

## رابطه فلسفه و دین

محمد رضا مدرسف / دانشجوف دکترف فلسفه تطبفقف مؤسسه آموزشف و پژوهشف امام خمینف علیه السلام  
modaresismrm@gmail.com

محمد فنائف اشکورف / دانشیار مؤسسه آموزشف و پژوهشف امام خمینف علیه السلام  
eshkevari@qabas.net پذیرش: ۹۳/۱۰/۹ دریافت: ۹۳/۲/۱۵

### چکیده

رابطه دین و عقل همواره در تاریخ تفکر بشری بحث‌انگیز بوده است. از آنجاکه آشکارترین ظهور عقل در فلسفه است، بحث دین و عقل به بحث دین و فلسفه نیز کشیده شده است. در این نوشتار پس از تعریف فلسفه و دین، دیدگاه برخی از اندیشمندان اسلامی و غربی را در این باره بررسی می‌کنیم. برخی از کسانی که میان دین و فلسفه هماهنگی نمی‌بینند، معتقدند که دین بر عقل مقدم است و تمسک به عقل در فهم دین مجاز نیست؛ برخی نیز عقل را مقدم بر دین می‌دانند. بیشتر اندیشمندان اسلامی تعارضی میان عقل و دین و در نتیجه ناسازگاری ذاتی میان دین و فلسفه نمی‌بینند و معتقدند که حکم صریح و قطعی عقل با حکم قطعی شرع هرگز تعارضی نخواهد داشت و در صورت مشاهده تعارض حکم قطعی عقل با حکم ظنی شرع، باید حکم ظنی شرع را تأویل کرد.

**کلیدواژه‌ها:** دین، فلسفه، رابطه فلسفه و دین، عقل‌گرایی، ایمان‌گرایی.

### مقدمه

یکی از مسائل مهم در حوزه فلسفه دین، «رابطه فلسفه و دین» است و اینکه آیا فلسفه و دین با هم در تعارض اند و یا با هم سازگارند و در صورت تعارض حقیقی میان آن دو، تقدم با کدام است؟ آیا دین را باید کنار گذاشت و به عقل تمسک جست و یا به عکس باید عمل کرد؟ و آیا امکان تأثیر و تأثر متقابل میان آنها وجود دارد؟ سرانجام اینکه فلاسفه در طول تاریخ چه دیدگاه‌هایی در این زمینه داشته‌اند؟ در اینجا نخست به تعریف واژه دین و فلسفه می‌پردازیم، و سپس از برخی از مسائل یادشده به اختصار بحث می‌کنیم.

### تعریف فلسفه

برای فلسفه معانی متفاوت بر شمرده‌اند، که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. واژه فلسفه به معنای عام، که ریشه‌ای یونانی دارد به معنای دوست‌داری علم است، اما در یک اصطلاح به معنای همه علوم حقیقی است، که شامل حکمت نظری (حکمت طبیعی، ریاضی، مابعدالطبیعی) و عملی (اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن) می‌شود. فلسفه به معنای خاص، فقط بر حکمت مابعدالطبیعی (متافیزیک) اطلاق می‌شود. می‌توان فلسفه را در این قسمت به معنای وجودشناسی و یا واقعیت‌شناسی دانست. فلسفه در کاربردی دیگر تفکر عقلی نظام‌مند است که شامل حوزه‌ای از علوم، مانند معرفت‌شناسی، فلسفه‌های مضاف، متافیزیک و فلسفه ذهن است (فنائی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

### تعریف دین

دین در لغت به معنای اطاعت و پیروی از فرمان آمده (ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ص ۳۱۹ و ۳۲۰) و در اصطلاح تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است. از باب نمونه، علامه طباطبائی در تعریف دین چنین آورده است:

دین یک سلوک و روش رفتاری در زندگی دنیوی است که متضمن صلاح دنیا همراه با کمال اخروی و حیات دایمی حقیقی نزد خداست. پس باید قوانینی در شریعت وجود داشته باشد، که به قدر حاجت متعرض حال معاش شده باشد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۰).

می توان گفت: دین مجموعه تعالیمی است، که از جانب خدا برای هدایت انسانها توسط فردی از آنها که پیامبر نامیده می شود به آنها ابلاغ شده است.

### پیشینه رابطه فلسفه و دین

در میان متکلمان اسلامی، اهل حدیث و حشویه، ظواهر متون و نصوص دینی را معیار و ملاک اندیشه و عمل ساخته و در شناخت معارف دینی، نقل را بر عقل ترجیح داده اند و به محدودیت و ناتوانی عقل از ادراک حقایق دینی قایل شده اند (شهرستانی، ۱۳۹۵ق، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ برنجکار، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰-۱۲۱). اهل حدیث معتقد بودند که هر گونه بحث عقلی و فلسفی و استدلال در مسائل اعتقادی دینی، بدعت و حرام است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۰)؛ ولی معتزله و امامیه در معرفت دینی و مسائل اعتقادی بر عقل تأکید می ورزند. معتزله عقل آدمی را در قلمرو روحانی هم، قاضی مطلق می دانند (ابن رشد، ۱۹۹۵م، ص ۴)؛ اما اشاعره برای تحدید حدود قلمرو خاص عقل و قلمرو ایمان، راهی میانه برگزیدند. از نظر آنها اگرچه یک واقعیت معنوی می تواند با عقل و ایمان درک شود، با این حال شرایط آنچنان متفاوت است که نه می توان آنها را با یکدیگر خلط یا جایگزین کرد و نه می توان از یکی از آنها چشم پوشید (ر.ک: محمدی، ۱۳۸۴).

هم دین و هم فلسفه، نقشی اساسی و عمده در زندگی بشر داشته اند. کسانی که با تاریخ فلسفه و دین آشنایند این مطلب را تصدیق می کنند. آنچه مورد اختلاف قرار گرفته، بحث هماهنگی یا ناسازگاری فلسفه و دین است. اندیشمندان اسلامی در این باره مواضع گوناگونی در پیش گرفته اند که می توان آنها را به سه دسته متمایز تقسیم کرد: دسته اول، کسانی اند که دین و فلسفه را با یکدیگر سازگار و هماهنگ می دانند و هیچ گونه اختلافی میان آنها نمی بینند؛ دسته

دوم کسانی اند که میان فلسفه و دین هیچ‌گونه هماهنگی و سازگاری‌ای را نمی‌پذیرند؛ دسته سوم که راه میانه را برگزیده‌اند، معتقدند در برخی موارد می‌توان از مسائل فلسفی به سود دین استفاده کرد. ایجاد وفاق میان فلسفه و دین مسئله‌ای است که از دیرباز اندیشمندان بسیاری بدان توجه کرده‌اند و خواسته‌اند میان داده‌های عقل و داده‌های ایمان ارتباط و انسجام پدید آورند. کندی فیلسوف عرب، از فلاسفه‌ای است که به چنین کوششی برخاست. او در رساله‌ای که برای احمد بن معتصم نوشته است، می‌خواهد میان فلسفه و دین وفاق ایجاد کند. وی می‌گوید: «به جان خودم سوگند که گفتار پیامبر راست‌گو، محمد ﷺ و هرچه از جانب خداوند متعال آورده، چون به مقیاس عقل سنجیده شوند، درخور پذیرش اند و جز کسانی که از نعمت عقل بی‌بهره باشند به دفع و انکار آنها برنخیزند» (کندی، ۱۹۵۰م، ص ۲۴۴). ابوزید بلخی یک فیلسوف و متکلم در سده سوم و چهارم هجری است که درباره ارتباط فلسفه و دین می‌گوید: «شریعت فلسفه کبراست و مرد حکیم متفلسف نشود تا متعبد و مواظب بر اداء اوامر شرعی نباشد.» وی بزیرترین درمان دردهای بشر را دانش (فلسفه) می‌داند (بیهقی، ۱۳۱۸، ص ۲۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۳). ابوحیان توحیدی در کتاب الامتناع و المؤمنسه (توحیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵) همین مطلب را با عبارتی دیگر از وی نقل کرده که گفته است: فلسفه با شریعت همراه است؛ چنان‌که شریعت نیز با فلسفه هماهنگ است. او یکی را مادر و دیگری را دایه می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۳). ابوالحسن عامری از شاگردان ابوزید بلخی درباره هماهنگی فلسفه و دین گفته است: عقل به حسب ذات و هویت خود مطیع و فرمان‌بردار پروردگار خود است (ر.ک: همان). او عقل را حجت الهی معرفی می‌کند و می‌گوید مقام عقل نسبت به نفس، همانند قوه بینایی نسبت به عضله جسمانی چشم است (همان، ص ۹۰).

از کسانی که در توفیق میان فلسفه و دین کوشش بسیار کرده‌اند، فارابی است. به عقیده وی تهذیب و طهارت نفس تنها از راه اعمال بدنی به کمال نمی‌رسد، بلکه برای وصول به آن در درجه اول باید به عقل و اندیشه متوسل شد. تردیدی نیست که اعمال بدنی و عبادات در تحصیل فضایل نقشی عمده دارند، ولی فضایل عقلی و نظری از اهمیتی ویژه برخوردارند. هنگامی که

انسان به درجه عقل مستفاد برسد، شایسته پذیرش انوار الهی می‌گردد و این بزرگترین سعادت است (همان، ص ۶۸).

ابن‌رشد با قاطعیتی تمام به بحث در این موضوع پرداخت؛ زیرا خود سخت آماج حملات مخالفان فلسفه بود و به ارسطو عشق می‌ورزید. او نخست ضربه محکمش را بر غزالی فرود آورد؛ چنان‌که ارکان مذهب و ادعاهای او را متزلزل ساخت و نشان داد که فلسفه با دین مخالف نیست، بلکه موجب استواری مبانی دین و تفسیر رموز و اسرار آن است. یکی از دستاوردهای مهم ابن‌رشد کوشش برای نشان دادن هماهنگی میان جهان‌بینی دینی و فلسفی و به عبارتی دیگر، آشتی دادن عقل و ایمان است. بدین سان وی برای از میان برداشتن درگیری‌های ساختگی میان تفکر فلسفی و اعتقاد دینی، که غزالی پیش از همه به آن دامن زده بود، آثاری مهم نگاشت و در هر جا، به پیوند میان عقل و ایمان، دین و فلسفه پرداخت. نکته مهمی که ابن‌رشد آن را گوشزد می‌کند، این است که فلسفه برای نخبگان و شریعت برای همگان (جمهور) است. هدف دین یا شریعت، سعادت عامه مردم و هدف فلسفه، سعادت بعضی از آنهاست (ابن‌رشد، ۱۹۹۲م، ص ۵۸۲). ابن‌رشد معتقد است که قرآن نظر عقل را واجب دانسته و این به فرا گرفتن فلسفه می‌انجامد. وی به این نکته می‌پردازد که مردم از حیث نظر و قریحه یکسان نیستند و به همین دلیل، در شرع، ظاهر و باطن وجود دارد و برای درک باطن قرآن، نیاز به قواعدی است که متفکر باید از آن بهره بگیرد تا بتواند به تأویل اقوال شرع نایل آید و ظواهر آیات و عقاید را، که شرع برای عامه مردم خواسته است، بشناسد؛ لذا وی در کتاب *فصل المقال* که در رد کتاب *فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه غزالی* نوشته شده است، ضمن چند مقدمه به حل تعارض میان دین و فلسفه پرداخته است، که به اختصار آن مقدمات را یادآور می‌شویم:

**مقدمه اول:** شرع نظر فلسفی را واجب دانسته است. ابن‌رشد عمل فلسفه را نگرستن آدمی در موجودات، از آن حیث که بر وجود خداوند سبحان دلالت دارند می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۹۵م، ص ۲۷). دین نیز این نظر را بر مردم لازم دانسته است. این نگرستن همراه با نظر عبرت در موجودات، از ظاهر آیات پرشمار دانسته می‌شود، مانند آیات ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴿ (اعراف: ۱۸۵)؛ ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (حشر: ۲). وی می‌گوید نظر و اعتبار جز با قیاس عقل میسر نمی‌شود؛ زیرا اعتبار چیزی جز همان استنباط مجهول از معلوم و استخراج آن نیست و این امر خود قیاس است و یا به قیاس میسر شود (همان، ص ۲۸). وی می‌گوید هرچند پیش از ما کسانی به تحقیق در قیاس‌های عقلی و انواع آن پرداخته باشند، بر ما واجب است که این تحقیق و تفحص را آغاز کنیم. مسلم است که باید از آنچه پیشینیان آورده‌اند استفاده کرد؛ خواه در دین با ما شریک باشند یا نباشند. مثلاً وسیله‌ای که با آن بدن حیوانی را ذبح می‌کنیم، مهم نیست که آیا مصنوع مسلمان باشد یا غیرمسلمان (همان، ص ۳۱). اگر کسانی هم در فلسفه غور کردند و گمراه شدند یا به دلیل نقص فطریشان بوده یا آنکه معلمی نیافته‌اند که آنها را به طریق صواب ارشاد کند. بنابراین اگر چیزی سود ذاتی داشته باشد، به جهت زیان عارضی کنار گذاشته نمی‌شود (همان، ص ۳۳).

**مقدمه دوم:** دین را ظاهر و باطن است و تأویل، ضروری است. وی می‌نویسد: چون شریعت اسلام حق است و همگان را به نگرش و پژوهش و شناخت حقیقت فرا می‌خواند، ما امت مسلمان قطعاً می‌دانیم که نظر برهانی به مخالفت با آنچه از سوی شرع آمده است، نمی‌انجامد؛ زیرا حقیقت هرگز با حقیقت مخالف نمی‌شود، بلکه بر آن گواهی می‌دهد (همان، ص ۳۵). ابن‌رشد علت به میان آمدن ظاهر و باطن را در دین اختلاف سرشت انسان‌ها و تباین استعدادهای ایشان از لحاظ تصدیق می‌داند، اما علت به میان آمدن «ظاهرهای متعارض» در دین، برانگیختن راسخان در علم به تأویل هماهنگ و سازنده آنهاست، به گواه آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴿ (آل‌عمران: ۷).

حال که ابن‌رشد ضرورت تأویل را اثبات کرد، در مقدمه سوم به شرایط تأویل (ابن‌رشد، ۱۹۹۵م، ص ۳۶) و در مقدمه چهارم به تعیین معنای تأویلی که باید برگزینیم می‌پردازد (همان، ص ۳۹) و در مقدمه پنجم شرع را متمم عقل می‌داند. در نظر وی شرع دارای دو معناست: معنای ظاهر و معنای باطن. وی این دو را معنای واحد فلسفی می‌داند، که اگر ظاهر را با قوانین عقل اختلافی بود، باید آن را تأویل کرد و اگر بر وفق عقل بود، بدون تأویل باید آن را پذیرفت. وی

تأکید می‌کند که نباید مسائل فلسفی را با مسائل دینی و اعتقادی خلط کرد؛ زیرا فلسفه تنها با عقل و مبانی عقلی سروکار دارد، اما دین بر پایه وحی و عقل (هر دو) استوار است (ابن‌رشد، ۱۹۹۲م، ص ۲۵۵). بنابراین از دیدگاه ابن‌رشد، مبادی دین و شرع آمیزه‌ای از عقل و وحی است. دین نمی‌تواند و نباید تنها بر پایه عقل و مبانی عقلی استوار باشد؛ زیرا دینی که تنها بر پایه عقل باشد ضرورتاً ناقص‌تر از دین‌هایی است که به وسیله وحی و عقل (هر دو) پدید آمده است. همه فلسفه در اینکه اصول کردار و عمل باید به صورت تقلیدی گرفته شود، هماهنگ‌اند؛ زیرا راهی برای برهان بر ضرورت عمل یافت نمی‌شود، مگر به وجود فضایل ناشی از کردارهای اخلاقی و عملی (همان، ص ۵۸۴). ابن‌رشد درباره هماهنگی میان دین و فلسفه به این نتیجه می‌رسد که فلسفه دوست شریعت و خواهر اوست. این دو طبعاً همنشین و در جوهر و سرشت خودشان دوستدار یکدیگرند (ابن‌رشد، ۱۹۹۵م، ص ۵۸).

صدرالمتألهین فیلسوف بزرگ اسلامی در قرن یازدهم هجری با غور در مضامین و معانی روایات وارده از ائمه معصومین علیهم‌السلام برای مطابقت عقل و شرع اهمیت بیشتری قایل شد. وی در بسیاری از آثار فلسفی خود به مناسبت‌های مختلف از تطابق میان عقل و شرع سخن گفته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۳، ص ۶۸-۶۹). علامه طباطبائی نیز استدلال عقل را درباره مسائل الهی مقتضای فطرت آدمی می‌شناسد و می‌گوید از انصاف به دور است که میان ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدایی فرض شود (همان، ص ۶۹).

نکته درخور توجه این است که نه دین فلسفه است و نه فلسفه دین؛ اما معارف دینی، الهام‌بخش فیلسوفان مسلمان بوده‌اند. فیلسوفان طالب فهم فلسفی از دین بوده‌اند و صرف اعتقاد به صدق پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را درخور شأن حکیم نمی‌دانسته‌اند و لازم می‌دیدند که خدا، پیامبر و معاد را چنان بشناسند و مبرهن کنند که درخور حکمت است. به همین دلیل می‌توان نسبت شریعت و حکیم را در فرهنگ اسلامی، نسبت دریا به غواص و نسبت بازار به خریدار زیرک دانست؛ یعنی غواص حکمت می‌داند و در آن دریا هم گوهرهای نفیس خواهد یافت. البته این بدین معنا نیست که صرف دینی بودن سخنی، جای برهان را بگیرد و حکیم را از اقامه برهان معاف بدارد.

لذا صدرالمتألهین در مسئله معاد، دلیل عجز و قصور فلاسفه (و از همه بزرگتر ابن‌سینا) را از اثبات معاد جسمانی این می‌داند که انوار حکمت را از مشکلات نبوت پیامبر خاتم نگرفته‌اند و اظهار شگفتی می‌کند از اینکه بیشتر اهل علم به ایمانی ساده و عامیانه نسبت به معاد بسنده می‌کنند؛ درحالی‌که باید معاد را به گونه‌ای محققانه و فیلسوفانه درک کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۷۹-۱۸۳). وی خود می‌کوشد تا چنین کند. در واقع کوشش‌های صدرالمتألهین در عرضه درک فلسفی از معاد، نمونه‌ای بارز از درک فیلسوفانه نسبت به دین و معارف دینی است. وی می‌گوید: «وای بر فلسفه‌ای که با شریعت مطابق نباشد» (همان، ج ۸، ص ۳۰۳)، و در باب حدوث عالم و دوام فیض خداوند سبحان، در توفیق میان فلسفه و دین، اصولاً مقصود از فلسفه و دین را یکی می‌شمارد و آنها را دو راه رساننده به مقصد واحد می‌داند (همان، ج ۷، ص ۳۲۶). وی در این امر موافقت حکیمان بعدی همانند ملاعلی‌زنوزی، ملاهادی سبزواری و فیض کاشانی را جلب کرده است و در همین راستا کسانی همچون علّامه طباطبائی هم دارای قدمی راسخ در حکمت و هم متعمق در معارف دین‌اند؛ هم مفسر قرآن‌اند و هم عارف بالله (سروش، ۱۳۷۲).

### دیدگاه آکوئیناس

در جهان غرب نیز دو دیدگاه مهم در زمینه دین و عقل و در نتیجه دین و فلسفه مطرح است: ۱. اعتقاد دینی با عقل سازگار است که به آن عقل‌گرایی می‌گویند (توماس آکوئیناس، جان لاک، ایمانوئل کانت، کلیفورد و ریچارد سویبین برن از طرف‌داران این گرایش‌اند)؛ ۲. اعتقاد دینی با عقل ناسازگار است که به آن ایمان‌گرایی می‌گویند (کی‌یرکگارد، ویتگنشتاین و نورمن مالکوم از این دسته‌اند).

توماس آکوئیناس که یکی از بزرگترین متکلمان و فیلسوفان مسیحی است، بر آن است که عقل با دین و ایمان هماهنگی تقریباً کاملی دارد. در قرن سیزدهم در اروپای غربی یکی از معانی فیلسوف، «بی‌دین» بود؛ یعنی فیلسوف کسی بود که چون قبل از عیسی علیه السلام متولد شده بود، مانند افلاطون و ارسطو نمی‌توانست از حقیقت مسیحیت اطلاع داشته باشد؛ اما آکوئیناس آرا و افکار



فلسفی ارسطو را با مسیحیت هماهنگ دانست و معتقد بود هدف نهایی دین و فلسفه یک چیز، و آن شناخت حقیقت است، که منشأ همه حقایق است؛ یعنی مبدأ نخستین که هستی همه اشیا از اوست. آکوئیناس بر آن است که برای رستگاری انسان علاوه بر علوم فلسفی که زاییده عقل انسانی‌اند، وجود علم دیگری که ملهم از خداست ضرورت دارد تا انسان را قرین سعادت قرار دهد. وی می‌گوید رستگاری انسان به تقرب به خداست که به شناخت او بستگی دارد که نه تنها از طریق وحی، بلکه از راه عقل نیز حاصل می‌شود.

توماس پرسشی را مطرح می‌کند که اگر خدا انسان را به حال خود وا می‌گذاشت چه تعدادی از انسان‌ها به کسب معرفتش موفق می‌شدند؟ وی در پاسخ چنین می‌گوید: حقایق درباره خدا، آنچنان‌که عقل قادر به شناخت آن باشد، تنها در افراد معدودی تصورپذیر است. از اینجا ضرورت وحی الهی نتیجه می‌شود؛ زیرا انسان‌ها از طریق ایمان، زودتر به حقایق نجات‌بخشی درباره خدا می‌رسند. پس ایمان یقینی‌تر از عقل است؛ به‌ویژه در موضوعات الهی. آکوئیناس در تقدم و تأخر تعالیم دین و فلسفه بر آن است که آموزه مقدس مقدم بر علوم دیگر است و علوم، خادم این علم‌اند. بنابراین آموزه مقدس، بر علوم فلسفی مبتنی نیست؛ به این معنا که اصول خود را از آنها گرفته باشد (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۵۰).

توماس آکوئیناس با آنکه در تبیین عقلانی آموزه‌های مسیحی نقش بسیار داشته، به نظر می‌رسد خطاهایی نیز داشته است. او در تقدم دین بر فلسفه، معتقد است که آموزه مقدس بر هیچ اصلی از اصول فلسفی مبتنی نیست. این بیان تعبیری دیگر از ایمان‌گرایی است که در درجه اول باید به آموزه‌های کتاب مقدس ایمان آورد تا فهمید. به‌علاوه این گفته توماس که «برای سعادت انسان، آموزه مقدس ضرورت دارد» حکم عقلانی است. وی همچنین می‌گوید: «ما باید از تعالیم خدا تبعیت کنیم؛ زیرا خدا کمال مطلق و آفریدگار انسان است و تبعیت از کمال مطلق، مطلوب است.» این نیز حکمی عقلانی است. لذا این سخن توماس که امور ایمانی بر هیچ اصل فلسفی و عقلانی‌ای مبتنی نیستند، قابل دفاع نیست. همچنین این کلام وی که «اگر خدا انسان‌ها را به حال خود وامی‌گذاشت، معدودی از آنها می‌توانستند به حقایق تمام سعادت نایل شوند» صحیح

نیست؛ زیرا همان‌گونه که خود می‌گوید تثلیث که امر ایمانی است هیچ‌گاه به چنگ عقل در نمی‌آید. بنابراین همهٔ امور ایمانی مسیحی از طریق عقل دسترس‌پذیر نیستند.

### دیدگاه کانت

یکی دیگر از فیلسوفان عقل‌گرا کانت است که با تقسیم عقل به نظری و عملی، معتقد است که با توجه به اینکه عقل نظری، دارای مقولات و مفاهیمی است که فقط در حوزهٔ تجربه کارایی دارند، از اثبات و نفی امور ماورای طبیعی به کلی ناتوان است؛ اما در حوزهٔ عقل عملی بر آن است که عقل عملی توانایی دارد که وجود خدا، نفس و جاودانگی آن را اثبات کند. وی در کتاب دین در محدودهٔ عقل تنها گفته است که هماهنگی کامل میان عقل عملی و دین وجود دارد. وی تنها الهیاتی را که بر اخلاق مبتنی باشد می‌پذیرد. وی برای اخلاق استقلال ذاتی قایل است و بر آن است که تنها از طریق اخلاق و عقل عملی می‌توان به خدا پی برد. حتی قبل از ایمان به خدای انجیل باید او را با ایدئال کمال اخلاقی یا اصول اخلاقی خود مقایسه کنیم. وی می‌گوید اگر انگیزهٔ ما برای اطاعت از قانون اخلاقی، ترس از عقوبت و امید به پاداش باشد، این کار ارزش اخلاقی ما را از بین می‌برد. به نظر کانت قانونی ارزش اخلاقی دارد که ما خود واضح آن باشیم؛ زیرا یگانه غرض تلاوت متون مقدس، اصلاح انسان است؛ بنابراین کتاب مقدس باید مطابق قانون اخلاقی تفسیر شود نه برعکس. از این رو خصایص اصلی دین اخلاقی، عقاید جزئی و مناسک مذهبی نیست، بلکه تمایل به انجام همهٔ تکالیف انسانی به صورت فرمان‌های الهی است. در نقد دیدگاه کانت باید گفت که اولاً یکی از مبانی نظام اخلاقی کانت این است که پیروی از فرمان‌های خدا، با خودمختاری انسان ناسازگار است. چنین عقیده‌ای درست نیست؛ زیرا همان‌گونه که کانت گفته است، خدا موجود عاقل نامتناهی است. حال اگر عقل آدمی از سر اختیار به این نتیجه برسد که پیروی از احکام الهی برای انسان مطلوب است، چنین تبعیتی، با خودمختاری انسان سازگار است. بنابراین تبعیت از احکام خداوند به طور کامل با خودمختاری آدمی سازگاری دارد؛ ثانیاً گرچه کانت گوهر دین را اخلاق می‌داند، از این گفتار لازم نمی‌آید که از عبادات و مناسک

مذهبی باید دست برداشت؛ زیرا آنها نه تنها مانعی برای رسیدن به اهداف اخلاقی نیستند، بلکه روش‌هایی برای تحقق هر چه بیشتر اهداف اخلاقی‌اند. ثالثاً، دین ابعادی گوناگون دارد که ما نباید خود را از ابعاد معرفتی و دیگر ابعاد دین محروم کنیم. ما حق نداریم یکی از ابعاد را محور قرار دهیم و بقیه را در قالب آن تفسیر رمزی کنیم، و به عبارتی عقل متناهی خود را محور قرار دهیم و بر اساس آن بعضی از دستورها را بپذیریم و بعضی دیگر را انکار کنیم. از این رو درست نیست که دین را در قالب اخلاق تفسیر رمزی کنیم یا به بعضی از تکالیف بی‌مهری کنیم (محمدرضایی، ۱۳۸۴).

### متفکران منتقد روش عقلی

غزالی از قهرمانان بزرگ پیکار علیه فلسفه است. غزالی شدیداً به فلاسفه حمله می‌کرد و می‌گفت تناقضاتشان دلیل بر ضعف استدلال آنها در امور دینی است؛ تا آنجا که می‌نویسد:

باید دانسته شود که نقل اختلافات فلاسفه به طول می‌انجامد؛ زیرا خطایشان بزرگ و نزاعشان بسیار است و آرایشان پراکنده و راه و روششان گوناگون و منحرف است و ما به بیان تناقضی که در گفتار پیشوای آنها، فیلسوف مطلق و معلم اول، ارسطو دیده می‌شود، می‌پردازیم. او بر همه حکمای ما قبل خود، حتی استادش، که او را افلاطون الهی می‌گویند، خرده گرفته و عقاید او را رد کرده است؛ و من به این موضوع اشاره کردم تا بدانم که خود به مذهب خود یقین ندارند و بیشتر احکامشان بر مبنای ظن و تخمین است، نه تحقیق و یقین. علم حساب و منطق را دلیل صحت اعتقادشان در علوم الهی قلمداد می‌کنند و عقول ضعیفه را می‌فریبند. اگر علومشان در الهیات نیز از برهان صحیح برخوردار و از تخمین به دور می‌بود، همچنان‌که در علم حساب اختلافی ندارند، در آن علم نیز اختلافی نمی‌داشتند (غزالی، ۱۳۹۲ق، ص ۷۶-۷۷).

فخررازی و مولوی نیز چنین گرایشی دارند. مولوی می‌گوید:

آنچه حق است اقرب از جبل الوریث      تو فکندی تیر فکرت را بعید  
ای کمان و تیرها برخاسته      صید نزدیک و تو دور انداخته

(مولوی، مثنوی، دفتر ششم، ایبات ۲۳۵۳ و ۲۳۵۴).

عارفانی چون مولوی طالب درک حقایق اشیا بودند، اما فلسفه و قیل و قال را مانع رؤیت و شهود واقع می‌دانستند. حملات آنها بود که نهایتاً فیلسوفان را به سمت عرفان کشاند و علاوه بر عقل، منابع دیگری همچون شریعت و عرفان را نیز برای شکار در اختیار فیلسوفان نهاد. در فرهنگ اسلامی شیعی، در کنار حکمت متعالیه که اکنون زنده و پویاست، مخالفانی وجود داشته و دارند که راه دین را از فلسفه به طور کامل مجزا می‌دانند و اختلاط آن دو را موجب تحریف و تشویش شریعت می‌شمارند. ملّا محمد باقر مجلسی و اسماعیل طبرسی (در کفایة الموحّدین) از این متقدمان، و میرزا مهدی اصفهانی، شیخ مجتبی قزوینی و میرزا جواد تهرانی از معاصران، از این دسته‌اند که همه در فقه و حدیث قدمی راسخ دارند و معتقدند که ظواهر شرع به هیچ روی با آرای حکیمانی چون ملّا صدررا مطابقت ندارد و اختلاط فلسفه با دین و یکی را به کمک دیگری گرفتن، خیانت به دین است (سروش، ۱۳۷۲).

در جهان غرب، ایمان‌گرایی موضعی است که بر پایه آن، عقل عینی، برای باور دینی نامناسب است و به تعبیری، آن دیدگاه، نظام‌های دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند. ایمان برای توجیه خود به عقل نیازی ندارد و تلاش برای اعمال و کاربرد مقولات عقلی برای دین به طور کامل بیهوده است. ایمان توجیه و معیار خاص خود را در باب ارزیابی درونی می‌آفریند. دو قرائت از ایمان‌گرایی وجود دارد: ۱. مضحک به نظر می‌رسد هنگامی که دین با معیارهای عقل داور شود؛ یعنی دین و ایمان ضد عقل است؛ ۲. دین فعالیت است که در آن، عقل به حق ناکارآمد و نامعتبر است. ایمان ضد عقل نیست، بلکه فراتر از عقل است (پیترسون، ۱۹۹۱، ص ۳۳؛ پویمن، ۱۹۸۷، ص ۳۹۷). از جمله ایمان‌گرایان می‌توان به کسی‌یرکگارد و ویتگنشتاین اشاره کرد. اشکال عمده‌ای که بر اینان وارد است، این است که برای رد عقل‌گرایی و یا برای اثبات ایمان‌گرایی به عقل و استدلال عقل تمسک می‌جویند.

از آنجاکه اصل اساسی در جهان مسیحیت، عقل‌گریزی و اعتقاد به راز است و نمی‌توان از طریق عقل عقاید دینی را مستدل کرد، بیشتر متفکران چاره‌ای جز ایمان‌گرایی نداشتند؛ ولی در

اسلام که اصول دینش باید از طریق برهان و عقل مبرهن شود و حتی حجیت قول معصوم علیه السلام نیز باید از طریق استدلال عقلی به اثبات رسیده باشد تا پذیرفتنی باشد، هم عقل و هم وحی و متون دینی دارای ارزش و اعتبارند و هر یک پشتیبان دیگری است و هیچ تعارضی میان عقل صریح و احکام قطعی اسلام وجود ندارد (ر.ک: محمدرضایی، ۱۳۸۴).

### دیدگاه اسلامی درباره نسبت عقل و شرع

عقل آدمی برخی مسائل را به کمک شرع و برخی دیگر را به صورت مستقل درک می‌کند (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۸). برای کشف و تبیین دین، باید به عقل، قرآن و سنت رجوع شود. با توجه به اینکه هر سه از حجیت برخوردارند، سازگاری و عدم تعارض این منابع ضامن حجیت و صحت فهم دین است؛ و در صورت ناسازگاری ظاهری میان مدلولات آنها، دلالت و حکم قطعی یکی بر حکم ظنی دیگری رجحان دارد. مطابق تعالیم اسلامی حجت خدا بر مردم دو گونه است: یکی حجت ظاهری، که انبیا و امامان هستند و دیگری حجت باطنی که همان عقل است (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹). عقل که حجت باطنی است، ضامن حجیت حجت ظاهری است؛ چراکه عقل، ابتدا خدا و نبوت را اثبات می‌کند، سپس ضرورت پیروی از خدا و رسولش را نشان می‌دهد (همان، ص ۲۹).

میان عقل به منزله قوه و عقل به مثابه یک منبع نباید دچار خلط شد. بین قوه عاقله که در هر معرفتی ضروری است و شناخت عقلی، تفاوت هست. کسی منکر این نیست که انسان دارای قوه مدرکه است. بحث در این است که آیا کار عقل فقط فهمیدن وحی است یا خود قادر به درک معارفی است؟ به عبارت دیگر بحث در این است که آیا عقل فقط ابزاری است برای فهم کلام شارع یا خود منبعی است که به طور مستقل قادر به درک حقایقی است. همان عقلی که اصل حقانیت دین را اثبات می‌کند و ما را وادار به پذیرش دین می‌کند، پس از قبول دین از بین نمی‌رود؛ بلکه همواره در فهم دین نیز حضور دارد. اگر عقل معتبر نباشد، از اول هم معتبر نیست. اگر براهینی عقلی که مبادی دین را اثبات می‌کنند صحیح باشند براهین عقلی دیگر نیز همان اندازه اعتبار دارند؛ لیکن حد عقل را نیز خود عقل تعیین می‌کند.

بسیاری از معتقدات را وحی در اختیار بشر قرار می‌دهد؛ سپس عقل به دنبال دلیل برای آنها می‌گردد و اثباتشان می‌کند. در این موارد وحی اموری را به منزله موضوعات تأملات در اختیار عقل قرار می‌دهد؛ مانند وحدت خدا و بقای نفس. در این موارد وحی هادی عقل است. اگر وحی این حقایق را به عقل عرضه نکند، ممکن است عقل در باب آنها به تأمل نپردازد. وحی در حقیقت به عقل انسانی جهت می‌بخشد و مسیر و موضوعات تفکر را در اختیار انسان قرار می‌دهد تا عقلش را در امور بی حاصل ضایع نکند. حال اگر انسان در انتخاب دین دچار خطا شود و یا در دین تحریف رخ دهد، نخستین قربانی این معامله عقل خواهد بود. دو هزار سال است که متکلمان مسیحی درباره تثلیث، تجسم خدا و قربانی شدن مسیح علیه السلام فکر می‌کنند و رنج می‌برند و نمی‌توانند هیچ توضیح قانع‌کننده‌ای برای آن بیابند. اگر بر این باور نبودند که این امور برگرفته از دین است، لحظه‌ای از عمرشان را در این مسائل صرف نمی‌کردند.

وقتی می‌گوییم دین با عقل هماهنگ و سازگار است، منظور چیست؟ اگر منظور این باشد که دین با همه معارف بشری در طول تاریخ که نتیجه عقل بوده موافق است، سخن ما باطل و متناقض است؛ زیرا معارف بشری سرشار از خطاها و عقاید و آرای باطل و متناقض‌اند، امور متناقض هم از نظر عقل باطل‌اند و هم از نظر دین مردود. آیا می‌توان گفت عقل با خود در تناقض است؟ بنابراین مخالفت دین با چند قضیه فلسفی به معنای مخالفت با عقل نیست. معنای موافقت دین با فلسفه موافقت با همه آرای فلسفی نیست، بلکه موافقت با روش تعقلی است؛ یعنی اسلام روش تعقلی منطقی را به رسمیت می‌شناسد و آن را تأیید می‌کند، همان‌گونه که با روش تجربی علوم طبیعی موافق است؛ اما نه به این معنا که با همه آرای گذشته و حال علوم طبیعی و لو خطا و یا متناقض موافق باشد (فناپی اشکوری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴-۱۲۹).

در تعارض ظاهری میان دلیل عقلی و دلیل شرعی چند صورت تصویر می‌شود: تعارض دلیل عقلی قطعی با دلیل شرعی ظنی که دلیل عقلی مقدم است؛ تعارض دلیل قطعی شرعی با دلیل ظنی عقلی که دلیل شرعی مقدم است؛ تعارض دلیل عقلی ظنی با دلیل شرعی ظنی معتبر که باز دلیل شرعی مقدم است؛ اما هیچ‌گاه دلیل قطعی عقلی با دلیل قطعی شرعی تعارض نخواهند

داشت. هر جا تعارضی رخ می‌دهد یا در معرفت دینی و یا معرفت عقلی و یا در هر دو خطا رخ داده است. اگر برداشت‌های خود را از علم و دین تصحیح کنیم و مواردی را که یقینی نیستند یقینی ندانیم و در اعطای درجه یقین به برداشت‌های خود شتاب‌زدگی نکنیم، مشکلی پیش نمی‌آید (همان، ص ۱۲۹-۱۳۰).

ما می‌توانیم از چند طریق اثبات کنیم که تعارضی میان دین و عقل نیست:

۱. از راه وحدت منبع: از آنجا که فلسفه و دین دارای مصدر و منبع واحد هستند، نمی‌توانند با یکدیگر تضاد داشته باشند؛

۲. از راه وحدت هدف: بدون شک هدف ادیان الهی راهنمایی بشر به حقیقت است و عالی‌ترین نمونه حقیقت، خداوند سبحان است که حق کامل و مطلق است. از سوی دیگر هدف از فلسفه نیز به دست آوردن حقیقت است و فلسفه چیزی نیست جز پیدا کردن حقیقت درباره وجود و موجودات. بدین ترتیب حقیقت نمی‌تواند با حقیقت تضاد و مخالفت داشته باشد، بلکه باید با هم توافق و هماهنگی داشته باشند؛

۳. از راه وحدت در محتویات دین و فلسفه: محتویات دین عبارت است از احکام و خطابات یا قوانین و دستورهای دینی. این احکام و خطابات بر اساس مصلحت و مفسده تشریح شده‌اند، و اصل وجود حکمت در تشریح تقریباً مورد تأیید همه متفکران اسلام است. از طرفی بشر قدرت دارد بسیاری از مصالح و مفاسد و حکمت‌ها را از طریق عقل به دست آورد و محتوای فلسفه به‌طور کلی چیزی جز این نیست؛

۴. از راه وحدت روش: یکی از روش‌های تحقیق در مسائل فلسفی و دینی کمک‌گیری از منطق است. علم منطق عبارت است از مجموع قوانین فکری که برای بازداشتن فکر از خطا و ارشاد آن به صواب به کار می‌رود و این قواعد مسلماً مورد استفاده متفکران اسلام در تحقیقات مختلف در معارف اسلامی قرار گرفته است.

راه‌های دیگری هم برای اثبات توافق دین و فلسفه هست، که بیان آنها از حوصله این مقاله خارج است (ر.ک: ۱۳۹۷ق، ص ۱۶-۲۶).

به نظر می‌رسد، در صورت تعارض ظاهر متون دینی با حقایق فلسفی‌ای که با برهان عقلی

قطعی اثبات شده‌اند، بهترین راه‌حل برای تعارض همان راهی است که ابن‌رشد ارائه کرده است و آن تأویل متون شرعی است. وی می‌گوید:

ما قاطعانه ایمان داریم که هر چه از طریق برهان اثبات شود ولی ظاهر شرع با آن مخالفت کند، این ظاهر بر اساس قانون تأویل عربی، تأویل پذیر است. ما مسلمانان باور داریم که نظر برهانی به مخالفت با آنچه در شرع آمده است نمی‌انجامد؛ زیرا حق با حق در تضاد نیست، بلکه با آن موافق است و بر حقیقت آن گواهی می‌دهد (ابن‌رشد، ۱۹۹۵م، ص ۳۵).

تأویل، اخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی است، آن‌گاه که این کار خللی به عادت زبان عرب نرساند (همان).

### نتیجه‌گیری

چنان‌که دیدیم، نسبت میان دین و عقل و فلسفه معرکه‌آرای بین متفکران شرق و غرب است. در غرب مسیحی به دلیل ناسازگاری اصول اعتقادی مسیحیت با عقل این بحث به گونه‌ای حاد مطرح شد و ایمان‌گرایی راه دین را از راه عقل جدا دانست. در عالم اسلام نیز به‌رغم اینکه اسلام مؤید عقل است و اصول اسلامی، سازگار با عقل‌اند، گروه‌هایی از متکلمان، محدثان و صوفیان پیدا شدند که به دلیل دوری از تعالیم ائمه معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> راه ستیز با عقل را در پیش گرفتند؛ اما اغلب حکمای اسلامی بر همراهی عقل و دین و ابتدای ایمان بر تعقل تأکید می‌ورزند. به این جهت مناسبات میان دین و فلسفه در جهان اسلام همواره سازنده و به سود هر دو بوده است. آموزه‌های اسلامی موجب پیشرفت و غنای فلسفه اسلامی شد؛ چنان‌که روش فلسفی و دستاوردهای آن در علم کلام در خدمت عقاید دینی درآمد. در علم کلام نشان داده می‌شود که باورهای اسلامی نه تنها منافای با فهم قطعی عقل نیستند که هماهنگ با یافته‌های عقل‌اند. بنیادی‌ترین مسئله در این باب، مسئله توحید است. حکمای مستقل مانند افلاطون و ارسطو با عقل به توحید می‌رسند و اسلام عالی‌ترین و خالص‌ترین شکل توحید را با شیوه‌های عقلانی بیان می‌کند (فناپی اشکوری، ۱۳۷۸، ص ۱۱۸-۱۱۹).



## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۳، «دین و فلسفه»، کلمه، ش ۱۱، ص ۶۶-۶۹.
- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۲م، *تهافت التهافت*، تصحیح موريس يونگس، بيروت، دارالمشرق.
- ، ۱۹۹۵م، *فصل المقال*، تحقيق البير نصرى نادر، بيروت، دارالمشرق.
- ابن فارس احمدبن زكريا، ۱۴۱۱ق، *معجم مقاييس اللغة*، بيروت، دارالجيل.
- برنجكار، رضا، ۱۳۷۹، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- بيهقي، علي بن زيد، ۱۳۱۸، *درة الاخبار و لمعة الابرار*، ترجمه ناصرالدين منشي يزدي، تهران، شركت سهامی چاپ.
- توحيدى، ابوحيان، بى تا، *الامتناع و الموانسة*، تصحیح احمد امين و احمد الزين، قم، شريف رضى.
- ژيلسون، اتين، ۱۳۷۵، *مبانی فلسفه مسيحيت*، ترجمه محمد محمدرضايى و سيدمحمود موسوى، قم، بوستان كتاب.
- سروش، عبدالكريم، ۱۳۷۲، «حكمت در فرهنگ اسلامى»، *دانشگاه انقلاب*، ش ۹۸-۹۹، ص ۱۰۸-۱۱۹.
- شهرستانی، محمدبن احمد، ۱۳۹۵ق، *الملل و النحل*، تحقيق محمد سيدگيلانى، بيروت، دارالمعرفه.
- صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت، داراحياء التراث العربى.
- طباطبائى، سيدمحمد حسين، ۱۳۶۲، *الميزان*، تهران، دارالكتب الاسلاميه.
- عزتى، ابوالفضل، ۱۳۹۷ق، *رابطه دين و فلسفه*، انجمن علمى، مذهبي دانشگاه آذربايجان.
- غزالي، ابوحامد، ۱۳۹۲ق، *تهافت الفلاسفة*، تحقيق سليمان دنيا، قاهره، دارالمعارف.
- فنايى اشكورى، محمد، ۱۳۷۴، *معرفت شناسی دينی*، تهران، برگ.
- ، ۱۳۷۸، *تعهد به حقيقت*، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى رضى.
- ، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامى معاصر*، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى رضى.
- کلبينى، محمدبن يعقوب، بى تا، *اصول كافي*، ترجمه جواد مصطفوى، قم، علميه اسلاميه.
- کندى، محمدبن يوسف، ۱۹۵۰م، *رسائل الكندى الفلسفية*، تحقيق محمد عبدالهادى ابوريده، قاهره، دارالفكر العربى.
- محمدرضايى، محمد، ۱۳۸۴، «رابطه عقل و ايمان، يا فلسفه و دين»، *قبسات*، سال دهم، ش ۳۵، ص ۱۱-۳۴.
- محمدى، مهدى، ۱۳۸۴، «رابطه دين و فلسفه»، *کيهان فرهنگى*، ش ۲۳۰، ص ۳۲-۳۵.
- مطهرى، مرتضى، ۱۳۶۸، *آشنایی با علوم اسلامى*، قم، صدرا.

Peterson, Micheal, 1991, *Reason and Religious Belief*, New York, Oxford, Oxford University Press.

Pojman Louis, 1987, *Philosophy of Religion*, America, Waedsworth Publishing Company.