در تکامل بوده و مراحل سیر تکاملی را طی می کند و مراحلی را طی می کند (از عقل هیولانی به عقل بالمستفاد) این نظریه در مقابل آن دیدگاهی است که نفوس را «روحانیه الحدوث و روحانیه البقایی دانند، با این مبنا که عقل و نفس از عالم عقول و نفوس در ابدان نزول کرده اند.^{۲۵}

نکته پایانی در باب بحث عقل نظری آن است که، مفاهیم یاد شده در قبیل، معادلهای دیگری نیز در بین اندیشمندان دارد. مثلاً عقل هیولانی را عقل بالقوه، عقل منفعل و عقل مادی نیز می گویند. یا عقل مستفاد را عقل خالص (عقل غیر مشوب با خیالات و اوهام و قیود مادی و آن مرحله کمال نفس انسانی است) و عقل مضاعف می گویند، چون هم از ناحیه عقل فعال کسب فیض می کند و هم از مادون خود، یعنی عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و بالاخره حواس ظاهره و باطنه.^{۲۶}

در یک قالب جدید و اضافه تر از مباحث فوق جا دارد به تقسیم بندی دیگری از عقل نیز (که بخشی از آن ذیل عقل نظری جای طرح دارند) اشاره گردد. «عبدالکریم ابن ابراهیم گیلانی» (ولادت ۷۶۷ و مرگ ۸۳۲ و بی ارتباط با

گیلانی مشهور قرن پنجم و ششم) از سه نوع عقل بحث می‌کند: «عقل اول، عقل کلی و عقل معاشر عقل اول کانون صورت علم الهل در عالم وجود است و در این صورت باقلم اعلی مماثل است. این عقل به صورت جلی و تحلیلی شامل آن چیزی است که در ذهن الهی به صورت حقی و ترکیبی وجود دارد، این عقل نور علم الهی است که نخستین تجلی ذات الهی در جهان پدیداری است؛ «عقل کلی»، مدرک روشنگری است که در آن صورت علمی ای متجلی می‌گردد، حوزه فعالیت آن تنها محدود به یک جنبه از جنبه‌های گوناگون عقل کلی است. این عقل هیچگونه دسترسی به عقل اول که در فراسوی استیباطات منطقی است و حوزه‌ای است که الهام مقدس (وحی الهی) در آنجا تحقق یابد، ندارد. عقل معاش تنها یک حوزه دارد و آن طبیعت است. معرفتی که از راه عقل معاش کسب می‌شود، حوزه آن محدود و خطاپذیر است و غالباً از قماش ظن است.^{۳۹}

نوآوری گیلانی این است که اولاً برخلاف فلاسفه، که عقل اول را معادل عقل کلی گرفته‌اند او این دو را «قسیم» یکدیگر آورده و در حالیکه عقل اول به عقل غیر انسانی اشاره دارد، عقل کلی به عقل بشری مربوط می‌شود.^{۳۰} (ظاهراً مراد مولوی از عقل کلی همین معنای مورد نظر گیلانی بوده نه حکمای دیگر) و ثانیاً در تقسیم از عقول، پای «عقل معاش» را باز کرده است، همان عقلی که عمدتاً از سوی فلاسفه دیگر اسلامی - شیعی معقول مانده گر چه نگاه گیلانی نیز بدین عقل یک نگاه کاملاً مثبت نیست و سعی کرده با نشان دادن محدودیت حوزه، خطاپذیری و... آن را مطرح نماید.

پس از گزارش اجمالی عقل نظری و مراتب آن وسایر عقلی که به نحوی در ذیل عقل نظری قابل طرح بودند، اکنون به توضیح و توجیه «عقل عملی» و مراتب آن پرداخته می‌شود. «این رشد» در توضیح این عقل می‌گوید: «عقل عملی در همه افراد انسانی مشترک است، این قوه منشأ صناعات بشری است و برای حفظ و تعالی او ضروری و مفید است. معقولات عملی از طریق تجربه که خود بر احساس و تخیلی مبتنی است، حاصل می‌شود. در نتیجه عقل عملی فساد پذیر است، چون اعتماد معقولات آن بر احساس و تخیل است به همین جهت معقولات عملی به هنگام تکون تصورات و مدرکات کاین و به هنگام فساد آنها فاسد و زایل می‌شود. با عقل عملی است که انسان مهر و کین می‌ورزد، در اجتماع زندگی می‌کند و دوست اختیار می‌کند. فضایل و ملکات اخلاقی حاصل عقل عملی است. ملکات اخلاقی چیزی جز صور مرسمه در نفس نیست که از آن به سوی اعمال مطلوب، به درست‌ترین شیوه ممکن حرکت می‌کنیم. مثلاً اظهار

شجاعت در زمان و مکان مناسب و در حد اعتدال.^{۳۱} برای عقل عملی نیز مراتب چهارگانه‌ای به نحو زیر بر شمرده‌اند: اول: «تجلیه»: جلد دادن و روشن ساختن ظاهر به انجام دادن دستوراتی که شرایع و ادیان آنها را آورده‌اند؛ دوم: «تخلیه»: آراستن نفس پیراسته از رذایل به زیور فضایل اخلاقی؛ چهارم: «فناء»: فانی و نابود دیدن خود و همه چیز به اعتبار خود آنها، یعنی مستهلک دیدن همه چیز را در نور حق. پس کمال عقل از لحاظ عمل، فناء در حق است و فنا کمالی است مستلزم و ملازم با آن.^{۳۲}

در ادامه بحث از عقل عملی، خاستگاه علم اخلاق است. خوب است ارتباط نفس با قوه ناطقه در فلسفهاخلاق نیز در پایان بحث ذکر گردد. اندیشمندان اخلاق در تعدی قوا و اجناس و انواع فضایل، نفس انسانی را دارای سه قوه و نیروی متباین می‌دانند که هر یک منشا افعال و آثار متفاوتی می‌باشد: اول، قوه ناطقه، که آن را نفس ملکی می‌نامند و آن منشأ فکر و تمییز و مبدأ اشتیاق به تفکر در حقایق اشیاء می‌باشد، (یکی از معنای اشاره شده برای عقل)؛ دوم، قوه غضب که نفس سبعی نیز نامیده می‌شود؛ سوم: قوه شهوی که نفس بهیمی نیز خوانده می‌شود.^{۳۳} اکنون اگر هریک از این سه قوه از روی اعتدال و توسط اعمال خود را انجام دهد به اعتبار آن برای فضیلتی حاصل می‌شود. مثلاً اگر انسان، قوه ناطقه و نیروی تفکر را در تحصیل معارف یقینی و صحیح بکار گیرد، انسان به فضیلت «حکمت»، آراسته می‌شود، در صورتی که اگر تفریط کند و با افراط نماید، متصف به رذیلت خواهد شد و تفریط قوه ناطقه در آن است که انسان این نیروی الهی را به کار نگیرد و خود را به اختیار در جهالت نگه دارد که چنین حالتی را «بله» می‌نامند و افراط این قوه که «سفه» نام دارد آن است که انسان نیروی تفکر خود را در موارد غیر لازم و یا بیشتر از لزوم به کار گیرد و همچنین است در مورد قوه غضب (که توسط آن «شجاعت» و افراطش «تهور» و تفریطش را «جبن» گویند) و شهوت: (که توسط در آن را عفت و افراط را شره و تفریطش را خمود نامند).

هنگامی که انسان اعتدال هر سه قوه را به دست آورد و حکیم و شجاع و عقیف بوده، از این ناهماهنگی و اعتدال قوای سه گانه، فضیلت چهارمی پدید می‌آید که آن عدالت است. بنابراین توسط در مجموع قوای ثلاثه موجب «عدالت» خواهد بود و افراط و تفریطش، ظلم و الظام می‌باشد.^{۳۵}

پس از طرح «مفهوم عقلی» و «اقسام عقل نظری و عملی»، در حد بسیار موجز اشاره می‌گردد که بعضی از اندیشمندان، البته با یک مبنای عرفانی گاه عقل را بالمره تعطیل اعلام کرده و بدان تاخته‌اند به عنوان شاهدهی بر

این مدعا، تنها به دیدگاه شیخ «محمود شبستری» قرن (هفتم - هشتم) اشاره می‌گردد. او راه عقل را پرپیچ و خم و دشوار دانسته و معتقد است که حکیم فلسفی مانند «احولی» است که همه جا را دو می‌بیند. فرآیند استدلال به کلی پیش او باطل است و امکانات معروف خدا از راه مقوله امکان مقدور نیست. او در اثر مشهورش «گلشن راز» آورده

حکیم فلسفی چون بود احوال

ز وحدت دیدن حق شد معطل

حکیم فلسفی چون هست حیران

نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان

زامکان می‌کند اثبات واجب

وزین حیران شده در ذات واجب

سپس تعبیر باشمع بدنبال خورشید رفتن را دارد که:

زهی ز نادان که او خورشید لیز تو با نسیمی جوید در بیابان
در آدر وادی ایمن که هرختل گنگویدت انی انا الله^{۲۴}
با نقد مختصر عقل در یک نگاه عرفانی بخش دوم بحث
عقل از نگاه فلاسفه ایرانی - اسلامی پایان یافته و حال به
عقولی اشاره می‌گردد که در اندیشه، این اندیشمندان
غایب است.

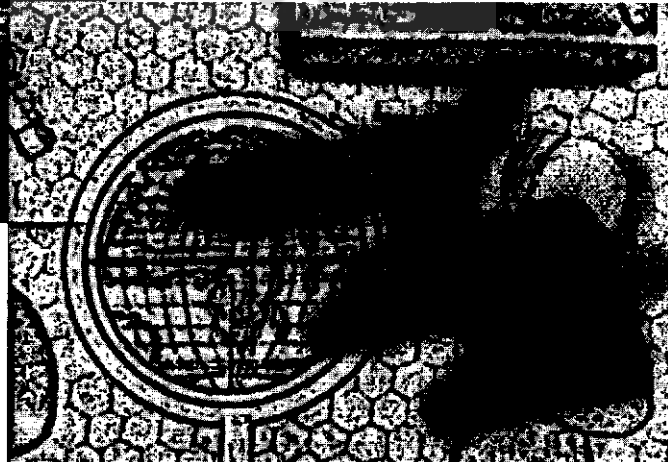
ج) فقدان عقل جدید (پس از رنسانس) در

اندیشه فلاسفه اسلامی - ایرانی.

اگر بتوان عقل گرای و نگاه به عقل در غرب را به سه دوره تقسیم کرد: (۱) عقلگرایی ارسطویی که بر پایه اجتماع نقیض محال است، استوار است؛ (۲) عقل گرایی دکارتی یا کلاسیک که آزاد شده از سیطره جزمیت مسیحی است و در عین حال متقد به یک سری اصول مسلم و تردید ناپذیر و استقلال ذاتی سیطره جزمیت مسیحی است در عین حال معتقد به یک سری اصول مسلم و تردید ناپذیر

و استقلال ذاتی و جوهری برای عقل بشری است. بعد از پیدایش این تفکر جدید: وظیفه تبلور بخشیدن به اخلاق و قواعد رفتاری و سازمان دهی جامعه، به عقل بشری تفویض شد و موضوع وضع قوانین و قانونگذاری از جمله مسایل و مسئولیتهای بشری محض تلقی گردید و این چیزی بود که در قرون سابق به هیچ روی حتی قدرت اندیشیدن به آن وجود نداشت؛ (۳) عقل گرایی فرامدرن، که شعر پایان هر عصر اصول مسلم و تردید ناپذیری را سر داده است. دنیای جدید غرب در حال انتقال از مطلق گرایی و جزمیت به سوی عقل نسبی یا نقد پذیر است. در این مرحله عقل گرایی بسیار متواضعانه و در عین حال همراه با دقت، تحرک، دینامیزم و پویایی است.^{۲۷}

به عبارت دیگر اگر مراحل یاد شده در غرب را به مراحل سه گانه، «سنتی»، «مدرنیته»، «پست مدرن» بتوان تقسیم کرد، اندیشه جهان اسلام - ایران، عمدتاً (جز معدود اندیشه‌ها و تک نگرایی‌های در دهه فعلی) در پارادایم سنتی غرب درباره عقل قرار دارد و تجزیه عقلگرایی عصر مدرن را ندارد تا چه رسد که مباحث پست مدرن را داشته باشد. از آن سو گذار از مرحله سنتی به مدرن در غرب و توسعه و رشد در آن سرزمین مدیون نگاه جدید به عالم و آدم و عقلانیتی تازه است، و لذا مهمترین دلیل عقب ماندگی و توسعه نیافتگی، جهان اسلام و ایران را در نگرشهای ویژه‌ای باید دید که به انسان



حق‌گزینش، تعیین سرنوشت، احقاق حقوق نمی‌دهد و به عبارت دیگر در عقلانیت سنتی دید.

برای اینکه عقلانیت مدرن قرائتهای متفاوتی داشته و هر کدام نوعی عقل را مطرح کرده‌اند که پاسخگوی سئوالات آن سامان بوده و مجموعاً به انواع عقل در عصر مدرن منجر شده است، لذا به صورت مشخص، و در حد کاملاً مختصر و در حد توضیح عناوین به بعضی عقلهای پس از رنسانس اشاره شده و همچنین از پست مدرن‌ها تنها به نگرش «میشل فوکو» در موضوع عقل پرداخته می‌شود.

۱. **عقل از نگاه کانت:** اگر در میان اندیشمندان ما یک نگاههای عرفانی به عقل تاخته شده و پای آن چوبین دانسته شد، اما هیچگاه بایک نگاه فلسفی اندیشمندی به کالبد شکافی عقل و نقادی آن نشست. این کار بدست فیلسوف آلمانی بنام کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) صورت گرفت و در حد چند جمله کار او آنقدر مهم جلوه کرد که با «انقلاب کپرنیک» مقایسه شد و اگر کپرنیک مرکزیت عالم را از زمین به خورشید داد، انقلاب کانتی، مرکزیت را از «عین به ذهن» منتقل کرد، او این نگاه که ذهن تخته سیاه و منفعل نیست، بل ذاتی خلاق دارد. ذهن نقش عینکی را دارد که از درون آن به هستن نگاه می‌شود و هر رنگی که شیشه عینک داشته باشد، جهان همانگونه به نظر خواهد آمد.

به عبارت دیگر او در تعبیر «جهان فی نفسه» (برای خود) و «جهان برای ما» را مطرح کرد و گفت که ما هیچگاه نمی‌توانیم بفهمیم که فی نفسه و در نفس الامر اشیاء چه می‌گذرد ولی می‌توانیم بفهمیم که جهان برای ما چگونه است، اشیاء خود را چگونه به ما نشان می‌دهند و اینجا نقش محوری را ذهن و عقل دارند که جهان را در قالب زمان و مکان و مقولات ریخته و از آن طریق می‌فهمیم.

خلاصه آنکه از نظر او عقل حقایق و ذرات امور را نمی‌توان بشناسد، همچنین امور معنوی نیز جدلی الطرفین (نفی و اثباتشان قابل استدلالند) بوده و مسایل اساسی دین مثل بقاء، روح، اختیار و اثبات وجود خدا با عقل ناممکن است و البته او با عقل عملی و از طریق وجدان و طی مراحل ویژه به ضرورت اعتقاد به خدا و معاد می‌رسید و باصطلاح مدعایش این بود که نفی امکان معرفت می‌کنم، تا جا برای ایمان باز شود، و نهایتاً در امور طبیعت از نظر کانت می‌توان به مدارکات عقل اعتماد کرد، آن هم در حد پدیده‌های خارجی (فنونمها) و در قالب زمان و مکان و با بهره بردن از مقولات.^{۳۸}

دو حرف عمده کانت که عقل و ذهن محورند و نه طبیعت و عین و عقل در ماوراء الطبیعه و امور دینی ناتوان

است گرچه در غرب منشأ تحولات شد، ولی پرستش کانت و اخلاقش در جهان اسلام هنوز بخوبی وارد نشده و مورد تأمل قرار نگرفته است و به عبارت دیگر پاسخ مناسب در نفی و اثبات داده نشده است. کافی است که کسی مبتای کانت را در بین اندیشمندان اسلامی ایرانی بپذیرد، آنوقت است که از فلسفه سینمایی، صدایی و ... چیزی به جای نخواهد ماند.

۲. **عقل هگل:** از آنجا که عقل یاروح نبض فلسفه هگل است طرح تفضیلی آن با رسالت نوشتار حاضر فاصله می‌گیرد. ولی سعی می‌شود نکات مهم آن در حد چند جمله ذیلاً منعکس گردد. هگل از روح جهانی یا عقل جهانی سخن می‌گوید. منظورش مجموعه تمامی مظاهر انسانی است. او واقعیت را اساساً ذهنی می‌دانست او عقل را وابسته به زمان دانسته و تاریخ تفکر یا عقل را چیزی شبیه رودخانه‌ای می‌داند که هر چه جلوتر می‌رود پر آب‌تر و زلال‌تر می‌شود. او تاریخ را زنجیره‌ای از تفکرات دانسته و آن را بسا مبتای دیالکتیکی (تزا، آنستی تزا، سنتز) مطالعه می‌کرده است. از نظر هگل آنچه معقول است، حق حیات می‌یابد و همچنین تصور ما از معقول دائماً در حال تغییر است.

نهایتاً از نظر هگل عقل جهانی در سه مرحله به خود باز می‌گردد (رو یا به آگاهی از خود می‌رسد).

اول: در فرد، به این مرحله که محتوایش ذهن انسان است، عقل ذهنی گویند؛

دوم: آگاهی والا‌تر در خانواده، اجتماع و دولت به آن می‌رسد، که به آن عقل عینی گویند عقلی که در غیر خود آشکار می‌شود؛

سوم: والا‌ترین مرحله خودآگاهی عقل، عقل مطلق است. که شامل هنر، دین و فلسفه است. پس از هگل فلسفه والا‌ترین شکل عقل است و روح جهانی در فلسفه به خود می‌رسد. فلسفه آینه عقل جهانی است.^{۳۹}

در فلسفه هگل که عقل نقش محوری دارد، جایگاه دین در کجاست؟ چنانچه اشاره شد، موضوع فلسفه، دین و هنر یک چیز است و آن مطلق است ولی در صورتهای گوناگون، فلسفه مطلق را در صورت معقول، دین صورت تمثیل و هنر، در صورت محسوس مطالعه می‌کند. و نگرش هگل به دین هم، توصیه به دین عصری است. دینی که با دمکراسی و ... سازگار بوده و بیشتر براساس مصلحت عمومی فهمیده می‌شود، نه تنگنای شریعت.^{۴۰}

واضح است که این معنای از عقل نیز در جهان اسلام، بی سابقه است و نگرش دیالکتیکی به موضوعات داشتن از تبعاتش، اولاً نسبی دیدن امور، فهم و حقایق است و نگرش هگل به دین، به اینگونه که دین خود را با عصر هماهنگ کنند نیز سؤال و مساله قابل تأمل برای

اندیشمندان دینی ما می‌باشد.

۳. عقل وبری: روند عقلانی شدن جهان عاملترین مفهوم در اندیشه وبر است. به نظر او جهان همواره در فرآیند عقلانی شدن به پیش می‌رود، مفهوم عقلانیت در دیدگاه وبر به معنی گسترش عقلانیت نهادی یا ابزاری در حوزه زندگی خارجی یا اجتماعی است و پدیده‌هایی چون گسترش پیچیدگی نظام اجتماعی، گسترش سازمان یافتگی، انضباط پذیرش و قابلیت پیش بینی و کنترل زندگی، تسلط انسان بر محیط از طریق گسترش علایق انسان نسبت به طبیعت، ازمیان رفتن قدرت نیروهای اسرارآمیز و غیر عقلانی در زندگی اجتماعی را دربر می‌گیرد.

با این حال به نظر ماکس وبر تنها حوزه‌های خاصی از زندگی به ویژه حوزه اقتصادی، بوروکراسی و علم، عقلانی می‌شود. اما صرفنظر از اینها حوزه‌های دیگر زندگی انسان عمدتاً غیر عقلانی هستند و یا به سخن دیگر انضباط ناپذیر و پیش بینی ناپذیرند. بدین سان بخش عمده‌ای از زندگی انسان حاصل طرح و نقشه نیست. یکی از عوامل عمده تداوم غیر عقلانی به نهاد انسان به عنوان موجودی بعضاً غیر عقلانی و اسیر نیروهای نامشخص عاطفی و احساس باز می‌گردد.^{۴۱}

عقل وبری که در یک کلام به «عقل ابزاری» شهرت دارد، به کارگیری عقلانیت در حوزه های اقتصادی بوروکراسی و علم تاچه حد در مورد مطالعه نظری اندیشمندان اسلامی - ایرانی قرار گرفته است، تا چه رسد که بدنبال چنین عقلانیتی در عمل بود. ماکس وبر در تیپولوژی از جوامع، جوامع پیشرفته را آن جوامعی می‌داند که عقلانیت بر آن‌ها حاکم است. و اگر این مدعای وبر پذیرفته شود، خود سر عقب ماندگی جوامعی، مثل ما واضح شده است.

۴. هابرماس و عقل: از آنجا که از سویی هابرماس از متفکران مکتب فرانکفورت شمرده می‌شود و از سویی دیگر بین مباحثی از عقل که تا حال اشاره شده و مبحث هابرماس ارتباط مناسبی برقرار گردد، خوب است به ارتباط دیدگاه فرانکفورتی‌ها با کانت و اخلاقی اشاره گردد.

متفکران مکتب فرانکفورت از جهت تشخیص معارضه «عقل عملی» و «عقل ابزاری» مدیون کانت هستند. اینها معتقدند که به مرور زمان عقل ابزاری، عقل عملی را تحت الشعاع قرار داده است. آدمی آموخته است که چگونه از طبیعت برای چیرگی بر محیط طبیعی و اجتماعی استفاده کند. تسلط بر طبیعت به سیطره بر انسانها انجامیده است. با گسترش دیوانسالاری و سازماندهی و کاربرد شیوه‌های یکنواخت کننده در حیات



اجتماعی، حوزه عملکرد عقل ابزاری روز به روز وسیعتر می‌شود و به جای کیفیت هدفها، کارآمدی وسایل وجهه نظر قرار می‌گیرد.^{۴۲}

از نظر برماس نیز عقل به معنای اثباتی، خود زندانی علم جدید شده است. آیین اثبات، عقل را مثله و جهان اجتماعی را به خرده ریزه‌های پراکنده داده‌های تجربی تبدیل کرده است. از نظر هابرماس ذهن انسان در سایه سه دسته از علایق «شناخت پرداز» شناخت حاصل می‌کند. به این معنی سه نوع شناخت قابل تمییز از هم هستند و هر یک از اینها مبتنی بر علایق است که موجب شناخت خاصی می‌شوند. یک حوزه مربوط به علوم طبیعی - تجربی است که علایق آن تکنیکی است، حوزه دیگر شناخت تاریخی تاویلی است که علایق آن، علاقه عملی انسان به درک روابط تفاهمی و ذهنی میان افراد و گروهها ی اجتماعی است که بر ویژگی زبان در نوع انسان تکیه دارد. علایق نوع سوم، علایق آزادخواهانه درهایی بخش‌اند که حوزه شناخت نقاد را ایجاد می‌کنند. (و بر عقلانیت ابزاری را مربوط به اولین حوزه یاد شده می‌داند).

اساسی‌ترین ویژگی انتقادی هابرماس بازسازی نظریه عقلانی شدن جهان در اندیشه وبر است. در این بازسازی هابرماس در کنار برداشت معروف وبر از عقلانیت ابزاری، که تصویری از «نقش آهنین» جامعه نوین است، مفهوم عقلانیت ارتباطی را عرضه می‌کند که اساساً فرآیندی فرهنگی و مبتنی بر پیشرفت اندیشه‌ها بر اساس منطق درونی خود آنهاست. بر طبق تعبیر هابرماس اصل مفهوم عقلانیت در اندیشه وبر در جامعه شناسی مذهبی آشکار می‌گردد نه آنچنان که مشهود شده است در جامعه شناسی بوروکراسی و دولت. فرآیند عقلانیت فرهنگی برخلاف عقلانیت ساختاری یا ابزاری فرآیندی رهایی بخش است. به نظر هابرماس، در اندیشه وبر فرآیند رشد عقلانیت به صورت نامتی شی بیان شده است، به این معنی که نیمه اول آن، فرآیند عقلانیت فرهنگی است که در ریشه در عقلانی شدن مذهب دارد و بانیه دوم فرآیند عقلانیت که عقلانیت ابزاری و بوروکراتیک است، نامتجانس است.



آنچه ما باید انجام دهیم، تحلیل عقلانیتهای خاص است، نه بررسی فرآیند پیشرفت عقلانی شدن به طور کلی. رشته اصلی اندیشه فوکو را می‌توان در بحث او از پیدایش عقلانیتهای خاص و پراکنده‌ای در حوزه‌های گوناگون جامعه یافت. تحلیل اصلی او درباره اشکال اساسی ساختمان افکار و اندیشه‌ها مبتنی بر روند قدرت و دانش است که از طریق آنها انسانها به سوژه تبدیل شده‌اند. وی به بررسی روندهایی علاقه دارد که از طریق آنها عقلانیت ساخته می‌شود و بر سوژه انسانی اعمال می‌گردد، تا آن را به موضوع اشکال مختلف دانش تبدیل کند.

مفهوم صورت‌بندی دانایی یا «اپیستمه» از مفاهیم اساسی بحث فوکو است. اپیستمه نوعی از دانش نیست، بلکه به سخن ساده تر، مجموع روابطی است که در یک عصر تاریخی میان علوم در سطح قواعد گفت‌وای وجود دارد، تحول از یک عصر به عصر دیگر، تکاملی نیست، بلکه هریک دارای وجه شناخت و اپیستمه خاص خود است. بدیشان ترقی عقلی منتفی است و این خود البته یکی از ویژگیهای بنیادین اندیشه فوکو است.^{۲۳} شک نیست که ریزبینی‌های فوکو در رابطه با عقل و قدرت و ... هنوز به جامعه ما و میان فلاسفه اسلامی-ایرانی نرسیده است. البته طبیعی است که ماهنوز عقلانیت عصر مدرن را خوب تلقی نکرده ایم، تا بحث عقلانیت از نگاه پست مدرن برای ما موضوعیت داشته باشد. و در هر شکل نتیجه فقدان و خلاء عقلانیت جدید و پس از رنسانس در میان اندیشمندان خودی است.

جمع بندی: از مجموع مطالب قبلی به وضوح فرضیه اصلی پژوهش که «عقل در معنای جدید در اندیشه اسلامی-ایرانی نجوشیده است» از آزمون سر بلند بیرون آمد و توضیح بیشتری را ضروری نمی‌بینیم. اما نکته‌ای که مقدمه‌ای برای طرح و درک فرضیه فرعی و دوم نوشتار (در بین اندیشمندان اسلامی-ایرانی در قاصر یا قادر بودن عقل در دفاع از دین، اختلاف بنیادین وجود دارد) می‌شود آنکه درباره این سؤال که آیا باید دین را عقلانی- فلسفی کرد یا نه؟ در طول اندیشه اسلامی

نیمه اول ناتمام رها شده و نیمه دوم پس گرفته می‌شود. اینک عقلانیت در ساختار دولت و اقتصاد آشکار می‌گردد و فرآیندی اساساً غیر فرهنگی و غیر اخلاقی است. هابرماس گرچه اساساً در پی توضیح ادامه فرآیند اول (عقلانیت فرهنگی) است ولی در عین حال میان این دو (عقلانیت فرهنگی و ابزاری) رابطه‌ای دیالکتیکی می‌بیند و آن را دیالکتیک مدرنیسم می‌خواند.^{۲۴}

باتوجه به فرضیه نوشتار که عقلانیت جدید و پس از رنسانس در اندیشه اندیشمندان اسلامی-ایرانی ظاهر نشده است، حال آیا ما از عقلانیت ابزاری و تعارضش با عقل عملی و تکمله‌ای بنام عقلانیت ارتباطی یا فرهنگی سخنی داریم؟ اگر ما با این مفاهیم کم و بیش آشناییم نیز به برکت ترجمه آثار بعضی از اندیشمندان است که در این راستا تأمل کرده‌اند.

۵. **میشل فوکو و عقل:** به عنوان آخرین اندیشمند و نمونه‌ای از تفکر پست مدرن در باب عقل، مختصراً به اندیشه میشل فوکو اشاره می‌گردد، او می‌گوید: به گمان من باید واژه عقلانی شدن را به معنای ابزاری و نسبی محدود کرد و دید که چگونه اشکال عقلانی در درون کردارها و یا نظامهای کردارها تجسم می‌یابند. فوکو با تحلیلی ظریفتر از تحلیل وبر ساز و کارهای قدرت عقلانی شدن را مشخص ساخته و بازشناخته است. اما این گفته را باید نه به معنای نفی اندیشه وبر، بلکه پیشرفتی نسبت به آن تلقی کرد.

فوکو به عقل حمله نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که چگونه عقلانیت در شکل تاریخی آن عمل کرده است. چنان که وی می‌گوید این تحلیل را نقد عقل به معنای کلی تلقی کردن چنین تصویری را ایجاد فواید کرد که عقل تنها می‌تواند موجد خیر باشد و شر تنها می‌تواند از نفی عقل ناشی شود. چنین گفته‌ای بی معنا خواهد بود. عقلانیت امور ناپسند واقعیتهای مربوط به تاریخ معاصر است، اما این موضوع هیچگونه حقوق و یزدهای به غیر عقلانیت نمی‌بخشد.

آیا از نگاه فوکو از عقل استفاده کنیم؟ پاسخ می‌دهد که به نظر من هیچ چیز بی حاصلتر از این نیست. نخست به این دلیل که این حوزه هیچ ربطی به مساله گناه و بی گناهی ندارد؛ دوم به این دلیل که رجوع به عقل به عنوان پدیده مغایر و مباین «ناعقل» بی معنی است. سرانجام به این دلیل که چنین آزمونی‌ها را در دام ایفای نقش خودسرانه و کاسلت بار فرد مخالفت عقلگرایی خواهد انداخت شاید بهتر این باشد که کل روند عقلانی شدن جامعه یا فرهنگ را در نظر بگیریم، بلکه چنین روندی را در حوزه‌های گوناگون تحلیل کنیم که هریک به تجربه‌ای اشاره دارد. به گمان من واژه عقلانی شدن خطرناک است،

مباحثی در میان بوده و موضوعت یاد شده مخالفان سرسختی را نیز چون امام محمد غزالی داشت. اما اول سوال آنها متناسب با فضای قرون اخیر نیست، که تحقیر عقل و دین را غیر عقلانی و یا به عبارت بهتر فوق عقلانی دیدن در عصر حاضر که بحث توسعه و عقلانیت در جوامع دینی مطرح است، می‌تواند خطرناک باشد. و اصلاً عده‌ای همین نگاه‌های صوفیانه به دین را یکی از عوامل مهم عدم توسعه یافتگی امثال جامعه ما می‌دانند. مثلاً در یک دیدگاه می‌خوانیم که مشکل اصلی تحول فرهنگی دوره اسلامی از سده سوم تا نیمه نخست سده پنجم مشکل تفسیر شرعی یا دریافت عقلی و فلسفی آن بود. از فارابی تا ابن سینا با بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی ایران، راه دریافت عقلی و فلسفی هموار شد، اما با تحولی که در سده‌های بعدی، از تعقل به تصوف انجام شد و خلطی که بویژه میان تصوف و حکمت اشراف از یکسو و میان ترکیب این دو با مکتب مشاء که یگانه جریان خردگرایی بود، مکتب ابن سینا اصالت و استقلال خود را از دست داد و تفسیر باطنی از شریعت و در سده‌های متأخر، تفسیر صرفاً شرعی شریعت، بر دریافت عقلی آن چیره شد. این گذار از تعقل به تصوف، همراه با چیرگی ترکان بر ایران زمین به نظر ما در عاملی است که راه هیوط گریز ناپذیر فرهنگ ایرانی را هموار کرد.^{۴۵}

پس اولاً: اگر تفسیر غیر عقلانی دین سابقه دار هم باشد، سؤال امروز که مسایل توسعه، تجدد، حقوق انسانی، آزادی‌های بشری و... مطرح نبوده دین امروز نمی‌تواند در مقابل این سؤالات بی پاسخ بماند، جدای از اینکه عده‌ای همین تلقی‌های عرفانی و باطنی را از دلایل هیبوط اندیشه اسلامی - ایرانی می‌دانند.

ثانیاً: نکته‌ای که امروزه در اختلاف برداشت درباره سؤال دفاع عقلانی از دین آری و یا نه وجود دارد، از سویی تفاوت عمیق و بنیادین در فهم دینی را می‌رساند و از سوی دیگر به نظر می‌رسد که منکران دفاع عقلانی از دین، از اندیشه‌های جدید، خصوصاً کانت بهره مند شده‌اند. اینکه با عقل عملی به سراغ دین برویم را خوشایند یافته‌اند، بدون آن‌که بدانند پذیرش این مبنا چه تحولی بنیادی و انقلابی در اندیشه عقلانی، فلسفی، کلامی و حتی اصولی و... بوجود می‌آورد. تبعاتی که قطعاً افراد مخالف دفاع عقلانی از دین زیر بار آن نخواهند رفت.

برای آزمون اختلاف بنیادین در نقش عقل در دین و تأثیر از اندیشه‌های جدید اندیشه دو تن از اندیشمندان اسلامی در یک دهه، بلکه حتی در سالهای نزدیک به هم و در یک مکان یعنی شهر قم، که مرکز اندیشه جهان تشیع است، مورد مقایسه و مطابقت قرار گرفته است. نکات فوق تحت عنوان ضمیمه پژوهش در قسمت بعدی آمده است.

مقایسه دو دیدگاه:

عقل، قاصر یا قادر در دفاع از دین

دو مقاله «مفهوم عقل دینی»^(۱) و «عقل در حکمت و شریعت»^(۲) با دو زاویه دید متفاوت در بررسی ارتباط عقل با دین در حوزه‌های قابل مقایسه‌ای طرح بحث نموده‌اند. در این نوشتار ابتدا چهار حوزه‌ای که امکان مقایسه دو مقاله را می‌دهد، مطرح و سپس مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. این چهار میدان عبارتند از: الف) مباحث لغوی و مفهومی، ب) تعریف از عقل فلسفی؛ ج) استناد به نظرات علامه طباطبایی و د) رابطه عقل و قلب

الف. مباحث لغوی و مفهومی

در مقاله مفهوم عقل دینی، در بررسی مفهوم عقل از جمله آمده که «کلمه عقل ظاهراً در دوران جاهلی به معنی شعور عملی و شدت ارتباط و اتصال به کار می‌رفته است. عقال که به معنی پیوند و پیوست است، ریشه عقل را تشکیل می‌دهد... دکتر سیدحسین نصر واژه عقل را معادل ریشه Religion (مذهب) یعنی *nigar* که در زبان لاتین به معنای وصل کردن است، یعنی اتصال به حقیقت، چیزی که انسان را به حقیقت وصل می‌کند و گره می‌زند، می‌داند.»^(۳)

در مقاله «عقل در حکمت و شریعت» از جمله در ذیل مفهوم عقل و معنای لغوی آمده که «در مجمع البحرین آمده است که عقل گاهی بر علم مستفاد از آن نیز اطلاق می‌شود و گاهی از عقل به عنوان قوه‌النفس اراده می‌شود و گاهی به معنای مصدر، که همان فعل و عمل قوه‌النفس می‌باشد، گاهی به معنای مقابل جهل است. یعنی حالتی را گویند که مقدمه است بر ارتکاب خیر و دوری از شر و محل آن را دماغ و مغز دانسته‌اند، و برخی آن را جمع قلب و مغز گرفته‌اند.»^(۴)

در یک داوری اجمالی بین دو پاراگراف نقل شده از دو مقاله، می‌بینیم که در مقاله اول (مفهوم عقل دینی) بررسی ریشه لغوی با تردید و بیان اینکه «ظاهراً» در دوران جاهلی چنین استعمال شده، آغاز و با استناد به دیدگاه یکی از اندیشمندان معاصر درصدد تأیید ریشه لغوی مفهوم عقل که واژه‌ای عربی است برمی‌آید و می‌خواهد مسأله ارتباط، آن هم اتصال به حقیقت را از عقل استنتاج نماید تا بعداً بتواند بهتر در جهت مدعایش که «مفهوم عقل دینی، با عقل فلسفی و عقول دیگر متفاوت است»، استفاده نماید.

حداقل اشکال این گونه مفهوم‌بندی آن است که کار پژوهش را از داوری منصفانه و بی‌غرضانه خارج می‌کند. مثلاً در ذیل مفهوم عقل در بسیاری از متون و فرهنگ‌ها، از عقل، منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری را که

درست نقطه مقابل ارتباط و اتصال است، فهمیده‌اند که به عنوان شاهد می‌تواند به دیدگاه راغب اصفهانی اشاره کرد که در ذیل این ماده آورده «اصل العقل الامساک و استمساک کعقل البعیر بالعقال و عقل لسانه کفه».^(۵) اصل عقل بازداشتن و طلب نهی است، مثل بازداشتن شتر با عقال (زائوبند) و بازداشتن زبان خودداری است. در مقاله دوم، از مجمع البحرین برای بحث لغوی بهره برده شده که منبع مستندتر و دست اول‌تری می‌باشد.

ب. تعریف از عقل فلسفی

در مقاله مفهوم عقل دینی، در باب عقل فلسفی آمده: حکما عقل را از مقوله جوهر دانسته و در تعریف آن گفته‌اند، عقل جوهری است که از ماده و صفات آن مجرد و از سنخ هستی طبیعی و پدیده‌های محسوس به دور است و کار آن ادراک و تعقل است. عقل دارای مراتبی است که چهار مرتبه برای آن ذکر کرده‌اند: ۱. عقل هیولانی، ۲. عقل بالملکه، ۳. عقل بالفعل و ۴. عقل مستفاد.^(۶)

اما در مقاله دیگر (عقل در حکمت و شریعت) در همین موضوع آمده که: عقل نزد حکما و فلاسفه دو مورد استعمال دارد: اول عقل به معنای جوهر مستقل بالذات و بالفعل که اساس و پایه جهان ماوراء طبیعت است. چنین موجودی که ذاتاً و فعلاً مستقل می‌باشد، همان عقل به معنای صادر اول و دوم است که مراد همان اول ماخلق بوده و از اقسام جوهر می‌باشد.

معنای دیگر آن همان نفس است که در مراتب مختلف به نام‌های عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل و مستفاد خوانده می‌شود. عقل به این معنا دارای الاقیات متعدد است که عبارتند از: الف) به هر یک از مراتب نفس انسانی عقل گفته می‌شود؛ ب) به معنای علم به مصالح امور و منافع و مضار و قبح افعال؛ ج) قوه‌ای که مدرک کلیات و مرتبه کمال نفس است؛ د) مطلق نفس، یعنی روح مجرد انسان را عقل گفته‌اند؛ ه) قوه اندیشه و تدبیر زندگی را عقل گویند؛ و) مبدأ و مصدر کمال نفس آدمی را عقل گویند و ز) عقل به معنی قوه تدبیر سعادت اخروی است.^(۷)

مقاله اول در یک خطای فاحس بین دو نوع عقل، که یکی عقل غیرانسانی است و دیگری عقل انسانی و مربوط به قوه نفسانی، ملغمه‌ای از دو نوع عقل را ارائه کرده چنانچه تعریف عقل غیرانسانی را ذکر کرده (عقل جوهری است مجرد) و انواع عقل نظری که از تقسیمات عقل انسانی است را در ذیل همان معرفی آورده است. حال آنکه عقل در معنای اول عقلی مستقل است و از اقسام جوهر شمرده شده و در مقابل نفس قرار می‌گیرد (جوهر غیرمادی اگر هم در ذات و هم در کار از ماده بی‌نیاز باشد، «عقل» و اگر در ذات دور از ماده، لیکن در کار به ماده نیازمند باشد، «نفس» نامیده می‌شود).

چنانچه در مقاله بعدی اشاره شده، مراد از حدیث «اول ما خلق الله العقل» همین نوع عقل بوده و در همین راستا، عقول طولی و عرضی برشمرده می‌شوند و فارابی مؤسس فلسفه اسلامی نیز در جهان اسلام به تفصیل تحت عنوان «نظریه فیض»^(۸) به این موضوع پرداخته است و دیگر فلاسفه اسلامی نیز از او متابعت کرده‌اند.

اما مقاله دوم (عقل در حکمت و شریعت)، ضمن اینکه متوجه دو نوع عقل انسانی و غیرانسانی از دیدگاه حکما و فلاسفه بوده، اما در تقریر مطلب ذیل عقل به معنای اول (عقل مستقل و از مقوله جوهر) جمله‌ای آورده که نیاز به تبیین دارد، زیرا در توضیح این نوع عقل آورده که «همان عقل به معنای صادر اول و دوم است که مراد همان اول ماخلق بوده و...» که مراد اگر آن باشد که «صادر اول» با «مخلوق اول» یکی است، مطلب و مدعای صحیحی نمی‌باشد زیرا «اول ماصدر، حقیقتی است که اول ماخلق یکی از شئون و تعین‌های آن است و کلمه خلق بر این مدعا دلیل قاطع و شاهد صادق است. چه، خلق و تقدیر و اندازه است که با تعین مناسب است... مفاد حدیث اول ماخلق، این است که اول موجودی که به خلق و تقدیر ایجاد شد، عقل است، لذا خلق و تدبیر در اول ماصدر نیست».^(۹)

همچنین در اقسامی که برای عقل در معنای دوم (همان نفس) برشمرده‌اند، این نکته قابل توضیح است که بین موارد و تعاریف یادشده در عقل، اشتراک لفظی است

در مقاله مفهوم عقل دینی، در باب عقل فلسفی آمده:

حکما عقل را از مقوله جوهر دانسته و در تعریف آن گفته‌اند، عقل جوهری است که از ماده و صفات آن مجرد و از سنخ هستی طبیعی و پدیده‌های محسوس به دور است و کار آن ادراک و تعقل است

«کلمه عقل در قرآن به عنوان یک اصطلاح کلیدی به کار رفته و معنای خاص دینی پیدا کرده و ملازم ایمان، عشق و عاطفه می باشد و قلب که کانون عشق و ارتباط و اشتیاق است، مرادف عقل به کار رفته است...»

این سوره دلایل و براهین توحیدی در مقابل مشترکین اقامه شده که به جا بود این سوره را به نام سوره «احتجاج» نامگذاری می کردند.»^(۱۲)

در داوری موجز ذیل مطالب این بخش باید گفت که، اگر بدون مناقشه پذیرفته شود که علامه طباطبایی (ره) کاربرد منطق و قیاسات برهانی را در قضایای اعتباری و مقولاتی مثل حسن و قبح و ثواب و عقاب، صواب نمی دانستند، باز این دلیل نمی شود که علامه نفی برهان و منطق در کلیه حوزه های مربوط به دین، حتی در حوزه هست ها و حقایق، می کردند. از سوی دیگر سیره عملی علامه طباطبایی، خصوصاً در تفسیر شریف المیزان نیز می رساند که حضرتشان را باید از کسانی که عقل را در خدمت نقل و گزاره های دینی گرفته اند، محسوب نمود. چون در ذیل بسیاری از آیات، غیر از تفسیر قرآن به قرآن و استناد به شواهد روایی، بخش مستقلی را به بحثه ای عقلی و فلسفی و استدلالی در ذیل آیات اختصاص داده اند و با این تعبیر، حضرت علامه مجموعاً به دیدگاه کسانی که دفاع عقلانی از دین را تجویز می کنند (مقاله دوم: عقل در حکمت و شریعت) نزدیک ترند تا به دیدگاه کسانی که نفی عقل متعارف و استدلال را در حوزه دین می نمودند (مقاله اول: مفهوم عقل دینی).

د. رابطه عقل و قلب

در مقاله «مفهوم عقل دینی»، در این ارتباط آمده که: «کلمه عقل در قرآن به عنوان یک اصطلاح کلیدی به کار رفته و معنای خاص دینی پیدا کرده و ملازم ایمان، عشق و عاطفه می باشد و قلب که کانون عشق و ارتباط و اشتیاق است، مرادف عقل به کار رفته است... امام صادق (ع) درباره آیه شریفه «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب» (ق/ ۳۷) فرموده است له قلب یعنی له عقل... و اهربرد عقل به این شکل است که آدمی نیروی شناخت خود را که فطری است، دنبال نماید تا به صانع عالم، معرفت پیدا کند و سپس به او ایمان بیاورد. بر این اساس، قلب که کانون عشق و شوریدگی است، مرادف عقل به کار رفته است و این تفاوت فاحش دارد با عقلی که بخواهد از صفرا و کبرا

(مصادیق و موارد و تعاریف اولاً، کثیر و غالباً غیرمنطقی بر هم). گرچه عقل در بعضی معانی یاد شده، به نحو تشکیک به کار می روند.

در این بخش نیز در معرفی عقل از نگاه فلسفی، مقاله دوم (عقل در حکمت و شریعت) نسبت به مقاله اول (مفهوم عقل دینی) دقیق تر و قابل توجه تر بوده است.

ج. استناد به نظرات علامه طباطبایی

مقاله مفهوم عقل دینی که به دنبال آن است که به قول مؤلف محترم، «عقل فلسفی» را متفاوت از «عقل دینی» ارزیابی نموده و طبعاً دفاع عقلانی در معنای غیردینی عقل - که در آن مقاله مورد تأکید است - را نفی کند، از دیدگاه علامه طباطبایی نیز استمداد جسته و از ایشان نقل می کند: «از زمانی که متکلمان با فلاسفه در آمیختند و منطق و قیاسات برهانی را در اثبات گزاره های دینی به کار گرفتند، راه خطایی پیمودند. چون استعمال برهان در قضایای اعتباری دینی راه ندارد و در موضوعات کلامی مانند: حسن، قبح، ثواب و عقاب، نمی توان از حدود منطق و جنس و فصل استفاده کرد. و این خلط اعتبار و حقیقت تا آنجا پیش رفت که در مسایل اصولی و فروع دین، قضایای منطقی به کار گرفته شد و این اقبال از مصیبت هایی بود که این دانشمندان به بار آوردند.»^(۱۰)

در مقاله دوم که در دفاع از عقل استدلالی است، پای برهان را به حوزه های حقیقی و اصول دین بدین نحو باز می کند که گرچه در قرآن برای اثبات واجب الوجود، برهانی اقامه نشد، اما در برخی آیات، از خالقیت خداوند با دقیق ترین برهان عقلی سخن به میان آمده (طور/ ۳۵)... تعبیر نادرستی است اگر گفته شود که دین در مقابل عقل و عقل در مقابل دین قرار می گیرد...»^(۱۱)

طبیعی است که با این مفروض و این قالب به سراغ مؤیداتی برود که پای عقل را در دین باز می کند و لذا است که به سراغ علامه طباطبایی در تأیید مدعایش رفته و از ایشان نقل می کند که: «بسیاری از بیانات وحی، بدون تفکر برهانی قابل فهم نمی باشند. همان گونه که علامه طباطبایی درباره سوره انعام فقط می فرمایند، آن قدر در

و با حرکت استدلالی به نتیجه‌ای دست یابد» (۱۳)

عقل نظری؛ ب) بر مبنای دیدگاه ایمان‌گرایان مثل کیرکگور (Kierkegaard) در نفی عقل؛ ج) بر مبنای دیدگاه کسانی که حوزه دل را فراتر از حوزه عقل می‌دانند.

الف. برداشت کانتی از عقل نظری

کانت که عقل نظری را در خدمت دین علیل می‌دید، مبنایش این بود که عقل در حوزه مابعدالطبیعه خصوصاً در سه مسأله خدا، اختیار و بقای نفس، امکان دسترسی به معرفت یقینی را ندارد. چون او علم را حاصل همکنشی ذهن و عین می‌دانست. او بر این باور بود که پیشینیان ذهن را مانند آینه‌ای می‌دیدند که واقعیت جهان را منعکس می‌کند، ولی کارکرد ذهن آینه‌ای نیست، بلکه ما از پشت عینک‌های خود به جهان نظر می‌افکنیم. پس باید این مسأله را واریسی کرد که ذهن در گزارشگری خود چقدر صادق است. پس فلسفه باید به ذهن‌شناسی بپردازد. چون علم حاصل همکنشی ذهن و عین است، بنابراین مدرکات ما را عین فراهم می‌کند. معرفت از آن رو که قضایایی است درباره اشیاء متحیر به مکان و زمان و تابع قوانین ناشی از قوه فهم و چون صور معقول دینی (خدا، اختیار و بقای نفس) در ظرف زمان و مکان به ما داده نشده‌اند، سازنده معرفت عینی نیستند و از اینجا بود که او با مبنای دیگری به دفاع از ایمان پرداخت. این مبنا به نظر او اخلاق بود. پس اخلاق است که دین می‌سازد و نه بالعکس. این اخلاق توسط عقل عملی ساخته می‌شود. (۱۴)

مؤلف محترم مقاله «مفهوم عقل دینی» در نفی عقل، جملاتی مطرح می‌کند که خودش را به مبنای کانت نزدیک می‌کند. مثلاً در این مقاله آمده که، «هنگامی که واژه عقل به فلسفه اسلامی راه یافت... جای خود را به استدلال منطقی... داد... عقل نظری جای عقل عملی را گرفت... بنابراین اگر دفاع عقلانی از دین به معنای نظری مقدور نباشد، مطلوب‌ترین راه برای تبیین مبانی و معارف دینی راه عملی خواهد بود... یعنی تأثیر اعتقاد در عمل و صحت آزمون یک عقیده از راه عمل... کمتر کسی به خاطر برهین فلسفی و علمی به دین روی می‌آورد... شاید بر اساس همین عدم کارایی عقول فلسفی و موفقیت عقل عملی وف طری بوده است که امام صادق(ع) فرمود: کونوا دعاة الناس بغیر استنکم» (۱۵)

از دیدگاه این مقاله، واژه عقل به فلسفه اسلامی راه یافت، یعنی وارداتی است و آنچه خودی است عقل عملی است و نه نظری. با عنایت به این مدعای مهم که «اگر دفاع عقلانی از دین ممکن نباشد» و یا «بر اساس همین عدم کارایی عقول فلسفی» - که نفی عقل نظری و تأکید بر عقل عملی است - قرابت‌هایی با دیدگاه کانت در آن ملاحظه می‌شود.

اما در مقاله عقل در حکمت و شریعت، در ارتباط عقل و قلب می‌خوانیم که، «عقل را نمی‌توان به دو معنای دین و فلسفی از هم تفکیک نمود و در فلسفه به معنای ترتیب مقدمات و وصول به نتیجه گرفت و در دین به معنای دل و کانون عاطفه نامید. این گونه تفکیک، لوازم و توابعی را در بر دارد که قائلین به آن هم بدان پایبند نخواهند بود... بسیار خام‌اندیشی است که به خاطر یک نحو ارتباطی بین دو شیء آنها را مرادف هم بدانیم... عقل و قلب اگر چه مصدر و منشأ شناخت و معرفت می‌باشند، ولی مراتب آن دو یکسان نخواهد بود و اگر به یک معنی به کار رفته باشند، به منزله مرادف بودن نیست، بلکه به عنوان تسامح در تعبیر یا به لسان عرف سخن گفتن و یا به منزله حقیقت و مجاز است» (۱۶)

در یک اظهار نظر کوتاه حتی اگر پذیرفته شود که در بعضی از آیات «عقل» معادل «قلب» آمده، با این حال حکم کردن بر اینکه کلیه مواردی که قرآن «قلب» آورده معادل «عقل» و هر جا «عقل» آمده مراد «قلب و دل» است، سخن بسیار نسنجیده و ضعیفی است. قلب و عقل دو منبع شناختند و خداوند نیز این منابع را به انسان‌ها اعطا فرموده و معنی ندارد که در فهم دین و در ارتباط با خداگرایی به تعطیل یک منبع دستور دهد.

شهید مطهری در مورد تفاوت عقل و قلب آورده‌اند که، «قرآن آنجا که از وحی سخن می‌گوید، هیچ سخنی از عقل به میان نمی‌آورد، بلکه تنها سروکارش با قلب پیامبر است. قرآن آنجا که از وحی سخن می‌گوید و آنجا که از قلب گفت‌وگو می‌کند، بیانش فراتر از عقل و اندیشه می‌رود، اما ضد عقل و اندیشه نیست. در این مورد، قرآن بینشی فراتر از عقل و احساس را بیان می‌کند که اساساً عقل را بدان راهی نیست و از درک آن عاجز است» (۱۷)

در این بخش اخیر نیز مقاله اول مدعیات ضعیف و مخدوشی را ارایه می‌کند و مبنای جدایی دو حوزه دل (قلب) و عقل و همچنین دوگانگی مفهوم عقل و قلب در قرآن، مبنای محکم و قابل استدلالی است که مبنای مقاله دوم می‌باشد.

نتیجه‌گیری

مجموعاً مقاله اول (مفهوم عقل دینی) در تعارض عقل استدلالی و دین و مقاله دوم (عقل در حکمت و شریعت) مدافع دفاع عقلانی از دین بود. در این مقایسه، ضعف استدلال مقاله اول ارائه گردیده و در اکثر موارد به نفع مقاله دوم اقامه دلیل شده است.

جدای از مقاله ضعیف مورد بحث در نفی دفاع عقلانی از دین، حداقل با سه مبنای زیر می‌توان بر عقل و خردورزان خرده گرفت: الف) بر مبنای برداشت کانتی از

شیخ محمود شبستری داشته‌اند که عقل را بالمره تعطیل
اعلان کرده‌اند، چون مانند این است که شخصی بخواهد
خورشید تابان را به کمک نور شمعی لرزان کشف کند:

زهی نادان که او خورشید تابان

به نور شمع جوید در بیابان

لذا بهترین شیوه این است که استدلال عقلی را رها
کرده و به وادی عرفان درآیند:

درآ در وادی ایمن که ناگاه

درختی گویدت انی انا الله. (۲۰)

ج. بر مبنای دیدگاه کسانی

که حوزه دل را فراتر از حوزه عقل می‌دانند

مراد از این ناقدان عقل گروه‌هایی هستند که هم به عقل و
توانایی‌های او ايقان دارند، و هم توصیه می‌کنند که باید از
ابزار عقل حداکثر بهره را برد و بلکه در حجیت عقل در
میان مبانی دینی پای می‌فشارند؛ ولی در عین حال، حد
عقل و توانایی عقل را برای گذار از همه مراحل دینی و
چشم‌پوشیدن تمام افق‌های مربوط به ایمان کافی نمی‌دانند و از
زاویه‌ای بالاتر به توانایی‌های عقل خرده می‌گیرند. از بین
مدافعان این دیدگاه، از معاصران خودی می‌توان به شهید
مطهری اشاره کرد که در قسمت قبل، در ارتباط عقل و دل
از ایشان خواندیم که: «قرآن آنجا که از وحی سخن
می‌گوید و آنجا که از قلب گفت‌وگو می‌کند، بیانش فراتر از
عقل و اندیشه می‌رود، اما ضدعقل و اندیشه نیست.»

هم ایشان در جای دیگر معتقدند که قرآن به انحاء
مختلف سندیت عقل را امضا کرده است. ایشان با نقل و
استدلال بر اصالت عقل تأکید می‌ورزند. (۲۱) پس این هم
شیوه و نگرش دیگر در ناتوان دیدن عقل است.

مقاله دوم (عقل در حکمت و شریعت) می‌تواند
پشتوانه‌اش مبانی متداول فلسفی و یا همین مبنای سوم
مطروحه در مخدوش دیدن عقل باشد. ولی مبنای مقاله
اول (مفهوم عقل دینی) باید دقیقاً روشن شود و در آن
نوشتار کاملاً واضح و به راحتی قابل استنباط نبود که
ایشان با کدام مبادی و مبانی به چنین نگرشی رسیده‌اند؟
اگر بگویند نقل و خود قرآن است که در مقابل دیگرانی

اینجا در مقام این نیستیم که مبنای کانت صحیح یا
سقیم است، مخدوش است یا نیست؛ فقط اشاره می‌شود
که پذیرفتن ناتوانی عقل نظری و مبنای بعد از کانت در
غرب، کوچک‌ترین بهایش ذیح فلسفه مشایی، اشراقی و
همچنین حکمت متعالیه صدرایی است. اگر کسی توانایی
آن را داشته باشد که طرحی نو دراندازد و در فلسفه خودی
و در فرهنگ اسلامی ملاصدرای دیگری شود و تأسیس
تازه‌ای داشته باشد و بر مبنای جدیدی عالم و آدم را تفسیر
کند، می‌تواند گامی اساسی و راهی نوین تلقی شود، ولی
قطعاً این کار امثال مقاله اول (مفهوم عقل دینی) که در فهم
متون چندقرنه قبلی مشکل دارد (خلط عقل انسانی با
غیرانسانی) نیست. و احتمالاً مؤلف محترم نیز به تبعات
نفی کارآمدی و توانایی عقل نظری در خدمت دین،
متأسفانه نیندیشیده و صرفاً در راستای احیای «عقل
دینی»، متساهلانه جملاتی را رقم زده‌اند.

دیدگاه ایمان‌گرایان مثل کیرکگور در نفی عقل

اگر مجموعه دیدگاه‌های در ارتباط دین و عقل را بتوان در
سه دسته تقسیم نمود: ۱. عقل‌گرایی افراطی؛ ۲.
ایمان‌گرایی؛ ۳. عقل‌گرایی انتقادی، (۱۸) «ایمان‌گرایی»
دقیقاً در مقابل «عقل‌گرایی افراطی» است و عقل‌گرایی
انتقادی راهی معتدل‌تر از آن دو می‌باشد.

کیرکگور روایت تندروانه‌ای از اصالت ایمان
«فیدئیزم» ارائه می‌کند که به موجب آن ایمان نه فقط برتر
از تعقل است، بلکه به یک معنا مخالف آن است. ایمان و
نه تعقل، عالی‌ترین فضیلتی است که انسان بدان نایل توان
آمد. ایمان شرط لازم کمال انسانی به عمیق‌ترین معنای آن
است. او نظریه‌ای در باب انفسی بودن ارائه می‌کند که در
آن ایمان جایگاهی اصیل دارد. حتی اگر به سود خداپاوری
یا مسیحیت برهان قاطعی می‌داشتیم، خواستار آن
نمی‌بودیم، زیرا چنین یقین عینی‌ای، این امر خطیر را از
صورت یک سیر و سیر لوک دینی بیرون می‌آورد و آن را به
مجموعه‌ای از یقین‌های ریاضی کسالت‌آور فرو
می‌کاهد. (۱۹)

قریب به مبنای ایمان‌گراها را بعضی از عرفای ما مثل

کیرکگور روایت تندروانه‌ای از اصالت ایمان «فیدئیزم»

ارائه می‌کند که به موجب آن ایمان نه فقط برتر از تعقل است،

بلکه به یک معنا مخالف آن است. ایمان و نه تعقل، عالی‌ترین

فضیلتی است که انسان بدان نایل توان آمد

درست از همان نقل و خصوصاً کتاب چیز دیگر فهمیده‌اند. اگر مبانی فلسفی، عرفانی و... است، باید به تصریح بدان‌ها اشاره گردد. البته چنانچه اشاره شد گرایش‌هایی به دیدگاه کانت در این مقاله دیده می‌شود که فکر نمی‌کنیم با توجه به تبعات آن نظرگاه، مبنای ایشان یقیناً و لزوماً اندیشه کانت باشد. سخن آخر آنکه بنایی که مبنایی روشن و واضح ندارد، سخت لرزان و غیرقابل اعتماد است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. دهخدا علی اکبر، لغت نامه، ذیل حرف عین، انتشارات دانشگاه تهران؛ ۱۳۳۴، صفحه ۳۷۰.
۲. اصفهانی راغب، مفردات الفاظ قرآن، مکتبه المرتضویه (چاپ دوم)؛ ۱۳۶۳، صفحه ۳۴۲.
۳. قریشی علی اکبر، قاموس قرآن - ج ۵، دارالکتب الاسلامیه (چاپ دهم)؛ ۱۳۶۷، ص ۲۸.
۴. در احادیث دیگر مصداق اول ما خلق الله، الفلم، ملک کروی، الهوی، الماء و پیامبر (ص) فرمود:
نور من می‌باشد همه اینها اوصاف و نعوت یک چیزند و اسامی یک مسمی‌اند که به اعتبارات مختلف هراسمی به صفتی و حقیقتی اشارت دارد:

مشو اهل مسمی جز یکی نیست

گرچه ما لیستی اسمانها دیم

حسن زاده حسن، رساله علامه دهدار در قضا و قدر، انتشارات قیام؛ ۱۳۷۲، ص ۳-۴۲.

۵. سجادی جعفر، فرهنگ علوم عقلی، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران؛ ۱۳۶۱، ص ۲۶۳.

۶. فارابی، سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد (چاپ دوم)؛ ۱۳۷۱، ص ۱۳۳.

۷. حنا الفاخوری - خلیل الحجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی؛ ۱۳۶۷، ص ۴۱۵.

۸. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام - ج اول؛ مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۳۶۲، ص ۹-۶۴۸.

۹. سیاست مدینه، ص ۱۳۵.

۱۰. فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، کتابخانه طهوری (چاپ دوم)؛ ۱۳۶۱ (مطب نقل شده از مقدمه آقای سجادی) ص ۲۱.

۱۱. سیاست مدینه، ص ۱۴۰.

۱۲. قرن‌ها قبل غزالی نظریه فیض فارابی، خصوصاً مباحث مربوط به «عقول دهگانه»، استدلال محکم تاخته و معتقدات که، تمام این استدلال‌ات و تفکرات عاطل، نمک، و هم و تخمین و ظلمت فوق ظلمت است. اگر کس بگوید این گونه امور را در خواب دیده است، می‌توان استدلال کرد که او

بیمار است.

تاریخ فلسفه در اسلام، ج دوم، ص ۲۵.

۱۳. از این پس در همه موارد مراد از عقل اول، همان عقل دوم فارابی است.

۱۴. لغت نامه دهخدا، ماده (ع)، ص ۵-۳۷۳.

۱۵. مولانا در رابطه با عقل جزوی و کلی می‌گوید:

عقل جزوی گاه خیره گه نگون

عقل کلی فارغ از ریب المنون

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن

زانکه در ظلمات شد او را وطن

عقل جزوی عقل را بد نام کرد

کام دنیا مرد را ناکام کرد

عقل جزوی عشق رامنکر بود

گرچه بناید که صاحب سر بود

و ادعای مولوی که پای استدلالیان چو بین بود نیز با

همین مبنای عقل خردی و کلی مورد بحث قرار گرفته است.

«میرداماد» در اشکال به مولوی می‌گوید:

ای که گفתי پای چوین شد دلیل

ورنه بودی فخر رازی بی دلیل

مهم ناکرده میان عقل و وهم

طعنه بربرهان مزن ای کج فهم

هست در تحقیق، برهان اوستاد

داده خاک خرمن بشهت بیاد

... ز آهن تثبیت فیاض مبین

پای استدلال کردم آهنین

سید قطب پاسخ می‌دهد:

ای که طعنه می‌زنی بر مولوی

ای که محرومی ز فیض مثنوی

گرچه سیستمهای استدلال عقل

مولوی در مثنوی کرده است نقل

لیک مقصودش نبوده عقل کل

زانکه او هادیست در کل سبیل

بلکه قصدش عقل جزئی فلسفی است

زانکه آن بی نور حسن یوسفی است.

۱۶. فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۸۲.

۱۷. ایرج افشار، ابونصر فارابی، مقاله عقل در فلسفه فارابی و در روانشناسی جدید، انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد تهران؛ ۱۳۵۴، ص ۳-۵۲.

۱۸. استاد غلام محسین ابراهیمی دنیایی به نقل از «صدرالمتألهین»، شش معنای عقل را به نحو زیر آورده‌اند:

اول: عقل غریزه‌ای گفته می‌شود که بواسطه آن انسان از سایر

بهایم و حیوانات ممتاز می‌شود؛ دوم: اصطلاح متکلمان،

چیزی که هم مردم با اکثریت مردم آن را قبول دارند، یا عقلی

می‌دانند. از نظر متکلمان راستگویی خوب است، از آنجاکه

توسط همه مردم با اکثریت مردم پذیرفته می‌شود، عقلی

است؛ سوم: در اخلاق و آن باید‌ها و نباید‌هاست. در نظر علم

اخلاق باید انجام دهیم، یعنی معقول است؛ چهارم: از نظر عامه مردم فلانی عاقل است، یعنی خیلی ذکاوت دارد، جودت ذهن دارد و موقع شناس است. پنجم: فلاسفه، یکی از نیروهای ادراکی انسان است که چهار مرحله دارد (عقل هیولانی و ...)؛ ششم: عقول به چیزی گفته می‌شود که مجرد محض است (همان عقول غیر انسانی).

غلامحسین ابراهیمی دنیانی، مقاله عقل و دل، نامه فرهنگی شریف؛ دی ماه ۱۳۷۲، ص ۲۴.

۱۹. مدرسی محمد رضا، فلسفه اخلاق، انتشارات سروش؛ ۱۳۷۲، ص ۲۶۹.

۲۰. همان منبع، ص ۲۶۸.

۲۱. همان منبع، ص ۲۷۱.

۲۲. استاد مطهری، به غلط اشتراک لفظی بودن عقل را به حکیم سبزواری نسبت می‌دهد. مراجعه شود به:

نقدی بر مارکسیسم، انتشارات صدرا؛ ۱۳۶۳، ص ۱۸۸.

۲۳. فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۸۲.

۲۴. در یکی از آثار در قالب الگویی عقول چهارگانه و عقل فعال با استعدادهای نفس، اینگونه تطبیق داده شده‌اند. «عقل هیولانی»، کمابیش مرحله یامرتبه‌ای از نفس کودک مبتدی است که در نتیجه تماس دایم با محیط خارج و عمل حس و تجربه و درک محسوسات و معانی جزئی آماده انجام اعمال عالیه ذهن از قبیل تجرید، تعمیم، حکم و استدلال می‌شود. درک این مقدمات با معقولات اولیه و آماده شدن

ذهن برای دریافت معقولات ثانیه با احکام عقلی و استدلالات منطقی، نفس را به عقل بالملکه می‌رساند. مرحله بعدی، مرحله تحصیل علوم نظری و درک معقولات است و نفس را در آن مرتبه عقل بالفعل نام داده‌اند. این پدیده در واقع همان است که در روانشناسی جدید، شعور باطن خوانده شده است. ذکر این نکته ضروری است که امروزه شعور باطن را مخزن همه نفسانیات اعم از حس و عقلی انفعالی و ارادی می‌نامیم، در صورتی که در عقل بالفعل نظر فقط به معقولات است هرگاه انوار دقت به مناسبتی از قبیل احتیاج و مصلحت و طبق قوانین و شرایط خاص به بخشی از این ذخایر نباید و آنها را روشن کند و بالفعل معلوم گرداند، به آنها در این هنگام و جدانیات صریحه با شعور ظاهر نسبت داده می‌شود. این پدیده همان است که ابن سینا و دیگران عقل مستفاد خوانده‌اند.

حسن احدی و شکوه السادات بنی جمالی، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، (چاپ پنجم)؛ ۱۳۷۱، ص ۷۴.

۲۵. اقلی از فلاسفه، از جمله فارابی مراتب عقل نظری را، با حذف عقل بالفعل، سه مرتبه بر شمرده‌اند.

۲۶. علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید، ص ۵۴.

۲۷. فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۶۵ و ص ۳۸۱.

۲۸. لغت نام دهخدا، ماده ۴، ص ۳۷۳.

۲۹. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۳۸۰.

۳۰. عقل کلی به معنای عقل انسانی در اندیشمندان غربی - مسیحی، در دیدگاه آگوستین آمده است. او عقل را به دو دسته، عقل «فروودین» و عقل «کلی یا برین» تقسیم می‌کند. عقل فروودین که به مطالعه امور محسوس، یعنی بازتابهای متغیر تصورات می‌پردازد. اما عقل برین یا کلی، مقصد آن کوشش در راه آزادی از شناخت مستقیم و بیواسطه و نیز ترقی و تعالی تدریجی به سوی نظاره معانی ابدی است و این سیر و حرکت مستلزم این است که عقل برین که روحانی‌ترین بخش نفس و مقر حکمت یا معرفت شهودی معقول صرف است به کار افتد.

مولرف، ل، تاریخ روانشناسی - ج اول، ترجمه علی محمد کاروان، مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۳۶۷، ص ۱۳۵.

۳۱. تاریخ فلسفه در اسلام، ج اول، ص ۷۸۸.

۳۲. شهابی محمود، زنده عشق، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی؛ ۱۳۷۱، ص ۱۵۴.

۳۳. در مورد اینکه «فنا» چیست، در بین اندیشمندان برداشتهای متفاوت است. بعضی گفته‌اند مراد از فنا زوال خطوط دنیوی است و بقا، بقای رغبت در آخرت، بعضی گفته‌اند فنا زوال اوصاف ذمیمه و بقای اوصاف جمیله، بعضی دیگر گفته‌اند، فنا غیبت است از اشیاء و بقا حضور با حق است و....

یثربی یحیی، عرفان نظری، مرکز انتشارات دفتر اسلامی؛ ۱۳۷۴، ص ۴۹۳.

۳۴. فلسفه اخلاق؛ ص ۱۹۱.

۳۵. فلسفه اخلاق، ص ۱۹۱-۲.

۳۶. به غیر از اثر مهم گلشن راز، مراجعه شود به: تاریخ فلسفه در اسلام، ج دوم، ص ۳۵۲-۳.

۳۷. آرکون محمد، روشنگری، مدرنیسم، فرامدرنیسم، مجله قبات، سال دوم، شماره اول؛ بهار ۷۵، ص ۸۵-۸.

۳۸. برای مطالعه اندیشه کانت می‌توان به زبان فارسی هم به کتابهای از کانت (شاید مهمترین آنها مربوط به بحث این نوشتار، «نقد عقل نظری» است) منتشر شده مراجعه کرد. اگر یک منبع با مقدمه‌ای نسبتاً جامع در اینجا معرفی شود، عبارت است: کورتر اشتغال، فلسفه کانت، ترجمه فولادوند، انتشارات خوارزمی؛ ۱۳۶۷.

۳۹. فشرده فوق از: گاردنر بوستانین، دنیای سوفی - داستانی درباره تاریخ فلسفه، ترجمه کوروش صفوی، دفتر پژوهشهای فرهنگی (چاپ سوم)؛ ص ۵۵-۴۴۳.

۴۰. برای ملاحظه تفصیلی مراجعه شود به مصاحبه دکتر جواد طباطبائی در مجله نقد و نظر؛ تابستان و پاییز ۷۴، ص ۲۹۴.

۴۱. بشیریه حسین، جامعه‌شناسی سیاسی، نشرنی؛ ۱۳۷۴، ص ۵۷.

۴۲. فلسفه کانت؛ صص ۱۱۴-۶.

۴۳. بشیریه حسین، دولت عقل، مؤسسه نشر علوم نوین: ۱۳۷۴، صص ۷-۱۱۳.
۴۴. برای ملاحظه تفصیلی دیدگاه میشل فوکو درباره عقل مراجعه شود به: هیوبرت دریفوس - پلی رابینو؛ میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی: ۱۳۷۶، صص ۷-۱۵ و ۲۴۲-۳ و ۳۴۵-۶.
۴۵. طباطبایی جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات کویر: ۱۳۷۳، ص ۲۸۳.

یادداشتهای ضمیمه:

(۱) محمدتقی فاضل‌میددی، مفهوم عقل دینی، مجله نقدونظر، تابستان و پاییز ۷۴، صص ۸۲-۱۶۹.
(۲) مصطفی خلیلی، عقل در حکمت و شریعت، کیهان اندیشه، ش ۷۱، صص ۸۶-۷۶.
(۳) نقد و نظر، تابستان و پاییز ۷۴، ص ۱۷۲.
(۴) کیهان اندیشه، ش ۷۱، ص ۷۶.
(۵) راغب اصفهانی، مفردات، المکتبه المرتضویه، چاپ دوم: ۱۳۶۲، ص ۳۴۲.

(۶) مجله نقد و نظر، تابستان و پاییز ۷۴، ص ۱۷۱.

(۷) کیهان اندیشه، ش ۷۱، صص ۹-۷۸.

(۸) نظریه عقول دهگانه (که البته در تفسیر فارابی یازده‌گانه می‌شود) در تبیین دو جهان یعنی زمین و آسمان بوده و حرکت و تغییر را تفسیر می‌کند و اساس طبیعیات و نجوم است. موضوع اصلی این نظر به حل مسأله واحد و کثیر و مقایسه متغیر و ثابت است. فارابی به مدد «فیضان» بر این باور است که از واحد ضروری یا واجب بر اثر علم او به ذات خود و بر اثر رحمت (یا فیض یا خیر) تنها واحد دیگری جاری یا صادر می‌شود و این وجود صادر عقل اول است... از عقل اول بر اثر تفکر درباره واحد، عقل دیگری صادر می‌شود و بر اثر تفکر درباره ذات خود به عنوان ممکن فی حد ذاته ماده صادر می‌گردد و آسمان اول صورت می‌پذیرد. زیرا هر فلکی دارای صورت خاصی است که نفس آن محسوب می‌شود. بدین شیوه سلسله فیضان یکی پس از دیگری ادامه می‌یابد تا ده عقل و نه فلک و نفوس آنها کامل می‌شود. عقل دهم یا عقل آخر یا عقل فعال، همان عقلی است که دایره مدار علم تحت فهر است و از این عقل است که نفوس بشری و عناصر اربعه صادر می‌گردد...

برای مطالعه تفصیلی مراجعه شود به آثار فارابی (مثلاً آراء اهل مدینه فاضله) و یا آثار دکتر داوری در مورد فارابی (مثلاً کتابی تحت عنوان فارابی) و یا کتاب: تاریخ فلسفه در اسلام، ج اول، مقاله مربوط به دیدگاههای فارابی.

(۹) حسن‌زاده آملی، رساله علامه دهدار در قضا و قدر، انتشارات قیام، قم، صص ۸-۴۷.

(۱۰) مجله نقد و نظر، تابستان و پاییز ۷۴، ص ۱۸۲.

(۱۱) کیهان اندیشه، ش ۷۱، ص ۸۶.

(۱۲) همان منبع، ص ۸۱.

(۱۳) مجله نقد و نظر، تابستان و پاییز ۷۴، ص ۱۷۳.

(۱۴) کیهان اندیشه، ش ۷۱، صص ۳-۸۱.

(۱۵) مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، شناخت قرآن، صص ۱-۶۰.

(۱۶) برای ملاحظه تفصیلی تر موضوع مراجعه شود به: استفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه فولادوند، انتشارات خوارزمی، صص ۸-۵۲، و اکبر قنبری، مقاله بستر تاریخی دفاع عقلانی از دین، مجله نقد و نظر، بهار ۷۴، صص ۴-۹۱.

(۱۷) مجله نقد و نظر، تابستان و پاییز ۷۴، صص ۵-۱۷۴.

(۱۸) همان منبع، صص ۵۰-۲۳۴.

(۱۹) تفصیل مطلب کی‌یرگور را در مجله نقد و نظر، تابستان و پاییز ۷۴، دو مقاله یکی در باب آفاقی بودن و دیگری در باب انفسی بودن ایمان که ترجمه استاد ملکیان است و همچنین کتاب: مهتاب مستعان، کی‌یرگور، نشر روایت: ۱۳۷۴، صد و ده صفحه اول ببینید.

(۲۰) برای ملاحظه تفصیلی مراجعه شود به: م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، صص ۳-۳۵۲.

(۲۱) آشنایی با قرآن، صص ۵۵-۴۸.

