



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

حقیقت امامت

از دیدگاه این رشد،
صداقت متألّهین شیرازی
و ایمان توکل کانت



علاءالدین ملک‌مست

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد، صدرالمتالهین شیرازی و ایمانوئل کانت

نویسنده:

علاءالدین ملک اف

ناشر چاپی:

جامعه المصطفی (صلی الله علیه وآله) العالمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد، صدرالمتألهین شیرازی و ایمانوئل کانت
۱۲	مشخصات کتاب
۱۲	معاونت پژوهش
۱۵	شناسنامه
۱۷	سخن ناشر
۱۹	فهرست
۳۰	پیشگفتار
۳۲	مقدمه
۳۲	اشاره
۳۶	مسئله عقل و ایمان در گذر تاریخ
۳۸	بیان موضوع
۳۹	دلایل انتخاب موضوع
۳۹	چرا عقل و ایمان؟
۴۳	اهمیت و ضرورت تحقیق
۴۴	پرسش های اصلی و فرعی
۴۴	روش شناسی تحقیق
۴۴	سازماندهی تحقیق
۴۶	۱- کلیات
۴۶	اشاره
۴۷	معرفت شناسی
۵۰	معرفت شناسی دینی
۵۲	رابطه معرفت شناسی با فلسفه دین
۵۵	مفهوم شناسی

۵۵	تعریف لغوی و اصطلاحی عقل
۵۹	اقسام عقل
۶۳	عقل مورد نظر در این موضوع
۶۴	تعریف لغوی و اصطلاحی ایمان
۶۶	انواع ایمان
۶۶	سیر تاریخی و رویکردهای عقل و ایمان در اسلام و غرب
۶۶	اشاره
۶۷	۱- مسئله عقل و ایمان در اسلام
۶۷	اشاره
۶۸	عقل و ایمان از دیدگاه متکلمان
۶۸	اشاره
۶۹	رویکرد شیعه
۷۰	رویکرد اهل حدیث
۷۰	رویکرد معتزله
۷۲	رویکرد اشاعره
۷۳	عقل و ایمان از دیدگاه فیلسوفان
۷۷	۲- مسئله عقل و ایمان در غرب
۸۱	رهیافتی بر دیدگاه های رابطه عقل و ایمان در غرب
۸۱	عقل گرایی حداکثری
۸۳	نقد و بررسی عقل گرایی حداکثری
۸۴	ایمان گرایی
۸۶	ارزیابی دیدگاه ایمان گرایی
۸۷	عقل گرایی انتقادی
۸۹	بررسی و ارزیابی عقل گرایی انتقادی
۹۱	عقل گرایی اعتدالی
۹۳	نتیجه گیری فصل

۹۸	نسبت عقل و ایمان در منظر ابن رشد
۹۸	زندگی نامه مختصر ابن رشد
۹۹	اهمیت ابن رشد
۱۰۳	آثار ابن رشد
۱۰۴	فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال
۱۰۶	الکشف عن مناهج الادله
۱۰۷	تهافت التهافت
۱۰۹	رهیافتی بر منزلت و جایگاه فیلسوف قرطبه
۱۱۱	ابن رشد زمینه ساز رنسانس
۱۲۱	خواندن فلسفه از نظر دین در اندیشه ابن رشد
۱۲۳	بررسی دلیل ابن رشد
۱۲۵	چگونگی دریافت فلسفه از نگاه شرع
۱۲۹	نقد و بررسی بیان ابن رشد
۱۳۱	لزوم تأویل در شریعت
۱۳۳	قانون تأویل
۱۳۴	شرائط تأویل از دیدگاه ابن رشد
۱۳۷	تفکیک تعریف فلسفه از تحقق فلسفه
۱۳۷	اشکالات و پاسخ های ابن رشد
۱۴۱	تیپولوژی انسان ها
۱۴۲	مشکلات طبقه بندی مردم به جهت حقایق
۱۴۳	نسبت دین و فلسفه در تفکر ابن رشد
۱۴۶	عقل از دید ابن رشد
۱۴۷	اتصال عقل بشری با عقل فعال
۱۴۷	ایمان از دید ابن رشد
۱۴۸	اتصال یا انفصال عقل و ایمان
۱۵۰	راه حل ابن رشد در صورت تعارض عقل و ایمان

- ۱۵۱ اثبات وجود خدا
- ۱۵۲ پیروان لاتینی ابن رشد و اندیشه دوگانگی حقیقت
- ۱۵۴ ارزیابی دیدگاه ابن رشد
- ۱۵۶ متعارض نبودن مبدأ عقل و ایمان
- ۱۵۶ جمع بندی دیدگاه ابن رشد
- ۱۵۹ نتیجه گیری بخش ابن رشد
- ۱۶۲ ۳- رابطه عقل و ایمان در دیدگاه صدرالدین شیرازی، (مؤسس مکتب حکمت متعالیه)
- ۱۶۲ رهیافتی بر آراء و افکار صدرالدین شیرازی و جایگاه علمی او
- ۱۶۲ زندگی نامه صدرالدین شیرازی
- ۱۶۵ مراحل زندگی علمی صدرالدین شیرازی
- ۱۶۶ اساتید و شاگردان صدرالدین شیرازی
- ۱۶۷ مهم ترین کتاب های صدرالدین شیرازی
- ۱۷۰ روش شناسی (متدولوژی) صدرالدین شیرازی
- ۱۷۲ نظرات مهم و ابتکاری صدرالدین شیرازی
- ۱۷۲ ۱- مفهوم وجود مشترک معنوی است.
- ۱۷۲ ۲- اعتقاد به اصالت وجود.
- ۱۷۳ ۳- کثرت در وحدت و وحدت در کثرت
- ۱۷۴ ۴- ایجاد اصطلاح امکان فقری
- ۱۷۵ ۵- معلول به خاطر امکان فقری نیازی به علت دارد
- ۱۷۵ ۶- رابطه علت و معلول
- ۱۷۶ ۷- حرکت جوهری
- ۱۷۷ ۸- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس
- ۱۷۸ ۹- برهان صدیقین با تقریر صدرالدین شیرازی
- ۱۷۹ ۱۰- اتحاد عقل، عاقل و معقول
- ۱۸۱ تعریف، معانی و تقسیمات عقل از منظر صدرالدین شیرازی
- ۱۸۶ نظریه صدرا درباره عقل نظری و عملی

۱۹۳	ایمان در نظر صدرالدین شیرازی
۱۹۷	حقیقت ایمان از منظر صدرالدین شیرازی
۱۹۹	تصدیق منطقی
۲۰۰	اقسام تصدیق منطقی
۲۰۱	تمایز ایمان و تصدیق منطقی
۲۰۵	ارزیابی
۲۰۶	معاد جسمانی و تطبیق شریعت بر حکمت در دیدگاه صدرا
۲۰۷	رابطه عقل و ایمان در نظر صدرالدین شیرازی
۲۱۲	فلسفه مطلوب انبیاء است
۲۱۷	جمع بندی و نتیجه گیری فصل
۲۲۰	۴- نسبت عقل و ایمان در منظر ایمانوئل کانت
۲۲۰	مختصری از شرح حال ایمانوئل کانت
۲۲۶	اهمیت کانت در دوران معاصر
۲۲۸	چگونگی ورود کانت به فلسفه
۲۲۹	فلسفه کانت به مثابه تلاقی دو جریان
۲۳۰	کانت به کدام عصر متعلق است؟
۲۳۰	خلاصه و جمع بندی کتاب «دین در محدوده عقل تنها»
۲۳۱	نظر کانت در مورد معرفت
۲۳۳	آیا مابعدالطبیعه نظری ممکن هست یا نه؟
۲۳۴	کانت و الهیات طبیعی
۲۳۴	کانت و ارتباط با عالم معقول و محسوس
۲۳۴	کانت و مابعدالطبیعه
۲۴۰	رد دلایل سنتی در مورد اثبات وجود خدا از طرف کانت
۲۴۱	برداشت کانت از خدا
۲۴۲	ارزیابی کانت از مسیحیت
۲۴۴	فلسفه دین کانت

۲۴۹	تأثیر تفکر دینی کانت
۲۵۶	رویکردهای نسبت عقل و ایمان در تفکر غربی
۲۵۷	معنای دین در نظر کانت
۲۵۹	تمایز دین با ایمان در نظر کانت
۲۶۰	ایمان عقلانی از دیدگاه کانت
۲۶۱	عقل عملی و عقل نظری
۲۶۴	نسبت عقل عملی با عقل نظری از دیدگاه کانت
۲۶۶	نسبت عقل نظری با عقل عملی در فلسفه کانت
۲۶۸	نسبت عقل و ایمان از منظر کانت
۲۷۰	کانت و نقادی عقل با عقل
۲۷۳	تحقیر عقل نارواست!
۲۷۴	جمع بندی، ارزیابی و نقد و بررسی دیدگاه کانت
۲۷۹	خاتمه
۲۷۹	اشاره
۲۸۰	مقایسه دیدگاه ها و استخراج همسانی ها و ناهمسانی ها
۲۸۱	تفاوت های اسلام و مسیحیت در مسئله عقل و ایمان
۲۸۵	مبناگروی مسلمانان
۲۸۸	مبانی معرفت شناختی باورهای دینی در مبناگروی فیلسوفان مسلمان
۲۹۰	جمع بندی و نتیجه گیری
۲۹۳	ابن رشد
۲۹۶	رابطه ظواهر شریعت و ادله قطعی عقل در نظر ابن رشد
۲۹۶	نکته مشترک ابن رشد با کانت
۲۹۸	صدرالدین شیرازی
۳۰۳	کانت
۳۰۷	همسانی ها
۳۰۸	ناهمسانی ها

منابع و مأخذ ۳۱۰

منابع فارسی ۳۱۰

مجلات ۳۱۵

منابع عربی ۳۱۶

منابع انگلیسی ۳۲۰

درباره مرکز ۳۲۲

عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد، صدرالمتهین شیرازی و ایمانوئل کانت

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد، صدرالمتهین شیرازی و ایمانوئل کانت / مولف علاءالدین ملک اف.

مشخصات نشر: قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: ۳۰۳ص.

شابک: ۴۵۰۰۰ ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۳۵۶-۲

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Reason faith ...

یادداشت: کتابنامه: ص. [۲۹۳] - ۳۰۳؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق. -- دیدگاه درباره عقل و ایمان

موضوع: کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴ - ۱۸۰۴م. -- نظریه درباره عقل و ایمان

موضوع: ابن رشد، محمد بن احمد، [فیلسوف]، ۵۲۰ - ۵۹۵ق. -- نظریه درباره عقل و ایمان

موضوع: عقل و ایمان

موضوع: فلسفه تطبیقی

شناسه افزوده: جامعه المصطفی (ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)

رده بندی کنگره: ۵۰/ BT ۷۶۷/ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی: ۲۱۰

شماره کتابشناسی ملی: ۲۳۰۵۳۱۱

ص: ۱

معاونت پژوهش

تقدیم به:

روح پاک و ملکوتی حضرت ختمی مرتبت، محمد مصطفی صلی الله علیه و آله، نجات بخش انسان ها از منجلا ب شرک و بت پرستی و به ارواح پاک ائمه اطهار علیهم السلام که ناخدای کشتی نجات بخش انسانیت بعد از پیامبرند، به ویژه به ساحت قدسی منجی عالم بشریت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف که جهان در انتظار اوست.

تقدیر و سپاس

«من لم یشکرالمخلوق، لم یشکر الخالق»

پس از چندین سال تلمذ و استفاضه از وجود گران قدر استادان بزرگوار که نورافشان محضر علم و معرفت بودند و به ما در کام یابی به فیوضات خود منت نهادند و در تعلیم و تربیت این جانب تلاش و کوشش نمودند، خصوصاً استاد راهنمای این جانب آقای دکتر ابوالفضل کیاشمشکی به سبب راهنمایی دقیق، روشمندان و گستره اطلاعاتشان و استاد مشاور حجه الاسلام والمسلمین دکتر حسن معلمی به سبب مشاوره های دوراندیشانه و هدایت گرانه شان و دیگر اساتید محترم، تشکر و سپاس فراوان می نمایم، هر چند بسیار کمتر از لیاقت ستودنشان است.

ص: ۲

عقل و ایمان

از دیدگاه ابن رشد، صدرالمتألهین شیرازی و ایمانوئل کانت

علاءالدین ملک اف

ص: ۳

سرشناسه: ملک اف، علاءالدین، ۱۳۶۱

عنوان و نام پدیدآور: عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد، صدرالمتهلین شیرازی و ایمانوئل کانت/مؤلف علاءالدین ملک اف؛ [برای] معاونت پژوهش، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله، جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه.

مشخصات نشر: قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: ۲۹۶ص.

شابک: ۲-۳۵۶-۱۹۵-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

موضوع: صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق. - - نظریه درباره عقل و ایمان

موضوع: کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴ - ۱۸۰۴م. - - نظریه درباره عقل و ایمان؛ ابن رشد، محمد بن احمد، [فیلسوف]، ۵۲۰ - ۵۹۵ق. - - نظریه درباره عقل و ایمان

موضوع: عقل و ایمان؛ فلسفه تطبیقی

شناسه افزوده: جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

رده بندی کنگره: ۷۱۳۹۰/م۷/۵۰ BT

رده بندی دیویی: ۲۱۰

شماره کتابشناسی ملی: ۲۳۰۵۳۱۱

آماده سازی: سبحان پرهیزگار

صفحه آرایی: سبحان پرهیزگار

طراح: مسعود مهدوی

ویراستار: حسین صافدل

نمونه خوان: جواد حاج حسینی

کنترل نهایی: سید مهدی عمادی مجد

ناظر فنی: هادی عبدالمالکی

مدیر تولید: جعفر قاسمی ابهری

ناظر چاپ: نعمت الله یزدانی

عقل و ایمان از دیدگاه

ابن رشد، صدرالمتألهین شیرازی و ایمانوئل کانت

مؤلف: علاءالدین ملک اف

ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

چاپ اول: ۱۳۹۰ ش / ۱۴۳۲ ق

چاپ: توحید قیمت: ۴۵۰۰۰ ریال شمارگان: ۲۰۰۰

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

مراکز فروش:

قم، چهارراه شهدا، خیابان حجتیه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله . تلفن:

۰۲۵۱۷۷۳۰۵۱۷

قم، بلوار محمد امین، سه راه سالاریه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله . تلفن:

۰۲۵۱۲۱۳۳۱۰۶ - فکس: ۰۲۵۱۲۱۳۳۱۴۶

www.eshop.miup.ir www.miup.ir

root@miup.ir E-mail: admin@miup.ir

ص: ۴

(الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا) الصلوه والسلام على النبي الأمين محمد وآله الهداه المهديين وعترته المنتجبين واللعنه على اعداء الدين، إلى قيام يوم الدين.

حوزه کهن علوم اسلامی در زمینه علوم پایه، مانند فقه، کلام، فلسفه و اخلاق و علوم ابزاری، مانند رجال، درایه و حقوق، در طول چهارده قرن فرازاها و فرودهای بسیاری داشته است.

با پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی و در عصر جهانی شدن ارتباطات، سؤال‌ها و چالش‌های جدیدی، به ویژه در حوزه علوم انسانی فراروی اندیشمندان اسلامی قرار گرفت که همه به نوعی برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛ دورانی که پایبندی به دین و سنت، در مدیریت همه جانبه کشورها بسیار چالش برانگیز می‌نماید.

از این رو مطالعات و پژوهش‌های به روز، جامع، منسجم و کاربردی در حوزه دین، بر اساس سنجه‌های معتبر جهانی و عمق و اصالت اندیشه‌های ناب، بایسته و ضروری است و جلوگیری از انحرافات فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین، مهم و مورد عنایت تمامی بنیان‌گذاران

این شجره طیّبه، به ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی رحمه الله و مقام معظم رهبری دام ظلّه العالی است.

در این راستا، جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه برای تحقق این رسالت خطیر و در مسیر نشر معارف ناب محمّدی صلی الله علیه و آله مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله « را تأسیس کرده است.

اثر حاضر که به همت فاضل گرامی، علاءالدین ملک اف می باشد، تلاشی است در به ثمر رساندن گوشه ای از این اهداف متعالیه.

در پایان، لازم می دانیم از همه عزیزانی که در نشر این کتاب سهمی داشته اند تقدیر و تشکر نموده و تمامی ارباب فضل و معرفت را به یاری خواننده تا ما را از نظریات سازنده خویش بهره مند سازند.

مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

فهرست

پیشگفتار ۱۳

مقدمه ۱۵

مسئله عقل و ایمان در گذر تاریخ ۱۹

بیان موضوع ۲۱

دلایل انتخاب موضوع ۲۲

چرا عقل و ایمان؟ ۲۲

اهمیت و ضرورت تحقیق ۲۶

پرسش های اصلی و فرعی ۲۷

روش شناسی تحقیق ۲۷

سازماندهی تحقیق ۲۷

۱. کلیات ۲۹

معرفت شناسی ۳۰

معرفت شناسی دینی ۳۳

رابطه معرفت شناسی با فلسفه دین ۳۵

مفهوم شناسی ۳۸

تعریف لغوی و اصطلاحی عقل ۳۸

اقسام عقل ۴۲

عقل مورد نظر در این موضوع ۴۶

تعریف لغوی و اصطلاحی ایمان ۴۷

انواع ايمان ۴۹

ص: ۷

سیر تاریخی و رویکردهای عقل و ایمان در اسلام و غرب ۴۹

۱. مسئله عقل و ایمان در اسلام ۵۰

عقل و ایمان از دیدگاه متکلمان ۵۱

رویکرد شیعه ۵۲

رویکرد اهل حدیث ۵۳

رویکرد معتزله ۵۳

رویکرد اشاعره ۵۵

عقل و ایمان از دیدگاه فیلسوفان ۵۶

۲. مسئله عقل و ایمان در غرب ۶۰

رهیافتی بر دیدگاه های رابطه عقل و ایمان در غرب ۶۴

عقل گرایی حداکثری ۶۴

نقد و بررسی عقل گرایی حداکثری ۶۶

ایمان گرایی ۶۷

ارزیابی دیدگاه ایمان گرایی ۶۹

عقل گرایی انتقادی ۷۰

بررسی و ارزیابی عقل گرایی انتقادی ۷۲

عقل گرایی اعتدالی ۷۴

نتیجه گیری فصل ۷۶

۲. نسبت عقل و ایمان در منظر ابن رشد ۸۱

زندگی نامه مختصر ابن رشد ۸۱

اهمیت ابن رشد ۸۲

آثار ابن رشد ۸۶

فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال ۸۷

الکشف عن مناهج الادله ۸۹

تهافت التهافت ۹۰

رہیافتی بر منزلت و جایگاه فیلسوف قرطبه ۹۲

ابن رشد زمینه ساز رنسانس ۹۴

خواندن فلسفه از نظر دین در اندیشه ابن رشد ۱۰۴

بررسی دلیل ابن رشد ۱۰۶

چگونگی دریافت فلسفه از نگاه شرع ۱۰۸

نقد و بررسی بیان ابن رشد ۱۱۲

لزوم تأویل در شریعت ۱۱۴

قانون تأویل ۱۱۶

ص: ۸

شرائط تأویل از دیدگاه ابن رشد ۱۱۷

تفکیک تعریف فلسفه از تحقق فلسفه ۱۲۰

اشکالات و پاسخ های ابن رشد ۱۲۰

تیپولوژی انسان ها ۱۲۴

مشکلات طبقه بندی مردم به جهت حقایق ۱۲۵

نسبت دین و فلسفه در تفکر ابن رشد ۱۲۶

عقل از دید ابن رشد ۱۲۹

اتصال عقل بشری با عقل فعال ۱۳۰

ایمان از دید ابن رشد ۱۳۰

اتصال یا انفصال عقل و ایمان ۱۳۱

راه حل ابن رشد در صورت تعارض عقل و ایمان ۱۳۳

اثبات وجود خدا ۱۳۴

پیروان لاتینی ابن رشد و اندیشه دوگانگی حقیقت ۱۳۵

ارزیابی دیدگاه ابن رشد ۱۳۷

متعارض نبودن مبدأ عقل و ایمان ۱۳۹

جمع بندی دیدگاه ابن رشد ۱۳۹

نتیجه گیری بخش ابن رشد ۱۴۲

۳. رابطه عقل و ایمان در دیدگاه صدرالدین شیرازی، (مؤسس مکتب حکمت متعالیه) ۱۴۵

رهیافتی بر آراء و افکار صدرالدین شیرازی و جایگاه علمی او ۱۴۵

زندگی نامه صدرالدین شیرازی ۱۴۵

مراحل زندگی علمی صدرالدین شیرازی ۱۴۸

اساتید و شاگردان صدرالدین شیرازی ۱۴۹

مهم ترین کتاب های صدرالدین شیرازی ۱۵۰

روش شناسی (متدلوژی) صدرالدین شیرازی ۱۵۳

نظرات مهم و ابتکاری صدرالدین شیرازی ۱۵۵

۱. مفهوم وجود مشترک معنوی است. ۱۵۵

۲. اعتقاد به اصالت وجود. ۱۵۵

۳. کثرت در وحدت و وحدت در کثرت ۱۵۶

۴. ایجاد اصطلاح امکان فقری ۱۵۷

۵. معلول به خاطر امکان فقری نیازی به علت دارد ۱۵۸

۶. رابطه علت و معلول ۱۵۸

۷. حرکت جوهری ۱۵۹

۸. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس ۱۶۰

ص: ۹

۹. برهان صدیقین با تقریر صدرالدین شیرازی ۱۶۱

۱۰. اتحاد عقل، عاقل و معقول ۱۶۲

تعریف، معانی و تقسیمات عقل از منظر صدرالدین شیرازی ۱۶۴

نظریه صدرا درباره عقل نظری و عملی ۱۶۹

ایمان در نظر صدرالدین شیرازی ۱۷۶

حقیقت ایمان از منظر صدرالدین شیرازی ۱۸۰

تصدیق منطقی ۱۸۲

اقسام تصدیق منطقی ۱۸۳

تمایز ایمان و تصدیق منطقی ۱۸۴

ارزیابی ۱۸۸

معاد جسمانی و تطبیق شریعت بر حکمت در دیدگاه صدرا ۱۸۹

رابطه عقل و ایمان در نظر صدرالدین شیرازی ۱۹۰

فلسفه مطلوب انبیاء است ۱۹۵

جمع بندی و نتیجه گیری فصل ۲۰۰

۴. نسبت عقل و ایمان در منظر ایمانوئل کانت ۲۰۳

مختصری از شرح حال ایمانوئل کانت ۲۰۳

اهمیت کانت در دوران معاصر ۲۰۹

چگونگی ورود کانت به فلسفه ۲۱۱

فلسفه کانت به مثابه تلاقی دو جریان ۲۱۲

کانت به کدام عصر متعلق است؟ ۲۱۳

خلاصه و جمع بندی کتاب «دین در محدوده عقل تنها» ۲۱۳

نظر کانت در مورد معرفت ۲۱۴

آیا مابعدالطبیعه نظری ممکن هست یا نه؟ ۲۱۶

کانت و الهیات طبیعی ۲۱۷

کانت و ارتباط با عالم معقول و محسوس ۲۱۷

کانت و مابعدالطبیعه ۲۱۷

رد دلایل سنتی در مورد اثبات وجود خدا از طرف کانت ۲۲۳

برداشت کانت از خدا ۲۲۴

ارزیابی کانت از مسیحیت ۲۲۶

فلسفه دین کانت ۲۲۷

تأثیر تفکر دینی کانت ۲۳۲

رویکردهای نسبت عقل و ایمان در تفکر غربی ۲۳۹

معنای دین در نظر کانت ۲۴۰

ص: ۱۰

تمایز دین با ایمان در نظر کانت ۲۴۲

ایمان عقلانی از دیدگاه کانت ۲۴۳

عقل عملی و عقل نظری ۲۴۴

نسبت عقل عملی با عقل نظری از دیدگاه کانت ۲۴۷

نسبت عقل نظری با عقل عملی در فلسفه کانت ۲۴۹

نسبت عقل و ایمان از منظر کانت ۲۵۱

کانت و نقادی عقل با عقل ۲۵۳

تحقیر عقل نارواست! ۲۵۶

جمع بندی، ارزیابی و نقد و بررسی دیدگاه کانت ۲۵۷

خاتمه ۲۶۲

مقایسه دیدگاه ها و استخراج همسانی ها و ناهمسانی ها ۲۶۳

تفاوت های اسلام و مسیحیت در مسئله عقل و ایمان ۲۶۴

مبناگروی مسلمانان ۲۶۸

مبانی معرفت شناختی باورهای دینی در مبناگروی فیلسوفان مسلمان ۲۷۱

جمع بندی و نتیجه گیری ۲۷۳

ابن رشد ۲۷۶

رابطه ظواهر شریعت و ادله قطعی عقل در نظر ابن رشد ۲۷۹

نکته مشترک ابن رشد با کانت ۲۷۹

صدرالدین شیرازی ۲۸۱

کانت ۲۸۶

همسانی ها ۲۹۰

ناهمسانی ها ۲۹۱

منابع و مآخذ ۲۹۳

منابع فارسی ۲۹۳

مجلات ۲۹۸

منابع عربی ۲۹۹

منابع انگلیسی ۳۰۳

ص: ۱۱

از مهم ترین مباحث معرفت شناسی دینی و فلسفه دین، بحث «عقل و ایمان» است. که عالی ترین فضیلت انسانی شمرده می شود. برای توجیه ایمان به خداوند که شاخص ترین مصداق اعتقاد دینی است، شیوه های گوناگونی وجود دارد. در این رساله به بررسی نسبت عقل و ایمان در تطبیق اندیشه های صدرای شیرازی، ابن رشد و کانت پرداخته ایم.

بعد از بخش کلیات، ابتدا رابطه عقل و ایمان، و نیز حقیقت عقل و ایمان را در تفکر ابن رشد مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیدیم که اندیشه های ایشان درباره عقل و ایمان یا به عبارتی دین و فلسفه، دارای نوعی نشیب و فراز است و به همین سبب برای برخی اشخاص پیچیده و مشکل به نظر می رسد. با این همه، در نظر ابن رشد، عقل و ایمان دو ابزار معرفتی در عرض یک دیگرند که هر کدام می توانند انسان را به سرمنزل مقصود برسانند و هیچ تعارضی میان این دو نیست و هر کدام در نهایت، دیگری را تصدیق می کند.

در بخش سوم هم دیدگاه صدرالدین شیرازی را به ترازوی سنجش گذاشته ایم. ملاصدرا، عقل و ایمان را از یک طرف مؤید یک دیگر و از

سوی دیگر مکمل هم می‌دانند. به نظر ایشان هرگز میان دین حقیقی و مضامین درست و واقعی کتاب و سنت، با احکام و مدرکات عقلی، تنافی وجود ندارد و هیچ آموزه دینی با هیچ معرفت عقلی یقینی ناسازگاری ندارد. بنابراین اگر در پاره ای از موارد ناسازگاری مشاهده شود، یا باید در عقلی بودن آن تردید کرد، یا در برداشت و فهم خودمان از کتاب و سنت و یا در حکم به ناسازگاری میان آن دو باید بیشتر تأمل کنیم.

در بخش چهارم، دیدگاه کانت را در این موضوع بررسی کرده ایم. کانت در باب عقل و ایمان، به سمت عقلانیت عملی گرایش دارد. به نظر کانت ایمان خردورزانه، مبتنی بر زمینه عقل عملی است، نه عقل نظری؛ زیرا عقل نظری توانایی اثبات درستی یا نادرستی دعاوی دینی را ندارد. چنین ایمانی از وجدان اخلاقی انسان نشأت می‌گیرد. این ایمان گرچه امکان همراهی با باور نظری به مفهوم خداوند از طریق ایده عقل محض، برهان نظم و غایت را نیز دارد، ولی مراجعه مستقیم به کتاب مقدس و کاوش در محتوای آن، به منظور ساخته شدن انسان‌های بهتر و آراستگی به اخلاق و کردار نیک، غایت دین داری است.

در خاتمه، دیدگاه این سه اندیشمند را مقایسه نموده و همسانی‌ها و ناهمسانی‌های این سه فیلسوف برجسته را در حد توان خویش آشکار نموده ایم. به نظر می‌رسد هر سه فیلسوف به دنبال دست‌یابی به حقیقت بوده‌اند، ولی در پیدا کردن مصداق آن دچار اختلاف شده‌اند.

جان آدمی سرشته به ایمان است و تا بوده در هوای ایمان دم زده و بهانه بودنش نیز همین است. از این روست که به گواه تاریخ، هرگاه دین آسمانی در دسترس او نبوده، در سایه دین ساختگی و موهوم پناه گرفته تا کام عطشناک خود را به جرعه ای هر چند خیالی سیراب کند و التهاب ایمان خواهی اش را فرونشاند. از طرف دیگر، او موجودی است عاقل و سلب عقل از او، نفی اوست؛ از این روست که عقل را در تعریف ماهیت انسان آورده اند و آن را وجه ممیزه او از سایر حیوانات دانسته اند. پس بی وجه نخواهد بود اگر در کنار عقل، ایمان ورزی را نیز در حد ماهیت انسان بیاوریم: «انسان، عاقل ایمان ورز است»؛ یعنی انسان را آمیزه ای از عقل و ایمان بدانیم.

یکی از جنبه های مهم فردی و اجتماعی انسان، جنبه عقلی و ایمانی اوست؛ اما در این که ایمان در چه مقطعی از تاریخ آدمی بروز کرده است، اختلاف فراوان دیده می شود. باستان شناسان و دیرینه شناسان براساس کتاب های کهن مذهبی و آثار باستانی به دست آمده، دیدگاه های گوناگونی ارائه کرده اند. کسانی هم معتقدند که انسان در دوران ابتدایی

خود هیچ گونه پیشرفتی نداشته و عاری از دین و ایمان بوده است و این احساس وابستگی به جهان بالا بعدها بر اثر تکامل فکری برایش حاصل گردیده است.

اما از دیدگاه ادیان آسمانی، هیچ قومی بدون پیامبر نبوده و از همان آغاز هدایت گری، هدایت آن قوم را بر عهده داشته است.

ایمان، هم زاد انسان است و بشر از آغاز آفرینش خود، نیاز به ایمان را همواره در خویشتن می یافت و با عطش فطری در پی آن می رفت تا به رسیدن زلال آن، این عطش را برطرف و خود را سیراب کند. از این رو، جامعه شناسان و مردم شناسان با این که در قرون گذشته از انسان به موجود «مستوی القامه» و ابزار ساز و سیاست ورز تعبیر می کردند، اما امروزه از او به عنوان موجود ایمان ورز سخن می گویند. (۱) از آن جا که دین خواهی در متن خلقت انسان نهاده شده است، پیتر برگر، از جامعه شناسان برجسته جهان در مقاله ای با نام «موج سکولارزدایی از جهان» می نویسد:

باید اذعان داشت که نمی توان گفت ما در جهان سکولار زندگی می کنیم. جز چند مورد استثنا، جهانی که ما در آن زندگی می کنیم، همانند گذشته آکنده از احساسات دینی است و در برخی مناطق، این احساسات بسی بیش تر از گذشته است. (۲)

با وجود تلاش برخی از مکاتب در این جهت که ایمان را ضد علم، عقل و عقلانیت معرفی کنند، دین با عبور افتخارآمیز از این موانع، حقیقت خود را روشن کرده و معلوم شده آن چه آنها ضد علم، عقل و

ص: ۱۶

۱- (۱). این را از دکتر سروش آموخته ام. در این مورد بنگرید به متن سخنرانی ایشان درباره جامعه مدنی و جامعه اخلاقی.

۲- (۲). موج سکولارزدایی از جهان، پیتر ال برگر، ترجمه افشار امیری.

عقلانیت پنداشته اند؛ دینی بوده که خودشان با تحریف حقایق، آن را کاملاً واژگون جلوه داده اند.

سخن از عقل و ایمان و مسئله تعارض و عدم تعارض این دو نشان دهنده این واقعیت است که یک بعد وجودی آدمی (خردورزی) در مقام ایضاح، توجیه یا امداد بعد دیگر او (ایمان ورزی) برآمده است. آدمی همواره خواسته است که باورهایش را توجیه و مدلل نماید یا به مدد ایمان، عقل را راه تازه بنماید و بر او نکته ناشنیده بخواند. اما بروز خارجی این عمل و دوگانگی مظاهر این دو بعد وجودی به گونه ای بوده که تاریخ اندیشه به طرح «مسئله تعارض یا عدم تعارض» آنها انجامیده است. دامنه نوسان آرا و داوری ها در این زمینه، طرحی دل انگیز از تکاپوی اندیشه را به نمایش می گذارد؛ به طوری که در این طرح کلی، هم از وحدت و یکسانی آنها و هم از تعارض و تقابل اساسی شان سخن گفته شده است؛ به گونه ای که هم شاهد نفی یکی و اثبات دیگری و نیز در برخی موارد شاهد تعلیق و در پراگماتیک نهادن اصل مسئله هستیم. این امر حتی در مواردی افراطی، به طرح تقابل انسان و خدا انجامیده است؛ تا آن جا که پاره ای از اندیشمندان برای رفع توهم تقابل فهم انسان و آن چه خداوند آورده (ایمان)، گفته اند: «اگر تعارض مشاهده می شود، در واقع تعارض انسان و خدا نیست؛ بلکه تعارض نظریه عده ای از انسان ها با نظریه عده ای دیگر از آنان است؛ یعنی تعارض فهمی از متون با نظریه علمی و فلسفی».^(۱)

در هر صورت وقتی نسبت عقل و ایمان را می سنجیم، مرادمان بررسی توجیه یا عدم توجیه عقلانی باورهای دینی است و می خواهیم بدانیم که آیا

ص: ۱۷

۱- (۱). هرمنوتیک، کتاب و سنت، طرح نو، محمد مجتهد شبستری، ص ۲۱۴.

تعالیم و آموزه های دینی با دستاوردها و اصول عقلانی سازگاری دارند یا خیر؟ البته در این جا لازم است یادآور شویم که وقتی نسبت و رابطه یک دین را با عقل می سنجم، باید نکات زیر را لحاظ نمود:

۱. باید دید که آن دین چه برداشت و تعریفی از انسان، امیال، نیازها و ابعاد وجودی او دارد. زیرا هر چه برداشت ها و تعاریف یک دین از انسان، به واقعیت نزدیک تر و با فطرت آدمی هم خوانی داشته باشد، انسان شناسی آن دین نیز با عقل سازگارتر است.

۲. آیا دین مورد نظر، از آفت تحریف و تصرف بشری در امان مانده است یا خیر؟ چرا که در صورت تحریف و ورود عناصر بشری در منابع آن دین، ممکن است آن عناصر بشری که در جایگاه دین نشستند، مایه تعارض حکم عقل و ایمان گردند.

۳. درستی و نادرستی تفاسیر و برداشت هایی که از آموزه ها و تعالیم یک دین می شود، نقش تعیین کننده ای در رابطه عقل و ایمان دارد.

۴. باید دید که امکانات و تعالیم آن دین نسبت به اعصار و قرون مختلف چگونه است. آیا این استعداد را دارد که بتوان در هر عصری متناسب با فرهنگ و معلومات و نیازهای خاص آن عصر، تفسیری معقول از آن ارائه نمود؟

آن چه در پی می آید نگاهی به برخورد سه اندیشمند با این مسئله و بیان مواضع آنها در این موضوع است. در این نوشتار که خصلتی عمدتاً توصیفی - تحلیلی دارد، نگاه کلی به نسبت و رابطه عقل و ایمان معطوف است، اما هر جا این رساله، مفاهیمی چون عقل و دین، عقل و وحی، عقل و شرع، فلسفه و دین، خرد و نقل، تعقل و دین و نظایر اینها به میان آید، همه زیر مجموعه عنوان

اصلی، یعنی مسئله عقل و ایمان و در راستای آن بوده و درصدد بیان یک معنا و منظور مشترک می باشد.

مسئله عقل و ایمان در گذر تاریخ

تاریخ را به دوره های مختلفی، مانند دوره باستانی، دوره قرون وسطا و دوره جدید تقسیم کرده اند. دوره جدید را نیز به دوره های دیگری مانند رنسانس، رفرماسیون (اصلاح دین) و روشن گری تقسیم نموده اند. رنسانس و رفرماسیون سده های پانزدهم و شانزدهم را در برمی گیرد و روشن گری سده هفدهم و به ویژه سده هجدهم را شامل می شود.

در قرون وسطا عقل و ایمان هر دو حجت بودند. اگر سخن از توانایی عقل می رفت، توانایی آن در شناخت دین بود. نزاع متکلمان و فلاسفه جهان مسیحیت و اسلام بر سر میزان توانایی عقل، تطابق عقل و ایمان و تقدم یکی بر دیگری بود. قرون وسطا را از هر منظری که نگاه کنیم، گذشته دین خود را منعکس می کرد. عقل گرایی قبل از عصر روشن گری، ویژگی ضددینی یا غیردینی نداشت.

«اتین ژیلسون»، متخصص و مورخ اندیشه قرون وسطا، فلاسفه قرون وسطا را به دو طبقه تقسیم کرده است: «دسته اول آنان که معتقد بودند، چون خدا با ما صحبت کرده، پس تفکر برای ما لازم نیست، و دسته دیگر اعتقاد داشتند قانون الهی بشر را مکلف می کند که با روش های عقلی - فلسفی درصدد شناختن خدا برآید؛ زیرا اولین وظیفه بشر به کار انداختن عقل خدادادی است.» (۱)

ژیلسون از سه طرز تفکر درباره عقل و وحی و نسبت آنها با

ص: ۱۹

۱- (۱). عصر اعتقاد، آن فرمانتل، ترجمه احمد کریمی، ص ۶.

یک دیگر سخن گفته است. این تفکرها منجر به ایجاد سه گروه یا به اصطلاح ژیلسون سه خانواده شده که عبارتند از: خانواده آگوستین، خانواده ابن رشدی و خانواده توماسی.

به نظر ژیلسون خانواده آگوستینی ها دین را جایگزین همه معارف بشری، اعم از علوم تجربی و اخلاق می دانند. به نظر آنها با وجود دین، دیگر نیازی به عقل و تفکر فلسفی نیست. خانواده ابن رشدی ها، بالعکس، اصالت را به عقل داده و شأنی برای وحی در معرفت بشری قائل نیستند. برعکس این دو خانواده، خانواده ی توماسی بودند که هماهنگی میان عقل و دین را وصول به حقیقت می دانستند.

در عصر رنسانس شعار اومانیسم تھا، بازگشت از قلمرو وحی به دنیای باستانی بود. در دنیای مسیحی غرب عصر روشنگری هم اصحاب دایره المعارف، اعتماد بر عقل را یگانه وسیله ادراک می دانستند.

شالوده روشنگری سده هجدهم، بینش این جهانی از زندگی است که طی رنسانس در هنر، دین، سیاست و علوم طبیعی شکل گرفت. آغاز روشنگری را می باید در انگلستان جستجو کرد. سپس این جنبش از انگلستان به آلمان و بعد به فرانسه راه یافت.

(۱)

با نگاه به عصر روشنگری سه نسل آن را می توان از هم تشخیص داد: نسل اول، روشنگرانی که هم دین طبیعی را قبول داشتند و هم دین الهی را؛ (۲) یعنی معتقد بودند که هم می توان از راه وحی به خدا معتقد شد و هم از راه قوانین طبیعت. عقل (دین عقلانی) و وحی، دو طریقه بدیل و آلترناتیو هستند.

ص: ۲۰

۱- (۱). فلسفه روشنگری، ارنست کاسیرر، ترجمه یدالله موقن، ص ۱۷.

۲- (۲). دین پژوهی، میرچا الیاده، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

نسل دوم روشنگران، از دین طبیعی جانب داری و ایمان را تخطئه می کردند. دیدرو می گفت:

هر چیزی که آغاز داشته باشد، زمانی نیز پایان می پذیرد، و برعکس، هر چیزی که آغازی نداشته باشد، پایانی هم نخواهد داشت. دین های یهودی و مسیحی آغازی دارند. تنها دین طبیعی است که هیچ گاه پایان نخواهد داشت، در حالی که سایر ادیان نابود خواهند شد. (۱)

نسل سوم روشنگران، صورت های مختلف دین را، اعم از طبیعی و الهی تخطئه می کردند. این نسل در فرانسه وجود داشت. برای مثال، هولباخ، ماده را قائم به ذات می دانست و منکر خداوند و اختیار و بقای روح بود. او می گفت: «فقط طبیعت سزاوار پرستش است». (۲)

بیان موضوع

(۳)

طرح مسئله عقل (Reason) و ایمان (Faith) و نسبت هر کدام با یک دیگر از دیرینه ترین، مشهورترین و عمیق ترین دغدغه های بشری از عصر اسطوره تا پساتجدد بوده و بی تردید مهم ترین مسئله الهیاتی معاصر در جهان آشوبناک کنونی است. (۴) از این عنوان، زمانی به عقل و وحی، گاهی به عقل و دین و گاهی به عقل و نقل یاد شده است، هر چند تفاوت هایی نیز وجود دارد. عقل را به اعتباری می توان به عقل نظری و عملی تقسیم کرد و برای هر کدام تعاریف گوناگون مطرح کرد. از طرفی

ص: ۲۱

۱- (۱). فلسفه روشنگری، ارنست کاسیرر، ص ۲۵۱.

۲- (۲). علم و دین، ایان باربور، ترجمه بهاءالدین خرم شاهی، ص ۷۷.

۳- (۳). Subject matter.

۴- (۴). منظور ما از عبارت «جهان آشوبناک» معنای نیچه ای آن نیست که جهان را فقدان نظم، چیدمان، فرم، زیبایی، حکمت و زیبایی شناسی می پندارد، بلکه منظور این است که جهان کنونی به سوی یک آشوب یا شورش معرفت شناختی در حرکت است.

ایمان هم دارای ابعاد مختلفی است که بعد معرفتی، عاطفی، عملی و اجتماعی از جمله آنهاست. بر این اساس برای ایمان تعاریف مختلف از قبیل عقل گرایانه، اراده گرایانه و عمل گرایانه و... ترسیم شده است.

امروزه یکی از مسائل مهم در فلسفه دین و معرفت شناسی دینی، نسبت عقل و ایمان است که هم اندیشمندان مسلمان و هم متفکران غربی به آن توجه داشته و نظریات خاصی برای آن ارائه داده اند. از مهم ترین این نظرات می توان به سه دیدگاه متفاوت ابن رشد، صدرای شیرازی و ایمانوئل کانت اشاره کرد. با توجه به اینکه هر یک اینها از بزرگان فلسفه به شمار می روند، مقایسه نظریاتشان اهمیت بیشتری خواهد داشت.

دلایل انتخاب موضوع

(۱)

چرا عقل و ایمان؟

مدتی بود که مسئله عقل و ایمان، ذهن مرا مشغول کرده بود؛ چون به نظرم می رسید که از ضروری ترین مسائل زندگی آدمی است.

از این رو به سبب اهمیت موضوع که در بردارنده یک سری سؤالات اصلی و اساسی از قبیل چیستی عقل، چیستی ایمان، رابطه عقل و ایمان، عقل و دین، عقلانیت باورهای دینی و اینکه آیا اصولاً عقل در قلمرو دین و نقل جایگاهی دارد یا نه و اگر دارد جایگاهش کجاست؟ آیا تقدم با عقل است یا ایمان؟ آیا عقل در تبیین نظام های دینی نقش دارد یا نه؟ و نیز آیا داشتن ایمان در یک شخص، منوط به داشتن دلایل عقلی مناسب برای اعتقاد به صدق ایمان است یا نه، این موضوع را انتخاب کردم.

چرا ابن رشد، صدرا و کانت؟

ص: ۲۲

- ارسطو در ابتدای «طوبیقا» (۱) معتقد است که باید از عاقل ترین ها پیروی کرد و در میان عاقل ترین ها از درخشان ترین آنها.
- ابن رشد، صدرای شیرازی و ایمانوئل کانت با توجه به تفاوت های زمانی و مکانی، هر کدام از چنین درخشانی و شهرتی برخوردارند و روش تفکر هر یک نیز به صورت روشن به دست ما رسیده است.
- برای موضوع عقل و ایمان باید یکی از متفکران مشغول به این مباحث را انتخاب می کردم و با سیری که در آثار بزرگان داشتیم، ابن رشد را مناسب ترین گزینه دیدم؛ چون آثار ابن رشد نیز هویت معرفتی و روش شناسی منطقی داشته و در هنگام عمل نیز تحقق عینی دارد.
- ابن رشد در مقایسه با معاصران خود، موفقیت بیشتری کسب کرده است و این حکایت از کارآمدی روش شناختی ابن رشد در تفکر فلسفی نوین دارد. وی در مواجهه با مشکلات، مواضع عجولانه نداشته است، بلکه سعی می کرده مشکلات را با فنون مختلف به مسائل تبدیل کند و پس از صورت بندی دقیق مسئله، نظریه ای استوار بر اساس مبانی مطرح می نمود.
- ابن رشد نگاهی تازه به مسئله خدا باوری دارد؛ یعنی قائل شدن به حقیقت واحد، اما با دو روش مختلف. بدین سبب مطرح کردن نظریات ابن رشد بر اهمیت رساله می افزاید.
- انتخاب ابن رشد چشم انداز مثبتی از نظریات مبنای فیلسوفان مسلمان را به ما نشان می دهد. چنان که ابن رشد سرانجام معتقد به نوعی سازگاری عقل و ایمان معتدل می شود که در سطح باورهای اساسی

ص: ۲۳

۱- (۱). بخشی از ارغنون ارسطو است که پس از آنالوطیقای دوم می آید.

می تواند انواع گوناگونی از باورها را درون خود جای دهد. به نظر می رسد این نوع نگرش، در منطق دانان مسلمان نیز وجود دارد؛ زیرا آنان نیز بر این باورند که مقدمات برهان، باورهای متعددی را در خود جای می دهند. این بدان معناست که دیدگاه ابن رشد از اهمیت خاصی برخوردار است.

- جایگاه اندیشه های دینی در سامان دادن نظریات فلسفی است. در صدرای شیرازی یکی از نمونه هایی است که دین داری را با فلسفه در هم آمیخته و رنگ تازه ای به بحث فلسفه دینی داده است. تفکر صدرا این توانایی را به ما می دهد تا بتوانیم از فلسفه اسلامی نکاتی ارزنده برگیریم و به جهان نیز نشان دهیم.

- صدرالدین شیرازی در مواجهه با آرای رقیب، از انصاف علمی و سعه صدر قابل تحسین برخوردار بود. اعراض از تسلیم جاهلان و انکار مغرضانه و روی آوردن به نقادی مسبوق به فهم دیدگاه ها، پرهیز از حصرگرایی روش شناختی و اقبال به دانش های مختلف، از عوامل مهم کام یابی صدرا در اندیشه های فلسفی است. اخلاق پژوهی، هوش سرشار و درایت او در درصد معضلات عینی تفکر فلسفی و کورکورانه در پی موضوعات مد شده نمی رفت، از وی متفکری شایسته ساخته بود.

- مواجهه ملا صدرا با قرآن و سنت، مسبوق به مسئله است، نه نظریه. صدرا با قرآن و سنت عمیقاً آشناست. او مسائل خود را به قرآن عرضه می کند و با اجتهاد روش مند پاسخ قرآن و سنت را جویا می شود و روشن است که نحوه مواجهه با قرآن آن را به نطق درمی آورد. مواجهه مسبوق به نظریه، قرائتی نامطمئن به دست می دهد و مواجهه مسبوق به مسئله، موجب فهمی سازگار می شود؛ از این رو مواجهه مسبوق به مسئله ارزش روش شناختی را ارمغان می آورد.

- اگر کانت را از معماران تفکر جدید در غرب بدانیم، اغراق نگفته ایم؛ زیرا فلسفه های بعد از کانت، همگی (چه به صورت ایجابی و چه به صورت سلبی) با فلسفه کانت مرتبط بوده و از آن متأثر هستند. از این رو در مواجهه با تفکر معاصر غرب و مطالعه آن به هیچ وجه نمی توان از کانت غفلت کرد یا آن را دست کم گرفت. از سوی دیگر مبادله اندیشه ها و جهان بینی ها همواره سودمند بوده است. از علل عمده رشد فلسفه اسلامی تغذیه آن از منابع مختلف چون فلسفه یونانی، هندی، چینی، ایرانی و در داخل فرهنگ اسلامی از علم کلام، عرفان و تعالیم اسلامی بوده است.

برای تداوم فلسفه اسلامی و تکامل آن ادامه آن سنت حسنه، یعنی باز بودن درهای آن به روی اندیشه های نوین، یک ضرورت است. نفی مطلق فلسفه غرب به همان اندازه دور از صواب است که قبول مطلق آن. در این جا سخن از رد و قبول نیست، بلکه آن چه مهم و راهگشاست، برخورد حقیقت جویانه و نقادانه است و این کاری است که این رساله عهده دار آن است.

- این نوع تحقیقات فلسفی ممکن است موضوعاتی جدید، پرسش هایی نو و احیاناً راه حل های تازه ای را به ما نشان دهد. این امر بی شک به غنا و باروری فلسفه اسلامی کمک نموده و زمینه را برای ورود آن به مرحله ای نوین هموار خواهد ساخت. از این زاویه نیز به نظر می رسد پرداختن به فلسفه کانت مهم باشد.

دست آوردهای یک تحقیق همواره روشن کردن مسائل مورد بحث نیست، بلکه نشان دادن افق های تازه پژوهشی نیز می تواند امری مهم محسوب شود.

با توجه به مطالب ذکر شده موضوع عقل و ایمان را در پژوهشی نظام مند در آثار مدون و غیر مدون ابن رشد، صدرای شیرازی و ایمانوئل کانت بررسی کرده و با تأمل در رویکرد، روش و مبانی این افراد، به تشخیص و حل مسئله پرداختم.

اهمیت و ضرورت تحقیق

روشن شدن جایگاه عقل و ایمان در عرصه اندیشه، بازتاب های گسترده ای در فهم گزاره های دینی دارد. پس از قرون وسطا پیشرفت علوم و صنایع و عدم تطابق اینها با مسیحیت تحریف شده، باعث شد تا فاصله ای میان عقل و ایمان ایجاد شود که متأسفانه این فرآیند به تدریج روند صعودی پیدا کرد؛ از این رو در جهان اسلام نیز مشکل ناهماهنگی میان عقل و ایمان به شکل دیگری بروز نمود.

اما متأسفانه برخی از فرق اسلامی به نام صیانت از دین به ظواهر دین روی آوردند و با تعطیل باب عقل دچار جمود گشتند و تصور خشکی از ایمان ارائه دادند. بارزترین این فرقه ها، اهل حدیث، حنابله و اخباریون می باشند که نقل را مقدم بر عقل می دانستند و نقش عقل را از روی تعصب انکار می کردند.

البته در مقابل اینها گروهی دیگر مانند معتزلیان، ابن رشد و پیروانش که با جانب داری از عقل، آن را بر نقل مقدم شمردند. البته هر دو گروه خود را حامی اسلام می دانستند. این افراط و تفریطها در مسئله عقل و ایمان سبب شد تا فرقه های متعددی در مسیر اسلام شکل گیرد. لذا روشن شدن رابطه عقل و ایمان سبب غبارزدایی افکار انسان های حق جو می شود. (۱)

ص: ۲۶

۱- (۱). خصوصاً در کشور خود که هفتاد سال زیر تبلیغات رژیم کمونیستی. سوسیالیستی بوده است.

پرسش های اصلی و فرعی

سؤال اصلی (۱)

نسبت عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد، صدرالدین شیرازی و ایمانوئل کانت چگونه است؟ موارد تشابه و تفاوت این سه دیدگاه چیست؟

سؤال فرعی (۲)

۱. از دیدگاه ابن رشد، صدرالدین شیرازی و ایمانوئل کانت حقیقت عقل، اقسام و قلمرو آن چیست؟

۲. در نگاه ابن رشد، حقیقت ایمان و احکام و ویژگی های آن چیست؟

روش شناسی تحقیق

(۳)

روش تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی است؛ به این صورت که آرای این سه متفکر در رابطه عقل و ایمان با استناد به آثارشان بررسی شده و سپس با روش تحلیلی - انتقادی، به استخراج موارد تشابه و تفاوت پرداخته شده است.

سازماندهی تحقیق

(۴)

پایان نامه حاضر از چهار بخش و خاتمه تشکیل شده است:

در بخش اول کلیات مربوط به بحث از جمله تعریف لغوی و اصطلاحی عقل و ایمان، رابطه و نسبت این دو، بحث شده است.

در بخش دوم، دیدگاه ابن رشد توصیف و بررسی شده و نظر نهایی

ص: ۲۷

۱- (۱) .Primary question

۲- (۲) .Secondary questions

۳- (۳) .Research method

۴- (۴) .Organization of research

ایشان در مورد عقل و ایمان و رابطه این دو بیان گردیده است.

در بخش سوم، دیدگاه صدرالدین شیرازی را در نسبت عقل و ایمان بررسی نموده و مباحث مربوط به آن را ارزیابی نموده ایم.

در بخش چهارم، موضوع عقل و ایمان را از نظر کانت بررسی کرده ایم.

در خاتمه به جمع بندی و نتیجه گیری و مقایسه این سه دیدگاه و استخراج همسانی ها و ناهمسانی ها پرداخته ایم.

ص: ۲۸

برای فهم رابطه عقل و دین یا عقل و ایمان، باید به نسبت ارتباط خدا با پیامبران خود و مسئله کیفیت ایمان توجه نمود. از نظر ادیان مختلف، کیفیت ایمان با هم فرق می‌کند و خود متکلمان اسلامی نیز در کیفیت ایمان اختلافات زیادی با هم دارند. معمولاً حکما از عقل به عنوان یک نوع ادراک بحث می‌کنند ولی به نظر می‌رسد این تعبیر درستی نباشد، چرا که عقل، قوه نیست. از این رو ارائه یک تعریف جامع و مانع از عقل بسیار مشکل است.

اگر ما تعین خاصی را از عقل بگیریم، این با ایمان در مواردی تعارض پیدا می‌کند. تعیناتی چون عقل تجربی، عقل منطقی، عقل فلسفی، عقل ریاضی، و... کسانی که بین عقل و ایمان تعارض دیده‌اند مقصودشان از عقل یکی از این عقل‌هاست. اینها همه عقل هستند ولی عقل بالاتر از این‌هاست. این‌ها تعینات عقل هستند.

پس در مبنای بین عقل و ایمان تضادی نیست. حتی اگر هم شخصی بگوید من در نزاع بین عقل و ایمان تعبد می‌کنم و جانب ایمان را می‌گیرم، خود این را هم عقل می‌گوید.

در این فصل قبل از هر چیز، جایگاه بحث عقل و ایمان در معرفت‌شناسی و فلسفه دین بررسی شده است؛ لذا بحث‌های معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی دینی و رابطه معرفت‌شناسی با فلسفه دین توضیح داده شده، سپس به واکاوی مفهوم شناختی عقل و ایمان و اقسام آن دو پرداخته شده و از منظرهای مختلف تعریف و ارزیابی شده است. سیر تاریخی و رویکردهای عقل و ایمان در اسلام و غرب و هم‌چنین نحله‌های موجود در دین اسلام و دیدگاه‌های مطرح در غرب نیز مورد توجه بوده است. در انتها با یک نتیجه‌گیری فصل را به پایان برده ایم.

معرفت‌شناسی

دانش‌های بشری به دلیل وابستگی به یک‌دیگر، به درجات گوناگونی تقسیم می‌شوند. برخی از آنها پایه و اساس سایر دانش‌های بشری است؛ یعنی اعتبار و ارزش دانش‌های دیگر به آن دانش باز می‌گردد و از این جهت، آن را دانش «درجه یک» می‌نامند. به عنوان نمونه پایه همه علوم تجربی «اصل علیت» است و این اصل در فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ پس فلسفه نسبت به علوم تجربی، درجه یک به شمار می‌رود و نیز «منطق» - که ابزار تفکر بشر و علم روش درست اندیشیدن است - در مرتبه مقدم بر فلسفه و هر علمی قرار دارد و نسبت به همه علوم، درجه یک به شمار می‌آید.

معرفت‌شناسی به دلیل بررسی معیارهای دانش بشری - حتی دانش‌های پایه - نسبت به همه علوم بشری حتی منطق، علم درجه یک محسوب می‌گردد. گرچه منطق و معرفت‌شناسی در پاره‌ای از مسائل اشتراک دارند، ولی منطق به عنوان علم درست اندیشیدن، پس از

معرفت شناسی قرار دارد. معرفت شناسی از دیرباز در فلسفه اسلامی و غرب مورد توجه ضمنی بوده است. ولی در فلسفه اسلامی از زمان علامه طباطبایی و در فلسفه غرب از زمان دکارت به طور مستقل مورد توجه بوده است.

معرفت شناسی یا نظریه معرفت، شاخه ای از فلسفه است که به ماهیت، منابع و حد و مرزهای حکمت یا معرفت می پردازد. به تعبیر جورج پاپاس (۱) پرسش های اساسی ای که در معرفت شناسی بحث می شود عبارت اند از:

معرفت چیست و تعریف صحیح معرفت، از چه مفاهیمی تشکیل است؟

محدوده معرفت ما چیست؟ معرفت در مورد چه اموری ممکن است؟

منابع معرفت یا علم کدام است و چگونه به دست می آید؟

آیا هیچ معرفت حقیقی و اصلی ای وجود دارد؟

و نیز باور موجه چیست و در چه شرائطی یک باور، موجه می شود؟ این پرسش اگر چه به تبع پرسش های بالا مطرح می شود، ولی در معرفت شناسی، عمده بحث را به خود اختصاص می دهد و بخش اعظم معرفت شناسی، بیان دیدگاه هایی است که روایت هایی از توجیه پذیری باور را به تصویر می کشند.

جرج پاپاس متذکر می شود که تاریخ فلسفه حکایت از آن دارد که بعد از افلاطون نیز مباحث معرفت شناختی در هر دوره ای مورد توجه بوده و فیلسوفان از ارسطو، اپیکوریان، رواقیان و شکاکان گرفته تا فیلسوفان دوره قرون وسطا، جدید و معاصر، همگی به مسئله معرفت و حکمت توجه

ص: ۳۱

کرده اند. اما در فلسفه قرن بیستم است که بحث اصلی و شایع، یعنی تحلیل و تعریف صحیح معرفت، مورد توجه ویژه بوده است. (۱)

براساس دیدگاهی بسیار رایج در معرفت شناسی - البته تا پیش از مقاله سه صفحه ای گتیه (۲) که با تعریف سه جزئی معرفت به «باور صادق موجه» (۳) مخالفت کرد - معرفت عبارت است از باور صادق، ولی نه باور صادق صرف؛ چرا که باورهایی مثل حدس صائب و باورهای صادقی که از آرزواندیشی نشأت گرفته اند، معرفت به شمار نمی آیند. در پاسخ به این پرسش که چه مؤلفه ای را باید به باور صادق افزود تا معرفت به دست آید، دیدگاه های گوناگونی عرضه شده است. این نظریات که تنوع گسترده ای دارند، بنا به تقسیم مشهور به دو نوع درون گرایانه (۴) و برون گرایانه (۵) تقسیم می شوند. در بخش نظریات درون گرایانه، شایع ترین دیدگاه های مطرح شده نظریاتی چون مبناگرایی معرفت شناختی سنتی، جدید و اصالت انسجام گروهی (۶) بوده است. در قسمت نظریات برون گرایانه، اعتمادگرایی با تقریرهای مختلف مطرح است و اخیرترین دیدگاه که بنا به روایتی در این قسم جا می گیرد، نظریه برون گرایانه کارکرد صحیح (۷) است که از آلون پلنتینگا است و به ضمانت (۸) می پردازد.

ص: ۳۲

-
- cf: George Pappas, " Epistemology, The History of " from Routledge . (۱) -۱
Encyclopedia of Philosophy
Gettier . (۲) -۲
True Justified Blief . (۳) -۳
Internalistic . (۴) -۴
Externalistic . (۵) -۵
Coherentism . (۶) -۶
The Theory of External Proper functiuon . (۷) -۷
Warrant . (۸) -۸

نکته دیگر در مورد معرفت شناسی، اقسام معرفت شناسی است. دکارت عمده تلاش خود را متوجه این مسئله کرد تا ساختاری علمی که مبتنی بر یقینات است فراهم آورد. دیوید هیوم نیز با همین انگیزه وارد کار شد، ولی به نتایجی رسید که تداوم آن را به صورت مکتوب در مقالات کواین (۱) شاهدیم.

معرفت شناسی دینی

معرفت شناسی دو گونه است: عام و خاص. معرفت شناسی عام، نظریه پردازی درباره معرفت را وجهه همت خود قرار داده است. معرفت شناسی عام به معرفت شناسی خاص نظر ندارد، بلکه به دنبال اصل معرفت است؛ چنان که فلسفه، اصل هستی را محور مسائل خود قرار داده است، نه هستی خاص را. اگر معرفت شناسی سخن از معرفت در حوزه ای خاص را به میان می کشد، معرفت شناسی خاص بوده که طبعاً از نوع معرفت شناسی پسینی است. مثلاً معرفت شناسی علمی به معارف علمی و معرفت شناسی عرفانی به معرفت ها و تجارب عرفانی و معرفت شناسی دینی به باورها و عقاید دینی می پردازد.

موضوع معرفت شناسی خاص یا معرفت شناسی مضاف، معرفت هایی است که در حوزه خاصی مطرح می شوند. این گونه معرفت شناسی پسین بوده و معرفت درجه دوم محسوب می شود و صفت پسین در این جا به معنای «بعد از معرفت» است؛ یعنی مسبوق به معرفت های دیگر است که به نوعی به تجزیه و تحلیل آنها می پردازد و مراد از آن «بعد از تجربه» (۲) که اصطلاحی کانتی است، نمی باشد.

ص: ۳۳

۱- (۱) .W. V. Quine

۲- (۲) .Apriori

معرفت شناسی پیشین، پیش از خود معرفتی خاصی ندارد، بلکه خود به نظریه پردازی معرفتی همت می گمارد. می توان گفت معرفت شناسی عام، علم تولید کننده است و معرفت شناسی مضاف، مصرف کننده. معرفت شناسی عام، جای نظریه پردازی است، در حالی که در معرفت شناسی مصرف کننده، نظریه ها و دیدگاه های عام بر حوزه های خاص معرفتی تطبیق داده می شود. بنابراین آغاز راه، معرفت شناسی عام است و مقصد، معرفت شناسی خاص. معرفت شناسی خاص یا مضاف شامل سه شاخه می شود: «معرفت شناسی علمی»، «معرفت شناسی عرفانی» و «معرفت شناسی دینی»؛ از این رو معرفت شناسی دینی یکی از شاخه های معرفت شناسی مضاف است که از قواعد عام معرفت پیروی می کند. معرفت شناسی دینی درصدد توجیه باورها، عقاید و معارف دینی است. (۱)

به بیان دیگر موضوع معرفت شناسی دینی، معرفت دینی است، نه خود دین. آن گاه که این دین به فهم انسان درآمد، معرفت شناسی دینی به صحنه می آید و به بازشناسی قواعد و احکام معارف دینی می پردازد. معرفت شناسی دینی، توجیه عقلانی آموزه های دینی است. معرفت شناسی دینی نگاهی است از بیرون به آن چه در حوزه معرفت دینی می گذرد. متعلق معرفت شناسی دینی نه دین است و نه ایمان و نه باور دینی، بلکه فقط معرفت دینی است که عالمان و اندیشمندان دینی بدان نایل شده و از دین برگرفته اند. معرفت دینی شاخه های تنومندی هم چون، فلسفه، کلام، تفسیر و مانند آن دارد که همه بخش هایی از معرفت دینی هستند که در اعصار متوالی به فهم علمای دین درآمده اند. عالم دینی در پی فهم

ص: ۳۴

و کسب معرفت دینی است و حاصل کار خود را در اختیار معرفت شناس دینی قرار می دهد. پس همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد معرفت شناسی دینی از نوع معرفت های درجه دوم است؛ یعنی معرفتی است ناظر به معرفت دیگر که از اوصاف و احوال آن گزارش می دهد. معرفت شناسی دینی بر سر سفره معارف دینی نشسته است و از آن تغذیه می کند؛ پس مسبوق به آنهاست. معنای پسینی بودن معرفت شناسی دینی همین است. معرفت شناسی دینی نگاهی است از بیرون و از بالا به معارف دینی. معرفت شناسی دینی خود را درون یک حوزه معرفت دینی محصور و خلاصه نکرده است بلکه جهانی گسترده تر از یک یا دو حوزه از معارف دینی دارد و جهان او با کل جهان معارف دینی مساوی است. معرفت شناسی دینی به توصیف معارف دینی می پردازد؛ یعنی می کوشد همان را که در دنیای معارف دینی اتفاق افتاده است، تحلیل کند و نسبت به آنها داوری نماید. اینها در معرفت شناسی دینی از معیارهای خاص معاصر پیروی می کنند. محور معرفت شناسی دینی، گزاره ها و آموزه های دینی است و در این میان، اعتقاد به خدا حساسیتی ویژه دارد. آیا باور به وجود خدا امری معقول است یا نه؟ این پرسش از مهم ترین دغدغه های همه معرفت شناسان دینی است.

رابطه معرفت شناسی با فلسفه دین

میان معرفت شناسی و فلسفه دین، ارتباط مهم و تنگاتنگی برقرار است. معرفت شناسی از علومی است که برای بسیاری از مسائل عمده و اساسی فلسفه دین، سرنوشت ساز و تعیین کننده است. اگر پاره ای از مباحث فلسفه دین را خوب بکاویم و تحلیل نماییم، به معرفت شناسی

راه خواهیم برد. معرفت شناسی در مورد عقل و ایمان، ریشه و اساس فلسفه دین است.

نقش معرفت شناسی در فلسفه دین به دو حیث است:

نقش معرفت شناسی در «مبانی» فلسفه دین:

الف) یکی از مباحث مهم در معرفت شناسی، امکان معرفت است. اگر در سرآغاز و اولین گام تلاش فکری از عهده «رد شکاکیت» برنیاییم هیچ زمینه ای برای مباحث دین شناسانه باقی نخواهد ماند و در وادی شکاکیت دینی خواهیم افتاد؛ از این رو لازم است با بررسی و ارزیابی ادله شکاکان قدیم و جدید و نیز مطرح کردن امکان معرفت، راه را بر معرفت شناسی بگشاییم تا بتوانیم در مسائل فلسفه دین قدم برداریم.

ب) مسئله «اقامه دلیل» جایگاه ویژه ای در معرفت شناسی دارد. در نظریه معرفت به این مطالب می پردازند که اصولاً دلیل چیست؟ توجیه باور چگونه است؟ دلالت دلیل به چیست؟ آیا دلیل نفسی است یا نسبی؟ آیا دلیل برای همه انسان ها دلیل است؟ یا برای گروهی خاص؟ روشن است که پیش از پاسخ به این پرسش ها، از عهده اقامه دلیل برای دعاوی اصلی دین برنخواهیم آمد.

۱. نقش معرفت شناسی در «مسائل» فلسفه دین:

عقل و ایمان یکی از مباحث معرفت شناسی دینی است. در آن جا مطرح می شود که رابطه عقل با ایمان چیست؟ آیا معرفت در افزایش و کاهش ایمان تأثیر دارد؟ ماهیت ایمان چیست؟ و...

امروزه بسیاری از فلاسفه دین به این نیاز پی برده اند. آن طور که زندگی نامه شان نشان می دهد برخی از آنان نخست در فلسفه دین

ص: ۳۶

تخصص داشتند و از آن جا به عالم معرفت شناسی وارد شدند و هم اکنون از معرفت شناسان معروف به شمار می آیند، متفکرانی نظیر پلنتینگا و آلستون از این گروهند. برخی دیگر که ابتدا به معرفت شناسی روی آورده بودند، این علم را سکوی پرواز به سوی فلسفه دین قرار داده و بعد از ورود به مباحث دین پژوهی در فلسفه دین صاحب نظر شده اند؛ در این میان به افرادی از جمله نینان اسمارت و زئر می توان اشاره کرد. (۱)

نتیجه آنکه فیلسوفان دین معرفت شناس و معرفت شناسان فیلسوف دین، به خوبی نشان دادند که ارتباط میان این دو انکارناپذیر بوده و نیاز یکی به دیگری امری است مسلم. از این رهگذر نیاز فلسفه دین و به ویژه بحث عقل و ایمان به معرفت شناسی روشن تر می شود.

ناگفته نماند که در دهه هشتاد، جنبشی علیه معرفت شناسی آغاز شد. این جنبش که توسط ریچارد ررتی (۲) و ویلیامز (۳) هدایت و رهبری می شد، تحت عنوان «مرگ معرفت شناسی» (۴) شکل گرفت. آنها با مشخص کردن دقیق وظایف معرفت شناسان و مبانی و پیش فرضهای آن، در سست کردن و تضعیف آنان کوشیدند. این تفکر بر آن بود که زمان کنار گذاشتن معرفت شناسی فرا رسیده است و اکنون هنگام افول و خاموش شدن چراغ معرفت شناسی است. ظاهراً این مدعا به ذائقه نهیلیست ها هم خوش آمده است. (۵)

ص: ۳۷

۱- (۱) . محمد تقی فعالی، معرفت شناسی دینی، نشر معارف اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۳۹-۴۰.

۲- (۲) .Richard Rorty.

۳- (۳) .M.Williams.

۴- (۴) .Death of epistemology.

۵- (۵) .Dancy, J and Sosa, E (ed) A Companion to Epistemology.(New York: Basil .

.Blackwell, ۱۹۹۲) pp.۸۸-۹۱

پیش از پرداختن به مطالب اصلی این رساله، به یادآوری نکاتی درباره اشتراک لفظی واژه‌ها و اختلاف معانی آنها می‌پردازیم، زیرا غفلت از آن موجب اشتباهات فراوانی می‌گردد. وجود مشترکات لفظی نقش مهمی در ادبیات و شعر دارد، ولی در فلسفه مشکلات زیادی را به بار می‌آورد، مخصوصاً اینکه کلمات مشترک گاهی به قدری به هم نزدیک اند که تمیز آنها از یک دیگر دشوار است و بسیاری از مغالطات در اثر این گونه اشتراکات لفظی روی داده است و گاهی فیلسوفان و صاحب نظران نیز در این دام گرفتار شده‌اند. مثلاً کلمه شیر در زبان فارسی به معانی مختلفی به کار رفته است:

آن یکی شیر است اندر بادیه

و آن دیگر شیر است اندر بادیه آن یکی شیر است که آدم می‌خورد و آن دیگر شیر است که آدم می‌خورد این دشواری‌ها هنگامی مضاعف می‌شود که یک لفظ، معانی اصطلاحی متعددی در یک علم داشته باشد. در موضوع مورد بحث ما نیز واژه عقل و ایمان، در کلام، فلسفه و عرفان و دیگر نحله‌های موجود به معانی مختلفی به کار رفته و معانی لغوی و اصطلاحی متعددی پیدا کرده است. از این رو توضیح معانی کلمات و تعیین معنای مورد نظر در این بحث ضرورت دارد.

تعریف لغوی و اصطلاحی عقل

عقل در لغت معانی متعدد دارد که از جمله آنها «تثبیت در امور» است. به عقل «عقل» گفته‌اند زیرا صاحبش را از سقوط در مهالک باز می‌دارد. (۱)

ص: ۳۸

۱- (۱). ابن منظور، لسان العرب؛ المنجد، ماده عقل.

عقل از ریشه «عقال» به معنای زانوبند شتر گرفته شده؛ چرا که عقل بر هوس‌ها پا می‌نهد. (۱)

عقل در لغت، هم به معنای حدثی و مصدری به کار رفته است این معانی را برای آن ذکر کرده اند:

۱. بستن زانوی شتر با زانوبند؛

۲. بند آوردن دار و شکم بیمار را؛

۳. پیچاندن پا به دور پای حریف برای زمین زدن او؛

۴. به سن بلوغ رسیدن؛

۵. فهمیدن؛

۶. پرداختن دیه و خونبهای مقتول؛

۷. پناه گرفتن؛

۸. پناه بردن (وقتی با اِلی می‌آید مثل عقل اِلیه).

و هم به معنای اسمی و غیر حدثی می‌آید؛ در این صورت فقط دو معنا برای آن در لغت ذکر می‌کنند:

۱. خرد (گاهی قلب و دل هم از آن تعبیر می‌شود)؛

۲. دیه و خون بها. (۲)

عقل در اصطلاح نیز به معانی گوناگونی به کار می‌رود که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. عقل در بحث‌های اخلاقی؛

۲. عقل در مبحث عوالم وجود فلسفه؛

۳. عقل در اصطلاح منطقیین و فیلسوفان: عقل در این اصطلاح به

ص: ۳۹

۱- (۱). علیان رشیدی، العقل عند الشیعه الامامیه، ص ۲۲۱.

۲- (۲). فاطمه اسماعیل و محمد اسماعیل، القرآن و النظر العقلی، ص ۶۴ - ۶۸.

دو صورت استعمال شده است:

الف) معنای حدی و مصدری که عبارت است از ادراک کلیات؛

ب) معنای اسمی و غیر حدی که عبارت است از قوه درک کننده مفاهیم کلی.

حکما عقل را از مقوله جوهر دانسته و در تعریف آن گفته اند: عقل جوهری است که از ماده و صفات آن مجرد بوده و از سنخ هستی طبیعی و پدیده های محسوس به دور است و کار آن ادراک و تعقل است. به طور کلی عقل در فلسفه اسلامی در دو جا به کار می رود:

۱. اطلاق عقل بر موجود و موجودات مجرد از ماده و لوازم ماده (عقول عشره). اینها تکثر نوعی ندارند و نوعشان منحصر در فرد است؛ یعنی اگر مثلاً ده عقل داریم ده نوع داریم. اینها فعلیت تامه اند و حالت تکامل ندارند و ما در این بحث با آن کاری نداریم.

۲. اطلاق عقل بر نفس انسانی: در این معنا عمده‌تاً عقل بر یکی از قوای ادراکی نفس اطلاق می شود که کلیات را بدون نیاز به ماده و لوازم مادی درک می کند. عقل به این معنا چهار مرحله دارد:

۱. عقل هیولانی؛

۲. عقل بالملکه؛

۳. عقل بالفعل؛

۴. عقل مستفاد.

این عقل، حقایق کلیه را با همه مراتبش از عقل هیولانی تا عقل بالمستفاد درک می کند.

بحث رابطه عقل و ایمان، در این معنا از عقل مطرح می شود.

در انسان شناسی گفته می شود: نسبت به انواع حیواناتی که ما

ص: ۴۰

می‌شناسیم، عقل به همین معنا، از ویژگی‌های نوع انسان است. پس طبعاً تفکر مربوط به این قوه نیز، عمل ویژه انسان خواهد بود. مجهز بودن انسان به این قوه، موجب می‌شود که دو گونه تنوع در ادراکات انسان پدید آید:

۱. تنوع طولی.

۲. تنوع عرضی.

بهتر است این جا به معنای عقل در زبان لاتینی هم اشاره نماییم. در زبان‌های لاتین در برابر عقل سه لغت استفاده شده است:

۱. کلمه «ratio» که انگلیسی آن «reason» است. این معنا بر عقل جزئی، عقل استدلال‌گر، عقل توجیه‌کننده، مبنا و پایه پذیرش اندیشه‌ها و به خود استدلال و دلیل نیز اطلاق شده است.

۲. کلمه «intellectus» که انگلیسی آن «intellect» است. این لغت برای عقل فعال، عقل کلی، عقل شهودگر، قدرت فهم، در برابر احساس و اراده، وجه نامیرای روح انسان که قدرت تفکر دارد و... به کار رفته است.

۳. کلمه «nous» که تا حد زیادی مهجور مانده است. این لغت به معنای اصل عقلانی هدفدار حاکم بر عالم طبیعت است که قوانین و نظم طبیعت از آن ناشی می‌شود. در برخی موارد نیز به معنای عقل انسانی و عقل شهودگر به کار رفته است. (۱)

«برخی فیلسوفان یونان باستان و سنت‌گرایان امروزی، میان عقل جزئی یا استدلال‌گر (reason) و عقل کلی (intellect) فرق گذاشته‌اند. عقل کلی یا شهودگر، نیروی دراکه‌ای است که قدرت شهود حقایق را

ص: ۴۱

آن چنان که هستند، دارد. این عقل، استدلال گر و اثبات کننده نیست، شهود کننده است و به همین دلیل عقل جمعی نیست، بلکه فردی است و حجیت آن هم فردی است، نه جمعی. بر خلاف عقل استدلال گر که حجیت جمعی دارد که یا جمیع عاقلان را و یا صرفاً آنان را که با ما بر سر مقدمات و پیش فرض ها توافق دارند، قانع می کند.» (۱)

اقسام عقل

عقل نیروی خدادادی است که کارش درک است؛ گاهی «هست و نیست» را درک می کند که متعلق این درک «حکمت نظری» است و گاهی «باید و نباید» را درک می کند که متعلق این نوع درک «حکمت عملی» است.

چنان که می دانیم عقل، معانی مختلف دارد و از منظر حیث و اعتبار می توان برای او اقسامی شمرد. ما در این جا به دو قسم مهم و معروف عقل اشاره خواهیم کرد.

عقل بر دو قسم است؛ عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری، هست و نیست ها را و عقل عملی، باید و نبایدها را درک می کند.

در تعریف «عقل نظری» به صورت مختصر می توان گفت: عقلی است که اشیاء و امور را درک می کند. به بیان دیگر، کار عقل نظری «درک» است؛ زیرا عقل، هم در بعد نظر و هم در بعد عمل، مجرد است و هر موجود مجرد، کارش نیز مجرد است و کار مجرد، عین درک و شهود است؛ گرچه در انتزاع مفهومی، علم و فهم از بخش ادراک نشأت می گیرد، نه از بخش عمل. این عقل (عقل نظری)

ص: ۴۲

مراحلی دارد که به صورت گذرا نام می بریم:

۱. عقل هیولانی؛

۲. عقل بالملکه؛

۳. عقل بالفعل؛

۴. عقل مستفاد.

عقل نظری، مطالب بدیهی و روشن را به دلیل بدهت آنها درک می کند و مطالب غیربدیهی را با ارجاع به بدیهیات اولیه مبین، درک می کند. البته بین مطالب نظری و بدیهی راهی وجود دارد که از آن به قواعد منطقی یاد می کنند. این راه را اگر رونده آن درست طی کند به مقصد می رسد و مصیب است، و گرنه مخطی و معذور است.

در مورد تعریف «عقل عملی» عبارات فیلسوفان خیلی مختلف است؛ لذا ما فقط به تعریف خود عقل عملی بسنده می کنیم. عقل عملی، عقلی است که عمل را از آن جهت که شایسته است درک می کند. به بیان دیگر، بخش عمل به عقل عملی وابسته است.

عقل عملی در سخن امام صادق علیه السلام این گونه تعریف شده است: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان؛ (۱) عقل، آن است که با آن، عبادت خدا و کسب بهشت شود».

هم چنین در مبادی و مقومات عقل عملی، باید عقل نظری حضور داشته باشد. زیرا از حیث عقلانیت، عقل نظری باطن عقل عملی است. بنابراین عقل عملی به سبب طبیعتش، در ادراکات از عقل نظری کمک می گیرد.

ص: ۴۳

۱- (۱). کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱، ح ۳.

از یک رویکرد دیگر هم می توان منظور از عقل در این رساله را روشن نماییم. در این رویکرد، نظام های فکری و فلسفی نقش عمده و اساسی را به عقل می دهند. این واژه در حوزه های گوناگون معرفتی، معانی متفاوتی می یابد؛ برای مثال، معنای عقل آن گاه که در برابر شهودگرایی به کار می رود، با مفاد همین واژه هنگامی که در برابر تجربه گرایی استعمال می شود، تفاوت دارد؛ در این جا به دو اصطلاح رایج عقل اشاره می کنیم:

۱. عقل گرایی در برابر تجربه گرایی (۱)

گاه منظور از عقل گرایی، مکتبی فلسفی است که منشأ شناخت آدمی را مبادی عقلی و بدیهیات فطری می داند، نه تجارب حسی. افرادی چون دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶م) لایب نیتز (۱۷۱۶-۱۶۴۶م) و باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲م) از مشهورترین عقل گرایان مغرب زمین به شمار می روند. عقل گرایی در این اصطلاح در برابر تجربه گرایی قرار می گیرد؛ زیرا تجربه گرایان، تنها منشأ شناخت را حس و تجربه می دانند و بدیهیات فطری و پیش از تجربه را انکار می کنند. جرج بارکلی (۱۷۵۳-۱۶۸۵م) و دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱م) از برجسته ترین فیلسوفان تجربه گرا هستند.

۲. عقل گرایی در برابر ایمان گرایی

در حوزه فلسفه دین و مباحث مربوط به الهیات، عقل گرایی به مکاتبی اشاره دارد که در برابر معارف وحیانی، نقش قوه عقل و دیگر ابزار عادی کسب معرفت را نادیده نمی گیرند. این ارج و حرمت نهادن به

ص: ۴۴

عقل، مراتب متفاوتی دارد و عقل گرایی در این اصطلاح، طیف گسترده ای را در خود جای می دهد. در برابر این معنا از عقل گرایی، ایمان گرایی به کار می رود. مقصود از ایمان گرایی دیدگاهی است که دین داران را از ارزیابی عقلانی باورهای دینی بر حذر می دارد و معتقد است که دین تسلیم و تعبد بی چون و چرا از انسان می خواهد، نه پذیرش عاقلانه و فیلسوفانه.

گاهی جبهه مخالف عقل گرایان را نص گرایان تشکیل می دهند. نص گرایان بر نصوص دینی جمود ورزیده و اندیشه بشری را از دست یابی به توجیه و تبیین عقلانی بسیاری از معارف دینی ناتوان می پندارند.

در این نوشتار حاضر مقصود از عقل و عقل گرایی، اصطلاح دوم است. در برابر تجربه گرایی قرار نمی گیرد، بلکه با آن قابل جمع است.

ناگفته نماند مقصود از «Rationalism» آن چیزی است که در نقطه مقابل «Irrationalism یا Fideism» به کار می رود. در این معنا عقل گرایی مستلزم نوعی اعتماد و اتکا بر عقل و استدلال های عقلانی در مقام تعیین باورها و اعمال و... می شود. باید توجه داشت که این معنا از عقل گرایی با آن چه از همین واژه در معرفت شناسی فهمیده می شود، تفاوت دارد. در معرفت شناسی، عقل گرایی در برابر تجربه گرایی به کار می رود و مقصود از آن این است که حقایق اساسی و مهم و بنیادین در معرفت بشری به وسیله عقل محض (بدون تکیه بر تجربه حسی) قابل اثبات و ادراک است.

پل فولکیه در کتاب «فلسفه عمومی»، معانی و تقسیمات عقل را به شرح ذیل بیان نموده است:

الف) عقل موضوعی (Raison Subjective): عقل در این اصطلاح

به معنای قوه تعقل است که در موارد مختلفی استعمال می شود:

۱. عقل به معنای قوه ادراک معانی کلی؛

۲. عقل به معنای مقابل نفس و دیوانگی؛

۳. عقل در عرف متکلمان که در مقابل ایمان قرار دارد؛

۴. قوه تنظیم معلومات؛

۵. قوه ادراک روابط؛

۶. عقل مقوم؛ (۱)

۷. عقل متقوم. (۲)

ب) عقل موردی (Raison Objective): یعنی عقل به اعتبار متعلق شناسایی و به اصطلاح به معنای جهت و دلیل؛ یعنی به معنای آن چه واسطه در ثبوت یا واسطه در اثبات یا واسطه در حقانیت امری است، استعمال می شود. این نوع عقل بر دو نوع است:

۱. عقل نظری؛

۲. عقل عملی. (۳)

عقل مورد نظر در این موضوع

البته در طول بخش های مختلف رساله، منظور از عقل را از دید شخصیتی که دیدگاهش را بیان می کنیم، روشن خواهیم نمود. ولی در این جا در صدد ترسیم یک دورنمای کلی هستیم که به عقل از این منظر نگاه می کنیم.

ظاهراً در این باره که عقل، فصل ممیز انسان از سایر حیوانات است،

ص: ۴۶

۱- (۱) .Raison Constituante

۲- (۲) .Raison Constitvee

۳- (۳) . پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۷۹-۸۲.

هیچ اختلافی نیست، اما تعریف انسان به حیوان عاقل، تعریف انسان بالقوه است، نه تعریف انسان بالفعل و انسان به مقداری انسان است که از عقل خود استفاده و از دستورات آن پیروی کند. بنابراین مقصود از عقل، صرف وجود قوه عاقله نیست، فعال بودن این قوه هم شرط است. از این رو، بهتر است انسان را به حیوان متفکر و تفکر را نیز به سنجش و توجیه یک مدعا یا هدف یا عمل بر اساس معیار مناسب و در پناه دلیل مناسب تعریف کنیم. تفکر انواعی دارد؛ از یک نظر می توان گفت که تفکر یا معطوف به کشف حقیقت است، یا معطوف به تشخیص حقوق و وظایف. تفکر نوع اول، شأن عقل نظری و تفکر نوع دوم، شأن عقل عملی است.

چنان که می بینیم انسان حیوانی است که هم در مقام اندیشه و هم در مقام عمل، از یک نظام ارزشی خاص پیروی می کند - یا باید پیروی کند - و رفتار او در هر دو مقام در معرض نقد و ارزیابی اخلاقی است. اخلاقی بودن انسان به قلمرو رفتارهای بدنی محدود نمی شود و فعالیت های ذهنی و روحی و روانی او را هم دربرمی گیرد، البته تا آن جا که این فعالیت ها ارادی و اختیاری اند. هم چنین برای فهم بهتر نقش و کارکرد عقل می توان آن را به «پیامبر درونی» تعریف کرد. (۱)

تعریف لغوی و اصطلاحی ایمان

ایمان از ماده «أمن» و مصدر باب افعال به معنای اعتقاد، گرویدن، تصدیق و انقیاد است. پس در تعریف ایمان باید گفت: ایمان، اعتقاد و اطمینان قلبی کامل و روشن به یک مطلب، شخص، فکر یا یک مسلک و دین است. (۲)

ص: ۴۷

۱- (۱). نهج البلاغه، کلمه قصار، ۳۳۸.

۲- (۲). عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۲۸۲.

امیرالمؤمنین علیه السلام در تبیین ایمان می فرماید:

«الإيمان تصديق بالجنان و اقرار باللسان و عملً بالاركان؛ ایمان تصدیق به قلب و اظهار و اعتراف به زبان و عمل به جوارح و اعضاست.» (۱)

همان گونه که ملاحظه می شود، رکن اساسی ایمان در مفهوم لغوی آن، تصدیق و تسلیم است.

ریشه لاتینی ایمان « Fideism » که به معنای ایمان گرایی می باشد که در اصل « Faith-ism » بوده است. این کلمه ریشه لاتینی دارد و از FEE-day-ism گرفته شده است که واژه لاتینی Fides به معنای ایمان Faith می باشد.

ایمان نیز مانند عقل در اصطلاح، معانی متفاوتی دارد. درباره حقیقت ایمان دیدگاه های متفاوتی موجود است. که در این جا به پنج تعریف از ایمان اشاره می کنیم. این دیدگاه ها عبارتند از:

۱. ایمان، عبارت است از تصدیق علمی؛ بر این اساس ایمان از مقوله معرفت است.

۲. ایمان، عبارت است از تصدیق قلبی.

۳. ایمان، عبارت است از التزام عملی به اوامر و نواهی شرعی.

۴. ایمان، عبارت است از تصدیق قلبی و اقرار زبانی.

۵. ایمان، عبارت است از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و التزام عملی. (۲)

مشهورترین اقوال میان متکلمان اسلامی، دیدگاه دوم است.

البته ایمان همیشه باید یک ایمان انتقادی باشد. ایمان انتقادی آن است که به صاحب ایمان اجازه می دهد و او را ملزم می کند که چشمان خود را به سوی همه نقدهایی که از سوی عقل، علم و فلسفه متوجه ایمان می شود،

ص: ۴۸

۱- (۱). نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، حکمت ۲۲۷، ص ۴۸۲.

۲- (۲). نصیرالدین طوسی، قواعد العقاید، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، ص ۱۴۴-۱۴۶.

باز نگه دارد و ایمان خود را به گونه ای بفهمد و معنا کند که بتواند همیشه با عقل و فلسفه در یک گفت و گوی عقلانی به سر برد. ایمان انتقادی، از عقل، علم و فلسفه اخذ نمی شود ولی همواره در گفتگو با آنها به حیات خود ادامه می دهد. در این صورت است که می توان از ایمان مدلل حرف زد.

انواع ایمان

دو نوع ایمان وجود دارد:

۱. ایمان عامیانه؛

۲. ایمان عالمانه.

چنان که می دانیم، ایمان دست کم از دو عنصر اراده و باور تشکیل شده است. شخص مؤمن به چیزی باور دارد و اراده می کند که بر این باور بماند و به مقتضای آن پایبند باشد. آن باور می تواند معرفت بوده یا صرفاً باور باشد. معرفت را از دیرباز به «باور صادق موجه» تعریف کرده اند. بنابراین هر باوری معرفت نیست، ولی هر معرفتی باور است. باورهای موجه می توانند معرفت باشند، اما باورهایی که هیچ توجیهی در پذیرش آنها نداریم، معرفت نیستند.

ایمان مؤمنان را یا باورهای موجه همراهی می کند یا باورهای ناموجه. نوع اول، ایمان عالمانه است و نوع دوم، ایمان عامیانه.

(۱)

سیر تاریخی و رویکردهای عقل و ایمان در اسلام و غرب

اشاره

مسئله عقل و ایمان در اسلام و غرب را باید به طور جداگانه بررسی نمود تا بتوان پیشینه های تاریخی ارتباط این دو مقوله را بهتر شناخت:

ص: ۴۹

اشاره

با تأمل در تعالیم اسلام به ویژه قرآن کریم و روایات پیشوایان دین، اهمیت و منزلت عقل نمایان می شود. در دین اسلام «تعقل» مبنای ایمان قرار گرفته و قرآن، همواره انسان را به تفکر و تدبر و پرهیز از تقلید کورکورانه فرا می خواند و پلیدی را از آن غیر اهل تعقل می داند. عقل در روایات، محبوب ترین مخلوق نزد خداوند و معیار پاداش و کیفر آدمیان و حجت و رسول باطن معرفی شده است. اما داستان عقل و ایمان در حوزه فرهنگ اسلامی، داستانی دلکش و در عین حال تأمل برانگیز است. گروه های مختلفی از متفکران اسلامی - یعنی فلاسفه، متکلمان، عرفا، فقها، اهل حدیث، اخباریون، و... و نیز انشعابات آنها یعنی فلاسفه مشاء، اشراق، و صدرایی و متکلمان معتزله، اشاعره و شیعه - در این زمینه سخن ها گفته اند و رویکردها و گرایش های متفاوتی را عرضه کرده اند.

در تعریف ایمان، قرن ها میان متکلمان، فیلسوفان و الهی دانان مسلمان و مسیحی اختلاف نظرهای جدی وجود داشته و دارد. بیشترین اختلاف ها بر سر داخل کردن سه موضوع در تعریف ایمان است: اول علم، دوم اراده و سوم عمل. بسیاری از فیلسوفان و متکلمان شیعه، ایمان را همان علم (علم یقینی و جزمی) می دانند. برخی از شیعیان و نیز اغلب اشاعره و مرجئه ایمان را عملی ارادی، یعنی تصدیق می دانند و حتی برخی مرجئه اقرار زبانی را کافی می دانند. خوارج، عمل را جزء ایمان می دانند و فاسق را خارج از حوزه ایمان می شمارند.

اما به نظر می رسد ایمان چیزی بیش از علم است و عمل خارجی در آن دخالتی ندارد. ایمان تصدیق قلبی است که به اراده و اختیار انسان و در پی علم یا باور تحقق می یابد و عمل خارجی از لوازم ایمان است و

نه جزء ماهیت آن. اقرار به زبان نیز جزء ماهیت ایمان نیست، بلکه آن نیز مانند سایر عمل های خارجی از لوازم ایمان است.

چنان که ذکر شد، مکاتب مختلف طی قرن های متمادی پژوهش های متنوعی راجع به چیستی ایمان و عقل انجام داده اند. ما در این جا به صورت اجمال دیدگاه های کلامی متکلمان و فیلسوفان اسلامی را بررسی می نماییم:

عقل و ایمان از دیدگاه متکلمان

اشاره

در میان مسلمانان برخورد با عقل و میزان اعتبار آن یکسان نبوده است. متکلمان اسلامی با طرح مسئله عدل الهی و حسن و قبح ذاتی افعال و اشیاء، به دو گروه عدلیه و غیرعدلیه منشعب شدند: گروه اول یعنی متکلمان معتزله و شیعه، به حسن و قبح ذاتی و عقلی تأکید نمودند، ولی گروه دوم یعنی اشاعره، به انکار آن پرداختند.

البته معتزله در به کارگیری عقل، راه افراط را پیمود و برای عقل سلطه کامل قائل شد و آن را در تمام موضوعات اساس و مرجع دانست. آن ها حتی دلیل نقلی مخالف آن را مردود شمردند و برای مماشات با عقل به سرعت به تأویل ظواهر نصوص دینی اقدام نمودند و بر ترجیح عقل بر وحی تأکید نمودند. (۱)

در مقابل عده ای چون ابوالحسن اشعری و پیروانش صرفاً به آثار مروی و منصوص تمسک جسته، وظیفه عقل را تعبد و تعقل در خصوص شرع و تأیید آن دانستند و از آن جا که تمام احکام شریعت را مطابق عقل می شمردند نیازی به دخالت عقل نمی دیدند. حتی گاهی

ص: ۵۱

۱- (۱). غلامحسین ابراهیم دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۱۴.

ادراک حسن و قبح را نیز از عقل سلب می کردند.

در میان این دو نظریه، نظریه دیگری وجود دارد که بر اساس آن عقل انسان توانایی درک حسن و قبح را دارد و در فهم کتاب و سنت نقش بسزایی دارد. در مواردی که عقل مستقلاً احکام قطعی داشته باشد، حکم آن مورد پذیرش شرع می باشد.

رویکرد شیعه

شیعه به کسانی گویند که پیرو علی علیه السلام و امامان بعد از او باشند. مکتب شیعه نسبت به مکاتب دیگر، قدیمی ترین است و از زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است. (۱) در مذهب شیعه بیش از معتزله، برای عقل استقلال و اصالت و حجیت اثبات شده است. از نظر شیعه با حکم روایات مسلم معصومین علیهم السلام، عقل، پیامبر باطنی و درونی است، هم چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله، عقل ظاهری و بیرونی است.

در فقه شیعه، عقل یکی از ادله چهارگانه است. (۲) در فن اصول فقه شیعه، قاعده ای به نام «قاعده ملازمه» یعنی ملازمه حکم عقل و شرع وجود دارد که با این عبارت بیان می شود:

«کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل».

مقصود این است که هر جا عقل، یک، مصلحت و یا یک مفسده قطعی را کشف کند، به دلیل «لمی» و از راه استدلال از علت به معلول، حکم می کنیم که شرع اسلام در این جا حکمی دائر بر استیفای آن

ص: ۵۲

۱- (۱). محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۳۱.

۲- (۲). مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۲.

مصلحت یا دفع آن مفسده دارد. هر چند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد و هر جا که یک حکم وجوبی یا استحبابی یا تحریمی یا کراهتی وجود دارد، ما به دلیل «اِثْبَاتِ» و از راه استدلال از معلول به علت، کشف می کنیم که مصلحت یا مفسده ای در کار است؛ هر چند بالفعل عقل ما از وجود آن مصلحت یا مفسده آگاه نباشد. از نظر متکلمان و فقهای شیعه هماهنگی کاملی میان عقل و شرع برقرار است. (۱)

رویکرد اهل حدیث

گرایش اهل حدیث در دین شناسی «نقلی» است. آنان ظواهر گزاره های دینی را در اصول و فروع، معتبر دانسته و در تعارض عقل و نقل، اولویت را به نقل می دهند و توانایی عقل را در درک حقائق دینی انکار می کنند. اینها در بحث مربوط به رابطه عقل و نقل و شریعت قائل هستند که عقل، مفتاح دین و شریعت است، بنابراین ارزش عقل فقط در حدی است که انسان را به آستانه دین و وحی و شریعت بکشاند.

رویکرد معتزله

مکتب معتزله در اوائل قرن دوم هجری توسط «واصل بن عطا» (۸۰ - ۱۳۱) پدید آمد. در آن زمان مرتکبان گناه و حکم دنیوی و اخروی آنان مورد بحث جدی قرار داشت. خوارج آنان را کافر و مشرک دانسته و معتقد بودند، اگر بدون توبه از دنیا بروند محکوم به عذاب ابدی خواهند بود، اما اکثریت امت آنان را مؤمن فاسق می دانستند و حسن بصری آن ها را منافق می دانست. در چنین شرایطی بود که واصل بن عطا نظریه «اعتزال» را ابراز نمود. (۲)

ص: ۵۳

۱- (۱). همان، ص ۵۶.

۲- (۲). همان، ص ۲۶۳.

معتزله در بحث های کلامی و نیز تفسیر آیات قرآن، از عقل و تفکر عقلانی استفاده می کردند و هرگاه نتایج استدلال های عقلی آنان با ظواهر دینی مخالفت داشت، دست به تأویل ظواهر زده و بدین وسیله میان عقل و دین ایجاد هماهنگی می کردند و غالباً از تفکر جدلی بهره می گرفتند.

اقبال لاهوری در توصیف آنان چنین گفته است:

«در اوائل سده دوم هجری، واصل بن عطا، شاگرد حسن بصری که یکی از علمای نامدار کلام بود، آیین معتزله را که همان نظریه جدید عالم اسلام است، تأسیس کرد.» (۱)

احمد امین نیز روش آنان را چنین وصف کرده است:

«آنان به سان دیگران، به ایمان اجمالی به مشابهاات اکتفا نکردند و آیات یک موضوع را که احیاناً نوعی اختلاف در آنها به نظر می آمد، جمع کردند، مانند آیات جبر و اختیار و... و نهایتاً به داوری عقل روی آوردند. در نتیجه در هر مسئله به رأی و نظری دست یافتند. آن گاه به آیاتی که به ظاهر مخالف با آن رأی بود بازگشته و آنها را تأویل کردند. در نتیجه تأویل از مهم ترین نمودارهای متکلمان معتزلی و بارزترین وجه امتیاز روش آنان با سلف بود.»

محقق لاهیجی نیز در تعریف روش معتزله گفته است:

«این جماعت به رأی عقلی روی نمودند و آیات و احادیثی که مضمونشان به حسب ظاهر موافق آراء و عقول ایشان نمی نمود، به تأویل آنها بر نهج قوانین عقلی مبادرت می کردند.» (۲)

ص: ۵۴

۱- (۱). محمد اقبال، سیر فلسفه در ایران، ص ۴۶.

۲- (۲). عبدالرزاق لاهیجی، گزیده گوهر مراد، ص ۲۱.

مکتب اشعری در قرن چهارم توسط «ابوالحسن اشعری» تأسیس شد. وی بعد از چهل سالگی اش این مکتب را به عنوان یک مکتب معتدل میان اهل حدیث و معتزله تأسیس نمود.

اشعری تلاش کرد با ارائه طرحی نوین، تضاد میان عقل گرایی و ظاهر گرایی را برطرف کند، لذا با هر دو گروه جهات موافق و مخالف داشت. با عقل گرایان در این جهت که استدلال عقلی در اثبات عقاید دینی، بدعت و حرام نیست، بلکه راجح و پسندیده است، موافقت کرد و به تألیف رساله «استحسان الخوض فی علم الکلام» مبادرت ورزید. این در حالی بود که اهل حدیث، علم کلام و استدلال عقلی را بدعت و حرام می دانستند.

از طرفی در تعارض عقل با ظاهر دینی، ظواهر را مقدم داشت. در نتیجه در بحث صفات ذات و صفات خبریه با عقاید معتزله مخالفت کرد، همان گونه که اصل تحسین و تقبیح عقلی و متفرعات آن را نیز مردود دانست و هیچ واجب عقلی را نپذیرفت و در این زمینه ها با اهل حدیث هماهنگ گردید. (۱)

اگر چه با پیروزی ظاهر گرایان بر معتزله ستاره عقل گرایی در جهان اسلام افول کرد ولی موجب اضمحلال کامل آن نگردید؛ چون هواداران مکتب اعتزال تا قرن ها بعد، از مکتب خود دفاع کردند. حتی در میان متأخران، متکلمان اشعری افراد برجسته ای بودند که تفکر عقلایی را ارج نهاده و در مواردی با عقاید اشعری مخالفت ورزیده و یا آن را اصلاح کرده اند.

ص: ۵۵

حیال و عبدالحکیم در حواشی «عقاید نسفی» گفتند: «در مواردی که نص حاکی از چیزی باشد که عقل آن را ممتنع شمارد، باید به تأویل آن پرداخت، چه عقل بر نقل مقدم است، عقل اصل است و نقل فرع.»

شیخ محمد عبده از مکتب اشعری پیروی می کرد، ولی در مسائل مورد اختلاف میان اشاعره و معتزله، آراء و نظریاتی ابراز کرد که با عقاید اشاعره مخالفت آشکار دارد. ایشان در مسئله حسن و قبح عقلی گفته است:

«معرفت آن است که عقل های سالم آن را نیکو دانسته و قلب های پاک به دلیل هماهنگی آن با فطرت و مصلحت، آن را می پسندند و منکر آن است که عقل های سالم آن را انکار کرده و قلب های پاک از آن متنفر می گردند.» (۱)

اشعری ها قائل اند که عقل به صورت مستقل نمی تواند حسن و قبح برخی از افعال را درک کند.

عقل و ایمان از دیدگاه فیلسوفان

داستان نسبت عقل و ایمان تنها در مدرسه متکلمان خلاصه نمی شود، بلکه حکیمان و فیلسوفان اسلامی نیز با این مسئله مهم رو به رو بودند. «کندی» (متوفای ۱۸۵ هـ - ق) در جهان اسلام، با آموختن فلسفه و حضور در جنبش ترجمه با این مسئله مواجه شد و توافق و تلائم فلسفه با دین را مطرح نمود. به اعتقاد کندی، اگر فلسفه، علم به حقایق اشیاست پس انکار فلسفه، مستلزم انکار حقیقت و در نهایت مستلزم کفر است. بنابراین میان فلسفه و دین اختلافی نیست و در صورت بروز تعارض میان آیات قرآنی و تعلیمات فلسفی، راه حل، تأویل آیات

ص: ۵۶

است. این طریقت با فارابی ادامه یافت و فلسفه و دین به عنوان دو سرچشمه یک حقیقت معرفی شدند. گرایش فلسفی پس از فارابی به ابن سینا رسید و تا ظهور غزالی ادامه یافت، ولی غزالی با انتقادهای خود و تألیف «تهافت الفلاسفه» به شدت فلسفه را مورد حمله قرار داد و تعقل فلسفی را مانع وصول به حقیقت دانست. فلسفه ستیزی غزالی، ابن رشد اندلسی را به مقابله واداشت و در دفاع از فلسفه ارسطویی به تألیف «تهافت التهافت» پرداخت.

فیلسوفان و حکیمان عقل را چنین تعریف کرده اند که عبارت از «قوه استدلال و استنباط فروع و نتایج از اصول و مقدمات» است. برخی دیگر معتقدند که لازمه آن علم به ضروریات است به شرط آنکه حواس ظاهری و باطنی سالم باشد. ضروریات هم عبارت از، اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات است.

چنان که در تعریف لغوی و اصطلاحی عقل توضیح دادیم، عقل در اصطلاح فلسفه دو معنا دارد:

یکی موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد بوده و به طور مستقل، یعنی بدون تعلق به نفس و بدن، موجود است. فلاسفه به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و قاعده «امکان اشرف» و دلایل دیگر وجود، سلسله ای از عقول را تصویر کرده اند که واسطه فیض الهی است. بدین ترتیب که از خدا تنها یک موجود که «عقل اول» نامیده می شود، صادر گشته و از عقل اول هم عقل دوم، تا به ترتیب به عقل دهم که «عقل فعال» نام دارد، منتهی شود. عالم طبیعت از عقل فعال صادر شده است. این عقول، عقول طولی هستند و میانشان رابطه علیت برقرار است. شیخ اشراق ضمن اثبات عقول طولی مشائین، تعداد آنها را بیش از ده

دانسته و گذشته از عقول طولی به عقول عرضی یا ارباب انواع معتقد گشته است. بر طبق نظر او در مقابل هر نوع مادی، یک عقل عرضی یا رب النوع قرار دارد که مدبر آن است و انواع مادی نسبت به این عقول «اصنام» نامیده می شود. در میان این عقول رابطه علیت برقرار نیست. (۱) صدرالدین شیرازی ضمن پذیرفتن ارباب انواع و ارائه تبیین خاصی از آن، در مواردی از آن استفاده کرده است. (۲)

معنای دیگر عقل، یکی از قوای نفس انسانی است. در این معنا، عقل مستقل نبوده، بلکه با نفس متحد است و یکی از قوا و مراتب آن به شمار می رود. عقل بشری در مقابل قوه خیال، وهم و حس قرار دارد و قادر به ادراک کلیات است و می تواند مسائل نظری را از مقدمات بدیهی و معلوم استنباط کند. این عقل به ملاحظه مدرکاتش دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری خود چهار مرتبه دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. (۳)

اغلب فلاسفه درباره ارتباط عقل انسانی با عقول عشره معتقدند که کلیات عقلی در عقل دهم یا عقل فعال قرار دارد و هم اوست که این کلیات را بر عقول انسان افاضه می کند. بنابراین عقل فعال گذشته از نقشی که در وجود جهان دارد، از لحاظ معرفتی نیز نقش ویژه ای ایفا می کند. البته در حکمت اشراق چنان که گذشت، هر یک از اشیاء عالم از رب النوع خود، یعنی از یکی از عقول عرضی صادر گشته است.

به طور معمول در کتب فلسفی فلاسفه، ایمان به «شناخت» تفسیر

ص: ۵۸

۱- (۱). شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، تصحیح هنری کربن، ج ۲، ص ۱۳۹-۱۵۴.

۲- (۲). صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۱، ص ۳۰۷ و نیز ج ۸، ص ۳۳۲.

۳- (۳). صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۲۵۷.

می شود. ایمان به خدا یعنی شناخت خدا و ایمان به ملائک یعنی شناخت ملائک، ولی ایمان حقیقتی بیش از شناخت است. حکیمان مسلمان معتقدند دلیل آنکه ایمان فقط شناخت نیست، این است که قرآن بهترین نمونه را از بهترین شناسنده هایی آورده که خدا و حجت های او را در حد اعلا می شناسد اما کافر است و او کسی نیست جز شیطان. اگر ایمان - چنان که فلاسفه گفته اند - فقط شناخت می بود، شیطان باید اولین مؤمن می شد. شناخت، رکن ایمان است، جزء ایمان است و ایمان بدون شناخت، متزلزل و لغزان است، ولی شناخت تنها نیز ایمان نیست. در ایمان بر خلاف شناخت، عناصری چون گرایش، تسلیم، خضوع، علاقه و محبت نیز نهفته است. ایمان مسئله ای است مبتنی بر آگاهی، ولی همراه با گرایش. ایمان یعنی، خدا آگاهی مقرون به گرایش و تسلیم در پیش گاه حق. (۱)

نکته مهم در این مسئله، فراتر بودن ایمان از علم و اختیاری بودن آن است. برای اینکه این مسئله روشن گردد توجه به شواهد زیر راه گشاست:

۱. امر به ایمان و نهی از کفر: اگر ایمان خارج از حوزه اختیار انسان بود درخواست آن از سوی خدا با حکمت او تنافی داشت. در آیات زیادی از قرآن امر به ایمان و نهی از کفر به چشم می خورد. (۲)

۲. جرم دانستن کفر و نکوهش کفار و وعده عذاب به آنها: این نکوهش تنها در صورت اختیاری بودن ایمان و کفر معنا پیدا می کند. (۳)

۳. نفی اکراه: نفی اکراه در دین دلالت بر اختیاری بودن ایمان دارد. (۴)

۴. فراخوانی برای عبرت گیری از کفار: آیاتی که به عبرت گرفتن از

ص: ۵۹

۱- (۱). مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸.

۲- (۲). بقره، آیه ۴۱، ۹۱، ۱۸۶؛ مائده، آیه ۱۱۱؛ نساء، آیه ۱۳۶، ۱۷۱.

۳- (۳). بقره، آیه ۸۶؛ نساء، آیه ۱۳۷؛ ملک، آیه ۱۰؛ اعراف، آیه ۴۰.

۴- (۴). بقره، آیه ۲۵۶.

سرنوشت کفار و ایمان آوردن فرامی خواند، به طور ضمنی به اختیاری بودن ایمان اشاره دارند. (۱)

۵. بی فایده دانستن ایمان از روی ترس: آیاتی وجود دارد که می گویند ایمان از سر ترس و اجبار بی فایده است و این نشان می دهد که ایمان باید آزادانه و بدون اجبار و فشار باشد تا ارزش پیدا کند. (۲)

۶. تصریح به اختیاری بودن ایمان: در آیاتی از قرآن تصریح شده است که پس از آمدن تذکرات انبیا، مردم آزادند که اگر خواستند راه خدا را برگزینند و این چیزی جز ارادی بودن ایمان نیست. (۳)

در همه موارد باید توجه داشت که «علم» امری اختیاری نیست، هر چند مقدمات آن اختیاری است. اما آن چه در این شواهد آمده است چیزی فراتر از علم است و آن تصمیم ویژه ای است برای اینکه انسان تسلیم اراده خداوند بشود و ربوبیت او را تصدیق کند. هم چنین باید توجه داشت که ابلیس و دیگر شیاطین جَنّی خدا را می شناسند و به او علم دارند، اما با طغیان خود کافر شدند و ایمان خود را از دست دادند. معنای کفر ابلیس، این نیست که او شناخت خدا را از دست داده است.

۲- مسئله عقل و ایمان در غرب

فیلسوفان قرون وسطا در رابطه عقل و ایمان بر این عقیده بودند که دین از عقل، مطالبه ایمان می کند و عقل هر لحظه مورد خطاب وحی قرار می گیرد. عقل و ایمان، دو رویه یک واقعیت اند. عقل و اصول آن، همگی مخلوق

ص: ۶۰

۱- (۱). ذاریات، آیه ۳۵-۳۷.

۲- (۲). مؤمن، آیه ۸۵؛ دخان، آیه ۱۲-۱۳.

۳- (۳). مزمل، آیه ۱۹؛ انسان، آیه ۲۹.

خداوند است، بر این اساس، بین عقل و وحی تعارضی روی نمی دهد، بنابراین در قرون وسطا در حجیت عقل و ایمان سخنی نبود و تنها نزاع بر سر میزان توانایی عقل و تطابق عقل با ایمان و تقدم یکی بر دیگری بود.

اتین ژیلسون (۱۸۸۴ - ۱۹۷۹م) در زمینه ارتباط عقل و دین، گروه های متعددی را برمی شمارد:

گروهی از متألهان مسیحی، وحی را جانشین همه معارف بشری، اعم از علوم تجربی و اخلاق و مابعدالطبیعه می دانست. بنابراین نظر، آن چه برای رسیدن به رستگاری لازم است در کتاب مقدس آمده است، پس آموختن شریعت کافی است و به چیز دیگری از جمله فلسفه نیازی نیست، زیرا خداوند با ما صحبت کرده و به همین دلیل، تفکر برای ما لازم نیست. خلاصه، این گروه معتقدند که میان ایمان دینی و کلمه الله و استفاده از عقل طبیعی در مسائل مربوط به ایمان، تعارض منطقی وجود دارد.

گروهی دیگر از جمله آگوستین، بر این اعتقادند که طریق وصول به حقیقت، طریقی نیست که از عقل شروع شده و از یقین عقلی به ایمان منتهی گردد، بلکه بر عکس، طریقی است که مبدأ آن ایمان است و از وحی به عقل راه می یابد. آگوستین می گوید: «فهم پاداش ایمان است، لذا در پی آن نباش که بفهمی تا ایمان آوری، بلکه ایمان بیاور تا بفهمی».^(۱)

آنسلم - یکی از فیلسوفان قرون وسطا - می گوید: «من در پی آن نیستم که ابتدا بفهمم و بعد ایمان آورم، بلکه ایمان می آورم تا بفهمم و نیز به این دلیل ایمان می آورم که مادام که ایمان نیاورده ام نخواهم فهمید».

ژیلسون به گروه دیگری به نام ابن رشدی های لاتینی اشاره می کند که ضمن پذیرش دستاوردهای فلسفه، هرگونه تعارض میان عقل و ایمان یا

ص: ۶۱

۱- (۱). اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطا، ترجمه ع. داوودی، ص ۹ تا ۱۳.

فلسفه و دین را منتفی می دانستند و در صورت تناقض، آموزه های عقل و وحی را معتبر می دانند. آنها بر این اعتقادند که اولین وظیفه بشر به کار انداختن عقل خدادادی است.

متفکران قرون وسطا متأثر از افلاطون، به دو عقل قائل بودند: یکی عقل جزئی و حساب گر و دیگر عقل کلی. ولی در عصر جدید، عقل فقط به معنای اول، یعنی عقل حساب گر به کار می رود. این اساس بود که ریاضی دیدن جهان، توسط گالیله، نیوتن و دکارت غلبه یافت. (۱)

عقل جزئی و حساب گر به جایی رسیده است که دیگر خدا و بالتبع، وحی برایش مطرح نیست و خود را مستقل از آن می داند تا آن جا که در دوره موسوم به روشنگری، عقل، حاکمیت بی چون و چرا یافت و حتی تنفر نسبت به دین و حیانی رواج یافت و دین طبیعی و دئیزم، جایگزین دین آسمانی، الهی و تئیزم شد. (۲)

به طور عمده عصر روشنگری، شاهد سه رویکرد بوده است:

رویکرد نخست مربوط به روشنگرانی است که دین طبیعی و دین الهی را پذیرا بودند؛ یعنی باورشان این بود که از راه وحی و قوانین طبیعی می توان به خدا اعتقاد ورزید.

رویکرد دوم، طرفداران دین طبیعی بودند که ایمان را تخطئه می کردند.

رویکرد سوم، مربوط به کسانی بود که انواع صورت های دین طبیعی و الهی را تخطئه می کردند و تنها به توانایی عقل در حوزه های علم و دین و تمام شئون حیات انسانی اعتراف داشتند. ناگفته نماند نهضت روشنگری، واکنش هایی از سوی کلیسا، رومانیسم در ادبیات،

ص: ۶۲

۱- (۱). بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، ص ۶۲ و ۶۴.

۲- (۲). ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۸۰-۷۱.

«دیوید هیوم»، فیلسوف انگلیسی قرن هیجدهم، با نفی ضرورت علی و معلولی، دفاع عقلانی از مسیحیت را بی حاصل دانست و «کانت»، فیلسوف نامدار آلمانی، نیز اثبات خدا و تعالیم دینی را از حد توانایی عقل نظری خارج شمرده و تمام فیلسوفان پس از خود از جمله کی یرکگارد، هوسرل، و مکاتب فلسفی چون پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم منطقی و تحلیل زبانی را متأثر ساخت. امروزه این مطلب تقریباً از مسلّمات فلسفه غرب است که باورهای دینی تحقیق پذیر یا اثبات پذیر عقلانی نیستند و تنها از طریق کارکردهای آن یا تجربه دینی می توان ایمان دینی را توجیه کرد. کانت، علم را حاصل هم کنشی ذهن و عین می دانست و ذهن را آینه تمام عیار واقع معرفی نمی کرد. وی با قالب دوازده گانه ذهن، به تأثیر دستگاه ذهن بر معرفت اعتراف کرد و با توجه به دو ورودی دستگاه ذهن، یعنی زمان و مکان، نقد عقل نظری و ناتوانی عقل در اثبات امور ماورای طبیعی از جمله وجود خداوند را پی ریزی نمود؛ البته وی عقل را در انکار هستی نیز ناتوان می دانست. کانت از این نکته مهم معرفت شناختی غفلت کرد که نظام معرفت شناختی او به نسبت گرایی می انجامد و لازمه این آفت فروپاشی نظام کانت است. در این سیستم فلسفی، تبیین عقلانی از دین، جای خود را به تبیین های روان شناختی و جامعه شناختی و ایمان گرایی از دین داد. تاکنون روشن شد که عقل گرایی در قرن هیجدهم و نوزدهم کاربردی کاملاً منفی داشته و بر نهضت ضد دینی و الهی دلالت می کرده است. بر خلاف عقل گرایی قرن شانزدهم و هفدهم که در برابر تجربه گرایی بود و کاملاً مؤید و مدافع دین محسوب

ص: ۶۳

می شد. برای نمونه می توان به عقل گرایی دکارت اشاره کرد که مفهوم خدا را از مفاهیم فطری می شمرد یا عقل گرایی لایب نیتز و مالبرانش که با دلایل عقلی به اثبات خدا می پرداختند.

رهیافتی بر دیدگاه های رابطه عقل و ایمان در غرب

در این که عقل در قلمرو دین جایی دارد تردیدی وجود ندارد، مهم تشخیص و تبیین جایگاه عقل است، زیرا تمام متدینان تلاش می کنند تا در تعلیم نظام دینی و تبیین باورهای دینی از عقل بهره برند. پس برای فهم ایمان ناگزیریم از عقل بهره جویم؛ ولی آیا می توان با عنصر عقل به اعتبارسازی و توجیه نظام اعتقادات دینی دست یافت؟ در پاسخ به این پرسش چهار رویکرد مهم و متفاوت در غرب مطرح شده است:

عقل گرایی حداکثری

(۱)

در این دیدگاه، عقلانیت دینی مبتنی بر آن است که صحت اعتقادات دینی طوری اثبات شوند که موجب قانع شدن جمیع عقلا شود.

« کلیفورد » (۱۸۴۵-۱۸۷۹م) ریاضی دان انگلیسی، عقل گرایی حداکثری را در عبارتی کوتاه چنین بیان می کند:

همیشه، همه جا و برای همه کس، اعتقاد به هر چیزی بر مبنای قرائن کار خطا و نادرست است. فرض کنید شخصی در دوران کودکی یا پس از آن، عقیده ای را پذیرفته است و آن عقیده را در هر گونه شکی که در ذهنش می خلد، به طور دائمی نگه می دارد... و طرح پرسش هایی را که موجب تشویش آن عقیده

ص: ۶۴

می شود کافر کیشانه محسوب می نماید. زندگی چنین شخصی گناه عظیمی در قبال نوع بشر است. (۱)

چرا کلیفورده برای اعتقادات دینی چنین معیار سخت گیرانه ای مطرح می کند؟ او در پاسخ به این پرسش، بر پیام های خطیری تأکید می کند که ممکن است در نتیجه پذیرش یک اعتقاد بدون قرائن کافی گریبان گیر خود شخص و به ویژه دیگران شوند.

«مالک یک کشتی می خواست کشتی مسافربری خود را به دریا بفرستد. این شک در ذهن او پدید آمده بود که ممکن است این کشتی برای سفر دریایی مناسب نباشد. این تردید ذهن او را اشغال کرد و مایه ناخرسندی و نگرانی وی شد. اما قبل از آنکه کشتی راه سفر را در پیش گیرد، او بر این وسوسه های مالیخولیایی فائق آمد و حرکت کشتی را با قلبی روشن و دعای خیر نظاره کرد. هنگامی که کشتی در میانه اقیانوس غرق شد، او وجه بیمه اش را دریافت کرد و لب به شکایت نگشود. ما درباره او چه قضاوتی می کنیم؟ بدون شک خواهیم گفت که او حقیقتاً مسئول مرگ آن انسان ها بوده است. درست است که وی صادقانه معتقد بود که کشتی اش مستحکم است؛ اما خلوص و صداقت عقیده اش به هیچ وجه کمکی به او نمی کند، زیرا او حق نداشت بر مبنای آن قرائنی که در پیش رو داشت، چنان اعتقادی داشته باشد.» (۲)

اگر کسی بگوید که همه مردم با توجه به نیازهای زندگی و مشغله های زیادی که دارند و موانع دیگری از قبیل کم استعدادی، وقت و قدرت برآوردن چنین معیار سخت گیرانه ای را ندارند، جواب کلیفورده این خواهد بود که چنین شخصی وقتی برای ایمان آوردن ندارد. اعتقاد

ص: ۶۵

۱- (۱). مایکل پترسون و دیگران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۷۲.

۲- (۲). همان، ص ۷۳

مکتوم کلیفورد این است که هیچ نظامی از اعتقادات دینی نمی تواند این معیارهای سختگیرانه را اثبات کند. بنابراین شخص عاقل نباید اعتقادات دینی داشته باشد. اما به هیچ وجه این طور نیست که تمام قائلین به عقلانیت حداکثری، با دین مخالفت ورزند.

« جان لاک » فردی مسیحی بود و معیارهایی در مورد اعتقاد معتبر بنیان نهاده بود که بعداً توسط کلیفورد بیان شد. اما وی معتقد بود که مسیحیت می تواند آن معیارها را برآورده کند، مشروط بر اینکه به درستی فهمیده شود و مورد دفاع قرار گیرد. دیدگاه های « توماس آکویناس » از جهاتی با دیدگاه های لاک و کلیفورد متفاوت بود، اما او هم در این رأی با لاک هم عقیده بود که با یک پژوهش عقلی دقیق می توان حقیقت مسیحیت را به نحو قانع کننده ای مبرهن کرد.

ریچارد سوئین برن (۱۹۳۴م) از فیلسوفان دین معاصر است که موضعش به عقل گرایی حداکثری بسیار نزدیک است.

کسی که به عقلانیت حداکثری قائل است، از سر احساسات به ایمان متوسل نمی شود، بلکه صحت دیدگاهش را اثبات می کند. (۱)

نقد و بررسی عقل گرایی حداکثری

در مورد عقل گرایی حداکثری، اشکالات و ایرادات زیادی مطرح گردیده است. می توان گفت هر شخص یا گروهی از دید خود و جریان فکری اش به این دیدگاه نقد و اشکالاتی وارد نموده است. ما نیز در این جا به چند اشکال مهم اشاره می کنیم:

ص: ۶۶

اولاً، به این نظریه اشکال می شود که کار عقل تعلیقی است؛ یعنی مشروط به تحقیق و بررسی همه آراء و نظریات و همه دلایل و قرائن است.

ثانیاً، حکم عقل هم تعویقی است، به این معنا که همیشه به عقب می اندازد. کار عقل نیز مشروط به تحقیق و پژوهش آیندگان است.

پس می توان به این نتیجه رسید که: ۱. این دو یا ممکن نیست؛ ۲. یا بر فرض امکان، زمان بر است و نقش ایمان را در زندگی نادیده و کالمعدوم می گیرد.

ثالثاً، این نگرش خود ستیز است. اگر معیار عقل گرایی حداکثری را بر خودش اطلاق کنیم، نباید آن را بپذیریم. بدین معنا که با پذیرفتن آن به لزوم نپذیرفتن آن می رسیم.

ایمان گرایی

(۱)

«ایمان گرایی» دیدگاهی است که نظام های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی داند. برای مثال اگر بگوییم که ما به وجود خداوند و عشق او نسبت به انسان ها ایمان داریم، در واقع گفته ایم که ما این امر را مستقل از هر گونه قرینه و استدلالی پذیرفته ایم و هر گونه کوششی را که برای اثبات یا انکار عشق خداوند نسبت به انسان ها صورت پذیرفته است، مردود می دانیم.

«آیا ایمان گرا عقل را کورکورانه و از سر عناد مردود می شمارد؟ لزوماً این طور نیست، بلکه ایمان گرا به ما یادآور می شود که برهان، بر مقدمات یا مفروضات خاص مبتنی است. پس اگر شخصی هیچ فرضی را به عنوان مبدأ استدلال نپذیرد، در این صورت احتجاج کردن با چنین

ص: ۶۷

شخصی محال خواهد بود. مقدمه مفروض یک برهان را می توان از برهان دیگری نتیجه گرفت و بدین ترتیب آن را اثبات کرد، اما این روند را نمی توان تا بی نهایت ادامه داد. ما باید در جایی از این روند به مفروضات بنیادین مان برسیم؛ یعنی به اموری که آنها را بدون اثبات پذیرفته ایم. صرفاً بدین جهت که این امور چندان بنیادین اند که هیچ چیز بنیادی تری وجود ندارد که بتواند آنها را اثبات کند. بنابراین مطابق دیدگاه ایمان گرایان، نکته مهم این است که از نظر یک مؤمن مخلص، بنیانی ترین مفروضات، در خود نظام اعتقادات دینی یافت می شود. ایمان دینی، خود بنیان زندگی شخصی است. و در این صورت فکر امتحان و ارزیابی ایمان به وسیله معیارهای عقلانی و بیرونی، خطایی فاحش جلوه خواهد کرد؛ خطایی که به احتمال قوی حاکی از فقدان ایمان راستین است. به همین دلیل است که گاهی گفته می شود اگر کلام خداوند را با منطق یا علم مورد سنجش و داوری قرار دهیم در واقع علم و منطق را پرستیده ایم نه خداوند را! «سورن کی یرکگور» (۱۸۸۵-۱۸۱۳م) متفکر دانمارکی، کسانی را که حقیقت دین را به روشنی و با قرائن و براهین مورد کاوش قرار می دهند، به تمسخر می گیرد. او می گوید:

بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بی کران روح فرد و عدم یقینی عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم. اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان بیاورم. اگر بخواهم خویشتن را در وادی ایمان ایمن دارم، باید همیشه در عدم یقین عینی در آویزم تا در ژرفای آب، در عمقی ژرفتر از هفتاد هزارم فاتوم، باز هم ایمانم ایمن بماند.

اما اگر مجموعه قرائن و براهین مؤید اعتقاد به خداوند، بی حاصل اند، پس شخص چگونه صاحب ایمان می شود؟

پاسخ ساده است. شما باید خویشتن را متعهد سازید، شما باید به درون ایمان جست بزنید؛ یعنی ایمان بیاورید بدون آنکه هیچ گونه دلیل و قرینه ای حاکی از صدق اعتقادتان در دست داشته باشید». (۱)

ارزیابی دیدگاه ایمان گرایی

به ایمان گرایی اشکالات متعددی وارد شده و از جنبه های مختلف مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. ما در این جا به چند اشکال و نقد اشاره می کنیم:

اولاً، اگر ایمان آوردن مستلزم ریسک کردن و جست زدن در تاریکی است، فرد چگونه باید تصمیم بگیرد که به کدام حوزه دینی یا اعتقادی جست بزند یا وارد بشود.

ثالثاً، ایمان گرایان کارکرد و ثانیاً، لازمه این رویکرد پذیرفتن پلورالیزم دینی است؛ یعنی اینکه ایمان به هر دینی می تواند نجات بخش باشد. گوهر دین، عشق و شوریدگی نسبت به خداوند است، درحالی که ایمان گرایان از قبیل کی یرکگارد، ویتگنشتاین و... دین خود را دین اصلی و انحصاری می دانند.

حکم عقل را تعویقی و تعلیقی می دانستند و لذا می گفتند باید به ایمان گرایی رو آورد. ولی می توان گفت اولاً- به دلیل وجود بدیهیات و برهان های مبتنی بر بدیهیات، همه احکام عقل تعلیقی و تعویقی نیست. ثانیاً در اثبات و توجیه عقاید و ایمان دینی - گرچه احکام عقلی جزمی و نهایی نیستند - مفید و قابل استفاده هستند.

ص: ۶۹

بنابر دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی، امکان نقد و ارزیابی عقلانی نظام‌های اعتقادات دینی وجود دارد؛ چنان‌که در کتاب عقل و اعتقاد دینی می‌گوید:

«ما برخلاف قائلین به عقلانیت حداکثری مدعی هستیم که از این بررسی‌های عقلانی نمی‌توان انتظار داشت که صحت یک نظام اعتقادات دینی را چنان قاطعانه اثبات کند که همگان مجاب شوند.

تعریف عقل‌گرایی انتقادی این است که نظام‌های اعتقادات دینی را می‌توان و می‌باید عقلاً مورد نقد و بررسی قرار داد، اگرچه اثبات قاطع چنین نظام‌هایی امکان‌پذیر نیست. در عقل‌گرایی انتقادی، همانند عقل‌گرایی حداکثری، به ما توصیه می‌شود که حداکثر توانایی‌های عقلی خود را برای سنجش اعتقادات دینی بکار ببریم. لازمه این امر آن است که بهترین براهینی را که می‌توانیم در تأیید یک نظام اعتقادی عرضه کنیم و سپس این براهین را با براهینی که در تأیید نظام‌های رقیب عرضه کرده‌اند، مقایسه نماییم. وظیفه دیگر ما آن است که انتقادات عمده وارد شده بر نظام اعتقادی مورد پژوهش را لحاظ کنیم. کار دیگری که احتمالاً باید انجام دهیم این است که مبادی عقلی اعتقادات را که در قالب براهین در نمی‌آیند، مورد ملاحظه قرار دهیم.

عقل‌گرایی انتقادی انجام همه این کارها را به ما توصیه می‌کند، اما در عین حال هشدار می‌دهد که به قطعیت این قبیل پژوهش‌ها بیش از حد اعتماد نکنیم و خوش بین نباشیم.

ص: ۷۰

این دیدگاه از دو حیث انتقادی است:

۱. عقل گرایی انتقادی به جای آنکه طالب اثبات قطعی صدق اعتقادات دینی باشد، بر نقش عقل در نقد یا سنجش نقادانه اعتقادات دینی تأکید می ورزد.

۲. این موضع به واسطه درک خاصی که از خود عقل دارد، انتقادی است؛

عقل گرایی انتقادی - برخلاف درک بیش از حد خوش بینانه ای که عقل گرایی حداکثری از عقل دارد - درکی فروتنانه تر و محدودتر از توانمندی های عقل دارد.

بنابراین این دیدگاه به محدودیت عقل اعتراف دارد. به عبارت دیگر از دید عقل گرایی انتقادی نمی توان هیچ نظام اعتقادی را به طور قطعی و برای همیشه اثبات کرد. لیکن این ناتوانی منجر به ترک نقد و سنجش عقلانی اعتقادات دینی نمی شود، بلکه نقد و ارزیابی کاری است که مؤمن باید برای همیشه و در هر زمان و مکان انجام دهد. نکته مهمی که در این دیدگاه باید بدان توجه کرد، تبیین مفهوم اثبات است. این دیدگاه اثبات را وابسته به شخص می داند؛ یعنی ممکن است یک استدلال به نظر شخصی کاملاً چیزی را اثبات کند و قانع کننده باشد، لکن همان استدلال برای شخص دیگری هیچ چیزی را اثبات نکند. عقل گرایی انتقادی منکر لزوم تعهد در ایمان نیست. بلکه تعهد را در ایمان اجتناب ناپذیر می داند. البته تعهد مورد قبول آنها تعهدی است که از روی تأمل و تعقل باشد، نه کورکورانه و یا تعطیلی عقل». (۱)

ص: ۷۱

در مورد عقل‌گرایی انتقادی اشکالات متعددی ذکر کرده‌اند. با ارزیابی و بررسی این نظریه اشکالات مهمی به نظر می‌رسد که به برخی اشاره می‌کنیم.

اول باید به این نکته اشاره کنیم که عقل‌گرایی انتقادی در مجموع مؤید ادعای کی‌رکگارد است که می‌گفت: «کسانی که می‌کوشند به مدد تأملات انتقادی و عینی درباره ایمان داوری کنند، قدم در راه بی‌پایانی می‌گذارند و هرگز به مقامی نمی‌رسند که خود واجد ایمان شوند و دین‌دار گردند. آیا تأکید بر اینکه این فرآیند (فرایند تأملات انتقادی) بی‌پایان است، مؤید ادعای کی‌رکگارد است؟»

البته لزوماً این طور نیست؛ اما این تأکید نشان می‌دهد که کی‌رکگارد در مورد موضوع دیگری بر حق بود. ایمان دینی غالباً مستلزم نوعی تعهد، نوعی جهش است، که مستلزم سپردن خویشتن به چیزی ماورای اموری که برایشان برهان قاطع داریم می‌باشد و کسانی که حیات مؤمنانه را تجربه کرده‌اند، به ما می‌گویند که این تعهد از جنس امور موقتی، غیر فراگیر و زودگذر نیست و با قرائن عقلی‌ای که برای یک نتیجه خاص در اختیار داریم، تناسب تام ندارد. بعضی از اسرائیلیان قدیم مایل بودند استدلال کنند که به احتمال زیاد خداوند ما «یهوه»، به راستی همان کسی است که تدبیر همه امور را به دست دارد. پس بیایید با تمام وجود او را بپرستیم، دیون خود را ادا کنیم، قربانی‌های درخوری تقدیم کنیم و غیره. اما این هم درست است که «بعل»، خدای کنعانیان، از پیش خود صاحب اعتبار زیادی است. بنابراین به حکم زیرکی باید خود را تا حدی از معرض زیان دور نگه داریم. ما برای یهوه قربانی خواهیم کرد و این در جای خود درست است، اما احتیاطاً باید هر کاری از عهده مان بر می‌آید

انجام دهیم تا جانب بعل را هم نگه داریم. مطابق تعالیم کتاب مقدس، یهوه به هیچ وجه از این نحوه عملکرد خشنود نیست، کسانی که به این نحو عمل می کنند به عذاب آلمی مبتلا خواهند شد. تصور بر این است که تعهد ما به خداوند باید تعهدی تمام عیار باشد، حتی وقتی که اثبات تمام عیاری برای صحت اعتقادمان به خداوند در دست نداریم و عقل گرایی انتقادی به وجهی با این قبیل تعهد سپاری تمام عیار مخالفت می کند. لیکن از طرف دیگر عقل گرایی انتقادی به ما می گوید که نباید مدعی یقین عقلی ای بیش از آن چه واقعاً برای ما قابل حصول است، بشویم. در عین حال وقتی می خواهیم مهم ترین تصمیم زندگی مان را بگیریم، نباید توان تأمل و تعقل خود را تعطیل کنیم.

البته جمع میان تعهد دینی که مقتضی تسلیم محض است و تعقل و تفکری که پذیرای شقوق بدیل است، موجب تنش های درونی می شود. اما این تنش ها لزوماً ویرانگر و زیانبار نیستند، بلکه در زندگی بسیاری از دین داران اندیشه ورز، همواره به نحوی خلاق و ثمربخش حاضر بوده اند.

پس باید گفت:

اولاً، «این دیدگاه توجیه عقلانی باورهای دینی را نادیده می گیرد و حکم قطعی را از خود سلب می کند و نفی حکم قطعی، خود آن را نیز ویران می کند و به نسبت می انجامد».^(۱)

ثانیاً، این عبارت انتقادی ها که «عقل هم محدودیت کمی دارد و هم محدودیت کیفی»، به دلیل وجود بدیهیات درست نیست. عقل در مسائل زیربنایی اظهار نظر قطعی و نهایی می نماید.

ص: ۷۳

۱- (۱). عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۷۰.

عقل گرایی اعتدالی را با این سؤال شروع می کنیم که آیا می توان با نفی عقل گرایی حداکثری و ایمان گرایی افراطی به عقل گرایی انتقادی روی آورد؟ حق آن است که عقل گرایی انتقادی، متأثر از معرفت شناسی کانت و علم گرایی پوپر است. با نقد این دو مکتب، این مدل از عقل گرایی نیز آسیب می پذیرد. بر این اساس بعضی از متأخرین به عقل گرایی اعتدالی علاقه مند شدند، بدین صورت که پاره ای از اعتقادات دینی که اصول اساسی دین شمرده می شوند را مورد پژوهش قرار داده و بعد از مرحله فهم دقیق آنها، به دنبال مقدمات برهان جهت اثبات آنها می روند و دلایل رد آنها را نقد می کنند. بر فرض، این دلایل مورد توافق عموم قرار نگیرد، ولی چنان نیست که برای عموم قابل عرضه نباشد، زیرا این دلایل مستند به بدیهیات است؛ وقتی بدیهیات و باورهای پایه مورد اجماع عام هستند، بالتبع گزاره های مستنتج از آنها نیز مورد پذیرش همگانی قرار خواهند گرفت؛ البته اگر گرفتار شبهه در مقابل بداهت یا پیش فرضهای غلط نگردد.

با این مدل، میان عقل و ایمان، انس مبارکی برقرار می گردد. عقلانیت اعتدالی، دو تئوری مشخص در قلمرو تئوری های صدق و تئوری های توجیه را می پذیرد. از میان تئوری های صدق که عبارتند از:

۱. تئوری مطابقت / Correspondence

۲. تئوری انسجام / Coherence

۳. تئوری پراگماتیسم / Pragmatism

ص: ۷۴

۱- (۱) .Moderate Rationalism

۵. تئوری کاهش گرا و حشو اظهاری / Assertirely Redondancy

تنها تئوری مطابقت را صحیح می داند؛ یعنی حق و صدق را به معنای مطابقت اندیشه با واقع نفس الامر می گیرد. (۱)

و اما از میان تئوری های توجیه، یعنی مبناگرایی عقلی، مبناگرایی تجربی، انسجام گرایی، نسبیّت گرایی و عمل گرایی، تنها مبناگرایی عقلی را پذیرا می شود. بر اساس مبناگرایی عقلی، باورهای انسان به دو دسته باورهای پایه و بدیهی و باورهای مستنتج و نظری منشعب می شوند. باورهای پایه و بدیهی قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق و حکم به آنها کفایت می کند و در تصدیق، حاجتی به حد وسط ندارند. بنابراین، هر انسانی اگر گرفتار شبهه در مقابل بداهت نشود، آن تصدیق را تحصیل می کند.

تا این جا مفاد عقلانیت اعتدالی با عقلانیت حداکثری مشترک است، ولی عقلانیت حداکثری در تعداد بدیهیات، از مرز ۳۰ دسته گذشته است، و اینان لااقل اولیات، مجربات، فطریات، حدسیات، متواترات، وجدانیات و مشاهدات را به عنوان بدیهیات پذیرفته اند و چنین نتیجه گرفته اند که تمام گزاره های نظری، به یکی از این بدیهیات مستند می شود و وجود هر گونه قضیه ظنی را انکار نموده اند، و اثبات تمام گزاره های نظری را ممکن دانسته اند. درحالی که عقلانیت اعتدالی با وجود پذیرش بدیهیات و امکان استناد نظریات به بدیهیات، تنها به بداهت اولیات و وجدانیات و فطریات اعتراف می کند و سرّ بداهت فطریات را ارجاع آنها به اولیات و سرّ بداهت

ص: ۷۵

۱- (۱). عبدالحسین خسروپناه، تئوریهای صدق، فصلنامه ذهن، ش ۱، ص ۳۱-۴۴.

اولیات و وجدانیات را نیز ارجاع آنها به علوم حضوری می‌داند. با توجه به دایره حداقلی بدیهیات تنها برخی از گزاره‌های مستنتج به صورت یقینی ظاهر می‌شوند و سایر قضایا در حد ظنیات یا یقینیات عقلایی و روان‌شناختی باقی می‌مانند و با نظریه انسجام‌گرایی می‌توان به رجحان قضایای ظنی نسبت به یک دیگر حکم کرد. با این بیان، تفاوت عقلانیت اعتدالی با عقلانیت انتقادی و ایمان‌گرایی افراطی روشن می‌شود.

خلاصه سخن آن که، نظریه عقلانیت اعتدالی به مدد باورهای پایه، یعنی اولیات، وجدانیات و فطریات، حقانیت پاره‌ای از اعتقادات دینی را ثابت می‌کند، به گونه‌ای که تشکیک بردار نباشد و پاره‌ای دیگر از اعتقادات دینی نیز با حقانیت دسته اول، ارزش معرفت‌شناختی پیدا می‌کنند. هم‌چنین معقولیت اعتقادات دینی نیز با این فرایند ثابت می‌گردد؛ زیرا کسانی که به خردناپسندی و نامعقولیت باورهای دینی حکم کرده‌اند، بدان جهت بوده که گویا باورهای دینی، فاقد روش معرفت‌شناختی و تحقیق‌پذیری‌اند و بر این اساس، صدق و کذب را بر آنها بار نمی‌کردند. پس نه تنها باورهای دینی معقولیت دارند که حقانیت نیز دارند و با قراین و دلایل فراوانی تأیید پذیرند. (۱)

نتیجه‌گیری فصل

چنان که گفته شد عقل نیروی درآکه آدمی است که هم به کار فهم می‌آید و هم استدلال‌گر است. هم‌چنین عقل، نیروی نقاد نیز هست. شهود حقایق عقلانی، مانند بدیهیات اولیه و اصول ریاضیات و منطق نیز از کارهای عقل است.

ص: ۷۶

«در باره ارتباط عقل و ایمان شش نقش متفاوت برای عقل قابل تصور است؛ یعنی نقش عقل را در شش مقام می توان در نظر گرفت:

۱. در مقام فهم معنای گزاره های دینی؛

۲. در مقام استنباط گزاره های دینی از متون مقدس؛

۳. در مقام انتظام بخشیدن به آنها؛

۴. در مقام تعلیم گزاره های دینی؛

۵. در مقام اثبات گزاره های دینی؛

۶. در مقام دفاع از آنها.

پر واضح است که جامعه دینی در مقام استنباط و فهم و تعلیم گزاره های دینی از عقل بهره می جوید. موافقان و مخالفان دخالت عقل در دین، بر این سه کارکرد اتفاق نظر دارند. کارکرد چهارم عقل، یعنی انتظام بخشی به گزاره های دینی نیز چندان محل اختلاف نیست. حتی ایمان گرایان و ظاهر گرایان نیز مجموعه ناهماهنگی از گزاره های دینی را نمی پذیرند. انسجام و سازواری درونی میان مجموع گزاره های دینی، کمترین شرط مقبولیت آن نظام است و بدون آن التزام به نظام معارف دینی بی معناست. حتی افراطی ترین ایمان گرایان مانند کی رگگارد، هر چند ورود در عرصه ایمان را با تن دادن به تناقض میسر می دانند، اما این تناقض در واقع تناقض ایمان دینی با عقل غیردینی است. گزاره های دینی باید به نحوی با هم تلائم پیداکنند؛ زیرا با وجود ناهماهنگی درونی التزامی در کار نیست. حال به کدام یک از طرفین نقیض می توان ملتزم شد؟ البته ایمان گرایان در مجموعه باورهایشان وجود تناقض را می پذیرند. اما در نظر ایشان تناقض داشتن باورهای دینی با باورهای غیر دینی، به ایمان دینی

لطمه ای نمی زند، بلکه زمینه تحقیق آن را فراهم می آورد. اما درباره دو نقش اثبات و دفاع از گزاره های دینی، اختلاف بر سر این است که آیا گزاره های دینی را باید به مدد عقل به اثبات رساند و از آنها در برابر اشکالات و شبهات، دفاع عقلانی کرد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا برای تعیین اعتبار گزاره های دینی باید آنها را عقلانی کرد؟ رد یا قبول نظام اعتقادات دینی بر چه پایه ای است؟ اگر عقل دخالتی دارد نقش آن تا چه حد است؟ ایمان و تعبد چه نقشی می توانند داشته باشند؟ آیا عقل و ایمان در اعتبار نظام باورهای دینی جمع شدنی اند؟ اختلاف بر سر نقش عقل و ایمان در این مقام است. پس منظور از عقل در این رساله به معنای پنجم و ششم است». (۱)

پژوهش و تحقیق در باب ایمان به دو صورت ممکن است:

۱. درون دینی

۲. برون دینی

البته هر یک از این دو روش، تعریف ها و گونه های مختلفی دارد که برخی از آنها در این جا مراد نیست. گاه منظور از رویکرد درون دینی، نص گرایی و ظاهر مسلکی افرادی نظیر مالک ابن انس یا احمد ابن حنبل یا اخباریون است. این گروه با اصرار بر نقل و حدیث، ورود هر گونه اندیشه بشری و خارجی را به درون دین ممنوع دانستند و آن را موجب انحراف از دین تلقی کردند.

در برابر، مراد از رویکرد برون دینی، استفاده از روش عقلی و فلسفی است. چنان که در طول تاریخ برخی از اندیشمندان برای اثبات باورهای دینی سهم زیادی برای تعقل و استدلال های فلسفی قایل بودند.

آن چه در این جا از شیوه درون دینی اراده می شود این است که برای

ص: ۷۸

اثبات یا نفی، به متون دینی توسل شود و می دانیم که کتاب و سنت معتبر دو عنصر اساسی و مقوم باورهای دینی و متون دینی اند. بنابراین در این شیوه، نص گرایی، ظاهرپیشگی و سنت گرایی افراطی - آن گونه که در روش و منش اخباریون هست - مورد نظر نیست. در برابر، روش برون دینی است؛ بدین معنا که برای اثبات یا رد دعاوی، به غیر از دو منبع مذکور می توان به منابع دیگر استناد جست که این منابع می تواند عقل فلسفی، نظام کلامی - تجربی انسانی یا کارکردهای عملی دین باشد.

۲- نسبت عقل و ایمان در منظر ابن رشد

زندگی نامه مختصر ابن رشد

قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد اندلسی (۵۲۰ق/۱۱۲۶م - ۵۹۵ق/۱۱۹۸م) در قرطبه (۱) متولد شد. (۲) خانواده وی در علم فقه تبحر داشتند. جد پدری وی و پدرش هر دو منصب قاضی القضاة اندلس را به عهده داشتند. او به اکثر علوم زمان خود دست یافت و کتاب «الموطأ»ی مالک را نزد پدر خواند و در ریاضیات، علم طبیعت، نجوم، منطق، فلسفه و طب مهارت یافت. در سال ۵۴۸هـ. ق، به دعوت عبدالؤمن - نخستین ملوک موحدین بعد از تومرث - به مراکش آمد و کتاب طب عمومی (الکلیات) را نوشت. او به توصیه ابن طفیل در زمان امیر یعقوب (پسر عبدالؤمن)، به شرح آثار ارسطو پرداخت. در سال ۵۶۵هـ. ق، قاضی اشبیلیه شد و پس از دو سال به قرطبه بازگشت و منصب قاضی القضاة را بر عهده گرفت.

ص: ۸۱

۱- (۱) .Cordova

۲- (۲) . ر. ج. هالینگ دیل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۵۲.

فوت ابویعقوب در سال ۵۸۰ هـ. ق و جانشینی پسرش ابویوسف ملقب به المنصور، تأثیر چندانی در نفوذ ابن رشد نداشت. ولی پس از ۱۰ سال احتمالاً بر اثر فشار افکار عمومی یا به واسطه غرض ورزی های شخصی، ناگهان از چشم خلیفه افتاد. لذا خلیفه فرمان داد کتاب هایش را بسوزانند و او را با جمعی از اهل فلسفه و علم در قریه ای یهودی نشین به نام السیانه (لوسنا) تبعید کردند. او پس از مدتی با شفاعت موجهین اشبیلیه مورد عفو قرار گرفت و به مراکش فراخوانده شد. او در شب پنجشنبه، نهم صفر سال ۵۹۵ هـ. ق، دار فانی را وداع گفت. (۱) در زبان لاتینی او را «اوروس» می گویند. (۲)

اهمیت ابن رشد

ابن رشد فیلسوفی معروف و مشایبی مشرب است که در شرق و غرب با عنوان شارح کبیر ارسطو شهرت یافته است. شهرت این فیلسوف در جهان غرب کمتر از شهرت او در شرق نیست.

آخرین و بزرگترین فیلسوف در مغرب اسلامی تا زمان محی الدین عربی، کسی جز ابن رشد نبوده است. این فیلسوف در اندلس، فلسفه را تا آن زمان به اوج کمال خود رسانید، پس از ابن رشد دوره فلسفه نیز در اندلس پایان پذیرفت و با ظهور مکتب محی الدین دوره ای جدید آغاز شد. خورشید اندیشه های این عارف اگرچه از مغرب طلوع کرد ولی چیزی نگذشت که اشعه تابناک خود را تا اقصی بلاد مشرق پراکنده و منتشر ساخت. اگر گزینش مبتنی بر تاریخ یا حوالت تاریخی، یک سخن

ص: ۸۲

۱- (۱). حنالخوروی و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۶۳۶.

۲- (۲). Averroes.

معتبر و قابل اعتماد شناخته شود باید گفت زندگی محی الدین در زمانی است که فلسفه خشک مشایی جای خود را به اندیشه های تابناک عرفانی می سپارد و زمینه را برای رشد آن فراهم می کند. این تحول بزرگ که مقتضای حواله تاریخ در قرن ششم به شمار می آید، در یک ملاقات تاریخی میان ابن رشد و محی الدین آشکار می گردد.

ماجرای این ملاقات و شرح چگونگی آن را خود محی الدین در کتاب فتوحات مکیه به این ترتیب آورده است:

«روزی در قرطبه به خانه ابوالولید ابن رشد وارد شدم و او خود نیز به دیدار من رغبت نشان داده بود، زیرا از فتوحاتی که خداوند به من ارزانی داشته آگاه شده و نسبت به آن اظهار شگفتی کرده بود. پدرم که از دوستان ابن رشد بود مرا به بهانه کاری به خانه وی فرستاد. من در آن زمان جوانی کم سال بودم و هنوز موی صورتم نرویده بود. هنگامی که به منزل ابن رشد وارد شدم او به پاس احترام و محبت از جای خود برخاست و دست درگردن من انداخت و گفت «آری» و من به او گفتم «بلی». پس بر شادی اش افزود، زیرا دریافت که مقصود او را فهمیده ام. سپس من که از علت شادی وی آگاه شده بودم گفتم «نه». در این حال چهره اش به انقباض گرایید و درباره آن چه می اندیشید دچار تردید شد. بعد از آن به من گفتم: امر کشف و فیض الهی را چگونه یافتی؟ آیا امر حق همان است که تفکر و نظر به ما اعطا کرده است؟ در پاسخ گفتم «بلی» و «نه» و میان بلی و نه، ارواح از ابدان خود پرواز می کنند. در این حال بی درنگ رنگ چهره اش پرید و لرزه بر اندامش افتاد. نشست و گفت: لا حول ولا قوه الا بالله. دلیل این امر آن بود که وی چیزی را که من بدان اشاره کرده بودم دریافته بود. ابن رشد بعد از

این ملاقات دوباره از پدرم خواسته بود که میان ما ملاقاتی دیگر واقع شود تا آن چه را که در اندیشه دارد بر ما عرضه بدارد و به این ترتیب معلوم شود آیا اندیشه او با آن چه نزد ماست موافق است یا مخالف؛ بدیهی است که ابن رشد استاد بزرگی در تفکر و تأمل فلسفی است. به من گفتند که وی خدا را شکر کرده بود که چندان عمر داده است تا بتواند کسی چون مرا ملاقات کند که نادان به خلوت رفته و شخصی هم چون من از آن بیرون آمده باشد. گفته بود که چنین احتمال و امکانی را پذیرفته بودم؛ ولی هنوز کسی را ندیده بودم که واقعاً به چنین مقامی رسیده باشد. شکر خدا را که در زمانی به دنیا آمدم که توانستم استادی را که بر وی چنین تجربه ای گذشته و یکی از کسانی است که قفل درهای خدا را می گشاید مشاهده کنم.

بعد از این ماجرا خواستم که ملاقات دیگری با ابن رشد داشته باشم. شکر خدا را که در حالت خلسه ای وی چنان بر من ظاهر شد که میان او و من جز پرده ای نازک حایل نبود. از پشت این پرده او را می دیدم بی آنکه وی بتواند مرا ببیند یا بداند که من آن جا هستم. چندان در تأمل و تفکر خویش غرق شده بود که متوجه من نشد. سپس با خود گفتم: تأمل وی نمی تواند او را به جایی که من در آن هستم راهبر شود. دیگر فرصتی برای ملاقات دست نداد تا این که مرگ وی به سال ۵۹۵ هـ. ق در مراکش اتفاق افتاد. جسد او را به قرطبه آوردند و در آن جا به خاک سپردند. تابوت او را بر یک طرف حیوانی بارکش گذاشته بودند و تألیفاتش را برای حفظ تعادل بار برطرف دیگر، من در آن جا بی حرکت ایستاده بودم.

ابوالحکم رو به جانب من کرد و گفت می بینی که بر مرکب استاد

ابن رشد چه چیز را برای تعادل با او بسته اند؟ بر یک طرف استاد است و بر طرف دیگر کتاب هایی که وی تألیف کرده است؟ آن گاه ابن جبیر پاسخ داد: که می گویی من فرزند خود را نمی بینم. خدا به زیانت برکت دهد. سپس این جمله ابوالحکم را به خاطر سپردم، چه برای من موضوع تذکاری است. از آن گروه - که رحمت خدا بر ایشان باد - اکنون تنها من زنده هستم و چون به این مطلب نظر می کنم با خود می گویم بر یک طرف استاد است و بر طرف دیگر کتاب هایش. چه بسیار آرزومندم بدانم که آیا به آرزوهایش رسیده است یا نه؟

هذا الامام و هذه اعماله

یالیت شعری هل اتت آماله. (۱)

در این ملاقات آن چه جلب توجه می کند و می تواند نتیجه گفت و گوی ابن رشد و محی الدین را آشکار سازد در جمله کوتاه ولی پرمحتوای محی الدین جوان نهفته است. آن جمله کوتاه که در پاسخ پرسش ابن رشد آمده چیزی جز دو کلمه «بلی» و «نه» نمی باشد. وقتی محی الدین می گوید «بلی»، یعنی عقل گوهری است که می تواند انسان را به سوی خداوند هدایت کند و تا اندازه ای اسرار هستی را دریابد؛ ولی هنگامی که می گوید «نه»، یعنی عقل همواره در معرض خطر گمراهی است. امکان لغزش و فروافتادن در ورطه هلاکت چیزی است که همیشه عقل را تهدید می کند. در این جاست که سرّ بعثت پیامبران و لزوم پیروی از آن بزرگواران آشکار می گردد. کسانی که به طور مطلق عقل را نفی می کنند به خود ستم کرده و از نعمت هدایت آن محروم می مانند. کسانی

ص: ۸۵

نیز که تنها به عقل اعتماد می‌ورزند و ارتباط خود را با انبیاء و اولیاء قطع می‌کنند، از فیض هدایت حق بی‌نصیب می‌شوند. در پایان این داستان معادله و موازنه‌ای که میان جسم بی‌روح و کتاب‌های ابن رشد برقرار شده است نشان می‌دهد که ثمره علم رسمی سرانجام چیزی جز بار سنگین نیست.

آثار ابن رشد

ابن ابی‌اصیبعه، آثار او را ۵۰ کتاب و ارنست رنان، (۱) فیلسوف معروف فرانسوی، از ابن رشد و پیروان او ۷۸ جلد کتاب ذکر کرده است. اغلب کتاب‌های وی به دست ما نرسیده و بیشتر، ترجمه‌های عبری و لاتینی آن در دسترس است. کتب وی بر دو بخش است:

۱. شرح کتب قدما از قبیل ارسطو، افلاطون، اسکندر افرودیسی، فارابی، ابن سینا، ابن باجه و غزالی که شعب مختلف علوم است. او در شرح از روش تفسیر قرآنی استفاده جست و به عنوان تفسیر بزرگ، متوسط و کوچک کتبی از او موجود است.

(۲)

۲. تألیفاتی که خود وی به آنها پرداخته است. در کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» در این بخش بیش از بیست جلد از کتاب‌های ایشان فهرست شده است.

ما براساس موضوع پایان‌نامه، سه کتاب اصلی ایشان را که اندیشه‌های ابن رشد درباره عقل و ایمان در این سه کتاب منعکس شده است، می‌آوریم. از این رو برای آشنایی با دیدگاه‌های وی و بررسی

ص: ۸۶

۱- (۱). (Ernst Renan (۱۰۷۵- ۱۱۴۱).

۲- (۲). اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۵۱.

درستی یا نادرستی آن چه به وی نسبت داده اند، ابتدا گزارش کوتاهی از این سه کتاب را از نظر می گذرانیم که عبارتند:

۱. فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال؛

۲. الكشف عن مناهج الادله؛

۳. تهافت التهافت.

از طرف دیگر هم میان محمد شریف می نویسد: «آراء و افکار فلسفی ابن رشد در سه کتاب مهم او، یعنی فصل المقال والكشف عن مناهج الادله، تهافت التهافت و رساله کوچکی به نام الاتصال جستجو کرد.» (۱)

فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال

ابن رشد در این کتاب، بدون ورود به مسائل خاص فلسفی، در پی اثبات هماهنگی حکمت و شریعت برمی آید. محور اصلی مطالب این کتاب، مسئله تأویل است. به عقیده وی فیلسوفان و اهل برهان، همان راسخان در علم اند که قرآن کریم، دست آنان را برای آیات متشابه گشوده است و مردم دیگر باید به ظواهر شرع بسنده کنند.

از آن جا که ابن رشد خود فقیه است و نیز با فقیهانی مواجه است که روی خوشی به فلسفه نشان نمی دهند و حتی بعضی تعلیم و تعلم فلسفه را حرام می پندارند، در آغاز کتاب خویش حکم فقهی تفکر فلسفی را بررسی می کند و با بیان این نکته که فلسفه چیزی جز نگرش به موجودات عالم برای پی بردن به آفریننده شان نیست، وجوب بحث عقلی و فلسفی را نتیجه می گیرد. (۲)

ص: ۸۷

۱- (۱). م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۱، ص ۷۷۶.

۲- (۲). ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، ص ۳-۱۱.

یکی از مسائل کلیدی در اندیشه ابن رشد که در این کتاب با تأکید بیشتری بیان شده، تقسیم مردم به سه دسته اهل برهان، اهل جدل و اهل خطابه است. به گمان وی هر کس به صورت فطری و غریزی، در یکی از این سه گروه جای دارد و از آن جا که دین اسلام، حق بوده و دعوت خود را با ویژگی‌ها و توانمندی‌های همه مردم، منطبق ساخته است، (۱) همگان آن را با فطرت خود مطابق یافته و تعارضی بین آنها نمی‌بینند؛ از این رو در حوزه امور برهانی و فلسفی نیز می‌توان گفت:

«لا یؤدی النظر البرهانی الی مخالفه ما ورد به الشرع؛ فإن الحق لا یضاد الحق بل یوافقه و یشهد له». (۲)

اندیشه برهانی به مخالفت با شرع نخواهد انجامید؛ چرا که حق با حق تضاد ندارد، بلکه با آن موافق است و به درستی آن گواهی می‌دهد.

ممکن است کسانی این حکم کلی ابن رشد را به چالش بکشند و مواردی را برشمارند که استدلال برهانی، ما را به نتیجه‌ای مخالف با شرع می‌کشاند. ابن رشد در این گونه موارد، چاره کار را تأویل ظواهر شرع می‌داند؛ بدین معنا که با رعایت قواعد زبانی، به جست و جوی معنایی مجازی پرداخته شود که با نتیجه به دست آمده از برهان، موافق درآید. ادعای بزرگ ابن رشد در این جا این است: «در تمام مواردی که برای هماهنگ‌سازی عقل و ایمان، چاره‌ای جز تأویل نداریم، می‌توان از درون خود شرع، شواهدی بر این معنای تأویلی یافت». (۳)

ص: ۸۸

۱- (۱). چنان که قرآن در آیه ۱۲۵ سوره نحل می‌فرماید: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ .

۲- (۲). فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال، ص ۱۷.

۳- (۳). همان، ص ۱۸.

بدین گونه ابن رشد به بحث پر دامنه تأویل وارد می شود و شرائط آن را برمی شمارد؛ از جمله آنکه در همه ظواهر متون دینی نمی توان از تأویل سخن گفت؛ چرا که تأویل برخی از آنها سبب کفر و خروج از دین می شود. برای مثال اگر کسی بر این باور باشد که ترساندن مردم از آتش دوزخ و بشارت دادن آنها به نعمت های بهشت، فقط به قصد برقراری صلح و صفا در زندگی دنیایی مطرح شده، ولی در واقع از خوشبختی و بدبختی آخرتی خبری نیست، در گرداب کفر غلطیده است. برخی از امور شرعی نیز وجود دارند که اهل برهان باید آنها را تأویل و غیر آنان به ظواهرشان بسنده کنند. (۱) در عین حال، بر اهل برهان لازم است که تأویلات خود را فقط در کتاب های برهانی مطرح کنند و از دسترس عامه مردم، دور نگه دارند؛ زیرا افشای معنای تأویلی برای کسی که قدرت درک آن را ندارد، به معنای آن است که معنای ظاهری را از او ستانده و معنای تازه ای در اختیارش قرار داده نشود و در واقع، دست او از معنای ظاهری و باطنی هر دو خالی مانده است، و این در امور مربوط به اصول شریعت به کفر می انجامد. (۲)

الكشف عن مناهج الادله

این کتاب را می توان دنباله کتاب فصل المقال به شمار آورد؛ زیرا ابن رشد پس از آنکه وظیفه توده مردم را خودداری از تأویل و پیروی از ظواهر دانست، در این کتاب می خواهد عقایدی را که عامه مردم باید بدون تأویل بپذیرند، بررسی کند. برای نمونه در بحث از صفات خداوند

ص: ۸۹

۱- (۱). همان، ص ۷-۲۶.

۲- (۲). همان، ص ۲۸-۳۳.

بر این باور است که در پاسخ به مردم عادی که از جسم بودن خدا می پرسند، باید به این نکته بسنده کنیم که «لیس کمثله شیء»؛ یعنی نه بر جسم بودن مهر تأیید بنهیم و نه بر جسم نبودن پای فشاریم. (۱) یکی از ادله وی این است که توده مردم چیزی را موجود می شمارند که به تور حس و خیال درافتد؛ در حالی که اگر بر جسمانی نبودن خداوند تأکید کردیم، او را از دایره درک حس و خیال فراتر دانسته ایم و در نتیجه از نظر مردم عادی، موجود بودنش را انکار کرده ایم.

به عقیده ابن رشد متکلمان که آیاتی چون آیه «استوای خداوند بر عرش» را برای عامه مردم تأویل می کنند، همان کسانی اند که قرآن کریم آنان را به دلیل پیروی از متشابهات نکوهیده است. (۲) این تأویلات غیر برهانی، نه فیلسوفان و راسخان در علم را خرسند می سازد و نه فایده اش برای توده مردم بیش از فایده پیروی از ظواهر است؛ زیرا غرض اصلی دین برای مردم عادی، فراخواندن آنها به سوی عمل است، و حفظ ظواهر و خودداری از تأویل، به این مقصود بیشتر کمک می کند. (۳)

تهافت التهافت

یکی از آثار معروف ابن رشد کتاب «تهافت التهافت» است. این کتاب را ابن رشد به منظور رد بر «تهافت الفلاسفه غزالی» به رشته تحریر درآورده است. ابوحامد غزالی (۵۰۵ - ۴۵۹ق) در کتابی با عنوان تهافت الفلاسفه، بیست مورد از تناقض گویی های فیلسوفان را بررسی کرده و سرانجام

ص: ۹۰

۱- (۱). ابن رشد، الکشف عن مناهج الادله فی عقاید المله، ص ۸۰.

۲- (۲). فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ . (آل عمران، آیه ۷)

۳- (۳). الکشف عن مناهج الادله فی عقاید المله، ص ۸۹.

آنان را به سبب اعتقاد به «قدیم بودن عالم»، «عالم نبودن خداوند به جزئیات» و «انکار معاد جسمانی» کافر دانسته است. ابن رشد با نگارش کتاب تهافت التهافت به ایرادهای غزالی پاسخ گفته، چنین نتیجه می‌گیرد که وی نه حق دین و شریعت را درست ادا کرده است و نه حق فلسفه و حکمت را (۱) و در واقع نه انگیزه حقیقت‌جویی، بلکه موقعیت مکانی و زمانی و حس شهرت طلبی او را به نوشتن چنین کتابی واداشته است؛ (۲) البته ابن رشد در پاره‌ای از موارد، نقدهای غزالی را می‌پذیرد؛ اما بر این باور است که باید این حمله‌ها را به سوی کسانی چون ابن سینا و فارابی که فلسفه ارسطویی را از مسیر اصلی خویش منحرف کرده‌اند، جهت‌گیری داد. (۳)

از دیدگاه ابن رشد، شناخت‌هایی که از راه وحی حاصل می‌شود، متمم و کامل‌کننده علوم عقلی است و هر آن چه را که عقل آدمی از درک آن ناتوان باشد، باید از شرع فراگرفت؛ بنابراین، وظیفه فلسفه، بررسی عقلانی اموری است که شرع فراروی انسان نهاده است و در صورتی که عقل به درک آنها نائل نشود، به ناتوانی خود اعتراف خواهد کرد. (۴)

وی شرط ورود به قلمرو معارف عقلی و فلسفی را آمادگی ذاتی، صبر و پایداری و فراغت ذهنی دانسته و بازگویی آنها برای توده مردم را حرام می‌شمارد. به عقیده ابن رشد، چنان که برخی فقیهان در امور عملی، ظاهرگرا شده و از به کارگیری «قیاس» خودداری ورزیده‌اند، ظاهرگرایی در امور

ص: ۹۱

۱- (۱). ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۳۹۸، (إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ أَخْطَأَ عَلَى الشَّرِيعَةِ كَمَا أَخْطَأَ الْحَكْمَةَ).

۲- (۲). همان، ص ۱۰۸ و ۴۵۴.

۳- (۳). همان، ص ۱۸۲ و ۱۸۴.

۴- (۴). همان، ص ۳۹۳-۳۹۴.

عملی، عامه مردم را به سعادت حقیقی شان نزدیک می سازد؛ (۱) به همین دلیل، پیشینیان، چنین مسائلی را به صورت رمزی بیان می کردند تا فقط حکیمان «راسخ در علم» توان تأویل آنها را در خود بیابند.

به عقیده ابن رشد، هر پیامبری حکیم بوده است؛ ولی همه حکیمان، پیامبر نبوده اند و هر شریعت و حیانی، ناگزیر عقلانی نیز خواهد بود و اگر بتوان وجود شریعتی صرفاً عقلانی را پذیرفت، به یقین چنان شریعتی از آن دینی که از عقل و وحی، هر دو مدد می جوید، ناقص تر است. (۲)

رہیافتی بر منزلت و جایگاه فیلسوف قرطبه

فیلسوف قرطبه (۳) با تفاسیر استثنائی خود از متون ارسطو خصوصاً در رساله «النفس» خویش، جریانی را موسوم به نام ابن رشد گرایی در غرب به راه انداخت که زیربنای روان شناسی مسیحیت را متزلزل کرد. درباره ابن رشد نیز باید گفت که یکی از مهم ترین حوزه های نفوذش در غرب، به طبیعت نفس انسانی و توانایی آن در شناخت حقیقت مربوط می شود. ابن سینا مدعی بود که نفس انسانی به خودی خود و بدون دخالت روح الاقدس یا همان عقل فعال توانایی شناخت را ندارد، اما ابن رشد به «نظام سینوی» که نفوس آسمانی را هم در ساحت عقل محض مفارق دخیل می دانست انتقاد داشت. هانری کربن تصریح می کند که ابن رشد، فرشتگان و امثال این ها را استعاراتی بیش نمی داند و به نظر او موجودات این نظام فیاضی چیزهایی است که

ص: ۹۲

۱- (۱). همان، ص ۳۰-۴۲۸

۲- (۲). همان، ص ۳۹۵.

۳- (۳). Cordova.

ابن سینا از افلاطون گرفته است. شاید تفاوت عمیق بین این دو فیلسوف مسلمان در همین نکته نهفته باشد؛ چرا که قضاوت کربن امروزه تأیید شده است. ابن رشد اکنون نه تنها به عنوان بزرگترین مفسر ارسطو، بلکه به عنوان کسی شناخته می شود که فلسفه ارسطو را از همه عناصر افلاطونی که به آن چسبیده بود، پاک و خالص کرد. به یقین، عدم شهرت و غیبت بزرگ او در مشرق زمین و سوء تفاهمی که در مورد شهرت و حضور سنگین او در قرون وسطای غربی وجود دارد به همین دلیل است. پس اول باید کار ابن رشد را بفهمیم تا بعد بتوانیم بگوییم مشرق زمین دقیقاً چه چیزی را طرد کرده است. کربن می نویسد که آثار ابن رشد در شرق کاملاً مورد بی اعتنایی قرار گرفت، درحالی که در طرف مقابل، فلسفه ابن سینا که مورد استفاده سهروردی هم بود، در همین مشرق زمین با چنان اقبال عظیمی مواجه شد که تا امروز هم تأثیراتش مخصوصاً در اسلام شیعی قابل مشاهده است. ابن رشد، این قاضی و فقیه برجسته می تواند درس های خوبی نیز در باب رابطه عقل و دین به ما ارائه دهد. وی جز در چند سال آخر عمرش (۱۱۹۷-۱۱۹۵م) همواره روابط خوبی با حکومت داشت. ولی در مقابل به شدت و بدون هیچ مسامحه ای به متکلمان حمله می کرد. آرانلدز معتقد است که باید تصویر فیلسوفان خردگرا را کنار نهاد. ابن رشد در جستجوی رها کردن روح انسانی از سلطه ایمان نبود، بلکه او می خواست تفکر اسلامی را از نوعی سلطه دوگانه آزاد کند؛ اول فقه گرایی تنگ نظرانه، دوم الهیات و کلام به ظاهر تعقل پیشه.

نمی دانیم و نمی پرسیم که چرا مورخان فلسفه ابن رشد را پایان فلسفه اسلامی می دانند. تا زمانی که کربن به سهروردی و صدرای شیرازی توجه نکرده بود گمان می شد که اروپائیان از دوام و استمرار فلسفه در ممالک اسلامی و از وجود افرادی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد استرآبادی و صدرای شیرازی خیر نداشته اند.

چرا ابن رشد که خاتم فلاسفه اسلامی معرفی شده است در شرق عالم اسلام شناخته نشده است؟ چرا محققان فلسفه و فلاسفه جهان اسلام که پس از ابن رشد آمدند به آثار او توجه نکردند و این آثار در تاریخ تفکر اسلامی منشأ هیچ اثری نشد؟ نظر من این است که ابن رشد گوشه چشمی به اروپا داشت و می توانست حلقه واسط فلسفه اسلامی و فلسفه اروپایی باشد و شاید وحدت تاریخ فلسفه نیز اقتضا می کرد که اگر فلسفه قدری به سمت علم کلام رفته است به مسیر اصلی خود بازگردد. ابن رشد فلسفه اسلامی را از تمایل کلامی به فلسفه محض بازآورد و به قرون وسطایان نیز تذکر داد که از مسیر کلام به فلسفه باز گردند و این دعوت یکی از موجبات بحرانی بود که به رنسانس ختم شد. شاید نظر کسانی که ابن رشد را آخرین فیلسوف عالم اسلامی می دانند به این طریق قابل توجیه باشد که فلسفه اسلامی پس از ابن رشد، ترکیبی از فلسفه و کلام و عرفان است.

تعجب آور است که چرا مورخان فلسفه ابن رشد را پایان فلسفه اسلامی دانسته اند؟ تاریخ فلسفه، تاریخ فلسفه اروپایی است و فلسفه هر جا باشد جزیی از فلسفه اروپاست و اقوال و نظرهایی که نسبتی با فلسفه اروپایی پیدا نکنند، فلسفه محسوب نمی شوند. فارابی و ابن سینا و غزالی

و مخصوصاً ابن رشد در اروپا تأثیر کرده اند و به این جهت در تاریخ فلسفه مقامی دارند، اما میرداماد و صدرای شیرازی که در تفکر اروپایی تأثیر نداشته اند در حاشیه تاریخ فلسفه قرار داده می شوند و عجب آنکه در کشورهای عربی و اسلامی هم پس از ابن رشد، فلسفه بی رونق و تقریباً متروک شده است.

در آثار فلاسفه اسلامی هم هیچ اثر و نشانی از آرای ابن رشد نیست و حتی در هیچ جا نامی از او برده نشده است. آیا این یک گسست یا گسیختگی در تاریخ فلسفه اسلامی محسوب نمی شود؟ یا ابن رشد مقام حاشیه ای در این تاریخ داشته است؟ به نظر می رسد قضیه بی اعتنایی به ابن رشد در شرق عالم اسلام، از بی توجهی شرق شناسان و مورخان فلسفه به سهروردی و صدرای شیرازی دشوارتر و پیچیده تر است. زیرا متفکرانی که به یک عالم تعلق دارند و مسائل شان مشترک است نمی توانند به آثار یک دیگر بی اعتنا بمانند. فخررازی، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی و صدرای شیرازی، نامی از ابن رشد نبرده و هیچ قولی از او نقل نکرده اند. مگر این طور نیست که او مطالب «مقاصد الفلاسفه» غزالی را نقض کرده و از فلاسفه متقدم عالم اسلام - هر چند که در روش تلقی فلسفه و در بسیاری مسائل با آنان اختلاف داشته - دفاع کرده است؟ پس چگونه است که آثار او را نخواندند و در آرائش چون و چرا نکردند؟

توماس آکوینی و حتی دانتی هم ابن رشد را شارح می دانسته اند. وقتی توجه کنیم می بینیم که ابن رشد خود از روی تواضع، مقامی بیش از شارح برای خود قائل نبوده است. از این رو به دشواری می توان گفت که توماس آکوینی و دانتی به قصد تحقیر و تخفیف او را شارح خوانده باشند.

آیا ابن رشد حقیقتاً در جنب فارابی مقامی ندارد؟ برای پاسخ به این سؤال راه های متفاوتی وجود دارد. فکر می کنم یکی از راه های اساسی این باشد که ببینیم در تاریخ فلسفه چه شأن و مقامی برای ابن رشد قائل شده اند. وقتی به این اعتبار و از این حیث به ابن رشد نظر می کنیم به امور تعجب آمیزی برمی خوریم.

می دانیم که ابن رشد در برابر حمله ای که به فلسفه شد از فلسفه و فیلسوفان دفاع کرد؛ از این رو اگر هیچ اثری هم غیر از «تهافت التهافت» - که در ردّ تهافت الفلاسفه غزالی نوشت - پدید نیآورده بود، فیلسوفان می بایست لاقلاً از جهت حق شناسی، قدر این اثر ابن رشد را بدانند و به پاس دفاعی که از فلسفه کرده بود نام و یاد او را بزرگ بدانند. اما در تاریخ فلسفه اسلامی هیچ نامی از او نیست و هیچ فیلسوف و محقق از محققان و فیلسوفان شرق عالم اسلام چیزی از او نقل نکرده و به آثار او در هیچ کتابی استناد نشده و حتی نام او - جز در یکی دو تا از تذکره ها که به صورت «ابن رشید» آمده - در آثار نویسندگان شرق اسلام نیامده است. این غفلت را چگونه باید توجیه کرد؟ چرا فلسفه از شرق به غرب می رفته، اما فلسفه مغربی به شرق عالم اسلام نمی آمده است؟

استاد مطهری در این باره می نویسد:

«محمد بن رشد اندلسی، هم فیلسوف است و هم پزشک و هم فقیه؛ در همه این رشته ها کتب متعدّد دارد. کتاب معروف او شرحی است بر مابعدالطبیعه ارسطو و چاپ شده است. اروپائیان برای او در فلسفه، مقامی در حد ابن سینا قائل اند، ولی آراء او در میان فلاسفه اسلامی ارزش ندارد. یکی از کتب معروف او «تهافت التهافت» است که «تهافت الفلاسفه» غزالی را رد کرده است. کتاب بی ارزشی است. وی فوق العاده نسبت

به ارسطو متعصب است و به همین جهت با ابن سینا که چنین تعبدی در برابر ارسطو ندارد و آراء شخص خود را دخالت داده است، مخالف است. ارنست رنان، فیلسوف معروف فرانسوی - که معارضاتش با مرحوم سید جمال الدین اسدآبادی معروف است -، کارهای زیادی در زمینه شناخت ابن رشد انجام داده است». (۱)

ایشان هم چنین می نویسد:

«تشکیکات غزالی و هم چنین جواب هایی که ابن رشد به وی داد هیچ کدام در فلسفه اسلامی مورد توجه واقع نشد. در تمام بیست مسئله ای که غزالی در تهافت الفلاسفه به جنگ فلاسفه آمده است نکته قابل توجهی وجود ندارد. غزالی و ابن رشد شهرت خود را به عنوان فیلسوفان بزرگ اسلام مدیون مغرب زمین اند که کتب آنها در قرن های دوازده و سیزده میلادی به زبان لاتینی ترجمه شد؛ و إلا از نظر دنیای اسلام بسیار اشتباه است که غزالی را فیلسوف و ابن رشد را یک فیلسوف بزرگ بدانیم. (۲)

چنان چه می بینیم استاد مطهری کتاب «تهافت التهافت» ابن رشد را بی ارزش می داند. بنده در این جا مقایسه ای مختصر میان دیدگاه اندیشمندان دیگر و بیان استاد مطهری انجام داده ام، و به بیان دیگر اندیشمندان در مورد کتاب «تهافت التهافت» اشاره می کنم:

ماجد فخری درباره کتاب «تهافت التهافت» می گوید: «کتاب «تهافت التهافت» ابن رشد که از بزرگ ترین آثار کلامی - فلسفی است، بدون شک مهم ترین منبع درک کامل اندیشه های فلسفی و کلامی ابن رشد مسلمان است. این کتاب که احتمالاً در سال ۵۷۶ هـ - ق ۱۱۸۰ م، نوشته

ص: ۹۷

۱- (۱). مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۶۲.

۲- (۲). مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۶.

شده، محصول دوره پختگی فکر ابن رشد است و جوابیه منسجمی است به انتقاد غزالی از فلسفه یونانی - اسلامی. مضافاً اینکه اثر برجسته ای است که اساسی ترین اندیشه های نویسنده در آن عرضه شده است».^(۱)

کربن می گوید: «ابن رشد کتاب هایی تألیف کرده است که اهمیت فوق العاده دارد. قبل از همه باید تهافت التهافت را نام برد که پاسخی شکوهمند به انتقادهای غزالی است که پنداشته بود با آن انتقادهای بنیان فلسفه را درهم ریخته است. ابن رشد در این کتاب، پا به پا متن غزالی را تعقیب نموده و به همان نسبت آن را رد نموده است و با طنزی دل پذیر اشاره به آثار وی کرده و تناقض فاحش گفته های او را آشکارا نشان داده است».^(۲)

خلیل شرف الدین می نویسد: «ابن رشد بکتابه (تهافت التهافت) يدافع عن الفلسفه و يهاجم خصومها بالعقل و المنطق اياهما، دفاعاً جريئاً منصفاً لم يسلم منه حتى الفلاسفه المسلمون أنفسهم كالفارابي وابن سينا. اتبع ابن رشد في كتابه نهج الغزالي: يأخذ النص من كتاب الغزالي، ويرد عليه جمله جمله، بطريقه جدليه منطقيه عرف بها ابن رشد أكثر من غيره وهي تقوم على تقديم أقوال الخصم، وإظهار فحواها ثم الرد عليها. وإذا كان ابن رشد قد أقر للغزالي بالاصابه في بعض أقواله، فقد حمل عليه حمله شديده في أكثر المسائل، واتهمه تاره بالسفسطه، وتاره بالجهل أو سوء النيه، وتاره أخرى يخفف من حملته عليه قائلاً: «ولعل أهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب (تهافت الفلاسفه) لينفي عن نفسه الطنه بأنه يرى رأى الحكما...».^(۳)

ص: ۹۸

۱- (۱). ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، ص ۲۹۵.

۲- (۲). هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۳۰۱-۳۰۲.

۳- (۳). خلیل شرف الدین، ابن رشد الشعاع الأخير، نشر دار و مکتبه الهلال، بیروت، چاپ اول، ۲۰۰۰، ص ۳۵-۳۶.

«کتاب تهافت التهافت ابن رشد از جمله آثاری شناخته می شوند که در تاریخ فکر و فلسفه اسلامی از اهمیت ویژه ای برخوردارند».^(۱)

دکتر صادق آئینه وند می نویسد: «ابن رشد در کتاب تهافت التهافت با زبان برهانی هم خطاهای فیلسوفان مسلمان را نشان می دهد و هم راه درست بهره گرفتن از حکمت که تنها دانش یقینی برای وصول به حق است و هم به اعتراضات اشعریان، خاصه نماینده و سخنگوی رسمی آن جماعت، یعنی غزالی پاسخ می دهد و از فلسفه دفاع می کند».^(۲)

حال قضاوت را به عهده خواننده می گذارم که آیا به این سادگی می توان گفت کتاب «تهافت التهافت» بی ارزش است.

در کتاب «تاریخ فلسفه در اسلام» که زیر نظر میان محمد شریف گردآوری شده است، می خوانیم:

«ابن رشد در اروپای سده های میانه، شناخته تر از شرق بود و آثار او بیشتر مورد تحسین قرار می گرفت. نخست به دلیل آنکه آثار بی شمار وی به لاتین ترجمه شد و رواج عام یافت و از صدمات روزگار در امان ماند؛ در حالی که متون اصلی او به عربی، به علت مخالفت شدید با فلسفه و فیلسوفان یا سوزانده شد یا جزو کتب ممنوعه اعلام گردید. دلیل دوم آنکه اروپای دوران رنسانس، آماده پذیرش روش علمی ابن رشد بود؛ در حالی که علم و فلسفه در شرق فدای نهضت های دینی و عرفانی شد. در واقع خود وی تحت تأثیر تعارض میان فلسفه و دین واقع شد. در شرق

ص: ۹۹

۱- (۱). غلامحسین ابراهیمی دینانی، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، نشر طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱.

۲- (۲). دکتر صادق آئینه وند، دین و فلسفه از نگاه ابن رشد، ص ۹۴.

غلبه با دین بود و در غرب، علم به پیروزی رسید». (۱)

نویسنده گفتار بالا ظاهراً کار تاریخ را بسیار سهل دانسته است. به نظر او چون کتاب های ابن رشد در دسترس نبود اندیشه او تأثیر نکرد و بعد هم که آثارش را ممنوع کردند و سوزاندند، تأثیرش محدودتر شد. از این نویسندگان می توان پرسید چرا تعداد آثار او کم بود. مگر نه این است که آثار ابن رشد را به عبری و لاتینی ترجمه کرده اند؟ آیا در مدتی که این آثار را ترجمه می کردند، اهل فلسفه شرق عالم اسلام نمی توانستند نسخه هایی از آثار او را به دست آورند؟ ظاهراً مردم هر چه را می جویند می یابند و فلاسفه مشرق اسلامی طالب فلسفه ابن رشد نبوده اند. در مقابل، اروپا از ابن رشد استقبال کرد. اگر توجه کنیم می بینیم که روی او همواره به سوی غرب بود و ارسطوی واقعی را می جست. فلسفه ای که از شرق عالم اسلام به شمال آفریقا و اندلس رفت صورتی پیدا کرد که نمی توانست در مسیر فلسفه ایران و شرق جهان اسلام قرار گیرد، ولی این صورت فلسفه اسلامی در اروپا منشأ تحول فکری شد و در فراهم آوردن زمینه رنسانس مؤثر افتاد. (۲) اگر ابن رشد مانند معاصر بزرگ خود، محی الدین عربی، به شرق اسلام تعلق روحی و فکری داشت، نه فقط آثارش را تهیه می کردند بلکه شخص او نیز به شرق رو می کرد و مثل ابن عربی که در سراسر حوزه های عرفانی اسلام به نام شیخ اکبر خوانده شد شیخ فلاسفه اسلام می شد، ولی تقدیر چیز دیگری بود.

ابن رشد در خط سیر فلسفه اسلامی که در آن فلسفه مشائی و

ص: ۱۰۰

۱- (۱). م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۱، ص ۷۷۶.

۲- (۲). رضا داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، ص ۱۱۰.

اشراقی و کلام و عرفان با هم جمع می شد، قرار نگرفت. بر عکس او در اندیشه بازگرداندن فلسفه (فلسفه ارسطو) به جایگاه اصلی خود بود و روش فارابی و ابن سینا را - که به نظر او فلسفه ارسطو را نه فقط با آرای افلاطون بلکه با اقوال کلامی آمیخته بودند - نمی پسندید. او با ابن سینا و فارابی در این موضوع موافق بود که فلسفه و دین در مقابل هم قرار ندارند، اما قواعد دینی را با مطالب فلسفه متفاوت می دانست و دخالت فقیه در کار فیلسوف و بحث فلسفی در مطالب دینی را مایه گمراهی تلقی می کرد. سید حسین نصر معتقد است که ارسطوگرایی ناب و افراطی ابن رشد مانع از آن گردید که فلسفه او در میان مسلمانان رواج چشم گیری پیدا کند. (۱) ابن رشد وقتی دین و فلسفه را از هم جدا می کرد نمی گفت که دین عقلی نیست یا فلسفه و دین مناسبتی با یک دیگر ندارند، بلکه می گفت آن جا که پای عقل نمی رسد و راهش با مدد وحی پیموده می شود مقام فلسفه نیست، بلکه مسائلی از نوع مسائل تجربی است. شریعت هم در حوزه عقل عملی است و در حوزه عمل و عقل عملی، برهان به کار نمی آید، بلکه معتقدان با قیاس های خطابی اقناع می شوند. به نظر می رسد که اگرچه ابن رشد در سازش دادن دین و فلسفه، زیاد موفق نبوده، اما در انکار منافات و تضاد میان آن دو از دیگر فلاسفه موفق تر بوده است. بعضی از قرون وسطائیان هم به همین جهت به فلسفه او توجه کردند؛ هر چند که پیروان صاحب نظر و سخت کوش او در قرون وسطا، به کفر و بدبینی منسوب شدند. فلسفه ابن رشد استعداد آن را داشت که تفسیری ناموافق با آیین کلیسا نظیر «تفسیر سیژر دوپرابان» بیابد.

ص: ۱۰۱

ابن رشد جایگاه دین و فلسفه را در تفکر خود به گونه ای معین کرده بود که هیچ یک زیانی به دیگری نرساند و هر یک شأن و جایگاه خود را داشته باشد.

ابن رشد مورد توجه راه گشایان رنسانس بوده است. از این رو نمی توانیم از کنار این معنی به سادگی بگذریم که ابن رشد در سیر اصلی تاریخ فلسفه اسلامی نادیده انگاشته شد و به او اعتنای قابل توجهی نشد. خود وی نیز روبه سوی غرب داشت.

سرّ اینکه کسانی حتی در زمان کنونی - که فلسفه اسلامی پس از ابن سینا کم و بیش به اروپا و جهان معرفی شده است - ابن رشد را خاتم فلاسفه اسلامی می دانند این است که فکر می کنند تاریخ ظاهری فلسفه از هر مسیری بگذرد باید به جریان اصلی آن که غربی است، پیوندد. شاید فارابی و ابن سینا بنایی را گذاشته بودند که فلسفه می توانست از مسیر غربی آن منحرف شود، اما امثال غزالی البته نه به قصد دفاع از فلسفه در آن راه موانع ایجاد کردند و ابن رشد با بازسازی فلسفه اسلامی و تفکیک آرای ارسطویی از عقاید کلامی و شبه کلامی زمینه ای فراهم آورد تا آنان که می خواستند از قرون وسطای مسیحی خارج شوند لااقل دستشان به فلسفه ارسطو بند باشد. مگر نه این است که رنسانس بازگشت به یونان بود، پس چرا بازگشت به ارسطوی واقعی را از جمله مقدمات رنسانس ندانیم؟!

«چیزهای دیگری هم هست که بازگشت به ابن رشد را در عصر حاضر موجه می سازد:

۱. ابن رشد از حقوق بشر و به خصوص از حقوق زنان سخن می گفت و معتقد بود که در تاریخ به زنان ظلم شده است و ظالمان مانع

ص: ۱۰۲

شده اند که زنان به مقام در خور انسانی در علم و فهم و عمل برسند.

۲. ابن رشد متواضع و نقاد بود و در کار و نظر خود نیز احتمال خطا می داد.

۳. ابن رشد به تاریخ و گذشته بی تعصب نگاه می کرد». (۱)

اینها همه صفاتی است که با تاریخی که به تجدد پیوست مناسب دارد. اینکه مردم هر عصری یکی از دانایان گذشته را آموزگار خود بدانند نشانه توجه به معرفت است، اما تعلیمات هر معلمی در هر عصری راه گشا نیست مگر آنکه بدانند و بگویند که از آموزگار خود چه می توانند و چه می خواهند بیاموزند.

در شرق عالم اسلام، فلسفه سیر دیگری داشت و در پایان با کلام و عرفان یگانه شد. فیلسوفی که در این مسیر راه پیموده باشد حتی اگر مقام بزرگی هم در تفکر یافته باشد، نمی تواند مقتدای تجدد باشد.

البته مسئله ما با انتخاب معلمی از میان گذشتگان حل نمی شود. ناگفته نماند این انتخاب ستودنی است و تذکر نسبت به گذشته، شرط گشایش راه آینده است؛ حتی اگر این راه به صرف رجوع به تفکر یکی از فلاسفه گذشته گشوده و پیموده نشود، همین که روشن فکران و صاحب نظران جهان اسلام به فلسفه گذشته خود وقعی می نهند، حکایت از راه جویی آنان می کند. اگرچه این راه را فیلسوفان و متفکران گذشته نمی توانند به ما نشان دهند، ولی اگر بتوانیم با آنان هم سخن شویم، می توانیم زمان و تاریخ آنها و فرق زمان تجدد با زمان و تاریخ گذشتگان را قدری درک کنیم که این درک شاید مقدمه آزادی باشد. ما به فلسفه و تفکر نیاز داریم و راه تفکر از هم زبانی با متفکران گذشته می گذرد.

ص: ۱۰۳

۱- (۱). دومینیک اوروی، ابن رشد، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۳۵-۳۶.

چنان که گفته شد ابن رشد از فلاسفه مشاء می باشد. در غرب در مقابل مالبرانش (۱) (۱۶۳۸-۱۷۱۵) فیلسوف، عارف، متکلم و ریاضی دان فرانسوی - که از غزالی تبعیت کرد و کتابی به نام «در جستجوی حقیقت» (۲) نوشت -، یک مکتب به نام «ابن رشدی ها» به وجود آمد.

ابن رشد دو سال قبل از نوشتن تهافت التهافت، کتاب دیگری بر رد نوشته دیگر غزالی نوشت که فعلاً آن کتاب مورد نظر ماست. غزالی کتابی داشت به نام «فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه» که مرادش از زندقه، فلاسفه بود. ابن رشد در رد این کتاب، کتاب «فصل المقال و تقریر مابین الشریعه و الحکمه من الاتصال» را نوشت. بعدها کتاب دیگری به عنوان تکمله به نام «الکشف عن مناهج الادله» نوشت.

به سبب اینکه خود کتاب فصل المقال موجز و مجمل است، خلاصه کردن آن مشکل است و چون فهم آراء ابن رشد مبتنی بر فهم تمام مطالب کتاب است و برخی آراء مربوط در حل تعارض عقل و دین به بخشی از کلام وی ناظر است، از این رو به بعضی از دیدگاه های ایشان از کتاب فصل المقال اشاره می کنیم.

ابن رشد در ابتدای کتابش درباره احکام خمسه مربوط به یاد گرفتن و یاد دادن فلسفه چنین می گوید:

«فإنَّ الغرض، من هذا القول أن نفحص، علی جهة النظر الشرعی، هل النظر فی الفلسفه و علوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأموره، إمَّا علی جهة الندب، وأمَّا علی جهة الوجوب؛ (۳) غرض ما از این رساله موجز بحث

ص: ۱۰۴

۱- (۱) .Nicolas Malebranche.

۲- (۲) .De la recherche de la verite.

۳- (۳) . ابن رشد، فصل المقال، ص ۳۳.

کنیم در نظریه فقهی است که آیا مطالعه و تحقیق در فلسفه و علوم منطق مباح است یا حرام یا مأمور به به وجه استجابی یا وجوبی است.»

به عبارت دیگر حکم فقهی علوم غیر دینی چیست؟ حکم معارف بشری چیست؟ ابن رشد از فقهای طراز اول اهل تسنن است و قاضی القضاة منطقه خود در اندلس و غرب عالم اسلامی بوده است. او فقیه در مذهب مالکی است و کتاب مهمی در فقه مالکی به نام «بدایه المجتهد و نهایه المقتصد» دارد.

ابن رشد پاسخ مسئله را در سه بخش می دهد. وی ابتدا جوابی اجمالی می دهد و می گوید: به نظر می رسد قرآن مشاهده و تجربه و تدبّر در عالم طبیعت را توصیه کرده است.

«فَأَمَّا أَنْ الشَّرْعَ دَعَا إِلَىٰ اعْتِبَارِ الْمَوْجُودَاتِ بِالْعَقْلِ وَ تَطَلُّبِ مَعْرِفَتِهَا بِهِ، فَذَلِكَ بَيْنَ فِى غَيْرِ مَا آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ۱ وَ هَذَا نَصٌّ عَلَىٰ وَجُوبِ اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ، أَوْ الْعَقْلِ وَ الشَّرْعِيِّ مَعًا. وَ مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: (أَمْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۲ وَ هَذَا نَصٌّ بِالْحَدِّثِ عَلَىٰ النَّظَرِ فِي جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ. وَ أَعْلَمُ أَنَّ مَمَّنْ خَصَّهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ بِهَذَا الْعِلْمِ وَ شَرَّفَهُ بِهِ، إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ تَعَالَىٰ: (وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ۳ - وَقَالَ تَعَالَىٰ: أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَ إِلَىٰ السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۴ - وَقَالَ: وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ

السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ . (۱) إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثيرة. (۲)

نتیجه اینکه مشاهده و تجربه و تدبر در عالم طبیعت توصیه شده است. «أَنَّ الشَّرْعَ قَدْ أُوجِبَ النَّظْرَ بِالْعَقْلِ فِي الْمَوْجُودَاتِ وَ اعْتِبَارِهَا» (۳)

نکته ای که در این جا باید بدان اشاره کنیم این است که از کجا معلوم که نظر در موجودات، واجب است؟ با آمدن امر، حرمت و کراهت و اباحه منتفی می شود، اما چرا مستحب نباشد؟ دلیل بر تعیین وجوب چیست؟ این دلیل نقلی بوده ایشان سپس یک دلیل عقلی ذکر می کند:

«إِنْ كَانَ فِعْلُ الْفَلَسَفَةِ لَيْسَ شَيْئاً أَكْثَرَ مِنَ النَّظْرِ فِي الْمَوْجُودَاتِ، وَاعْتِبَارِهَا مِنْ جِهَةٍ دَلَّالَتِهَا عَلَى الصَّانِعِ، أَعْنَى مِنْ جِهَةٍ مَا هِيَ مَصْنُوعَاتٌ، فَإِنَّ الْمَوْجُودَاتِ أَمَّا تَدُلُّ عَلَى الصَّانِعِ لِمَعْرِفَةِ صِنْعَتِهَا. وَ أَنَّهُ كَلِمَا كَانَتْ الْمَعْرِفَةُ بِصِنْعَتِهَا أَمَّ كَانَتْ الْمَعْرِفَةُ بِالصَّانِعِ أَمَّ» (۴)

آن جا که کار فلسفه چیزی غیر از استدلال در باب موجودات و تدبر در آنها از جهت دلالت بر صانع - یعنی از این جهت که مصنوع هستند، - نیست. هر چه قدر شناخت ما از مصنوعات بیشتر شود علم ما هم به صانع بیشتر خواهد شد. پس فلسفه امری لازم و ضروری است.

بررسی دلیل ابن رشد

چنان چه می بینیم این استدلال قابل مناقشه است؛ زیرا اگر ما باشیم و آن چه فلاسفه اسلامی می گویند، آنها حکمت را دو بخش می کنند: حکمت نظری

ص: ۱۰۶

۱- (۱) . آل عمران، آیه ۱۹۱.

۲- (۲) . ابن رشد، فصل المقال، ص ۵-۳۴.

۳- (۳) . همان، ص ۳۵.

۴- (۴) . فصل المقال، ص ۳۴.

و حکمت عملی؛ حکمت نظری را هم به سه بخش که بخش سوم آن الهیات است و خود آن بر دو قسم است: امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص. در این صورت، استدلال ابن رشد بخش حکمت عملی را شامل نمی شود؛ زیرا حکمت عملی مربوط به وظائف انسان است در قبال خدا، خود، دیگران و طبیعت است؛ یعنی اخلاق و سیاست مدن و تدبیر منزل، مربوط به شناخت موجودات صانع نیست، اما حکمت نظری فقط در قسم سوم (الهیات) است که به شناخت صانع منتهی می شود، یعنی نه امور عامه بلکه الهیات بالمعنی الاخص را فقط شامل می شود. (۱)

اگر گفته شود در دو بخش ریاضیات و طبیعیات هم ما موجودات را می شناسیم. خواهیم گفت شناخت موجودات من حیث هی موجودات، فرق دارد با شناخت موجودات من حیث هی مصنوعات. در حساب، هندسه موسیقی، فیزیک، شیمی و... ما موجودات را بما هو می شناسیم و به دلالت آنها بر صانع کاری نداریم. بر خلاف الهیات بالمعنی الاخص

ص: ۱۰۷

۱- (۱). حکمت در دیدگاه مسلمین به این صورت بوده است: حکمت نظری: الف) طبیعیات ب) ریاضیات ج) الهیات: ۱. امور عامه ۲. الهیات بالمعنی الاخص حکمت عملی: الف) اخلاق ب) تدبیر منزل ج) سیاست مدن این تقسیم میراث ارسطوست. البته او حکمت شعری را قسمت سوم حکمت می دانست (نظری، عملی و شعری) ولی این در فرهنگ اسلامی مقبول نیفتاد.

که در آن همه چیز منسوب به خدا می شود. حاصل آنکه دلیل، اخص از مدعا بوده و منحصر می شود در شاخه کوچکی از حکمت.

از آن جا که حکمت به معنای شناخت برهانی موجودات - نه از راه جدل، مغالطه، خطابه و شعر - می باشد، چه تضمینی وجود دارد که هر برهانی منجر و منتهی به شناخت خدا شود؟ به تعبیر بهتر، استدلال برهانی به حصر عقلی به یکی از سه امر منتهی می شود:

۱. اثبات وجود صانع؛

۲. نفی وجود صانع؛

۳. نه اثبات و نه نفی وجود صانع.

هیچ یک از این سه امر قابل تضمین نیست.

چگونگی دریافت فلسفه از نگاه شرع

ابن رشد بعد از استدلال بر لزوم فلسفه می گوید: وقتی فلسفه امری لازم بود، مقدمه فلسفه و حکمت هم لازم است. ایشان از میان مقدمات به منطق اشاره می کند. بدین گونه که وقتی منطق لازم شد سؤال می شود که آن را باید از چه کسی اخذ کرد؟

ابن رشد در پاسخ پرسش فوق می گوید: هر علمی را باید از صاحبش گرفت؛ از این رو منطق را باید از یونانیان قدیم گرفت اگرچه مشرک باشند، زیرا اخذ حکمت از مشرک اشکال ندارد. (۱)

ص: ۱۰۸

۱- (۱). در میان فلاسفه مشاء بحث بود که جایگاه منطق کجاست؟ بعضی آن را جزء حکمت ندانسته، بلکه آن را وسیله و آلت برای حکمت می دانستند. به نظر می رسد ابن رشد هم بر این عقیده است. برخی آن را جزء حکمت نظری و الهیات می دانستند و دسته سوم آن را جزء ریاضیات می دانستند و بالأخره دسته چهارم معتقد بودند جزء حکمت عملی است، لیکن به عنوان یک شاخه مستقل در کنار سه شاخه دیگر قرار دارد.

اشکال اول:

اشکال کرده اند که اگر برای اخذ حکمت و منطق سراغ یونانیان برویم، در این صورت خاستگاه این دو علم خارج از اسلام و بدعت آمیز هستند؟

پاسخ اشکال:

در پاسخ ابن رشد می گوید هیچ عیبی ندارد که از مشرکین، این گونه علوم را اخذ کنیم. در موارد دیگری هم از مصنوعات مشرکین استفاده می کنیم. مثلاً می توان از چاقوی ساخته شده توسط مشرکین و امثال آن ذبح کرد. هیچ کس هم نگفته ذبیحه را باید با چاقوی مصنوع مسلمانان ذبح کرد.

ولی ظاهراً این مقایسه، قیاس مع الفارق است و فرق است میان چاقو و علومی که برای فهم معرفت دینی از آن استفاده می کنیم.

اشکال دوم:

اشکال بعدی این است که حکمت ضررهایی دارد که کم نیست. بسیاری از افراد وقتی وارد علوم و معارف بشری می شوند از علوم الهی غافل و نسبت به آنها بی اعتنا شده اند.

پاسخ اول از اشکال دوم:

ابن رشد می گوید: شکی نیست که فلسفه هم بی ضرر نبوده است، اما باید میان ضرر ذاتی و عارضی فرق گذاشت. اگر چیزی نفع ذاتی داشت به خاطر چند ضرر عارضی دست از آن برنمی داریم. بلکه اگر ضرر ذاتی داشت از آن دست برمی داریم. ایشان سپس چند مثال می زند:

ص: ۱۰۹

مثال اول: عربی آمد پیش پیامبر صلی الله علیه و آله عرض کرد: برادرم شکم درد سختی دارد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: به او بگو غسل بخورد. رفت و برگشت و گفت: غسل خورد و حالش بدتر شد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: صدق الله و کذب بطن أخیک.

ولذالك قال عليه السلام للذي أمره بسقى العسل أخاه لإسهال كان به، فتزايد الإسهال به لما سقاه العسل، وشكا ذلك إليه: «صدق الله وكذب بطن أخيك». (۱)

ایشان چنین تفسیر می کنند که غسل خاصیت و نفع ذاتی دارد برای انسان های معمولی و اگر هم به بعضی ضرری برسد، ضرری عارضی است.

مثال دوم: اگر کسی به مردم بگوید آب نوشید و مردم بپرسند چرا؟ و او جواب دهد چون بعضی افراد موقع آب نوشیدن آب در گلویشان گیر می کند و خفه می شوند، با این استدلال و بیان مردم را نمی توان از آب نوشیدن منع کرد. زیرا با وجود نفع ذاتی، از ضرر عارضی آن می توان چشم پوشی کرد. نخوردن آب، ضرر ذاتی و ضرر بیشتری دارد تا خوردن آب.

«مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأنّ قوماً شرقوا به فماتوا. فإنّ الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتی و ضروری». (۲)

سپس ایشان به سراغ فقه می رود، چون مخاطبین ابن رشد فقهای سنی و مخالف فلسفه هستند. وی می گوید:

«فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقله تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيله العلميه». (۳)

ص: ۱۱۰

۱- (۱). فصل المقال، ص ۴۱.

۲- (۲). فصل المقال، ص ۴۱.

۳- (۳). همان، ص ۴۱.

یعنی با اینکه اکثر فقها دنیا طلب هستند اما در عین حال نمی توان از تعلم فقه نهی کرد؛ زیرا نفع آن ذاتی است و فقه، راه عمل فضیلت آمیز است و ضررش عارضی است.

پاسخ دوم از اشکال دوم:

ما نمی گوئیم فلسفه برای همه انسان ها واجب است بلکه برای بعضی واجب است. استدلال ایشان چنین است: قرآن خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۱

مقدمه اول: در این آیه خداوند راه به سوی خود را سه طریق می کند:

۱. حکمت؛

۲. موعظه؛

۳. جدال به أحسن.

مقدمه دوم: این سه طریق به ترتیب منطبق بر برهان، خطابه و جدل هستند.

مقدمه سوم: بیان سه راه برای این است که نوع انسان ها سه گونه است. بعضی اهل برهان، بعضی اهل موعظه و خطابه و برخی دیگر اهل جدل هستند.

نتیجه اینکه حکمت و برهان مخصوص اهل برهان است. پس آن دسته ای که امر به فلسفه شده اند دسته اول هستند، نه دو دسته بعدی.

ص: ۱۱۱

مقدمه اول را گرچه شاید بعضی راحت بپذیرند اما ظاهراً قابل مناقشه است، اگر آیه به این صورت بود:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ وَ الْجِدَالَ الْإِحْسَانَ، سه راه در عرض هم پیشنهاد شده بود؛ لیکن چنین نفرموده، بلکه ابتدا امر به حکمت و موعظه کرده و سپس فرموده که جدال را به نحو احسن انجام بده، چه دلیلی اقامه شده است بر اینکه: وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ یکی از سه روش دعوت به سوی خدا می باشد؟ بلکه آیه مثل این است که دو امر جداگانه فرموده است: «صَلُّوا وَ صُومُوا» و این دو ربطی به هم ندارند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان این اشکال را مطرح می کنند و وارد نمی دانند. (۱)

نکته بعدی این است که چه دلیلی بر این سه معادله (حکمت برهان، موعظه حسنه خطاب، جدال احسن جدل) وجود دارد؟

البته کلمه حکمت در جایی حمل بر فلسفه می شود، مثل:

وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (۲)

ما را بدین وسیله توصیه به تعلم فلسفه می کنند. در این جا حکمت به معنای برهان گرفته شده است، در حالی که صرف ادعا کافی نیست و باید لغت عرب مساعد آن معنا باشد. باید دید معانی این لغات در زمان نزول چه بوده است، چون آیه را نمی توان با معانی فعلی لغات تفسیر کرد. مثل اینکه کسی بگوید من جمله ای به شما می گویم که صدها سال بعد هر

ص: ۱۱۲

۱- (۱). محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۲، ص ۳۷۳.

۲- (۲). بقره، آیه ۲۶۹.

چه معانی الفاظ آن تغییر کند باز هم من ملترزم به معنای آن خواهم بود. این خلاف ضرورت و فهم عرف است، زیرا ذکر لفظ و اراده اکثر از یک معنا باطل است.

صناعت برهان در قرن دوم و سوم که آثار ارسطو به عربی ترجمه شد تازه به علوم اسلامی راه یافت و بعد از آن بود که مسلمانان، ارسطو و آرای او را شناختند. در این جا کسی نمی تواند گوید که مراد از برهان، استدلال عقلی است، زیرا ایشان تصریح می کند به اینکه حکمت منطبق می شود بر برهان به اصطلاح منطقی.

نکته سوم اینکه بر فرض قبول دو مقدمه، دلیل مقدمه سوم چیست؟

علامه طباطبایی در میزان، مقدمه سوم را مردود می داند و می فرماید:

«و کذا ما ذکره بعضهم أنّ الطرق الثلاث المذكوره فی الآیه مترتبه حسب ترتب افهام الناس فی استعدادها لقبول الحق فمن الناس الخواص وهم اصحاب نفوس المشرقه القویه الاستعداد لإدراک الحقائق العقلیه وشدیده الانجذاب إلی المبادئ العالیه و کثیره الالفه بالعلم والیقین فهولاء یدعون بالحکمه وهی البرهان. ومنهم عوام وهم اصحاب نفوس کدره واستعداد ضعیف مع شده الفتهم بالمحسوسات وقوه تعلقهم بالرسوم والعادات قاصره عن تلقی البراهین من غیر أن یكونوا معاندين للحق وهولاء یدعون بالموعظه الحسنه. ومنهم اصحاب العناد اللجاج اللذین یجادلون بالباطل لیدحضوا به الحق ویکابرون لیطفئوا نورالله بأفواههم رسخت فی نفوسهم الآراء الباطله، وغلب علیهم تقلید اسلافهم فی مذاهبهم الخرافیه لا ینفعهم الموعظ والعبر ولا یهدیهم سائق البراهین وهولاء هم الذین امر بمجادلتهم بالتی هی أحسن».^(۱)

ص: ۱۱۳

۱- (۱). محمد حسین طباطبایی، میزان، ج ۱۲، ص ۳۷۳.

سپس به این رأی جواب می دهد.

ابن رشد مفاد آیه را به سه صنعت از صناعات خمس منطبق کرد:

ایشان در کتاب فصل المقال چنین می گوید:

أَنَّ طَبَاعَ النَّاسِ مُتَفَاوِضَةً فِي التَّصَدِيقِ : فَمِنْهُمْ مَنْ يَصْدُقُ بِالْبِرْهَانِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَصْدُقُ بِالْأَقْوِيلِ الْجَدْلِيَّةِ تَصَدِيقَ صَاحِبِ الْبِرْهَانِ بِالْبِرْهَانِ ، إِذْ لَيْسَ فِي طَبَاعِهِ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَصْدُقُ بِالْأَقْوِيلِ الْخَطَائِيَّةِ كَتَصَدِيقِ صَاحِبِ الْبِرْهَانِ بِالْأَقْوِيلِ الْبِرْهَانِيَّةِ .

(۱)

سپس کلامی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ». (۲)

یعنی من مبعوث شده ام برای عرب و عجم، برای همه مردم. و چون مردم سه دسته هستند در قرآن به سه طریق مردم دعوت به هدایت شده اند. لیکن گفته شد که از آیه فوق تیپ شناسی انسانی به دست نمی آید و خداوند نفرموده که: پیامبر! تو این کار را بکن چون مردم سه دسته هستند، مرحوم علامه طباطبایی نیز با این نظریه مخالف بودند.

لزوم تأویل در شریعت

با این مقدمات ابن رشد وارد بخش دوم کتاب می شود و می گوید:

متون مقدس را ناگزیر باید تأویل کرد ولی در این جهت باید به سه مسئله توجه کرد:

۱. تأویل چیست؟

۲. در چه مواردی باید دست به تأویل زد؟

۳. اگر عبارتی چند تأویل داشت کدام را باید انتخاب کرد؟

ص: ۱۱۴

۱- (۱). فصل المقال، ص ۴۲.

۲- (۲). همان، ص ۴۲.

ابن رشد می گوید:

وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعيه إلى النظر المؤدى إلى معرفه الحق، فإننا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهانی إلى مخالفه ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يصاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. (۱)

یعنی هنگامی که متون دینی و مذهبی حق هستند و دعوت می کنند به استدلالی که مؤدی به شناخت حق بشود، در این صورت ما مسلمانان یقین پیدا می کنیم که نظر برهانی منجر نمی شود به مخالف آن چه از شرع وارد شده است. چون حق هیچ گاه با حق تضاد پیدا نمی کند، بلکه با او موافقت می کند و بر صدق او شهادت می دهد، حق بودن شرع را قبول داریم اما حق بودن علوم فلسفی چه دلیلی دارد؟ این مطلب اثبات نشده که حتماً فلسفه هم حق است، لکن ایشان آن را ارسال مسلم گرفته اند.

سپس ابن رشد این اشکال را طرح می کند که ظاهراً در مواردی، سخنان فلاسفه خلاف قرآن و روایات است؛ لذا باید گفت فلسفه نه تنها واجب و مستحب نیست، بلکه مباح هم نیست.

ابن رشد در جواب می گوید: به این آسانی نمی توان گفت این سخنان مخالف کتاب و سنت است، بلکه مطالب فلسفی را می توان سه دسته کرد، عبارت ایشان به این نحو است:

فإن أدى النظر البرهانی إلى نحو ما من من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرّف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزله ما سكت عنه من الحكام، فستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً

ص: ۱۱۵

لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازی. (۱)

یعنی هرگاه یک استدلال برهانی منجر به معرفت به شیئی شد، چند صورت پیش می آید:

یا شرع در مورد آن مطلب ساکت است، یا سخن گفته است؛ اگر شرع ساکت است و اثباتاً و نفیاً چیزی نگفته است در این جا اصلاً تعارضی نیست و شبیه مواردی از احکام فقهی می شود که شرع در آن چیزی نگفته، و فقیه از راه قیاسات شرعی آن را استنباط می کند. (۲) اما اگر شرع در مورد آن مطلب سخن گفته است دو صورت دارد:

آن چه شرع گفته یا مخالف با چیزی است که علوم و معارف بشری گفته اند، یا موافق. اگر موافق باشد که بحثی و مشکلی نیست، و اگر مخالف باشد این جا باید معنای شرعی را تأویل کرد. مثلاً یَدُ الرَّاهِطِ شَرِيفَةٌ (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) باید حمل بر قدرت کرد و معنای تأویل هم این است که دلالت های حقیقی را به دلالت های مجازی تبدیل کنیم.

قانون تأویل

او سپس به قانون تأویل پرداخته و می گوید: مردم به سه دسته اند:

۱. دسته ای که اهل تأویل نیستند. این دسته اهل خطابه اند و شامل عامه می شوند؛

۲. دسته ای که اهل تأویل جدلی هستند؛

۳. دسته ای که اهل تأویل یقینی اند. این دسته اهل برهانند و اینها

ص: ۱۱۶

۱- (۱). فصل المقال، ص ۴۲-۴۲.

۲- (۲). ایشان مثل سایر فقهای اهل سنت، قیاس را حجت می داند.

فلاسفه اند؛ نه اهل فلسفه به طور اعم، بلکه راسخان در علم هستند. فلاسفه باید تاویلات خویش را نزد فقها و اصحاب لاهوت برده، و متکلمان باید تاویلات را اشاعه نمایند؛ چرا که موجب اختلاف در دین خواهد شد.

او بر غزالی هم خرده می‌گیرد که اهل علم نبود و دلیلش هم این است که یک مذهب را اختیار نکرد و با اشاعره، اشعری و با صوفیان، صوفی و با فلاسفه، فیلسوف بود. (۱)

شرائط تاویل از دیدگاه ابن رشد

ایشان بعد از این مطالب به شرائط تاویل می‌پردازد. از مجموع سخنان ایشان می‌توان سه شرط برای تاویل استخراج نمود:

شرط اول: معنای حقیقی و مجازی باید در طول یک دیگر باشند. به عبارت دیگر باید این استعمال مجازی، در علوم ادبی تجویز شده باشد.

«... من غیر أن یخلّ فی ذلک بعاده لسان العرب فی التجوّز من تسمیه الشیء بشبیهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غیر ذلک من الأشياء اللتی عددت فی تعریف أصناف الکلام المجازی». (۲)

یعنی وقتی می‌خواهی از معنای حقیقی به طرف معنای مجازی بروی می‌باید به عادات و روش های زبان عربی اخلال وارد نشود. مثلاً تسمیه شیء به شبیه آن عیبی ندارد. همین طور نامگذاری شیء به سبب آن یا لاحق و یا مقارن آن و... بالأخره باید علاقه ای از علقه هایی که علمای بلاغت برشمرده اند وجود داشته باشد.

ص: ۱۱۷

۱- (۱). ابن رشد، فصل المقال، ص ۵۸: «هو مع الاشعریه اشعری و مع الصوفیه صوفی و مع الفلاسفه فیلسوف».

۲- (۲). همان، ص ۴۳.

شرط دوم: معنای تأویلی وقتی لازم است که معنای ظاهری آیه، یا با فلسفه مخالف باشد یا با معنای ظاهری آیه ای دیگر. کلام ایشان در مورد مخالفت آیه با فلسفه روشن است، اما در مخالفت آیه با آیه ای دیگر این سؤال مطرح می شود که چرا ظاهر آیه اول را حفظ نکنیم؟ و چرا آیه دوم را تأویل نکنیم؟ آیا ترجیح بلامرجح لازم نمی آید؟

ابن رشد در پاسخ می گوید: آیه محکم تر حفظ می شود و آیه متشابه حمل بر معنای مجازی می شود.

شرط سوم: مفاد این شرط چنین است: بعد از تأویل حتماً باید در کتاب مقدس آیه ای دیگر وجود داشته باشد که مؤید این معنای مجازی باشد. التزام به این شرط عجیب و مشکل است. مثلاً در آیه (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) اگر لفظ ید را به معنای قدرت گرفتیم، شرط صحت این حمل آن است که آیه ای دیگر در قرآن باشد که معنای ظاهری او، مؤید این معنا باشد، مثلاً آیه شریفه: (هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) ظاهراً مؤید معنای قدرت الله فوق ایدیهیم می باشد.

«بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهرة لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع و تصفحت سائر أجزاء وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد». (۱)

یعنی می گوئیم هیچ سخنی نیست که در کتاب مقدس به آن تفوه شده باشد و ظاهراً و با مؤدای برهان مخالف باشد؛ مگر اینکه وقتی شما به دقت کتاب را ببینید و اجزای قرآن را تفحص و بررسی کنید، در الفاظ آن، لفظی یافت می شود که با ظاهر خودش شهادت به آن تأویل می دهد یا نزدیک است که شهادت دهد.

ص: ۱۱۸

حال باید دید اگر در موردی هر سه شرط پیدا شد و چند معنای تأویلی وجود داشت کدام یک را باید اخذ کرد؟ زیرا اگر در انتخاب مختار باشیم، اولاً، ترجیح بلا مرجح لازم می آید. ثانیاً، اگر خود آن معانی با هم دیگر تعارض و تخالف داشته باشند آیا می توان در انتساب هر یک به خدا مختار بود؟

ابن رشد می گوید: در این صورت زمام اختیار را باید به دست فلاسفه سپرد و این فیلسوفان هستند که حق اظهار نظر دارند، هم چنان که در احکام فقهی این اختیار را به دست فقها می دهند.

و اگر کسی بگوید: صرف نظر از فقها، چرا متکلمان حق داوری نداشته باشند؟

ابن رشد در جواب می گوید: متکلمان اهل جدل هستند و صلاحیت داوری در این جا را ندارند، چون اهل برهان نیستند.

او می گوید: خود قرآن فرموده: «راسخان در علم» حق تأویل دارند؛ و ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الزَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا بنا بر عطف راسخون به الله، از میان سه دسته مذکور کسانی اهل برهان هستند که راسخ در علم هستند.

در این جا ابن رشد این پیش فرض را دارد که مصداق اعلی العلوم و رسوخ در علوم، همان علم برهانی است که این مطلب محتاج اثبات است و صرف اینکه برهان از جدل و خطابه برتر است کفایت نمی کند، زیرا ممکن است کسی بگوید علوم منحصر در این سه قسم - که همگی علم حصولی هستند - نیست، بلکه علم حضوری برتر است، چنان که غزالی در *إحياء العلوم* به برتری عرفان معتقد است. (۱)

ص: ۱۱۹

۱- (۱). غیر از ابن رشد دو دسته دیگر هم در میان مسلمانان قائل به تأویل بودند: ۱. اشاعره ۲. غزالی، که در جلد اول کتاب *«أحياء العلوم»* بحث تأویل را مطرح می کند و می گوید: نمی توان در همه آیات قرآن اخذ به معنای ظاهر کرد. پس راسخ در علم نزد ابن رشد «فیلسوف» و نزد غزالی «عارف» می باشد.

تفکیک تعریف فلسفه از تحقق فلسفه

بین مقام تعریف فلسفه و مقام تحقق فلسفه باید فرق گذاشت: فلسفه باید برهانی باشد، و این فرق دارد با جایی که فلسفه در واقع و خارج برهانی محض باشد. مثلاً شیمی علمی است که مجموعه ای از معارف و حقایق ریز درباره حرکات باطنی اجسام در اختیار ما می گذارد، در مقابل فیزیک مربوط به حرکات ظاهری اجسام است. اما آیا هر چه در کتب شیمی است مطابق با واقع است؟ خیر، چون علم شیمی در مقام تحقق ممکن است مشوب به هزار شائبه باشد.

هرچند در این جا نیز فلسفه عبارت است از: «العلم بأحوال أعيان الموجودات علی ما هی علیه بقدر طاقه البشریه»، اما آن چه در کتب فلسفی وجود دارد چنین علمی نیست. وجود اختلاف بسیار بین اقوال فلاسفه، بهترین شاهد است بر اینکه هر چه در کتب فلسفی است نمی تواند عین واقع باشد.

در نتیجه حتی اگر بپذیریم استدلال برهانی اعلی العلوم است، اما برای دادن داوری به فیلسوفان کافی نیست؛ چون ممکن است فیلسوفان در عمل از موازین برهانی عدول کنند، همان گونه که در خارج نیز این چنین است.

اشکالات و پاسخ های ابن رشد

ابن رشد در این مقام به طرح چند اشکال و پاسخ می پردازد:

اشکال: گفته شد که در تعارض ظاهری میان فلسفه و شرع که هر دو حق هستند باید به تأویل شرع و آیات قرآن پردازیم. اشکال این است که چرا فلسفه را تأویل نمی کنید؟ و تأویل قرآن و حفظ ظواهر فلسفه چه ترجیحی دارد؟

پاسخ این رشد: علوم و معارف بشری ظاهر و باطن ندارند، بلکه همگی ظاهر هستند. به خلاف قرآن که درباره آن گفته می شود: «له ظاهر و لظاهره باطن و لبطنه بطن إلى سبعة بطن».

به عبارت دیگر، قرآن، حکمت سخنان خود را صریح و مستقیم می گوید، لذا چیزی در باطن و خفاء نمی ماند. ولی همین قرآن گاهی غیر صریح سخن می گوید، از این رو برای رفع در تعارض و جمع این دو، باید معنای آیات را تأویل کرد. چنان که در تعارض یک قطعه شعر و یک قطعه نثر، آن چه تاب تأویل را دارد و قابل حمل بر معنای مجازی است شعر می باشد، نه نثر. بنابراین اگر مورخی بگوید: حافظ انسانی بسیار فقیر بود و از طرفی هم خود حافظ چنین بسراید که:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را

به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

در تعارض میان این دو، شعر را توجیه می کنیم به اینکه مراد از سمرقند و بخارا، دل و جان می باشد و یا مراد از بخشش چیز دیگری است.

اشکال: اگر فلاسفه از راه برهان به حقایق دست می یابند، آیا از قرآن بی نیاز نیستند؟ این سؤال هم در فرهنگ اسلام و هم در فرهنگ غرب بسیار ریشه دار است.

توضیح اشکال: اگر به فرض ما کل گزاره های دینی و مذهبی را به دو دسته تقسیم کنیم که عبارتند از:

۱. گزاره هایی که تا ابد عقول بشری به تنهایی نمی تواند آنها را کشف کند.

۲. گزاره هایی که خود بشر دیر یا زود می تواند درک کند.

در این صورت می توان گفت: رمز وجود گزاره های دسته اول در

قرآن روشن است. مثلاً اگر قرآن نبود انسان ها تا ابد نمی فهمیدند احوال زندگی پس از مرگ چیست؟ و خداوند به رایگان، این معارف غیر قابل دسترس را در اختیار ما گذاشته است. این گزاره ها آمده اند تا نقایص عقول بشری را جبران کنند.

اما رمز ورود گزاره های دسته دوم چیست؟

این سؤالی مهم در کلام جدید و فلسفه دین است و جواب های زیادی از طرف ما و غربیان به آن داده شده است. از همه مفصل تر توماس آکویناس به آن پرداخته است. در میان مسلمانان ابن طفیل اندلسی قائل به این بود که تمامی گزاره های دینی از قسم دوم هستند.

ابن رشد هم دیدگاهی شبیه ابن طفیل دارد و فلاسفه را در حقیقت به نوعی بی نیاز از پیامبران الهی می داند. حاصل اشکال دوم این است که گزاره های دینی دسته دوم چه ضرورتی دارند؟ ولی می توان سؤال را به گونه دیگری مطرح کرد و آن اینکه ابن طفیل و امثال او که همه گزاره های دینی را - اگرچه به طور تدریجی - قابل فهم برای بشر و قابل دسترسی او می دانند، دیگر چه فلسفه ای برای دین در بین بشر قائل هستند؟

ابن رشد پاسخ می دهد: فلاسفه به همه این حقایق می رسند اما به شرط تهذیب نفس. آنها برای تهذیب نفس، نیاز به قرآن دارند تا کم کم عقل آنها به کار افتد و به معارف دست یابند. در مورد ایشان می توان گفت: اگر فایده دین در این حد بود باید گزاره های دینی فقط ارزشی و مربوط به تهذیب نفس و احکام باشد، و سایر معارف و علوم نمی بایست در قرآن و روایات وارد می شد.

اشکال: در باب فقه و اقوال علما مسئله ای داریم به نام «إجماع». آیا

اجماع فقها سد و مانعی برای تأویل فلاسفه هست یا خیر؟

توضیح: آیات قرآن مجید از یک لحاظ به سه قسم تقسیم می شوند:

۱. آیاتی که طبق اجماع باید به معنای ظاهری آنها اخذ شود؛

۲. آیاتی که اجماع بر لزوم تأویل آنها و رفع ید از معنای ظاهری منعقد شده است؛

۳. آیاتی که نه اجماع بر اخذ معنای ظاهری آنها داریم و نه بر اخذ معنای تأویلی.

در این صورت اگر کسی در دسته اول اخذ به معنای ظاهری نکرد مرتکب خلاف اجماع شده و با توجه به مورد آیه، یا محکوم به کفر و مستوجب تکفیر است و یا محکوم به بدعت می شود.

همین طور نسبت به دسته دوم اگر کسی حمل بر معنای ظاهری کرد محکوم به کفر یا بدعت می شود. اما نسبت به دسته سوم چون اجماعی منعقد نشده است، حمل بر هر یک از دو معنا اشکالی ندارد.

در وجود قسم سوم آیات کسی شک ندارد، اما اختلاف در وسعت و گستره این آیات است.

این سخن را فقها قبول دارند و در مورد احکام عملی صحیح است، اما آیا در احکام نظری هم وضع همین طور است؟

ابن رشد می گوید: در مسائل نظری نیز چنین است. پس متکلم و فیلسوف هم مثل فقیه باید مورد این را بشناسد که از کدام دسته است.

اما نکته مهمی در این جا وجود دارد و آن اینکه اجماع وقتی حجت است که از لحاظ تاریخی، انعقاد اجماع احراز شود. برای این جهت باید آراء عالمان را بدانیم. فقها می توانند در فقه چنین اجماعی را به دست آورند، اما در مسائل نظری چنین نیست؛ زیرا نمی توان گفت تمامی

صاحب نظران در مسئله ای از مسائل نظری اظهار نظر کرده اند و بعد هم اظهار نظر آنها یکسان بوده است. دلیلش این است که اولاً، چنین استقصائی در جایی سراغ نداریم. مثلاً در کجا آرا همه دانشمندان مسلمان در باب احوال بهشت و جهنم یا صفات خدا جمع شده است؟ ثانیاً، می دانیم که بسیاری از دانشمندان اسلامی نظر خود را مخفی کرده اند، و بسیاری دیگر نظرات خود در مسائل مهم نظری را فقط برای حسیصین بیان کرده اند. وجود چنین افرادی مانع از انعقاد اجماع می باشد. این رشد با این مقدمه می خواهد هر گونه تأویلی را تصحیح کند و بگوید در مقابل رأی فلاسفه هیچ اجماعی وجود ندارد.

تیپولوژی انسان ها

این مطلب که انسان ها بر سه دسته اند بر جهان اسلام تأثیر زیادی داشته، اما در غرب این مقدار مورد توجه نبوده است. مجموعه کتاب های منطقی ارسطو به زبان یونانی «ارغنون» (۱) نام دارد که به معنی «آلت» می باشد. از این رو منطق را تعریف می کنند به: «آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر» ارسطو در مجموعه ارغنون بحث صناعات خمس را مطرح کرده است. البته ایشان چهار صنعت را بیشتر ذکر نکرده و شعر را داخل در حکمت شعری و قسم حکمت نظری و عملی می دانست.

اقسام حکمت عبارتند از:

۱. نظری؛

۲. عملی؛

۳. شعری.

ص: ۱۲۴

کتاب «آنالوژی‌های ثانی» (۱) که در مورد برهان است و کتاب «طوبیقا» (۲) که در مورد جدل است و مقاله ششم «اخلاق نیکوماخوس» و هم چنین موارد دیگری از ارغنون، در این زمینه بحث‌هایی دارند.

بر اساس این مطلب فلاسفه اسلامی گفتند: اگر پنج قسم استدلال داریم می‌توان گفت پنج قسم آدم داریم: اهل برهان، اهل جدل، اهل خطابه، اهل مغالطه و اهل شعر. به این ترتیب یک نتیجه روان‌شناختی گرفتند.

مشکلات طبقه بندی مردم به جهت حقایق

طبقه بندی نمودن مردم یک سلسله مشکلات اخلاقی دارد؛

۱. حقیقت در خدمت مصلحت قرار می‌گیرد، با اینکه نجات فقط از راه حقیقت است و آن هم در اختیار همه قرار داده نمی‌شود.

۲. موجب پنهان کاری و ریا و... می‌شود.

۳. تعلیم و تربیت را غیر دموکراتیک می‌کند. امروزه می‌گویند همه مردم باید در معرض تعلیم قرار گیرند و طبقه بندی مذکور مخالف نظریه مقبول و رایج در زمان حاضر می‌باشد. چون قبل از تعلیم شما از کجا می‌دانید که مخاطب اهل برهان است یا جدل یا خطابه؟ خود این مطلب هم بعد از تعلیم معلوم می‌شود.

۴. بر این مبنا سخنان خود شخص همگی زیر سؤال می‌رود. مثلاً سخنان ابن رشد در فصل المقال جزو کدام معانی بود؟ پس هر یک از سخنان او زیر سؤال می‌رود چون شاید واقعاً به آن معتقد نباشد.

ص: ۱۲۵

۱- (۱). آنالوژی‌های ثانی، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۳۷.

۲- (۲). طوبیقا، ج ۲، ص ۴۸۹-۴۹۱.

مسئله عقل و ایمان همواره کانون توجه خرد ورزان فیلسوف و دین اندیشان دین دار بوده است. ابن رشد مهم ترین چهره فلسفه اسلامی در غرب دنیای اسلام و اروپاست. او در غرب جهان اسلام همانند ابن سینا و صدرالمتهلین در شرق اسلام است، با این تفاوت که علاوه بر فیلسوف بودن، فقیه و مجتهد بزرگی نیز بوده است. شخصیت فلسفی ابن رشد با مسئله پیوند عقل و ایمان یا به عبارتی فلسفه و دین، عجین شده است. به طوری که ابن رشد بدون این مسئله قابل شناخت نیست. دیدگاه ابن رشد در این مسئله همانند نظریه حرکت جوهری صدرالمتهلین است. سه تألیف مستقل ابن رشد به نام های «فصل المقال فیما بین الشریعه والحکمه من الاتصال»؛ «الکشف عن مناهج الأدله فی عقاید المله» و «تهافت التهافت» در خصوص این موضوع، معرف جایگاه ممتاز ابن رشد هستند، تا آن جا که برخی ادعا کرده اند که سنگ بنای فلسفه ابن رشد را می توان در همین مسئله جست و جو کرد (۱) و بعضی نیز نظریه او را انقلابی فلسفی دانسته اند.

در مورد ابن رشد دیدگاه های مختلفی همراه با افراط و تفریط ابراز شده است. گاه گفته شده که او هیچ ابتکار و نوآوری ای نداشته و گاهی اظهار کرده اند که فلسفه با او پایان پذیرفته است و وی تجسم عقل و عقلانیت بوده و غرب نه تنها بیش از شرق از او استفاده کرده، بلکه پیشرفت غرب مرهون افکار اوست. (۲) به هر حال ابن رشد تنها فیلسوفی نیست که چون هشت قرن از او می گذرد به عنوان تاریخ علم و فلسفه

ص: ۱۲۶

۱- (۱). عزیز حدادی، صوره ابن رشد فی الکتابات الارویه و العربیه، ص ۱۲۸.

۲- (۲). زینب خضیری، مشروع ابن رشد للإسلامی والغرب المسیحی، ص ۱۵۰.

مورد توجه قرار گیرد، بلکه اندیشه هایش در حل تعارضات عقل و ایمان، مسئله تأویل، الهیات، آزادی، فلسفه قانون و... همه الهام بخش حیات فکری امروز جامعه است.

ابن رشد علاوه بر آنکه بیش از دیگران در این موضوع کار کرده است، حلقه واسط بین افکار فیلسوفان مسلمان و فلاسفه غربی به شمار می رود.

غزالی، فخر رازی و کانت سه فیلسوفی هستند که به نقادی فلسفه و باورهای فلسفی پرداختند، اما ابن رشد در برابر غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی در برابر فخر رازی به دفاع از فلسفه اسلامی پرداخته و به خوبی از عهده آن برآمدند؛ لذا فلسفه اسلامی هنوز استوار باقی مانده است، اما نقدهای کانت در غرب باعث شد که مسیر فلسفه غربی عوض شود و فلسفه سنتی غرب نتواند در برابر نقادی های کانت مقاومت کند.

ابن رشد در اولین جلسه ملاقات با ابو یعقوب یوسف با این سؤال مواجه شد که آیا کلام فیلسوفان با شریعت سازگاری دارد یا خیر و آیا عالم حادث است یا قدیم؟ (۱) مهم ترین ویژگی ابن رشد در جلوگیری از پیش رفت عقل ستیزی غزالی بوده و بیشترین آثار خود را به این مسئله اختصاص داده است.

گرچه ابن رشد در مقابل غزالی به دفاع از فلسفه پرداخت ولی هر دو در اصل دغدغه دفاع از دین و آموزه های آن مشترکند. ابن رشد سه کتاب در مقابل سه کتاب غزالی به نگارش درآورد: فصل المقال را در برابر «فیصل التفرقه»؛ الکشف عن مناهج الادله در مقابل «مناهج العارفين» و تهافت التهافت در نقد «تهافت الفلاسفه». مخاطب ابن رشد در کتاب

ص: ۱۲۷

۱- (۱). سالم حمیش، عن الرشديه، ابن رشد فیلسوف الشرق و الغرب، ج ۱، ص ۴۵.

اول فقها، در کتاب دوم عامه مردم و در کتاب سوم فیلسوفان هستند. کتاب اول کتاب منهج و روش است. کتاب دوم بیان عقاید برای مردم و کتاب سوم بیان آرای اصلی ابن رشد است. ابن رشد تا زمانی که شارح و مفسر کتاب های ارسطو بود، مدافع فلسفه مشائی بود، اما هنگام تألیف آثار مستقل خود به جمع بین عقل و ایمان و دین و فلسفه پرداخت. ابن رشد در عین حال که راه فلسفه را با دین متفاوت می دانست - او معتقد بود که هر کدام روش خاص خود را دارد - اما این دو را دارای هدفی مشترک می دانست. هدف دین و فلسفه رسیدن به حق و حقیقت است. هدف آن نیست که فلسفه تسلیم دین شود و یا اینکه دین تسلیم فلسفه شود. بلکه ابن رشد تنها مدعی است که فلسفه مشروعیت دارد.

اروپاییان از او به عنوان یکی از پایه گزاران تمدن کنونی غرب یاد می شود و بسیاری از اندیشه وران اروپایی، مستقیم یا غیر مستقیم، از اندیشه های او متأثر بوده اند. پیدایش مکتب «ابن رشدیان» Averroism در اروپای قرون وسطا و تداوم آن تا عصر حاضر، بیانگر تأثیر گسترده وی بر متفکران مغرب زمین است.

ابن رشد را از عقل گرایانی دانسته اند که فلسفه را بر دین برتری می داده و بر این باور بوده است که «حقیقت مطلق را نمی توان در هیچ وحی ای یافت؛ بلکه باید آن را در آثار ارسطو جست». (۱) برخی نیز با بررسی سخنان وی چنین نتیجه می گیرند که فیلسوفان را از پیامبران الهی بی نیاز می داند. (۲) هم چنین ویژگی بارز مکتب ابن رشدیان پذیرش «دوگانگی حقیقت» بوده است. بدین معنا که به گمان آنان، «آن چه از نظر

ص: ۱۲۸

۱- (۱). اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطا، ص ۳۰.

۲- (۲). مصطفی ملکیان، جزوه مسائل جدید کلامی، علم و دین، ص ۲-۴۱.

فلسفه، حقیقی است، با آن چه از نظر علوم الهی، حقیقی است، ارتباطی ندارد... و برای موضوعات جداگانه، حقایق جداگانه ای وجود دارد». (۱)

عقل از دید ابن رشد

فیلسوف قرطبه برای عقل اهمیت فراوان قائل شده و معتقد است آن چه سرانجام موجب عظمت و شکوه بشر می شود جز عقل و خرد، چیز دیگری نیست. گفتار و کردار انسان در پرتو عقل او معنا پیدا می کند و از اعتبار و ارزش ویژه برخوردار می گردد؛ تا جایی که می توان گفت حتی پیکر ظاهری انسان نیز به واسطه عقل و خرد او یک جسم ممتاز و مشخص شناخته می شود و یک سلسله آثار و احکام ویژه نیز بر آن مترتب است.

عظمت و شکوهی که ابن رشد برای عقل قائل شده موجب می شود که او برای فلسفه اهمیت فراوان در نظر گیرد و آن را بالاترین مقام و مرتبه رشد بشر به شمار آورد. او چون بالاترین مقام و مرتبه سیر و سلوک انسان را فلسفه می داند روی این مسئله نیز تأکید می کند که کمتر کسی می تواند به اوج اندیشه های فلسفی دست پیدا کند. در نظر او فیلسوف، تنها کسی است که می تواند به درک حقیقت دین نائل گردد. به همین جهت هرگز نباید، یک فیلسوف را ملزم و مجبور کرد که در یکی از راه های شناخته شده کلامی قدم گذارد و اصول مسلم آن را بپذیرد. در نظر ابن رشد، اشتغال به فلسفه یک تفنّن نیست که اشخاص برای نوعی سرگرمی و خرسند ساختن حس کنجکاوی خود به آن پردازند، بلکه دل

ص: ۱۲۹

دادن به فکر و بررسی اندیشه های فلسفی نوعی تلاش و کوشش است که می تواند انسان را از جهل و نادانی نجات بخشد.

اتصال عقل بشری با عقل فعال

ابن رشد این قضیه را همان طور که ابن باجه و ابن طفیل قبل از وی قبول کرده بودند، می پذیرد و راه وصول را هم یکی روش ادراک عقلی و دیگری روش حدسی صوفیانه می داند. راه اول، طریق صوری است که اتصال عقل هیولانی پس از سیر به عقل فعال است و این امر مقدور است. راه دوم برای همه قابل دسترس نیست و از طرفی هم اصل تفکر و تدبر که در قرآن همه مؤمنان به آن ترغیب شده اند با این روش صوفیانه متناقض است. (۱)

ایمان از دید ابن رشد

ابن رشد در مورد ایمان و اعتقاد و مراتب آن روی اشتراک لفظی تأکید می کند. عبارت او در این مورد چنین است:

«... فمن نظر هذه الكلمة (كلمه التوحيد) وصدق هذين المعنيين اللذين تضمنتها هذه الطريق التي و صفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي بإشتراك الاسم». (۲)

آن چه در این عبارت آمده به خوبی نشان می دهد که ابن رشد در باب ایمان و مراتب آن نیز به اشتراک لفظی باور دارد و هیچ گونه

ص: ۱۳۰

۱- (۱). م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۷۸۱؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۶۸۳.

۲- (۲). الكشف عن مناهج الأدله في عقاید المله، ص ۶۹.

سنخیت و مناسبتی در میان سلسله مراتب ایمان قائل نیست. کسانی که با موازین منطقی و مبانی فلسفی آشنایی دارند به خوبی می دانند که با انکار هرگونه سنخیت و مناسبت در میان مراتب وجود و مراتب ایمان، دیگر نمی توان از وحدت حقیقی سخن به میان آورد. بنابراین کسانی که در تفسیر فلسفه ابن رشد از اعتقاد او به حقیقت مزدوج یا دوگانه سخن می گویند، از راه راست و درست بیرون نرفته اند.

اتصال یا انفصال عقل و ایمان

آرای ابن رشد در این مسئله چنان پراکنده و متفاوت است که زینب خضیری که آثار متعددی در فلسفه ابن رشد به نگارش درآورده، می گوید: «ابن رشد سعی در جدایی و انفصال دین و فلسفه دارد».^(۱) این نظریه گرچه بسیار بعید به نظر می رسد، ولی طرفداران متعددی از آن حمایت می کنند. ابن رشد این سؤال را مطرح کرد که آیا شریعت راهی برای رسیدن به حکمت است یا آن که حکمت راهی برای رسیدن به شریعت است؟ زکی نجیب محمود معتقد است که ابن رشد فلسفه، را راه رسیدن به شریعت می دانست.^(۲) و دکتر حمانه بخاری می گوید: ابن رشد دین را راهی برای رسیدن به فلسفه می دانست.^(۳) ولی با مراجعه به آثار ابن رشد معلوم می شود که وی معتقد بوده که هر کدام از دین و فلسفه حق است و حق با حق تضاد ندارد. هدف حکمت، شناخت و معرفت است و هدف دین، معرفت عمل. بین حکمت و شریعت تضادی نیست.

ص: ۱۳۱

۱- (۱). زینب محمود خضیری، مشروع ابن رشد الإسلامی، ابن رشد فیلسوف الشرق و الغرب، ص ۱۵۷؛ محمد عابد جابری، ابن رشد سیره و فکر، ص ۸۵.

۲- (۲). زکی نجیب محمود، المنطق الوضعی، ص ۲۷.

۳- (۳). حمانه بخاری، ماذا یمكن ان نستفیده من ابن رشد الیوم، ابن رشد فیلسوف الشرق و الغرب، ص ۷۱۸.

تنها دین مخاطبان خاصی را دارد و ظواهر دین برای نوع مردم و باطن دین برای فیلسوفان است و اختلاف سطح آیات و روایات به دلیل اختلاف سطح مردم است. برخی مردم تابع برهانند. برخی تابع جدل وعده ای نیز پیرو خطابه. دین تنها با مخاطبانی که حکیم باشند به صورت برهانی سخن می گوید. ولی با دیگران به صورت جدل یا موعظه حسنه خطاب می کند. (۱) بعضی گمان کرده اند که جمع بین دین و فلسفه نوعی کفر است، زیرا باعث می شود که به دو دین ملتزم شویم: یکی دین برای عوام و دیگری دین برای خواص. خواص باید آن چه را در دل می دانند کتمان نمایند که این خود نوعی نفاق است و حقیقت آن چه را می دانند بر مردم نگویند. (۲) ولی ابن رشد معتقد است که به دلیل تفاوت سطح و درک مردم باید بگوییم که خطابات دینی سطح و درجه دارند. نه آنکه دو دین مختلف داشته باشیم، دین چیزی است که ظاهر و باطنی دارد که وظیفه نوع مردم اعتقاد به همان ظاهر است و تأویل آن، وظیفه عالمان است که نباید آن را بر مردم بگویند. (۳)

اگر ابن رشد به مسئله توفیق و جمع بین عقل و نقل شناخته می شود، به این دلیل است که او بهترین راه حل را توسل به تأویل می داند، زیرا خود قرآن تصریح کرده که برخی از آیات آن تأویل دارند و ابن رشد برای جلوگیری از هرج و مرج در مسئله تأویل، قواعد و ضوابطی را برای تأویل بیان کرده و به تأویل آیاتی که از آنها حدوث عالم استفاده می شود، پرداخته است. البته روشن است که این آیات شریفه تنها ظهور در حدوث دارند و

ص: ۱۳۲

۱- (۱). فصل المقال، ص ۶۴.

۲- (۲). صوره ابن رشد فی الكتابات الاروییه و العربیه، ص ۱۲۵.

۳- (۳). الكشف عن مناهج الادله، ص ۹۹.

ظواهر الفاظ شرع در معارف حجت نیست، زیرا ظواهر تنها موجب ظن و گمان می شوند و در معارف یقین لازم است. (۱)

راه حل ابن رشد در صورت تعارض عقل و ایمان

به نظر ابن رشد، اگر برهان به چیزی منتهی شد، این امر از دو حال خارج نیست: یا دین در مورد آن ساکت است یا حرفی زده است. در صورت نخست که تعارضی نیست، اما صورت دوم خود دو صورت دارد: یا برهان و آموزه شریعت موافق یکدیگرند که در این صورت باز حرفی نیست، ولی اگر مخالف هم دیگر بود به تأویل شرع می پردازیم، یعنی لفظ را از معنای حقیقی به معنای مجازی سوق می دهیم بدون اینکه اخلاصی در عرف زبان عرب وارد شود، چنان که همین کار را در مورد احکام شرعی هم می کنیم. همه مردم حق تأویل ندارند، فقط اهل برهان حق تأویل دارند. آنان نیز حق اعلام تأویل به همه را ندارند؛ چرا که این دعوت به کفر خواهد بود. بقیه مسلمانان باید حمل بر ظاهر کنند و با هر روشی که می فهمند با همان روش بفهمند؛ اگر با روش نقلی بهتر می فهمند به همان تمسک کنند و دنبال فهم تعقلی نباشند. (۲)

آن چه گفته شد نتیجه دیدگاه ابن رشد در مورد پیوند و رابطه عقل و ایمان یا به عبارتی دین و فلسفه بود که به صورت واضح دیدگاهش را بیان می کند. ابن رشدیان لاتینی نیز همین موضع وی را دنبال کرده اند. به گزارش اتین ژیلسون، آنان نیز در آخر برای رفع تعارض، فلسفه را بر دین مقدم کرده و باورهای دینی مسیحیت را بر اساس آموزه های

ص: ۱۳۳

۱- (۱). سید جلال الدین آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص ۲۶.

۲- (۲). فصل المقال، ص ۱۱-۳۸ با تلخیص.

ارسطویی تأویل و تفسیر می کردند؛ هر چند این گروه نتوانستند جایی برای خود باز کنند. اینان راه ابن رشد را به صورت افراطی تر دنبال می کردند اما تفاوت چندانی با نظر ابن رشد - کاروان سالار این قافله - نداشته اند؛ (۱) از این رو ذکر نظرات آنها ضرورتی ندارد.

فلسفه اگر به درستی مورد مطالعه و استفاده قرار گیرد، «دوست و در واقع خواهر رضاعی شریعت است». (۲) تمام اینها در واقع حرف های منطقی بودند. هنگامی که انسان در مقابل چنان دفاعی فصیحی از وحی قرار می گیرد - هر چند که عقل نیز به عنوان متحدی به کار گرفته شده است -، تعجب می کند چرا ابن رشد را به عنوان آزاد فکری وارسته از قید مذهب محکوم ساختند.

اینک به ارزیابی این دیدگاه می پردازیم.

اثبات وجود خدا

وی پس از جرح و تعدیل فرق اسلامی، راه فطرت که در قرآن آمده را به دو راه تقسیم می کند:

۱. دلیل عنایت یا علت نهایی که مبتنی بر دو اصل است:

الف) همه موجودات موافق و مناسب وجود انسان اند.

ب) این تناسب و موافقت از بخت و تصادف نیست، بلکه هدفدار است.

۲. دلیل اختراع یا برهان جهانی که مبتنی بر دو اصل است:

الف) همه موجودات مخترع و مخلوقند.

ص: ۱۳۴

۱- (۱). اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطا، ترجمه شهرام پازوکی، ص ۳۵.

۲- (۲). فصل المقال، ص ۶۸.

ب) هر مخلوقی محتاج خالق است.

این دو طریق میان خواص و عوام مشترک است و اختلاف معرفت، در اجمال و تفصیل است. به این صورت که عوام به حواس و خواص به حجت و برهان اکتفا می کنند. (۱) درباره قدم و حدوث عالم هم در رد غزالی می گوید: «قدما عالم را قدیم می دانستند و به صانع قدیم بالذات اعتراف داشته اند؛ لذا از شمار دهریان نیستند.» (۲)

بزرگان فلاسفه جهان اسلام برخی آیات قرآن را ناظر به براهین خاصی که خود ذکر کرده اند گرفته اند. چنان چه اشاره نمودیم که ابن رشد معتقد است دو نوع برهان بر وجود خدا در قرآن موجود است: دلیل العنایه و دلیل الاختراع. (۳) ولی در مقابل رأی علامه طباطبایی است که از وجود استدلال بر اصل وجود خداوند در قرآن دفاع می کند. (۴)

پیروان لاتینی ابن رشد و اندیشه دوگانگی حقیقت

اروپای قرون وسطا، به ویژه قرن سیزدهم میلادی، صحنه رویارویی عقل گرایان پیرو ابن رشد و ایمان گرایان مسیحی بود. نام ابن رشدیان به طور معمول یادآور نظریه حقیقت دوگانه است. بیشتر اندیشه ورانی که درباره احوال این فیلسوف مسلمان تحقیق کرده اند، بر این باورند که این نظریه از خود ابن رشد سرچشمه نگرفته، بلکه پیروان لاتینی وی آن را مطرح ساخته اند. ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن در این باره می نویسد:

ص: ۱۳۵

۱- (۱). الكشف عن مناهج الأدله، ص ۲۶.

۲- (۲). تهافت التهافت، ص ۲۶۵.

۳- (۳). د. منی احمد ابوزید، التصور الذی فی الفكر الفلسفی الاسلامی، ص ۲۲۱.

۴- (۴). المیزان، ج ۱ ص ۳۹۵.

برای خشنودی خاطر مقامات تفتیش افکار، برخی از طرفداران آرای ابن رشد، متوسل به فکر دوگانگی حقیقت شدند. به این معنا که گفتند: ممکن است قضیه ای از لحاظ موازین فلسفی یا طبق تعقل طبیعی صحیح باشد، و با این حال از لحاظ کتاب مقدس و آیین مسیح غلط درآید و مدعی شدند که در این صورت، به حکم ایمان خویش به وجود چیزی معتقدند که به حکم عقل به آن شک دارند. (۱)

گرچه دست کم برخی از دیدگاه های منسوب به ابن رشدیان، حاصل کج فهمی منتقدان بوده است، اما این موضوع عقل گرایی افراطی و تمام عیاری را مجسم می سازد که بر اساس آن، بسیاری از آموزه های دینی انکار شده است. مقامات کلیسا با صدور بخش نامه های گوناگون، فهرستی از این عقاید را منتشر کرده و اعتقاد به آنها را باعث کفر دانسته اند. برخی از این آراء که در سال های ۱۲۶۹ و ۱۲۷۷ م، از سوی اسقف شهر پاریس، مردود اعلام شد، عبارت است از:

«هرگز موجودی به عنوان اولین آدم وجود نداشته است ... روح با فساد تن فاسد می شود... خداوند، از تک تک حوادث اطلاعی ندارد... مشیت الاهی، حاکم بر اعمال بشری نیست... خلقت غیر ممکن است... چون جسمی یک بار بر اثر مرگ به فساد گرایید، دیگر قادر نیست به همان شکل از خاک درآید... فیلسوف نباید به رستاخیز قائل باشد؛ زیرا عقل به صحت چنین امری حکم نمی دهد... سعادت در این دنیا حاصل می شود، نه در آخرت... خردمندان روی زمین فقط فلاسفه هستند.» (۲)

ص: ۱۳۶

۱- (۱). ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۴، ص ۱۲۸۹.

۲- (۲). همان، ص ۱۲۹۱.

اگر بخواهیم درون مایه دیدگاه ابن رشد را بیان کنیم در این چند جمله می‌گنجد:

۱. فلسفه، نگرستن به موجودات به اعتبار مصنوع بودن و دلالت داشتن بر صانع است؛

۲. به چنین نگرشی از جانب شرع، تحریص شده است؛

۳. چنین کاری قیاس منطقی است؛

۴. در این کار به دلیل صرفه جویی، از آرای گذشتگان هم نباید دیده فروبست؛ چون تفکرات آنان در حکم ابزار است و در ابزار شرط نیست که سازنده آن حتماً اهل ملت باشد؛

۵. برهان و قرآن متعارض نیستند، چون هر دو حق‌اند و حق‌ها مددکار و متعاضداند، نه متعارض؛

۶. اگر تعارضی صورت گرفت، آموزه شرعی طبق عقل تأویل می‌شود؛

۷. حق تأویل، مخصوص اهل برهان است.

این، ماحصل چیزی است که ابن رشد در رابطه عقل و ایمان گفته است. انصاف این است که سخنان او غیر از مورد سوم که ابهام دارد و موارد چهارم و پنجم که به نظر ما مردود است، در سایر موارد حرفی است مقبول. اگر واقعاً فلسفه همان است که ایشان تعریف کرده‌اند، سراسر قرآن و سایر متون دینی پر از تحریص به آنها است و برهان و قرآن در واقع متعارض نیستند. اما اگر در ظاهر متعارض به نظر رسیدند چه باید کرد؟

اینجاست که اختلاف ما با ابن رشد شروع می‌شود. ابن رشد به

صورت مطلق حکم به تقدم عقل می دهد و می گوید هر گزاره ای که مطابق عقل نبود باید تأویل شود. سؤال ما این است که آیا هرگونه گزاره دینی حتی اگر قطعی هم باشد، باید طبق گزاره عقلی - هر چند که ظنی باشد - تأویل شود و محتوای آن نیز فرقی نمی کند که چه می خواهد باشد؟ از این نظر، دیدگاه وی دچار افراط گرایی شده است. گذشته از این، درباره اینکه استفاده از افکار دیگران ابزار است، چند سؤال به ذهن می آید:

۱. آیا ابزار بودن آن همانند چاقو و... است تا به آیین سازنده آن کاری نداشته باشیم؟ به نظر می رسد چنین حکمی ناصواب باشد و فلسفه حتی اگر ابزار باشد از جنس سایر ابزارها نیست.

۲. این چگونه ابزاری است که بی دلیل در همه جا خواهان همراهی شرع با خود است. مگر شرع، طریق دیگر وصول به حقایق نزد ایشان نیست؛ چگونه است که در این جا هم تابع فلسفه می شود و با یک چرخش لازم می شود که شریعت در صورت عدم تطابق با فلسفه تأویل گردد؟ آیا لازم نیست در مقدمات آن چه به ظاهر برهان می نماید دقتی مبذول شود؛ شاید در برخی موارد باورهای صاحبان آن، اهل ملت نیستند دخالت کرده باشند و برهان به جای اینکه محصول عقل ناب باشد، ثمره عقل تربیت یافته در اجتماع خاص، با آداب و رسوم ویژه ای باشد؟

آن چه این نحله بیان می کند سرانجام به حاکمیت مطلق فلسفه بر دین ختم می شود و اگر چنین است، پس اصلاً چه نیازی به دین؟ در این صورت چه فرقی می کند که از آغاز همانند زکریای رازی و همه پیروان الاهیات طبیعی، بانگ بی نیازی از دین برداریم یا آن چه را با عقل

نمی سازد تاویل ببریم؟ چون هر دو به این منتهی می شوند که فلسفه در همه شئون حاکم باشد. پس این رهیافت نیز درمانگر دردی نیست و نمی تواند برای مسئله ما مفید باشد.

متعارض نبودن مبدأ عقل و ایمان

میان عقل و ایمان دیواری حایل نیست و خدای «تدوین» همان خدای «تکوین» است. به عبارت دیگر همان خدایی که ایمان، یعنی کتاب تدوین را فرستاده است، تکوین را نیز آفریده است. بنابراین آن چه را که عقل انسان از حقایق درمی یابد، نباید و نمی تواند مخالف چیزی باشد که خداوند در دین خویش بیان نموده است.

در این پیش فرض، انگاره مقبول مشائیان مسلمان مانند فارابی و ابن سینا مورد قبول است که می گفتند عقل و ایمان یک حقیقت را با دو زبان بیان می کنند، و حقیقت مزدوج یا دوگانه ابن رشدیان مورد قبول نیست.

جمع بندی دیدگاه ابن رشد

از بررسی آثار ابن رشد، چنین به دست می آید که دیدگاه حقیقی این فیلسوف مسلمان با آن چه به او نسبت می دهند، بسیار فاصله دارد. حتی برخی، جفاکاری در حق ابن رشد را به آن جا رسانده اند که وی را نویسنده کتابی با نام «سه طرار» دانسته اند که در آن، سه پیامبر بزرگ الهی (موسی، عیسی و محمد صلی الله علیه و آله) شیاد و حيله گر معرفی شده اند. (۱)

آن چه از سخنان ابن رشد در مسئله رابطه عقل و ایمان بر می آید،

ص: ۱۳۹

این است که وی مردم را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: فیلسوفان (اهل برهان) و توده مردم (اهل جدل و خطابه). روش پیشنهادی وی برای توده مردم، ظاهرگرایی افراطی است. به عقیده ابن رشد، اگر این گروه به حال خود وا گذاشته شوند، در بیشتر موارد، اساساً تعارضی بین عقل و ایمان احساس نمی‌کنند تا در پی چاره‌جویی برآیند؛ اما اگر به هر دلیل به وجود تعارض ظاهری پی بردند، باید با بیان این نکته که این مورد از تشابهات است و جز خدا تأویل آن را نمی‌داند، آتش کنجکاوی آنان را فرو نشانند؛ اما وظیفه اهل برهان آن است که در موارد تعارض، گزاره شرعی را به گونه‌ای تأویل کنند که با برهان عقلی موافق درآید.

شاید این تقسیم‌بندی را بتوان منشأ طرح نظریه «دوگانگی حقیقت» به شمار آورد؛ یعنی پیروان لاتینی ابن رشد چنین گمانی کرده‌اند که از نظر فیلسوف اندلس، حکمت و شریعت هر کدام قلمرو جداگانه‌ای دارند و حقیقت مربوط به هر یک از آن دو، متفاوت از دیگری است. در قلمرو شریعت، باید به ظواهر آیات و روایات بسنده کرد و همان را حقیقت دانست بدون آنکه از چون و چراهای عقلی سخن برانیم و در قلمرو حکمت، عقل، یگانه تاز معرکه است و ناهماهنگی داده‌های آن با معارف دینی، ذره‌ای از حقیقت بودنش نمی‌کاهد.

این برداشت از سخنان ابن رشد، به طور کامل بی‌اساس است. اگر حکمت و شریعت، قلمرو جداگانه‌ای داشتند و از موضوع و حقیقت مشترکی گفت و گو نمی‌کردند، چرا ابن رشد، این همه خود را به زحمت انداخته و برای نشان دادن هماهنگی آن دو کوشیده است؟ تشویق توده مردم به ظاهرگرایی نه از آن رو است که این ظواهر - هر

چند با برهان عقلی مخالف باشند - همیشه از حقیقت بهره ای دارند؛ بلکه به دلیل آن است که آن چه درباره عامه مردم اهمیت دارد، برانگیختن عملی آنان است، نه سیراب کردن علمی. (۱)

آن چه گذشت بر این اساس بود که منشأ نظریه حقیقت دو گانه را در آثار خود ابن رشد بجویم. احتمال دیگر آن است که چون ابن رشد در فضای آکنده از آموزه های اسلامی می اندیشید و رایحه دل انگیز آیات قرآنی و سنت راستین نبوی را استشمام می کرد، تعارض چندانی بین خردورزی و دین باوری نمی دید؛ اما وقتی این اندیشه در بین متفکران مسیحی مطرح شد، آنان از آن رو که از دین، تصویری جز مسیحیت نداشتند و بسیاری از آموزه های بنیادی این دین را با عقل مخالف می یافتند، دو راه بیشتر پیش روی خود نمی دیدند: طرح و انکار دین یا جدا انگاری قلمرو عقل و ایمان و دین و فلسفه، و بسیاری از آنان شیوه دوم را برگزیده، به دوگانگی حقیقت معتقد شدند.

آن چه بیش از همه دین باوران را به مخالفت با ابن رشد کشانده، مقدم ساختن برهان عقلی بر ظواهر شرعی است. این داوری یک جانبه که در همه موارد تعارض باید دلیل شرعی را تأویل کرد تا با برهان فلسفی هماهنگ شود، برتر انگاشتن عقل و فلسفه را از وحی و ایمان به ذهن می آورد. گرچه فلسفه در مقام تعریف آن است که ادله اش از برهان عقلی بهره می گیرند و جایی

ص: ۱۴۱

۱- (۱). فإن المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل؛ فما كان انفع في العمل فهو اجدر و اما المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامران جميعاً، اعني العلم و العمل. (ابن رشد، الكشف عن مناهج الادله في عقايد الملّه، ص ۸۹).

برای تردید باقی نمی گذارند؛ اما تصور اینکه آن چه جامه عمل پوشیده و در خارج تحقق یافته است، ذره ای از این قانون تخلف نکرده، پنداری بیش نیست.

نتیجه گیری بخش ابن رشد

می توان نتیجه سخنان ابن رشد را در سه نکته خلاصه کرد:

۱. علوم و معارف دینی برای رسیدن به خداوند کافی نیست و باید علوم بشری هم - اگرچه به عنوان مقدمه واجب - ضمیمه شود. بدین شرح که معرفت خدا واجب و اجبات است و علوم دینی می خواهند ما را به آن جا برسانند، ولی برای فهم صحیح علوم دینی باید علوم بشری را هم یاد گرفت. پس تعلیم علوم بشری هم واجب است.

۲. بین علوم بشری و علوم دینی گاهی تعارض پیش می آید اما این تعارض بدوی و ظاهری است؛ یعنی علوم بشری با ظواهر دین تعارض پیدا می کند و بعد از حمل ظاهر، بر معنای مجازی و تأویل آن تعارض رفع خواهد شد. در هنگام تعارض آیات و روایات هستند که تأویل می شوند تا با علوم برهانی بشری سازگار شوند.

۳. تعارض عقل و وحی راه حل واحدی ندارد بلکه به عدد انسان ها مختلف است. یک آیه را نسبت به عده ای باید حمل بر معنای ظاهری کرد و نسبت به عده دیگر حمل بر معنای تأویلی کرد. تعلیم و تربیت انسان ها به حسب استعداد آنها مختلف است و هر چیزی را نباید در تعلیمات عمومی بیان کرد.

نظریه ابن رشد در اروپا طرفداران بسیار پیدا کرد. کتاب وی به زبان های مختلف ترجمه شد و به خصوص از اوایل قرن نوزدهم که ترجمه دقیقی از فصل المقال منتشر شد، نفوذ زیادی پیدا کرد و «مکتب ابن رشدگرایی» (۱) یا «مکتب حقیقت دوگانه» (۲) طرفدار شد. راه حل هایی که بعدها در اروپا ارائه شد غالباً بخشی از این نظریه را اخذ نموده اند.

ص: ۱۴۳

۱- (۱) .Averroism

۲- (۲) .The double truth

۳- رابطه عقل و ایمان در دیدگاه صدرالدین شیرازی، (مؤسس مکتب حکمت متعالیه)

رهیافتی بر آراء و افکار صدرالدین شیرازی و جایگاه علمی او

زندگی نامه صدرالدین شیرازی

«صدر» که نام او «محمد ابن ابراهیم قوامی شیرازی» (۱۰۵۰-۹۷۹هـ.ق) معروف به «ملاصدرا» یا «صدرالمتألهین» می باشد که در قرن ۱۰ و ۱۱ هجری قمری زندگی می کرده است. صدرالدین محمد قوامی شیرازی، تنها فرزند پسر خانواده ای بزرگ و سرشناس بود که در شیراز همواره در مناصب دیوانی و درباری کار می کردند. پدرش وزیر شاهان صفوی بود و به دیانت و مذهب و فضل و احسان و نیکوکاری شهرت داشت. پدر وی «خواجه ابراهیم بن یحیی قوامی» که گفته می شود در دستگاه حکومت محلی فارس شغل وزارت داشته، از نعمت فرزند محروم بود. وی برای رسیدن به این آرزو دعاها و نذرها و صدقه هایی به درگاه الهی کرده و از او یاری خواسته بود تا آنکه پس از سال ها

ص: ۱۴۵

انتظار و اشتیاق، به نعمت وجود این پسر مفتخر شد. نام او را «محمد» گذاشت و شاید به امید آنکه روزی بر مسند فقاقت و حکمت و تبلیغ دین بنشیند، او را به صدرالدین ملقب ساخت که بعدها صدرنشین محفل فلاسفه، رئیس متکلمان و صدرالمتألهین نام گرفت که بنابه عادتی که معمول بود او را صدرا خطاب می کردند. (۱) (راستی که «الاسماء تنزل من السماء»).

شیراز در آن زمان یکی از بهترین و آرام ترین و خوش ترین دوران های خود را می گذرانید. حکمران آن جا محمد میرزا خدابنده (برادر شاه اسماعیل دوم) از سلسله صفویه، طرفدار دین و علم و صاحب ذوق بود. از این رو خواجه ابراهیم قوامی (پدر صدرا) در دستگاه حکومت وی و نیز در میان مردم احترام و اعتبار ویژه ای داشت.

سال تولد صدرالمتألهین را می توان سال ۹۷۹ یا اوایل ۹۸۰ هـ - ق دانست. از این رو که خود وی در جمادی الاول سال ۱۰۷۹ هجری قمری - که حاشیه ای بر مبحث اتحاد عاقل و معقول کتاب اسفار و نیز در کتاب «المشاعر» می نگاشته -، سن خود را پنجاه و هشت سال ذکر کرده است که از تفریق آن دو از هم، سال تولد آن حکیم فرزانه به دست می آید. (۲) صدرا علاوه برداشتن شرائط خانوادگی و اجتماعی مساعد، کودکی هوشمند و پر استعداد بود و ستاره بزرگی و کمال بر بالای سرش می درخشید و از همان کودکی، پدر خود را به

ص: ۱۴۶

-
- ۱- (۱). محمد تقی سهرابی فر، عقل و عشق (مروری بر زندگی، و اندیشه ملاصدرای شیرازی)، ص ۱۱.
 - ۲- (۲). تاریخ تولد صدرای شیرازی مجهول بود، تا آنکه به گفته هانری کربن، محمد حسین طباطبایی، از محاسبه نسخه اسفار دست نوشت صدرالدین شیرازی، تاریخ تولد وی را به دست آورد. ر.ک. مقدمه هانری کربن بر المشاعر.

شکوفایی استعداد و آینده درخشان علمی یا اجتماعی خود امیدوار کرده بود. در شرح آن دوران نوشته اند که پدر وی در هنگام سفر یا غیبت از خانه، اداره امور مالی و داخلی خود را به وی می سپرده است که نشان دهنده لیاقت و کاردانی والای این فرزند است.

صدرا با همت پدر و یاری استادانی که برای او برمی گزیدند، به ادبیات زبان فارسی و عربی آشنا گردید و این آشنایی در آثار و نوشته های او، چیره دستی اش را در هر دو بخش نشان می دهد. از تسلط او بر آیات قرآنی که در جای جای کتب او دیده می شود، روشن می گردد که قرآن یا بخش وسیعی از آن را حفظ بوده است. به طور معمول هر دانش پژوهی که از مقدمات ادبیات فارسی و عربی فراغت می یافت، به جای رفتن به مکتب خانه یا آوردن استاد، راهی مدارس علمیه می شد. براین اساس صدرا نیز پس از پشت سر گذاشتن دوران کودکی و آغاز دوران نوجوانی و بلوغ، پا به حوزه درس های معروف و موجود آن زمان گذاشته و به آموزش معانی و بیان و بدیع و علم اصول و فقه و حدیث و رجال - که دانش فنی احکام شرعی و شیوه قواعد و روش های اجتهاد است - پرداخته است. قطب الدین شیرازی نویسنده کتاب «شرح حکمه الاشراق سهروردی» و مبلغ فلسفه اشراقی و استاد فلاسفه و متکلمان شیراز در حوزه شیراز تأثیری بسزا داشته است. این مطلب بیانگر آن است که کتاب های شرح حکمه الاشراق سهروردی و قطب شیرازی نیز در آن جا تدریس می شده است. به خصوص علوم عقلی، یعنی منطق و کلام و فلسفه از علوم پایه بوده و برای استحکام بنیاد علوم دینی ضروری شمرده می شده است. حوزه شیراز که پایه گذاران آن شاگردان خواجه

نصیرالدین طوسی و کاتبی قزوینی و قطب الدین شیرازی و مانند این شخصیت ها بودند، رواج علوم ریاضی و هیئت و نظایر آن امری منطقی به نظر می آید. (۱) بدیهی است که صدرالدین شیرازی نیز از علوم و فیض بی دریغ استادان آن زمان، خصوصاً در فلسفه و علوم عقلی بهره مند شده است. از تعبیر صدرالمتألهین در مقدمه کتاب اسفار که می فرماید:

«توان و قدرت خود را در زمان های گذشته و از همان آغاز نوحاستگی و نوجوانی در آموختن فلسفه الهی صرف نمودم»، چنین برمی آید که وی آموختن حکمت و فلسفه را از همان دوران تحصیل خود در شیراز آغاز نموده است. (۲)

صدرای پس از مرگ پدر به اصفهان رفت و از محضر شیخ بهایی و میرداماد استفاده های فراوانی برد و این دو شخصیت از نظر علمی و عملی تأثیری زیادی روی او داشتند. (۳)

مراحل زندگی علمی صدرالدین شیرازی

زندگی علمی صدرای را می توان دارای سه مرحله دانست:

مرحله اول: مرحله شاگردی و مطالعه؛ در این مرحله صدرای به مطالعه افکار و عقاید بسیاری از فلاسفه و متکلمان اعم از فلاسفه اشراق، مشاء و متکلمان اهل برهان و جدل پرداخته است. ظاهراً صدرای شیرازی

ص: ۱۴۸

۱- (۱). ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۲۶.

۲- (۲). سید محمد خامنه ای، زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین، (قسمت چهارم)، مجله خردنامه صدرای، شماره چهارم، ص ۶.

۳- (۳). علامه محمد رضا مظفر، زیستنامه صدرالدین محمد شیرازی، ترجمه حسین روحانی نژاد، مجله قبسات، شماره ۱۱۱۰، ص ۲-۱۶؛ در نوشتن این قسمت از این مقاله استفاده نموده ام.

وقت زیادی را صرف این مرحله کرده و این عقاید را بسیار دقیق مورد بررسی قرار داده است؛ تا جایی که خودش از صرف این همه وقت برای خواندن برخی از افکار، که ارزش علمی چندانی هم نداشتند استغفار نموده است و آرزو می کرده که وقت خود را صرف ابتکارات و مسائل مهم تر می نموده است.

مرحله دوم: مرحله ای که در اثر فشارهای سیاسی و اجتماعی و علمی، ملاصدرا مجبور به ترک اصفهان شده و در روستای کهک در نزدیکی قم سکنا گزید. وی در این دوره توانست با ریاضت و مبارزه با هوای نفس در یک محیط آرام، فیوضاتی را کسب کرده و آراء و افکار خویش را دسته بندی کند.

مرحله سوم: مرحله تألیف کتب و رسائل است. دسته بندی کردن آراء و شروع به نوشتن و تألیف آنها، در این مرحله تحقق یافته است. کتاب معروف صدرای شیرازی یعنی «الأسفار الأربعة» نتیجه اواخر مرحله دوم و اوایل مرحله سوم است. (۱)

اساتید و شاگردان صدرالدین شیرازی

اساتید مشهور صدرالدین عبارتند از:

۱. شیخ بهایی (علوم نقلی)؛

۲. میرداماد (علوم عقلی)؛

۳. میرفندرسکی (علوم عقلی). (۲)

در اینکه صدرا شاگرد رسمی میرفندرسکی باشد اتفاق نظر

ص: ۱۴۹

۱- (۱). اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۲۸.

۲- (۲). سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۲۶.

نیست. «با اینکه برخی او را شاگرد میر شناخته اند»، (۱) اما اغلب تذکره نویسان در این باره سکوت کرده اند. از گفته های خود صدرا هم دلیلی در دست نیست. و می توان گفت اگرچه صدرا شاگرد رسمی وی نبوده، ولی با توجه به اینکه این دو بزرگ در یک زمان و در یک شهر زندگی می کرده اند، بسیار بعید به نظر می رسد که صدرا ی معرفت خواه و عرفان دوست، که همواره به درک محضر عالمان و عارفان عشق می ورزیده، به محضر این عالم و عارف بزرگ نشتافته، با وی معاشرت و مصاحبت نکرده و از افادات و افاضاتش بهره نبرده باشد. (۲)

شاگردان مهم ایشان عبارتند از:

۱. ملا عبدالزاق لاهیجی؛

۲. ملا محسن فیض کاشانی. (۳)

مهم ترین کتاب های صدرالدین شیرازی

تمامی آثار صدرا ارزشمند می باشد و همواره الهام بخش عرفا حکما و متکلمان پس از وی بوده است. نثر صدرا بسیار روشن و فصیح است و همین امر موجب شده که فهم آثار صدرا در مقایسه با آثار کسانی چون میرداماد، برای خواننده آسان تر باشد. ما در این جا به مهم ترین کتاب های ایشان اشاره خواهیم نمود و از میان آنها

ص: ۱۵۰

۱- (۱). ریحانه الادب، ج ۳، ص ۱۷۸؛ و تذکره ریاض العارفین، ص ۲۱۶.

۲- (۲). صدرالدین محمد شیرازی، مقدمه کسر اصنام الحاهلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر محسن جهانگیری، ص ۱۶.

۳- (۳). حسن معلمی و دیگران، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۸۲.

کتاب هایی را که در آنها از عقل و ایمان بحث شده است، مورد مذاقه قرار خواهیم داد.

این کتاب ها عبارتند از:

۱. الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة: این کتاب مهم ترین کتاب صدرای شیرازی است. (۱) در اهمیت آن همین بس که برخی حکمت متعالیه را همان کتاب اسفار دانسته اند و دیگر کتب صدرای شیرازی را از شعب آن تلقی می کنند. (۲) همان گونه که خود صدرا در مقدمه این کتاب گفته، معتقد است عارف برای رسیدن به کمال چهار مرحله طی می کند، یعنی:

۱. سفر من الخلق الی الحق: یعنی سفر از خویشتن خویش به سوی خداوند. (در امور عامه)

۲. سفر من الحق الی الحق با الحق: یعنی سفری هرچه بیشتری در شناخت خداوند. (در علم طبیعی)

۳. سفر من الحق الی الخلق بالحق: یعنی بازگشت مجدد به سوی خلق. (در علم الهی)

۴. سفر من الخلق الی الحق بالحق: یعنی بازگشت مجدد به سوی خداوند. (در علم نفس)

حتی اگر کسی از طریق مباحث عقلی بخواهد به سعادت برسد باید متناظر و شبیه این چهار مرحله را طی کند. این کتاب پیرامون همین چهار مرحله بحث می کند.

ص: ۱۵۱

۱- (۱). عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، بخش اول از جلد یکم، ص ۴۷.

۲- (۲). دومین یادنامه علامه طباطبایی، ص ۱۱۲.

۲. المبدأ والمعاد: این کتاب فلسفی بوده و عمده مباحث آن خداشناسی و معاد است و مشتمل بر دو فن است: فن اول در ربویات و فن دوم در معاد است. افراد مختلفی مثل ملاهادی سبزواری و علامه زنوری و علامه طباطبایی آن را شرح داده اند.
۳. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه: کتاب است فلسفی که با روش عرفانی نوشته شده است.
۴. المشاعر: دربردارنده مباحث وجود و اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اثبات مبدأ و صفات کمالی او می باشد.
۵. الحکمه العرشیه: مشتمل بر خلاصه آرای صدرای شیرازی در مباحث مبدأ و معاد است.
۶. تعلیقات بر الهیات شفاء ابن سینا: این تعلیقه ناتمام است و تا مقاله ششم را دربرمی گیرد.
۷. کسر الاضنام الجاهلیه: در ردّ صوفیه است.
۸. تفسیر القرآن: وی در این کتاب سوره های حمد، بخش زیادی از سوره بقره، آیه نور، جمعه، یس، حشر، واقعه، سجده، طارق، اعلی، زلزال، ضحی، طلاق و حدید را تفسیر نموده است.
۹. شرح اصول الکافی: این شرح تا باب «انّ اللائمه علیهم السلام و لاه امرالله» از اصول کافی را دربر گرفته و ناتمام مانده است. تألیف شرح اصول کافی، در سال های آخر حیات صدرای صورت گرفته و برخی آن را آخرین اثر او به شمار آورده اند. این کتاب تحقیقی ترین شرحی است که بر اصول کافی نوشته شده است.
۱۰. مفاتیح الغیب: از آخرین تألیفات صدرای و بهترین کتاب وی در فن تفسیر و معارف قرآنی است. این کتاب مقدمه ای بر

نوشته های تفسیری او به شمار می رود. (۱)

در مورد عقل و ایمان از آثار صدرای شیرازی ما بیشتر از کتابهای شرح اصول الکافی، تفسیرالقرآن، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، المبدأ والمعاد، مفاتیح الغیب و الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه استفاده نموده ایم.

روش شناسی (متدلوژی) صدرالدین شیرازی

روش شناسی (۲) در حوزه های تفکر مبتنی بر پیش فرض های «معرفت شناختی» (۳) است که به گونه ای کلی، سازوکار ذهن را در فرآیند فهم و درک حقایق جهان می کاود. از این رو در این جا روش های کشف حقیقت قبل از صدرا را می آوریم تا دیدگاه ایشان بهتر فهم گردد.

قبل از صدرای شیرازی در عالم اسلام چهار روش گوناگون برای کشف واقعیت وجود داشت که هر کدام از این چهار روش، روش دیگر را نادرست می دانستند. این چهار روش عبارت بودند از:

۱. روش عرفانی؛ در این روش برای کشف حقائق و واقعیات، از دریافت و مبارزه با هوای نفس برای شهود و کشف کل نظام عالم استفاده می شد؛ یعنی عرفا معتقد بودند که باید واقعیت را به عیان و وضوح دید راه استدلال نمی تواند ما را به واقعیات برساند.

۲. روش مشاء؛ آن روشی است که معتقد بود فقط از راه استدلال و برهان می توان به واقعیت رسید.

ص: ۱۵۳

۱- (۱). سید محمد خامنه ای، (قسمت بیست و چهارم)، مجله خردنامه صدرا، شماره سی و دوم، ص ۲۸ - ۳۸.

۲- (۲). Methodology.

۳- (۳). Epistemological.

۳. روش اشراقی؛ آن روشی است که علاوه بر استدلال، کشف و شهود نیز در آن برای به دست آوردن واقعیات ضروری است. به عبارت دیگر باید در ابتدا واقع را شهود کرد و آن گاه آن را در قالبهایی استدلالی به گونه ای خاص بیان کرد.

۴. روش حدیث و قرآن؛ در این روش بدون استفاده از عقل، با ظواهر قرآن و حدیث می توان واقع را کشف کرد.

اما روشی که ملاصدرا به کار برد این بود که توانست بین این روش ها جمع حاصل کند. یعنی بیان کند که همه این روش ها واقعیات را به گونه های مختلف بیان می کند و می توان با استفاده از همه آنها واقعیات را بیان کرد. مثلاً مسئله «علیت در نظام عالم» در این چهار روش به گونه های مختلف بیان شده است، ولی هر چهار روش یک حرف را می زند یا حداقل با استفاده از هر چهار روش می توان به واقع رسید. صدرا این روش را «حکمت متعالیه» نامید. البته اولین بار ابن سینا این اصطلاح را در اواخر اشارات به کار برده است. (۱)

در این نام گذاری دو احتمال وجود دارد:

۱. مرادف حکمت، «علیا» باشد، در مقابل ریاضیات و طبیعیات که همان فلسفه اولی است.

۲. منظور از حکمت متعالیه، مکتب خاصی باشد که قراین همین را تأیید می کند. (۲)

شهید مطهری تعبیر زیبایی دارد: «فلسفه صدرا... به منزله چهار راهی

ص: ۱۵۴

۱- (۱). احد فرامرز قراملکی، روش شناسی فلسفه صدرا، مجله خردنامه صدرا، ش ۴۳، ص ۲۴-۲۷.

۲- (۲). میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۴۸۲.

است که چهار جریان، یعنی حکمت مشایی ارسطویی و سینایی، و حکمت اشراقی سهروردی، و عرفان نظری محی الدینی، و معانی و مفاهیم کلامی، با یک دیگر تلاقی کرده و مانند چهار نهر، سر به هم آورده، رودخانه ای خروشان به وجود آورده اند. (۱)

نظرات مهم و ابتکاری صدرالدین شیرازی

۱- مفهوم وجود مشترک معنوی است.

راجع به مفهوم وجود دو نظر وجود دارد:

۱. مفهوم وجود، مشترک لفظی است. یعنی موجودات مختلف با یک دیگر متباین بوده و هیچ ارتباطی باهم ندارند، ولی برهمگی یک مفهوم اطلاق می شود و آن مفهوم وجود است، مثل همه مشترکات لفظی دیگر. مانند مفهوم عین که بر چند چیز متباین که هیچ ارتباطی باهم ندارند اطلاق می گردد.

۲. مفهوم وجود، مشترک معنوی است؛ یعنی وجودات عالم دارای اشتراک واقعی بوده و بر اساس همین اشتراک واقعی مفهوم وجود اطلاق می شود، مثل هر مفهوم مشترک معنوی دیگر. مانند درخت که همه درخت های عالم دارای یک واقعیت مشترک هستند و بر همین واقعیت مشترک، مفهوم اطلاق می شود. صدرا قائل به مشترک معنوی بودن مفهوم وجود است و بر آن پافشاری می کند.

۲- اعتقاد به اصالت وجود.

همان گونه که روشن است دو نظر کلی راجع به اصالت وجود و ماهیت

ص: ۱۵۵

۱- (۱). خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۲۴.

وجود دارد که دارای اثرات فلسفی بسیار مهم بوده و می توان گفت شکل فلسفه را تغییر می دهد. این تقسیم بندی ابتدا توسط میرداماد صورت گرفت ولی کسی که مفصلاً به آن پرداخت و بر آن پافشاری زیادی کرد، صدرا بود. خود ایشان می گوید: ابتدا اصالت الماهیتی بودم و به شدت از آن دفاع می کردم اما بعد از تحقیقات مفصل به یاری خداوند فهمیدم که اصالت با وجود است. (۱)

۳- کثرت در وحدت و وحدت در کثرت

چنان چه می دانیم راجع به کثرت و وحدت موجودات عالم چهار نظر فلسفی وجود دارد:

۱. وحدت وجود: یک تفسیر از وحدت وجود آن است که فقط ما درعالم یک وجود و موجود بیشتر نداریم و آن وجود خداوند است و سایر موجودات یا خیالی اند و یا سایه از آن وجود می باشد. طبق این نظر یک وجود بیشتر نداریم و کثرتی در عالم وجود ندارد. (۲)

۲. کثرت وجود و موجودات: یعنی ما درعالم بی نهایت وجود و موجود داریم که اینها از جهت ذات با یک دیگر متباین بوده و هیچ ربطی به هم ندارند (تباین بالذات) بدون شک این نظر در مقابل نظر اول، وحدت وجود را قبول ندارد و به کثرت موجودات عالم معتقد است. این نظر مربوط به مشائین است.

۳. وحدت در وجود و کثرت در موجود: یعنی اینکه ما یک موجود بیشتر نداریم و آن واجب الوجود است و سایر چیزها چون نسبتی با

ص: ۱۵۶

۱- (۱). صدرالدین محمد شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۸ به بعد.

۲- (۲). محمد خواجوی، تعریفی از وحدت وجود، (قسمت اول)، مجله خردنامه صدرا، شماره هفدهم، ص ۵۰.

وجود دارند، موجودند، ولی دلیل ندارند. مثل کلمه لابن (شیرفروش) که به خاطر نسبتش با شیر به او «لابن» می گویند ولی در ذات او شیر نیست. این نظر علامه دوانی است.

۴. وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت: طبق این نظر، ما در عین حالی که موجودات کثیری در عالم داریم و کثرت را قبول می کنیم، در عین حال معتقدیم که این موجودات می توانند یک حقیقت واحد داشته باشند، بدین گونه که از آن جا که کثیرند یک مابه الاختلافی دارند ولی این ما به الاختلاف همان ما به الاشتراک موجودات است. به عبارت بهتر موجودات در عین حالی که دارای یک حقیقت واحد (وجود) هستند در همان حال از جهت دارا بودن از آن حقیقت وجود در مراتب مختلفی می باشند. به مفهومی که مصادیق آن از جهت میزان صدق بر آن مفهوم با یک دیگر فرق می کنند «مشکک» گویند و چون بیانی که موجودات عالم دارای مراتب هستند و از جهت صدق وجود بر آنها فرق می کنند می توانیم مفهوم و واقع وجود را مشکک بدانیم. این نظر ملاصدرا می باشد. (۱)

طبق نظر ملاصدرا در نظام عالم، تشکیکی خاص برقرار است. تشکیک خاص یعنی، بین نوع همه موجودات تشکیک برقرار است. بین علت و معلول های عالم تشکیک برقرار است که همواره علت از جهت وجودی در رتبه بالاتری نسبت به معلول قرار دارد. (۲)

۴- ایجاد اصطلاح امکان فتری

تا قبل از صدرا، امکان به معنای ماهوی مطرح بود؛ یعنی سلب ضرورت

ص: ۱۵۷

۱- (۱). محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۸۸.

۲- (۲). صدرالدین محمد شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۹۲.

از وجود و عدم، ولی صدرا اصطلاح امکان فقری را ایجاد کرد. یعنی هر چیزی که وجودش تعلق و وابستگی و نیاز به وجود دیگری داشته باشد ممکن فقری است. (۱)

۵- معلول به خاطر امکان فقری نیازی به علت دارد

درباره این که چرا معلول نیاز به علت دارد حداقل دو نظر قبل از صدرا وجود داشت:

الف) حادث بودن معلول باعث نیاز معلول به علت است؛ یعنی چون معلول مسبوق به عدم بوده برای اینکه بتواند به وجود آید نیاز به علت داشته است.

ب) امکان ماهوی بودن باعث نیاز معلول به علت است؛ یعنی چون معلول ممکن است و هیچ ضرورتی نسبت به وجود ندارد و نیز از آن جا که هر شیء ای که به وجود می آید باید دارای ضرورتی باشد، این ضرورت را علت به معلول می دهد و لذا معلول از جهت امکانش نیازمند به علت است.

ج) معلول به خاطر امکان فقری نیاز به علت دارد؛ یعنی چون وجودش به گونه ای است که عین ربط و تعلق و وابستگی به علت است، به همین دلیل برای وجود و بقاء خود نیاز به علت دارد. این نظر مربوط به صدرالمألهین است.

۶- رابطه علت و معلول

تا قبل از صدرا و به خصوص در فلسفه مشاء، معتقد بودند معلول به

ص: ۱۵۸

۱- (۱). سید علیرضا صدر حسینی، حکمت متعالیه و مسئله وحدت وجود، مجله خردنامه صدرا، ش ۴۳، ص ۳۹.

دلیل یکسان بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم، نیاز به علت دارد تا به آن وجود دهد. اما بعد از آنکه علت به معلول وجود داد معلول دارای یک وجود مستقل خواهد شد. لیکن صدرا این طرز تفکر را تغییر داد و گفت: چون معلول امکان فقری دارد و وجودش به گونه ای است که نیازمند و وابسته و مربوط به علت است نمی تواند از علت جدا باشد؛ به عبارت دیگر معلول وجودش همواره وابسته به علت است و استقلالی از خود ندارد. اگرچه می توان برای او وجودی مستقلی تصور کرد، به عبارت سوم، معلول، سایه و تجلی علت است.

۷- حرکت جوهری

تا قبل از ملاصدرا معتقد بودند که حرکت فقط در برخی از اعراض اجسام اتفاق می افتد؛ یعنی برخی از اعراض اجسام دچار تغییر می شوند مثل تغییر در عرض این (حرکت ماشین) یا تغییر در کم (مثل تغییر در رنگ سیب) و حرکت در جوهر یک شیء اصولاً امکان ندارد، چون انقلاب در یک شیء محال است. (۱) اما صدرالمتألهین معتقد شد نه تنها در همه اعراض حرکت داریم، در جوهر هم می توانیم و بلکه باید قائل به حرکت شویم. حرکت در اعراض به واسطه حرکت در جوهر است؛ یعنی چون جوهر تغییر می کند اعراضی مثل اعراض بالا نیز تغییر می کند. (۲) عمده دلیل ملاصدرا در این زمینه آن است که اگر شما وجود عرض را تابع وجود جوهر می دانید - یعنی معتقدید تا

ص: ۱۵۹

۱- (۱). ابن سینا، الشفاء، الفن الاول من الطبيعيات في السماع الطبيعي، ص ۱۲۳-۱۲۴.

۲- (۲). محسن غرویان، آیا حرکت جوهری اشتدادیست؟، مجله قبسات، ش ۱۱ و ۱۰، ص ۱۵۰-۱۵۱.

جوهری نباشد عرض نمی تواند محلّی برای وجود پیدا کند - چگونه می توانید معتقد شوید که یک فرع تابع بدون تغییر اصل و متبوع تغییر کند. به عبارت دیگر چگونه امکان دارد عرض که وجودی مستقل از وجود جوهر ندارد بدون تغییر جوهر تغییر کند؟ پس هر تغییری در عرض به دلیل تغییر در جوهر است و این همان «حرکت جوهری» می باشد. (۱)

۸- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

در زمینه به وجود آمدن نفس و چگونگی تعلق آن به جسم حداقل سه نظریه وجود دارد:

۱. روح قدیماً و مستقلاً وجود داشته است و بعد از تولد جسم بدان تعلق گرفته است. این همان نظر افلاطون است.
۲. روح و جسم با هم به وجود می آیند؛ یعنی هر زمان که جسم به وجود آمد به موازات آن روح هم به وجود می آید، لازمه این سخن حدوث روح و تعلق آن بعد از به وجود آمدن جسم است که این نظر ابن سینا و ارسطو می باشد.
۳. روح بر اثر تکامل جسم به وجود می آید؛ یعنی وقتی جسم مراحل مختلف را طی می کند و کامل می شود در یک مرحله روح به وجود می آید. مثلاً در انسان بعد از طی نفس نباتی و نفس حیوانی که صورت های جسم اند نفس ناطقه (روح انسانی) به وجود می آید. پس روح از جسم حاصل می شود، ولی در بقاء خود مستقل از جسم است. اگرچه ظرف وجودی روح جسم است.

ص: ۱۶۰

۱- (۱). صدرالدین محمد شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۱۱.

به تعبیر حاجی سبزواری در منظومه:

«النفس فی الحدوث جسمانیه و فی بقاء تکون روحانیه»

به عبارت دیگر جسم در اثر حرکت جوهری خود تبدیل به نفس ناطقه (روح) می شود که این نظر حضرت صدرالمتهلین می باشد.

۹- برهان صدیقین با تقریر صدرالدین شیرازی

هم در فلسفه اسلامی و هم در فلسفه غرب، برهین اثبات خدا را دسته بندی می کنند. یک دسته از برهینی که در فلسفه اسلامی برای اثبات خدا به کار می رود «برهین صدیقین» هست. اولین بار این واژه را ابن سینا در اثبات خود برای برهانی که بر وجود خدا اقامه کرده بود به کار برد. او معتقد بود که در این برهان از صفات مخلوقات عالم امکان استفاده نکرده بلکه از خود وجود برای اثبات واجب استفاده نموده است، و ظاهراً در فلسفه اسلامی هر برهانی که از خود وجود و نه از صفات مخلوقات عالم، برای اثبات واجب استفاده شود برهان صدیقین نام دارد. بعد از ابن سینا افراد زیادی تقریرات مختلفی از برهان صدیقین ارائه داده اند تا جایی که امروزه بیست تقریر از برهان صدیقین ارائه شده است. از جمله این تقریرها تقریرهای ملاصدرا، ملاحادی سبزواری، علامه طباطبایی و... است که ما در این بحث فقط تقریر ملاصدرا را بیان خواهیم نمود.

تقریر صدرای شیرازی از برهان صدیقین:

مقدمه اول: آن چه که در عالم تحقق دارد فقط وجود است و نه چیز دیگر (اصالت وجود).

ص: ۱۶۱

مقدمه دوم: وجودات عالم دارای مراتب بوده و اصطلاحاً تشکیکی اند. یعنی برخی از وجودات نسبت به برخی دیگر از جهت وجود قوی تراند (تشکیک در وجود).

مقدمه سوم: در تشکیک وجودی که در عالم حاکم است، علت و معلول بین وجودات برقرار است. هر علتی وجوداً قوی تر از معلول خودش است. اصولاً هر چیزی که از جهت وجودی ناقص باشد «معلول» است و هر چه از جهت وجودی کامل باشند «علت» است.

مقدمه چهارم: ملائک نیازمندی معلول به علت، فقر و تعلق و وابستگی وجودی است، یعنی هر معلول به دلیل نقص وجودی خود و به سبب آن که وجودش به گونه ای است که تا وابسته به علت نباشد وجودی ندارد، نیاز به علت دارد.

نتیجه: پس باید وجود کاملی که هیچ نقصی ندارد، علت العلل باشد تا وجود معلول های ناقص دیگر در سایه آن وجود معنا پیدا کند و آن «واجب الوجود» است. اگر آن وجود کامل بدون نقص نباشد بدین معنا است که معلولهای ناقص بدون نیاز و تعلق به وجود کامل تحقق پیدا کرده اند و این خلاف فرض است؛ چون فرض آن است که معلول های ناقص از جهت وجودی به گونه ای است که بدون تعلق به وجود کامل محقق نمی شوند.

۱۰- اتحاد عقل، عاقل و معقول

الف) در هر شناختی حداقل سه نظریه وجود دارد: یکی عالم، یکی معلوم و یکی هم نسبت میان این دو یعنی علم.

ب) شکی نیست که در علم حضوری معلوم عندالعالم حاضر است

و حتی می توان گفت این دو با هم وحدت دارند.

ج) در اتحاد عاقل و معقول پرسش این است که در علم حصولی که ما یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض؛ آیا عالم یعنی نفس ما، با معلوم بالذات اتحاد وجودی پیدا می کند، یعنی آیا به گونه ای می شوند که بتوان آنها را یکی دانست؟.

د) درباره نوع و کیفیت اتحاد عاقل و معقول و عقل حداقل دو نظر کلی وجود دارد:

۱. اتحاد عاقل و معقول از نوع اتحاد جوهر و عرض است. یعنی همان گونه که به خودی خود استقلال و نیاز به محل و موضوع ندارد و بدون آنها فعلیت دارد و عرض بر آنها عارض شده و با آن اتحاد وجودی پیدا می کند، عالم نیز قبل از علم دارای فعلیت و استقلال بوده است و معلوم - که عرض است - بر او عارض شده و با آن اتحاد وجودی پیدا می کند. ابن سینا اعتقاد دارد که فقط این نوع اتحاد عاقل و معقول معنا دارد و نه هیچ نوع دیگری.

۲. اتحاد عاقل و معقول به شکل اتحاد ماده و صورت است؛ یعنی همان گونه که ماده قبل از آن که صورتی روی آن بیاید هیچ فعلیت نداشته و قوه محض است و با آمدن صورت، فعلیت و وجود پیدا می کند. عالم، یعنی نفس ما نیز هیچ فعلیتی از خود ندارد و با آمدن معلوم روی آن، فعلیت و وجود پیدا می کند. این نظر جناب صدرالدین شیرازی است. [\(۱\)](#)

ص: ۱۶۳

۱- (۱). دکتر بیوک علیزاده، پژوهشی در نظریه معرفت شناختی ملاصدرا، مجله اندیشه، ویژه دین و معرفت شناسی، ش ۴۱-۴۲، ص ۲۵۱-۲۵۲.

تعریف، معانی و تقسیمات عقل از منظر صدرالدین شیرازی

واژه عقل در فلسفه و نیز دانش های دیگر در معانی گوناگونی به کار رفته و در رایج ترین آنها به معنای نیروی ویژه آدمی است که میان نیک و بد تمیز می دهد و راه را از چاه باز می شناسد.

چنان که می دانیم عقل در اصل به معنی حبس و ربط است و عقل نیز به معنای رباط است. ادراک انسان «عقل» نامیده می شود؛ زیرا او را از کار قبیح باز می دارد و کار پسندیده را تعقل می کند و سپس به قوه ای که در نفس است و این ادراک را دارد، عقل گفته می شود.

راغب اصفهانی سخن جالبی درباره عقل دارد. او می گوید:

«عقل نخستین جوهری است که خداوند ایجاد کرده و آن را شرافت داده است. عقل نمی تواند عرض باشد و در عین حال اولین مخلوق باشد؛ زیرا وجود عرض پیش از وجود محلّش، ناممکن است. عقل دو گونه است:

۱. عقل غریزی؛ آن نیروی پذیرش علم است و در کودک وجود دارد، چنان که درخت خرما در هسته آن و خوشه گندم در دانه اش وجود دارد.

۲. عقل مستفاد؛ چیزی است که عقل غریزی را تقویت می کند. عقل مستفاد دو گونه است: یک نوع آن گاهی و بی اختیار برای انسان حاصل می شود و گونه دیگر اختیاری است و با کوشش حاصل می شود. به خاطر این دو گونه عقل است که علی علیه السلام فرموده «العقل عقلان: مطبوع و مسموع».^(۱)

صدرالمتألهین شیرازی معانی شش گانه ای را برای عقل برمی شمارد و کاربرد عقل در این معانی را به گونه اشتراک لفظی می داند.^(۲) اگر بخواهیم

ص: ۱۶۴

۱- (۱). راغب اصفهانی، مفردات، ذیل ماده عقل.

۲- (۲). صدرالدین محمد شیرازی، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۷.

موارد کاربرد عقل در فرهنگ غربی را نیز بیفزاییم، شمار معانی اصطلاحی آن، از این هم فزون تر خواهد شد؛ (۱) برای مثال امروزه به ویژه در مباحث جامعه شناسی، تعبیری چون عقلانیت ابزاری رواج یافته و بیانگر آن است که باید بهترین وسیله را برای اهداف خود برگزینیم. (۲) چنان که پیداست این بحث جنبه عمل گرایانه دارد؛ حال آنکه در مسئله عقل و ایمان با رویکردی معرفت شناسانه، میزان توانایی ها و ناتوانایی های عقل را در حوزه دین بررسی می کنیم. عقل و ایمان دو منبع شناخت آدمیانند، اما تفاوت آشکار آنها در این است که یکی از آن دو همگانی و دیگری در اختیار گروه اندکی است.

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

صدرالمآلهین در مورد تعریف اولین عقل گفته است: عقل به غریزه ای گفته می شود که به واسطه آن انسان از سایر بهائم و حیوانات ممتاز می شود. این تعریف بین شخصی ذکی و کودن تفاوتی قایل

ص: ۱۶۵

۱- (۱). پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۷۹.

۲- (۲). عبدالکریم سروش، درس هایی در فلسفه علم الاجتماع، ص ۲۱۱؛ رحیم پور ازغدی، عقلانیت (بحثی در مبانی جامعه شناسی توسعه)، ص ۶۳.

نمی شود؛ همه انسان ها این غریزه را دارند و با همین غریزه عقلانی است که از صف حیوانات ممتازند.

معنای دومی که صدرالمآلهین برای عقل ذکر می کند، در اصطلاحات متکلمان رواج دارد: «هذا ما يوجبه العقل و ما ينفیه العقل» (۱) این مطلب مقتضای عقل است و آن مطلب بر خلاف عقل. منظور متکلمان از آن چه مقتضای عقل است یا عقل آن را ایجاب می کند، چیزی است که همه مردم یا اکثریت مردم آن را قبول دارند یا عقلی می دانند. از نظر متکلمان این جمله «راست گویی خوب است» از آن جا که توسط همه مردم یا اکثریت مردم پذیرفته می شود، عقلی است.

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

معنای چهارم عقل آن است که عامه مردم به کار می برند، آن جا که می گویند فلانی عاقل است، یعنی خیلی ذکاوت دارد، جودت ذهن دارد و موقع شناس است. اشخاصی که آن جودت ذهن را ندارند، دارای آن ذکاوت نیستند و تا حدی بلیه اند، غیر عاقل نامیده می شوند.

معنای دیگر عقل از نظر صدرالمآلهین یکی از نیروهای ادراک انسان است. حکما هنگامی که در کتاب های خود بحث نفس را مطرح می کنند، یکی از مهم ترین نیروهای ادراکی انسان را عقل می دانند و آن را به چهار مرحله تقسیم می کنند. ما بدون اینکه وارد شرح این قسمتها بشویم تنها به نام آنها اکتفا می کنیم: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل

ص: ۱۶۶

مستفاد. این چهار مرحله در کتب ارسطو، ابن سینا و سایر فلاسفه ذکر شده است.

در ششمین و آخرین معنی از نظر صدرا عقل به چیزی گفته می شود که مجرد محض است. حکمای الهی موجودات را به سه بخش تقسیم کرده اند: عقول، نفوس و اجسام. «عقول»، موجوداتی هستند که عقل محض اند. بنابر عقیده بعضی از حکما تعداد عقول ده تاست: عقل اول، دوم تا دهم که عقل فعال هم نامیده می شود. بنابراین عقل که یک موجود مجرد محض، وسیع و گسترده است بر هر موجود مادون خود مؤثر است و هیچ موجود مادونی بر او مؤثر نیست و تنها در سیطره حق تعالی است. (۱)

حال باید دید که منظور ما از عقل کدام تعریف خواهد بود؟ بحث پیرامون عقل مجرد نیست؛ درباره بایدها و نبایدها هم بحثی نداریم؛ عقلی که متکلمان به کار می برند نیز مدّ نظر ما نخواهد بود؛ بحث ما درباره آن مفهوم از عقل است که فلاسفه به کار می برند و در کتاب نفس به آن می پردازند؛ همان عقلی که چهار مرحله آن را نام بردیم. نیروی درّاکی که مسائل را بالاتر از افق حس و خیال و وهم، و به طور کلی ادراک می کند؛ بحث ما راجع به این عقل است؛ این نیرویی که در وجود انسان است. البته در تعبیر نیرو قدری تسامح وجود دارد؛ چون به نظر حکما ادراکات انسان به چند دسته تقسیم می شوند: یک دسته ادراکات حسی که همان حواس ظاهری انسان است: ذائقه، باصره، سامعه، شامه و لامسه. دسته دیگر ادراکات تخیلی است، مثلاً صور اشکال را در عالم

ص: ۱۶۷

تخیل درک می کنیم. و دسته سوم ادراکات وهمی، که معنای جزئیه است؛ اینها هر کدام نیرو هستند.

همان طور که ادراکات حسی جای معینی دارند، برای خیال و وهم نیز جاهایی را تعیین کردند. از این رو می توان آنها را نیرو نامید؛ ولی هیچ کس نگفته است که محل عقل کجاست؟ مقدم دماغ است، اوسط دماغ است یا مؤخر آن باید باشد. در یک کلام می توان گفت: عقل، عقل است! جایش را نمی دانیم. یا شاید اصلاً جا ندارد! به همین جهت تعبیر نیرو برای عقل شاید کمی تسامح باشد. به یک معنا، عقل حقیقت انسان است، همه آدمیت آدمی است. کار عقل، ادراک است، البته ادراک در سطح خیلی بالا، از همه ادراکات فراتر است. حس و خیال و وهم را در سیطره خود دارد. حس در یک دایره محدود و در وضع خاصی است، خیال فقط در صور است - صورت را از خیال بگیری دیگر خیال نیست و وهم در معانی جزئیه است. یعنی جزئیات را از آن بگیری دیگر وهم نخواهد بود. اما عقل در یک سطح کلی به مسائل می نگرد، زمان و مکان نمی شناسد، محدوده ندارد و بسیار کلی است. کار معرفت از آن عقل است. حتی اگر در تجربیات حسی وارد عمل نشود جمع ادراکات ممکن نخواهد شد. این جا باید خاطر نشان کرد که عقل است که کار معرفت را سامان می دهد، ابزارش نیز منطبق است و جای خاصی هم ندارد.

به طور کلی می توان گفت منظور از عقل در این مبحث تمام دانش ها و آگاهی هایی است که از راه عوامل چهارگانه (حس و تجربه، تفکر و استدلال، نقل و شهود باطنی) به دست آیند. این نکته را باید افزود که عقل گاه به نیرویی اطلاق می شود که این ادراکات و آگاهی ها از آن سرچشمه

می گیرد و گاه (به ویژه در زبان عربی) معنای مصدری آن، یعنی تعقل کردن و اندیشیدن ملاحظه می شود. کاربرد سوم آن به اصطلاح مصدر به معنای اسم مفعول است؛ یعنی با واژه عقل به معارفی اشاره می کنیم که مورد تعقل و آگاهی قرار گرفته است. (۱) به این صورت رابطه عقل و ایمان به رابطه بین معارف عقلانی و وحیانی تفسیر می شود.

نظریه صدر را درباره عقل نظری و عملی

لفظ عقل در عرف حکما تقسیمات دیگری هم دارد:

قوه ای که در نفس است «عقل نظری» نام دارد و قوه دیگر «عقل عملی» نامیده می شود و هر یک از این دو نیرو مراتبی دارند که بر آنها نام عقل اطلاق می شود. البته به جوهر مفارقی هم که واسطه میان خدا و اقسام ممکنات است، نیز عقل گفته می شود.

عقل نظری نیرویی است که به واسطه آن انسان آن گونه دانش هایی را ادراک می کند که شأناً مورد عمل واقع نمی شوند. اما امور عملی گاهی مانند خیاطی و نجاری اند که نوعی حرفه خاصند و مهارت در آنها به گفته فارابی «فضیلت مهنی» (نیروی هنروری) نام دارد. گاهی نیز عقل عملی رأی جزئی درباره این امور دارد، مثل حسن راست گفتن در وضع که زمینه فضیلت اخلاقی است. عقل عملی با به کارگیری فکر و رؤیت درباره افعال و صناعات آن چه را خیر است یا گمان می رود خیر باشد، برمی گزیند. (۲) به عبارت بهتر می توان گفت عقل عملی خود دو بخش است: ۱. مهینه (نیروی هنروری). ۲. مزویه (منشأ اندیشه).

ص: ۱۶۹

۱- (۱). صدرالدین محمد شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۴۱۹.

۲- (۲). ابو نصر فارابی، سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه از دکتر سید جعفر سجادی، ص ۷۳.

این گزینش خیر زمینه انجام آن عمل است؛ زیرا عقل عملی با به کارگیری قوه شوقیه و محرکه، صورت جزئی عملی را که درک کرده است در خارج تحقق می دهد. به طور مثال من درک می کنم که الان باید راست بگویم، یعنی صورت راست گفتن در وضع مشخص را که درک کرده ام در قالب الفاظ خاص محقق می سازم. بدین ترتیب معلوم می شود که نفس ناطقه از جهت داشتن عقل عملی رو به سوی عالم امکانی مادون خود دارد و در سلسله علل امور امکانی استقبالی قرار دارد.

صدرای شیرازی نقش عقل عملی را خدمت گذاری عقل نظری می داند. (۱) احتمالاً مراد این است که درک کلی تنها از رهگذر انضمام رأی جزئی که کار عقل عملی است می تواند به صورت فعلی درآید.

مثلاً ادراک کلی «حسن عدالت» تنها در صورت انضمام رأی های جزئی درباره زمان و مکان و می تواند به صورت یک عمل عادلانه ظهور یابد. از همین جا به توضیح تفاوت نقش عقل نظری و عملی در حوزه امور عملی می پردازیم. ملاصدرا می گوید:

«و یكون الرأى الكلى عند النظرى و الرأى الجزئى عند العملى المعد نحو المعمول». (۲)

در امور عملی درک کلی، شأن و وظیفه عقل نظری است ولی رأی جزئی که آن درک کلی را به مرحله عمل می رساند کار عقل عملی است. درک کلی حسن عدالت، کار عقل نظری است و همین طور درک کلی

ص: ۱۷۰

۱- (۱). صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، نشر بوستان کتاب

قم، چاپ سوم، ۱۳۸۲، ص ۲۹۲.

۲- (۲). همان.

اصول و فنون و مهارت های مختلف. از این رو علم مدنی یا انسانی - که به ادراکات کلی در حوزه عمل مربوط است - جزء حوزه عقل نظری قرار می گیرد.

ملاصدرا هم با بیان اینکه رأی کلی در نزد عقل نظری است بر این مطلب تأکید می کند و به علاوه اظهار می دارد که رأی جزئی ای که زمینه عمل را فراهم می آورد کار عقل عملی است.

بنابراین خطاست که عبارت مذکور را خارج از محدوده امور عملی و به صورت مطلق معنا کنیم. به عبارت دیگر ملاصدرا فقط وجود رأی جزئی در حوزه امور عملی را که زمینه اعدادی انجام عمل است در نزد عقل نظری نفی می کند و این به معنای نفی وجود رأی جزئی در نزد عقل نظری به صورت مطلق نیست.

روشن است که ادراکات جزئی بسیاری در نزد عقل نظری است که ادراکات حسی، جزئی از آنهاست. البته انتساب ادراکات جزئی حسی به عقل نظری با این مطلب که عقل نظری رو به مافوق خود یعنی عقل فعال دارد و معارف خود را از آن جا می گیرد، ناسازگار است مگر آنکه بگوییم عقل نظری علاوه بر رویکرد به عالم مافوق می تواند با نظر به مادون هم ادراکاتی را بیابد.

نتیجه آنکه آراء کلی همواره کار عقل نظری است، چه درباره امور عملی و چه غیر عملی، ولی رأی جزئی در حوزه امور عملی کار عقل عملی است که منتهی به انجام فعل مذکور (فعل فکری) می شود و رأی های جزئی دیگر باز در قلمرو عقل نظری می ماند. ملاصدرا برای تمییز عقل نظری و عملی، بیانی دارد و می گوید:

«فلنفس فی ذاتها قوتان: نظریه و عملیه، کما تقدم؛ تلک للصدق

والكذب، وهذه للخير والشر؛ هي للواجب والممكن والممتنع، وهذه للجميل والقيح والمباح». (۱)

معنای ظاهری این عبارت آن است که صدق و کذب و حق و باطل فقط در حوزه ادراکات عقل نظری جای می گیرد و مدرکات عقل عملی درصدد یافتن خیر و شر است که علی الفرض غیر از صدق و کذب می باشد.

آیا صدرای شیرازی می خواهد صدق و کذب را از قلمرو ادراکات جزئی عملی بیرون کند و آن را در محدوده ادراکات عقل نظری محصور کند؟

و آیا نظریه صدرای درباره اخلاق که قلمرو عقل عملی است، بر حسب اصطلاحات امروزی فلسفه اخلاق نوعی ناشناخت گرایی (۲) است که تأکید دارد قضایای بیانگر حسن و قبح اخلاقی ارزش شناختی ندارند؟

به نظر می آید، مراد صدرالمتألهین دفاع از ناشناخت گروی نیست زیرا؛

اولاً، ناشناخت گرایان اخلاقی بیش از آنکه ادراکات جزئی مربوط به حسن و قبح را نشانده روند، وجود معرفت کلی مربوط به حسن و قبح امور را انکار می کنند در حالی که صدرالمتألهین - چنان که گذشت - این نوع ادراکات کلی عملی را در حوزه عقل نظری جای داده که دارای ارزش معرفتی صدق و کذب است.

ثانیاً، صدرای ضمن نقل عبارت شیخ الرئیس که می گوید رأی جزئی عقل عملی معمولاً با نوعی از قیاس و تأمل حاصل می گردد و از این رو می تواند صحیح یا سقیم باشد، در واقع ارزش شناختی رأی جزئی و

ص: ۱۷۲

۱- (۱). همان، ۲۹۳.

۲- (۲). Non-Cognitivism.

امکان اتصاف آن به صحیح (حق) یا سقیم (باطل) را می پذیرد. (۱)

اما اگر این برداشت را بپذیریم و امکان صدق و کذب در ادراکات هر دو عقل نظری و عملی را قبول کنیم، در آن صورت تفاوتی را که صدرای شیرازی در عبارت مذکور بیان می دارد چگونه تفسیر می شود؟

به نظر می آید تفاوت مدرکات عقل نظری و عملی در این نیست که یکی صدق و کذب برمی دارد و دیگری نه، بلکه در این است که در یکی صدق و کذب اصل و اساس است و در دیگری خیر و شر.

برای بیان این مدعا لازم است که بگوییم آن چه موجب انجام فعل فکری می شود صرفاً درستی یک رأی جزئی نیست، بلکه حیث خیر بودن آن است از این رو در مواردی که به غلط خیر بودن این امر عملی مورد تصدیق عقل عملی است باز آن عمل می تواند صورت گیرد.

شاید بتوان گفت که خیریت یک امر عملی جزئی صرفاً درک یک امر واقع نیست که فقط ارزش صدق یا کذب داشته باشد، بلکه درک خیر جزئی، فرایندی پیچیده و ترکیبی است که نیازمند نوعی سازگاری و انسجام ذهن با عین است. احتمالاً راز انگیزش عقل عملی در همین جهت است؛ زیرا درک کلی حسن عدالت، انگیزش لازم برای انجام عمل عادلانه را ندارد ولی وقتی به صورت رأی جزئی خیریت و حسن فلان کار خاص درمی آید موجب انگیزش می شود.

پس تفاوت عقل نظری و عملی در نتیجه آنهاست که در یکی پیدا کردن اعتقادهای حق و باطل است و در دیگری اعتقادهای زشت و زیبا و البته این اعتقادهای زشت و زیبا ممکن است صادق یا کاذب باشند.

ص: ۱۷۳

نکته مهم دیگری که برای تبیین دیدگاه صدرای درباره عقل عملی لازم است، تفاوتی است که در بیان مراتب عقل نظری و عقل عملی دیده می شود. صدرالدین هم مانند بسیاری از فیلسوفان متقدم، برای عقل نظری چهار مرتبه قائل است که به ترتیب عبارت است از عقل هیولانی یا بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. (۱)

اطلاق اسم عقل بر هیولی یا استعداد تعقل - که فاقد هر گونه ادراک معقول است - احتمالاً بر اساس توسع و مجاز است، اما عقل بالملکه و دو مرتبه اخیر آن واقعاً ویژگی ادراکی را دارند. برخی از فیلسوفان با توجه به شباهت عقل بالملکه به عقل بالفعل، آن را حذف کرده، برای عقل نظری سه مرتبه قائل شده اند. (۲) مراد از عقل بالملکه یعنی عقل با درک معقولات اولیه مانند اولیات، تجربیات و... بتواند زمینه فراهم شدن معقولات استنباطی را فراهم کند.

مراد از عقل بالفعل یعنی، نفس به صورت بالفعل واجد صور معقوله است و هر وقت بخواهد می تواند آنها را مشاهده کند.

مراد از عقل مستفاد همان عقل بالفعل است، اما با این اعتبار که مشاهده معقولات در هنگام اتصال به عقل فعال صورت گیرد که به معنای استفاده از عقل فعال است.

اما چهار مرتبه ای که ملا صدرا برای عقل عملی برمی شمارد چنین است: (۳)

۱. تهذیب ظاهر بر اساس استفاده از قوانین الهی و شرایع آسمانی.

۲. تهذیب باطن و پاک کردن قلب و دل از حالت های زشت نفسانی.

ص: ۱۷۴

۱- (۱). صدرالدین محمد شیرازی، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۸.

۲- (۲). الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۴۲۱.

۳- (۳). مفاتیح الغیب، ص ۵۳۲.

۳. آراستن باطن به صورتهای عملی و معارف حقیقی دینی.

۴. فنای نفس از ذات خود و حصر نظر بر خداوند و عظمت او.

مرحله اول که به افعال ظاهری انسان مربوط است اولین حالت عقل عملی است؛ یعنی در این مرحله عقل عملی خیر و شر امور عملی را با استفاده از قوانین الهی درمی یابد و زمینه همان مراتبی است که در عقل نظری است؛ مثلاً مرتبه تهذیب ظاهر چون حالت پایداری و استقرار ندارد و مرز عدم است مانند حالت هیولانی عقل نظری است ولی با کسب فضیلت های روحی اخلاقی عقل عملی از مرتبه هیولانی خارج و به صورت بالملکه درمی آید؛ یعنی اولیات عقل عملی را درک کرده است و اینک برای استنباط و درک چیزهایی به کار می رود که اولی نیستند. مرتبه سوم که متناظر با عقل بالفعل می باشد به گونه ای که فرد می تواند به صورت بالفعل تمام خیرها و شرها را مشاهده کند و بالاخره مرتبه چهارم که فنای نفس است شبیه عقل مستفاد می باشد که در آن مشاهده صور ادراکی در حین اتصال به ساحت ربوبی است.

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

می توان قبول کرد که چون فعل ظاهری برخاسته از رأی جزئی عقل عملی در حسن و بایستگی آن است که به مدد قوای محرکه صورت می گیرد و از این رو استعمال عقل عملی درباره آن رواست و همین طور درباره حالت های روحی بگوییم که محصول بی واسطه همین افعالند و

می توان آن را عقل عملی نامید، اما معارف الهی یا فنا شدن در عظمت الهی که در سلسله معلول های با واسطه آن رأی جزیی (عقل عملی) قرار دارند چگونه به نام عقل عملی خوانده می شود؟

این وضعیت در مراتب عقل نظری بر عکس است یعنی هر چه به سمت مرتبه اخیر می رویم بیشتر نمود می یابد و در عقل مستفاد به حد کمال می رسد، اما در مراتب عقل عملی وضع بر عکس است و هر چه به سمت مراتب اخیر می رویم از ویژگی عقل عملی که رأی جزیی درباره خیر و شر بودن امور عملی است نمود و ظهور کمتری می یابیم.

در نتیجه می توان گفت که عقل عملی در نظر صدرالدین شیرازی مربوط به قوای ناطقه است و قدرت ادراکی دارد و به صورت درک خیر و شر جزیی نمود می یابد.

عقل عملی حد واسطه عقل نظری و قوای شوقیه و محرکه است و در واقع مهار قوای شوقیه و محرکه در دست عقل عملی است و بدین ترتیب معلوم می شود که عقل عملی علاوه بر درک خیر و شر نوعی اقتدار بر قوای شوقیه و محرکه دارد. البته تبیین ماهیت این اقتدار در فلسفه اخلاق، امروزه بسیار مهم تلقی می شود.

ایمان در نظر صدرالدین شیرازی

ایمان در حقیقت یکی از دو فصل ممیز انسان است و انسان با بهره مندی از ایمان و علم به مراتب عالیه کمال می رسد. از این رو شناخت «حقیقت ایمان» برای بشر ضروری و مفید است. با مراجعه به کتاب های صدرای شیرازی، فیلسوف الهی روشن می شود که صدرا حقیقت ایمان را علم تصدیقی منطقی می داند.

با ذکر دو نکته به بیان حقیقت ایمان در دیدگاه صدر را شروع می کنیم:

۱. انسان نوعی حیوان است که با سایر هم نوعان خود مشترکات بسیاری دارد؛ ولی وجود او در همین مشترکات خلاصه نمی شود، بلکه سلسله تفاوت هایی وجود دارد که باعث امتیاز انسان از سایر حیوانات گردیده، به او مزیت می بخشد و او را بی رقیب و بی همتا می سازد. تفاوت عمده و اساسی انسان با دیگر جانداران که ملاک انسانیت اوست در بینش ها و گرایش هاست. جانداران عموماً از این مزیت بهره مندند که خود و جهان خارج از خود را درک می کنند و به آنها آگاهند و در پرتو همین آگاهی ها و شناخت ها برای رسیدن به مطلوب های خود تلاش می کنند؛ لکن تفاوت انسان از سایر جانداران در این جهت در دو چیز است: یکی در وسعت و گستردگی آگاهی ها و شناخت های اوست، و دیگری در تعالی سطح خواسته ها و مطلوب های او؛ زیرا آگاهی حیوان از جهان اولاً تنها به وسیله حواس ظاهر است؛ لذا این آگاهی سطحی و ظاهری است؛ ثانیاً فردی و جزئی است و از کلیت و عمومیت برخوردار نیست؛ ثالثاً منطقه ای است، یعنی به محیط زیست حیوان محدود است و به خارج از محیط زیست او راه پیدا نمی کند؛ رابعاً حالی است، یعنی از گذشته و آینده بریده است. حیوان نه از تاریخ خود یا جهان آگاه است و نه درباره آینده می اندیشد و نه تلاشش به آینده تعلق دارد؛ لذا آگاهی حیوان هرگز از چهارچوب ظاهر فردیت و جزئیت محیط زیست و زمان حال خارج نمی گردد، بلکه در همین محدوده زندانی است.

سطح خواسته های حیوان نیز مانند شعاع شناخت و آگاهی اش از جهان به محدوده ای خاص خلاصه می شود، چرا که اولاً، مادی است

ص: ۱۷۷

و از حدود خوردن، آشامیدن، خوابیدن، بازی کردن، خانه و لانه گرفتن و از جنس مخالف استفاده کردن بالاتر نمی رود. پس طبیعی است که برای حیوان ارزش اخلاقی و خواسته های معنوی مطرح نباشد. ثانیاً، شخصی و فردی است، یعنی مربوط به خود و حداکثر به جفت و فرزندش مربوط است. ثالثاً، منطقه ای است و مربوط به محیط زیست اوست. رابعاً، حالی است و به زمان حال تعلق دارد، یعنی همان محدودیت ها که در بعد ادراکی و آگاهی حیوانی وجود داشت در بعد خواهش ها و گرایش هایش نیز وجود دارد و از این نظر نیز در محدوده خاصی زندانی است.

اما قلمرو انسان چه در ناحیه آگاهی ها و بینش ها و چه در ناحیه خواسته ها و مطلوبها بسی وسیع تر و گسترده تر و متعالی تر است؛ زیرا آگاهی انسان از ظواهر اشیا و پدیده ها عبور می کند و تا درون ذات و ماهیت آنها و روابط و وابستگی های آنها و ضرورت های حاکم بر آنها نفوذ می نماید و از نظر خواسته ها و مطلوب ها نیز در سطح والایی قرار دارد؛ زیرا انسان موجودی است ارزش جو، آرمان خواه و کمال طلب؛ آرمانهای او الزاماً مادی و از نوع سود نیست. آرمانهایی که به خود و همسر و فرزندانش اختصاص ندارد، عام و فرا گیرنده همه بشر است و به محیط و منطقه خاص یا به قطعه ای خاص از زمان محدود نمی گردد. (۱)

به هر حال گرایش های والا و معنوی و فوق حیوانی انسان، آن گاه که پایه و زیربنای اعتقادی و فکری پیدا کند نام «ایمان» به خود می گیرد بنابراین تفاوت عمده و اساسی انسان از سایر جانداران - که ملاک انسانیت اوست - علم و ایمان است. پس آن چه انسان را از سایر

ص: ۱۷۸

حیوانات جدا می سازد بینش ها و گرایش ها و به تعبیر دیگر عقل و ایمان است و همین مبناست که باید فصل ممیز انسان از حیوان شناخته شود.

۲. نکته قابل ذکر دیگر این است که فرقه های مختلف اسلامی در باب حقیقت ایمان به طور گوناگون اظهار نظر کرده اند. خوارج عقیده داشتند که ایمان صرفاً عقیده قلبی نیست، بلکه حقیقت آن را عمل تشکیل می دهد لذا انسان با داشتن عقیده قلبی اگر مرتکب گناه کبیره ای بشود کافر است و در آتش جهنم جاودان خواهد بود. (۱)

مرجئه در مقابل خوارج معتقد بودند که ایمان صرفاً اعتقاد قلبی است و ارتکاب گناه آسیبی به آن نمی رساند، چنان که می گفتند «لا تضرر مع الايمان معصيه كما لا تنفع مع الكفر طاعه»؛ نه ایمان از معصیت ضرری می بیند و نه کفر از طاعت نفعی می برد». (۲)

شیعه به تبعیت از ائمه اطهار معتقد است که ایمان مرکب از سه امر است: اقرار زبانی، عمل ارکانی و اعتقاد قلبی که این هر سه در تحقق ایمان دخیلند چنان که حضرت رضا علیه السلام فرمود: «إن الايمان هو التصديق بالقلب و اقرار باللسان والعمل بالأركان»

آن چه در این جا مورد بررسی قرار می گیرد آن است که منظور از تصدیق قلبی که در این روایت و روایات مشابه آن آمده است، چیست؟

صدرالمتألهین می گوید که منظور از تصدیق قلبی همان تصدیق منطقی است.

ص: ۱۷۹

۱- (۱). شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۲۲.

۲- (۲). همان، ص ۱۳۹.

صدرالمتألهین در کتاب اسفار (۱) و تفسیرش، (۲) بارها درباره حقیقت ایمان اظهار نظر فرموده که در این جا به آنها اشاره می شود:

وی در کتاب اسفار ایمان حقیقی را همان علم تصدیقی منطقی می داند و در عبارتی پس از بررسی و تعریف حکمت الهی چنین می گوید:

«ثم اعلم إنّ هذا القسم من الحكمه التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل اجزائها و هو الايمان الحقيقي بالله و آياته و اليوم الاخر... و هو مشتمل على علمين شريفين: اهداهما العلم بالمبدأ و ثانيهما العلم بالمعاد... بدان که این قسم از حکمت که ما در صدد بررسی آن هستیم برترین اجزای حکمت است و آن همان ایمان حقیقی به خدا و آیات خدا و روز جزاست... و ایمان حقیقی مشتمل بر دو علم شریف است: یکی علم به مبدأ و دیگری علم به معاد.» (۳)

چنان که ملاحظه می کنید صدرای شیرازی ایمان حقیقی را همان علم تصدیقی به مبدأ و معاد و به تعبیر دیگر حکمت الهی می داند. در همین جا مرحوم سبزواری حاشیه زده می فرماید: «فأن الايمان الحقيقي هو التصديق اليقيني (۴)؛ ایمان حقیقی همان تصدیق یقینی است». و این عقیده در تفسیر ایشان روشن تر مطرح شده است، زیرا ایشان ایمان را به مراتب سه گانه تقسیم نموده و ایمان حقیقی را مرتبه سوم آن دانسته است. تقسیم بندی او چنین است:

ص: ۱۸۰

۱- (۱). الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۵، ۳۵۲ و ۳۵۳.

۲- (۲). صدرالدین محمد شیرازی، تفسیرالقرآن، ج ۱، ص ۲۴۹.

۳- (۳). الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۹ و ۱۰.

۴- (۴). همان، ص ۹ در حاشیه.

۱. ایمان تنها اقرار و تصدیق زبانی است.

۲. ایمان علاوه بر تصدیق زبانی همراه با پذیرش قلبی است (البته بدون علم یقینی حصولی یا شهودی)

۳. ایمان همان علم تصدیق یقینی است (یعنی یقین بالمعنی الاخص) و این همان ایمان حقیقی است. (۱)

صدرالدین شیرازی در تفسیر آیه (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ ...) ۲ هم تصریح می کند که ایمان به خدا، ملائک، کتاب های آسمانی و پیامبران الهی با شناخت این امور به دست می آید. هم چنین با استناد به برخی آیات دیگر از قرآن کریم می گوید که ایمان، نوری عقلی است که به وسیله آن نفس از قوه به فعل درمی آید و این نور همان است که فیلسوفان به آن عقل بالفعل می گویند. نفس به سبب ممارست بر علوم عقلی یقینی به عقل قدسی تبدیل می شود و این همان مرحله ایمان است. (۲)

البته از این جمله درمی آید که ایشان ایمان را تصدیقی می دانند که به آن چه پیامبر آورده - از آن جهت که پیامبر آورده - تعلق گیرد و یکی از تفاوت های تصدیق ایمان را با تصدیق منطقی همین می دانند. تصدیق منطقی، مطلق است و تصدیق ایمانی، خاص و مقید به آن چیزی است که پیامبر آورده است.

بر اساس این دیدگاه، ایمان عبارت است از سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری. عمل به واجبات و ترک محرمات که سیر نفس

ص: ۱۸۱

۱- (۱). همان، ص ۲۵۵.

۲- (۳). صدرالدین شیرازی، اسرارالآیات، تصحیح محمد خواجوی، ص ۲۸.

در مراحل کمال عملی است، آثار خارجی این علم و معرفت است. از این رو حقیقت ایمان از سنخ علم و معرفت فلسفی است. در این نظریه تصدیق خدا و پیامبران به معنای یک تصدیق منطقی مطرح است که به یک واقعیت خارجی مربوط می شود و بخشی از معرفت به عالم هستی است. مفهوم عمل به وظیفه و تکلیف هم چون یک امر اعتباری است و نمی تواند در محاسبه های فلسفی وارد شود، بیرون از مفهوم ایمان است. ایمان به فلسفه نظری مربوط می شود، نه فلسفه عملی.

در جای دیگر صدرالدین شیرازی ایمان حقیقی را علم فلسفی به مبدأ و معاد، و علم به مبدأ را معرفت صفات و افعال و آثار الهی، و علم به معاد را معرفت نفس، قیامت و نبوت معرفی کرده است. (۱)

بنابراین، نظر ایشان در باب حقیقت ایمان یا به تعبیر دیگر ایمان حقیقی همان علم تصدیقی و به تعبیر دیگر تصدیق منطقی است. (۲)

تصدیق منطقی

حال که ایشان ایمان را همان تصدیق منطقی معرفی فرموده است، شناخت این تصدیق ضروری می نماید. برای پیدایش تصدیق منطقی لازم است که مراحل پنج گانه طی شود. لازمه ورود به مرحله پنجم تکمیل و شکل گیری چهار مرحله نخست است:

ص: ۱۸۲

۱- (۱). الأسفار، ج ۳، ص ۱۰.

۲- (۲). این برداشت از سخنان جناب صدرالدین شیرازی را هم آقای عبدالحسین خسروپناه (کلام جدید، چاپ سوم، ۱۳۸۳، ص ۲۸۴)، هم آقای غلامرضا فیاضی، هم آقای محسن جوادی (نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۱۳۳)، و هم آقای هادی صادقی (عقلانیت ایمان، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۲۸۹) تأیید نموده و پذیرفته اند.

۱. تصور طرف اول قضیه (موضوع در قضیه حملیه و مقدم در قضیه شرطیه)

۲. تصور طرف دوم قضیه (محمول در حملیه و تالی در شرطیه)

۳. تصور نسبت و رابطه قضیه (نسبت اتحادی در حملیه و نسبت اتصالی در متصله و عنادی در منفصله)

۴. تصور ایجاب یا سلب نسبت، تصور حکم.

البته این چهار مرحله از اقسام تصورند و با تکمیل و شکل گیری این چهار مرحله، قضیه شکل می گیرد؛ ولی باید توجه داشت که هنوز به مرحله تصدیق وارد نشده ایم. به همین جهت است که قضیه مشکوک داریم؛ یعنی در مرحله چهارم شک مطرح می شود، زیرا در سه مرحله نخست، شک یا صدق و کذب معنا ندارد، اما در مرحله چهارم چون حکم ایجابی یا سلبی مطرح می شود، شک در مطابقت قضیه با واقع حاصل می شود.

۵. تصدیق منطقی؛ یعنی فهم مطابقت قضیه با واقع.

این تصدیق در واقع حکم به معنای دوم است که روی حکم اول جاری می شود؛ یعنی تصدیق حکم اول که همان تصدیق ایجاب یا سلب است. پس تصدیق در حقیقت اقرار و اذعان به حکم ایجابی یا سلبی است که در مرحله چهارم بود.

اقسام تصدیق منطقی

با توجه به اینکه ایشان ایمان را همان تصدیق منطقی می داند، باید بینیم که منظور کدام قسم از اقسام تصدیق منطقی است؛ زیرا برای تصدیق یقینی منطقی نیز اقسامی است که یقیناً همه آن اقسام مورد نظر صدرا نیست:

۱. یقین؛ یعنی فهم جازم مطابق با واقع ثابت و ریشه دار و یقین بالمعنی الاخص؛

۲. تقلید؛ یعنی فهم جازم مطابق با واقع اما غیر ثابت و ریشه دار؛

۳. جهل مرکب؛ یعنی فهم جازم لکن غیر مطابق با واقع؛

۴. ظن؛ یعنی فهم غیر جازم. (۱)

منظور صدرا از تصدیق یقینی همان قسم اول است که شرط ضروری مقدمات برهانی و وصف ذاتی و اضطراری نتیجه برهان می باشد.

از بیانات فوق روشن شد که:

۱. همیشه مرحله پیدایش قضیه، سابق بر مرتبه پیدایش تصدیق است.

۲. قضیه از نظر مورد اعم از تصدیق است؛ زیرا هر جا تصدیق هست قضیه نیز حضور دارد، ولی این گونه نیست که هر جا قضیه باشد ضرورتاً تصدیق نیز وجود داشته باشد به دلیل وجود قضایای مشکوک.

۳. قضیه و تصدیق از نظر ذاتی مابین یک دیگرند؛ زیرا قضیه بما هی قضیه، نوعی تصور است (قسم چهارم تصور)؛ البته تصور خاصی که با اقسام سه گانه تصور پیشین از خود تفاوت اساسی دارد، زیرا آنها تصور مفرد بود که حاکی از وجود یا عدم چیزی نبود، ولی این تصور تصور مرکب تام خبری است که حاکی از هست و نیست، می باشد.

تمایز ایمان و تصدیق منطقی

به نظر می رسد نمی توان ایمان را عین تصدیق منطقی دانست، زیرا این دو از جهاتی با هم فرق دارند:

ص: ۱۸۴

۱- (۱). مهدی شریعتی، مباحثی در معرفت شناسی، مجله خردنامه صدرا، شماره سی ام، ص ۵۶.

۱. تصدیق منطقی و علم، محصول قوه عقل نظری است، در حالی که ایمان محصول قوه عمّاله یا عقل عملی است.

۲. ایمان، امری اختیاری است، در حالی که تصدیق غیراختیاری است؛ زیرا انسان می تواند ایمان را اختیار کند و می تواند با وجود درک حقیقت، از آن سرباز زند و کفر پیشه کند. تکلیف به ایمان - (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ) ۱ - دلیل قاطعی بر اختیاری بودن آن است، در حالی که تصدیق و به طور کلی علم، اختیاری نیست. آن چه در اختیار آدمی است مقدمات آن است. التفات و توجه تحصیل مقدمات در تصدیقات، تحصیل اجزای تحلیلی و تحلیل یک مفهوم در تصورات است؛ ولی پس از آن که مقدمات حاصل شد، بالضروره علم (چه تصویری و چه تصدیقی) حاصل خواهد شد.

۳. ایمان تشکیک بردار و قابل شدت و ضعف است؛ در حالی که تصدیق منطقی تشکیک بردار نیست.

با توجه به این فرق ها نمی توان ایمان را همان علم تصدیقی دانست و گفت ایمان از مقوله علم است.

با توجه به مطالب فوق مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در موارد گوناگون و به مناسبت های مختلف نظر صدرای شیرازی را طرح و رد نموده و غالباً با عبارت «قیل» نظر صدرای را مطرح می کند که ما به یک مورد آن اشاره می کنیم:

ایشان پس از اینکه ایمان حقیقی را تعریف کرده، آن را عقد دوم قلب دانسته و فرموده است که ایمان صرف علم نیست، بلکه اعتقاد

قلبی همراه با التزام عملی است (زیرا علم با کفر و انکار نیز قابل جمع است)، فرمود:

«و من هنا يظهر بطلان ما قيل: إنَّ الايمان هو مجرد العلم و التصديق و ذلك لما مرَّ أنَّ العلم ربَّما يجمع الكفر؛ از بیان ما بطلان آن چه گفته شد که ایمان، صرف علم و تصدیق است، روشن گردید؛ زیرا از مباحث گذشته روشن شد که علم با کفر هم قابل جمع و سازش است.» (۱)

مباحث گذشته مستدل به آیاتی است از قبیل: (و أضلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ) ۲ و (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَ شَاقُّوا الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى) ۳ و (وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ) ۴ و (إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى) ۵؛ زیرا این آیات صراحت براین نکته دارند که علم عین ایمان نیست؛ چرا که طبق آیه بیست و سوم از سوره جاثیه، علم با گمراهی و طبق آیه سی و دوم سوره محمد، علم با کفر و مبارزه با خدا و رسول، و طبق آیه چهارده سوره نمل، علم با جحود و انکار حق و نبوت و طبق آیه دوم محمد، با ارتداد قابل جمع است؛ درحالی که ایمان با هیچ یک از این اوصاف و رفتار قابل جمع نیست؛ پس ایمان را عین علم تصدیقی دانستن خطاست.

استاد جوادی آملی می فرماید: «رسوخ و استقرار عقیده در قلب را ایمان می گویند و برای رسیدن به آن علم به تنهایی کافی نیست؛ زیرا

ص: ۱۸۶

گاهی انسان به چیزی عالم است ولی به آن مؤمن نیست» (۱)

سؤالی که اینجا مطرح می شود این است که منشأ اشتباه شخصی مانند صدرالمتهلین چیست که ایمان را همان علم و تصدیق منطقی دانسته و در جای جای کتابهایش به آن پافشاری دارد؟

می توان در پاسخ این طور بیان داشت که، ظاهراً آن چه منشأ اشتباه ایشان شده اشتراک لفظی واژه «تصدیق» است، زیرا ایمان در لغت و در روایات وارده از معصومین علیهم السلام به تصدیق عنوان شده و منظور از تصدیق در روایات همان تصدیق نحوی است، نه تصدیق منطقی؛ یعنی اقرار، اذعان، اعتقاد و اعتراف. در حقیقت اقرار به مضمون، تصدیق منطقی است که مرحله بالاتر از خود تصدیق منطقی است. ممکن است شخص تصدیق منطقی داشته باشد ولی تصدیق نحوی نداشته باشد. برای مثال اگر شخصی در محکمه شهادت، فهم تصدیقی و یقین حصولی، یعنی تصدیق منطقی داشته باشد، لکن در مقام ادای شهادت کتمان کند (و یا مدعی علیه به جای اقرار انکار کند) چنین فردی تصدیق منطقی دارد ولی تصدیق نحوی ندارد.

نظر صدرالمتهلین و دیگران که از ایمان، به تصدیق منطقی تعبیر می کنند بر این مبناست که در روایات اهل بیت علیهم السلام ایمان به تصدیق عنوان شده است؛ لذا پنداشته اند که منظور، تصدیق منطقی است. بر این اساس آنها نیز ایمان را همان علم و تصدیق منطقی معرفی کرده اند، در حالی که به نظر می رسد منظور ائمه اطهار تصدیق منطقی نیست بلکه تصدیق نحوی است.

ص: ۱۸۷

صدرای شیرازی مرتبه اول علم را ایمان دانسته، ولی علامه طباطبایی آن را شرط ایمان معرفی کرده است و معتقد است که مرتبه اول علم عقد اول قلب و ایمان مرتبه ای بالاتر از این مرتبه علم است. آن چه در روایات آمده و یقین را برتر از ایمان دانسته ناظر به مرتبه سوم علم، یعنی حق الیقین است که محصول و ثمره ایمان است؛ لذا وقتی از حضرت رضا علیه السلام از معنا و مفهوم یقینی که فوق ایمان است سؤال شد، حضرت در پاسخ فرمود: «التوکل علی الله و التسلیم لله و الرضا بقضاء الله و التفویض إلی الله؛ توکل و اعتماد به خدا و تسلیم فرمان خدا و راضی بودن به قضای خدا، و واگذار نمودن کارها به خداست».

(۱) چنان که ملاحظه می کنیم این معنای از یقین، اصل ایمان نیست، بلکه حاصل و اثر و معلول ایمان به خداست و ایمان قبل از حصول این مرتبه از یقین تحقق پیدا می کند و بر اثر عمل به آن اعتقاد، این مرتبه از یقین پیدا می شود.

حاصل سخن این که جایگاه ایمان بین علم یقینی منطقی و عین الیقین و حق الیقین است و بعد از علم تصدیقی و قبل از علم الیقین قرار دارد.

ارزیابی

آن چه به نظر می رسد این است که هر چند کلمات صدر را ظهور در علم تصدیقی منطقی دارد، اما با توجه به شأن و موقعیت علمی و عملی او نمی توان پذیرفت که او علم تصدیقی را با ایمان حقیقی مساوی بداند؛ لذا بعید نیست که منظور ایشان از علم همان یقین مورد نظر روایات

ص: ۱۸۸

باشد و منظورش از ایمان هم مرتبه عالیّه آن باشد؛ یعنی مرتبه عالیّه ایمان و یا به تعبیر ایشان ایمان حقیقی همان علم و یقین است که از آن به حکمت الهی یاد می‌شود. شاهد بر این ادعا این است که ایشان در جلد ششم اسفار، پس از بررسی حکمت الهی گفته است: «انّ هذا القسم من الحكمه... هو الايمان الحقيقي بالله و اليوم الآخر...» (۱) لذا معلوم است که صرف علم تصدیقی منطقی، حکمت الهی به شمار نمی‌آید.

بنابراین اگر نظر صدرا همان علم تصدیقی باشد صحیح نیست و ایراد وارد است؛ ولی اگر منظور، مضمون روایات (یعنی مرتبه عالیّه علم و یقین) باشد صحیح است. لکن ایرادش این است که آن نیز محصول و اثر ایمان حقیقی است، نه خود ایمان حقیقی؛ یعنی ایمان یک مرتبه قبل از آن حاصل می‌شود.

معاد جسمانی و تطبیق شریعت بر حکمت در دیدگاه صدرا

اینکه ابن سینا در مسئله «معاد جسمانی» بر امتناع آن برهان اقامه می‌کند و به واسطه اخبار صادق به آن معتقد می‌شود، تعجب صدرا را برانگیخته است. او می‌گوید:

«مبانی وارده از شرع مقدس و انبیاء برخلاف عقل نخواهد بود و ممکن نیست انسان متعبد و مؤمن به وجود امر محال شود».

(۲)

در جای دیگر باز هم تأکید می‌کند:

«قد اشرنا مداراً الی ان الحكمه غیر مخالفه للشرایع الحقّه بل المقصود منهما شیء واحد و هی معرفه الحق الاول وصفاته و افعاله و هذه تحصل

ص: ۱۸۹

۱- (۱). الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۹-۱۰.

۲- (۲). جلال الدین آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ص ۹۲.

تاره بطریق الوحی و الرساله و تسمی بالنبوه و تاره بطریق السلوک و الکسب فتسمی بالحکمه و الولایه». (۱)

وی در ادامه همین متن می افزاید: «آنهایی قائل به مخالفت حکمت و شریعت می شوند که نه شناختی از آن دو دارند و نه توان تطبیق شریعت، بر براهین فلسفی». نکته مهم این است که اساساً جثه عنصری - مادی بدن، در نظر صدرا بدن حقیقی انسان به شمار نمی رود. به بیان دیگر انسان متشکل از جوهری است دارای حیات و ادراک، و از آن جا که حیات عنصری حیاتی است بالعرض و مجازی، می توان آن را از حقیقت انسان سلب نمود. (۲) به نظر می رسد عقل گرایی در فلسفه صدرا وسیع تر از فارابی و سهروردی است و هماهنگی قوی تری در فلسفه صدرایی میان عقل و ایمان به چشم می خورد.

رابطه عقل و ایمان در نظر صدرالدین شیرازی

فیلسوفان و حکیمان مسلمان تمام همّت خود را برای اثبات هماهنگی عقل و ایمان به کار گرفتند و این نکته را که خاستگاه یونانی فلسفه، دلیل مخالفت با آن قرار گیرد نشانه ساده اندیشی دانستند. با این همه، به وجود خطاهای ناخواسته در معارف بشری اعتراف کرده و بر آن بودند که از لغزش های فیلسوفان پیشین بکاهند و فلسفه را هر چه بیشتر با آموزه های اسلامی هماهنگ سازند.

امیل برهیه در این باره می نویسد:

«با اینکه در ابتدا توجه به فلسفه یونان از طرف مسلمین شاید منحصرأً به قصد استفاده از آن برای اثبات مسائل دینی و حل مشکلات علم کلام در اسلام نبود و مشتغلان به منطق و فلسفه

ص: ۱۹۰

۱- (۱). الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۳۲۷.

۲- (۲). ابوالفضل کیاشمشکی، راز رستاخیز و کاوش های عقل نظری، ص ۲۸۲.

فقط روحانیون نبودند و حتی گاه به گاه بعضی از متدینین منطق و فلسفه را به چشم بی مهری نگریسته اند. ولی حکمای اسلامی همواره سعی کرده اند مطالب فلسفی را چنان بیان کنند که موافق دین اسلام باشد یا لاقلاً مخالفت آشکاری با آن نداشته باشد... البته بعدها توجه به مطابقت فلسفه با دین یا جنبه نوافلاطونی و اشراقی در فلسفه کسانی مانند شیخ شهاب الدین سهروردی مقتول صاحب حکمه الاشراق، خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی بیشتر شد.^(۱)

مهم ترین کوششی که به قصد هماهنگ سازی فلسفه و عرفان با وحی و قرآن صورت گرفته، در حکمت متعالیه صدرالمآلهین شیرازی نمودار است. وی در مقدمه کتاب اسفار درباره معارفی که از طریق کشف و الهام بدان رسیده است، می گوید:

«در اثر مجاهدت های طولانی و ریاضت های نفسانی، قلبم فروزان، و انوار ملکوت بر آن سرازیر شد... پس بر اسراری آگاهی یافتم که تاکنون بدان نرسیده بودم و رموزی بر من آشکار شد که از طریق برهان، بدین حد آشکار نشده بود؛ بلکه همه آن چه را که با برهان دانسته بودم، از راه شهود و عیان دیدم.»^(۲)

این کوشش ها در فلسفه صدرایی به اوج خود رسید و صدرالمآلهین، حکمت متعالیه خویش را تجلی گاه هم سخنی و همدلی قرآن و عرفان و برهان دانست و به صراحت اعلام داشت:

«حاشا الشریعه الحقه الالهیه البیضاء ان تکون احکامها مصادفه للمعارف الیقینیه الضروریه و تباً لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه.»^(۳)

ص: ۱۹۱

۱- (۱). امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطا و دوره تجدد، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۸۰، ص

۱۴۲-۱۴۴

۲- (۲). همان، ج ۱، ص ۸.

۳- (۳). همان، ج ۸، ص ۳۰۳.

احکام شریعت بر حق الهی و نورانی چگونه می تواند با معارف یقینی و ضروری ناسازگار باشد! نابود باد فلسفه ای که قوانینش با کتاب و سنت هماهنگی ندارد.

صدرا مختار خود، یعنی یکسانی ایمان با عقل و تصدیق را با استفاده از نکاتی در خود ایمان آن را مستدل می نماید:

۱. آیاتی که از آنها برمی آید محل ایمان قلب است.

۲. عطف عمل صالح بر ایمان در بسیاری از آیات که نشان دهنده خارج بودن عمل از ایمان است.

۳. در برخی آیات، ایمان با معصیت جمع شده است؛ یعنی فاسق و گناهکار مؤمن خوانده شده اند و این دلالت بر عدم دخل عمل در ایمان دارد.

۴. از آیه شریفه (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) ۱ برمی آید که ایمان امری قلبی است و اکراه بردار نیست؛ نه عملی خارجی که می توان بر آن اکراه کرد.

۵. ایمان در لغت به معنای تصدیق است و اگر در معنای دیگری استعمال شود، با عربی بودن قرآن منافات دارد؛ مگر آنکه قبلاً نقل معنای آن شهرت داشته باشد.

۶. علم تصدیق یقینی، غیر قابل زوال و تغییر است که شایسته ایمان است.

بر همین اساس وی می گوید:

«در این جا باید بین سه چیز فرق گذاشت: یکی معارف و دیگری احوال نفسانی و سومی اعمال خارجی. معارف مانند علم به خدا و رسول، و احوال مانند حالت انقطاع از دنیا و شوائب نفسانی، و اعمال هم مانند عبادات و طاعات. در نظر اهل ظاهر، معرفت برای عمل است؛ در حالی که در نظر اهل باطن عمل است که برای معرفت است و عمل فی نفسه ارزشی

ندارد؛ چرا که فعل و انفعال بی ارزشی بیش نیست و احوال هم که قوه یا عدم هایی بی ارج هستند. اما این معارف هستند که امور وجودی بوده از هر تغییر برکنارند. پس فایده اصلاح عمل، اصلاح قلب است و فایده اصلاح قلب، انکشاف جلال ذاتی حق تعالی است. خلاصه اصل ایمان به خدا و رسول همان علم به الهیات است». (۱)

در جای دیگر می گوید:

«این قسم از حکمت - الهیات بالمعنی الاخص که قصد شروع آن را داریم - افضل اجزای حکمت بوده و ایمان حقیقی به خدا و رسول و روز معاد که مشار الیه آیه (وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ) ۲ است، می باشد». (۲)

از مجموع آن چه گذشت درمی یابیم که اعتقاد به برابری مفهومی ایمان با تصدیق، نظریه اکثر قریب به اتفاق علمای شیعه است. دیدگاه و برداشت علمای شیعه از تصدیق همان معرفت است.

صدرای شیرازی با وجود دفاع های فراوانی که از حریم عقل و فلسفه کرده، هیچ گاه این منبع معرفتی را برای شناخت همه حقایق عالم کافی ندانسته است. وی چنان که دست یابی به بسیاری از حقایق عرفانی را از توانایی عقل خارج می شمارد و راه شناخت آنها را کشف و شهود معرفی می کند، در قلمرو وحی نیز بسیاری از حقایق وحیانی را بیرون از حدود دسترس عقل دانسته، یگانه راه شناخت آنها را وحی و نبوت می شمرد. (۳)

ص: ۱۹۳

۱- (۱). تفسیرالقرآن، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲- (۳). الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۹.

۳- (۴). شرح اصول کافی، کتاب الحججه، باب أنّ الارض لا یخلو من حججه، ح ۲، ص ۴۷۹؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، سوره واقعه، ص ۱۰.

می توان گفت صدرا برای عقل انسان محدودیت قائل است. از نگاه ایشان اندیشه نخبگان علمی و عقلی بشر از درک نفس خویش عاجز است، چه رسد به درک حقایق زمینی و آسمانی و احاطه بر دقایق آفرینش و عجایب فطرت و آثار آن. چگونه امکان پذیر است چنین انسانی درباره همه موجودات مادی و غیر مادی که در عالم هستی وجود دارد اطلاع کامل داشته باشد؟ او می گوید:

«فإذا كانت احاطه الانسان بنفسه و بدنه علی ما ینبغی متعذره. فکیف یکون الاحاطه بما فی العالم الجسمانی و الروحانی ممکن»

و نیز می گوید: «عقل اساس علوم است در هر دو قسم تصویری و تصدیقی و حجت باطنی است در اعتقادات؛ همان طوری که انبیاء و ائمه علیهم السلام حجت ظاهری در دین خدا هستند». (۱)

او خود توضیح می دهد که «عقل حجیت مطلق و نامحدود ندارند، بلکه دارای حجیت محدود است و در برخی موارد اساساً حجیتی ندارد». (۲)

اصل توحید و ایمان به خدا روشن است که نمی تواند مستند به شرع گردد، چون محذور، (دور) پیش می آید. از دیدگاه او این جا قطعاً در قلمرو عقل است و نیز نبوت و امامت عامه و سایر مشتقات توحید، عقلی است و پیامبر فقط نقش «مذکر» را دارد. اما نبوت و امامت خاصه از طریق عقل و نقل هر دو است، زیرا معجزه اثباتش جز از طریق عقل امکان پذیر نیست. (۳)

ص: ۱۹۴

۱- (۱). شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰.

۲- (۲). همان، ص ۲۱.

۳- (۳). همان، ص ۲۲.

از نظر صدر، فلسفه، نفس انسانی را به معرفت حقیقت موجودات، همان گونه که هستند، استکمال می بخشد و به قدر وسع خویش به واسطه براهین و نه بر اساس گمان و تقلید، حکم به وجود اشیا می کند.

«هذا الفن من الحكمه هو المطلوب لسيد الرسل المسئول في دعائه صلى الله عليه و آله حيث قال: «رب ارنا الاشياء كما هي» وللخيل عليه السلام ايضاً حين سأل «رب هب لي حكماً» والحكم هو التصديق بوجود الاشياء». (۱)

وی اضافه می کند: «إلا الذين آمنوا» اشاره به غایت حکمت نظری دارد و «عملوا الصالحات» اشاره به حکمت عملی است. (۲)

او در کلامی دیگر به این مطلب اشاره می کند که شناخت خداوند، آگاهی به معاد و... مقصود از اینها اعتقاداتی نیست که یک عامی و یا فقیه به صورت تقلیدی یا وراثتی پیدا کند، زیرا برای آنها مسیر حقیقت همان گونه که برای بزرگان الهیات باز شده، باز نشده است. برای آنها معرفت خداوند و حقیقت حقایق همانند آن چه برای عرفا مکشوف می گردد تمثیل پیدا نکرده است. و نیز اضافه می کند: چنین شناختی ثمره نوری است که خداوند در قلب مؤمن می تاباند. (۳)

این نشان می دهد که در مکتب صدر عقل و ایمان و یا فلسفه و دین و عرفان آمیختگی عجیبی دارد. شناخت، فقط شناخت برهانی و عرفانی است و این نور است و تابش نور زمینه های سالکانه و متعهدانه ای را می طلبد تا تابش محقق گردد. نه تنها شناخت عرفانی

ص: ۱۹۵

۱- (۱). الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). صدرالدین محمد شیرازی، المظاهر الالهيه، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، ص ۹.

بلکه شناخت فلسفی نیز چنین است.

صدرا در جای دیگر، دستاورد بزرگ کسب حکمت را تکمیل نیروی نظری، تحصیل علوم و معارف حقیقی می داند و می گوید:

«با این علم مسالک طریق عرفان متوجه به سوی کعبه دانش و ایمان خواهد شد و از زندان ناگواری ها و گمراهی ها به سوی بهشت سعادت و همسایگی با حضرت رحمان رهایی خواهد یافت. و با این علم، به معرفت کلمات نورانی و ذوات روحانی و شعله ملکوتی که سبب معرفت حضرت رحمان است نائل خواهد آمد».^(۱)

این سخن به خوبی روشن می کند که این علم ما را به فهم کلام خداوند می رساند. او در تفسیر آیه شریفه (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ) می گوید: این حکمت همان نوری است که دسترسی بدان امکان پذیر نیست مگر با تقوا و پرهیزگاری و یا اینکه خداوند او را از الطاف علم لدنی بهره مند سازد.^(۲)

صدرا در تفسیر «ان للقرآن ظهراً و بطناً» می گوید: قرآن هم همانند مراتب باطن انسان به سرّ و علانیه تقسیم می شود. ظاهرش همان مصحف ملموس منقوش است، اما باطن آن، با حس باطنی نظیر خیال، قابل درک است:

«والحسن الباطن لا يدرك المعنى صرفاً بل خلطاً مع غواش جسمانية وعوارض مقدارية الا انه سستبته بعد زوال ماده المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنيا ویتان لما يدركه کل انسان بشري اما باطنه و سره فهما مرتبتان اخروائتان».^(۳)

ص: ۱۹۶

۱- (۱). همان، ص ۹۰.

۲- (۲). همان، ص ۱۰.

۳- (۳). الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۳۷.

چون انسان در حصار مادیت اسیر است، فقط همین دو مرتبه برای او قابل درک است. اما مراتب دیگر باطنی قرآنی زمانی قابل فهم است که از تعلقات مادی رهایی یافته باشد. (۱) هم چنین او میزان فهم را وابسته به میزان قدرت روحی انسان می‌داند. ادراک محسوسات تنها، زمانی است که روح در مرتبه مادیت تنزل یافته باشد و هر اندازه که به مراتب فراتر از حس، مانند خیال و مثال جزئی نزدیک تر گردد و تجرید یافته تر شده باشد، سهم بیشتری از معارف خواهد داشت. (۲)

از طرف دیگر صدرای شیرازی خردگریزی پاره ای از مراتب و کمالات دینی - عرفانی را پذیرفته و معتقد است که بعضی از مراحل رشد و کمال، به دلیل عظمت و شرافت ویژه ای که دارند، از محدوده ادراک عقلی فراترند؛ اما این فراتر بودن از حدود درک عقل، به معنای خردستیزی آن معارف و حقایق نیست: «در قلمرو ولایت و عرفان وجود امور خردگریز ممکن است؛ اموری که با ابزار عقل قابل درک نیست و کسی که بین مسائل خردستیز و امور خردگریز تفاوت نگذارد، ارزش گفت و گو ندارد و باید با نادانی اش رها شود». (۳)

بعضی از افراد در باب صدرا بر این باورند که وی با خردگریزی معارف دینی می‌خواهد بی‌مهری به شریعت را تقویت نماید:

شگفتا که برخی از بزرگانی که در عرصه مباحث عقلی و فلسفی صاحب نظر و در پابندی به سیر و سلوک شرعی نام آورند نیز گاه به دام

ص: ۱۹۷

۱- (۱). همان.

۲- (۲). همان، ص ۳۸.

۳- (۳). همان، ج ۲، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.

دراقتاده و ناخواسته سخنانی گفته اند که از آن، بوی بی مهری به شریعت به مشام می رسد.

صدرالمآلهین شیرازی در بحث از عشق مجازی، می کوشد تا نگاه به چهره خوب رویان و عشق به آنان را در صورتی که با انگیزه های برخاسته از شهوت حیوانی همراه نباشد، کاری نیکو و پسندیده قلمداد کند و انجام آن را در مراحل آغازین سیر و سلوک، عملی شایسته بشمارد. (۱) در برداشت حکیم ملاحادی سبزواری میان این طریقت و آن حکم شریعت که چنین نگاهی را حرام می شمارد، تعارضی آشکاراست؛ از این رو، به توجیه دست می زند و جمع بین آن دو را از نوع «اجتماع امر و نهی» می خواند؛ (۲) یعنی هر چند این کار در شریعتی که به وسیله پیامبر اعلام شده، دارای نهی است؛ اما عارفان باکشف و شهود خود به مصلحت های نهفته در آن و امر شرعی دست می یابند و چنان که برخی از فقیهان گفته اند، کاری که از یک جهت پسندیده و دارای امر است می تواند از جنبه دیگر، ناپسند و دارای نهی باشد.

«إن قلت: المشايخ يلتزمون التوفيق بين اوضاع الشريعة والطريقة... وهذا الامر كيف يوافق الشريعة المطهره؟ قلت: لعلهم وجدوا رخصه من رموزها ودقائقها وجوزوا اجتماع الامر والنهي كما جوزه كثير من المتشرعه...»

ص: ۱۹۸

۱- (۱). همان، ج ۷، ص ۱۷۱-۱۷۵.

۲- (۲). مثال معروف این بحث که در علم اصول فقه مطرح می شود، «خارج شدن از خانه غضبی» است. بر اساس دیدگاه کسانی که اجتماع امر و نهی را ممکن می دانند، کسی که بدون اجازه وارد خانه دیگران شده است، هنگام خروج، هر گام که برمی دارد، از آن جهت که تصرف در اموال دیگران به شمار می آید، حرام و دارای نهی است و از آن جهت که زمینه خارج شدن از خانه غضبی را فراهم می سازد، واجب و دارای امر است.

فشیء واحد مبغوض ومطلوب للشارع المقدس من جهتين. والله تعالى هو العالم بالأسرار» (۱).

گفتنی است که این لغزش قلم را نمی توان به حساب دیدگاه کلی حکیم سبزواری گذاشت و صدرالمألهین نیز چنین تمایزی را میان احکام شریعت و طریقت نمی پسندد و دلی پردرد از صوفیان شریعت گریز دارد؛ چنان که در کتاب با ارزش کسر اصنام الجاهلیه به دیدگاه برخی از متصوفه زمان خویش حمله کرده، می گوید:

«این افراد... به علت دارا بودن اعتقادات عامیانه... از علوم حقیقی و معارف ربّانی دورند؛ عقایدی از این نمونه که گویند: «خداوند از عبادت ما بی نیاز است پس در انجام آن چه فایده؟» و «شریعت برای کسانی است که در حجابند نه برای واصل شدگان» و «شریعت پوست است، تا آن را نیفکنی، به مغز اسرار نرسی»... و دیگر سخنان پوچ. (۲)

از طرف دیگر، صدرا به این نوع مسائل توجه نموده و می گوید:

افزون بر وسایلی که هیچ گاه شایسته هدفی مقدّس نیستند، به کارگیری برخی دیگر از آنها فقط در صورتی پسندیده است که وضعیت محیط و انگیزه های افراد سنجیده شود تا مبدا نتیجه ای وارونه به دست آید و آدمی را از دست یابی به قصد حقیقی بازدارد. از این رو، حتی اشعار و غزل هایی که از درد فراق و لذت وصال سخن می گویند نیز در برخی موقعیت ها به جای آنکه شفابخش بیماری دلها باشند، بر شدت آن می افزایند.

وی در جای دیگر درباره عارف نمایان زمان خود می گوید:

ص: ۱۹۹

۱- (۱). الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۱۵۸، پاورقی ملاحادی سبزواری.

۲- (۲). صدرالدین محمد شیرازی، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محسن جهانگیری، ص ۲۶.

نقل مجالس این گروه اشعار است؛ شعرهایی در توصیف زیبایی معشوقان و دلربایی محبوبان و لذت وصال و درد فراق آنان؛ در صورتی که بیشتر حضار این مجالس، سلفگانی از عوام الناسند با قلب هایی آکنده از شهوات و درون هایی از لذت گیری و توجه به صورتهای زیبا و جدانشدنی؛ به همین سبب، خواندن اشعاری چنین با آهنگ های مخصوص، جز بر انگیختن آن شهوت های پنهان و بیماری های مزمن که در درون آنها ریشه دوانیده است، کاری نمی کند. (۱)

جمع بندی و نتیجه گیری فصل

در این بخش مختصری از زیست نامه صدرای شیرازی گفته شد و بعد به مهم ترین کتابها، روش شناسی و نظرات مهم و ابتکاری ایشان پرداخته شده و سپس واکاوی عقل، معانی عقل و انواع عقل مورد توجه قرار گرفت. در بخش بعد به بررسی بررسی تصدیق ایمان، حقیقت و ماهیت ایمان از دید صدرای، تصدیق منطقی، اقسام تصدیق منطقی و تمایز ایمان با تصدیق منطقی دید صدرای پرداختیم و در انتها هماهنگی عقل و ایمان را در نظام فکری صدرای منقح کردیم. در یک نتیجه گیری منسجم می توان گفت:

۱. حقیقت عقل و ایمان، از منظر صدرای با استناد به کتاب های وی مورد توجه و بررسی قرار گرفت و معلوم گشت که ایشان ایمان حقیقی را همان «علم تصدیق منطقی» می داند و عقل مورد نظر ایشان در این بحث معنای پنجم عقل از معنای ششگانه است. و آن نیروی دزاکتی است که مسائل را بالاتر از افق حس و خیال و وهم، به نحو کلی ادراک می کند.

۲. به تناسب علم تصدیقی منطقی، تصدیق منطقی با مراحل

ص: ۲۰۰

پنج گانه ای که دارد، توضیح داده شده و اقسام تصدیق منطقی نیز بررسی شده و گفته شد که نظر صدرا کدامین قسم است.

۳. سرانجام گفته شد که اگر نظر صدرا همان باشد که از ظاهر کلامش استفاده می شود (ایمان همان علم تصدیقی است)، این نظر مورد ایراد است؛ ولی اگر منظورش از علم تصدیقی همان یقین مطرح شده در روایات باشد، یعنی حق الیقین، آن ایراد قبلی را ندارد. ولی ایراد دیگری بر اوست که این مرتبه از یقین معلول، محصول و اثر ایمان است نه خود ایمان.

۴. در دستگاه فلسفی صدرا حقیقت انسان را بینش ها و گرایش های او تشکیل می دهد، عقل و ایمان به عنوان دو فصل ممیز او به شمار آمده که انسان به سبب عقل و ایمانش از سایر جانداران متمایز گشته است.

در نهایت به این نتیجه می توان رسید که صدرا بر این عقیده است که آموزه های دینی عقل پذیر و قابل اثبات با استدلال های عقلی اند. در حقیقت از عقلی بودن آموزه های دینی می توان هر دو معنای عقلی بودن را بر اساس مبانی صدرا اراده کرد. یک معنا این است که میان عقل و ایمان تضاد وجود ندارد، اعم از اینکه آموزه های دینی عقل پذیر باشد یا عقل گریز. معنای دیگر این است که میان عقل و ایمان هماهنگی و هم خوانی وجود دارد. هر آن چه دین می گوید، عقل نیز بر همان حکم می کند و هر آن چه عقل حکم می کند، دین نیز همان را می گوید.

بر اساس تصریحات صدرا می توان دیدگاه وی را در باب عقل و ایمان در دو نکته زیر خلاصه کرد:

۱. آموزه های دینی عقل پذیرند، نه عقل ستیز و نه عقل گریز؛

۲. عقل و ایمان مکمل و متمم هم دیگرند.

۴- نسبت عقل و ایمان در منظر ایمانوئل کانت

مختصری از شرح حال ایمانوئل کانت

«ایمانوئل کانت» (۱) فیلسوف برجسته آلمانی در ۲۳ آوریل ۱۷۲۴م در شهر کونیگزبرگ (۲) از شهرهای پروس شرقی آن زمان و آلمان امروزی متولد شد و در ۱۲ فوریه ۱۸۰۴م در گذشت. وی اصالتاً اسکاتلندی است و خانواداش به آلمان مهاجرت کردند.

پدرش زود از دنیا رفت و تحت تعلیم و تربیت مادرش بزرگ شد. او در خانه پدری و در مدرسه فریدریش - که از سال ۱۷۳۲ تا ۱۷۴۰میلادی در آن جا تحصیل می کرد - طبق تعالیم فرقه مذهبی خاصی از فرقه های پروتستان، به نام «پی تیسم» که در پرهیزکاری و تقدس، غلو می کردند، بار آمد و در تمام مدت عمر به این تعالیم توجه خاصی می کرد. مادر کانت عضو این فرقه بود و جلسات آن را اداره می کرد و تعلیم می داد. کانت اهل ایمان است و تا سیزده سالگی تحت نظر مادرش

ص: ۲۰۳

۱- (۱) .Immanuel Kant

۲- (۲) .Konigsberg

در این جلسات شرکت می کرد. وی از چهارده سالگی کلیسا را ترک می کند ولی خدا را ترک نمی کند. او همیشه با احترام از مادرش یاد می کرد و به حق مادر در تهذیب نفس و اخلاقیاتش اشاره داشت. (۱)

ولی مشی علمی او نشان می دهد که در برابر مناسک و آداب مذهبی که در مدرسه مجبور به رعایت آنها بود، عکس العمل حادی از خود نشان داده است.

از چهارده سالگی به بعد، تحصیلات دانشگاهی را شروع می کند. ابتدا فیزیک خواند و در فیزیک نیوتن مهارت زیادی پیدا کرد. و فرضیه ای هم شبیه آن چه بعدها «لاپلاس» اعلام کرده بود ارائه نمود که به «نظریه کانت - لاپلاس» مشهور شد.

در سال ۱۷۴۰م در همان زادگاه خود وارد دانشگاه شد و موضوعات بسیار مختلفی را برای تحصیل انتخاب کرد. کسی که تأثیر عمده ای بر ذهن او داشت، «مارتین کنوتزن»، (۲) استاد منطق و مابعدالطبیعه بود. کنوتزن از شاگردان ولف (۳) بود، ولی علاقه خاصی به علوم طبیعی داشت و علاوه بر فلسفه، فیزیک، هیئت و ریاضیات هم تدریس می کرد. کانت که اجازه استفاده از کتابخانه کنوتزن را یافته بود، از جانب وی تشویق شد که فیزیک نیوتن را مطالعه کند، لذا تألیفات اولیه کانت بیشتر درباره علوم طبیعی است و علاقه عمیق او به این موضوع تا آخر عمر ادامه داشت.

کانت در سال ۱۷۵۵م، درجه دکترا گرفت و به عنوان دانشیار اجازه تدریس یافت. در مارس ۱۷۷۰م، به سمت استادی منطق و مابعدالطبیعه

ص: ۲۰۴

۱- (۱). فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص ۲۰۲.

۲- (۲). Martin Knutzen.

۳- (۳). Christian Wolff.

در دانشگاه کونیگزبرگ منصوب شد. مقام دانشیاری او از سال ۱۷۵۵م، تا ۱۷۷۰م، طول کشید. در مدت این پانزده سال که معمولاً آن را دوره ماقبل نقدی کانت می نامند، تعداد فراوانی خطابه های درسی درباره موضوعات بسیار وسیع و مختلف ایراد کرد. در مواقع مختلف نه تنها به تدریس منطق، مابعدالطبیعه و علم اخلاق می پرداخت، بلکه درباره فیزیک، ریاضیات، جغرافیا، انسان شناسی، علم تربیت و معدن شناسی نیز خطابه هایی می گفت.

البته نباید انتظار داشت که بتوان زمان خاتمه دوره ماقبل نقدی کانت را - که پس از آن دوره نقدی شروع می شود - دقیقاً تعیین کرد؛ یعنی دقیقاً نمی توان گفت که کانت در سیر تحول فکر فلسفی خویش چه زمانی نظام فلسفی لایب نیتز - ولف را رها کرد و تنظیم نظام مختص به خود را آغاز نمود، ولی به طور کلی می توان سال ۱۷۷۰م، یعنی تاریخ انتصابش را به سمت استادی، مبدأ این دوره به حساب آورد. اما کتاب «نقد عقل محض» تا سال ۱۷۸۱م، منتشر نشد. (۱)

زندگی کانت از نظر ظاهری یک نواخت بود. او پسر یک صنعتگر بود و به شیوه پاکدینی تربیت شده بود. در دانشگاه کونیگزبرگ تحصیل می کرد و به استثنای دوره ای که به تدریس خصوصی اشتغال داشت، باقی عمر خود را در همان جا بسر برد. از سال ۱۷۵۵م، بدون دریافت حقوق در دانشگاه به تدریس پرداخت و این کار را تا پانزده سال ادامه داد. هر چند از نظر بدنی چندان قوی نبود، اما تا یکی دو سال قبل از مرگش مشغول همین کار بود. زندگی خصوصی او دارای تصویری

ص: ۲۰۵

۱- (۱). تاریخ فلسفه، جلد ششم، (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص ۲۰۱ - ۲۲۲.

جالب توجه و ضد و نقیض است. به کتاب های مربوط به مسافرتها علاقه مند بود، اما هیچ گاه به جای دوری مسافرت نکرد. در طول زندگی اش فقط یک بار از آن شهر بیرون رفت، آن هم به یک روستا در اطراف شهر کونیگزبرگ. او از مصاحبت با مردم لذت می برد، لیکن تا آخر عمر ازدواج نکرد. برنامه زندگی او بسیار دقیق و مرتب بود.

کانت شخصیت خیلی اخلاقی دارد و از چهره های کم نظیر فلاسفه در تاریخ می باشد و فوق العاده به گفته هایش در عمل ملتزم است.

بعد از کسب مدرک دکتری، در همان دانشگاهی که تحصیل می کرد، استاد شد و محبوبیت زیادی پیدا کرد. در سنین میان سالی و پیری در اروپا مشهور و محبوب شد و با وجود این که به هیچ جا مسافرت نکرده بود، اطلاعات جغرافیایی و تاریخی بسیاری داشت. خیلی خوش مشرب و رفیق دوست بود و زیاد مهمانی می داد. در نیمه دوم عمرش فوق العاده آدم منظمی شده بود. قبل از طلوع آفتاب بلند می شد و تا ظهر مطالعه می کرد. دکترها به کانت گفته بودند که او در حال مرگ است. می گویند به همین دلیل بود که شتابزده می نوشته، از این رو «سنجش خرد ناب» را در شش ماه نوشته است. لیکن در نقد دوم شتابزدگی اش کمتر است. (۱)

وی بعدها وارد فلسفه می شود و دکترایش را در فلسفه می گیرد. در سال ۱۷۷۰م، مقاله ای می نویسد که دوره تفکر کانت را به دو بخش تقسیم می کند. از این رو دوران قبل از آن مقاله را دوران پیش از نقادی و دوران بعد از مقاله را دوران نقادی می گویند.

وی قبل از ۱۷۷۰م، می کوشید از طریق عقل، برهان بر اثبات خدا

ص: ۲۰۶

۱- (۱). کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، مترجم: طه وس میکائیلیان، ص ۸۹.

بیاورد. ولی تفکر کانت با روشنفکری دگرگون می شود.

کار کانت نجات وضعیت اخلاقی بود که در قرن هیجده رو به نابودی می رفت.

بسیاری از نویسندگان و شارحان فلسفه جدید او را پدر مدرنیته خوانده اند که به نظر می رسد طرح فلسفه انتقادی او به ویژه در سه رساله مشهورش یعنی، سنجش خرد ناب (۱۷۸۱)، نقد عقل عملی (۱۷۸۸)، و نقد داوری (۱۷۹۰)، در این قضاوت مؤثر است.

کانت مقوله های دینی را از راه اخلاق تحلیل می نماید. او می گوید: تجربه اخلاقی، اندیشه حقیقی خداوند را موجه می سازد. یقینی که به وجود خداوند داریم بیشتر عملی است تا نظری.

کانت اضافه می کند: در تمام مکاتب فلسفی برای رسیدن به واجب الوجود راه عقلی و فلسفی وجود ندارد. البته برای بطلان آن هم راه عقلی وجود ندارد. ممکن است دلیل این ناتوانی نزد معرفت شناسان این باشد که منطق که پایه های فلسفه را استحکام می بخشید، پس از سال ها جزمیت و حتمیت دچار سردرگمی گشت و این بود که اعلام داشت که منطق کهن یعنی قیاس (۱) دانشمندان را در کشف هیچ مجهولی یاری نکرده و سهمی در جنبش های فکری و علمی نداشته است. دکارت با تألیف کتاب گفتار در روش درست به کار بردن عقل، راه های جدیدی را در وصول به حقائق گشود. با این تحول منطق استقرایی (۲) توسط فرانسیس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱م) در برابر منطق قیاسی ارسطویی که مورد تأیید ارباب کلیسا بود قرار گرفت و سرانجام کانت مسئولیت اثبات

ص: ۲۰۷

۱- (۱) .Deduction

۲- (۲) .Induction

وجود خدا را از دوش عقل و فلسفه برداشت و اعلام داشت که بار معرفت متافیزیک سنگین تر از آن است که عقل بخواهد آن را تحمل کند. وی بحث های کلاسیک ماوراءالطبیعه را بر دوش عقل عملی (۱) گذاشت و مسائل آزادی انسان، خلود نفس و وجود خداوند را از لوازم قوانین اخلاقی شمرد و در حوزه دانش اخلاق قابل بررسی دانست.

وقتی که ما می کوشیم تا هستی خدا را با برهان وجود (۲) یعنی وجود یک ذات واجب را - یا با برهان جهانی (۳) (علت اولی) یا با برهان طبیعی - اثبات کنیم، درمی یابیم که اینها فرضیات بی مصداقی هستند. روح و خدا مفاهیمی نظم دهنده و تحلیلی هستند، نه ترکیبی. (۴)

با وجود این حرفها نمی توان از راه عقل نظری گام در میدان ایمان گذاشت و از گزاره های دین دفاع عقلانی به معنی فلسفی کرد. با تأمل در متون دینی ممکن است این معنا را دریابیم که عقل در زبان آیات و روایات به معنای ابزار شناخت علمی و فلسفی نیست و رسالت قرآن هم در جهت شناساندن راه های علمی و فلسفی جهان هستی هم نیست.

کانت نیز در کتاب نقادی عقل مطلق به این نتیجه رسید که عقل مطلق از رسیدن به حقیقت مطلق عاجز است.

کانت می خواهد از الهیات طبیعی دفاع کند. الهیات طبیعی صورت الهیات عقلی است. الهیات عقلی که مستقل از وحی، وجود خدا را اثبات می کند؛ از نظر جان لاک صورت علمی هم دارد. کانت نیز می خواست از علیت و الهیات طبیعی، هر دو دفاع کند، اما کم می آورد.

ص: ۲۰۸

۱- (۱) .Perctical Reason

۲- (۲) .Ontological

۳- (۳) .Cosmological

۴- (۴) . سیر فلسفه در اروپا، آلبرت آوی، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۲۹۹.

او قبل از ۱۷۷۰م، استدلال می‌کند به نفع برهان نظم یا اثبات خدا و اینکه خدا واجب الوجود است. اما بعد از آن تحولی رخ می‌دهد؛ یعنی سه تا بحران به وجود می‌آید: بحران الهیات طبیعی، بحران شکاکیت و از همه اینها مهم‌تر، اصالت منفعت. همه اینها در هیوم ریشه دارند. فقط روشنفکری است که در هیوم فرمول بندی نشده و ریشه ندارد. اما سه بحران دیگر (علیت، الهیات طبیعی و شکاکیت) ریشه در هیوم دارند. کانت به این نتیجه می‌رسد که باید مبنایی را تأسیس کند. برجستگی کانت از همین جاست. (۱)

اهمیت کانت در دوران معاصر

کانت فوق العاده مهم است. دلایل اهمیت کانت در دوران جدید عبارتند از:

۱. فلاسفه بعد از کانت همه نگرش کانتی دارند. اهمیت تاریخی کانت در فلسفه جدید مانند اهمیت ارسطو در فلسفه قدیم می‌باشد. بعد از ارسطو همه ارسطویی بودند. حتی کسانی که می‌خواستند افلاطونی باشند باید از کانال ارسطو وارد می‌شدند. (۲)

۲. کانت اصول مدرنیسم را تثبیت می‌کند:

«مدرنیسم» تجسم فلسفه کانت است. یک دلیل اهمیت کانت این است که اصول مدرنیسم را به وسیله خودش تثبیت می‌کند. دکارت اصول مدرنیته را نوشت و یک قرن بعد کانت این مدرنیته را نهادینه و اصول آن را تثبیت کرد و لذا از زمان کانت مدرنیته به مدرنیسم تبدیل شد.

ص: ۲۰۹

۱- (۱). محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۸-۲۵۴.

۲- (۲). اشتفان کورنر، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۸۰.

مدرنیسم محصول دوره روشنگری است. عصر کانت عصر روشنگری و عصر اصالت عقل بود؛ بدین معنا که عقل می تواند تمام حقایق را روشن کند و جز راه عقل راه دیگری وجود ندارد.

منظور از این عقل هم عقل علمی و فیزیکی و عقل معاش بود، نه عقل قدسی. کانت در این عصر می زیست و این اندیشه را پذیرفته بود، لکن می خواست حدودش را مشخص کند. او می گفت: عقل نظری، علم می دهد، لیکن عقل عملی، اخلاق و ایمان.

کانت در دوره روشنگری کسی است که حرف اول را می زند و از لحاظ فلسفی آن را بیان می کند. از این به بعد همه حتی مخالفان کانت دید کانتی دارند. روح دوران جدید را کانت دمیده است و می توان گفت از لحاظ فلسفی فصل الخطاب همه است.

۳. فلسفه و غرب را از یک بحران فکری - اخلاقی نجات می دهد.

پیش از کانت از یک طرف اخلاق و دین به معنای ایمان بود. و از طرف دیگر به معنای علم. در این دوران دو بحران وجود داشته است: یکی علم زدگی در قرن هیجدهم و دیگری اصرار بر اصالت منفعت در اخلاق.

اصالت المنفعی قرن هیجدهم، اخلاق را بر اساس منفعت تفسیر می کردند و این تأکید بر اصالت منفعت در اخلاق، ارزشهای اخلاقی را مورد تهدید قرار می داد و پایه حسن و قبح ذاتی افعال را می زد؛ بدین معنا که حسن و قبح را مربوط به خود فعل نمی دانست، بلکه مربوط به نتیجه ای می دانست که از فعل گرفته می شود و این یعنی خداحافظی با اخلاق. به همین جهت کسی مثل کانت محکم روی حسن و قبح ذاتی فعل می ایستد و می گوید: افعال ارزش ذاتی و اخلاقی دارد. به یک معنا می توان گفت کانت، ارزش های اخلاقی را نجات داد.

کانت دو دوره فکری دارد:

۱. پیش انتقادی؛

۲. انتقادی (نقادی).

او آلمانی است و به شدت لایب نیتزی می باشد. قبل از کانت بزرگ ترین فیلسوف آلمان لایب نیتز است. کانت از طریق کریستین ولف، عقاید لایب نیتس را فراگرفت و در دوره پیش انتقادی نیز لایب نیتزی بود.

سپس کانت با افکار هیوم آشنا می شود و بدین ترتیب بذر شک را هیوم در افکار کانت می وارد. هیوم افکار لایب نیتس را دگماتیسم (جزم گرا) می داند و منظورش از دگماتیسم، متافیزیکی فکر کردن است و منظورش از متافیزیکی فکر کردن، فلسفه لایب نیتز می باشد. ضربه و شوکی که هیوم بر متافیزیکی فکر کردن وارد می کند کانت را بیدار می سازد. کانت می گوید: هیوم نخستین کسی بود که مرا از خواب جزمی بیدار کرد و منظورش از خواب جزمی فلسفه لایب نیتز است. (۱)

این در دوره پیش نقادی بود.

شروع دوره نقادی، ۱۷۷۰م بود که در یک مقاله، طرحی بسیار مهم و کلی درباره صور عالم معقول (عقل) و صور عالم محسوس (حس) ارائه داد و در واقع رابطه بین عقل و حس را بیان نمود و این مقاله در واقع زمینه نوشتن چند کتاب شد.

قراین بیانگر آن است در غرب همه فلسفه کانت را تفسیر می کنند و

ص: ۲۱۱

او را شیخ الشیوخ می دانند. البته با او مخالفت هم می کنند، لیکن برای براندازی نیست بلکه برای اصلاح است.

فلسفه کانت به مثابه تلاقی دو جریان

فلسفه کانت که نقطه تلاقی فلسفه های عقلی مذهب و تجربه گرا در غرب است، بیش از آنکه نوعی ژرف کاوی متافیزیکی باشد، معطوف به ارزیابی و سنجش حدود توانایی و ناتوانی قدرت ادراک آدمی است. کانت بر این باور است که ذهن آدمی فقط قادر بر ادراک امور زمان دار و مکان دار است و به تعبیری دیگر ذهن آدمی با پوشاندن لباس مکان و زمان بر تن داده های حسی که از بیرون اخذ می شود فعالیت ادراکی خود را انجام می دهد و بر این اساس فقط می تواند ظواهر و پدیدارها را ادراک کند و از ادراک ذوات یا نومن ها عاجز است. در همین راستا از آن جا که مفاهیمی هم چون خدا، اختیار آدمی و خلود نفس از جمله مسائل جدلی الطرفین هستند، یعنی می توان هم بر اثبات و هم انکار آنها، برهان اقامه کرد، اثبات آنها از طریق عقل نظری ممکن نیست و از راه عقل عملی یا همان اخلاق باید به اثبات این حقائق پرداخت.

کانت از جمله فیلسوفانی است که کوشیده است تا بر پایه بینش های فلسفی و اصول فکری خود یک نظام جامع فلسفی تأسیس کند. فلسفه او شامل معرفت شناسی، مابعدالطبیعه به معنای عام کلمه، فلسفه اخلاق، زیبایی شناسی و فلسفه هنر، فلسفه دین، فلسفه علم، تعلیم و تربیت، فلسفه سیاسی و برخی مباحث فلسفی دیگر است.

می دانیم که کانت، نیل به مقاصد الهیات به معنی الاخص، یعنی اثبات حقایقی از قبیل وجود خدا و خلود نفس و اختیار را از طریق

استدلال عقلی ناممکن دانسته است. با این حال او به خدا و جاودانگی نفس در عالم آخرت و نیز به آزادی اراده و اختیار آدمی معتقد است و این معانی را در فلسفه اخلاق خود، بدون استعانت از دلایل مبتنی بر مفاهیم عقلی اثبات کرده است و آن گاه از رهگذر فلسفه اخلاق به دین رسیده است. بنابراین فهم آراء دینی او موقوف به آشنایی با فلسفه اخلاق اوست و آشنایی با فلسفه اخلاق او نیز مستلزم آگاهی از اصول معرفت شناسی وی و نتایج حاصل از آن است.

کانت به کدام عصر متعلق است ؟

بحثی وجود دارد مبنی بر اینکه آیا کانت را باید متعلق به قرن هجدهم دانست یا قرن نوزدهم. تاریخ تولد و مرگ او (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) نشان می دهد که می توان او را در هر دو قرن قرار داد. به نظر می رسد عقاید او نیز چنین امری را مجاز می داند. اندیشه های او از نظر عقل گرایی و تجربه گرایی قرن هجدهمی است و از طرف دیگر، کاملاً بدیع می باشد. شک او بر قرن نوزدهم سایه ای طولانی افکنده است. کانت نشان دهنده اعتماد انسان جدید به نیروی عقل در برخورد با امور مادی و ناتوانی آن در برخورد با امور مابعدالطبیعه است.

خلاصه و جمع بندی کتاب «دین در محدوده عقل تنها»

انقلاب کپرنیکی کانت در کتاب «دین در محدوده عقل تنها»، بیانگر این پیام است که دین برای زندگی کردن است، نه زندگی برای دین داشتن، و دینی که نتواند جوابگوی نیازهای زندگی زمان خود باشد، حق طبیعی آن حذف از صحنه زندگی است. در نظر کانت اخلاق تعیین کننده شأن

دین است. عقل انسان با استقلال که در عمل اخلاقی دارد، مرجع تعیین ارزش ها و باورهای دینی است. از این جا مرجعیت و حجیت هر نوع دین تجربی مبتنی بر وحی (ادیان تاریخی) زایل می شود؛ زیرا اتکای اخلاق بر ادیان تاریخی موجب نسبیت اخلاق و سلب حاکمیت عقل و اطلاق اصول کلی آن می گردد. اخلاق متکی بر دین، موجب شقاق و عدم تجانس در ارزش های اخلاقی می گردد و وحدت و همدلی نوع انسان را به خطر می اندازد. (۱)

نظر کانت در مورد معرفت

نظر کانت در مورد معرفت آمیزه ای از عقل گرایی و تجربه گرایی است. او با سنت عقل گرایی تعلیم دیده بود، اما مطالعه آثار هیوم باعث شد - طوری که خودش می گوید - از حالت خواب آلودگی جزمی بیرون آید. کانت مدتی - طبق عقاید هیوم - معتقد شد که تفکر درباره امور مابعدالطبیعه مثل خدا و آزادی چیزی غیر از اتلاف وقت نیست. کانت با تجربه گرایان در این مورد موافقت کرد که «تمام معرفت ما از تجربه شروع می شود، اما از این نظر با آنها مخالفت داشت که می گفت در عین حال سرچشمه تمام معرفت ما فقط تجربه نیست»، بلکه مواد خام معرفت ما از واقعیت خارجی حاصل می شود. البته ذهن نیز در پرورش این مواد خام به کمک مفاهیم درون ساخت خود، نقشی به عهده دارد. مقصود کانت در کتاب ارزشمند «سنجش خرد ناب» بحث درباره همین امر است.

نظر کانت در مورد معرفت را می توان این طور خلاصه نمود که،

ص: ۲۱۴

Kant Imanuel, Religion Within The Limits of Pure Reason Alone, Translated by: . (۱) -۱
Greene and Hadson, Harper Torchbooks Newyork, ۱۹۶۰ and
عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی.

مواد خام معرفت در خارج از انسان هستند و از طریق حواس انسان (عامل ترکیبی) درک می شوند و ذهن انسان (عامل پیشینی) روی آن کار می کند. ذهن برای درک مواد خام اشکال شهودی زمان و مکان (۱) را به کار می گیرد. هم چنین از مقولات یا مفاهیم محض درک (۲) مانند کمیت و کیفیت، استفاده می کند. نتیجه آن که ذهن در واقع نمی تواند جهان خارج را آن طور که فی نفسه هست درک نماید، زیرا «هر چند مطالب پیشینی زیادی در مورد امور ظاهری می توان گفت، اما چیزی درباره ماهیت امور واقع در زیر ظاهر نمی توان بیان داشت». (۳) مثل این که اگر به تمام امور با یک عینک قرمز رنگ نگاه کنیم. چیزهایی می بینیم، اما همه قرمز رنگ هستند. بدین طریق کانت استدلال می نماید که ذهن به تمام امور از طریق صور شهودی و مقولات فهم خود می نگرد و به ناچار هر چه را که با آن برخورد می کند، مقید می سازد.

این نظریه نتایج بسیار مهمی به بار آورد. انتظار می رفت این نظر پاسخی به شک هیوم باشد، اما برعکس، شک بیشتری ایجاد کرد. گفته شده است که هیوم مشکل معرفت را به کانت سپرد و کانت آن را به عنوان راه حلی پس داد، لیکن در واقع آن چه کانت تحویل داد، عبارت بود از صورت پیچیده تری از نظریه تصویری معرفت. نظریه کانت، علاوه بر اینکه نظریه جامعی در مورد معرفت نیست، همان ایرادهای اساسی پیشینیان هم بر آن وارد است.

بدین طریق آن چه معرفت درباره اشیاء نامیده می شود، تا حدی خیالی

ص: ۲۱۵

۱- (۱) .Forms of intuition of time and space .

۲- (۲) .Pure concepts of The understanding .

۳- (۳) . اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه دکتر احمد احمدی، ص ۲۱۶.

است. وقتی یک دانشمند (یا یک شخص معمولی) درباره زمان و مکان یا علت و معلول سخن می گوید، در واقع در مورد اموری که واقعاً وجود دارند حرف نمی زند، بلکه فقط درباره عادت های فکری خود سخن می گوید، زیرا غیر از این کار چاره دیگری ندارد. در صورتی که عقیده کانت صحیح هم باشد، نمی توان گفت که این مفاهیم به خود اشیاء هم قابل اطلاق هستند یا نه. بلکه در تحلیل نهایی ماهیت امور ناشناخته باقی می ماند.

اگر چه کانت در مورد درک ماهیت اصلی امور مادی نیز شک داشت، اما شک او درباره حقایق ماوراءالطبیعی بیشتر است. صور شهودی فقط در مورد امور تجربی اعتبار دارند. وقتی ذهن انسان از محدوده امور مادی خارج شود، خود را در میان تضادهای منطقی و تناقضات زیادی خواهد یافت. چیزی که در این مورد می توان آموخت، این است که ذهن ممکن نیست هیچ نوع معرفت عقلی در مورد امور فراسوی دنیای تجربی کسب نماید. (۱)

آیا مابعدالطبیعه نظری ممکن هست یا نه؟

در دیالکتیک استعلایی، هدف کانت جواب دادن به این پرسش است که آیا مابعدالطبیعه نظری ممکن هست یا نه؟ و جوابش هم این است که عقل نمی تواند تصمیم ایجابی یا سلبی درباره مسائل مابعدالطبیعه بگیرد. دلیلش نیز این است که احکامی که عقل نظری در ماوراء تجربه اثبات می کند، جدلی الطرفین (۲) است. جدلی الطرفین در اصطلاح میرداماد در «قبسات» یعنی بر هر دو طرفش می شود احتجاج کرد. (۳) اما

ص: ۲۱۶

۱- (۱). جمعی از اساتید فلسفه، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه: جلال الدین مجتبی، ص ۲۷۱.

۲- (۲). Antinomy.

۳- (۳). میرداماد، قبسات، باهتمام دکتر مهدی محقق، ص ۲۵.

جدلی الطرفین در کانت یعنی ذاتاً لاینحل است. و هیچ راه حلی برای آن نیست. (۱)

کانت و الهیات طبیعی

کانت کسی است که سنت هیوم را دنبال می کند و الهیات طبیعی را زمین می زند و راه را برای الهیات و حیانی باز می کند. او راه های عقلانی را زمین می زند و می گوید خداوند نه اثبات پذیر است و نه ابطال پذیر، بلکه باید از راه ایمان خداوند را شناخت. این حرف کانت با عقاید مسیحیت سازگار است.

کانت و ارتباط با عالم معقول و محسوس

شیء فی نفسه وجود دارد و هم زمان با عالم پدیداری به آن دسترسی داریم. ولی دسترسی به او دسترسی نظری نیست، زیرا عقل نظری فقط در حوزه پدیداری فعال است.

هم چنین انسان یک عقل بیشتر ندارد، ولی این عقل دو کاربرد دارد؛ اگر در عالم پدیدار فعالیت کند، عقل نظری و اگر در عالم فی نفسه فعالیت کند، عقل عملی نامیده می شود.

کانت و مابعدالطبیعه

در پی بحرانی که از زمان دکارت در فلسفه اروپایی در مسائل و مباحث معرفت شناسی پدید آمد و تقابل و تعارضی که میان عقلی مذهبان و تجربی مذهبان بروز کرد، کانت که از دیدگاه های فیلسوفان

ص: ۲۱۷

۱- (۱). کانت، تمهیدات، ترجمه: غلامعلی حداد عادل، ص ۱۸۹.

هر دو مکتب آگاهی داشت قدم به میدان نهاد تا بدین بحران خاتمه بخشد و علت اصلی بحران و سرّ سرگشتگی فیلسوفان را منکشف و آشکار کند.

عقلی مذهبان به عقل و مفاهیم عقلی اصالت و اولویت می دادند و برای معرفت حسی در شناسایی شأن مستقلی قائل نبودند. در مقابل اینان، تجربی مذهبان برای معرفت حسی اهمیت و اولویت قائل بودند و مفاهیم کلی و عقلی را محصول فرعی معرفت حسی می انگاشتند. این هر دو گروه در گشودن گره معرفت آدمی درمانده بودند، چنان که فلسفه عقلی مذهبان به نتایج عجیبی از قبیل «هماهنگی پیشین بنیاد» لایب نیتس و یا «نظریه رؤیت فی الله» مالبرانش مؤدی شده بود. فلسفه تجربی مذهبان نیز در آثار دیوید هیوم به شکاکیت انجامیده بود. (۱)

کانت برای حل این بحران معتقد شد که:

«در اینکه همه شناخت، با تجربه حسی آغاز می شود هیچ شک نیست... اما هر چند همه شناخت ما با تجربه آغاز می شود، از این جا لازم نمی آید که شناخت، یکسره از تجربه ناشی شود...». (۲)

راه حل کانت نشان دهنده این است که ما در شناسایی علاوه بر مواردی که از طریق تجربه حسی از عالم خارج کسب می کنیم از ذهن خود نیز عناصری را در کار می آوریم که جزء ضروری ساختار ذهن ما هستند و شرط لازم معرفت محسوب می شوند و شناسایی، حاصل ترکیب و تلفیق مواد مکتسب از عالم خارج و عناصر پیشینی اضافه شده از ذهن است که

ص: ۲۱۸

۱- (۱). طیبیه ماهروزاده، فلسفه تربیتی کانت، ص ۱۲۸.

۲- (۲). ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه: م. ش. ادیب سلطانی، ص ۱.

اولی در حکم ماده شناسایی و دومی در حکم صورت آن است.

کانت عناصر پیشینی ذهن را در دو عرصه حس و فاهمه جستجو کرد و معتقد شد که زمان و مکان دو عنصر پیشینی معرفت اند که از جانب ذهن ما، در عرصه حس، عرضه می شوند و دوازده مفهوم محض «وحدت»، «کثرت»، «تمامیت»، «ایجاب»، «سلب»، «عدول»، «جوهر»، «علت»، «مشارکت»، «امکان»، «وجود» و «وجوب» که کانت آنها را «مقولات» (۱) می نامد، عناصر پیشینی فاهمه ما هستند که در به هم پیوستن محسوسات عمل می کنند و احکام و تصدیقات ذهنی ما را می سازند. (۲)

بدین وجه کانت معتقد بود که ما عالم را از ورای شیشه عینکی مشاهده می کنیم که رنگ آن و تأثیر آن در آن چه می بینیم ناشی از عناصر معرفتی پیشینی ذهن ماست. چنان که دیدیم اساس این عناصر پیشینی، زمان و مکان است که از این دو مخصوصاً عنصر زمان مانند روح در سراسر پیکر فلسفه نظری و معرفت نظری و معرفت شناسی کانت جاری و ساری است. کانت از این مبنای مهم چنین نتیجه می گیرد که ما صرفاً به شرطی می توانیم نسبت به عالم واقع معرفت معتبر پیدا کنیم که از دو عنصر پیشینی زمان و مکان که به منزله تاروپود معرفت اند، استفاده کنیم و اگر موضوعی برحسب تعریف، فراتر از ساخت زمان و مکان بود، راهی برای وصول بدان و کسب معرفت معتبری درباره آن نداریم. از این جا، کانت به ناممکن بودن مابعدالطبیعه به عنوان علمی که مدعی دانش نظری از طریق استدلال

ص: ۲۱۹

۱- (۱). Categories.

۲- (۲). کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، مترجم: طه طه وس میکائیلیان، ص ۹۷.

عقلی و مفهومی در باب حقایقی از قبیل خدا و نفس و اختیار است، معتقد می شود. زیرا مطابق مبانی فلسفه او ذهن به مثابه یک تور ماهیگیری است که هر چه زمانی و مکانی نباشد، و به عبارت دیگر هر چه تعلق به عالم طبیعت نداشته باشد و یا خواص اشیاء طبیعی نباشد (ریاضیات)، در این تور نمی گنجد و به چنگ نمی آید.

کانت در بخش مهمی از کتاب «سنجش خرد ناب» خود که به جدل استعلائی موسوم است سعی کرده است ممتنع بودن مابعدالطبیعه را به اثبات رساند و مغالطات و تعارضاتی را باز نماید که در این حوزه در اثر استفاده نابجا از مفاهیم عقل نظری (که تنها قلمرو کاربرد صحیح آنها همان عرصه امور زمانی و مکانی است) پدید می آید. از جمله، وی معتقد است که ذهن در عرصه مفاهیم مابعدالطبیعه به تعارضاتی (Antinomies) گرفتار می آید که خلاصی از آنها ممکن نیست و به قضایایی جدلی الطرفین مبتلا می شود که کنار نهادن هیچ یک از دو طرف آنها، که دائماً یک دیگر را نقض می کنند، امکان ندارد. از جمله این قضایا، دو زوج جدلی الطرفین زیر است که یکی به نفی و اثبات اختیار و دیگری به نفی و اثبات واجب الوجود مربوط می شود:

۱. در جهان، علت هایی بر حسب اختیار وجود دارد.

اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است.

۲. در سلسله علل جهان، واجب الوجودی هست.

در این سلسله هیچ امری واجب نیست، بلکه همه چیز ممکن است. (۱)

ص: ۲۲۰

۱- (۱). تمهیدات، ص ۱۸۸.

کانت برای رهایی از این تعارضات، راه خروج نشان می دهد که همانا اعتقاد به نومن و پدیدار است. او معتقد است که ما اشیاء را به صورتی که بر ما پدیدار می شوند می شناسیم، نه چنان که در نفس الامر هستند. عالم معرفت ما پدیداری است، اما ناچاریم بجز پدیدارهایی که در عرصه شناخت و در قالب مفاهیم ذهنی از قبیل جوهر و عرض و علت و معلول بر ما ظاهر می شوند، به امر دیگری به نام «نومن» (۱) یا ذات معقول نیز قائل شویم که از جنبه نفس الامر پدیدارها حکایت می کند. نومن هرگز شناخته نمی شود و مانند هیولای اولی است که نقاب از چهره بر نمی گیرد. لکن باید بدان ملتزم بود. کانت گره این دو تعارض مربوط به اختیار و خدا را به کمک همین ثنویت نومن و پدیدار می گشاید و می گوید: مادام که در عرصه پدیداریم، ناچاریم به جبر علمی (دترمینسم حاکم بر طبیعت) و ممکن بودن همه موجودات قائل شویم، امّا با فرض نومن که از حوزه مفاهیم معرفتی ما بیرون است، می توانیم به نوع دیگری از علیت، که همانا علیت اختیاری است و به نوع دیگری از وجود در برابر موجودات امکانی، که واجب الوجود است معتقد گردیم. بدین ترتیب کانت با آنکه در «سنجش خرد ناب» خود، مابعدالطبیعه را ممتنع اعلام می کند، زمینه را برای پذیرش آن در عرصه دیگری که ساحت عقل عملی و اخلاق است، هموار می سازد. سخن معروف او که گفته است: «من لازم دیده ام شناخت را کنار زنم تا برای ایمان جا باز کنم». (۲) نیز ناظر به همین معناست.

ص: ۲۲۱

۱- (۱) .Neumenon.

۲- (۲) . ایمانوئل کانت، نقد عقل محض.

کانت پس از آنکه در کتاب «سنجش خرد ناب» خود اثبات معانی و حقایق مابعدالطبیعه را ناممکن می‌شمارد، به سراغ ساحت دیگری از عقل می‌رود که عقل عملی است و مقصود وی از عقل عملی، همان عقل انسان از آن حیث که به افعال و احکام اخلاقی و باید و نبایدهای مربوط به رفتار آدمی التفات و اشتغال دارد، می‌باشد. کانت فلسفه اخلاق خود را در کتاب های نقد عقل عملی و مبانی مابعدالطبیعه اخلاق آورده است. در این دو کتاب وی همانند «سنجش خرد ناب» در جستجوی عناصری پیشینی است که به حکم پیشینی بودن، غیر تجربی و فوق تجربی اند و به همین جهت ضرورت و کلیت دارند. در واقع کانت در پی آن است که تا در عالم اخلاق نیز عناصری پیشینی دست یابد؛ یعنی می‌خواهد در معرفت اخلاقی به اصل یا اصولی دست یابد که به هیچ وجه از خصوصیات و اوضاع و احوال تجربی و مقتضیات عالم خارجی متأثر نباشد و مستقل از آنها، مبنای رفتاری اخلاقی معتبر قرار گیرد.

کانت می‌خواهد بدون استفاده از استدلالات عقل نظری و با اتکاء به مفاهیم مربوط به اخلاق و عقل عملی، از قبیل اراده نیک و تکلیف و قانون اخلاقی و فضیلت و سعادت مقاصد مابعدالطبیعه را در باب انسان و خدا اثبات کند. در حقیقت او می‌خواهد برخلاف مشی متعارف فیلسوفان، که امور عامه فلسفی یعنی الهیات به معنی الاعم را مدخل ورود به الهیات بمعنی الاخص می‌گیرند و خدا و صفات خدا و دیگر حقایق مابعدالطبیعه را به کمک دلایل فلسفی اثبات می‌کنند، آن مدخل و مقدمه را کنار زند و از حکم صریح و قطعی و کلی و پیشینی

اخلاقی که هر کس در خویشتن وجدان می کند برای اثبات این حقایق استفاده کند. (۱)

رد دلایل سنتی در مورد اثبات وجود خدا از طرف کانت

آن چنان که معلوم شد جای تعجب نیست که کانت فراتر می رود و شیوه های سنتی برهان الهیات طبیعی را به طور بی رحمانه ای مورد انتقاد قرار می دهد. او می گوید برهان ها سه نوعند و نه بیشتر: هستی شناسانه (۲)، کیهان شناسانه (۳) و غایت شناسانه (۴) و سپس به ترتیب آنها را مورد حمله قرار می دهد.

در مورد دلیل وجودشناسی می گوید، کافی نیست فقط فرض کنیم که تعریف واجب الوجود می تواند وجود را ثابت کند، درست مانند تعریف مثلث که زاویه بودن را ثابت می نماید. این برهان وقتی صحیح خواهد بود که فرض کنیم چنین وجودی در مرحله اول، هستی دارد.

اگر خدا را حقیقی ترین موجود بخوانیم و بعد ادعا کنیم که این تعریف ثابت می کند که او هستی دارد، در این صورت باید بفهمیم که آیا این بیان ما یک حکم تحلیلی است یا ترکیبی؟ کانت در این مورد می نویسد:

اگر تحلیلی باشد حکم به اینکه آن شیء وجود دارد، چیزی بر اندیشه درباره آن شیء اضافه نمی کند، جز اینکه نوعی همان گویی باشد. اما اگر مانند هر شخص منطقی قبول کنیم که تمام گزاره های وجودی

ص: ۲۲۳

۱- (۱). راجر تریک، عقلانیت و دین، ترجمه: حسن قنبری، ص ۱۳۵.

۲- (۲). Ontological.

۳- (۳). Cosmological.

۴- (۴). Theological.

ترکیبی هستند، چگونه می توان ادعا کرد که محمول وجود را نمی توان بی تناقض رد کرد؟ این صفتی است که فقط در گزاره های تحلیلی هست و به همین دلیل تحلیلی خوانده می شود.

به طور خلاصه همان طور که فکر کردن به اینکه من میلیونها تومان در بانک دارم نمی تواند نشان دهد که من واقعاً چنین پولی در حسابم دارم، برهان وجودشناسی خدا هم ممکن نیست وجود او را اثبات نماید.

هر چند وجود عینی خدا را نمی توان ثابت کرد، لیکن با دلایل نظری هم نمی توان آن را رد کرد. با آنکه کانت تلاش های الهیات طبیعی را باطل اعلام می دارد، اما راه بحث درباره خدا را کاملاً مسدود نمی کند. او معتقد است که بررسی هایش نشان می دهد تفکراتی که فراتر از محدوده تجربه اند، فریب دهنده و بی اساسند و هم چنین این درس را به ما می آموزد که فکر بشر این تمایل را دارد که از این حد فراتر برود و افکار ماوراءالطبیعی را مانند قالب های فکری خط طبیعی بداند. این تمایل هم خوب است و هم بد. در صورتی بد است که تصور کنیم خدا و آزادی و نامیرندگی موضوعات واقعی هستند که می توان آنها را با عقل شناخت. اینها در واقع تصورات منتظمی هستند که به افکار و زندگی ما هدف و مفهوم می بخشند و حقایق عینی نیستند. با توجه به بحث کانت در کتاب «سنجش خرد ناب» به این نتیجه می رسیم که بحث درباره خدا در قلمرو افکار نظری قرار ندارد، بلکه در قلمرو اخلاق باید به آن پرداخت.

برداشت کانت از خدا

کانت اخلاق را هم به باد انتقاد گرفت. اگر انسان متجدد باید به صورت

انسان بالغ زندگی کند و لازم است تمام قدرت های غیر واقعی خارجی را از خود دور سازد و فقط تابع عقل خویش باشد. او به خدایی که ناصح آسمانی و یا ایجاد کننده محرک برای او باشد، احتیاجی ندارد و باید به هر چه عقلش می گوید گوش فرا دهد. این است مفهوم کلمات پیش گفتاری کتاب «دین در محدوده عقل تنها» (۱) که نقل می کند:

از آن جا که اخلاق براساس آزادی انسان قرار دارد و به علت همین آزادی است که انسان خود را در مقابل قوانین طبیعی مکلف می داند، دیگر احتیاجی نیست که برای درک وظایف خود معتقد باشد که وجود دیگری در بالای او قرار دارد و هم چنین برای انجام وظایف خود محرک دیگری غیر از قوانین لازم ندارد.

با این همه کانت معتقد بود که اخلاق، ما را به سوی خدا رهبری و هدایت می کند.

کانت در کتاب نقد خرد عملی خود، جایگاه خدا را در نظام فلسفی خود تشریح می نماید. خدا (هم چنین مفهوم اختیار و بقاء) از اصول موضوعه خرد ناب عملی محسوب می شود.

کانت درباره خدا و بقا در بحث مربوط به نیکی نهایی بحث می کند. شرائط ایده آلی وجود دارد که در آن، فضائل اخلاقی و شادمانی هم زمان باشند. حقیقت دردناک این است که این دو در این جهان نمی توانند با هم باشند. به علاوه، بشر وقتی می تواند به این شرائط مطلوب دسترسی پیدا کند که دارای وجودی ابدی باشد. برای دست یافتن به فضائل اخلاقی و شادمانی، ناچار از پذیرفتن این امر هستیم که طبیعت باید دارای عقلی خارج از خود باشد که در آن، این دو، یعنی شادمانی و فضائل اخلاقی، هماهنگ گردند؛ به بیانی دیگر این علت همان خداست.

ص: ۲۲۵

کانت با حذف اعتقاد مسیحی در مورد مکاشفه الهی (یعنی ظاهر شدن خدا در تاریخ بشر و کسب تجربه در مورد خدا از طریق حوادث و کلام الهی)، عقل را جانشین آن می سازد. (۱) داستان های کتاب مقدس برای توده های بی اطلاع مفید است، زیرا می تواند امور اخلاقی را به طرز مؤثری به آنها تعلیم دهد. اما در مرحله نهایی، عقل کلی انسانی است که عالی ترین اصل حاکم شمرده می شود.

جالب توجه است که کانت در تمام موارد سعی می کند ایمان مسیحی را به تابعیت عقل درآورد و غیر دینی سازد. برنامه کتبی کانت هماهنگ ساختن ایمان مسیحی با طرز فکر غیر دینی جدید بود. کانت به دین سازمان یافته علاقه ای نداشت و هنگامی که کارکنان و دانشجویان دانشگاه کونینگسبرگ به طرف کلیسای دانشگاه راه پیمایی می کردند، با آنها همراهی می کرد. اما وقتی به در کلیسا می رسیدند، به آرامی از صف خارج می شد و به خانه می رفت.

نظر کانت در مورد نقش عقل در ایمان در واقع باقیمانده ای از عقل گرایی قرن هفدهم است. او معتقد بود که عقل به تنهایی می تواند وظایف انسان را تعیین کند. او اطمینان دارد که امر قاطع، کاملاً مشخص و قطعی و روشن است، امر قاطع، یا نوعی امر غرضی است، یا نشان دهنده الزامی است که از خارج به ما می رسد. در صورت دیگر عقل دیگر نمی تواند وظایف انسان را تعیین کند، زیرا حقیقتی را قبول دارد که بالاتر از عقل است. انسان منبع اقتدار خود نیست.

ص: ۲۲۶

۱- (۱). دین در محدوده عقل تنها، ص ۲۰۹. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که کانت در بخش چهارم این کتاب دین مسیح را به عنوان دین طبیعی و دین تعلیمی مطرح و بررسی می کند.

چیزی بالاتر از او وجود دارد که او را وادار می سازد این گونه فکر و عمل کند. (۱)

وقتی شخصی فرضیه ای داشته باشد که نتواند حقایق را توجیه کند، دو راه بیشتر در پیش ندارد: یا باید در فرضیه خود تجدید نظر به عمل آورد (حتی آن را به کلی ترک کند) یا اینکه حقایق را نادیده بگیرد. کانت در مورد دین راه دوم را انتخاب کرد. فلسفه او به تجربیات مسیحی در مورد خدا و دلایل تاریخی کتاب مقدس توجهی ندارد. روش او تقریباً به این شباهت داشت که شخصی درباره سلسله جبال هیمالیا کتابی بنویسد و عمداً از ذکر قله اورست خودداری نماید. کانت اولین کسی نبود که این کار را کرده است، اما کانت در این مورد آخرین شخص هم نبود.

فلسفه دین کانت

کتابی که مستقلاً کانت در این زمینه «دین در محدوده عقل تنها» (۲) است. این کتاب توسط دکتر صانعی درّه بیدی به زبانی فارسی هم ترجمه شده است و در فلسفه دین بسیار حائز اهمیت است. موضوع کتاب این است که اگر بخواهیم به دین فقط از منظر عقلانی و نه با توسل به هیچ نیروی دیگری نگاه کنیم چه تعریفی از آن خواهیم دانست؟ در بعضی از کتاب های دیگر کانت مانند «سنجش خرد ناب» نیز سلسله مسائلی مطرح شده است که به مباحث فلسفه دین مربوط می شود. کانت معتقد

ص: ۲۲۷

۱- (۱). یوستوس هارتناک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه: غلامعلی حداد عادل.

۲- (۲). Immanuel. Kant, " Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft " . (Religion in the Limits Reason Alone).

بود وجه مشترک همه ادیان و مذاهب در سه اعتقاد است:

۱. وجود خدا؛

۲. اختیار انسان؛

۳. وجود و خلود نفس انسانی.

وی معتقد بود این سه رکن، ارکان هر دین و مذهبی است، گرچه در جزئیات این مطالب با هم اختلاف دارند؛ مثلاً در باب «خدا» بعضی از ادیان و مذاهب تصورشان از خدا، تصور یک جوهر است؛ بعضی تصور یک جوهر نیست؛ بعضی به خدای واحد قائل اند؛ بعضی به خدای دوگانه، و بعضی به خدای سه گانه قائل اند. بعضی به خدایان متعدد قائل اند بعضی به خدای انسان وار (۱) و بعضی به خدای نایمان وار قائل اند. به هر حال اینها مواد اختلافشان است اما همه در وجود خدا اتفاق نظر دارند.

در باب اختیار انسان هم همین طور است. در ادیان و مذاهب، در حدود و ثغور اختیار انسان، سعه و ضیق وجود دارد؛ بعضی اختیار انسان را فقط در آن چه مرتبط به خودش می شود می دانند و بعضی در ارتباط با انسان های دیگر هم قائل اند. در باب وجود و خلود نفس انسانی هم همین طور است؛ تصورات مختلف از نفس انسانی در ادیان و مذاهب وجود دارد و تصورات مختلفی هم از خلود نفس انسانی وجود دارد. در باب نفس انسانی و تصورات مختلفی که از نفس انسانی وجود دارد می توان گفت تاکنون هفده تصور مختلف از نفس انسانی در فرهنگ بشری اعم از ادیان و مذاهب و مکاتب فلسفی ظهور کرده است. یکی از متفکران قوی و دقیق غربی به نام

ص: ۲۲۸

براد (۱) در کتاب «منزلت نفس انسان» (۲) هفده تصویری را که تا زمان ما از نفس بشری در ادیان و مذاهب و مکاتب فلسفی مختلف پیدا شده است، جمع آوری کرده است و این هفده تصور را مورد مذاقه قرار داده و نکات ضعف و قوت آنها را نشان داده است. کانت هم معتقد است که در باب نفس انسانی تصورات مختلفی وجود دارد ولی بالاخره همه ادیان و مذاهب غیر از بدن به چیز دیگری هم قائل اند و همین کفایت می کند برای اینکه بگوئیم به امر مشترکی تحت عنوان وجود نفس انسانی معتقدند.

در باب خلود نفس انسانی هم لااقل سه تصور عمده وجود دارد؛ یک تصور، تصور معاد است که معمولاً در ادیان ابراهیمی وجود دارد. یک تصور هم تصور خارج شدن از گردونه چرخه هستی (۳) است که همان قول به تناسخ است. تصور سوم از خلود نفس وجود دارد که دیگر نه معاد است و نه تصور فوق، بلکه تصویری است که بعضی از عرفا دارند. آنها معتقدند روح انسان بعد از قطع تعلق از بدن، در ذات الهی منحل می شود. طبق این قول سوم کيفر و پاداشی وجود ندارد و بحث معادی

ص: ۲۲۹

۱- (۱) . ۱۸۸۷-۱۹۷۱ (Charles Dunbar Broad م) سی. دی. براد، استاد فلسفه در دانشگاه کمبریج و دارای تألیفات فراوان در زمینه فلسفه ذهن، فلسفه دین و تحقیقات روانی است. وی از شارحان دقیق، عمیق و امین سخنان فیلسوفان پیشین است. علاوه بر شرح آراء آنها، نقدهای منصفانه و قوی هم دارد. از ویژگی های او تشویق و تقسیم بندی و دقت در شقوق هر مسئله می باشد. ویژگی دیگر او اتخاذ آراء و نظراتی در ابواب مختلف می باشد که با آراء عموم فلاسفه جدید غربی مخالف و به آراء قدماء نزدیک تر است. او به مکتب تحلیل زبانی گرایش دارد. (دین و عقلانیت، نقد و نظر، ۲۸-۲۵، ص ۳۷۹).

۲- (۲) . " C.D. Broad " Man and His place in Nature .

۳- (۳) . Samsara . . غربی ها به ابن رشد، «آورئوس» می گویند. از مدافعان ابن رشد در غرب، متفکر فرانسوی ارنست رنون است. او در کتاب ابن رشد و مکتب او از عقاید ابن رشد به طور جدی دفاع می کند.

هم در کار نیست. نفس جزیی انسان وقتی از بدن قطع تعلق کرد به نفس کلی جهان می پیوندد، گویا قطره ها به دل دریایی می پیوندند که روز اول از دل آن برآمده بودند.

در باب کیفر و پاداش هم بعضی از ادیان مثل اسلام و یهودیت قائل به کیفر و پاداش در آخرت هستند، بعضی از مسیحیان قائل به کیفر و پاداش نیستند و معتقدند انسان وقتی از دنیا رفت سعادت مند خواهد شد. به این امر «رؤیت مبارکه» یا «رؤیت سعیده» می گویند.

کانت می گوید: در باب این سه امری که مورد وفاق ادیان و مذاهب است، عقل، قدرت اثبات ندارد. عقل نه می تواند اثبات وجود خدا کند، نه می تواند اثبات اختیار انسان کند و نه می تواند اثبات وجود و خلود نفس انسانی را بر عهده بگیرد. البته مراد وی از عقل، عقل نظری است و طبعاً اگر کسی بخواهد چنین ادعایی بکند باید ادله عقلی ای را که برای هر یک از این سه مدعا اقامه شده است، نقض کند. در «سنجش خرد ناب» کانت این کار را انجام داده است. او ادله وجودشناختی اثبات وجود خدا را نقادی کرده است، یعنی دلیلی که به اکام و سنت آنسلم و... برمی گردد. او ادله جهان شناختی را هم نقادی کرده است، یعنی ادله ای که به برهان امکان و وجوب برمی گردد و ریشه هایش در آراء و نظرات فیلسوفان اسکندران است و همه آنها به گونه ای مبتنی بر علیت هستند؛ خواه از خود اصل علیت به صورت عریان استفاده کنند و یا از مصادیق علیت و معلولیت استفاده کنند، مثل برهان حرکت ارسطو. او همه این براهین را با روایات مختلف اش نقادی کرده و عیب آنها را نشان داده است. ادله دال بر طرح و تدبیر را هم نقادی کرده است، یعنی ادله ای که یک شاخه آن همان برهان نظم

است. وی این طرح و تدبیرهای سه گانه را - که قسم اول و دومش بیشتر متداول است - مورد نقادی قرار داده و گفته است هیچ کدام از اینها نمی توانند وجود خدا را اثبات کنند. بعد خود او در فلسفه دین راهی بر اثبات وجود خدا ارائه می دهد، آن هم نه از راه عقل نظری بلکه از راه عقل عملی، یعنی از راه اخلاق.

کانت، روش لا-ک در مقابل شورمندان، و هیوم در مقابل سنت مدرسی را، در مقابل سنت متافیزیکی عقل گرایان - که در آلمان زمان او در تفسیر کریستیان ولف (۱۷۵۴-۱۶۷۹م) از لا-یب نیتر (۱۷۱۶-۱۶۴۶م) ارائه شده بود - به کار می گیرد. در جمله ای که اغلب از کانت نقل می شود وی خود مدعی است که با خواندن هیوم از خواب جزمی خویش بیدار شده است. کانت هم مثل تجربه گرایان انگلیسی، انتقاد از مخالفین مابعدالطبیعی خویش را بر اصول مبناگروی مبتنی می سازد. در واقع نظرات عمده نقد عقل محض این است که متافیزیک به عنوان یک علم امکان ناپذیر است دقیقاً از آن رو که متافیزیک بر پدیده ها مبتنی نیست. شناخت علمی تنها در رابطه با پدیده های تجربی که صور تجربه و فضا و زمان را دربرمی گیرد ممکن است. متافیزیک های نظری سخنانی بر زبان می رانند که از پدیده ها و صور تجربه فراتر می روند و لذا نمی توانند علمی باشند.

کانت با وجود انتقادش از متافیزیک، در شک گرای عام هیوم در باب دین، با وی همراه نمی شود. اما به هر حال از نظر او دعاوی دینی از حیث شناخت علمی خارج می شوند و از آن رو که برای اخلاقیات ضرورت دارند قابل توجیه اند. کانت بر آن است که اخلاقیات اصل موضوع قرار دادن یک خیر برین را مقتضی است. این خیر باید هم

سعادت کامل و هم کمال اخلاقی را شامل شود. ولی این مفاهیم از لحاظ منطقی از هم جدایند و از این رو الهیات جهت پر کردن این فاصله مفروض انگاشته می شود. جدا کردن دعاوی دینی از حوزه دعاوی علمی و نشان دادن آن در حوزه اخلاقی، دو شاخه شدن عقلانیت را به حوزه نظری و عملی فرض می دارد. به طور سنتی اعتقاد بر این بود که عقل نظری حاکم بر اعتقادات است و عقل عملی حاکم بر اعمال. ولی کانت معتقد است که عقل عملی ضروری می بیند که الوهیت را مفروض انگارد و عقل نظری ملزم است که به خواسته های عقل عملی احترام نهد.

تأثیر تفکر دینی کانت

جان. ای. اسمیت، در دایره المعارف دین، در مقاله فلسفه و دین توضیح داده است که بعد از کانت سه نوع واکنش مستقل و متمایز در میان متفکران در عرصه دین و فلسفه به ظهور رسید. (۱)

از این سه نوع واکنش یا بهتر بگوییم سه نوع پیامد، نخست به واکنش های الحادی اشاره می کنیم. این تأثیر در میان متفکرانی به ظهور رسید که مابعدالطبیعه را از کانت در «سنجش خرد ناب» او پذیرفتند، اما اثبات مقاصد و اغراض مابعدالطبیعه، یعنی خدا و جاودانی نفس را، در نقد عقل عملی از او پذیرفتند و به اصطلاح «کلوا و اشربوا»ی وی را گوش کردند اما «ولاتسرفوا»ی او را فراموش کردند. اینان عجز عقل را در اثبات وجود خدا، چنان که کانت ادعا کرده بود قبول کردند اما گواهی دل را در اعتقاد به خدا کافی و وافی ندانستند. آرتور شوپنهاور (۱۸۶۰)

ص: ۲۳۲

۱- (۱). میرچا الیاده، فرهنگ و دین، هیأت مترجمان (زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی)، ص ۱۵۴.

۱۷۸۸م) از جمله فیلسوفانی است که پس از کانت در مسیر فلسفه کانتی به پیش رفت، هر چند به عقاید و باورهای دینی کانت اعتقادی نداشت و به اصطلاح لامذهب بود. اما جریان الحادی عمده و نیرومندی که تا حدودی از کانت نیز تأثیر پذیرفت «پوزیتیویسم» بود. پوزیتیویست ها ابتدا در قرن نوزدهم و سپس تحت عنوان پوزیتیویسم منطقی در قرن بیستم، با نفی هرگونه گزاره معتبر در مابعدالطبیعه، معرفت صحیح را در معرفت به امور تجربی، یعنی در همان حوزه ای که کانت آن را معرفت پدیداری نامیده بود، منحصر دانستند و قابلیت تحقیق تجربی را یگانه معیار معنی داری گزاره ها گرفتند. از نظر آنان، گزاره های دینی فاقد هرگونه معنایی است و احکام اخلاقی نیز برخاسته از عقل نیست تا مفید یقین باشد بلکه ناشی از عواطف و احساسات است و از لحاظ معرفتی فاقد اعتبار است.

واکنش دوم را عمدتاً و اصولاً باید متعلق به «لودویگ ویتگنشتاین» (۱۹۵۱-۱۸۸۹م) دانست و آن را در حقیقت می باید عکس العملی تعدیل کننده در برابر افراط پوزیتیویست ها محسوب کرد. ویتگنشتاین در استفاده از زبان در حوزه های مختلف علمی، زیبایی شناسی، دینی و دیگر حوزه ها، قائل به تفصیل شد و بر پایه نظریه بازی های زبانی خود زبان دین را مشخص و ممتاز دانست و با اعتقاد به این تمایز، معیارهای مورد نظر پوزیتیویست های منطقی را - که در آن به همه انواع گزاره ها، با قطع نظر از حوزه کاربرد آنها، به یک چشم نگریسته می شد - بی اعتبار و ناکافی دانست. البته موضع گیری ویتگنشتاین در برابر پوزیتیویست های منطقی و ماتریالیست ها، به صورتی نبود که انتظار معتقدان به خدا را برآورده سازد. اصرار او بر

اینکه «برای فهم گفتار دینی، باید بینید این گفتار در زندگی مردم چه نقشی دارد». (۱) از آن جهت که متضمن هیچ نوع طیفی در باب وجود واقعی مفاهیم دینی نیست، از نظر دین داران، برآورنده مقصود نیست. تشویشی که در نوشته های خود وی درباره خدا وجود دارد بازتاب عدم کفایت معیاری است که وی برای قضاوت در موضوعات مابعدالطبیعه برگزیده است. (۲)

اما مهم ترین تأثیر یا واکنش، به متفکران و متکلمانی تعلق دارد که در اعتقاد به حقایق دینی و مفاهیم معنوی با کانت هم رأی و همراه بودند و مانند او مفاهیم عقلی و فلسفی را در نیل به مقاصد دینی ناتوان می دانستند و عقل نظری را صرفاً برای ورود در مباحث ریاضی و طبیعیات مناسب می شمردند. از این پس مخصوصاً با استفاده از گزارش «اسمیت» در مقاله فلسفه و دین به بعضی از این متفکران و آراء آنها اشاره می کنیم.

نخست از آلبرت ریچل (۱۸۸۹-۱۸۲۲م) نام می بریم. ریچل کوشید تا از مسیحیت تفسیری اخلاقی به دست دهد و «با تأکید بر معنای ذاتاً اخلاقی مفاهیم دینی، الهیات را از اتکاء به مابعدالطبیعه برهاند». (۳) آن چه برای او اهمیت داشت اهمیت عملی حقایق دینی بود، نه مدلول وجودی و متفیزیکی آنها. وی خواست با تأسیس علم کلامی مبتنی بر اخلاق، الهیات را از آسیبی که از جانب کانت به مابعدالطبیعه وارد شده بود، نجات دهد.

ص: ۲۳۴

۱- (۱). برایان مگی، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۵۴۱.

۲- (۲). همان، ص ۵۶۹.

۳- (۳). میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ص ۱۵۷.

متفکر دیگر، سورن کی یرکگور (۱۸۵۵-۱۸۱۳م) است. وی که به حق از پیشروان اگزیستانسیالیسم به حساب آمده، نسبت به کانت شیفتگی خاصی دارد تا بدان حد که اعلام می کند: «فیلسوف دلخواه من کانت است».^(۱)

وی در مقایسه با ریچل که گوهر تعالیم دینی را اخلاقی بودن آن تعالیم می دانست، گوهر این تعالیم را غیرعقلانی بودن آنها می داند. در نظر وی یک پیام دینی هر چه غیر عقلانی تر باشد و به شطح و طامات مطلق نزدیک تر، بر معیار تشخیص حقایق دینی منطبق تر است. او حقیقت نهایی و نهانی دین را ایمان می داند که امری غیر قابل توصیف به زبان عقل و مفاهیم عقلانی است. موضع او درست مقابل فیلسوفانی مانند هگل است که می کوشیدند از همه حقایق و از جمله از حقایق دینی، تصویری کاملاً عقلانی به دست دهند. وی عقلانی بودن را با دینی بودن مغایر و متضاد می دانست و بدین عبارت و شعار متمسک بود که «باور می کنم؛ زیرا محال است». در نظر او عقل، همان عقل نظری است که کانت صلاحیت آن را برای اظهار نظر در حوزه دین رد کرده است. گفتنی است که همین محال بودن و گزاف بودن تعالیم دینی که در نظر کی یرکگور در پذیرش آن تعالیم مداخلت تام داشت، بعدها از سوی فیلسوف اگزیستانسیالیست معروف دیگری مانند ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵م) دستاویز محکمی برای نفی حقایق دینی و متافیزیکی شد.

تلاش دیگری که تحت تأثیر کانت در تفکر دینی مغرب زمین قوت گرفته است، جانشین ساختن تاریخ به جای فلسفه در فهم و تفسیر

ص: ۲۳۵

بیانات و تعالیم دینی است. متکلمانی مانند ویلهلم هرمان (۱۹۲۲-۱۸۴۶م) و ریچارد نیبور (۱۹۶۲-۱۸۹۴م) و رودلف بولتمان (۱۹۷۶-۱۸۸۴م) و فریدریش گوگارتن (۱۹۶۷-۱۸۸۷م) و متأخرترین از آنان جان مک کواری، همه و همه معتقدند که «نه فلسفه، بلکه تجربه تاریخی و سیر تاریخ است که هم شالوده ایمان مسیحی و هم زمینه تفسیرگر آن را می پرورد». (۱) درک مقصودی که این متکلمان از تاریخ دارند تا حدود زیادی در گرو آشنائی عمیق با مفاهیم بنیادی مسیحیت از قبیل فدییه پذیری الوهی و تجسد و تجلی خداوند در عیسی مسیح است. نیبور در توضیح و تبیین مقصودی که از تاریخ دارد، میان تاریخ باطنی یک امت و ملت با تاریخ ظاهری آن فرق می گذارد و می گوید: تاریخ ظاهری آن چنان که از چشم یک ناظر غیر مؤمن به حقایق دینی متجلی در آن تاریخ دیده می شود با تاریخ باطنی یا تاریخ مقدس که مشاهده حقایق دینی در تاریخ از چشم یک فرد مؤمن به آن حقایق است تفاوت عمده دارد. (۲) آن چه مهم است توجه و تکیه این متکلمان بر مظاهر ناسوتی حقایق الوهی در زمان و تاریخ است و تمسک آنان به رویدادهای تاریخی به عنوان محملی برای درک حقایق دینی به جای تمسک به استدلالات عقلی که به نوعی مابعدالطبیعه مؤدی می شود و در معرض آسیب انتقادات کانتی قرار می گیرد. (۳)

صورتی دیگر از تأثیر کانت را در آراء فیلسوفان و متفکرانی مانند

ص: ۲۳۶

-
- ۱- (۱). همان، ص ۱۶۱.
 - ۲- (۲). ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرماهی، ص ۲۵۸-۲۵۹.
 - ۳- (۳). مجله ارغنون، فصل نامه فلسفی، ادبی فرهنگی، سال دوم، شماره ۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۷۴، مقاله «ولفهارت پاتن برگ: الهیات تاریخی»، ص ۱۷۱.

مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵) فیلسوف یهودی معاصر می توان دید. وی به تبع کانت میان دو نوع رابطه که یکی از آنها را مشعر بر شناخت ما از جهان اشیاء و دیگری را مشعر بر رابطه ما با عالم انسان ها می داند، تفاوت قائل می شود. وی رابطه اول را رابطه من - آن می نامد و رابطه نوع دوم را، که رابطه ای انسانی و به کلی از نوعی دیگر است رابطه من - تو می داند. در این نوع رابطه، آن چه اصل است مواجهه و رودر رویی بی واسطه دو طرف با یک دیگر و نفوذ در عمق احساسات صمیمانه یک دیگر و برقراری پیوندهای سرشار از عشق و محبت و تعلق خاطر به یک دیگر است. چنین رابطه ای هرگز از طریق شناخت اشیاء به توسط مفاهیم نظری و عقلانی حاصل نمی شود. به اعتقاد مارتین بوبر، عالم معارف دینی را باید بر پایه رابطه من - تو شناخت و رابطه انسان با خداوند، رابطه ای از این نوع است و این رابطه، زبانی مخصوص به خود دارد که آن را از تیررس انتقادات کانتی بر مابعدالطبیعه نظری - که مبتنی بر رابطه ای من - آن است، دور می سازد و محفوظ می دارد. (۱)

سرانجام به آراء کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) متکلم پروتستان سوئیسی اشاره می کنیم. بارت، که نماینده بارز ارتودوکس های جدید است میان حقایق الوهی و امور دیگر، دیواری ستبر و نفوذناپذیر برپا می کند و خداوند را موجودی دیگر می داند که شناخت او و شناخت آن چه وحی می کند به کلی از دسترس عقل بشری بیرون است و تنها موقوف به عنایت و هدایت خود اوست. حقایق الوهی، تنها از طریق

ص: ۲۳۷

«انکشاف و جلوه نمایی خداوند بر انسان، نه جست و جوی بشر در طلب خداوند».^(۱) بر ما معلوم می شود. مطابق نظر بارت، معانی و مضامین دینی، اصولاً از آن جهت که به ساحت متعالی خداوند تعلق دارد موضوعاً از حیطه کاوش های عقل نظری بیرون است و وحی هیچ نسبتی با عقل نظری و بشری ندارد؛ وحی آمدنی است و تا از جانب خداوند، حقایق بر کسی افاضه نشود، سعی و تلاش فکری او با عقل انسانی و زمینی به جایی نخواهد رسید. چنان که ملاحظه می شود وجه مشترک میان این متفکران و متکلمان این است که جملگی تحت تأثیر کانت عقل را از قدم نهادن در عرصه مابعدالطبیعه و الهیات به معنی اخص ناتوان می دانند و ساحت حقایق دینی را از ساحت آن چه در تصرف و تدبیر عقل نظری است به کلی جدا می انگارد. در نظر اینان شور و جذبه و ایمان قلبی و رفتار اخلاقی برخاسته از دل و جان و قداست و تعالی وحی الهی، به اندازه ای شدت وحدت دارد که جایی برای نفوذ عقل با ابزارهای مفهومی و استدلالی باقی نمی گذارد. حضور طیف گسترده ای از این متکلمان و متفکران در قرن های نوزدهم و بیستم، یعنی درست در دوران بعد از کانت گواه تأثیرپذیری اینان از کانت است.

(۲)

وجه دیگری از تأثیر کانت را بر تفکر دینی می توان در بعضی از مباحث معرفتی دین مشاهده کرد، که در آن تفکیک و تمایزی که کانت میان پدیدار (فنومن) و شیء فی نفسه (نومن) قائل می شود بر تمایز میان دین و فهم ما از دین تسری و تطبیق داده می شود. چنان که

ص: ۲۳۸

۱- (۱). همان، ص ۱۴۷.

۲- (۲). فلسفه کانت، ص ۶۱.

گفتیم کانت معتقد است که ما به حاقّ واقع و نفس الامر اشياء دسترسی نداریم و آن چه ما آن را اشياء می نامیم محصول مشترک ساختار ذهن ما و اثر ذوات نفس الامری بر ذهن ماست، این محصول مشترک، که به هیچ وجه شباهتی با نفس الامر - که اصولاً - نمی دانیم و نمی توانیم بدانیم چیست - ندارد، همان پدیدار است. در تمایز دین و فهم ما از دین، دین به نفس الامر اشياء یا نومن تشبیه شده که ما به هیچ روی بدان دسترسی نداریم و آن چه ما آن را دین می نامیم همان فهم ما از دین است که تابع مقتضیات ذهنی ماست و نباید میان دین و فهم ما از دین خلط کنیم. معتقدان به این تمایز، دین را امری الهی و مقدس و ثابت می دانند و فهم ما از دین را امری بشری و نامقدس و متغیر می پندارند.

رویکردهای نسبت عقل و ایمان در تفکر غربی

کانت یکی از فیلسوفان بزرگ مغرب زمین است که برخی از متفکران او را در زمره کسانی قرار داده اند که اعتقاد به هماهنگی کامل عقل عملی و ایمان دارند. در این جا به رویکردهایی که در غرب در باب این دو صورت گرفته اشاره می نماییم. و سپس به توضیح آراء کانت در باب عقل و ایمان خواهیم پرداخت.

در غرب با مرور بر معارضه عقل و ایمان، با چهار واکنش کلی مواجه می شویم:

۱. رد دین؛ مثل هیوم، راسل و کارنپ.

۲. ایمان گروی؛ مثل کی یرکگارد و ویتگنشتاین.

۳. چرخش به سمت عقلانیت عملی؛ مثل کانت.

۴. تلاش برای یافتن توجیهی برای حداقل برخی از دعاوی دینی در چهارچوب بحث‌های معقولیت، توجیه و تضمین؛ مثل پلنتینگا. (۱)

معنای دین در نظر کانت

کانت خود را دین‌دار و مسیحی می‌داند. اما نزد او دین تفاوت جوهری با اخلاق ندارد. می‌توان گفت دین همان اخلاق است که از وجهه نظر خاصی منظور نظر قرار گرفته است. کانت بر مفهوم خودآئین بودن اخلاق اصرار می‌ورزد و با دگرآئینی اخلاق مخالفت می‌ورزد. معنی و لازمه اخلاق خودآئین این است که فرد از مبدأ و مرجع دیگری غیر از خود و اراده معقول درونی خود دستوری دریافت نکند. بر این اساس است که کانت در نخستین عبارت از کتاب «دین در محدوده عقل تنها» می‌گوید:

از آن جا که اخلاق مبتنی بر تصویری از انسان است که فاعل مختار است و به دلیل همین مختار بودن خویش، خود را به حکم عقل به قوانین مطلق ملزم می‌سازد، برای آنکه با وظیفه خود آشنا شود هیچ نیازی به تصور وجود دیگری مافوق خود ندارد، هم چنین برای آنکه به وظیفه خود عمل کند هیچ نیازی به انگیزه‌ای غیر از خود قانون اخلاقی ندارد... لذا اخلاق به خودی خود ابداً احتیاجی به دین ندارد و همان عقل محض او را کفایت می‌کند. (۲)

چنان که ملاحظه می‌شود کانت دین و ایمان را میوه اخلاق می‌داند نه ریشه آن و گوهر دین داری را همان اخلاقی بودن می‌داند، خدای اخلاق

ص: ۲۴۰

۱- (۱) Muhammad Legenhausen, " Foundationalism and the Epistemology of Religion ."
" in : Al-Towhid, vol.X, No ۴, Shawwal ۱۴۱۳ P. ۱۲۰-۱۲۱

۲- (۲) Kant Imanuel, Religion Within The Limits of Pure Reason Alone, Translated by:
.Greene and Hadson, Harper Torchbooks Newyork, ۱۹۶۰, p. ۳

کانت، از بیرون فرمان نمی دهد و تصور کانت از خدا، از این حیث با تصویری که در ادیان از خدا وجود دارد تفاوت کلی و اساسی دارد.

کانت معتقد است که این تصویر بیرونی از خدا (۱) ناشی از قیاس به نفس و تسری اوصاف انسانی به خداست. خدا را نیرومند و قهار پنداشتن و فرمان روا انگاشتن و فرمانبردار او بودن، با اخلاق کانتی و دین کانتی منافات دارد. به همین جهت است که وحی و دین وحیانی در دین داری کانتی مدخلیت و ماهیت چندانی ندارد. کانت به دین طبیعی، (۲) یعنی دینی که با قوای طبیعی عقل آدمی درک شود، بیش از دینی که به مدد وحی ماوراء طبیعی نازل و تصدیق شود اهمیت می دهد.

کانت از مسیحیت تفسیری به دست می دهد که با مبانی او سازگار باشد. او مفاهیمی از قبیل گناه ازلی و تجسد خداوند در عیسی مسیح و فدا شدن مسیح و ملکوت را به گونه ای اخلاقی و موافق با درک عقل طبیعی آدمی تفسیر می کند. در تصور کانت از دین جایی برای معجزه که امری مغایر با عقل طبیعی است وجود ندارد. به اعتقاد او با وجود قانون اخلاقی در دل، برای تصدیق خداوند نیازی به معجزه احساس نمی شود. هم چنین شعائر و مناسک دینی و عبادت و دعا نیز در نظر او چندان مهم نیست، به همین جهت دوستش «یاخمان» R.B.Iachmann - که زندگی نامه او را نوشته است - درباره او می گوید: «با اینکه عمیقاً متدین بود از هر گونه مراسم و آداب ظاهری دینی دوری می جست، در اواخر عمر به هیچ وجه برای عبادت به کلیسا نمی رفت». (۳) کانت، به تعدد ادیان قائل نیست و دین را ذاتاً امری واحد و یگانه می داند و تعدد مذاهب و

ص: ۲۴۱

۱- (۱) . Externalism

۲- (۲) . Natural Religion

۳- (۳) . فلسفه کانت، ص ۳۲۴

تنوع آداب و شعائر آنها را امری عرضی و ناشی از مقتضیات غیر دینی، و نه لزوماً ضد دینی، محسوب می کند.

در توصیف تصور کانت از دین و دین داری، یکی دو نکته نیز گفتنی است. یکی همان سخن معروف اوست که گفته است:

«من لازم دیده ام شناخت را کنار زدم تا برای ایمان جا باز کنم».^(۱)

مقصود وی از این عبارت این است که با محدود شدن شناخت به عالم پدیدار و کوتاه شدن دست عقل نظری از نیل به مقاصد اعلای دینت، که همان خدا خلود و نفس و اختیار است، راه برای ایمان به این حقایق بر اساس تصدیق عقل عملی و گواهی وجدان اخلاقی باز می شود.

نکته دیگر این است که کانت معتقد است با اثبات ممتنع بودن ورود در مابعدالطبیعه و با اثبات بسته بودن باب مابعدالطبیعه بر روی آنان که با دسته کلید مفاهیم عقل نظری برای گشودن آن تلاش می کنند، خدمتی به الهیات به معنی اخص و علم کلام Theology کرده است؛ زیرا کلام را از دسترس مخالفان و ملحدانی که خود را با ابزار و اسلحه عقل نظری مجهز می کردند، دور می سازد. خود وی در این باب می گوید:

«اما این خدمت یعنی فلسفه نقادی به علم کلام را به هیچ وجه نباید دست کم گرفت، از باب آنکه کلام را از حکم جزم اندیشان آزاد می سازد و بدین سان آن را در مقابل همه اعتراضات این گونه مخالفان، حفظ می کند».^(۲)

تمایز دین با ایمان در نظر کانت

کانت بین دین و ایمان فرق می گذارد. او می گوید: «فقط یک دین

ص: ۲۴۲

۱- (۱). نقد عقل محض.

۲- (۲). تمهیدات، ص ۲۴۱.

راستین وجود دارد، اما ایمان می تواند انواع گوناگون داشته باشد... بنابراین، اینکه بگوییم این شخص دارای این یا آن ایمان (یهودی، اسلام، مسیحی، کاتولیک) است بهتر از این است که بگوییم دارای این دین یا آن دین می باشد». (۱) این فرق بر تفسیر دین راستین به دین اخلاقی کانت مبتنی است که به ادعای او جز یک دین نمی تواند باشد، اما ایمان ها چون با واقعیت های تاریخی آمیخته اند، می توانند شکل های گوناگون داشته باشند. هر چه این ایمان های تاریخی به قانون اخلاقی نزدیک تر باشند، به دین راستین نزدیک تر خواهند بود.

کانت بین ایمان های کلیسای خاص و ایمان های دینی محض فرق می گذارد. ایمان های محض، از آرمان های عقل عملی تشکیل شده اند، در حالی که ایمان های خاص، تجلی آن آرمان ها از طریق کلیساهای تاریخی اند. به اعتقاد کانت، چون شکل گیری و بسط این کلیساها تحت تأثیر پیش آمدهای تاریخی بوده اند، ایمان های کلیسایی منحصراً تفاوت های خود را با یک دیگر نشان می دهند. در عین حال، کانت اطمینان دارد که این ادیان تا آن جا که در خصوص آرمان های اصیل خود صادق باشند، می توانند وحدت و یکپارچگی ایمان های دینی محض را به نمایش بگذارند. (۲)

ایمان عقلانی از دیدگاه کانت

به نظر کانت ایمان خردورزانه مبتنی بر زمینه عقل عملی است و نه عقل نظری؛ زیرا عقل نظری توانایی اثبات درستی یا نادرستی دعاوی دینی را ندارد. چنین ایمانی از وجدان اخلاقی انسان نشأت می گیرد. این ایمان گرچه

ص: ۲۴۳

-
- ۱- (۱) Kant, Immanuel, Religion Within the Limits of Reason Alone (۱۷۹۳), trans.T. M. . (۱) -۱
Greene and H. H. Hudson, New York : Harper Brothers, ۱۹۶۰. p ۹۸
۲- (۲) Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, Vol. ۷ ۸, p. ۲۵۰ . (۲) -۲

امکان همراهی با باور نظری - نه شناخت نظری به مفهوم خداوند از طریق ایده عقل محض، برهان نظم و غایت - را نیز دارد، ولی مراجعه مستقیم به کتاب مقدس و کاوش در محتوای آن، به منظور ساخته شدن انسان های بهتر و آراستگی به اخلاق و کردار نیک، غایت دین داری است.

به نظر کانت کلیت، اصالت و پاکی، تغییرناپذیری و رابطه بر زمینه اصل آزادی، چهار خصیصه یک نهاد دینی و نشانه های آن است. کانت در معرفی خداوند به اوصافی مانند محیط بودن بر زمان، صانع اخلاقی بودن، لطف داشتن و غایت الغایات هستی بودن تکیه می کند. کانت به طور گذرا به مباحثی هم چون شکرگزاری، توکل و رضا به قضای الهی نیز می پردازد.

کانت برای این مسئله که ذات خدا ناشناختنی است، مبنایی فلسفی به دست داده و راه را برای شناخت خداوند از طریق علم حصولی و با دلایل فلسفی، مسدود می داند. در عین حال باور صادق موجه به گزاره ها و اعتقادات دینی را ممکن می داند. کانت آن جا که از عقل عملی سخن می گوید، بر تقدم عقل بر دین حکم رانده و آن جا که به خدا و صفای او نزدیک می شود به تقدم دین و تدین بر عقل و تعقل تمایل نشان می دهد.

عقل عملی و عقل نظری

در فلسفه به منظور روشن کردن ماهیت عقل، عقل را به انواع مختلفی تقسیم نموده اند، مانند: عقل فعال، عقل هیولانی و... اشاره می شود. ولی باید توجه داشت که اقسام مزبور، همه افراد یک حقیقت و مراتب یک واقعیت اند، نه این که چند جوهر عقلی، در عرض یک دیگر وجود داشته باشد و در مورد عقل، چندگانگی در کار باشد. به همین صورت، در اخلاق نیز باید در مورد عقل، قائل به دوگانگی شد. چنان که

مشاهده می کنیم، نباید دو چیز جدا از هم به نام عقل نظری و عقل عملی را پذیرفت.

تقسیم عقل، به نظری و عملی کار ارسطو بوده و حکمای بعدی نیز کم و بیش از او پیروی کرده اند. کانت نیز در این زمینه، به شدت بر دوگانگی عقل پافشاری کرده است. اکنون، باید ضمن جمع بندی دیدگاه های مربوط به عقل، تکلیف این تقسیم بندی را روشن کنیم.

نویسنده کتاب «تعلیق علی نهاییه الحکمه» مجموع دیدگاه های دانشمندان درباره عقل عملی و نظری را در سه نظریه استخراج نموده است:

۱. عقل عملی، نیرویی است که احکام مربوط به رفتار انسان را درک می کند، در مقابل، عقل نظری است که سایر احکام را درمی یابد. ویژگی این نظریه، بی توجهی عقل عملی به احکام جزئی است.

۲. عقل عملی، نیرویی است که احکام جزئی مربوط به رفتار را درمی یابد، نه کلیات را.

۳. عقل عملی، نیرویی نفسانی است که هیچ چیز را ادراک نکرده، ولی در نیروهای بدنی تصرف می کند و این بر خلاف عقل نظری است که کارش ادراک واقعیت هاست. (۱) از دیدگاه کانت این همان اراده است.

با توجه به این تقسیم بندی و دیدگاه های مختلف، درباره عقل، شاید کسی گمان کند که رابطه ای میان مُدرکات عقل نظری و عقل عملی وجود ندارد و اصولاً در انسان، دو دستگاه جدا از هم به نام عقل نظری و عقل عملی وجود دارد، در حالی که میان هست و باید و واقعیت و تکلیف رابطه مستقیم وجود دارد.

ص: ۲۴۵

۱- (۱). محمد تقی مصباح یزدی، تعلیق علی نهاییه الحکمه، ص ۱۷۳-۱۷۴.

تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی، در حقیقت دوگانگی عقل و قوای دراکه انسان نیست، بلکه این تقسیم در هستی‌های معقول است که دسته‌ای از آنها به عمل منتهی می‌گردد و دسته‌ای دیگر به عمل منتهی نمی‌شود، نه تقسیم در عقل؛ و همان اموری که به عمل منتهی می‌شود تا آن‌جا که به عمل منتهی نشده، عقل صرفاً حالت تئوریک و نظری به خود می‌گیرد و موصوف به عقل عملی نمی‌شود و همین که عقل نظری به هستی‌های عملی پیوسته گردید، آن‌گاه همان عقل نظری به عقل عملی موصوف می‌گردد.

دوگانگی عقل به عقل نظری و عقل عملی را می‌توان با دوگانگی علم به تصور و تصدیق مقایسه نمود. در تقسیم علم به تصور و تصدیق گفته شده که علم تصویری، تصور بدون حکم است و علم تصدیقی، تصور با حکم است و آن‌چه موجب فصل و امتیاز این دو نوع علم از یکدیگر است، حکم و عدم حکم می‌باشد که به هیچ وجه از گونه علم انفعالی و علم به شمار نمی‌آید. از عقل نظری و عقل عملی نیز تنها چیزی که موجدی دوگانگی عقل می‌شود، تحرک و عمل جوارحی عامل می‌باشد، هر چند که اجرا و عمل از گونه درک و عقل نیست. (۱)

در این مورد باید گفت:

اولاً، به چه دلیل هستی‌های عملی را عقل عملی نام نهیم. این هستی‌ها امور عینی و خارجی اند که از مقوله فعل به شمار می‌روند و با مقوله کیف تباین دارند، حتی به رفتار نیز مسامحه اخلاق گفته شده

ص: ۲۴۶

است. عقل نیز قوه نفس است و نمی توان آن را با هستی عملی و رفتار یکی دانست و رفتار را عقل عملی نامید؛ جز، این که مراد از عقل، تعقل باشد و در این صورت اطلاق نام عقل بر آن صحیح نخواهد بود.

ثانیاً، هستی های معقولی که به عمل منتهی نمی شوند و برنظری بودن خود باقی می مانند چه هستند؟ اگر از مجردات، اعتبارات محض و موهومات که عاری از حقیقتند، بگذریم، سایر هستی ها را چرا منتهی به عمل ندانسته و آنها را از دسترس آزمایش جدا بپنداریم؟

ثالثاً، چگونه می توان عقل نظری را مانند تصور منهای حکم دانست، با توجه به این که هر نوع تعقل و آگاهی آدمی چه به طور مستقیم و چه به طور غیرمستقیم به گونه ای از عمل منتهی می گردد و یا حداقل این قابلیت را دارد که به عمل منتهی گردد.

بنابراین از مجموع مطالب گذشته می توان یگانگی عقل را نتیجه گرفت. چنان چه می دانیم کانت قضایای عقل نظری را جدلی الطرفین می داند، به این دلیل عقل نظری را تخطئه نموده است. (۱) برای روشن تر شدن مسئله، نسبت عقل نظری با عقل عملی را به صورت مختصر از دیدگاه کانت مورد بررسی قرار می دهیم.

نسبت عقل عملی با عقل نظری از دیدگاه کانت

کانت عقل را در حوزه دین نادیده گرفت و با روی گرداندن از عقل

ص: ۲۴۷

۱- (۱). "Reason" در فلسفه کانت؛ عقل بر دو معنای عام و خاص به کار رفته است. عنوان کتاب نقد عقل محض یا سنجش خرد ناب، اشاره به معنای عام عقل، یعنی مطلق قوه شناسایی دارد. اما عقل به عنوان یکی از قوای شناخت که در ردیف احساس و فاهمه قرار دارد، به معنای خاص عقل است و همین معناست که موضوع بخش «جدل استعلائی» کتاب کانت است. (به نقل از تقریرات درس فلسفه کانت در دوره کارشناسی ارشد استاد محمود خاتمی).

نظری، به عقل عملی رو آورد و بدین سان عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کرد. در آثار وی نیز به این برخورد با عقل تصریح شده است و ویژگی عمده اخلاق او به شمار می رود. عنوان دو اثر مهم او نیز یعنی نقد عقل نظری و نقد عقل عملی گواه بر این مطلب است. اما در عین حال برخی از شارحان کانت منکر این امر شده اند:

«به نظر کانت عقل، واحد است، منتها مفهوم عقل از مفهوم عقل نظری وسیع تر است. عقل عملی، همان عقل به معنای کلی کلمه است که مجهز به اراده شده یا به اراده جهت بخشیده است و توجه آن را برای انجام دادن عمل برانگیخته است».^(۱)

طبق نظر نگارنده کانت به دوگانگی عقل نظری و عقل عملی معتقد نبوده و عقل عملی را اعم می دانسته است، و إلا چه توجیهی در مورد اخلاق و اثبات اصول موضوعه آن عقل نظری را ناتوان و عقل عملی را مشکل گشا دانسته است؟ اگر چنین است، چرا کانت آگاهی های فطری و داوری های عقل عملی را مربوط به اخلاق دانسته آن را در مورد ریاضیات و علوم طبیعی قابل استفاده ندانسته است؟ اگر عقل عملی همان عقل به معنای کلی کلمه و مجهز به اراده است، چرا کانت تصریح کرده که عقل عملی همان اراده است؟ پس نمی توان عقل عملی را مجهز به اراده یا جهت دهنده آن دانست. به هر حال، گویا گرایش شهودی و درون گرایی کانت در اخلاق و عقل گریزی وی قابل انکار نیست و همان طور که در گذشته دیدیم سابقه تکیه نمودن بر عقل عملی در اخلاق و اعتقاد به دو عقل به ارسطو می رسد.

ص: ۲۴۸

۱- (۱). کریم مجتهدی، فلسفه نقادی کانت، ص ۱۰۴-۱۰۵.

اینکه کانت بین عقل نظری و عملی دیوار می کشد، تفکیک بین «باید» و «هست» است. از لحاظ منطق از هیچ کدام به دیگری راهی نیست. راه های دیگری نیز وجود دارد مانند زیبایی شناسی. دین در مقام «باید» می رود و علم در مقام «هست». علم سکولار می شود و دین نمی تواند بر آن نظارت کند، زیرا از آنها به هم راهی نیست. بین وجود به معنای خدا و اراده هم تباین است.

ارتباط نقد عقل نظری و عملی، با آزادی است. در بخشی از معماری عقل نظری، بحث قانون یا کانون عقل نظری مطرح می کند. در آخر کتاب «سنجش خرد ناب» بحث آزادی را مطرح می کند. کانت گویی به سوی یک شیفت پارادایمی حرکت می کند که آزادی برای عقل نظری نیز یک غایت است. آزادی، پل ارتباط عقل نظری و عقل عملی است هر چند به ظاهر از یک دیگر جدا هستند.

در مقدمه «سنجش خرد ناب» چنین آمده است: عقل نباید این قدر آزاد باشد، بلکه باید مقید به حوزه تجربه است. سپس می گوید عقل به عنوان تمایل درونی خودش این آزادی را دارد که به هر کجا برود. این حق عقل است که به هر افقی برود. اما اگر عقل نظری بخواهد حرف علمی بزند باید محدود به حوزه تجربه باشد.

برخی طوری تفسیر کردند که گویی کانت به تفکیک دو عقل قائل است؛ در حالی که عقل کلاً یکی است. عقل نظری و عملی در مقابل هم نیستند. نظری در مقابل تجربی است و عملی در مقابل نظری است. خود کانت تعبیر عقل عملی محض هم دارد. از نظر او حتی می توان عقل تجربی هم داشت. پس و اندرز در مقام استفاده تجربی از عقل عملی هستند. پس می شود عقل عملی معطوف به تجربه باشد، همان طور که

می شود عقل نظری هم تجربی باشد. بنابراین عقل واحد است، زیرا ماهیتش همان آزادی است به این دلیل که کانت از عقل محض سخن می گوید که یا اطلاق می شود به حوزه تجربه یا حوزه فعل. (۱)

شخصیت انسان را تمایل اخلاقی او شکل می دهد. حال چه چیزی ظرف شکوفا کردن تمایل اخلاقی و شخصیت بشر است؟ دین. از نظر وی دین یک دین طبیعی و عقلانی نیست بلکه مجموعه باورهایی است که به شخص شخصیت می دهد. کانت، تعلیم دین را در دوره مدرنیته واجب می داند. دین او یک دین اخلاقی است.

کانت در دو جا صریحاً به بحث رابطه عقل نظری و عملی پرداخته: یکی در نقد عقل عملی که فصلی دارد راجع به تفوق عقل نظری بر عملی و رساله ای دارد که در نوشته های سیاسی او چاپ شده است. در آن جا هم کانت برای هر عملی قائل به یک نظر است. در مقدمه مفصل قوه حکم هم اشاره ای مختصر به این مطلب دارد. تفوق عقل نظری بر عملی در استدلال و تشخیص است.

تاریخ برای کانت ساحت ظهور عقل عملی است، همین طور که طبیعت ساحت ظهور عقل نظری است.

کانت معتقد است در داستان آدم که از بهشت اخراج شد چیزی که باعث اخراج انسان از بهشت شد، اختیار بود؛ پس میوه ممنوعه، عقلانیت بشر است. انسان می تواند عقلانیت را نداشته باشد و مثل بقیه موجودات در بهشت آسوده زندگی کند. ممنوع بود، چون دیگران نمی توانستند آن را بخورند. گناه اولیه انسان گناه به معنای جرم نیست بلکه خدا می خواست این طور شود و اختیار را در انسان ثابت می کند که

ص: ۲۵۰

یک فضیلت است. برای وضع قانون به آسمان نگاه نکن، بلکه به خودت تفویض شده است. جزیی و کلی تابع یک دیگرند.

کانت راجع به انسان چهار تعبیر دارد: مطلق انسان، انسان به عنوان Person، انسان به عنوان طبیعت عقلانی و نهایت انسان به عنوان انسانی که من هستم در مقابل تو هستی.

نسبت عقل و ایمان از منظر کانت

با توجه به اینکه عقل نظری، دارای معقولیات و مفاهیمی است که فقط در حوزه تجربه کارایی دارند، از اثبات و نفی امور ماورای طبیعی، به کلی ناتوان است؛ بنابراین، کانت در حوزه عقل نظری، لادری است. او می خواهد ثابت کند که آدمی از اثبات و نفی وجود و صفات خدا و نفس و هر امر غیر تجربی ناتوان است. انسان نه می تواند بر وجود و نه بر عدم آنها مطلبی اقامه کند؛ زیرا وجود و عدم از جمله مقولات فاهمه است که فقط در حوزه تجربه کارآیی دارد. اگر عقل نظری مفاهیم خود را نظیر وجود و عدم بر امور غیر تجربی اطلاق کند، گرفتار مغالطه می شود؛ اما در حوزه عقل عملی می گوید، عقل عملی، توانایی آن را دارد که وجود خدا و نفس و جاودانگی آن را اثبات کند و هم چنین در حوزه دین کتابی به نام «دین در محدوده عقل تنها» نگاشته است. وی در این کتاب در مقام بیان این گونه است که هماهنگی کامل بین عقل عملی و ایمان وجود دارد.

از آن جا که کانت هر شناخت نظری در باب خدا را نفی می کند، هیچ الهیات عقلانی را نمی تواند بپذیرد، مگر الهیاتی را که بر اخلاق مبتنی است (۱).

ص: ۲۵۱

Kant, Immanuel, The critique of Practical Reason, Tr, Abbott, T, k, pp. ۲۸۶-۳۶۱, in: . (۱) -۱
Great Book of the Western world, Eds, Hutchins, R.M Chicago ... , Encyclopedia
.Britannica INC, VOL, ۴۲, ۱۹۵۲, p. ۱۹۱

و هم چنین می گوید: ما نمی توانیم هیچ تکلیفی در برابر خدا داشته باشیم. (۱)

کانت برای اخلاق، استقلال ذاتی قائل است و اعتقاد دارد که فقط از طریق اخلاق و عقل عملی به خدا پی می بریم؛ حتی قبل از اذعان به خدای انجیل باید او را با ایده آل کمال اخلاقی یا اصول اخلاقی خود مقایسه کنیم؛ (۲) بنابراین، ما در واقع نیازی نداریم که برای شناخت قانون اخلاقی یا به انگیزه اطاعت از قانون به دین بنگریم. خود مختاری انسان نمی تواند بر چیزی غیر از خود عقل مبتنی باشد. اگر ما اخلاق را سر سپردگی و وفاداری به اراده خدا بدانیم، در معرض دیگر آیینی اراده قرار گرفته ایم؛ یعنی اگر خدا را در جایگاه پاداش دهنده و عقوبت کننده در پس قانون اخلاقی قرار دهیم، از قاعده احتیاط پیروی کرده ایم و انگیزه ما برای اطاعت از قانون اخلاقی ترس از عقوبت و امید به پاداش خواهد بود و این کار ارزش اخلاقی ما را از بین می برد (۳)؛ زیرا به نظر کانت، قانونی ارزش اخلاقی دارد که ما خود واضح آن باشیم. ادیان تاریخی مدعی اند که متون مقدس، منبع نهایی حقیقت دینی است و انسان باید در برابر آن خاضع باشد. در حالی که کانت می گوید:

«چون یگانه غرض تلاوت کتاب مقدس، اصلاح انسان است، بنابراین کتاب مقدس باید مطابق قانون اخلاقی تفسیر شود، نه بر عکس آن» (۴)

ما محتویات کتاب مقدس را فقط هنگامی وحی معتبر لحاظ می کنیم

ص: ۲۵۲

۱- (۱) Sullivan, R.J, Immanuel Kant,s Moral theory, New York, Cambridge university . press, ۹۸۹. p. ۲۶۲

۲- (۲) Kant, Immanuel, Religion within the Limits of Reason Alone (۱۷۹۳), trans, with an Introduction and notes by T. M. Greene and H. H. Hudson, New York: Harper Brothers, .۱۹۶۰. p. ۹۵

۳- (۳) Sullivan, R.J, Immanuel Kant,s Moral theory, New York, Cambridge university . press, ۱۹۸۹. p. ۲۶۳

۴- (۴) Kant, Immanuel, Religion within the Limits of Reason Alone (۱۷۹۳), trans, with an Introduction and notes by T. M. Greene and H. H. Hudson, New York: Harper Brothers, .۱۹۶۰. p. ۸۱

که تعلیم اخلاقی آن بتواند هماهنگ با قواعدی باشد که پیش تر صحت آن را بر اساس ادله کاملاً عقلانی شناخته ایم. این بدین معناست که ما اغلب باید کتاب مقدس را تفسیر رمزی کنیم، نه تفسیر لغوی و منطوقی (۱)؛ بنابراین، عقل عملی خود ما، فقط بر مبنای اعتقاد و عمل دینی معتبر است. در این صورت، مدعیات دین باید به آنهایی محدود شود که با استدلال اخلاقی خود ما در محدوده های عقل محض سازگار است. (۲) حتی من باید ابتدا چیزی را که تکلیف من است بدانم قبل از این که بتوانم آن را به صورت فرمان الهی بپذیرم؛ از این رو، اخلاق، اصلاً به دین نیازی ندارد، بلکه به برکت عقل عملی محض خود بسنده است؛ (۳) اما از آن حیث که محسوس کردن مدعیات الزام های اخلاقی بدون تصور خدا و اراده او مشکل است، می توانیم بر اساس عقل فقط معتقد شویم که یک تکلیف اخلاقی برای متدین شدن داریم. به این معنا که همه تکالیف مان را چنان تلقی کنیم که گویی آنها فرامین خدایند و ما این عمل را به دلیل روح و قوت بخشیدن به نیت و عزم اخلاقی خود انجام می دهیم؛ (۴) بنابراین خصائص اصلی دین اخلاقی، عقاید جزمی و مناسک مذهبی نیست؛ بلکه تمایل قلبی به انجام همه تکالیف انسانی به صورت فرمانهای الهی است، (۵) یعنی ایمان.

کانت و نقادی عقل با عقل

کانت با تفکر منطقی به نقد عقل محض پرداخته و عمر هشتاد ساله خود

ص: ۲۵۳

۱- (۱) . Ibid, p. ۹۵ .

۲- (۲) . Ibid, p. ۹۰ .

۳- (۳) . Ibid, p. ۳ .

۴- (۴) . Ibid, p. ۱۴۲ .

۵- (۵) . محمد رضایی، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، ص ۲۶۸.

را صرف این امر نموده است. وی خواسته است نشان بدهد که عقل گرفتار تناقضات و مجادلات است؛ با خود در جنگ است، سرانجام دچار تناقضات می شود و در مسائل مهم به هیچ جایی نمی رسد! او تمام این مراحل را با تحلیل نشان داده است. حال اجازه دهید یک سؤال مطرح کنیم: نقد عقل با چه چیز ممکن است؟ با عقل یا با غیر عقل؟ مسلم است که غیرعقل نمی تواند عقل را نقد کند و نقد عقل فقط به واسطه عقل ممکن است.

هزار مرتبه خوردم قسم که نام تورا به لب نیاورم اما قسم به نام تو بود

هر هزار مرتبه که قسم خورده، به نام خود معشوق قسم خورده! بالأخره نام او را به لب آورده یا نه؟

حکایت نقد عقل نظیر این است. اگر بخواهیم عقل را نقد کنیم فقط با خود عقل ممکن است. این همان حرفی است که بیش از دو هزار سال قبل ارسطو گفته است: «برای رد فلسفه، فیلسوفی باید کرد»، باید با سلاح فلسفه به جنگ فلسفه رفت و با خنجر عقل به جنگ عقل. ولی نمی دانم آیا این خنجر عقل می تواند عقل را مجروح کند یا نه؟ آیا می تواند خودش را مورد انتقاد قرار بدهد؟ یک پاسخ احتمالی این است که نه، این امر مقدور نیست، اگر عقل خودش را زمین بزند، باز هم اوست که سوار می شود.

اما باید دانست که اشکال منطقی ندارد که عقل خطاهای خود را بفهمد و بداند کجای کارش خطاست. به یک معنا وقتی خطاهای خود را یافت، می تواند به اصلاح خود پردازد و استعلا پیدا کند. البته کانت می خواهد نشان دهد عقل به گونه ای خطاهایش را می فهمد که دیگر از

عهده هیچ کاری بر نمی آید! بدین صورت راه برای انتقاد عرفا باز می شود. اگر چه عرفا و اهل دل، در نقد عقل تحلیل نمی کنند، ولی بر اساس آن چه در بالا گفته شد کار آنها «معقول» است، زیرا امکان نقد وجود دارد. حرف اصلی آنها این است که عقل میدان محدودی دارد و این شبیه به سخن کانت است که به زبان دیگری بیان می کند و چنین می گوید:

«عقل آدمی، درک آدمی و ذهن او تخته بند زمان و مکان است؛ در بیرون از افق زمان و مکان نمی تواند فکر کند و تنها در این عالم اعتبار داشته، در متافیزیک و ماورای ماده از عهده کاری بر نمی آید». البته عرفا سخن را این گونه نمی گویند؛ آنان می گویند عقل نارسا است، برای اینکه خودبین است. هر چه اوج پیدا کند، در نهایت اوج باز هم معقول را می بیند، نه چیزی غیر آن را. عارف رندی می گوید: «عقل هر چه اوج داشته باشد از معقول خارج نمی شود. کار عقل اثبات کردن معقول است، نه به معقول رسیدن». اما کار عشق چیست؟ می گویند: عشق معقول نمی بیند، چیزی را اثبات نمی کند، بلکه همانند شعله می سوزاند و می رود. عقل اثبات می کند و می گوید تو هستی، تو معقولی و اینها برایش بت می شوند، ولی عشق شعله وار می سوزاند و در یک کلمه به قول مولانا:

عشق آن شعله است کو چون برفروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

می سوزاند و می سوزاند تا به آن جا که باید، برسد. اما عقل نمی تواند این راه را برود و گرفتار معقول است. این گرفتاری عقل همان است که عرفا گفته اند: «العلم هو الحجاب الاکبر»؛ علم گرچه نور است، حجاب اکبر

است. زیرا در قید معلوم است و در قید معلوم گرفتار آمدن یعنی به سدّ غیرقابل عبور رسیدن، اما عشق همان را هم می‌سوزاند! اهل دل می‌گویند از این طریق بیایید. دیوانه نشدن دیوانگی است. این راه سریع است و به وسیله آن می‌توان به مقصد رسید.

تحقیر عقل نارواست!

کوچک شمردن عقل را نمی‌توان پذیرفت، زیرا کارآیی عقل و توانایی اش در کشف حقایق هستی غیرقابل انکار است. در نتیجه باید بهای لازم را به آن داد. با این حال، کانت عقل نظری را برای حل مشکلات مهم جهان هستی از قبیل اثبات حدوث جهان، ناتوان تشخیص داده، برای حل مشکلات مزبور، از عقل عملی و آگاهی های فطری و پیشینی کمک گرفته است. (۱)

در پاسخ باید یادآور شد که مشکلات یاد شده توسط عقل قابل حل است و در جای خود این توانایی عقل به اثبات رسیده است. (۲)

ص: ۲۵۶

۱- (۱). عمده ترین مواردی که کانت آنها را جزء قضایای جدلی الطرفین شمرده که عقل نظری به آنها راه ندارد، افزون بر چهار مورد است: حدوث جهان، آزادی انسان، ماهیت جوهر، و اثبات وجود خداوند. مفهوم این قضایا این است که همان طور که خود آنها قابل اثبات است، نقیض آنها نیز قابل اثبات است. لیکن باید توجه داشت که نارسایی های فلسفه های غربی، کانت را وادار کرده که دچار این بن بست شود و نتواند برای آنها، پاسخی بیابد. اما در فلسفه اسلامی وضع به گونه دیگری است و برای این قبیل مشکلات، فکرهای اساسی شده است. در این زمینه، ر.ک: دکتر احمد احمدی، جزوه مکاتب فلسفی، قسمت دوم، جزوه درسی مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم، ص ۸۴-۸۹.

۲- (۲). هنگامی که ما منکر آگاهی های فطری شدیم، راهی جز این نمی ماند که به نقش عقل در بررسی امور و کشف حقایق اعتراف کنیم، یا این که یکسره منکر وجود هر گونه دانش بشری شویم. ناگفته پیداست که دانش تجربی نیز در زمینه نظریه پردازی و آفرینش قوانین کلی نیازمند عقل است.

پس به اختصار باید گفت: عقل قادر به حل مشکلات اساسی جهان است و اصول موضوعه اخلاق حقیقی به شمار می روند که عقل به آنها پی برده و از آنها پرده برمی دارد.

در نتیجه چرا کانت در این موارد توانایی عقل را انکار کرده است؟

جمع بندی، ارزیابی و نقد و بررسی دیدگاه کانت

کانت بر اساس مبانی نظام فلسفی خود، چنین نتیجه می گیرد که عقل نظری اجازه ورود به مباحث مابعدالطبیعه را ندارد. ولی عقل عملی اخلاق، دین و ایمان را موجه می سازد. به طور طبیعی هر اشکال و انتقاد به مبانی او، نظام فلسفی او را با مشکل مواجه می سازد. یکی از مبانی نظام اخلاقی او این است که پیروی از فرمان های خدا، با خود مختاری انسان، ناسازگار است. چنین عقیده ای درست نیست. اگر همان طور که کانت عقیده دارد: خدا موجود عاقل نامتناهی است، در آن صورت اگر عقل آدمی از سر اختیار به این نتیجه برسد که پیروی از احکام الهی برای انسان مطلوب است، چنین تبعیتی، با خود مختاری انسان سازگار است. بنابراین تبعیت از احکام خداوند به طور کامل با خود مختاری آدمی سازگاری دارد.

کانت عقیده دارد که گوهر دین، اخلاق است؛ ولی از این عقیده لازم نمی آید که عبادات و مناسک مذهبی را انکار کنیم؛ زیرا آنها نه تنها مانعی برای نیل به اهداف اخلاقی نیستند، بلکه روش هایی برای تحقق هر چه بیشتر اهداف اخلاقی اند. اگر به نظر کانت، نیل به کمال اخلاقی یا قداست امری لازم و ضروری است و از طرفی امیال و تمایلات حسی مانعی برای نیل به قداستند، باید راهی را برای غلبه هر چه بیشتر بر آنها پیشنهاد می کرد. عدم پیشنهاد چنین راهی نقص نظام اخلاقی کانت است؛

اما دین برای تحقق اهداف اخلاقی و غلبه بر تمایلات مادی یا تعدیل آنها راه‌هایی را به صورت مناسک پیشنهاد می‌کند که با انجام آنها غلبه بر تمایلات در ما شکوفا می‌شود.

ایمان، ابعاد و جنبه‌های گوناگونی دارد: یکی از ابعاد آن بعد اخلاقی است. بعد دیگر بعد معرفتی است. ما نباید خود را از بعد معرفتی و هم‌چنین سایر ابعاد محروم کنیم. اگر خدایی که هم‌عقل نامتناهی و هم‌خیرخواه است برای هدایت آدمیان و نیل آنان به برترین خیر یا کمال مطلق دستورهایی را در قالب دین از طریق وحی نازل کند، در آن صورت، آنان باید بکوشند که برای تحصیل هر چه بیشتر برترین خیر، زبان این دین را بیاموزند تا دستورهای آن را بفهمند و به آنها جامه عمل بپوشانند؛ چرا که هیچ‌کدام از آنها گزافی صادر نشده است؛ از این رو، ما حق نداریم یکی از ابعاد دین را محور قرار داده، بقیه را در قالب آن تفسیر رمزی کنیم. یا اینکه عقل متناهی خود را محور قرار داده و بر اساس آن بعضی از دستورها را قبول و بعضی دیگر را انکار کنیم. اگر چنین عملی صورت گیرد، عقل متناهی خود را محور قرار داده و عقل نامتناهی را نادیده انگاشته ایم که این امر صحیح نیست؛ بنابراین درست نیست که دین را در قالب ایمان و آن را در دایره اخلاق تفسیر رمزی کنیم یا به بعضی از تکالیف بی‌مهری ورزیم.

نکته مهم و قابل توجهی که در تفکر دینی کانت وجود دارد تکیه و تأکید فوق‌العاده بر جنبه‌های درونی و شهودی و گواهی وجدانی و شور و شوق قلبی و شخصی و انگیزه‌ای درونی و اخلاقی است. اهمیتی که این امور نزد معتقدان به مذهب دارد بر کسی پوشیده نیست و همین

اهمیت سبب می شود تا انتقادات و اعتراضات کانت و پیروان او بر عقل و مفاهیم عقلی و استدلالی، زمینه پیدا کند و مقبول واقع شود. چنان که گویی میدان دادن به عقل نظری، به معنی نفی و عدم این جنبه هاست و این امری است که بر دین داران بسی گران می نماید. (۱)

از نشانه های گرایش به آراء کانت در مقولات دینی، چنان که در آغاز مقاله بدان اشاره کردیم، خوار شمردن عقل و فلسفه در عرصه دین و دیانت، جنبه عرفانی و اخلاقی و آخرتی محض بخشیدن به دین و خوار انگاشتن جنبه های دنیوی و اجتماعی و فقاهتی دین است که به نوعی رجوع به تفکر اشعری را در زمانه ما تداعی می کند. در مواجهه با چنین جریانی، یک راه حل قطعی وجود دارد و آن التفات و عنایت به فلسفه اسلامی است.

می دانیم که کانت به قول خود، نخستین بار با هشدارهای هیوم از خواب جزمی بیدار شد. (۲) این نکته مسلم است که کانت چون مابعدالطبیعه زمانه خود را از پاسخ به شبهات فلسفی هیوم عاجز دید طرح نویی درافکند که نتیجه آن این شد که عقل نظری تنها به شناخت پدیدارها، یعنی به آن چه به عالم طبیعت و عرضه امور زمانی و مکانی تعلق دارد، اختصاص دارد و از شناخت حقایق مابعدالطبیعه ناتوان است. فلسفه اسلامی باید با این شبهات صریحاً مواجه شود و پاسخ های کانت و راه حل پیشنهادی او را دقیقاً بیازماید و معلوم سازد که آیا - چنان که بعضی از معاصران، این پاسخ ها و راه حل ها را قطعی و پذیرفتنی دانسته اند - دیگر نمی توان بر وفق مبانی فلسفه

ص: ۲۵۹

۱- (۱). نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۲۲۰.

۲- (۲). تمهیدات، ص ۸۹.

اسلامی راه حل دیگری برای شبهات فلسفی هیوم عرضه کرد یا اینکه اتخاذ راهی، جدا از آن چه کانت پیمود نیز ممکن و میسر است؟ در نتیجه می توان گفت: کاری که کانت کرد این بود که دین و اخلاق را در عمل یکی کرد و کاری که هگل کرد این بود که به خدا و بشر، اتحاد وجودی بخشید. (۱)

ص: ۲۶۰

۱- (۱). فرهنگ و دین، ص ۲۵۱-۲۵۱.

آن چه می آید وجوه اشتراک و افتراقی است که نتیجه تلاش ذهن نگارنده بر حسب مدارک موجود می باشد. پیشاپیش این نکته قابل ذکر است که آن چه به عنوان وجوه مشترک بین سه فیلسوف و موضوع این پژوهش به نظر می رسد چیزی جز گونه ای از تناظر نباید محسوب شود. چه اینکه فضای رشد و زمینه های ذهنی و آموزشی و فرهنگی آنان اساساً قابل مقایسه با یک دیگر نیست.

یکی فیلسوف مسلمان و فقیهی اهل سنت است که با رو آوردن به آثار ارسطو و وابستگی خاص به ایشان می خواهد نقش ایمان را بنگرد در زندگی مهم تلقی کند و از روزنه دید ویژه ای به مسائل بنگرد.

دیگری فیلسوف شیعی است که تا آخرین دقایق حیات در باورهای سنتی کیش و آئین خود پای می فشرد و از قلمرو فرهنگ اهل بیت علیهم السلام قدمی فراتر نمی نهد.

سومی فیلسوفی عصیانگر که پس از پیمودن مراحل از رشد عقلانی مرزهای اعتقادی رائج در دنیای مسیحیت را شکست و می توان گفت رودرروی آموزه های مرسوم کلیسا قرار گرفت و پس از برهه ای حیرت و

سرگردانی و سنجش فلسفه های مختلف به گمان خود راهی به سوی واقعیت گشود. اینکه چه اندازه حرکت او در این مسیر قرین توفیق بود، چیزی است که دست یابی به تمامی جوانب آن به آسانی میسر نیست.

در یک نگاه کلی به زندگی این سه فیلسوف می توان گفت که در اندیشه هر سه، احساس مذهبی بر سایه جنبه های انسانی نمود بیشتری دارد و هر سه، به عنوان چهره های موحد خداگرا و متأله شناخته شده اند و ایمان به حقایق الهی برای هر یک از آنان امری حیاتی هم در زندگی بشر و هم موضوع رساله به شمار می رود. گرچه از سخنان کانت عیناً عبارتی مبنی بر ایمان بر مبنای Deism ذکر نشده، اما نگارنده چنین برداشت می کند که او خواست به نوعی چنین چیزی را اثبات کند. این باطن بینی و روی آوری به آلام دینی از دید کانت در وهله نخست به معنای هستی ملموس است. موضوعی که در نظر ابن رشد جز با تکیه دادن بر اصول عقل میسر نخواهد بود. عنصری که در اندیشه صدرا در شعاع آموزه های دینی - فلسفی تنها با یاد خدا و با عشق به او می تپد، و گرنه راه به جایی نخواهد برد. چنان چه امام خمینی می گوید:

آن دل که به یاد تو نباشد دل نیست

قلبی که به عشقت نتپد جز گل نیست. (۱)

مقایسه دیدگاه ها و استخراج همسانی ها و ناهمسانی ها

در خاتمه قبل از مقایسه و تطبیق این سه دیدگاه باید به چند نکته توجه کرد:

اولاً، اینکه این سه متفکر به سه حوزه متفاوت وابسته اند. لذا باید با دید کاملاً روشن و سنجیده به دیدگاه ها توجه نمود.

ص: ۲۶۳

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

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

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

از این رو، اول تفاوت‌های اسلام و مسیحیت در این مورد را بررسی نموده و بعد به بحث تطبیقی خواهیم پرداخت.

تفاوت‌های اسلام و مسیحیت در مسئله عقل و ایمان

اول باید دید آیا در جهان اسلام هم زمینه‌هایی مثل تثلیث مسیحیت و... وجود دارد و آیا مشابهتی میان اسلام و مسیحیت در کار است؟ هر پژوهشگر بی‌طرفی به سهولت تفاوت‌های چشمگیر دو فرهنگ را می‌بیند. از اولین نکاتی که در برخورد با اسلام چشمها را خیره می‌کند، سادگی و صراحت و معقولیت و فهم‌پذیری معارف اسلام و قرآن است که در مقایسه با مسیحیت و معارف آن - که از همان ابتدا بنا بر

امور نامعقول و رازآلود و فهم ناپذیر و تعبدی گذاشته اند - تفاوت آشکار دارد.

تفاوت مهم دیگر در رابطه با کتاب مقدس و قرآن کریم است. در میان محققان علم تاریخ شاید هیچ مسئله ای به وضوح و بدهت استناد قرآن به خداوند سبحان وجود نداشته باشد؛ به طوری که کوچک ترین تردیدی در آن مستلزم بی اعتباری تمامی علم تاریخ است. تواتر قرآن و اینکه نازل از طرف خداوند است، حتی الفاظ آن، جای هیچ گونه تردیدی و انکاری ندارد؛ اما کتاب مقدس مسیحیان که از عهد عتیق و عهد جدید تشکیل شده است، داستانی کاملاً جدا دارد، زیرا:

اولاً، استناد تاریخی آن به مؤلفانش در بوته تردید است، این حکم نه از دید یک مسلمان، بلکه از منظر یک محقق بی طرف است.

ثانیاً، بر فرض صحت استناد، این دو عهد تشکیل شده از چندین کتاب است که هر کدام را یکی از انبیاء یا جانشینان آنها و حواریون نوشته اند. در عهد جدید چهار انجیل از میان انجیل های متعددی که به دست حواریون نوشته شده بود، به اضافه چند نامه از پولس و یعقوب و بطرس و یوحنا و مکاشفه در عهد قدیم پنج سفر تورات و کتب انبیاء و پادشاهان آمده است. یعنی نوشته انسانی است و بیش از آنکه وحی باشد و گفتار خداوند، تاریخ پادشاهان و قوم بنی اسرائیل و سیره انبیاء است، که در ضمن آن به برخی کلمات خداوند نیز اشاره می شود. تناقضات زیادی در همین تاریخ و سیره وجود دارد که در تحقیقات دانشمندان اروپایی به آنها اشاره شده است. بنابراین اعتبار آن بیش از سایر کتب نوشته دست انسان نخواهد بود. حتی اگر هم به صدق گفتار نویسندگان

ص: ۲۶۵

اطمینانی داشته باشیم، این مسئله سبب مصون دانستن از خطا و لغزش آنها نمی باشد.

جنبه وحیانی بودن کتاب مقدس بنابر ادعای اهل کتاب چیزی بیش از این نیست که خداوند خودش را در لایه لای این کلمات ظاهر می کند. یعنی هر کس با داشتن ایمان به سراغ کتاب مقدس برود و خودش را به آن تسلیم کند، اگرچه این کتاب دست نوشته بشر است، اما خداوند خودش را بر آن شخص ظاهر می کند و در حقیقت همان لحظه بر او وحی می بارد. آن وحی نیز ممکن است تناسب چندانی با آن فقره کتاب مقدس که در حال قرائتش بوده است نداشته باشد. البته کلیسای کاتولیک معتقد بود که این گونه وحی فقط به کلیسا اختصاص دارد و مردم نباید چنین انتظاری از مواجهه با کتاب مقدس داشته باشند. یکی از مهم ترین دستاوردهای نهضت اصلاح دینی، که از سوی لوتر و کالون به راه افتاد، این بود که این انحصار شکسته شد و رابطه خدا و انسان بی واسطه گردید و امکان نازل شدن وحی را بر تک تک مسیحیان مؤمن فراهم آورد. حال این ادعای بزرگ به کدام دلیل و حجت عقل پسند استناد و اتکا دارد، خدا عالم است. نه برهان عقلی بر آن اقامه شده، نه دلیل تجربی - تاریخی دارد، و نه دلیل تعبدی مستند به پشتیبانی عقل.

ثالثاً، مشکل تعارضات آشکار و حل نشدنی فقرات کتاب مقدس با دستاوردهای تقریباً مسلم علوم تجربی جدید - که موجب پیدایش مسئله مهم علم و دین در رشته فلسفه دین شد - موجب بی اعتباری هر چه بیشتر معارف کتاب مقدس شد. لذا اندیشمندان هر جا تعارضی میان علم و دین رخ می داد، بدون تأمل و تردید به تقدم علوم تجربی بر دین حکم

می کردند. به نظر می رسد عکس العمل آنها منطقی و معقول بوده، اگرچه پس از گذشت صدها سال این امر صورت می پذیرفت. دیدگاه آنها از سر ضدیت پیشین با دین نبود، بلکه چاره ای برای آنها باقی نمانده بود. حتی برخی از آنان برای نجات مسیحیت و کتاب مقدس چاره اندیشی هایی نیز کردند؛ از جمله زبان دین را زبان نمادین معرفی کردند، بدین معنا که نباید دعاوی آن را واقع نگرانه محسوب کرد. و از این رو تعارضی با علوم تجربی ندارد. یعنی برای حل تعارض، نقش معرفت بخشی دین را از آن ستاندند و گفتند: «دین یک نقش ارزشمند ایفا می کند، بی آنکه احکامی راجع به واقعیت صادر کرده باشد».

یک عامل اجتماعی دیگر را باید در کنار عوامل فوق برشمرد و آن فساد حاکم بر دستگاه روحانیت مسیحی در طول صدها سال حاکمیت بلامنازع بود. اشرافیت، فساد جنسی، سوءاستفاده از پایگاه اجتماعی، تجاوز به حریم انسان ها و بسیاری مفاسد دیگر، که در تاریخ جهان ثبت و ضبط است. (۱) همه موجب نوعی بی اعتمادی و گریز از معارف کلیسایی شده بود.

این مسئله از دید استاد مطهری به دور نمانده. ایشان در آثار خویش به این مسائل اشاره نموده و اشتباهات کلیسا را متذکر شده اند. در مورد پیش گام بودن کلیسا در جنگ افروزی بین عقل و ایمان، سخنی نغز از استاد مطهری نقل می کنیم. استاد مطهری می فرماید:

«کلیسا در ابتدای ظهور علم در دوره رنسانس چند اشتباه بسیار بزرگ کرد. میان دین و زندگی معتدل و شرافتمندانه دنیا جنگ انداخت. میان عقل و ایمان جنگ انداخت؛ گفت اصل اصول دین از حوزه عقل

ص: ۲۶۷

خارج است، منطقه ممنوعه برای عقل است».^(۱)

از طرف دیگر استاد مطهری در مقابل کلیسا جایگاه عقل را در اسلام مطرح می کند و می گوید:

این خیلی افتخار بزرگی است که از صدر اسلام علمای اسلام آمدند گفتند که بین عقل و ایمان هماهنگی است: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل.

مقصودشان این بود که اگر چیزی را عقل واقعاً اکتشاف کند و ما فرضاً دلیل نقلی هم نداشته باشیم، همین اکتشاف عقل کافی است که بفهمیم اسلام با این موافق است. یعنی مقررات اسلام بر اساس یک مجهولات و مرموزات و خارج از دسترس اندیشه، فکر و عقل نیست، بلکه بر اساس یک سلسله مصالح و مفاسد در زندگی بشر است که برای عقل قابل مطالعه است».^(۲)

مبناگروی مسلمانان

ساختار معرفتی انسان به عنوان باورهای پایه - که اصل آن به نظریه قدیمی مبناگروی برمی گردد، - معتقد است مجموعه باورهای آدمی به دو دسته استنتاجی و غیراستنتاجی تقسیم می گردد. باورهای غیراستنتاجی همان باورهای پایه اند. فیلسوفان گذشته معمولاً باورهای پایه را منحصر به باورهای حسی و بدیهی عقلی می دانستند، اما با ظهور معرفت شناسی اصلاح شده، مسئله حصر باور پایه در دو نوع مذکور مناقشه شد.

ص: ۲۶۸

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۴۶۱.

۲- (۲). مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۴۸۴ و ۴۸۵.

انواع جدیدی از باورها مثل باورهای مأخوذ از حافظه و یا حتی باورهای دینی به عنوان کاندیدای پایه بودن مطرح و در مکتوبات معرفت شناسانه جدید دفاع شد.

این که آیا واقعاً معیاری برای حصر باور پایه در چند نوع محدود وجود دارد یا نه و اگر جواب منفی است پس چگونه می توان آنها را بازشناخت و نیز بر فرض پایه بودن یک باور توجیه آن چگونه است، از موضوعات بحث انگیز در معرفت شناسی بوده است.

مبناگرایان مسلمان همین رویه واقعی و بالفعل را در نظر داشته اند. افزون بر اینکه آنها به نکته دیگری نیز توجه داشته اند که دیدگاهشان را متمایز می کند. اندیشمندان مسلمان وقتی به تصدیق یا اعتقاد - از آن حیث که ماده استدلال قرار می گیرد - نظر می کنند، معتقد می شوند که تصدیق یا اعتقاد به نسبت بین موضوع و محمول، بر دو گونه است؛ تصدیق بدیهی و نظری.

با این توصیف، این نکته قابل تأمل است که منطق دانان مسلمان نیز در سطح پایه ای ساختار معرفتی خود، قضایای متعددی را وارد می کردند که در فهرستی که مبناگرایان سنتی از قضایای واقعاً پایه عرضه می کنند، بسیاری از آن قضایا به چشم نمی خورند. در واقع، این فهرست، مشابهت زیادی با قضایای واقعاً پایه ای دارد که مبناگرایان تعدیل شده ای امثال تامس رید و آلوین پلنتینگا از آن سخن گفته اند.

نکته قابل ذکر این است که گفته شود یقینی که مبناگرایان مسلمان از آن بحث کرده اند، ممکن است یقین روان شناختی باشد و این نوع یقین، در معرفت یا علم کارآیی ندارد. در پاسخ باید گفت، بعید است منظور مسلمانان یقین روان شناختی باشد؛ چرا که از

عبارات ابن سینا برمی آید که وی در این قضایا، شرط می کند که نه تنها حکم به تصدیق لازم است، به طور صددرصد باشد (یعنی یقینی باشد)، بلکه مطابقت با واقع نیز در آن لحاظ شده باشد و به علاوه مطابقت لحاظ شده، در واقع نیز موجود باشد. در حقیقت در یقینیات، یقین صرفاً روان شناختی مورد نظر نیست. صدق یا مطابقت با واقع نیز مورد نظر است. پس مبنایان مسلمان، قضایای برخواسته از عقل تنها (اولیات)، عقل و حس (مجربیات)، و فطریات را قضایای یقینی ای می دانند که مورد تصدیق قوه معرفتی انسانی قرار می گیرند و این قوه، در حکم بدانها از قرینه گزاره ای استفاده نمی کند. این قضایای مورد اعتقاد، پایه و بلکه واقعاً پایه هستند و پایه دیگر قضایای یقینی نیز واقع می شوند. به نظر می رسد این نوع واقع گرایی در تفکر این اندیشمندان ایجاد شده است که یقینی بودن قضایای ذکر شده را از قرینه گزاره ای بی نیاز بدانند.

فیلسوفان مسلمان، اولیات و محسوسات را باورهای پایه دانسته اند. فرض کنید در جایی صدای مهممه به گوش می رسد و دیگران نیز صدای مهممه را می شنوند، در چنین فضایی شما ادعا می کنید که در این جا مهممه وجود دارد. اگر کسی پرسد که دلایل شما بر وجود مهممه چیست؟ پاسخ شما احتمالاً جملاً-تی از این قبیل خواهد بود: «خوب معلوم است، صداهای زیادی در این جا شنیده می شود»؛ «مگر این همه صدا را نمی شنوید؟» در این جا عبارت هایی هم که در ظاهر به صورت دلیل ذکر شده اند، در واقع تکرار مدعا هستند. مقصود از اولیات قضایایی است، همچون: هر کل از هر یک از اجزای خود بزرگ تر است؛ اجتماع و ارتفاع نقیضان محال است؛ اجتماع نقیضان غیر از اجتماع

ضدین است و... . ابن سینا در کتاب شفا، نخستین قضیه بدیهی را قضیه محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضان می داند که هرگونه علمی در پرتو پذیرش آن معنا می یابد. (۱) بنابراین می توان گفت که در فلسفه ابن سینا در رأس هرم باورهای پایه، گزاره «اجتماع و ارتفاع نقیضان محال است» واقع شده است.

اگر به مبادی برهان نظری افکنیم درمی یابیم که فیلسوفان مسلمان همچون ابن سینا قضایای دیگری را نیز جزء قضایای یقینی دانسته اند. مجربات، فطریات، حدسیات و متواترات قضایای دیگری هستند که با نام یقینیات به عنوان مبادی علم برهان معرفی شده اند. اما با کمی دقت درمی یابیم که فیلسوفان مسلمان یقینی بودن فطریات را ناشی از وجود قیاسی مخفی در دل آنها دانسته اند. به عبارت دیگر قضایای مذکور که قضایای پایه در نظر گرفته شده اند و با نام مبدأ از آنها یاد شده است، در واقع خود مبتنی بر قضایای پایه هستند.

مبانی معرفت شناختی باورهای دینی در مبنای فیلسوفان مسلمان

با نگاه اجمالی به دیدگاه مبنای فیلسوفان و منطق دانان مسلمان به این نتیجه می رسیم که آنها دسترسی به یقین فلسفی و منطقی را ممکن می دانند و معتقدند که مجموعه معارف بشری بر اصول بدیهی و مبادی یقینی مبتنی هستند. براهین یقینی، از مبادی بدیهی، یقینی و مفید یقین تألیف می شوند و معلومات یقینی نوینی را نتیجه می دهند و بدین سان یقینیات نظری، به بدیهیات منتهی می گردند. این ارجاع معارف نظری به بدیهی، به محتوا و مقدمات و لوازم برهان اختصاص

ص: ۲۷۱

دارد. قدما از میان شکل‌ها و صورت‌های استدلال، شکل اول قیاس را بدیهی و معرفی کرده‌اند. اکثر آنان از میان مبادی و مقدمات، مجموع اولیات، فطریات، محسوسات، تجربیات، حدسیات و متواترات را بدیهی دانسته‌اند.

در نظر فیلسوفان مسلمان ارجاع کسبی و نظری به مقدمات بین و غیر کسبی، به براهین محدود نمی‌شود. همه استدلال‌ها و قیاس‌های غیر برهانی اعم از جدلی و خطابی نیز باید به بقیه مبادی اولیه مقبولات، وهمیات، مشهورات، مسلمات، مخیلات، مقبولات، مضمونات، مشبهات، مسلمات منتهی گردند. گرچه نتیجه‌ای که از این گونه مقدمات و مبادی حاصل می‌شود، صرفاً احتمالی یا ظنی خواهد بود ولی عدم اینها آنها به آن مبادی، مستلزم محذور استحاله تسلسل و عدم وصول به باور غیر جزمی است. همان‌طور که همین محذور، عیناً در یقینیات نیز وجود دارد.

به نظر می‌رسد تنها دو دسته از این اقسام، یعنی اولیات و وجدانیات را می‌توان بدیهی و مبادی اولیه براهین دانست. فطریات همچون بدیهیات بوده و سرانجام به آنها ارجاع می‌یابند ولی دیگر اقسام، بدیهی نیستند و اگر به بدیهیات منتهی شوند، مفید یقین و مبادی ثانویه برهان خواهند بود.

بدین وسیله مجموعه معارف یقینی حصولی بشر بر گزاره‌هایی بدیهی و یقینی مبتنی هستند که با به کار گرفتن آنها در براهین، مفید یقین بوده و معلومات جدیدی را تولید می‌کنند، آن وصول مبادی یقینی و بدیهی صرفاً از وجدانیات و اولیات خواهند بود.

گرچه فیلسوفان، منطق دانان و متکلمان اسلامی در پاره‌ای از مسائل

همچون تعداد بدیهیات اختلاف نظر دارند، ولی همه آنها به اتفاق، این مبنای گروهی ویژه را پذیرفته اند.

به نظر می رسد متفکران اسلامی، اصل وجود خارجی را - صرف نظر از خصوصیات آن مانند مادی و مجرد بودن و... - بدیهی می دانند و پر واضح است که اصل بدیهی با پیش فرض تفاوت دارد. بزرگان فلاسفه اسلامی همچون ابن سینا و صدر المتألهین معتقدند که اذعان به وجود مصادیق محسوسات در خارج بدیهی نیست و احتیاج به استدلال عقلی دارد. اما مسئله وجود خداوند، گرچه به نظر می رسد بدیهی بوده و بلکه معرفت به او شهودی و حضوری است، ولی این معرفت شخصی است و نمی توان آن را به دیگران انتقال داد و برای انتقال به دیگران باید از علم حصولی بهره گرفت و به اثبات آن پرداخت. بنابراین براساس علم حضوری، معرفت به خدا احتیاج به استدلال ندارد. ولی معنای آن این نیست که وجود خداوند به عنوان پیش فرض و مفروض تلقی شود.

جمع بندی و نتیجه گیری

منابع اصلی و اولی اسلام، جایگاه و رابطه عقل و ایمان را بدون افراط و تفریط مشخص نموده است و هر یک را در مکان خاص خود قرار می دهد. بر این اساس، قرآن و سنت از یک سو مقام عقل را می ستایند و آن را حجت درونی معرفی می کند و از سوی دیگر با انگشت نهادن بر کاستی های ابزار درک آدمی، لغزش گاه های اندیشه را یادآور می شود.

قرآن کریم که آخرین پیام خداوند متعال بر انسان است به صورت های گوناگون به دریافت های رسول درونی مهر تأیید زده است و در آیات

مختلفی دعوت به اندیشه ورزی و تدبّر و تفکر و تعقل می کند. در دین اسلام علاوه بر تأییدات بسیاری که از عقل می نماید و آن را دوشا دوش پیامبران، راهنمایی هدایت می داند. مشخص کردن لغزش گاه های عقل و هشدار برای خارج نشدن از مسیر صحیح عقل، مهر تأیید دیگری است که دین بر عقل می زند. عقل، نقش مهمی در معرفت دینی ایفا می کند. یکی از وظایف عقل اثبات ضرورت، حقانیت و عصمت دین است چرا که اصل انتخاب و پذیرفتن دین بر عهده او است. عقل به ضرورت درمی یابد که در مسیر هدایت نیازمند دینی فرابشری است که لازمه آن برانگیخته شدن پیامبران و وحی الهی است. از این رو است که دین نمی تواند آن چه را که خود بدان وابسته است نفی کند.

اثبات اصول اعتقادی دین نیز بر عهده عقل است. ایمان عاری از تعقل، امری است که خود دین نیز آن را نمی پسندد. از این رو دانشمندان دینی با بنیان گذاری علم، کلام و فلسفه، راهی را در اثبات اصول اعتقادی گشودند؛ چرا که پذیرش مقلدانه اصول بنیادی و اعتقادی از دیدگاه مردود به شمار می آید. از این جهت در اصول اعتقادی، دین سخنی بر خلاف عقل نمی تواند داشته باشد و هماهنگی کامل میان این دو مقوله وجود دارد.

از آن جا که تحریف هر دینی در گذر زمان امری ممکن و طبیعی است، محافظت دین از تحریف از دیگر وظایف عقل است؛ به طوری که می توان گفت عقل در کنار کتاب الهی و سنت متواتر، ترازوی سنجش وحی الهی از تحریفات بشری است. در مسائل مربوط به اصول اعتقادی، عقل یکه تاز میدان است و از حریم کتاب الهی و سنت متواتر محافظت می کند. در حوزه فروع دین نیز هر چند بیشتر

احکام جزئی فراتر از درک عقلند اما در هیچ حکم خردستیزی دیده و پذیرفته نمی شود.

متأسفانه برخی از اندیشمندان مسلمان در استفاده از عقل راه افراط را طی کرده به گونه ای که با روی آوردن به عقل، روایات معصومین علیهم السلام را مهجور قرار داده اند، بر اساس این نگرانی ها که در قرون اخیر با پیشرفت علوم پررنگ تر شده است، برخی از علما برای خالص ماندن دین از شائبه های عقل، اقدام به جداسازی حوزه های معرفت وحیانی و عقلانی کرده اند. مثل «مکتب تفکیک» که در همین راستا شکل گرفته است. غزالی با آن همه فلسفه ستیزی اش، با تحسین عقل آن را برگرفته از نور دانسته است. (۱) وی قائل است که عقل منبع علم است که به وسیله آن به صدق شرع راه می یابیم، هدایت عقل با شرع و تبیین شرع با عقل می باشد، غزالی معتقد است عقل به طور مستقل به جمیع مطالب احاطه ندارد، عقل از حل معضلات الهیه و از برطرف اضطراب و شکوکی که برای انسان عارض می شود، عاجز است. وی شرع را مقدم بر عقل می داند اما این تقدم، کم ارزش انگاری عقل نیست و کسی که دارای عقل نافذ نباشد، از دین تنها پوسته را به ارث می برد و از ظواهر دین بهره مند می شود، اما نه گوهر و حقیقت دین دست نمی یابد. پس علوم شرعی تنها با علوم عقلی شناخته می شود. (۲)

در این جا با آوردن خلاصه دیدگاه های این سه فیلسوف، به جمع بندی و نتیجه گیری دیدگاه ها می پردازیم:

ص: ۲۷۵

۱- (۱). غزالی، احیاء العلوم الدین، ج ۱، ص ۱۹۲.

۲- (۲). غزالی، میزان العمل، ص ۱۲۷.

ابن رشد در آغاز کتاب «مناهج الادله فی عقاید المله» می نویسد: «شریعت به دو قسم ظاهر و باطن تقسیم می شود. باطن به خواص علماء اختصاص دارد. جمهور مردم باید به ظاهر عمل کنند و از هرگونه تأویل اجتناب نمایند. برای خواص علما نیز جایز نیست که آن چه را از طریق تأویل دریافته اند برای عامه مردم آشکار سازند». (۱) ابن رشد در این سخن خود به کلام حضرت امیر علی بن ابی طالب علیه السلام استناد کرده که فرموده است: «با مردم به گونه ای سخن گویند که بتوانند آن را فهم کنند. آن جا که سخن از فهم مردم بالاتر باشد، بیم آن می رود که آنان سخن خداوند و پیامبران را تکذیب نمایند».

ابن رشد تصدیق دارد که نقش کتاب آسمانی، که بر پیغمبر نازل شد، شامل یک معنای ظاهری و یک یا چند معنای باطنی است؛ اما او نخستین کسی نیست که در اسلام این مطلب را تصدیق کرده است. ابن رشد مانند تمام معتقدان، به وجود معنای باطنی، ایمان استوار دارد که اگر نزد نادانان و سبک سران از معنای باطنی احکام و تعالیم دین پرده بردارند، مرتکب زشت ترین فاجعه روانی و اجتماعی شده اند. در عین حال او به خوبی می داند که همیشه یک حقیقت وجود دارد که با تفسیرهای مختلف و ادراکات گوناگون ظاهر می شود.

به این ترتیب می توان گفت انتساب حقیقت مزدوج یا حقیقت متضاد به ابن رشد، انتسابی بی اساس و مبالغه آمیز است. در مکتب سیاسی لاتینی ابن رشد، قول به حقیقت مزدوج زبانزد است؛ ولی اگر کسی

توجه داشته باشد که حقیقت باطنی و حقیقت ظاهری به حکم اینکه در طول یک دیگر قرار گرفته اند، هرگز دو حقیقت متضاد محسوب نمی شوند، ناچار قول به حقیقت متضاد را به این رشد نسبت نخواهد داد. با توجه با آن چه ذکر شد می توان ادعا کرد که مطابقت میان عقل و ایمان همواره بین حکمای اسلامی تا زمان ابن رشد مطرح بوده و حکمای اسلامی بعد از ابن رشد نیز کم و بیش درباره این مسئله سخن گفته و مطابقت میان عقل و ایمان را تأیید قرار داده اند.

ابن رشد بر این باور است که عقل و ایمان دو ابزار معرفتی در عرض یک دیگرند و هر کدام می توانند انسان را به سر منزل مقصود برسانند و هیچ تعارضی میان این دو نیست و هر کدام در نهایت دیگری را تصدیق می کنند. با این همه ابن رشد سخت به راه فلاسفه پایبند بود.

ابن رشد معتقد است عقل و ایمان و به عبارتی دین و فلسفه همچون دو خواهر رضاعی هستند که از منشأ واحدی سرچشمه گرفته اند و هر دو به سوی یک هدف پیش می روند. ایشان در این رابطه می گوید:

«إن الحکمه هی صاحبه الشریعه و الاخت الرضیعه... و هما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر و الغریزه».^(۱)

در جای دیگر می گوید فلاسفه بر این عقیده هستند که شرایع مبانی و مقدمات خود را از عقل و ایمان گرفته اند و هیچ شریعتی وجود ندارد جز اینکه به آن چه حکما بدان اشاره کرده اند، اشاره کرده است. وی هم چنین می گوید:

ص: ۲۷۷

«ویرون بالجمله إن الشرايع هی الصنایع الضروریه المدنیه التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع وسيما ما كان منها عاماً لجميع الشرايع وإن اختلفت بالآقل والاكثر». (۱)

ابن رشد معتقد است اگر فیلسوفی تنها به عقل خود اکتفاء نماید یقیناً دین او ناقص تر از کسی خواهد بود که شریعت خود را بر پایه عقل و ایمان پی ریزی کرده باشد. چنان چه می گوید:

«ومن سلم أنه يمكن أن تكون هینما شریعه بالعقل فقط فإنه یلزم ضروره أن تكون أنقص من الشرايع التي استنبطت بالعقل و الايمان». (۲)

بنابراین به نظر ابن رشد دینی کاملی است که بر پایه عقل و ایمان پی ریزی شده باشد. به نظر ابن رشد میان شریعت و حکمت هیچ گونه تعارضی رخ نخواهد داد. زیرا هر دو از حق نشأت گرفته اند و حق، هیچ وقت حق دیگر را از بین نخواهد برد، بلکه او را تقویت خواهد کرد. او در این باره می گوید:

«فإن الحق لا یضاد الحق بل یوافقه و یشهد له». (۳)

در جای دیگر تأکید می کند همواره عقل در کنار ایمان بوده است و هر پیامبری حکیم بوده است. گرچه همه حکیمان پیامبر نبوده اند. او می گوید:

«ولم تزل الحکمه امراً موجوداً فی اهل الوحی وهم الانبیاء لذلك اصدق کل قضیه هی أن کل نبی حکیم و لیس کل حکیم نبياً ولاکنهم العلماء الذین قبل فیهم ورثه الانبیاء». (۴)

ص: ۲۷۸

۱- (۱). ابن رشد، تهافت التهافت، ج ۲، ص ۸۶۶.

۲- (۲). همان، ص ۸۶۹.

۳- (۳). ابن رشد، فصل المقال، ص ۹۶.

۴- (۴). تهافت التهافت، ص ۸۶۸.

رابطه ظواهر شریعت و ادله قطعی عقل در نظر ابن رشد

ابن رشد معتقد است که اگر دلیل شرع و عقل در کنار یک دیگر قرار گیرند دو حالت تصور خواهد شد. حالت اول آن است که عقل چیزی را می فهمد و شرع در آن مورد ساکت است؛ در این جا شکی نیست که دلیل عقل مقدم بر ظاهر شرع خواهد بود. حالت دوم آن است که هم عقل و هم شرع هر دو حکمی را صادر کنند که در این جا نیز دو حالت رخ می دهد: یکی آن است که حکم عقل مخالف با ظهور شرع خواهد شد و حالت دوم آن است که هم عقل و هم شرع هر دو حکمی را صادر کنند. در این صورت نیز دو حالت رخ می دهد: یکی آن که حکم عقل مخالف با ظهور شرعی باشد که در این جا باید ظاهر شریعت را تأویل نموده و دیگری آن است که هر دو حکم موافق و مؤید یک دیگر باشند که در این صورت تعارضی رخ نخواهد داد. (۱)

نکته مشترک ابن رشد با کانت

چنانچه روشن است عقل دنیوی و مادی چون بر اساس دانش تجربی شکل می گیرد با همه پیشرفت ها و شگفتیهای بی سابقه ای که آفریده است، از وصول به برخی حقایق هم چنان ناتوان مانده است. درست است که عقل دنیوی بر اساس دانش تجربی، به بسیاری از رموز طبیعت دست یافته و کارهای محیرالعقول و شگفت انگیزی انجام داده است ولی در عالم هستی مسائلی مطرح می شود که عقل دنیوی بر اساس دانش تجربی نمی تواند در مورد آنها پاسخ قانع

ص: ۲۷۹

کننده ای ارائه نماید. سؤالی که در این جا مطرح می شود این است که آیا می توان توانایی عقل تجربی را از یک سو و ناتوانی آن را در مورد برخی مسایل از سوی دیگر، نوعی تفسیر و توجیه برای حقیقت دوگانه به شمار آورد؟

اگر دیدگاه ابن رشد را مدنظر داشته باشیم پاسخ به این پرسش مثبت خواهد بود. از سوی دیگر می توان ادعا کرد که فیلسوف آلمانی، ایمانوئل کانت نیز در این مورد به ابن رشد بسیار نزدیک است و اگر اختلاف و تفاوتی در نحوه اندیشه و نوع تفکر این دو فیلسوف دیده می شود به فاصله زمانی حدود شش قرن مربوط می گردد.

ابن رشد معتقد است آن چه ممکن است در حوزه شناخت و معرفت بشر قرار گیرد در قلمرو شناخت و معرفت ارسطو جای گرفته است. از سوی دیگر می دانیم که این فیلسوف یونانی نسبت به همه اسرار عالم هستی آگاهی ندارد. به این ترتیب، ارسطو نمی تواند به همه پرسش هایی که ممکن است برای انسان مطرح شود پاسخ گوید. در نظر ابن رشد - به پیروی از ارسطو - معرفت حقیقی و شناخت واقعی چیزی است که از طریق برهان به دست می آید و اموری که از حوزه قیاس و قلمرو برهان بیرون است در زمره حقایق به شمار نمی آید. این موضع گیری ابن رشد در باب قلمرو محدود معرفت، به گونه ای دیگر در اندیشه های کانت مطرح شده است. کانت نیز معتقد است شناخت واقعی و معرفت حقیقی تنها از طریق حوزه فیزیک نیوتن (۱)، به دست می آید و آن چه جنبه متافیزیکی دارد و به این حوزه تجربی مربوط نیست، نمی تواند معرفت واقعی شناخته شود. به عبارت دیگر در نظر کانت عقل هنگامی که از

ص: ۲۸۰

حوزه طبیعت پای خود را فراتر می گذارد از قلمرو خویش بیرون رفته و دچار سرگردانی و پریشانی می گردد. از سوی دیگر می دانیم که گزاره های دینی و ارزش های اخلاقی با این که در حوزه شناخت واقعی و معتبر قرار نگرفته اند در قلمرو دیگری از عقل جای می گیرند که می توانند در حل بسیاری از مشکلات انسان مؤثر بوده باشند. به این ترتیب ما در این جا با دو گونه از گزاره ها روبه رو می شویم که هر کدام، نوعی از حقیقت به شمار می آید.

در اینکه هر یک از این دو فیلسوف بزرگ (ابن رشد و ایمانوئل کانت) درباره دو گونه از گزاره ها سخن گفته و به دو نوع از معرفت و شناخت نیز اشاره کرده اند تردیدی وجود ندارد. آن چه مورد بحث و گفتگو واقع شد این بود که آیا ابن رشد و کسانی که به سبک و اسلوب او سخن می گویند به طور صریح و آشکار به دو گونه حقیقت قائل شده اند - که یکی ویژه خواص است و دیگری به جمهور مردم تعلق دارد - یا اینکه حقیقت را واحد و یگانه می دانند و در کیفیت شناخت و ادراک آن از دو نوع معرفت عام و خاص سخن گفته اند!

صدرالدین شیرازی

در قرن یازدهم هجری فیلسوف بزرگ و متأله بلندپایه، صدرالمآلهین شیرازی پا به عرصه هستی گذاشت. او با تأمل در مضامین و معنای روایات وارده از اهل بیت علیهم السلام، برای مطابقت عقل و ایمان اهمیت بیشتری قائل شد. این حکیم عالی مقام، علاوه بر اینکه در بسیاری از آثار فلسفی خود به مناسبت های مختلف از تطابق میان عقل و ایمان سخن گفته، کتابی نیز با عنوان شرح اصول کافی به رشته تحریر درآورد و در آن به شرح و تفسیر سی و چهار حدیث معتبر پرداخته است. این احادیث

بیشتر به عقل و نتایج آن مربوط می شود. روایاتی که به عقل و فضایل آن مربوط می شود بیشتر به امامان معصوم علیهم السلام شیعه منسوب و از طریق علما و محدثان شیعه نقل شده است. این گونه احادیث از طریق علمای اهل سنت و جماعت کمتر نقل شده و حتی برخی از آنان روایات مربوط به عقل را مجعول و ساختگی پنداشته اند.

بنا به تفسیر صدرآ آن چه از آثار او برمی آید این است که ایمان و عقل از حیث علم و معرفت بودن چون دارای ریشه ای الهی اند، دارای ماهیت واحد می باشند. بنابراین حقیقت آنها نمی تواند در تضاد باهم قرار گیرد. پس احکامی از وحی که گاهی در تضاد با احکام عقل قرار می گیرند یا ناشی از سوء فهم حقیقت آنها بوده یا اینکه اموری خارجی در انسان تأثیر گذاشته و مانع فهم حقیقت ایمان می شود و اگر این موانع برطرف شود بین احکام عقل و مقتضای شرایع هیچ گونه تعارضی وجود نخواهد داشت.

اهمیت و اعتبار نتیجه گیری صدرآ به خاطر اعتبار مبادی و مقدماتی است که او با نگرش نو و دقیق نسبت به جهان و انسان آنها را اخذ می کند. وی هم در مبادی و مقدمات و هم در نتیجه ای که از آنها می گیرد یک فیلسوفی تمام عیار بوده و دارای روشی منحصر به فرد است.

دیدگاه صدرآ در مواجهه با مسائل دینی که نظریه عقل و ایمان او نیز جزیی از آن است نمایانگر طرحی جامع و دقیق است که تمام اجزای آن با یک دیگر ارتباطی وثیق دارند. او در روش خود از ابتدا به اثبات مبادی و مقدماتی می پردازد که کاملاً مرتبط با نتیجه ای است که درصدد بیان آن است. صدرآ هم در اخذ مبادی و هم در نتیجه ای که از مقدمات می گیرد نوآوری ها و ابتکارات قابل توجهی دارد. در زمینه مبادی می توان مسائل،

حرکت جوهری، مجرد خیالی، اتحاد عقل و عاقل و معقول را به عنوان نمونه ذکر کرد و نتایج ابتکاری او همه تبیین ها و تفسیرهای عقلانی او در مباحث تفسیر و احادیث نبوی و ائمه اطهار علیهم السلام است.

وی در پیمودن مسیر (از مقدمات تا نتایج) به پیش فرضهای خود کاملاً ملتزم است. در یک جمله می توان طرح او را به عنوان طرحی معقول و منسجم توصیف کرد که هدف مشخص را دنبال می کند.

بدون تردید صدرا، در تبیین عقلانی ایمان و لوازم آن که آنها را هدف اصلی حکمت خویش قرار داده است، موفقیت های زیادی کسب کرده است. طرح او در عین سازگاری درونی دارای ویژگی جامعیت نیز می باشد. به گونه ای که همه جهت هایی که به جنبه اعتقادی فرد مؤمن مربوط می شود را مورد بررسی قرار داده و جواب گوی نیازهای افراد مختلف با گرایش های مختلف عقلی، عرفانی، فقهی، و... می باشد و مؤمن جویای حقیقت را در کوی راه های سهمگین، از خطرات شبهه و عصیان محفوظ می دارد و به سلامت او را به منزل مقصود می رساند.

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

از دیدگاه صدرا، عقل، محصول فعالیت های ذهنی و اعمال فکری بشر نیست بلکه عقل انسان مجموعه معقولاتی است که در نفس انسان حاصل می شود. او در این زمینه کاملاً تحت تأثیر فارابی می باشد و معتقد است معقولات دارای مراتب مختلفی هستند و ابتدایی ترین مرحله تعقل

آن است که انسان از ماده محسوسات که دارای قوه معقولاتند صورت های معقول را انتزاع کند و از این طریق موجود محسوس که معقول بالقوه بود معقول بالفعل گردد. در اثر همین فرآیند، نفس انسان که عاقل بالقوه بود با تحصیل آن معقول، صاحب عقل می گردد و عقل بالفعل می شود انسان با ممارست و تدرّب در انتزاع صور معقول می تواند به دریافت امور کلی نائل گردد. کسی که به این مرحله از عقل رسیده باشد می تواند هر گاه که بخواهد بدون زحمت استدلال و مقدمات، به مشاهده معقولات نائل گردد.

در نگاه صدرای عقل انسانی در اثر تجربه و آزمایش و با حرکت فکری و استدلال به دست نمی آیند؛ و لذا نمی توان کسانی که تجربیات بسیاری را از سرگذرانده اند و در امور مختلف راه های گوناگونی را آزموده اند و به نتیجه ای خاص رسیده اند یا اینکه در اثر درس و بحث فراوان و تحصیل گفته های پیشینیان در رشته یا رشته های خاصی صاحب رأی و نظر شده اند را صاحبان عقل و حکمت دانست، بلکه اصولاً عقل و حکمت بخشش الهی است که از راه ویژه ای به بعضی از انسان هایی که دارای شرائط لازم باشند، بخشیده می شود و چه بسا تجربه و تحصیل و تلمذ یکی از شرائط لازم باشد نه شرط کافی. سپس صرف اینکه کسی این راه ها را در کسب معرفت پیماید نباید خود را صاحب عقل و حکمت بداند و مطمئن شود که به معرفت حقیقی رسیده است. حتی ایشان معتقد است که افراد با استعداد و دارای قوه حدس شگرف، می توانند عقلیات صرف را، از آن جهت که عقلیات اند - نه از طریق مفهوم - ادراک کنند. (۱)

ص: ۲۸۴

مهم ترین مسئله ای که مبین عدم تضاد بین دو نوع معرفت عقلانی و ایمانی است، مسئله انسان شناسی و نحوه ادراک اوست. با توجه به انسان شناسی فیلسوفان مسلمان که صدرا نیز تحت تأثیر آن است، انسان ها با وجود اشتراک نوعی که دارند با لحاظ کردن فصل حقیقی آنها یعنی حقیقت معرفت و معرفت حقیقی، دارای یک نوع، نخواهند بود بلکه به نسبت قرب و بعدشان به آن حقیقت اصیل به انواع مختلفی تقسیم می شوند و در هر نوع بهره خاصی از معرفت برده و توانایی خاصی نیز در ادراک معرفت دارند.

در فلسفه صدرا، انسان به گونه ای تصویر می شود که با کسب معلومات جدید، جوهر ذاتش ارتقاء می یابد و از نوعی به نوع دیگر و از عالمی به عالم دیگر منتقل شده و به مشاهده موجودات و معلومات آن عالم می پردازد. او در این سیر صعودی می تواند از ظاهر حقیقت به باطن حقیقت سفر کرده تا اینکه بالعیان شاهد حاق واقع و موجودات اصیل باشد و در اثر اتحاد با عقل فعال خود عقلی بالفعل گشته و به همه اسرار ایمان نیز آگاهی یابد.

در نهایت می توان به این نتیجه رسید که صدرا بر این است که برهان و قرآن متفق و متحد هستند و در صورت اتحاد این دو است که سعادت ابدی و در صورت ترک این دو خسران ابدی به دست می آید. او در این مورد می گوید:

«فإذن البرهان والقرآن اتفقا جميعاً على أنّ تعلم الحكمة الإلهية ومعرفة النفس الإنسانية (أعنى العلم بالمبدأ والمعاد) هو الفوز بالبقاء الأبدی ورفضه منشأ الخسران السرمدی».^(۱)

ص: ۲۸۵

۱- (۱). صدرالدین شیرازی، الأسفار، ج ۳، ص ۱۱.

بنابراین بیان معلوم شد که در نظر صدرای بین احکام عقل و ایمان در حقیقت هیچ تضادی وجود ندارد، بلکه اگر تضاد و ناهماهنگی متصور باشد خارج از حقیقت آن دو می باشد و اگر کسی ماهیت عقل و ایمان را چنان که هست بشناسد آن دو را کاملاً به هم منطبق می یابد.

کانت

رابطه عقل و ایمان یکی از مسائل عمده کانت است که او در طول تلاش فکری خود به طور غیر مستقیم از آن بحث کرده است. به اعتراف خود کانت، سؤال اصلی او، این است که چرا علوم ریاضی و تجربی روز به روز رشد می کند، اما الهیات و فلسفه نظری همیشه درجا می زند و فقط مسائل کهنه آن دوباره نو می شود. کانت یکی از مهم ترین اندیشمندان نهضت روشنگری است؛ نهضتی که به نیروی عقل اعتماد مفرط داشته و از این رو بر اقتدارهای دینی، سیاسی و... که از بیرون بر عقل تحمیل می شد، می شورید. هسته مرکزی عقل در عصر روشنگری، آزادی فردی در امور اجتماعی، سیاسی و دینی بود. کانت نیز همگام با همین جریان، کسانی را که به راحتی تسلیم اقتدارهای دینی، سیاسی، اجتماعی و.. می شدند، تقبیح می کرد.

در بحث عقل و ایمان در دیدگاه کانت باید چند مرحله را از هم تفکیک کرد. اول اینکه آیا عقل می تواند قضایا و باورهای دینی را با علم قطعی و عینی رد کند. کانت می گوید این کار از عهده هیچ کس بر نمی آید. (۱) دوم اینکه آیا با عقل می توان به پاره ای از قضایا و باورهای

ص: ۲۸۶

Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, Introduction by paul Guyer Allen w. . (۱) -۱
wood. (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۹۷) pp. ۱-۳

دینی علم پیدا کرد. بیشتر اندیشمندان این اندازه را می پذیرند. سوم اینکه آیا این بخش از قضایای دینی، اقلی است یا اکثری؟ یعنی آیا با عقل بشری می توان به اقل قضایا و باورهای دینی علم پیدا کرد یا به اکثر آنها؟ در این جا کانت از راه شناخت اقلی وارد می شود و به همین دلیل در عقل نظری و عملی تنها روی مفهوم خدا تکیه می کند. خدا آن چنان حقیقتی است که اگر ما به او ایمان پیدا کنیم، عقلاً حق داریم به بقیه قضایا و باورهای دینی ایمان بیاوریم. کانت راه باور نظری - نه شناخت نظری - را به مفهوم خدا، از طریق ایده محض عقل، برهان نظم و غایت باز می داند. (۱) او اعتقاد دارد ارزش معرفتی باور نظری، از شناخت نظری پایین تر است. چهارم اینکه اگر عقل به این اقل یا اکثر علم پیدا کرد، آیا می تواند با اتکا به این شناخت اقلی یا اکثری، بقیه قضایا و باورهای دینی را - از باب ایمان - بپذیرد و خود را از جنبه نظری و عملی به آنها ملتزم کند؟ این نقطه جایی است که بحث انتقال از معرفت عقلی به ایمان دینی مطرح می شود. ماهیت ایمان به معارف عقلی، عقلانی است، مثل باور به قضایای ریاضی و منطقی. ماهیت ایمان به قضایا و باورهایی که دست عقل از آنها کوتاه و از راه ایمان و دین به ما رسیده، دینی است. در آن معارف عقلی که مورد تأیید دین باشد، هم ایمان عقلی و هم ایمان دینی امکان دارد. ظاهراً از نظر کانت در اینکه می توان در این دسته از معارف، از ایمان عقلی به ایمان دینی منتقل شد، مناقشه ای نیست.

کانت در آثار دوره نقادی خود، مستقیماً به قلمرو عقل نظری و

ص: ۲۸۷

Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, Introduction by paul Guyer Allen w. . (۱) - ۱ .wood. (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۹۷) pp. ۸۳۰

عملی می پردازد و به این نتیجه می رسد که اساساً ساختار و سازوکار عقل نظری انسان چنان است که نمی توان از آن توقع داوری درباره مسائلی همچون خدا، نفس، اختیار و جهان را داشت. از این رو برای روشن ساختن ناکارآمدی عقل نظری در بررسی و داوری این موضوعات، تلاش می کند.

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

کانت باب عقلانیت نظری را بر روی ایمان و مسائل دینی بسته اعلام کرده است. پوزیتیویست ها و کسانی که گرایش های علمی دارند، این دیدگاه کانت را به ردّ و ابطال مابعدالطبیعه تفسیر کرده اند. اما هایدگر، وونت و کسانی که گرایش های دینی دارند می گویند کانت، مابعدالطبیعه جزمی را ابطال کرد تا راه را برای یک مابعدالطبیعه جدید باز کند. (۱)

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

چنان چه گفته شد کانت از جمله اندیشمندانی است که به اصل

ص: ۲۸۸

۱- (۱). ریچارد پاپکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه: دکتر سید جلال الدین مجتبوی، ص ۱۹۶.

«الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» عمل می کند. او با طرح قلمروهای جداگانه، بین دیدگاه های متضاد صلح و آشتی برقرار می سازد. کانت پس از آنکه باب عقلانیت نظری را به مسائل ایمانی می بندد، ایمان راستین را در محدوده عقل عملی محض تفسیر می نماید. کانت در «نقد عقل محض» از این بحث می کند که چگونه شناخت عینی (احکام ترکیبی پیشین) در علوم ریاضی و تجربی ممکن است و چرا این شناخت در مسائل دینی ممکن نیست. لذا مابعدالطبیعه کانت، در نهایت به فلسفه علوم ریاضی و طبیعی یا به بیان دیگر «متافیزیک طبیعت» تبدیل می شود. کانت در عقل نظری اثبات وجود خدا را خردگریز می داند، نه خردستیز. در عقل عملی، کانت آموزه های دینی خردستیز مثل تثلیث را به کلی رد می کند و معتقد است آموزه های دینی خردگریز را باید با آموزش درست در مراکز دینی به مردم تعلیم داد.

از این رو کانت بر این بود که دین برای زندگی کردن است نه زندگی برای دین داشتن و دینی که نتواند جوابگوی نیازهای زندگی زمان خود باشد، حق طبیعی آن حذف از صحنه زندگی است. (۱)

در نتیجه کانت در باب عقل و ایمان اساساً به سمت عقلانیت عملی گرایش پیدا می کند. به نظر کانت ایمان خردورزانه مبتنی بر زمینه عقل عملی است و نه عقل نظری، زیرا عقل نظری توانایی اثبات درستی یا نادرستی دعاوی دینی را ندارد. چنین ایمانی از وجدان اخلاقی انسان نشأت می گیرد. این ایمان گرچه امکان همراهی با باور نظری به مفهوم خداوند از طریق ایده عقل محض، برهان نظم و غایت را نیز دارد ولی

ص: ۲۸۹

۱- (۱). کانت، ایمانوئل، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نشر نقش و نگار، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰.

مراجعه مستقیم به کتاب مقدس و کاوش در محتوای آن، به منظور ساخته شدن انسان های بهتر و آراستگی به اخلاق و کردار نیک، فرجامین غایت دین داری است.

همسانی ها

هر سه فیلسوف از چهره های برجسته و درخشان جهان اسلام و جهان مسیحیت هستند. این سه دانشمند از جهاتی با هم مشابهت دارند:

از جهت علمی: در نگاه هر سه، عقل جایگاه والا- و بسیار مهمی دارد و هر سه دیدگاه بر به کارگیری عقل و بهره وری از تعقل، تأکید و سفارش بسیاری شده است.

از جهت دینی: هر سه دغدغه دینی داشته اند. کانت می گفت: «من راه عقل را می بندم تا راه ایمان را باز کنم».

از دیدگاه هر سه اندیشمند، نیاز انسان به ایمان دینی است نه ایمان غیر دینی با این فرق که دو فیلسوف ایمان اسلامی را می پذیرند و دیگری ایمان به مسیحیت را.

از دیدگاه هر سه فیلسوف، نیاز و احتیاج انسان را فقط ایمان دینی برطرف می کند نه غیر دینی.

قبول اعتبار عقل در نظر هر سه از اهمیت والایی برخوردار است.

هدف هر سه اندیشمند تلاش نمودن برای هماهنگ ساختن مناسبات عقل و ایمان بود.

هر سه برای تبیین این مسئله روش فلسفی را اتخاذ نموده اند. البته با تمام تفاوت هایی که وجود دارد به معنای عام می توان گفت هر سه روش فلسفی را برای پاسخگویی مناسب دیده اند.

هر سه مبنای گروهی را می پذیرند

هر سه به نوعی مبنای معرفت شناختی را هم می پذیرند. و در راستای پاسخ گویی به اشکالات آن هم هستند.

به نظر می رسد هر سه فیلسوف به دنبال دست یابی به حقیقت بوده اند ولی در پیدا کردن مصداق آن دچار اختلاف شده اند.

هر سه بر این باورند که میان عقل و ایمان هیچ گونه تعارض حل نشدنی وجود ندارد و این دو کامل کننده یک دیگر هستند.

ناهمسانی ها

با توجه به مشابهت های فکری این سه اندیشمند با هم یک سری اختلافات و ناهمسانی هایی هم دارند. موارد اختلاف از این قبیل است:

کانت معتقد است که کشف باطنی و یقین شخصی از بهترین راه های اثبات خداوند است، زیرا روح انسان خود شعله ای از نور خداست، اما به نظر می آید دیدگاه وی ایراد دارد، زیرا کشف باطنی و یقین شخصی هر چند که می تواند برای صاحب کشف حجیت داشته باشد ولی برای دیگران قابل اثبات نیست.

ایشان در این مورد سؤال مطرح می کنند که هدف ایمان اسلامی از گزارش این همه خبرها چه بوده است؟ آیا هدف این بوده که یک سلسله درس ها برای تدبر و تفکر و فهم و الهام گیری القا کند و اندیشه ها را تحریک و وادار به شناوری در دریای بیکران معارف الهی نماید، یا اینکه هدف این بوده که یک سلسله مسائل حل ناشدنی و غیرقابل هضم به منظور وادار کردن اندیشه ها به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه عرضه بدارد؟

ص: ۲۹۱

صدرای، فلسفه و عقل را در خدمت دین و مدافع از آموزه های آن به صورت عقلانی می داند. در منظر وی ایمان خودش مشوق گرایش عقلانی در انسان هاست.

اگرچه عقل و فلسفه در دین مورد نفی واقع نشده است اما در جهت اثبات نمی شود گفت سکوت کرده است؛ چون برخی از استدلال های قرآن با برهان یا استدلال عقلی محض هستند، لذا در این زمینه گفتار صدرای درست است.

بنابراین می توان گفت که صدرای یک فیلسوف با گرایش های عقلانی در مسائل دینی بوده است.

ابن رشد با تمام تلاش می خواهد جرئت آزاداندیشی را در افکار مخاطب ایجاد کند. چون اگر به عقل میدان آزاداندیشی داده نشود نمی تواند بر قله های بالای اندیشه صعود کند.

صدرای شیرازی بر این است که ایمان در محدوده عقل نظری است، نه عقل عملی. در حالی که ایمانوئل کانت معتقد است ایمان در محدوده عقل عملی است و نه نظری.

۱. قرآن (۱)
۲. آوی، آلبرت، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه: علی اصغر حلبی، زوار، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۸ش.
۳. فرمانتل، آن، عصر اعتقاد، ترجمه: احمد کریمی، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۴۵ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، نشر اسراء، ۱۳۷۶ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، نشر اسراء، تهران، ۱۳۷۹ش.
۷. آشتیانی، جلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، انتشارات زوار، مشهد، ۱۳۴۰ش.
۸. آشتیانی، سید جلال الدین، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ش.
۹. آئینه‌وند، صادق، دین و فلسفه از نگاه ابن رشد، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.

۱۰. احمدی، احمد، جزوه مکاتب فلسفی، قسمت دوم، جزوه درسی مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم.
۱۱. احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۲. اخوان، محمد، مقایسه اخلاق کانت و اخلاق اسلامی، انتشارات اشراق، چاپ اول، ۱۳۷۳ش.
۱۳. ارسطو، ارغنون، (ارگانون) ترجمه: میرشمس الدین ادیب سلطانی، مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۷۸ش.
۱۴. داوری اردکانی، رضا، فلسفه تطبیقی، نشر ساقی، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
۱۵. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه: عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.
۱۶. اقبال، محمد، سیر فلسفه در ایران، نشر بامداد، تهران، ۱۳۴۷ش.
۱۷. امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطا و دوره تجدد، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.
۱۸. ازغدی، رحیم پور، عقلانیت (بحثی در مبانی جامعه شناسی توسعه)، نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ش.
۱۹. الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، هیأت مترجمان (زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی)، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۴ش.
۲۰. الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۲۱. اوروی، دومینیک، ابن رشد، ترجمه: فریدون فاطمی، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۲۲. ایان باربور، علم و دین، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، نشر مرکز، چاپ چهارم، ۱۳۸۴ش.
۲۳. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه: طاهره وس میکائیلیان، نشر انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
۲۴. پیترا ال برگر، موج سکولار زدایی از جهان، ترجمه: افشار امیری، انتشارات موسسه پنگال، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰ش.
۲۵. پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه: یحیی مهدوی، نشر دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.

۲۶. حسن معلمی و دیگران، تاریخ فلسفه اسلامی، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۲۷. حناالفخوری و خلیل الجزّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، نشر علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۱ش.
۲۸. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، نشر مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۳ش.
۲۹. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۶ش.
۳۰. دیل، ر. ج. هالینگ، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، نشر ققنوس، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ش.
۳۱. دومین یادنامه علامه طباطبایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۳۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، نشر طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
۳۳. دیل، ر. ج. هالینگ، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، انتشارات ققنوس، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ش.
۳۴. رضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، نشر بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۹ش.
۳۵. ژیلیسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطا، ترجمه: ع. داوودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۹ش.
۳۶. عقل و وحی در قرون وسطا، ترجمه شهرام پازوکی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱ش.
۳۷. سروش، عبدالکریم، درس هایی در فلسفه علم الاجتماع، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۷۹ش.
۳۸. سهرابی فر، محمد تقی، عقل و عشق (مروری بر زندگی، و اندیشه ملاصدرای شیرازی)، نشر کانون اندیشه جوان، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۳۹. شبستری، محمد مجتهد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، طرح نو، چاپ ششم، ۱۳۸۴ش.
۴۰. کریم مجتهدی، فلسفه نقادی کانت، چاپ اول، نشر هما، تهران، ۱۳۶۳ش.

۴۱. کاسیر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه: یدالله موقن، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰ ش.
۴۲. کیاشمشکی، ابوالفضل، راز رستاخیز و کاوش های عقل نظری، نشر عشق، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۴۳. کوهساری، اسحاق حسینی، تاریخ فلسفه اسلامی، نشر امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
۴۴. کانت، ایمانوئل، رشد عقل: شرح مقاله ای از کانت با عنوان «معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی»، ترجمه و شرح: منوچهر صانعی دره بیدی، نشر نقش و نگار، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۴۵. دین در محدوده عقل تنها، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، نشر نقش و نگار، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۴۶. سنجش خرد ناب، ترجمه: میرشمس الدین ادیب سلطانی، نشر امیر کبیر، چاپ اول ۱۳۶۲ ش.
۴۷. تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۰ ش.
۴۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ششم، (از ولف تا کانت)، ترجمه: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ش.
۴۹. صادقی، هادی، عقلانیت ایمان، نشر طه، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
۵۰. در آمدی بر کلام جدید، نشر طه، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
۵۱. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا و حکمت سقراط و افلاطون، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۵۲. فعالی، محمد تقی، معرفت شناسی دینی، نشر معارف اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
۵۳. مگی، برایان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۵۴. مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۲ ش.
۵۵. مجموعه آثار، انتشارات صدرا، از جلد ۱ تا ۲۶.
۵۶. مصطفی ملکیان، جزوه مسائل جدید کلامی، علم و دین، مؤسسه امام صادق علیه السلام

نیم سال اول، ۱۳۷۴-۱۳۷۳، مؤسسه امام خمینی رحمه الله جزوه شماره ۱۳۴۸.

۵۷. م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، نشر مرکز دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ش.
۵۸. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۹ش.
۵۹. محمدحسین طباطبائی، شیعه در اسلام، انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۶ش.
۶۰. مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۵ش.
۶۱. ماهروزاده، طیبه، فلسفه تربیتی کانت، نشر سروش، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
۶۲. ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۲ش.
۶۳. محمد عابد جابری، ابن رشد، سیره و فکر، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت، ۱۹۹۸م.
۶۴. نصر، سید حسین، انسان و طبیعت، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۶۵. هارتناک، یوستوس، نظریه شناخت کانت، ترجمه: علی حقی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۶۶. هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه: غلامعلی حداد عادل، انتشارات فکر روز، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۶۷. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: اسدالله مبشری، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۵۲ش.
۶۸. ویل دورانت، تاریخ تمدن، گروه مترجمان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش.
۶۹. یزدی، مهدی حائری، کاوش های عقل عملی، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ش.
۷۰. مصباح یزدی، محمد تقی آموزش فلسفه، نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.

۷۱. مجله ارغنون، شماره ۵ و ۶.

۷۲. مجله خردنامه صدرا، شماره ۴ و ۴۳.

۷۳. فصل نامه ذهن، ش ۱.

۷۴. مجله اندیشه، ویژه دین و معرفت شناسی، ش ۴۱-۴۲.

۷۵. مجله قیاسات، ش ۱۰ و ۱۱.

ص: ۲۹۸

۱. ابن رشد، تهافت التهافت، نشر دارالکتب العلمیه، قدم له و علق علیه أحمد شمس الدین، طبع ثانیه، بیروت، ۲۰۰۳م.
۲. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشریعه من الاتصال، تقديم و ضبط و تعليق دکتر سمیح دغیم، دارالفکر اللبنانی، اول، بیروت، ۱۹۹۴م.
۳. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدله فی عقاید المله، مکتبه القریبه، بیروت، ۱۹۸۷م.
۴. ابن سینا، الاهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۱۸ق.
۵. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، ۴ جلدی، بیروت.
۶. ابو نصر فارابی، سیاست مدنیه، ترجمه و تحشیه: دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۸ش.
۷. اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
۸. بخاری، حمانه، ابن رشد فیلسوف الشرق و الغرب، اشراف مقداد عرفه منسیه، منشورات المجمع الثقانی، تونس، ۱۹۹۹م.
۹. جابری، محمد عابد، المدرسه الفلسفیه فی المغرب و الاندلس، رباط، کلیه الآداب، ۱۹۷۸م.
۱۰. خضیری، زینب محمود، مشروع ابن رشد الإسلامی، ابن رشد فیلسوف الشرق و الغرب المسیحی، مکتبه انجلو المصریه، قاهره.
۱۱. دشتی، محمد، نهج البلاغه، انتشارات اسوه، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
۱۲. رشدی، محمد عرسان علیان، العقل عند الشیعه الامامیه، انتشارات دارالسلام، طبع اولی، بغداد، ۱۹۷۳م.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، تصحیح: هانری کرین، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰ش.
۱۴. شرف الدین، خلیل، ابن رشد الشعاع الأخير، نشر دار و مکتبه الهلال، چاپ اول، بیروت، ۲۰۰۰م.
۱۵. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، تصحیح: محمد بدران، طبع دوم، ۱۳۹۵ق.
۱۶. صدرالدین محمد شیرازی، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی،

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.

۱۷. صدرالدین محمد شیرازی، تفسیرالقرآن، نشر بیدار، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۶ش.

۱۸. صدرالدین محمد شیرازی، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر محسن جهانگیری، با اشراف سید محمد خامنه ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.

۱۹. الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، دارالاحیاء التراث العربیه، بیروت، ۱۴۲۳ق.

۲۰. صدرالدین محمد شیرازی، المبدأ والمعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴ش.

۲۱. صدرالدین محمد شیرازی، شرح اصول کافی، تصحیح: محمد خواجوی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.

۲۲. سه رساله فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، نشر بوستان کتاب، چاپ سوم، قم، ۱۳۷۸ش.

۲۳. صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، نشر بوستان کتاب، چاپ سوم، قم، ۱۳۸۲ش.

۲۴. صدرالدین محمد شیرازی، المظاهر الالهیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۸۰ق.

۲۵. طوسی، نصیرالدین، قواعد العقاید، تحقیق: علی ربانی گلپایگانی، نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۱۶ق.

۲۶. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، نشر علمی، بیروت، ۱۹۷۴م.

۲۷. عزیز حدادی، صوره ابن رشد فی الكتابات الاروبیه و العربیه، مطبعه مابعد الحداثه، فاس، ۲۰۰۰م.

۲۸. فاطمه اسماعیل و محمد اسماعیل، القرآن و النظرالعقلی، فرجنیا، الولايات المتحده الأمريكيه، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، طبع اول، ۱۹۹۳م.

۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، گزیده گوهر مراد، کتاب خانه طهوری، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۴ش.

۳۰. محمد، ابن منظور، المنجد، لوئیس، معلوف، دارالمشرق، بیروت، ۱۳۸۱ش.

۳۱. لسان العرب، ادب الحوزه، قم، ۱۳۶۳ش.

۳۲. محمد کلینی، اصول کافی، مکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ق.

۳۳. مدرس، محمد علی، ریحانه الادب، چاپ دوم، انتشارات خیام، ۱۳۴۷ش.

۳۴. میرداماد، قبسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش.

۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهایی الحکمه، نشر در راه حق، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

ص: ۳۰۱

1. Pappas, George

" Epistemology: The History of " from Routledge Encyclopedia of Philosophy, ۱۹۹۸. ۲. " Geivett R.D. Sweetman B. (ed) Contemporary Perspective on Religious Epistemology, Oxford University Press, ۱۹۹۲

3. Dancy, J and Sosa, E (ed) A Companion to Epistemology, New York: Basil Blackwell, ۱۹۹۲

4. Muhammad Legenhausen

" Foundationalism and the Epistemology of Religion " in: Al-Towhid, vol.X, No ۴, " Shawwal ۱۴۱۳. ۵. Kant Immanuel, Religion Within The Limits of Pure Reason Alone, Translated by: Greene and Hadson, Harper Torchbooks Newyork, ۱۹۶۰

6. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, Introduction by paul Guyer Allen w. wood. Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۹۷

7. Kant, Immanuel, The critique of Practical Reason, Tr, Abbott, T, k, pp. ۲۸۶-۳۶۱, in: Great Book of the Western world, Eds, Hutchins, R.M Chicago

8. Encyclopedia Britannica INC, VOL, ۴۲, ۱۹۵۲. ۸. Sullivan, R.J, Immanuel Kant,s Moral , ... theory, New York, Cambridge university press, ۱۹۸۹

9. Kant, Immanuel, Religion within the Limits of Reason Alone (۱۷۹۳), trans, with an Introduction and notes by T. M. Greene and H. H. Hudson, New York: Harper Brothers, ۱۹۶۰

10. Toshihiko, Izutsu. The Concept of belief in Islamic theology, yurindo publishing, ۱۹۶۵

11. Immanuel. Kant

12. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Berman Harold: in " :Mircea Eliade

- The Encyclopedia of Religion " , New York, Macmillan P. C, Vol. ٨, ١٩٩٣. ١٣. Rorty, R. "
- .Philosophy the Mirror of Nature, Princeton University Press, ١٩٧٩
- .Aristotele, Organon, Introduzione, tradizione e note, G. Colli, Turin, ١٩٥٥ .١٤
- .Swinburne, Richard, The Existence of God, Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٩ .١٥

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

