

## بررسی عقل و عقلانیت و خودبسندگی آن از منظر فلاسفه بارویکرد پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان فلسفه

محمد سربخشی\*

علیرضا تاجیک\*\*

### چکیده

تقابل عقل فلسفی با عقل دینی و انکار عقلانیت فلسفی از جمله مطالب جدیدی است که امروزه برخی نویسندگان در حوزه اندیشه دینی بدان می‌پردازند. خودبسندگی عقل فلسفی و گرفتاری آن در چنگال قواعد فلسفه یونان باستان شبهات دیگری هستند که در برابر گرایش به فلسفه پدید آمده‌اند. عدم درک صحیح معنای عقل و عقلانیت در فلسفه اسلامی و آشنایی نابسند با اندیشه‌های ناب این فلسفه اصلی‌ترین دلیل چنین برداشت‌ها و نسبت‌هایی است. مقاله پیش‌رو با بازکاوی معنای این واژه‌ها در متون اصیل فلسفه اسلامی، درصدد پاسخ‌گویی به اشکالات و شبهات مزبور است.

**کلیدواژه‌ها:** عقل، عقلانیت، عقل دینی، عقل فلسفی، خودبسندگی عقل.

### مقدمه

انکار فلسفه و سخن راندن بر ضد آن رخداد جدیدی نیست. گویا دعوای بین فیلسوفان و متدینانی که فلسفه را مقابل دین، یا دست‌کم مغایر آن می‌دانند دعوایی دامن‌گستر به وسعت تاریخ اندیشه فلسفی است. بررسی دیدگاه منکران نشان می‌دهد ایشان طیف گسترده‌ای از اشکالات را بر فلسفه وارد می‌دانند. حتی طرح بدون پاسخ همه این اشکالات مجال وسیعی می‌طلبد؛ چه رسد به آنکه درصدد پاسخ‌گویی به تمام آنها نیز برآییم. بنابراین برای روشن شدن حقیقت، از میان اشکالات پرشمار مطرح شده از جانب منکران فلسفه، برخی را که اهمیتی فوق‌العاده دارند بررسی و نقد می‌کنیم.

شاید بتوان گفت مهم‌ترین اشکال مطرح شده از جانب مخالفان فلسفه این است که مدعی‌اند عقل فلسفی عقل حقیقی نیست و فلاسفه بیش از آنکه براساس عقل و عقلانیت سخن بگویند، بر پایه اوهام سخن رانده‌اند. به باور ایشان عقلی که فلاسفه مدعی داشتن آن‌اند با عقل دینی بسیار فاصله دارد، و آنچه می‌باید عقل حقیقی نامیده شود همان عقل دینی است. تعریف شایعی از عقل دینی در میان این افراد وجود دارد که از برخی روایات اخذ شده است. بنابر این تعریف، عقل همان است که انسان به واسطه آن خداوند متعال را عبادت می‌کند و بهشت را با آن به دست می‌آورد (در این باره، ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶). از همین رو این مخالفان، فلسفه را که محصول عقل فلسفی است کنار گذاشته، حجیت مطالب آن را انکار می‌کنند (ر.ک: مروارید، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰-۱۱؛ نصیری، ۱۳۸۷، ص ۲۸-۳۲).

حجیت عقل و ادراکات عقلی به تأیید دینی نیازی ندارد؛ بلکه حتی خود دین برای پذیرش ابتدایی نیازمند تأیید عقل است. افزون بر آن تفکیکی که مخالفان فلسفه بین عقل دینی و عقل فلسفی انجام می‌دهند نیز درست نیست. تصویر ناقصی که از تعریف عقل در میان دانش‌پژوهان فلسفه و کتب دم‌دستی فلسفه رواج یافته، موجب شده است مخالفان، عقل دینی را به کلی مغایر با عقل فلسفی قلمداد کنند و به‌زعم خویش اشکالاتی بر آن وارد سازند. مثلاً، می‌گویند: عقل فلسفی تنها امور کلی را درک می‌کند و می‌کوشد تنها با کنار هم چیدن مقدمات به اثبات امور

بپردازد، که به علت ابتلا به پیش‌فرض‌های برگرفته از فلاسفه گذشته، در استنتاج‌های خود همواره، یا در اغلب موارد دچار خطا می‌شود. یا گفته می‌شود: عقل فلسفی به‌موجب انانیتی که دارد هرگز خود را تسلیم وحی نمی‌سازد (ر.ک: نصیری، ۱۳۸۷، بخش اول، ص ۲۷-۲۸؛ نصیری، ۱۳۹۰) و از همین رو دچار توهمات است که او را از درک حقایق عالم محروم کرده است. اشکالات دیگری نیز در این باب مطرح شده است که برای رعایت ایجاز، از ذکر آنها باید چشم پوشید.

در برابر مدعیات مطرح‌شده باید گفت واقعیت آن است که عدم درک صحیح از معنا و جایگاه عقل خاستگاه طرح چنین اشکال‌هایی شده است. توجه به این اشکال‌ها و نیز اهمیت عقل فلسفی و محصول آن، یعنی فلسفه، ضرورت بازشناسی معنای عقل و عقلانیت از منظر فلاسفه و نسبت آن با وحی و نبوت را روشن می‌سازد و ما را بر آن می‌دارد که به بررسی این موضوعات بپردازیم.

### عقل و عقلانیت از منظر فلاسفه

عقل در فلسفه در معانی مختلفی به کار رفته است. دو معنای رایج آن در فلسفه عبارت‌اند از: ۱. موجودی مجرد که ویژگی‌های موجود مادی را ندارد و تاجایی که ممکن بوده کامل آفریده شده است. معمولاً فلاسفه برای بیان خصوصیت اخیر از جمله «کل ما کان له بالامکان فله بالفعل» (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، مرحله یازدهم، فصل دوازدهم، ص ۲۶۰) استفاده می‌کنند. در این معنا عقل موجودی جدا از انسان و در مرتبه‌ای برتر از عالم ماده واقع است. فیلسوفان عالم ممکنات را به سه عالم ماده، مثال و عقل تقسیم می‌کنند که عالم عقل بالاتر از همه آنهاست و واسطه فیض حق تعالی بر دیگر عوالم وجودی است (همان، مرحله دوازدهم، فصل نوزدهم). ۲. نیرو یا مرتبه‌ای از وجود انسان که باعث می‌شود وی بتواند امور معقول را درک کرده، درباره آنها بیندیشد و حقایق را استنتاج کند (ر.ک: صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۹-۴۲۰). این همان معنای مورد گفت‌وگوی ماست، و منکران فلسفه وقتی عقل فلسفی را به چالش می‌کشند منظورشان همین معناست. به‌طور کلی دو تفسیر از عقل به‌معنای دوم در میان فلاسفه اسلامی موجود است که اولی متعلق به مشائین و دومی متعلق به حکمت متعالیه است.

### حقیقت عقل نزد فیلسوفان مشائی

مشائیان انسان را موجودی مرکب از بدن و نفس می‌دانند که اولی مادی و دومی مجرد است. نفس مجرد به بدن تعلق گرفته و برای انجام فعالیت‌های خود در این جهان از آن بهره می‌گیرد. نفس دارای قوایی است که هر یک از آنها کارویژه‌ای دارند و نفس با استفاده از آنها به اداره امور خویش می‌پردازد. برخی از این قوا با بدن ارتباط مستقیم دارند و نفس را در اداره بدن یاری می‌رسانند؛ همانند قوای محرکه، قوای ادراکی حسی، خیالی، و عقل عملی. اما قوای دیگری نیز وجود دارند که می‌توان گفت ارتباط مستقیم با بدن ندارند و بیشتر، کارهای اختصاصی نفس را انجام می‌دهند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۸۴-۱۸۶). عقل نظری شاخص‌ترین این قواست. بنابر این دیدگاه، عقل نظری یکی از قوای نفس است که کار تعقل را انجام می‌دهد و اموری همچون تصور معقولات، تعریف آنها، تصدیق گزاره‌ها و اثبات آنها را به عهده دارد. در برخی عبارات، عقل نه تنها قوه اصلی نفس به‌شمار آمده است، بلکه مشائین، آن را برخلاف قوا، عین نفس دانسته، و نفس را در ذات خود عقلانی قلمداد کرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۲۱۲). دیدگاه مزبور بر این اساس شکل گرفته است که ایشان نفس را جدای از بدن و در ذات خود مجرد محض تلقی کرده‌اند، و چنان‌که از کلمات فلاسفه پیداست موجودی که مجرد محض باشد عقلانی خواهد بود. بر این پایه، نفس عین عقل است و عقل نیز عین نفس، و بنابراین طبق معنای مزبور، عقل در معنای دوم، نهایتاً به عقل در معنای اول بازخواهد گشت. اما آنچه در کتب مشائین شایع است همان معنای دوم است. به هر رو، از میان قوای متعددی که مشائین برای نفس برشمرده‌اند، عقل عملی و عقل نظری در بالاترین درجه قرار دارند. عقل عملی ناظر به مرتبه جسمانی و بدنی انسان است و بین نفس و بدن ارتباط برقرار می‌کند، و عقل نظری ناظر به مرتبه روحانی نفس بوده، ارتباط بین نفس و عقول را میسر می‌سازد (همان، ص ۳۸-۳۹). مطابق این معنا، نیروی عقلانی انسان - چه عملی، چه نظری - در آغاز در حالت بالقوگی قرار دارد و در این حالت فاقد تمام معقولات، از حیث عقل نظری، و فاقد تمام فضایل، از حیث عقل عملی است. عقل را در این حالت «عقل بالقوه» می‌نامند. در مرحله بعد، عقل نظری نخستین معقولات

تصوری و تصدیقی، یعنی بدیهیات اولیه را درک می‌کند، و عقل عملی نیز نخستین ادراکات مربوط به عمل و هیئت‌های اخلاقی را کسب کرده، هر دو به مرتبه «عقل بالملکه» قدم می‌گذارند. پس از آن و با استفاده از این سرمایه‌های ابتدایی، ادراکات و ملکات دیگر، یک‌به‌یک برای عقل حاصل شده، مراتب دیگر عقل، یعنی «عقل بالفعل» و «عقل بالمستفاد» پدید می‌آیند (ر.ک: همان، ص ۱۸۶؛ ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، درس هشتم).

### حقیقت عقل در حکمت متعالیه

تفسیر مشائیان از عقل با کاستی‌هایی روبه‌رو بود، و از همین‌رو، صدرالمتألهین را بر آن داشت تا با تحقیقات فلسفی و شهودی خود ابعاد دیگری از حقیقت وجود انسان و قوای او را روشن سازد. با این تحقیقات، وی به نظریه بدیعی دست یافت که در جای خود به ادله فلسفی آن نیز پرداخت و آن را دست‌کم از منظر خود بر کرسی اثبات نشاناد. به‌باور صدرالمتألهین عقل، نیرو یا به تعبیر فلاسفه، قوه‌ای از نفس نیست، بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجودی آن است که (بر اثر حرکت جوهری نفس پدید می‌آید. برخلاف مشائیان که انسان را موجودی دوجزئی و مرکب از روح و بدن می‌پنداشتند، صدرالمتألهین انسان را موجودی بسیط و نامرکب می‌دانست. این دیدگاه بر اساس مبانی حکمت متعالیه شکل گرفته بود که به اصلی‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

وی بر اساس «اصالت وجود» قائل به «تشکیک در وجود» شد و به این ترتیب توانست راه را برای قول به ذومراتب بودن یک موجود باز کند. طبق دیدگاه مشائیان امکان نداشت موجودی که مادی است با موجود مجرد یکی شود؛ زیرا ماهیت آن دو تباین ذاتی داشتند. از نظر صدرالمتألهین این دیدگاه اصالت‌الماهوی است و با حقیقت هستی که منطبق بر اصالت وجود است سازگار نیست. طبق اصالت وجود آنچه واقعیت بیرونی دارد چیزی جز هستی نیست و مصادیق مختلف آن نیز تفاوتی جز در خود هستی ندارند. به این ترتیب موجود مادی و مجرد تنها در شدت و ضعف وجودی با هم اختلاف دارند. بنابراین می‌توان قائل شد که یک موجود مراتب مختلفی داشته باشد و در هر مرتبه درجه‌ای از وجود را دارا شود که به هنگام انتزاع مفهوم

ماهوی، هر مرتبه، مفاهیم به‌ظاهر متباینی را در ذهن ما منعکس کند. به این ترتیب، صدرالمتألهین بر آن شد که نفس آدمی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست و منظور وی این بود که انسان در ابتدای پیدایشش موجودی صرفاً مادی است و پس از حرکت جوهری، در ذات خود به مراتب بالاتری از وجود دست می‌یابد که ما از آنها با اصطلاح «مراتب روحانی» یاد می‌کنیم. از نظر صدرالمتألهین این مراتب، موجودهایی متباین نیستند که هر یک از آنها به دیگری تعلق گرفته باشد و رابطه‌ای موقتی با آن داشته باشد، بلکه روح چیزی جز مرتبه بالاتر بدن نیست. از همین رو صدرالمتألهین ابایی ندارد که بدن را نیز نفس بنامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۵). منظور از جسمانیة الحدوث بودن روح نیز چیزی جز این نیست؛ یعنی نفس در آغاز پیدایش جسمانی محض بوده است و پس از حرکت جوهری روحانیت نیز پیدا می‌کند. چنان‌که از این کلمات پیداست، نفس پس از تجرد همچنان جسمانی است؛ یا به عبارت دقیق‌تر، هم جسمانی است و هم روحانی.

«حرکت جوهری» یکی دیگر از مبانی صدرالمتألهین بود که وی را به پذیرش قاعده مزبور واداشت. مشائین حرکت جوهری را محال می‌دانستند، اما صدرالمتألهین با تأمل در این حقیقت و کمک گرفتن از مشاهدات خود تبیینی عقلانی از حرکت جوهری به دست داد و آن را بر وجود انسان نیز تطبیق کرد. به این ترتیب، انسان موجودی یک‌پارچه تلقی شد که از نطفه آغاز شده و بر اثر حرکت جوهری رشد کرده، اول نبات، سپس حیوان و آن‌گاه انسان شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵). منظور از این مراحل، سیر مراحل مختلف وجودی است و معنای این سخنان این نیست که انسان نخست یک گیاه بوده و سپس یکی از حیوانات شده و آن‌گاه انسان شده است؛ بلکه منظور این است که ابتدا دارای مرتبه وجودی نباتی شده؛ سپس بر اثر رشد جوهری به مرتبه حیوانی رسیده، و آن‌گاه به مرتبه انسانی پا می‌گذارد.

با توجه به تفسیر فوق از حقیقت انسان، صدرالمتألهین بر آن شد که عقل چیزی جز بالاترین مرتبه وجود آدمی نیست؛ یعنی وقتی نطفه شکل گرفته و حیات نباتی و سپس حیات حیوانی شکل می‌گیرد هنوز انسان دارای عقل نشده است و تا زمانی که به مرتبه عقلانی نرسد فاقد عقل

خواهد بود (همان). به باور وی آدمی پیش از بلوغ عقلانی در مرتبه مثالی و خیالی قرار دارد و تنها در صورتی به این بلوغ دست خواهد یافت که از نظر معرفتی و معنوی به رشد کافی برسد. بر این اساس، عقل آدمی قوه‌ای از قوای انسان، یا عین نفس نیست؛ بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجودی آدمی است که بر اثر حرکت جوهری قابل پدید آمدن است. اگر این حرکت به اندازه کافی بوده، در ضمن، در مسیر تعالی باشد، انسان دارای مرتبه عقلانی و در نتیجه دارای عقل خواهد شد؛ وگرنه در همان حد حیوانیت باقی مانده و یکی از حیوانات خواهد گردید (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰-۱۹). مطابق این دیدگاه، حرکت جوهری آدمی حتی می‌تواند به سوی سقوط باشد و او را به مرتبه حیوانات پستی چون خوک و مانند آن سوق دهد.

چنان‌که دیده می‌شود این دیدگاه هماهنگی شگرفی با روایاتی دارد که برای انسان‌های ناشایست سیرت‌های حیوانی ترسیم می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۲۱۲)، و همچنین با آیاتی که برخی انسان‌ها را پست‌تراز حیوان می‌شمارند، کاملاً هماهنگ است (اعراف: ۱۷۹؛ فرقان: ۴۴).

### مقایسه اجمالی دو دیدگاه

صدرالمتهلین مراحل را که مشائیان برای عقل آدمی مطرح می‌کردند می‌پذیرد و عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد را انکار نمی‌کند؛ لیکن از نظر وی، این مراحل، مراحل یا انواع مختلف عقل آدمی، به عنوان قوه‌ای از قوای او نیستند، بلکه همه اینها مراتبی از وجود او به شمار می‌آیند؛ یعنی انسان پس از رسیدن به مرتبه مثال و خیال، اگر باز هم به رشد خود ادامه دهد اولین مرتبه وجودی عقلانی را به دست خواهد آورد، که در این مرحله می‌توان گفت عقل از حالت بالقوگی خارج شده و به مرتبه بالملکه رسیده است. به بیان دقیق‌تر، آدمی در آخرین مرتبه خیال و مثال، در پایین‌ترین مرتبه عقل، یعنی عقل بالقوه قرار دارد، و همین که اولین معقول را درک کرد به دومین مرتبه عقل که همان عقل بالملکه است دست می‌یابد و... اما همه این مراحل چیزی جز مراتب وجودی خود وی نیستند.

یکی دیگر از تفاوت‌های مهم دیدگاه صدرالمتهلین با مشائیان این است که وی برخلاف

آنان به اتحاد علم و عالم و معلوم معتقد است و مراتب مختلف علم را متحد با مراتب مختلف وجود آدمی می‌داند. بر این اساس، به اعتقاد صدرالمتألهین علم حسی با مرتبه حسی وجود آدمی، که پایین‌ترین مرتبه روحانی اوست، متحد می‌شود؛ علم خیالی با مرتبه خیالی و مثالی وجود آدمی؛ و علم عقلی با مرتبه عقلانی وی متحد می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۴۳؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۳۹ و ۳۴۳). این علوم مراتبی از کمال نفس آدمی‌اند که با پیدایش‌شان وجود وی متکامل شده است. به این ترتیب، صورت‌های علمی صورت‌هایی ذهنی و عرضی نیستند که مطابق دیدگاه مشائین عارض نفس شده، با آن اتحادی به نحو اتحاد جوهر و عرض بیابند، بلکه صورت‌های علمی صورت‌هایی جوهری هستند که با جوهر نفس یکی شده، موجب رشد جوهری وی می‌شوند. به همین دلیل است که صدرالمتألهین تحقق علم عقلی را به معنای رشد عقلانی نفس می‌داند و علم عقلی را عین کمال وی تلقی می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۲۱؛ همو، ۷۵، ص ۷۱-۷۳؛ عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۲-۹۲).

از نظر صدرالمتألهین، در سایه رشد عقلانی و رسیدن به مرتبه وجودی عقل است که انسان می‌تواند استعداد نهفته در وجود خود را به فعلیت رساند و به مرتبه شهود حقیقت و درک حقایق عالم گام بگذارد. به بیان دیگر، موجودات عالم بالا موجوداتی عقلانی و بالاتر از مرتبه حس و خیال‌اند و تنها کسانی می‌توانند با این موجودات ارتباط برقرار کنند که بتوانند خود را به طراز وجودی آنها برسانند. البته وی منکر این نیست که موجودات در حد حس و خیال نیز درکی از خداوند و موجودات برتر الهی، مانند فرشتگان دارند؛ اما وی معتقد است درک حسی و خیالی از خداوند درکی بسیار ناقص و شایسته همان حیوانات است. بنابراین اگر آدمی رشد نکرده، به مرتبه وجودی عقلانی نرسد، درکی حیوانی از خداوند و فرشتگان خواهد داشت و طبیعتاً زندگی مورد انتخاب وی نیز زندگی حیوانی و در حد بهره‌مندی از لذات شهوانی خواهد بود.

### تعقل و اقامه برهان از منظر فلاسفه مسلمان

با توجه به تعریف مشائیان از عقل که آن را قوه‌ای از قوای نفس تلقی می‌کردند تعقل عبارت بود



از اینکه این قوه کار اختصاصی خود را که عبارت از تفکر عقلی است انجام دهد. اما پرسش این است که تعقل چیست؟ پاسخ پیروان فلسفه مشاء این بود که تعقل در دو حوزه صورت می‌پذیرد: اول در حوزه نظر و دوم در حوزه عمل. تعقل در حوزه نظر را حکمت نظری و تعقل در حوزه عمل را حکمت عملی می‌نامیدند (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳). منظور از تعقل نظری این است که انسان حقایق عالم را به صورت عقلی دریافت و ادراک کند؛ یعنی پس از آنکه درکی حسی و خیالی از آنها به دست آورد با تجرید ادراک خود از عوارض مادی، به ادراک عقلی نایل آمده، اولین معقول را درک کند که قبلاً گفتیم این مرتبه از عقل را عقل بالملکه می‌نامیدند. عقل نظری معقولات مربوط به حوزه هست‌ها و نیست‌ها را درک می‌کرد و عقل عملی معقولات مربوط به حوزه باید‌ها و نبایدها را. در این مسیر عقل نظری دو نوع ادراک داشت: اولی ادراک تصویری، که درک مفاهیم عقلی بود؛ و دومی ادراک تصدیقی که درک قضایا و تصدیقات است. هر کدام از اینها نیز به بدیهی و نظری تقسیم می‌شدند. وقتی آدمی در مسیر درک حقایق عقلی واقع می‌شود مفاهیم و تصدیقات عقلی به او افاضه شده، از این طریق مراتب عقلانی را یک‌به‌یک طی می‌کند. در مورد افاضه معقولات و درک آنها، در بخش‌های بعدی توضیحات بیشتری تقدیم خواهد شد. با توجه به تقسیمی که در باب معقولات نظری عرضه شد، جایگاه برهان و اقامه آن نیز روشن می‌شود؛ بدین معنا که مشائیان برای به دست آوردن و درک حقایق نظری عقلانی بر آن بودند که می‌باید تعریف و برهان اقامه شود، اما چنان‌که توضیح خواهیم داد، تعریف و اقامه برهان تنها معدد درک حقایق است.

نکته درخور توجه در دیدگاه مشائیان این است که ایشان معتقد بودند وقتی عقل به آخرین مرتبه عقل انسانی، یعنی مرتبه بالمستفاد رسید می‌تواند با ارتباط و توجه مستقیم، حقایق عقلی را از عقل فعال که پایین‌ترین عقل از میان عقول عشره مفارق است دریافت کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۴). بر این اساس، مشائیان با این بیان دریافت شهودی حقایق عقلانی را می‌پذیرند. اما در حوزه حکمت عملی عقل فعالیت مخصوص دیگری نیز دارد. مشائیان عقل عملی را به دو معنا به کار برده‌اند. بلکه می‌توان گفت ایشان برای عقل عملی دو فعالیت قایل بودند. یکی

اینکه عقل عملی مسئولیت درک حقایق عقلی مربوط به عمل و بایدها و نبایدهای اخلاقی را به عهده دارد؛ و دوم قوای بدنی را به صورت عقلانی اداره می‌کند؛ به نحوی که تمام این قوا و اعضا در مسیر کمال حقیقی انسان که همانا رسیدن به مرتبه عقل بالمستفاد است سامان یابند (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۵۲). شاید بتوان گفت این مهم‌ترین مسئولیتی است که مشائیان برای عقل قایل‌اند. با این بیان روشن می‌شود که از نظر مشائیان وظیفه عقل، به‌طور کلی، تنها درک مفاهیم کلی و تصدیقات بدیهی یا کسبی نبود و این تنها بخشی از وظایف آن به‌شمار می‌آید (ر.ک: ابن‌سینا، ۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷ و ۳۸). اگر به این نکته توجه کنیم که پیروان حکمت مشاء در برخی عبارات خود، چنان‌که پیش‌تر گذشت، عقل را ذات خود نفس تلقی کرده‌اند، و نیز با توجه به این نکته که نفس حاکم بر کل قوا و اعضا و بدن است، روشن می‌شود که عهده‌داری مسئولیت‌های بالا از مسلمات بین ایشان است. به این ترتیب اینکه گمان شود مشائیان عقل را تنها در حوزه تصور و نظر داخل دانسته و مسئولیت عملی برای آن قایل نبوده‌اند مردود خواهد بود. اگر دقت کنیم خواهیم دید که با این تلقی، عقل قوه‌ای از قوای نفس و بلکه حقیقت آن است و عهده‌دار اداره تمام افکار و اعمال نفس می‌باشد. بنابراین، مسئولیت سعادت و شقاوت انسان نیز بر عهده اوست. لذا می‌توان گفت از نظر مشائیان عقل فلسفی همان نیرو یا حقیقتی است که باعث می‌شود آدمی در مسیر سعادت یا شقاوت واقع شود و با این بیان عقل فلسفی هیچ تفاوتی با عقل دینی و آنچه در شرع در تعریف آن آمده است ندارد و همان چیزی است که عبادت با آن انجام می‌شود و سعادت به وسیله آن به دست می‌آید (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱).

اما آنچه صدرالمتألهین در این باب می‌گوید بسیار روشن‌تر از سخن مشائیان است. با توجه به اینکه از نظر صدرالمتألهین عقل مرتبه‌ای از حقیقت وجود انسان است، تعقل عبارت است از اینکه انسان تمام ابعاد و مراتب وجودی خود را تحت اشراف و حکومت عقل اداره کند. البته از نظر صدرالمتألهین عقلانیت، اساساً زمانی ممکن است که انسان به مرتبه عقلانی دست یافته باشد و این بر اثر حرکت جوهری نفس و رشد انسانی پدید می‌آید. به اعتقاد وی، اغلب انسان‌ها

از این رشد محروم‌اند و در همان مرتبه مثال، که مرتبه‌ای مابین مرتبه مادی و عقلی است باقی می‌مانند. با توجه به دیدگاه صدرالمتألهین روشن می‌شود اگر آدمی آنچه را که از حقائق عالم، در مرتبه حس و خیال درک کرده است مورد توجه قرار دهد، و مطابق با حقایق درک‌شده عمل کند و خود را وقف درک حقایق بالاتر سازد، که آن هم جز با تهذیب نفس و تفکر ممکن نیست، رفته‌رفته رشد خواهد کرد و به مرتبه عقلانی دست خواهد یافت. حال اگر با اصل قرار دادن این مرتبه از وجود خود و هماهنگ کردن دیگر ابعاد وجودی‌اش با همین مرتبه زندگی خود را سامان دهد می‌توان گفت چنین انسانی زندگی عقلانی دارد و گرنه رو به سقوط نهاده، دوباره به عالم خیال و حس که مرتبه حیوانات است سقوط خواهد کرد. اگر دقت کنیم خواهیم دید که عقلانیت در کلام صدرالمتألهین، تنها درک مفاهیم کلی و گزاره‌های نظری مربوط به هست‌ها و بایدها نیست - گرچه در کلمات مشائیان نیز چنین نبود - بلکه از منظر وی عقلانیت، نوعی زندگی است که در آن عقل در تمام عرصه‌های حیات بشری حضور دارد و دخالت می‌کند. به عبارت دیگر، انسان عاقل از نظر صدرالمتألهین انسانی است که نگاهش، سمعش، حرکتش، نشستن و برخاستنش همه عقلانی است. نه تنها تفکر عقلانی دارد، بلکه حرف زدنش نیز عقلانی است. نه تنها در مورد امور عقلانی تفکر می‌کند و حقایق را به صورت عقلی می‌فهمد، بلکه اعمال جوانحی و حتی اعمال جوارحی‌اش نیز عقلانی است؛ زیرا مرتبه عقلانی وجود وی است که بر تمام مراتب دیگر حکومت می‌کند و با حضوری که این مرتبه در مراتب دیگر دارد و با احاطه‌اش بر آنها اداره‌شان کرده، به تمشیت امورشان می‌پردازد و به این ترتیب مصداق روشن «ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» می‌شود. بنابراین عقل فلسفی از منظر صدرالمتألهین و حکمت متعالیه هیچ تفاوتی با عقل دینی ندارد و عین آن است. از همین رو فلسفه نیز که محصول عقل فلسفی است، از دین که محصول وحی است، و نیز از دین‌داری که محصول عقل دینی است جدایی ندارد. از همین رو پیروان حکمت متعالیه، همچون بنیان‌گذار آن همواره از وحدت عرفان و قرآن و برهان دم زده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

### خودبستگی یا نیازمندی عقل در رشد از منظر فلاسفه

موجودی که فاقد کمالی است نمی‌تواند آن کمال را به خود یا دیگران اعطا کند (معطی الشیء لایکون فاقداً له) (در این باره، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۶). این، یکی از مسلمات فلسفه اسلامی است که فلاسفه از آن در مقام یک قاعده و اصل استفاده می‌کنند. براساس این اصل، چه در دیدگاه مشائیان و چه در دیدگاه صدرالمتألهین نفس آدمی که هنوز به مرحله عقلانی نرسیده هرگز نمی‌تواند به خودی خود معقولات و علوم عقلانی را برای خود پدید آورد. حتی پس از آنکه مفاهیم و گزاره‌های بدیهی را درک کرد و توانست با آنها استدلالی را فراهم آورد نتیجه به دست آمده محصول تفکر صرف خود انسان نخواهد بود. افزون بر این، کبرایی که در هر استدلال به کار می‌رود و عنصر اصلی آن است، تنها با دانستن بدیهیات قابل استنتاج نیست.

توضیح مطلب اینکه، در اغلب استدلال‌ها کبرا مطلبی نظری، و بنابراین خود نیازمند اثبات است. اکنون پرسش این است که انسان چگونه به چنین کبرایی دست یافته است؟ آیا به صرف دانستن بدیهیات متوجه آن شده است؟ با دقت معلوم می‌شود که در فهم هر گزاره جدید دانشی بیش از دانش‌های قبلی وجود دارد و براساس قاعده «فاقد شیء معطی آن نمی‌تواند باشد» خود انسان نمی‌تواند پدیدآورنده دانش جدید باشد. بنابراین می‌باید موجودی باشد که دارنده این دانش‌هاست و با عنایتی خاصی که به فرد مستعد دارد، آن را به او افزایه می‌کند.

این سخن درباره بدیهیات اولیه نیز صادق است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۸)؛ چه رسد به کبراهای نظری. انسانی که فاقد اولین بدیهی است چگونه آن را به دست می‌آورد؟ آیا می‌توان پذیرفت که خود، چنین دانشی را به خود داده است؟ از نظر فلسفی چنین چیزی ممکن نیست. در نتیجه وجود موجودی برتر اثبات می‌شود که به صورت بالفعل دارای این دانش‌هاست، و هرگاه شرایط فراهم شود، به میزانی که شرایط فراهم شده است آنها را به دارندگان شرایط افزایه می‌کند (ر.ک: همان، ص ۹۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱).

فلاسفه مشاء معتقد بودند موجودی که معقولات را به انسان افزایه می‌کند عقل فعال است و

بررسی عقل و عقلانیت و خودبستگی آن از منظر فلاسفه با رویکرد پاسخ‌گویی به... □ ۷۵

این عقل در سلسله طولی عقول در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد و واسطه بین حضرت حق و موجودات عالم ماده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۶-۹۸). اما صدرالمتألهین با توجه به اصل «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، عقول و دیگر موجودات را تنها «مجاری» فیض حضرت حق می‌داند و اعطا و وجودبخشی را فعل منحصر خداوند متعال تلقی می‌کند. بر این اساس، کسی که دانش‌های جدید را به آدمی افاضه می‌کند جز خداوند متعال نمی‌تواند باشد. این دیدگاه با آنچه در روایات شیعه آمده است هماهنگی کامل دارد. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: علم نوری است که خداوند تنها در قلب کسانی قرار می‌دهد که شایستگی هدایت شدن دارند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۵). از نظر فلاسفه، علمی که در این روایت آمده است مطلق بوده، همه دانش‌ها را شامل می‌شود و مختص علوم نبوی یا معنوی نیست. به این ترتیب روشن می‌شود که از دیدگاه فلاسفه عقل آدمی به‌تنهایی نمی‌تواند حقایق را درک کند و برای فهمیدن علوم جدید این علوم می‌باید از عالم بالا افاضه شوند.

برای تبیین نیازمندی عقل و به‌عبارت دیگر نیازمندی انسان به موجودی برتر تقریر روشن‌تری نیز می‌توان عرضه کرد. براساس مبانی حکمت متعالیه، آدمی در کل هستی خود نیازمند علت هستی‌بخش، یعنی خداوند متعال است. معمولاً این موضوع با عنوان «رابط بودن انسان» تبیین می‌شود. اکنون انسانی که در تمام هستی خویش عین ربط است و از خود هیچ ندارد، چگونه می‌تواند در دارایی‌های جدیدی که به دست می‌آورد از خدا مستقل باشد. علوم جدید از جمله دارایی‌هایی هستند که برای انسان حاصل می‌شوند. بنابراین وی در به دست آوردن این دارایی‌ها، تنها نقش قابل ایفا خواهد کرد و حداکثر دخالتش این است که خود را شایسته یا مهیای دریافت سازد. به این ترتیب علوم جدید افاضاتی هستند که از عالم بالا به وجود آدمی افاضه می‌شوند و تفکر و تأمل و استدلال، برای رسیدن به دانش جدید نقشی صرفاً اعدادی دارند؛ به گونه‌ای که حتی استاد در این میان جز اعداد و فراهم کردن زمینه دریافت دانش جدید از عالم بالا نقش دیگری ندارد.

### دلیل نیازمندی به وحی و نبوت

پرسش دیگری در این مقام رخ می‌نماید: اگر افاضه‌کننده علوم، عقل فعال یا خداوند متعال است چرا این مبادی، آنها را به همه انسان‌ها اعطا نمی‌کنند؟ این پرسش را به گونه دیگری نیز می‌توان مطرح کرد. گاه می‌گویند منظور از خودبسندگی عقل فلسفی این نیست که عقل ادراکات خود را از عالم بالا دریافت نمی‌کند، بلکه منظور این است که در این دریافت خود را از وحی و نبوت بی‌نیاز می‌داند؛ یعنی هر انسانی می‌تواند مستقیم با عالم بالا ارتباط برقرار، و حقایق را بی‌واسطه دریافت کند. بنابراین نیازی به وحی و پیامبر نیست. حداکثر آنکه، پیامبر برای کسانی لازم است که توانایی برقراری ارتباط با عالم بالا را ندارند و البته فلاسفه جزو دسته اخیر نیستند؛ زیرا ایشان می‌توانند با عقل فعال یا خود خداوند ارتباط برقرار، و حقایق عقلی را مستقیم دریافت کنند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، خودبسندگی در این اشکال به معنای دیگری گرفته شده است و تقریری که گذشت نمی‌تواند این اشکال را برطرف کند. پاسخ فیلسوفان به این اشکال، بر نکته‌ای مبتنی است که روشنگر نیازمندی انسان به واسطه‌ای انسانی (پیامبر) و ایجاد شرایط مساعد برای دریافت حقایق علمی است. پاسخ به این ترتیب سامان می‌یابد که بسیاری از حقایق آن‌قدر از دسترس انسان‌های عادی دورند که بدون راهنمایی‌های در دسترس و عمل به آنها قابل درک نیستند. از آنجاکه این راهنمایی‌ها و دستورها علمی جدید و جزو دانش‌های برترند، لازم است ابتدا کسی آنها را دریافت و سپس در اختیار دیگران قرار دهد. چنین کسی باید به مرتبه‌ای از کمالات وجودی رسیده باشد که بتواند با عقل فعال (از نظر مشائیان) یا خداوند متعال (از نظر حکمت متعالیه) ارتباط مستقیم برقرار سازد و حقایق را به‌طور مستقیم دریافت کند و آن‌گاه آنها را در دسترس دیگران قرار دهد تا ایشان نیز با عمل به آنها بتوانند بیالند و در حد ظرفیت و بهره خویش با عوالم بالا مرتبط شوند. روشن است که این ارتباط همواره به میزانی خواهد بود که رشد رخ داده است و در این میان انسان کامل (نبی یا امام) کسی است که به بالاترین درجات رشد دست یافته است، و از همین رو می‌تواند همواره دیگران را دستگیری کند و آنها را برای رسیدن به مراتب بالاتر کمال و در نتیجه دسترسی بیشتر به عوالم بالاتر یاری رساند. با این بیان

نیاز انسان به نبی یا امام تقریری فلسفی می‌یابد.

افزون بر آنچه گذشت، وجود انسان کامل از جهت دیگری نیز ضرورت دارد و این جهت، بیانگر وجه دیگری از نیازمندی عقل آدمی برای رسیدن به حقایق هستی است: انسان کامل در رشد وجودی و تکوینی مخلوقات نیز نقشی بسزا دارد. آنچه در بند پیشین اشاره شد در حقیقت وساطت انسان کامل در حوزه هدایت تشریعی بود و نشان می‌داد که انسان‌ها برای رشد یافتن و دستیابی به دانش‌های جدید نیازمند هدایت تشریعی انسان کامل‌اند. اما در این بند گفته می‌شود انسان کامل حتی در رشد تکوینی انسان‌ها و بلکه مخلوقات نیز نقش ایفا می‌کند و این یکی از مسلمات اندیشه فلسفی و عرفانی فلاسفه و عرفای اسلامی است. براساس این باور، بدون حضور جسمانی انسان کامل در عالم ماده، و وساطتش، فیض وجودی و معنوی و علمی به مراتب پایین‌تر نخواهد رسید (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، بخش چهارم و نیز، ر.ک: همان، ص ۶۰۶-۶۰۵؛ ص ۶۰۸-۶۱۴).

ممکن است بگویند پذیرش وجود پیامبر برای راهنمایی انسان‌ها یا واسطه فیض شدن آنها مابین آدمیان و خداوند متعال اختصاص به انسان‌های عادی دارد و کسی که فیلسوف شده است از این راهنمایی‌ها و وساطت‌ها بی‌نیاز است و بنابراین فلاسفه همچنان منکر نیاز به انبیاء هستند، و دست‌کم این نیاز درباره فیلسوفان منتفی است. اما این اشکال بر پاسخ بالا خلیلی وارد نمی‌سازد؛ زیرا از نظر مدافعان اندیشه‌های فلسفی اگر کسی فیلسوف به تمام معنا شده باشد در حقیقت به مقام نبوت رسیده است، و اصلاً از نظر مدافع فلسفه نبی کسی جز یک فیلسوف به تمام معنا نیست. بنابراین چه اشکالی دارد که بگوییم فیلسوف نیازی به وساطت دیگری ندارد و به طور مستقیم حقایق را از عالم بالا دریافت می‌کند؟ منتها نکته آن است که امروزه فیلسوف در معنای عامی به کار می‌رود و کسی که وارد بحث‌های فلسفی شده و اندکی نظریه‌پردازی کرده باشد فیلسوف نامیده می‌شود، و از این روست که «گزاره فیلسوف همان نبی است و به وساطت انسان دیگر نیازی ندارد» گزاره نادرست خواهد بود. در هر صورت، اگر اشکال آن است که فیلسوف برخی از انسان‌ها را استثنا کرده و آنها را بی‌نیاز از نبی می‌داند می‌گوییم این سخن

اشکال نیست. فیلسوف واقعاً چنین سخنی دارد، اما کسی را که استثنا می‌کند خود نبی است. آیا نبی برای آنکه وحی دریافت کند و نبی باشد نیازمند نبی دیگر است؟ یعنی هر نبی‌ای نیازمند این است که یک نبی دیگر وحی را دریافت، و به او القا کند؟ روشن است که این سخن مستلزم دور یا تسلسل است. پس انبیا از دایره شمول مدعا مستثنا بوده، نیازمند وساطت انسان دیگر نیستند؛ و اگر سخن این است که فیلسوف واسطه انسانی را برای هیچ‌کس نمی‌پذیرد، پاسخ همان است که در سطور بالا گذشت.

مناسب است برای مستند کردن نسبتی که به فلاسفه دادیم پاره‌ای از کلمات ایشان را در این باب نقل کنیم. از فارابی آغاز می‌کنیم که اولین فیلسوف نظام‌ساز در حوزه فلسفه اسلامی است. وی در بحث مدینه فاضله پس از آنکه جامعه را به بدن انسان تشبیه می‌کند می‌گوید هر بدن جزئی رئیسی دارد که بر دیگر اجزا حکومت می‌کند. این عضو، همان قلب است. قلب مدینه فاضله حاکم آن است. از نظر فارابی، هر عضوی صلاحیت ندارد که رئیس مدینه شود؛ بلکه ریاست با دو چیز حاصل می‌شود: یکی آنکه از حیث سرشت و طبیعت آماده آن مقام باشد؛ و دوم آنکه واجد ملکه و هیئت ارادی چنین کاری باشد. لذا از نظر فارابی حاکم مدینه باید به صورت بالفعل عقل و عاقل و معقول باشد. از نظر فارابی چنین کسی انسان کاملی است که به عقل فعال متصل شده است. لذا رئیس مدینه فاضله معرفت را به طور مستقیم از عقل فعال دریافت می‌کند، که این همان وحی است. در حقیقت خداوند متعال از طریق عقل فعال (جبرئیل) وحی را به او ابلاغ می‌کند. انسان کامل وحی را به صورت عقلانی دریافت کرده، در متخیله خود نیز به صورت خیالی درک می‌کند و از همین رو می‌تواند همان را به مردم ابلاغ کند. به این ترتیب مفهوم نبوت و امامت در اندیشه فارابی ظهور می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۴-۱۲۶). ابن‌سینا نیز سخنان مشابهی دارد. وی ابتدا می‌گوید در میان تمام موجوداتی که در عالم ماده وجود دارند انسان از همه افضل است. سپس می‌گوید افضل انسان‌ها هم کسی است که نفسش را استکمال بخشیده و به مرتبه عقل فعال رسانده و از حیث اخلاقی نیز خود را به فضایل آراسته است، و در میان آنها نیز کسی که از بقیه افضل است مستعد نبوت می‌باشد که طبیعتاً طبق آیه



بررسی عقل و عقلانیت و خودبستگی آن از منظر فلاسفه با رویکرد پاسخ‌گویی به ... □ ۷۹

﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (انعام: ۱۲۴) آنکه را خداوند متعال صلاح بداند به صورت بالفعل به مقام نبوت خواهد رساند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۵). سپس در صدد اثبات نبوت برمی‌آید، و می‌توان گفت در باب اثبات نبوت دقیقاً کلمات فارابی را تکرار می‌کند و از این حیث کلام وی با کلام فارابی تفاوتی ندارد (همان، ص ۴۴۱-۴۴۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۳). اما صدرالمتألهین به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام، در باب ضرورت نبوت بیان دیگری دارد و می‌توان گفت آن را به نحو جامع‌تری اثبات می‌کند. منظور از جامع بودن سخن صدرالمتألهین این است که طبق تقریر فارابی و ابن‌سینا از نیاز به نبوت، وجود نبی در صورتی ضرورت خواهد یافت، که زندگی اجتماعی شکل بگیرد و نیاز به قوانین مدنی پدید آید (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۴-۱۲۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱-۴۴۲). در این صورت باید کسی باشد که تشریح او حجت بوده، دیگران موظف باشند قوانینی را که او وضع می‌کند بپذیرند. گرچه می‌توان با افزودن مقدمات دیگری نقش پیامبر را در سعادت اخروی انسان‌ها نیز طبق این بیان تثبیت کرد و مدعی شد ایشان نیز می‌پذیرند که این قوانین صرفاً برای رفع نیازهای دنیوی و زندگی اجتماعی مربوط به این دنیا نیستند؛ زیرا نحوه زندگی انسان در این دنیا بر سعادت وی در آخرت تأثیر حقیقی دارد و پیامبر تنها کسی است که از این امر به‌طور کامل آگاه است و جزئیات رفتارهایی را که موجب سعادت انسان در دنیا و آخرت می‌شود به خوبی می‌شناسد و می‌داند؛ بنابراین باید چنین کسی باشد تا با وضع قوانین، آدمیان را هم به کامیابی دنیوی رهنمون شود و هم به سعادت اخروی؛ اما واقعیت این است که این مقدمات، دست‌کم در استدلال‌های فوق، در کلمات فارابی و ابن‌سینا نیامده است، و آنچه در متن استدلال این دو فیلسوف وجود دارد اشاره به زندگی اجتماعی و نیازهایی است که چنین امری ایجاد می‌کند؛ درحالی‌که صدرالمتألهین نه تنها از این امر غفلت نکرده، بلکه عنصر اصلی استدلال خویش را همین نکته قرار داده و متذکر می‌شود که دلیل ضرورت نبوت، ضرورت وجود کسی است که ارتباط نشئه دنیا را با آخرت بشناسد و موازنه بین این دو عالم را درک کند تا بداند که چگونه باید سلوک کرد تا به سعادت

رسید (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۰۲). به این ترتیب صدرالمتألهین با بیانی صریح و جامع، ضرورت وجود انبیا را اثبات می‌کند و نقش وی را نه تنها در زندگی اجتماعی دنیوی انسان می‌پذیرد، بلکه رسیدن به سعادت اخروی تک‌تک افراد را بدون وجود چنین کسی منتفی و امکان‌ناپذیر می‌شمارد.

با بررسی تاریخ فلسفه اسلامی روشن می‌شود که این نظام اندیشه‌ای، هرچه پیش‌تر می‌رود، نقشی که از نظر عقلی برای انبیا اثبات می‌شود پررنگ‌تر می‌شود، و در حقیقت، عقل فلسفی با کمک گرفتن از اندیشه‌های متفکران گذشته و البته با کمک گرفتن از هدایت‌های وحیانی، نکات جدیدی را درک می‌کند و به این ترتیب ضرورت وجود انبیا را به گونه‌ای متقن‌تر و جامع‌تر اثبات می‌کند. از همین رو، ادله‌ای که فلاسفه معاصر در اثبات ضرورت نبوت اقامه کرده‌اند اتقان و جامعیت بیشتری دارند. برای مثال، آیت‌الله مصباح در اثبات نبوت می‌گوید: چون سعادت حقیقی انسان در گرو باورها و رفتارهای اوست و رابطه‌ای ضروری و عینی بین نوع رفتارها و نتیجه‌ای که از آنها حاصل می‌شود وجود دارد، برای به دست آوردن نتیجه مناسب می‌باید سراغ باورها و رفتارهایی رفت که نتیجه سعادت بخشی دارند. از سویی، ابزارهای معمولی ادراک انسان، که عبارت از حس و عقل است توانایی تشخیص آثار تمام رفتارها را در سعادت حقیقی انسان ندارند. خصوصاً که نتیجه اصلی رفتارها در جهان آخرت ظهور خواهد کرد و حس و عقل به آخرت دسترسی مستقیمی ندارند. بنابراین کسی لازم است که با لطف الهی از این آثار آگاه شده و آنها را به اطلاع انسان‌ها برساند. راهی که چنین نیازی را برطرف می‌کند وحی، و کسی که عهده‌دار چنین مسئولیتی است نبی است (مصباح، ۱۳۷۶، پیش‌گفتار). به این ترتیب ضرورت وجود پیامبر با اتقانی خدشه‌ناپذیر اثبات می‌گردد. نکته درخور توجه در این استدلال‌ها این است که ادعای نیاز به وحی و نبوت و دلیلی که برای آن اقامه می‌شود از طرف کسانی مطرح شده است که شاخص‌ترین افراد در حوزه فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آیند، و از همین رو منطقی نیست که بگوییم فلاسفه منکر نیاز به وحی و نبی‌اند و عقل فلسفی را در کشف حقائق عالم، خودبسند می‌دانند.

## نتیجه‌گیری

تعریفی که فلسفه اسلامی از عقل و عقلانیت به دست داده است به آنچه که دین از عقل معرفی می‌کند بسیار نزدیک است. حتی شاید بتوان گفت این دو عقل، یکی‌اند و هیچ تفاوتی با هم ندارند. بنابراین اتهام تقابل عقل فلسفی و عقل دینی و در نتیجه تقابل فلسفه با دین، ادعایی بی‌دلیل است. البته آنچه گفته شد به این معنا نیست که عقل فلسفی، و نیز فلسفه تابع دین‌اند؛ بلکه سخن فوق به معنای تطابق آن دو بر یکدیگر است. به عبارت دیگر، اساساً بین عقلی که فیلسوف با آن اندیشه‌ورزی می‌کند با عقلی که دین‌دار با آن دین‌داری می‌کند تفاوتی نیست. در مسئله نبوت دیدیم که فلسفه اسلامی چگونه به ضرورت نبوت اعتراف می‌کند و با اتقانی مثال‌زدنی آن را اثبات می‌کند. اگر دین‌دار با عقل دینی به ضرورت نبوت و استفاده از وحی معتقد می‌شود، فیلسوف نیز با استدلال خویش ضرورت وجود نبی را اثبات می‌کند و خود را بی‌نیاز از وحی نمی‌شمارد. اگر عقل دینی سعادت انسان را مشروط به تدین و عمل به دستوره‌های شرع می‌داند، عقل فلسفی نیز عین همین سخن را مستدل می‌سازد. این توهّم که کار عقل فلسفی تنها درک گزاره‌ها و مفاهیم کلی است و به دین و دین‌داری ربطی ندارد، ناشی از درک ناصحیح فلسفه و عقل فلسفی است. با بررسی اندیشه‌های بزرگان فلسفه اسلامی و پرهیز از قضاوت براساس مشهورات، پذیرفتن سخن فوق دشوار نخواهد بود. متأسفانه دوری از فلسفه اسلامی و سطحی شدن معلومات فلسفه‌خوانان و درد مضاعف اشتغال غیرسامانمند به مطالعه فلسفه غرب، بدون آنکه فرد مطالعه‌کننده از فلسفه غنی اسلامی آگاهی یافته باشد، سبب شده است چنین تصوراتی پدید آید و فلسفه اسلامی آماج سوءظن و اتهام واقع شود.

منابع .....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، الشفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، انسان و قرآن، قم، قیام.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث.
- ، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران، حکمت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، نهاییة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، شرح الاشارات و التنبیها ت، قم، البلاغ.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، تهران / قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، الهلال.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، علم النفس فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۶ق، التنبیها ت فی المبدأ و المعاد، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، معارف قرآن (راه و راهنماشناسی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- نصیری، مهدی، ۱۳۸۷، فلسفه از منظر قرآن و عترت، تهران، کتاب صبح.
- ، ۱۳۹۰، «مقصود از فلسفه و عرفان مورد نقد چیست؟»، مصاحبه با شرق نیوز، ۲۶ آبان ۱۳۹۰.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.