



## شاخصه‌های عقلانیت شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن

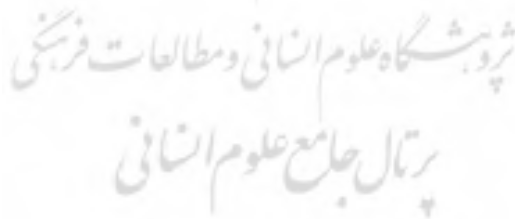
### در مقایسه با عقلانیتهای اسلامی غیر شیعی

نرجس رودگر<sup>۱</sup>

#### چکیده

**هدف:** این نوشتار با هدف بررسی توان‌سنجی عقلانیت شیعی در مقایسه با عقلانیتهای اسلامی غیر شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن نگاشته شد. **روش:** در این نوشتار با تمسک به روش توصیفی و تحلیلی، مؤلفه‌های عقلانیت مدرن و سه عقلانیت اعتزالی، اشعری و نواعترالی در اهل سنت، به علاوه عقلانیت شیعی، به عنوان عقلانیت اسلامی بررسی شد. **یافته‌ها:** بررسی شاخصه‌های عقلانیتهای سه‌گانه، به علاوه عقلانیت شیعی نشان داد غلبه اشعریت بر جهان اسلام، خلأ عقلانی حادی را پدید آورد که سبب اقبال نواندیشان مسلمان به عقلانیت مدرن، به عنوان راهکار برون‌رفت از عقب‌ماندگی‌های این جوامع شد؛ در حالی که عقلانیت مدرن با ابتنا بر مادی‌گرایی و نسبی‌گرایی، در تقابل با عقلانیت اسلامی است. **نتیجه‌گیری:** بررسی شاخصه‌های عقلانیت شیعی نشان داد این عقلانیت، واجد توان لازم در برخورد با عقلانیت مدرن است.

**واژگان کلیدی:** عقلانیت شیعی، عقلانیت اعتزالی، عقلانیت اشعری، عقلانیت نواعترالی، عقلانیت مدرن.



دریافت مقاله: ۹۹/۱۲/۰۵؛ تصویب نهایی: ۱۴۰۰/۰۵/۰۴.

۱. دکترای فلسفه اسلامی، استادیار و مدیرگروه فلسفه و عرفان پردیس خواران جامعه المصطفی العالمیه/ نشانی: قم؛ پردیسان، بلوار امامت، پردیس خواران المصطفی / Email: info@hoda.miu.ac.ir

## الف) مقدمه

«عقلانیت»، بسته به فضایی که در آن استعمال می‌شود، معانی و کاربردهای متعددی دارد. وقتی از عقلانیت‌های مختلف سخن به میان می‌آید، به معنای عام عقلانیت و نظام معرفتی یک مکتب یا مذهب یا فرهنگ اشاره دارد که اقسام و ملاک‌های اعتبار ادراک همچنین مراتب، سطوح و ابزارهای مختلف آن، مواضع خاص خود را دارد و البته در خصوص «عقل» به عنوان یکی از مطرح‌ترین منابع شناختی نیز اظهار نظر می‌کند. در این تعریف، عقلانیت با معرفت‌شناسی یا اپیستمولوژی به جهات مختلف تفاوت می‌یابد و علاوه بر حیثیت ذهنی، حیثیت عینی نیز دارد و ظرفی عام است که اصول معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و روشی را شامل می‌شود.

در جهان اسلام با توجه به مکاتب و مذاهب و فرهنگ‌های مختلفی که در آن شکل گرفت، نوعی از تقسیم‌بندی عقلانیت، تقسیم‌بندی کلامی است که چهار قسم «عقلانیت اعتزالی»، «عقلانیت اشعری»، «عقلانیت نواعزالی» و «عقلانیت شیعی» حاصل آن است. در جهان غرب، «عقلانیت مدرن» نظام معرفتی، هستی‌شناختی و روشی حاکم بر فلسفه‌هایی است که از دورهٔ مدرن تاکنون شکل گرفته است.

تاریخ شاهد دو مواجههٔ فرهنگی و علمی دنیای اسلام و غرب است. مواجههٔ اول در قرن دوم و سوم هجری با فتوحات مسلمین و آشنایی آنان با علوم یونان آغاز شد که عصر ترجمه نام گرفت. مواجههٔ دوم در قرن نوزدهم میلادی همزمان با استعمار غرب در دول مسلمین آغاز شد که از ابعاد این استعمار، تحمیل اندیشه و فرهنگ غرب به جوامع اسلامی و ازدیاد ترابطات و اشتیاق برخی مسلمین نسبت به طمطراق تمدن غربی بود. سؤال جدی اندیشمندان مسلمان در مواجههٔ دنیای اسلام با غرب مدرن و مشاهدهٔ پیشرفت آنان در مقایسه با عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، پرسش از علل عقب‌ماندگی مسلمین بود. گروه‌های مختلف متفکران در جوامع اسلامی در صدد پاسخ به این سؤال برآمدند که فصل مشترک پاسخ آنان، «خلأ عقلانیت» در جهان اسلام بود. پرسش از کفایت عقلانیت‌های اسلامی و همچنین رابطهٔ عقلانیت‌های اسلامی با عقلانیت مدرن از نظر سازگاری یا عدم سازگاری و تقابل، مورد اختلاف اندیشمندان قرار گرفت. ناسازگاری اسلام با عقلانیت مدرن و پاسخگو نبودن اسلام به نیازهای بشر امروز، از جمله نتایج بود که گاه در اثر این مواجهه مطرح می‌شد. (عنایت، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۷۰-۲)

نشان دادن ناسازگاری‌های مبنایی بین عقلانیت مدرن و عقلانیت اسلامی و عدم سازش حقیقی بین آن دو گرچه ضروری است، اما همچنان در خصوص مسئلهٔ عقلانیت که سبب روی آوردن به این چاره‌جویی‌های غلط شده است، راهکاری به دست نمی‌دهد. ارائهٔ راهکار ایجابی در گرو ارائهٔ «عقلانیتی» سترگ و قوی‌پنجه است که مبتنی بر ارکان شامخ معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی توحیدی بتواند پنجه در

پنجه عقلانیت مدرن در افکند و نظام علوم اسلامی و انسانی و حتی طبیعی را متناسب با نیازهای بشر معاصر طراحی و پشتیبانی کند.

هدف از این نوشتار، بررسی شاخصه‌های عقلانیت شیعی و توانمندی آن در مواجهه با عقلانیت مدرن در مقایسه با دیگر عقلانیتهای اسلامی است.

اشارات مفیدی درباره غنای عقلانیت شیعی در برابر ضعف عقلانیت مدرن و توان تمدنی آن در کتابهای «روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی» (پارسا، ۱۳۹۵)، «روش‌شناسی حکمت عملی» (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۶) و «روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین» (همو: ۱۳۹۷) وجود دارد. اما بنا بر تتبع انجام‌شده، پرداختن به شاخصه‌های عقلانیت شیعی و امتیازات آن در برابر دیگر عقلانیتهای اسلامی در مواجهه با عقلانیت مدرن، موضوع مستقل هیچ نوشتاری نبوده است.

## ب) عقلانیت مدرن

منظور از عقلانیت مدرن در این مقاله، مجموعه دیدگاههای فلسفی و رویکردهای روشی و معرفتی است که در دوران جدید در غرب متولد شد و فضای فکری نهضتهای روشنفکری جهان اسلام را تحت تأثیر خود قرار داد؛ بنابر این، شامل فلسفه‌های مدرن و پست‌مدرن می‌شود. می‌توان گفت هرمنوتیک و تبارشناسی، دو سنت فلسفی و روش‌شناسی معرفتی عمده و اساسی‌اند که بازنمای عقلانیت مدرن بوده و بیشترین تأثیر را در جریان‌ات نواندیشی جهان اسلام داشته‌اند.

شلایر ماخر (۱۸۳۰) مبدع هرمنوتیک رمانتیک مدرن، برای اولین بار مسئله فهم را به جای حقیقت، به عنوان موضوع کاوشهای فلسفی مطرح کرد. هرمنوتیک او دارای دو عنصر کلیدی گرامر و عنصر روان‌شناختی کشف مقصود نویسنده بود. پس از ماخر، هومبولت بر دو محور زبان و تاریخ در مسئله فهم تأکید کرد. دیلتای، هرمنوتیک رمانتیک شلایر ماخر را چند گام جلوتر برد. او اولاً قائل به تمایز روشی بین علوم طبیعی و علوم انسانی شد؛ به این معنا که علوم انسانی نمی‌تواند روشهای تبیینی جهان‌شمول به کار گیرد، بلکه هدفش باید فهم باشد. ثانیاً، کل جهان اجتماعی - تاریخی را به مثابه متن دید. (شرت، ۱۳۹۵: ۵۲)

با ظهور پدیدارشناسی و اگزستانسیالیسم، چرخش جدیدی در هرمنوتیک شکل گرفت. پدیدارشناسی هوسرل گرچه رویکرد هرمنوتیکی نداشت، اما به مفهوم «معنا» در «زیست جهان» به جای تمرکز به ویژگی عینی پدیده‌ها اهمیت داد و بدین سبب، دستمایه هرمنوتیک قرار گرفت. هایدگر برای اولین بار، هرمنوتیک و تأویل را وظیفه اصلی فیلسوفان بیان کرد. در هرمنوتیک هستی‌شناسی او، وجود انسان یک هستی در حال فهم تعریف شد. ما موجوداتی نیستیم که قادر به عمل فهم کردن هستیم، بلکه وجود ما چیزی جز فهم

#### ۹۳۰ ♦ شاخصه‌های عقلانیت شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن در ...

کردن نیست. زبان برای فهم ضروری است؛ زیرا این آدمی نیست که سخن می‌گوید، بلکه این زبان است که از ما سخن می‌گوید. بولتمان، قواعد هرمنوتیک فلسفی را به متون مقدس سرایت داد. (همان)

گادامر<sup>۱</sup> تأثیر گزارترین چهره هرمنوتیک در قرن بیستم، مسئله شروط امکان فهم را مطرح کرد. وی با مطرح کردن مسئله پیش فرضهای تأویلگر، به علاوه دور هرمنوتیکی معنا بین اجزای متن و کل متن، فهم را تولد یک معنای تازه از آمیزش گذشته و حال و آمیزش افق مؤلف و مفسر دانست. هایدگر در «هستی و زمان» قایل شد انسان موجود زمانمندی است که هویتش ساخته تاریخ است. گادامر متأثر از این نگاه، ذهن تأویلگر را ساخته سنت تاریخی دانست. فهم، واقعه‌ای است که ورای خواست و اراده انسان اتفاق می‌افتد. ماهیت فهم، زبانی است. میان زبان و جهان، نوعی عینیت برقرار است. ما از تمامی شناختمان از جهان اطراف، همواره از پیش در محاصره زبان قرار داریم. بر همین اساس، زبان خالق جهان است. گادامر از دور هرمنوتیکی می‌گوید؛ به این معنا که خواننده همواره با افق خویش وارد متن می‌شود و به گفته‌های متن گوش می‌دهد. (گادامر، ۲۰۰۴: ۲۹۳، ۲۹۷-۲۹۹، ۴۶۴)

هرمنوتیک فلسفی لوازم خاص خود را دارد؛ از جمله اینکه فاصله همیشه میان حقیقت و تفسیر آن برقرار است. بهره انسان از حقیقت، همان تفسیر حقیقت است. هر فهم، تفسیر منظری ویژه است. عینیت به معنای مطابقت فهم با واقع معنا ندارد. حقیقت درست و نهایی وجود ندارد، بلکه آرمانی محال است. امکان ظهور فهم‌های متعدد صحیح از یک متن وجود دارد. (همان: ۳۷۳-۳۷۰)

روشن است که پیامدهای مذکور را می‌توان در نسبیت‌گرایی خلاصه کرد. نسبیت در هرمنوتیک فلسفی از نوع نسبیت معرفت‌شناختی است که لازمه آن، پذیرش همه انواع نسبیت، اعم از هستی‌شناختی، اخلاقی، سیاسی و... است. در نتیجه هرمنوتیک فلسفی، اقوال و آثار و متون و نصوص، اعم از دینی و غیر دینی، ارزش معرفت‌بخشی خود را از دست می‌دهند و اعتباری برای آثار باقی نمی‌ماند. (همان: ۱۴۷-۱۴۸)

ضلع دیگر عقلانیت مدرن، تبارشناسی است که ابتدا نیچه آلمانی آن را مطرح و سپس فوکوی فرانسوی دنبال کرد. تبارشناسی رویکردی تاریخی به فهم است. نیچه ماهیت هستی را امری تاریخی به شمار می‌آورد. فوکو قائل شد پدیده‌ها در طول زمان تغییر می‌کنند، بلکه در طول زمان ساخته می‌شوند. به گفته نیچه، تنها آنچه تاریخ ندارد، تعریف‌پذیر است. هیچ چیزی بیرون از تاریخ نیست؛ بنابر این، هیچ چیزی وجود ندارد. وجود هر پدیده‌ای در جهان انسانی، برساخته تاریخ است. تمامی کلمات، مفاهیم، معانی، نهادها، اعمال، نقشها و منصبها در تاریخ شکل گرفته‌اند. «قدرت و تصادف» دو کلیدواژه تبارشناسی نیچه است. معانی در دل رژیمهای قدرت ساخته می‌شوند. (شرت، ۱۳۹۵: ۲۰۰)

فوکو به تبع نیچه، قدرت و تضاد را دو عامل شکل‌دهنده تاریخ می‌داند. قدرت، نیروی محرکه تاریخ است که البته خود نیز تعریفی ندارد؛ چون بر ساخته تاریخ است. فوکو از رژیم علوم انسانی سخن می‌گوید. مجموعه‌ای از گفتمانها، تمامی نهادهای علوم اجتماعی، زبانها و ... که ساخته و پرداخته و اسیر قدرت‌اند. بدیهی است که لازمه تبارشناسی، نفی حقیقت، معرفت، صدق و در یک کلمه، نسبیست در تمامی انواع خویش است. (همان: ۲۰۸)

### ج) عقل در جهان اسلام؛ اهل سنت

عقلانیت در جهان اسلام، متأثر از دو ساحت معارف اسلامی به علاوه علوم موجود در بستر فرهنگ و تمدن اسلامی است. عقلانیت اسلامی را می‌توان ترکیب داده‌های عقل مستقل و وحی دانست که بسته به نوع ترکیب در بسترهای مختلف اجتماعی، می‌توان به چهار پارادایم عقلانیت در جهان اسلام اشاره کرد: عقلانیت اعتزالی، عقلانیت اشعری، عقلانیت نواعزالی و عقلانیت شیعی.

#### ۱. عقلانیت اعتزالی

از مهم‌ترین، قدیمی‌ترین و تأثیرگذارترین مکاتب کلامی اهل سنت، مکتب اعتزال منسوب به واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ ق) در قرن دوم هجری است که مسبب تحولات نظری قابل توجهی در افق فرهنگ و تمدن اسلام شد. گرچه این مکتب دیری نپایید و تسلط اشعری‌گری سبب اضمحلال آن شد، اما ظهور آن سبب گسترش عقلانیت در عرصه‌های مختلف تمدنی جهان اسلام و فعال‌سازی عنصر عقل در بدنه معرفتی تمدن اسلامی، به خصوص پس از شیوع ظاهرگرایی اهل حدیث شد. افراط در عقل‌گرایی اعتزالیون، از مشکلات اعتزالیون بود اما انقراض این مکتب، صدمات قابل توجهی را در فرهنگ و تمدن جوامع مسلمان پدید آورد که آثار زیانبار آن هنوز هم در گوشه و کنار جهان اسلام قابل مشاهده است.

تاریخ‌نویسان ریشه عقل‌گرایی معتزله را آرای ثابت بن قره می‌دانند که معتقد بود اولاً، انسان به نیروی عقل خود قادر به شناخت خداوند است و به همین دلیل خداوند او را عاقل آفریده است. ثانیاً، عقل انسان قادر به تفکیک خوب و بد کارهاست.

#### دو روش عقلی «فلسفی» و «غیر فلسفی» در مکتب اعتزال

روش عقلی فلسفی در الهیات اسلامی، روشی است که اولاً، عقل را در فهم و تحلیل موضوعات مصیب می‌داند؛ ثانیاً، قواعد فلسفی را در اثبات آنها به کار می‌گیرد. بر خلاف روش عقلی غیر فلسفی که با وجود اصالت دادن به عقل در ادراک مسائل دینی، نسبت به قواعد فلسفی بی‌اعتناست. هر دوی اینها در متکلمان معتزله طرفدارانی داشته است.

## ۹۳۲ ♦ شاخصه‌های عقلانیت شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن در ...

ابوالهذیل و نظام و معمرین عباد از اولین متکلمان معتزله‌اند که با فلسفه یونانی آشنایی داشتند و از روش عقلی فلسفی در بررسی مسائل کلامی بهره بردند (حلی، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۰۳). این گروه به سبب آشنایی و علاقه به مسائل فلسفه، اولاً از حیث روشی به سوی روش فلسفی متمایل شدند؛ ثانیاً از مسائل فلسفی، آنچه در اثبات مسائل اعتقادی به کار می‌آمد، اخذ کرده و مسائل اعتقادی خود را بر اساس آن به سامان رساندند. ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی و فرزندش أبوهاشم، دو متکلم بزرگ اشعری‌اند که بعد از آنها روش عقلی فلسفی رو به به ضعف می‌رود؛ تا جایی که جایش را به روش عقلی غیر فلسفی می‌دهد (همان: ۲۴۱-۲۴۲). بعد از آنها، عبدالجبار یک عقل‌گرای جدی است که عقل را به طور مستقل منبع معرفت می‌داند و معتقد است داده‌های دینی با محک عقلی قابل توجیه‌اند و تا آنجا پیش می‌رود که عقایدی را که به محک عقل پیروز نیاید، غیر معتبر می‌داند (عبدالجبار، ۱۹۶۶، ج ۱۵: ۳۱۳). با وجود جدیت او در عقل‌گرایی، عقلی که او از آن دم می‌زند، عقل فلسفی نیست؛ بلکه عقل مستقل غیر فلسفی و البته استدلالی و برهانی است. (همان: ۴۰۳)

### ۲. عقلانیت اشعری

مکتب کلامی معتزله به دلیل افراط در عقل‌گرایی به تدریج با مخالفت‌های شدیدی مواجه شد. افرادی چون ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ ق) و ابن کلاب (۲۵۴ ق) اعتزال را به خاطر در هم آمیختن مباحث دینی و مسائل فلسفی، مورد انتقاد قرار دادند. از اینجا بود که تبیین و اثبات مسائل اعتقادی بدون استفاده از روشهای فلسفی و اعتزالی، به عنوان آرمانی مورد توجه برخی متفکران چون ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۳۴ ق) قرار گرفت (حلی، ۱۳۸۹: ۲۲۵، ۱۱۷۵). با وجود آنکه مکتب اشاعره در مقابل عقلانیت اعتزالی ظهور کرد، اما نمی‌توان لایه‌های عقلانیت را در هویت کلام اشعری نادیده گرفت. این لایه‌ها ناشی از برخورد دوگانه این مکتب کلامی با عقلانیت فلسفی است؛ زیرا با وجود مخالفت با فلسفه، به تدریج برای مخالفت با آن و حتی برای قوام آثار و نظریاتشان، به مطالعات فلسفی رو آوردند و در آثارشان از روش فلسفی و برهانی مدد گرفتند. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۳۹۶)

### ۳. عقلانیت نواعزالی

افول معتزله، حاکمیت ده-صد ساله اشعریت را در جامعه مسلمین به دنبال داشت. رکود، انحطاط و عقب‌ماندگی‌هایی که در اثر خلأ جدی عقلانیت در اشعریت دامنگیر جامعه مسلمین شد، همزمان با نفوذ استعمارگری دول غرب، سبب واکنشهایی از سوی برخی اندیشمندان و فعالان سیاسی اجتماعی شد که به جریانهای روشنفکری لقب یافت. از میانه‌های قرن نوزدهم (اوایل قرن سیزدهم هجری) جنب و جوشی در میان گروه اندک ولی پرنفوذ روشنفکران عرب در گرفت که مرکزیت آن در قاهره و بیروت بود (عنایت، ۱۳۸۵: ۹). نتیجه اولیه این جنب و جوشها، بیداری عرب بود که نتیجه به هم پیوستن دو جریان فکری بود: پیروی از تمدن غرب و تجددخواهی دینی.

## نرجس رودگر ۹۳۳

از پیشگامان روشنفکری در شام، رفاعه رافع الطهطاوی بود. وی نقطه عزیمت عقب‌ماندگی کشورهای عرب مسلمان را خلأ عقلانیت عنوان می‌کند. او در کتاب «تلخیص الأبریز من تلخیص باریز» به تفاوت معنای واژه دانشمند نزد اروپاییان و جهان اسلام چنین اشاره می‌کند: «نباید پنداشت که دانشمندان فرانسوی، کشیش نیز هستند. در فرانسه کسی را دانشمند می‌دانند که علوم معقول را بداند و در حقیقت، کمتر دانشمندی است که از دقایق شریعت مسیح آگاه باشد. از اینجا دانسته می‌شود که چرا مسیحیان در علوم از ما پیش افتاده‌اند. دلیلش آن است که اروپاییان به علوم معقول روی آوردند، ولی دانشگاه الأزهر، جامع آموی در شام یا جامعه زیتونه در تونس، همگی با علوم منقول سروکار داشته‌اند.» (طهطاوی، ۱۸۴۸: ۱۳۳)

پس از طهطاوی، عده‌ای از نویسندگان مصری و سوری که بیشتر تحصیل کرده‌ی فرانسه بودند، اخذ تمدن غرب را چاره‌ی تمام مشکلات داخلی و خارجی ملل عرب دانستند. تأثیرپذیری طه حسین، ادیب و متفکر مشهور عرب در نیم قرن گذشته، از جلسات درس فوکو، دور کهایم و دکارت، در آثارش با عناوین «فی الشعر الجاهلی» و «مستقبل الثقافة فی المصر» هویداست. (عنایت، ۱۳۸۵: ۷۶-۵۶)

شاخه‌ی دیگر بیداری عربی، تجددخواهی فکر دینی بود که نخستین رهبر آن سید جمال‌الدین اسدآبادی مشهور به افغانی بود. وی که یک عالم شیعی و مبارز استعمارستیز بود، با مخفی نگاه داشتن مذهب خود، هدف بزرگ وحدت مسلمین را در سر می‌پروراند. هدف سید جمال، چاره‌جویی برای انحطاط مسلمین از طریق احیای عقلانیت بود. در این راستا، وی پس از ۹۰۰ سال، علوم عقلی را به الأزهر آورد و کرسی تدریس علوم عقلی را راه‌اندازی کرد. گرچه وی شیعه‌ی دوازده امامی بود (تهرانی، ۱۳۷۳: ۳۱۰)، اما با تزریق و ترویج عقلانیت در جامعه‌ی اهل سنت مصر و تربیت شاگردانی در این زمینه، مؤسس جریان‌ی در میان اهل سنت شد که «نومعتزله» لقب گرفت. شاگرد او محمد عبده نیز به سفارش سید جمال به فراگیری علوم عقلی پرداخت و سپس در جهت گسترش آن در الأزهر تلاش کرد. در این راستا، موجی از عقل‌گرایان پدید آمدند که به جریان نواعترالی معروف شدند.

در یک نوع تقسیم‌بندی، نومعتزلیان به مجدد و متجدد تقسیم می‌شوند. مجدد؛ یعنی احیاگران دینی که با استفاده از مبانی و اصول و عقلانیت دینی، به احیای دین در دنیای مدرن کمک می‌کنند. متجدد؛ یعنی قائلان به اینکه در تقابل سنت و مدرنیته باید تفسیر ما از دین عوض شود و دین به نفع مدرنیته از محوریت کنار رود. (صالحی، ۱۳۹۳: ۳۲۵)

مبانی فکری نواعترالیان را می‌توان در چهار محور خلاصه کرد: ۱. محوریت عقل در فهم دین؛ ۲. علم‌گرایی در تفسیر متون دینی؛ ۳. قرائت تاریخی از دین؛ ۴. سکولاریزم.

نواعترالیون، گرایشهای مختلفی در عقل‌گرایی داشتند. دسته اول، قائلین به عقل تجربی بودند که کار عقل را صرفاً تحصیل علوم تجربی از راه حس و تجربه می‌دانستند. اینان که مخالفان جدی فلسفه بودند،

#### ۹۳۴ ♦ شاخصه‌های عقلانیت شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن در ...

کار عقل را نه علم به غیب، بلکه درک قوانین طبیعت می‌دانستند. این دسته از نومعتزله برای اثبات ناکارآمدی علوم عقلی در عقاید، به ادله دیگری همچون خطاپذیری فلسفه، اختلاف فلاسفه، عدم حجیت عقل، ناتوانی فلسفه در اطمینان قلبی، جدلیت و پیچیدگی فلسفه و ... نیز متمسک شده‌اند. سید قطب و طنطاوی از این دسته‌اند. (طنطاوی، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۰؛ ج ۱: ۱۳۸؛ صالحی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۳۱۵)

دسته دوم، نواعترالیان عقل‌گرای طرفدار و مروّج عقلانیت فلسفی‌اند؛ شاگردان بی‌واسطه یا باواسطه سید جمال‌الدین اسدآبادی که تمسک به تراش فلاسفه مسلمان را در راستای مقابله با عقلانیت مدرن، نجات‌بخش تمدن اسلامی از اضمحلال در فرهنگ غرب می‌دانند. این دسته با اعتراف به محدودیتهای عقل، خودبنیادی و استقلال آن را از وحی، آسیب جدی عقل بشری می‌دانند. سید جمال‌الدین و شاگردش محمد عبده نیز با تأکید بر محدودیت عقل انسانی، به مصاف عقل‌بستگی افراطی غرب رفتند. این دسته تحت تأثیر سید جمال، با باور به عقلانیتی شبیه عقلانیت شیعه و فلاسفه شیعه، همواره نسبت به عقل‌گرایی افراطی بریده از شرع در تعالیم فلاسفه غرب، انتقاد دارند و عقلانیت مدرن را باعث انحطاط اخلاقی و معنوی جامعه غربی می‌دانند.

دسته سوم، معتزله غربگرا هستند که عقل را تنها منبع معرفتی و عقلانیت مدرن و پست‌مدرن را چاره برون‌رفت جوامع اسلامی از انحطاط می‌دانند. خود عقل است که حدود خود را تعیین می‌کند و دین نمی‌تواند برای عقل تعیین تکلیف کند. تصویر این دسته از عقلانیت، همان عقلانیت غرب مدرن است که در کمال استقلال، از هرگونه قیدی فارغ است. نگاه انتقادی و تفسیری این گروه به متون دینی، شبیه رویکرد فیلسوفان مسیحی بر متون مقدس است که بر پایه نسبی‌گرایی حاکم بر عقلانیت مدرن و پست‌مدرن، قائل به فهم‌های متکثر از متون دینی‌اند و در این راستا، به نقد عقل دینی و سنت پرداخته‌اند. از افراد این دسته می‌توان به محمد ارکون «نقد عقل دینی»، عابد الجابری «نقد عقل عربی» و ابوزید «نقد گفتمان دینی» اشاره کرد. این نواندیشان دینی در راه حل خود برای تقابل سنت و مدرنیته، از مبانی دینی به نفع مدرنیته دست برداشته، تفسیر جدیدی از دین مطابق روش‌شناسی‌های فلسفه مدرن و پست‌مدرن مانند هرمنوتیک و تبارشناسی ارائه می‌دهند. (صالحی، ۱۳۹۳: ۶۴-۶۰)

#### (د) عقلانیت جهان اسلام؛ عقلانیت شیعی

جایگاه متفاوت عقل در آموزه‌های شیعی و نگاه متعالی بزرگان شیعه به ضرورت عقلانیت، سبب ظهور این اولویت و ضرورت در عرصه‌های مختلف دانشی و تمدنی شیعه شده است. این ظهور را می‌توان در جایگاه متفاوت عقل در روش استنباط احکام از یک سو و جایگاه عقل در طبقه‌بندی علوم از منظر دانشمندان شیعه رصد کرد.



## ۱. جایگاه عقل در آموزه‌های شیعی

هرچند عقل در نصوص اسلامی جایگاه ممتاز و مرتفعی دارد و در همه مذاهب اسلامی به شدت و ضعف دارای چنین مکانتی است، اما در آموزه‌های شیعی از اهمیت و مکانت و ضرورت خاصی برخوردار است. در احادیث اهل بیت (ع) عقل به عنوان قوه تشخیص و محبوب‌ترین مخلوق (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۱)، بزرگ‌ترین بی‌نیازی (نهج البلاغه، ح ۳۷)، سبب قوام معرفت پروردگار (صدوق، بی‌تا: ۳۵) و حجت الهی بر خلق معرفی شده است.

از جمله برترین افتخاراتی که در نصوص شیعی در باب عقل مطرح شده، حجیت عقل است. حجیت عقل از آن رو بدیهی است که نخستین قوه شناخت و تحلیل در انسان محسوب می‌شود و انسان حتی حجیت نقل (اعم از قرآن و حدیث) را به واسطه عقل اثبات می‌کند (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۶). همچنین در روایاتی، عقل سبب شناسایی عمل نیکو و عمل قبیح عنوان شده است (همان: ۳۳) و اصحاب توسط پیامبر (ص) به تعقل و اجتهاد عقلانی و افتا تشویق شده‌اند. (مجلسی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۸)

علاوه بر تعریف جایگاه عقل، از استدلال‌ات عقلی در آموزه‌های شیعی نیز استفاده شده است. اثبات وجود و صفات پروردگار یا آموزه‌های معاد و نبوت با استفاده از ادله عقلی، حجم قابل توجهی از کتب روایی شیعه را به خود اختصاص داده است. (نهج البلاغه، خ ۱۵۲)

## ۲. عقل در فقه شیعی

تاریخ فقه اسلامی شاهد دو جهت‌گیری افراطی و تفریطی درباره عقل است. جهت‌گیری افراطی تنها در گروه کوچکی از اهل سنت زیر نظر ابوحنیفه (م. ۱۵۰ هـ ق) به وجود آمد. او ادراکات عقل را چه در قطعیات و چه در ظنیات، معتبر می‌دانست و قائل بود در صورت نیافتن بیان شرعی، رأی و نظر شخصی فرد حجت است.

جهت‌گیری تفریطی هم در شیعه و هم اهل سنت یافت می‌شود. ظاهر گرایان اهل سنت ادعا می‌کردند که تنها راه دستیابی به احکام الهی، بیان شرعی است. آنها هیچ‌گونه نقشی برای ادراکات عقلی در استنباط احکام قائل نبودند. همچنین به طور کلی منکر استفاده از عقل در مسائل عقیدتی و شناخت حق تعالی و منکر قدرت عقل در تمییز افعال خوب و بد (حسن و قبیح) شدند. جهت‌گیری تفریطی در حوزه تفکر شیعه نیز جریانی به نام اخباری در فقه شیعه بود که معتقد بودند به دلیل خطاهای بزرگ عقل، تنها باید به بیان شرعی اکتفا کرد. سرسلسله نهضت اخباری‌گری، امین استرآبادی (م. ۱۰۲۳ هـ ق) بود که قائل بود در مسائل شرعی و فقهی نمی‌توان به عقل اعتماد کرد (مهدی هادوی تهرانی، تاریخ علم اصول). در این میان، دیدگاه مشهور فقهای شیعه، عقل را منبعی برای کشف حکم شرعی می‌دانست؛ البته به معنای کاشفیت از حکم خدا و نه مقنن و شریعت‌گذار. (شیروانی، ۱۳۷۳: ۲۴۸؛ هادوی، ۱۳۸۵: ۲۱۳)

## ۹۳۶ ♦ شاخصه‌های عقلانیت شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن در ...

مناط دیگر اهمیت عقل در شیعه، حجیت آن در فقه شیعه است. حجیت عقل در صحنه استنباط احکام شرعی در اواسط قرن چهارم مطرح شد. قبل از آن نیز در کلمات بسیاری از فقها به طور گذرا به موضوع حجیت اشاره شده بود، ولی تا آن زمان باب مخصوصی به عنوان «حجیت عقل» گشوده نشده بود. نخستین کسی که عقل را در ردیف منابع اجتهاد مطرح کرد، ابن جنید (م. ۳۸۱ هـ.ق) و پس از او، شیخ مفید بود. ابن جنید عقل را به مثابه ابزار اساسی استنباط حکم می‌دانست. شیوه اجتهادی عقلانی او به شدت با مخالفت ظاهرگرایان عصرش مواجه شد. در اواخر همین قرن، شیخ مفید که از شاگردان ابن جنید بود، با گرایش عقلی ظهور کرد. او ضمن ستایش و سعی در گسترش آرای ابن جنید و ابن عقیل، آرای دیگر استادش، شیخ صدوق را به شدت مورد انتقاد قرار داد و با جدیت به مبارزه با جمودگرایی اهل حدیث رفت. (جناتی، ۱۳۷۰: ۲۲۴)

هرچند شیخ مفید به دخالت عقل در استنباط حکم معتقد بود، ولی کاربست عقل را جز در فهم نصوص شرعی جایز نمی‌دانست و استقلال و حجیتی برای عقل، غیر از مواقع سکوت قرآن و سنت، قائل نبود (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۵؛ مفید، بی تا: ۱). پس از او، شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) و سید مرتضی (م. ۴۳۶ ق) و در سده ششم ابن ادریس، به همین شیوه ادامه دادند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶: ۳۴). در قرن هفتم با ظهور علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) شاهد جهش بلند عقل‌گرایی در فقه شیعه هستیم. وی برای نخستین بار به جای ادله سه‌گانه، از ادله اربعه در استنباط احکام شرعی نام می‌برد و عقل را در شمار آنها می‌آورد. سپس شهید اول (م. ۷۸۶ ق) و شهید ثانی (م. ۹۶۶ ق) با علامه حلی اعلام همفکری می‌کنند.

در دوره بعد، میرزای قمی تحولات گسترده‌ای را در علم اصول ایجاد کرد. وی با تقسیم دلیل عقلی به مستقلات عقلیه و غیر مستقلات، در حقیقت؛ قلمرو عقل را در شناخت احکام مشخص کرد. (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۶۴)

تحول بعدی به دست شخصیت بزرگ اصولی در صدسال اخیر مطرح شد که علم اصول را وارد مرحله جدیدی کرد. به اعتقاد وی، اگر کشف عقلانی احکام شریعت به سبب اشتباه بسیار عقل فاقد اعتبار باشد، کشف حدیثی احکام نیز این‌گونه است؛ زیرا در کشف حدیثی نیز به سبب ابهامهایی که احادیث را فرا گرفته، اشتباههای بسیاری رخ می‌نماید؛ به گونه‌ای که کمتر از اشتباه‌پذیری عقلی نیست. وی تقدّم دلیل نقلی را بر دلیل عقلی نمی‌پذیرد و بر آن است که در خصوص تعارض عقل و نقل، اگر نتوان دلیل نقلی را طرح کرد، به ناچار باید آن را تأویل و توجیه کرد. (انصاری، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۴۳)

شیخ انصاری با استفاده دقیق از قاعده ملازمه و فرمایش امام کاظم (ع) مبنی بر اینکه خداوند دو حجت ظاهری (پیامبران و امامان) و باطنی (عقل) دارد، به این نتیجه رسید که عقل سالم نیز یکی از حجتهاست. پس حکمی که به سبب عقل کشف شود، حکمی است که توسط رسول باطنی ابلاغ شده است. عقل، شرع

درونی آدمیان و شرع، عقل بیرونی آنان است (انصاری، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۹). پس حکم شریعت به عقل نموده می‌شود؛ زیرا عقل، زبان شرع است. (همو، ۱۳۸۳: ۲۴۴)

### یک) مقایسه جایگاه عقل در فقه شیعه و اهل سنت

اصولیان اهل سنت، تقسیمات متعدد در باب ادلّه احکام دارند. در یک تقسیم‌بندی، برخی اصولیون اهل سنت، ادلّه احکام را به دو نوع عقلی و عقلی تقسیم کردند. ادلّه نقلی شامل کتاب و سنت است که مجتهد در پیدایش آن هیچ فعالیت عقلی و فکری ندارد؛ اما ادلّه عقلی از جمله قیاس، مصالح مرسله، استحسان و استصواب، ادله‌ای‌اند که با کوشش عقلی مجتهد به دست می‌آیند. بنابر این، گرچه در اصول اهل سنت سخن از دلیل عقل به میان آمده، اما با دلیل عقل شیعی بسیار متفاوت است. (زحلی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۶۰۲)

عقل در اصول اهل سنت در چارچوب شرع حکم می‌کند و استقلالی در کشف حکم شرعی ندارد. برای نمونه قیاس به عنوان یکی از ادلّه عقلی، تنها با کشف اصل و فرع و مقایسه فرع با اصل، حکم شرعی را کاشف است. قیاس، مثبت حکم نیست؛ بلکه مظهر حکم است. دلیل عقلی کاری جز ارجاع موارد غیر منصوص به موارد منصوص نمی‌کند. (همان)

### دو) جایگاه عقل در تمدن شیعی با نگاه بر تقسیم‌بندی علوم

گرایش به عقلانیت و اهتمام به آن در سطح و عمق تفکر شیعی، سبب گرایش و اقبال آنان به علوم عقلی مختلف شده است. تشویق مسلمانان توسط پیامبر اکرم (ص) به علم‌آموزی سبب تحریض آنان به جستجوی علم در اکتاف و اکتاف عالم شد. به همین دلیل بود که مواجهه مسلمانان با حکمت یونان در قرن دوم و سوم هجری منجر به ترجمه کتب فلسفی به زبان عربی شد.

دانشمندان شیعه به دلیل احساس همخوانی عقلانیت اسلامی و شیعی با علوم حکمی یونانی و درک منشأ واحد برای آن دو، اقبال خوبی نسبت به فلسفه یونان نشان دادند. این در حالی بود که فلسفه و حکمت، تنها علم یا فن و مهارت یونانی در آن عصر نبود؛ یعنی مسلمانان از دل تمدن یونانی، آنچه با آن احساس سنخیت کردند برگزیدند و با تنقیح و گسترش و بازخوانی آثار حکمای یونان و اشراق تفکرات فلسفی خویش در آن، رشته کوه راسخ و گسترده فلسفه اسلامی را در ساحت تمدن اسلامی و شیعی انشا کردند که بسان اوتاد و میانی، سایر معارف اسلامی را در شاکله‌سازی تمدن اسلامی بر آن استوار کرد.

بر خلاف شبهاتی که امروزه در خصوص یونانی بودن فلسفه اسلامی به عنوان مسئله‌ای برای غیر اصیل نشان دادن آن مطرح می‌شود، حکمای مسلمان منشأ حکمت یونان را در تعالیم انبیا یا هم‌منشأ حکمت خسروانی و سایر مشربهای حکمی دانستند که همگی از سرچشمه وحی یا عقل قدسی جوشیده است. مجموع این مسائل سبب شد عنصر عقلانیت در تمدن شیعی هرچه بیشتر فربه و سترگ شود.

#### ۹۳۸ ♦ شاخصه‌های عقلانیت شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن در ...

موج علم‌گرایی مسلمین سبب پیدایش شاخه‌های متعدد علمی در جهان اسلام شد. در یک نگاه این علوم را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: اول، علوم برگرفته از نصوص دینی که به نحوی منشأ داخلی دارند؛ دوم، علوم که منشأ وارداتی دارند، اما در بستر فرهنگ و تمدن اسلامی و متناسب با آن رشد و گسترش یافته‌اند. (بوذری، ۱۳۹۷: ۱۹۶)

فلسفه و حکمت، از جمله این علوم است که گرچه منشأ آن به تعالیم انبیایی چون ادریس (هرمس) و حکمت خسروانی یا حکمای فرس، همزمان و حتی قبل از عصر حکمای یونان بازمی‌گردد، اما آشنایی مسلمانان با این شاخه اصیل عقلانیت و حکمت از طریق ترجمه آثار یونانیان بوده است. حکمای مسلمان با اخذ و تنقیح و تلقیح علوم حکمی، عقلانیت را به صورت اساسی و ریشه‌ای به بدنه فرهنگ و تمدن اسلامی تزریق کردند.

بونصر فارابی (۲۵۸-۳۳۹ ق) معروف به «معلم ثانی»، فیلسوف، دانشمند، ریاضیدان و منجم در قرن سوم و چهارم هجری، مؤسس فلسفه اسلامی است. وی چنان فلسفه را احیا و تجدید کرد که در آب و خاک عالم اسلام ریشه دوانید. بسیاری از شرح حال نویسان در شیعی مذهب بودن فارابی تردید نکرده، بلکه وی را جزء امامیه عدلیه دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۲۱، ج ۴۳: ۲۴؛ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۳). فارابی علوم اسلامی را در پنج طبقه جای می‌دهد:

- علوم لسانی؛ علوم مربوط به زبان و صرف و نحو و بلاغت و ...؛

- علوم استدلالی؛ شامل منطق؛

- علوم تعلیمی؛ شامل علم عدد، هندسه، نجوم و ...؛

- علوم طبیعی و الهی؛ که موضوع آنها اجسام و مفارقات است؛

- علوم مدنی، فقه و کلام؛ درباره افعال و سنتهای ارادی.

علاوه بر داخل کردن علوم عقلی مانند فلسفه و حکمت الهی در علوم اسلامی، در دیدگاه فارابی می‌توان مزج کامل حکمت عملی و نظام اخلاق اسلامی را مشاهده کرد. او علم مدنی یا فلسفه عملی را شامل دو بخش سعادت‌شناسی و کنترل فضایل در جامعه می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۵-۷۹). همچنین از نظر او، شریعت توضیح‌گر مدنیت است. دغدغه مدنیت، افعال و سنن ارادی است و از سوی دیگر، علم فقه از منظر فارابی دارای دو جزء است. ۱. آراء، که علم کلام به آن می‌پردازد؛ ۲. افعال که همان فقه در اصطلاح امروز

است. (همان: ۸۷)

### سه) شاخصه‌های عقلانیت فلسفی شیعی

عقل شیعی همواره عقلی فلسفی بوده است. عقلانیت فلسفی شیعه برگرفته از مکاتب فلسفه اسلامی مشا، اشراق و حکمت متعالیه، دارای اصول هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ویژه‌ای است که نتیجه آن، عینیت عقلانیت و دیانت و به تعبیر دیگر؛ جمع قرآن و برهان و عرفان است. اصول ذیل را می‌توان به عنوان مبانی عقلانیت فلسفی شیعه فهرست کرد:

۱. اصل واقعیت که مرز بین فلسفه و سفسطه است، به عقلانیت شیعی صبغه رئالیستی می‌دهد و آن را از مکاتب ایدئالیستی جدا می‌کند.

۲. به لحاظ معرفت‌شناختی، اصل کاشفیت علم و حکایتگری صور علمیه و وجود گزاره‌های بدیهی به عنوان مبادی علم، به علاوه شیوه‌های استدلالی قیاس و استقرا و تمثیل به تناسب نوع دانش، مورد پذیرش فیلسوفان مسلمان است.

۳. عقلانیت فلسفی شیعی که در حکمت متعالیه به تکامل و تعالی رسیده است، طرح جامعی از منابع شناخت ارائه می‌دهد که نتیجه آن، عقلانیتی جامع است که تمام ابزارها و منابع معرفتی بشر را به رسمیت می‌شناسد و از هر کدام در سطح و جایگاه خود بهره می‌برد. حس، خیال، وهم، عقل نظری، عقل عملی و شهود، منابعی‌اند که هر کدام با سطحی از واقعیت مواجه‌اند و معرفتی مناسب با همان سطح را به دنبال می‌آورند. (پارسایا، ۱۳۹۵: ۲۱۳)

۴. عقل، قوه‌ای در عداد سایر قوا نیست، بلکه مشرف و محیط بر تمام قوای معرفتی انسان است. بر این اساس، حس و وهم و خیال نیز در سایه عقل می‌فهمند و عقل در تمامی معارف بشری سایه گستر و حاضر است. همچنین با ارائه علوم بدیهی عقلی که بدون نیاز به حس و تجربه معتبرند، دایره علوم را از انحصار علوم آزمون‌پذیر می‌رهاند و بدین ترتیب، با ارائه علوم یقینی معتبر بی‌نیاز از آزمون، بنیادهای نظری لازم را برای علوم حسی و تجربی آزمون‌پذیر پیش می‌نهد. بنابر این، در عقلانیت فلاسفه شیعه، اولاً علم منحصر در علوم تجربی نیست؛ ثانیاً عقل علاوه بر ساحتهای معرفتی خاص خود، پشتوانه معرفت‌شناختی علوم تجربی است. بدین ترتیب، عقلانیت فلسفی شیعی با ارائه مفاهیم و گزاره‌های بدیهی و بی‌نیاز از آزمون و پشتوانه قرار دادن آنها برای علوم تجربی، راه را بر نسبیت حقیقت و معرفت می‌بندد.

#### ۹۴۰ ♦ شاخصه‌های عقلانیت شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن در ...

۵. عقل عملی نیز مفاهیم و معانی‌ای را که انسان در زندگی اجتماعی خویش بدان نیازمند است، اعتبار می‌کند. بازشناسی عقل عملی با مبادی خاص خود به عنوان منبع معرفتی، مانع انحصار علوم اجتماعی بر فهم عرفی و در نتیجه، نسبی‌گرایی علوم اجتماعی می‌شود.

۶. در حکمت متعالیه، علم حقیقتی مجرد و از سنخ وجود و حضور است. فرایند علم یک اشتداد وجودی یا سفر روحانی است که در آن عالم با هستی معلوم متحد می‌شود. این اصل که به اتحاد عاقل و معقول معروف است، اساس نسبی‌گرایی را که مبتنی بر مادیت علم و عدم امکان مطابقت است، از اساس برمی‌چیند.

۷. عالم، گاه از افق مفهوم با معلوم مرتبط می‌شود و گاه مستقیم به شهود وجود معلوم می‌رسد. هر ارتباط مفهومی اگر به ارتباط وجودی نرسد، حقیقت علم رخ نمی‌نماید. بنابر این، اصل در علم، ارتباط بی‌واسطه با وجود است که به آن شهود گفته می‌شود.

۸. جمع بین عقل و وحی در آراء فلاسفه شیعه، دیگر ضلع عقلانیت تمدن‌ساز شیعی است. فلاسفه شیعه، وحی را نیز نوعی شهود دانسته‌اند. وحی نوع خاصی از شهود است که از اراده تشریحی پروردگار خبر می‌دهد. عقل و وحی، منابع معرفتی‌ای می‌باشند که نه تنها ناسازگار نیستند، بلکه در طول یکدیگر قرار دارند. عقل در تعامل با وحی از عرصه‌های دست‌نیافتنی هستی باخبر شده و بدین ترتیب، عقلانیت شیعی از منبع معرفتی فراعقلی وحی بهره‌مند می‌شود. تلاش فلاسفه شیعه برای تبیین فلسفی نبوت و حقیقت وحی، جانمایی ارزش معرفتی وحی در گستره عقلانیت شیعی بوده است. (همان: ۲۱۸)

#### ه) نتیجه‌گیری: سنجش عقلانیت شیعی در مقایسه با عقلانیت‌های اسلامی غیر شیعی

عقلانیت اعتزالی گرچه گستره زمانی کمی را نسبت به سایر مکاتب اهل سنت در تاریخ اسلام به خود اختصاص داد، اما تأثیرات مهمی در فرهنگ و تمدن اسلامی به جا گذاشت. تأکید بر عنصر عقل و روش عقل‌گرایی، نیاز مبنایی و همیشگی تمدن اسلامی بوده که معتزله در جهان تسنن، پرچمدار این ضرورت تمدنی بوده است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۰)

افراط معتزله در عقل‌گرایی سبب واپس خوردن آن توسط قاطبه امت اسلام شد. قاطبه امت احساس همخوانی بیشتری بین مقوله دینداری و عبودیت با کلام غیر اعتزالی داشتند. از سوی دیگر، نظریه معتزله مبنی بر تأویل نصوص دینی در صورت ناهمخوانی ظاهری آن با عقل، مورد مذمت و اکراه بسیاری از

مسلمین قرار گرفت و همین مسائل به علاوه برخی بسترهای پیرامونی اجتماعی و سیاسی، سبب شکل‌گیری مکتب اشعری و اضمحلال اعتزال شد.

حذف عنصر عقلانیت که در پی فروکاهشی انزال در برابر اوج‌گیری اشعریت در جهان اسلام پدید آمد، سبب نقصان بزرگ و غیر قابل‌جبرانی شد که لطمات آن تا قرن‌ها بر تارک تمدن اسلامی، سبب تاریکی‌ها و اعوجاجات متعدد شد (همان). حاکمیت اشعریت به مدت ده قرن، سبب خالی ماندن فضای تمدنی اسلام از عقلانیت شد و علاوه بر مانعیت رشد نظری و علمی در جهان اسلام، راه را برای بسیاری از مسائل و مشکلات سیاسی و اجتماعی گشود که در رأس آنها، استعمارزدگی و خودباختگی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی دنیای اسلام در مواجهه با دنیای غرب بود. به طور خلاصه، تک‌ساحتی بودن عقلانیت اعتزالی و اشعری، به معنای قربانی شدن عقل و نقل در هر کدام به نفع دیگری، سبب ناکارآمدی آنها در عرصه تمدنی بود.

عقلانیت نواعزالی، واکنشی در برابر این مسائل و نوعی چاره‌جویی در قبال چالش‌های پیش آمده بود که سبب ظهور جریان روشنفکری اسلامی یا نواندیشی دینی شد. اما تجددخواهی سنی نتوانست تحولی عمیق در اندیشه دینی ایجاد و نیاز تمدن اسلامی به عقلانیت را اشباع کند. عوامل ناتوانی نواعزالیان در این هدف، در یک کلمه به عقلانیت اعتزالی بازمی‌گردد.

دسته‌ای از اعتزالیون که به پیروی از سید جمال‌الدین اسدآبادی طرفدار عقلانیت برهانی بودند، بیش از آنکه به توسعه عقلانیت فلسفی و برهانی در تمدن اسلامی اهتمام ورزند، به عمل سیاسی مشغول شدند. نتیجه این اولویت‌بخشی، آن شد که مبانی سیاسی، اجتماعی اسلام در رابطه با دین، اجتماع، فرهنگ و سیاست، کمتر مورد توجه تجددخواهان قرار گیرد و عقلانیت اسلامی و برهانی لازم در این عرصه اشراق نشود و خلأ پیشین همچنان باقی بماند. (عنايت، ۱۳۷۰: ۹۸-۹۷)

آنچه می‌توانست درمان مسائل تمدن اسلامی در این خصوص باشد، علاوه بر منطقی‌کارآمد در فهم دین برای به‌روزرسانی علوم اسلامی، عقلانیتی پویا مبتنی بر فلسفه‌ای غنی و جامع بود که توان نظام‌سازی معرفتی مستقلانه‌ای را برای علوم انسانی لازم در جوامع مسلمان داشته باشد. اما به دلیل اولویت‌بخشی سیاسی و تحت‌الشعاع قرار گرفتن نظر ذیل عمل سیاسی، فقر فلسفی و فقدان عقلانیت پویا و عدم برخورداری از منطق فهم دین، مانع کارآمدی نواعزالیان متقدم در رفع چالش عقلانیت شد.

این نقیصه در نواعزالیون متأخر به شکل متفاوت و حادی ظهور کرد و سبب نوعی خودکم‌بینی عقلانی در میان تجددخواهان مسلمان شد. آنان که چاره دنیای اسلام را در کلیدواژه عقلانیت جستجو می‌کردند، هر قدر چشمان جستجوگر خود را به پیرامون خود گرداندند، چیزی جز ظاهرگرایی یا عقلانیت بیمار اشعری یا عقلانیت نیمه‌جان و متقدمین خود نیافتند. اینجا بود که زبونه چشم امید به عقلانیت دنیای غرب

#### ۹۴۲ ♦ شاخصه‌های عقلانیت شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن در ...

گشودند و قبلهٔ آمال اصلاحات جهان اسلام را در عقلانیت مدرن جستجو کردند. گرچه این رنگ باختگی در برابر عقلانیت مدرن در میان نواعترالیان متأخر طیف بردار است، اما اقتدا به عقلانیت مدرن و وفاداری به لوازم آن، حد مشترک همهٔ آنهاست.

محدودیت در افق حس و تجربه به علاوهٔ نسبیّت‌گرایی، دو شالودهٔ اصلی عقلانیت مدرن‌اند که تجددخواهان با اتخاذ موضع عقلانیت مدرن، گریزی از آن نداشتند. تهافت و ناسازگاری مبانی دین با مبانی مذکور، واکنشهای متفاوتی را در میان روشنفکران در تلاش برای جمع بین دین و عقلانیت مدرن در پی داشت. گروهی به صراحت به عدم پاسخگویی دین به نیازهای بشر امروز اعتراف کردند و این ناسازگاری را پذیرفتند و گروه دیگر، سعی در تفسیر دوبارهٔ دین در پرتو مبانی و روش عقلانیت مدرن کردند که این امر با توجه به اختلافات مبانی و روشی بین دین و عقلانیت مدرن، نتیجه‌ای جز ذبح و اضمحلال دین نداشت و سبب واکنش منفی و تند اصولگرایان دینی در برابر روشنفکران و طرد و حتی حکم تکفیر و ارتداد آنان از سوی جامعه دینی شد. نتیجهٔ تلاش این دسته از نواعترالیان گرچه سبب چالشهای نظری و ایجاد و تقویت جبهه‌های اپوزوسیون شد، اما نتوانست به بدنهٔ جامعهٔ دینی نفوذ کند و در نتیجه، در ایجاد تحول تمدنی موفق نبود.

در مقابل عقلانیت‌های مطرح‌شده، شاخصه‌های عقلانیت شیعی به گونه‌ای است که قدرت تحولی و تمدنی خاصی بدان بخشیده است. این امتیازات، ناشی از اهمیت جایگاه عقل در آموزه‌های شیعه و معارف اهل بیت(ع) بود و سبب گسترش موج عقل‌گرایی در بین دانشمندان شیعه شد. این موج در عرصهٔ علم و دانش، اولاً سبب فربه‌ای عنصر عقلانیت در علوم اسلامی شیعی و ثانیاً سبب اقبال شیعیان به عقلانیت فلسفی در دو ساحت حکمت نظری و عملی و جاسازی آن در تمدن اسلامی - شیعی شد.

امتیازات مذکور در مقایسه با سایر عقلانیتها از این قراراست:

- توان جمع بین عقلانیت و دیانت بدون فروکاستن از اصالت هر یک؛
- پوشش دادن همهٔ ساختهای معرفت بشری با تمام سطوح و مراتب در جای خود؛
- حفظ ارزش معرفت و امکان آن و مصونیت از ورطهٔ نسبیّت‌گرایی؛
- پرهیز از افراط و تفریط و ارائهٔ عقلانیتی اعتدالی.

گرچه عقلانیت شیعه به دلیل جریان شیعه‌ستیزی و غربت اندیشهٔ شیعی و محرومیت جامعهٔ اسلامی از معارف ناب اهل بیت(ع) آن‌طور که شایسته است مطرح نشد و قدرت تمدنی آن عیان نشد، اما می‌تواند راهگشای آمال نواندیشان و احیاگران دینی در راستای برون‌رفت کشورهای اسلامی از انحطاط و عقب‌ماندگی در عین پایبندی به دیانت حقیقی و تحریف ناشدهٔ اسلام باشد.





## منابع

- نهج البلاغه.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶). مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- الزحیلی، وهبه (۱۴۱۶ ق). اصول الفقه الاسلامی. بیروت: دارالفکر.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۲۰ ق). فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۳۸۳). مطارح الانظار. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- بوذری نژاد، یحیی (۱۳۹۷). روش شناسی دانش اجتماعی مسلمین. تهران: دانشگاه تهران.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۵). روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
- تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳ ق). الذریعه الی تصانیف الشیعه. بیروت: دارالأضواء.
- تهرانی، آقابزرگ (۱۳۷۳). طبقات اعلام الشیعه. نجف: المطبعه العلمیه.
- جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۰). منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. تهران: کیهان.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۹). تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام. تهران: اساطیر.
- شرت، ایوون (۱۳۹۵). فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای. تهران: نی.
- شیروانی، علی (۱۳۷۳). منابع اندیشه مذهبی شیعه. تهران: شفق.
- صالحی، محمدعرب (۱۳۹۳). جریان شناسی اعتزال نو. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (بی تا). التوحید. تحقیق سید هاشم حسینی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طنطاوی جوهری (بی تا). الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم. تهران: آفتاب.
- طهطاوی (۱۸۴۸ م). تلخیص الأبریز من تلخیص باریز. قاهره: دارالطباعة الأمیره.
- عبدالجبار، قاضی ابن الحسن اسدآبادی (۱۹۶۶ م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل. مصر: [بی نا].
- علم الهدی، علی بن الحسین (۱۳۷۶). الذریعه الی اصول الشریعه. تصحیح ابوالقاسم گرجی. تهران: دانشگاه تهران.

۹۴۴ ♦ شاخصه‌های عقلانیت شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن در ...

- عنایت، حمید (۱۳۷۰). **سیری در اندیشه سیاسی عرب**. تهران: امیر کبیر.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶ م). **احصاء العلوم**. مقدمه و شرح دکتر علی بو ملحم. بیروت: مکتبه الهلال.
- کراجکی، محمد بن علی بن عثمان (۱۴۱۰ ق). **کنز الفوائد**. قم: [بی‌نا].
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳ ق). **الکافی**. بیروت: دارالاضواء.
- مجلسی، محمدباقر (بی‌تا). **بحار الانوار**. بیروت: مؤسسه الوفا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). **مجموعه آثار**، ج ۱۳. تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن نعمان (بی‌تا). **رسائل فی الغیبه**. تحقیق علاء آل جعفر. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- میرزای قمی (۱۳۷۸). **قوانین الاصول**. ابوالقاسم بن محمد بن حسن. [بی‌جا]: مکتبه العلمیه.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۵). **تاریخ علم اصول**. تهران: خانه خرد.
- Gadamer, Hans Georg (2004). **Truth and Method**. Translation by Joel Marshall. London: Continuum Publishing Group.
- **Approach to rhetoric**.
- Abdul Jabbar, Qazi Ibn Al-Hassan Asadabadi (1966). **Al-Mughni Fi Abwab Al-Towhid wa Al-Adl**. Egypt.
- Akbarian, Reza (2007) **The Relationship between Religion and Philosophy in the Islamic World**. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought.
- Alam al-Huda, Ali ibn al-Hussein (Sayyed Murtadha) (1997). **Al-Dari'ah al-Usul al-Shari'ah**. Edited by Abolghasem Gorji. Tehran: University of Tehran.
- Al-Zuhaili, Wahba (1416 AH). **Principles of Islamic Jurisprudence**. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ameli, Seyed Mohsen Amin (1421 AH). Dar al-Ta'rif.
- Ansari, Sheikh Morteza (1420 AH). **Faraid al-Osul**. Qom: Majlis al-Fikr al-Islami.
- Ansari, Sheikh Morteza (2004). **Matareh Al-Anzar**. Qom: Islamic Thought Association.
- Bouzarinejad, Yahya (2018). **Methodology of Muslim Social Knowledge**. Tehran: University of Tehran Press.

- Enayat, Hamid (1991). **A Look at Arab Political Thought**. Tehran: Amirkabir.
- Farabi, Abu Nasr (1996). **Ehsa al-Ulum**. Introduction and Explanation of Dr. Ali Bo Malham. Beirut: Maktab al-Hilal.
- Hadavi Tehrani, Mehdi (2006). **History of the Science of Principles**. Tehran: Khane Kherad Publications.
- Halabi, Ali Asghar (2010). **History of Theology in Iran and the Islamic World**. Tehran: Asatir Publishing.
- Janati, Mohammad Ibrahim (1991). **Sources of Ijtihad from the Perspective of Islamic Religions**. Tehran: Kayhan Institute.
- Karajki, Mohammad Ibn Ali ibn Uthman (1410 AH). **Kanz al-Fawid**. Qom.
- Kolini, Muhammad ibn Ya'qub (1413 AH). **Al-Kafi**. Beirut: Dar al-Azwa.
- Majlisi, Mohammad Baqir (No Date). **Bahar al-Anwar**. Beirut: Al-Wafa Institute.
- Mirza Qomi (1999). **Laws of Principles**. Abu al-Qasim ibn Muhammad ibn Hassan. Maktab al-Almiya.
- Motahhari, Morteza (1995). **Collection of Works, Vol. 13**. Tehran: Sadra.
- Mufid, Muhammad ibn Nu'man (No Date). **Rasa'il fi al-Ghaybah**. Research by Ala al-Ja'far. unpublished.
- Parsania, Hamid (2016). **Critical Methodology of Hekmat Sadraei**. Qom: Tomorrow's Book.
- Saduq, Muhammad ibn Ali (No Date). **Al-Towhid**. Research by Sayyed Hashim Husseini. Qom: Islamic Publishing Foundation.
- Salehi, Mohammad Arab (2014). **New Etzal Flow Studies**. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought.
- Shirt, Yvonne (2016). **Philosophy of Continental Social Sciences**. Tehran: Ney Published.
- Shirvani, Ali (1994). **Sources of Shiite Religious Thought**. Tehran: Shafaq Publications.
- Tahtawi (1848). **Summarizing the Abriz from Summarizing Bariz**. Cairo: Amir Printing House.

۹۴۶ ✦ شاخصه‌های عقلانیت شیعی در مواجهه با عقلانیت مدرن در ...

- Tantawi Johari (No Date). **Al-Jawahir Fi Tafsir Al-Quran Al-Karim**. Tehran: Aftab Publications.
- Tehrani, Agha Bozorg (1403 AH). **Al-Dari'ah al-Tasanif al-Shi'a**. Beirut: Dar al-Azwa.
- Tehrani, Agha Bozorg (1994). **Classes of the Declaration of Shiism**. Najaf: Scientific Press.

