

## تبیین عقلانیت دینی و نقد عقلانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدرالمتألهین

حسن یعقوبی<sup>۱</sup>

داود خوش‌باور<sup>۲</sup>

### چکیده

بحث عقلانیت، یکی از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است. بررسی تحلیلی - منطقی در حوزه عقلانیت دینی و سکولاریسم و تبیین عقلانیت دینی و نقد عقلانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدرالمتألهین هدف این مقاله می‌باشد و براساس مطالب بررسی شده به این نتیجه خواهیم رسید عقلانیت در سکولاریسم یک عقلانیت صرفاً ابزاری است که با فطرت، شریعت، اخلاق، معنویت و عقلانیت ارزشی در تضاد است که در زندگی روزمره بازتاب دیدگاهی صرفاً عمل‌گرایانه و خودسرانه دارد و سکولاریسم با عقلانیت ابزاری و نفوذ در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی بشر غربی، جهان اجتماعی او را شکل داده و سیاست‌گذاری کرده است. اما در اندیشه دینی، عقلانیت همراه فطرت سالم، ملازم معنویت، کنترل‌کننده، تعدیل‌کننده و اصلاح‌کننده قدرت و سیاست است؛ و با تأکید بر اصول و قواعد علمی دینی برای خردورزی به برخی اصول نظیر عقل، ایمان، قدسی بودن، حکمت، حریت، تهذیب و اخلاق برگرفته از شریعت؛ نیازمند است.

**کلید واژه‌ها:** عقلانیت دینی، سکولاریسم، معنویت، خدا محور

۱ - yaghobi.h.110@gmail.com

۱ - مدرس گروه معارف اسلامی واحد البرز

D.baserat@gmail.com

۲ - استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۹/۸ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۳/۱۹

## مقدمه

عقل و عقلانیت در منظومه اندیشه دینی مفهوم آشنایی است. این عقل را می‌توان عقل دینی یا اسلامی نامید که ویژگی‌های ارزشی خود را دارد. و همچنین عقلانیت (rationality) عقل ورزی، خردورزی و پایبندی به مقتضیات عقل است. به عبارتی دیگر، عقلانیت صفتی است برای گفتار و رفتار و باور. گفتار یا رفتاری که مطابق با عقل باشد را عقلانی و واجد عقلانیت می‌نامیم. اما عقل برای داوری و قضاوت فقط یک قاعده ندارد، فلذا امور مختلف را با قواعد مختلفی مورد داوری قرار می‌دهد و به همین جهت ممکن است عقل را چند نوع عقل برشمرد که هدف ما در این مجال احصاء انواع عقلانیتها نیست، اما آنچه مسلم است، این است که چند عقل نداریم، بلکه یک عقل است که در محیط‌های مختلف داوری با معیارهای مختلفی داوری می‌کند.

و نیز واژه سکولاریسم (Saecularism) در اصطلاح، در معانی مختلف مانند: «جدا انگاری دین و دنیا»، «غیر مقدس و غیر روحانی»، «عقلانیت» و «علم‌گرایی» به کار می‌رود. (ویلسون، ۱۳۷۴: ۱۲۴) واژه لاتینی آن، سکولوم (Saeculum)، به معنای قرن و سده می‌باشد. سکولوم در زبان کلاسیک مسیحیت، نقطه مقابل ابدیت و جاودانگی الوهیت؛ یعنی زمان حاضر است و در اصطلاح به معنای هر چیزی است که به این جهان تعلق دارد و به همان مقدار، از خداوند و الوهیت دور است. واژه ژرمنی آن (Weltlich) به معنای «این جهانی» است که به دنیای کنونی و مسائل آن نظر دارد. (وایتسکر، ۱۳۷۵: ۳۷) و در فارسی از آن به دنیاپرستی، اعتقاد به اصالت امور دنیوی، غیر دین‌گرایی، جدا شدن دین از دنیا، نادینی‌گری (بريجانيان، ۱۳۸۱: ۷۸۰)، مخالفت با شرعیات و مطالب دینی، عرف‌گرایی (حییم، ۱۳۷۷: ۹۰۴) و تقدس زدایی (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۶۰) و در عربی به علمانیت (به کسر یا فتح عین)، تعبیر می‌شود. سکولاریسم نوعی ایدئولوژی است که ریشه در اخلاق طبیعی دارد و مبتنی بر وحی نیست این نظام فلسفی را اولین بار جورج اچ. جی. هول یوک در حدود سال ۱۸۴۶ م. به طور رسمی در انگلستان مطرح کرد. (علم‌داری، ۱۳۵۸: ۵۴) و در جهان اسلام

## تبیین عقلانیت دینی و نقد عقلانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدر المتألهین ۲۶۵

اندیشه سکولاریسم (به معنای جدایی دین از سیاست) از سوی سه قشر مطرح شده است: نخست از سوی حاکمان ستمگر همانند معاویه (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۶۰)، گروه دوم استعمارگران خارجی، (سروش، ۱۳۸۶: ۱۲۶) قشر سوم: جریان روشنفکری (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۴) هدف ما در این تحقیق بررسی و نقد عقلانیت سکولاری و مقایسه آن با عقلانیت دینی می باشد.

### عقلانیت دینی

شکی نیست برای تحقق دینداری نیاز به نوعی عقلانیت است. آموزشهای قرآن و سنت و تمام آنچه در پوشه های دینی می یابیم بیانگر یک نوع عقلانیت است.

صدر المتألهین در شایع ترین تعریف خود، عقلانیت را نوعی ادراک دانسته است و میگوید:

«عقلانیت پیوندی است بین انسان وهستی که از رابطه عینی ذهن و جهان بیرونی پدید می آید و پیش از آنکه گسترش علم و آگاهی انسان باشد، توسعه در قلمرو وجود و حقیقت آدمی است که او را منبعث به بازخوانی دامنه حضور او در هستی و رابطه وجودی او با دیگر اجزای آفرینش و خاستگاه آن می نماید. ملاصدرا با تأکید بر این مبنا در تبیین رابطه وجود و علم معتقد است: «بازگشت علم و تعقل به وجود است... و به مقتضای این قاعده که علم وجود معلوم برای عالم می باشد تعقل شکل می گیرد» (صدر المتألهین، بی تا: ۱۳۶)

از نگاه فیلسوفی که خردورزی را از مقوله وجود می داند، عقلانیت نیز از همان ویژگی ها و خصوصیتی برخوردار است که وجود از آنها بهره می برد و آن قابلیت تشکیک و شدت و ضعف است. از اینرو همانگونه که وجود دارای مراتب است، عقلانیت نیز با برخورداری از خصوصیت تشکیکی مراتبی دارد. (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۳۷۸)

۲۶۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

نظریه عقلانیت مطلوب مطرح شده از سوی حکیم شیرازی و با توجه بر شناسه‌ها و شرایطی که از منابع اصیل اسلامی استخراج شده بود ضمن حفظ همسویی با دیگر آرای سلف فکری، تفاوتی جوهری با همه آنها دارد. نگاه یک متفکر الهی و دینی به انسان با توجه به درجه و مرتبه الهی به غرض کلی از آفرینش عالم و انسان شناسی ارزشی و الهی وی است که این تفاوت را ایجاد می‌کند و این نگاه از احاطه علمی و عملی انسان به اجزای آفرینش و مبادی و غایات آن به مقداری که در توان دارد؛ حاصل می‌شود.

### مؤلفه های عقلانیت دینی

علاوه بر قواعد کلی و اساسی نظری، عقلانیت دینی مبانی و یا بایدها و نبایدهای دارد که بیان می‌شود.

#### ۱- عقل و علم و دوری از جهل و جهالت

خداوند متعال در قرآن کریم بیش از سی صد بار انسان‌ها را به استفاده و بهره جستن از نیروی خدادادی عقل دعوت کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۵) اما حتی در یک آیه نیز بندگان خود را امر به نفهمیدن و یا راهی را کورکورانه پیمودن، نکرده است. البته با توجه به محدودیت دامنه دانش انسانی، در بسیاری از موارد باید به احکام و حیاتی و شرعی رجوع کرد. شاید به همین جهت (کثرت به لحاظ اکثریت افراد انسان)، قرآن کریم در برخی از موارد رجوع به شرع را بر عقل مقدم داشته است و می‌گویند: «اگر ما گوش شنوا داشتیم، یا تعقل می‌کردیم، جزو دوزخیان نبودیم». «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ». (ملک، ۱۰).

با نگاه به سخن امام علی (ع) در نهج البلاغه - درباره رسالت پیامبران - چنین استفاده می‌شود که عقل و شرع نه تنها تعارض با هم ندارند، بلکه هم‌سو و مؤید یکدیگرند: «و یتیروا لهم دفائن العقول...»؛ (نهج البلاغه، ۱۳۸۵: خ ۱) امام علی (ع) در این بیان، در فلسفه بعثت پیامبران می‌فرماید خداوند پیامبران را به سوی مردم فرستاد تا خرده‌های به گور خفته آنان را بیدار کنند.

تیسین عقلانیت دینی و نقد عقلانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدر المتألهین ۲۶۷

بنابراین، احکام پیامبران و شارع بر خلاف عقل نیست، آنچه را که آنان می گویند همان مرتکبات عقل است که در اثر القائنات شیاطین، انسان‌ها از آنها غفلت کرده‌اند. پیامبران آمده‌اند تا مرتکبات و گنجینه‌های عقول مردم را به آنان یادآوری کنند. از این رو، دین و عقلانیت، یا شریعت و حکمت، با هم هیچ گونه اختلاف ندارند. دین حقیقی مردم را فرا می‌خواند تا از روی دلیل عقلی به عالم ماورای طبیعت یقین پیدا کند. پس عقل و نقل، در طول هم هستند.

در حکمت اسلامی نیز ادراکات مختلف انسان و تلاش‌های او در عرصه‌های گوناگون درک تنها، در صورتی معتبر و اعتمادپذیرند که صحت آنها به تأیید و امضای عقل برسد. از این رو صدرا می‌گوید: «ادراک حواس جز به عقل تمام (کامل) نمی‌گردد و حال آنکه ادراک عقل نیازی به حواس ندارد» (صدر المتألهین، ۲۰۰۲: ۳۷۲)

از این رو در اشاره به این مراتب و کامل‌تر بودن عقلانیت صدر المتألهین می‌گوید: «و اما عقل، در تجرید صورتهای از مواد، تجریدی است تمام‌تر و قویتر از همه قوای (حسی، خیالی و وهمی) زیرا انسان به رغم برخورداری و بهره‌مندی از قوای ادراکی حس و خیال و وهم، مقبولیت ادراکات خود را مرهون نور عقلی که مدرک حقایق و بر حسب اصل فطرت است که به واسطه ایمان و عمل صالح و صرف قوای ادراکی و قرار گرفتن آنها در مسیری که برای آن آفریده شده‌اند، می‌باشد. (صدر المتألهین، ۱۳۶۶: ۷) از این رو «فیلسوفان و پیروان ایشان، چاره‌ای جز ایستادن بر در عقل و اقتضای آنچه که از خاستگاه‌های عقول و اوایل علوم خود می‌گیرند، ندارند» (صدر المتألهین، ۱۳۶۶: ۱۲۴)

در مقابل ناآگاهی از جهت و راهی که به واسطه آن می‌توان به مطلوب رسید و به حق مقصود دست یافت، خودمانع بزرگ می‌باشد. زیرا جوینده علم، توان آن ندارد تا از هر راهی که شد به مطلوب برسد، بلکه یادآوری معلومات و مقدماتی لازم است که تناسب با مطلوب دارند، به گونه‌ای که صرفاً با یاد آورد و ترتیب و تنظیم معهود آنها بین عالمان اهل نظر و استقرار نظم استدلال در نفس است که می‌توان در مسیر و راهی قرار گرفت که حقیقت

۲۶۸ «و ضلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰»

مطلوب فراروی آن نمایان است. زیرا علومی که راه به سوی سعادت دارند فطری نمی باشند و دستیابی به آنها، جز از طریق شبکه علوم اولی و بدیهی ممکن نیست ... لذا باید گفت ناآگاهی از اصول معارف و کیفیت ترتیب آنها مانع علم به واقع است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۳۸)

۲ - خدا، شریعت محوری و معنویت

ایمان با هر مؤلفه ای که تعریف شود و با تمام اقسام و مراتبی وارکانش در کنار عقل سعادت‌مند خواهد بود. ایمان نوری از انوار الهی است که از جانب خداوند متعال بر قلب هر یک از بندگانش که بخواهد، افاضه می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴: ۳۴۵) و قلب مؤمن با این نور که به واسطه مجاهدت و ریاضتها قابلیت افاضه پیدا کرده، از تاریکی های تقلید خارج می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۳۲۲) و اشیاء را آنگونه که هستند، مشاهده می کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴: ۳۴۵) ملاصدرا معتقد است این نور نزد حکما گاه به نام حکمت نظری، گاه به کمال عقل نظری یا قوه نظری، گاه به عقل بالفعل و گاهی هم به عقل بسیط اجمالی نامیده میشود. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴: ۳۴۵)

صدرا ایمان را با عقل تعریف و می گوید: «عقل واقعی، نوری است در کانون وجود انسان، که حقیقت عالی هستی، یعنی آفریدگار رابه انسان می شناساند و توجه انسان را به سوی او معطوف می دارد و غیر او را از نظر انسان می اندازد و در پاره ای از تعالیم اسلامی عقل پیامبر درونی به شمار آمده است (صدرالمتألهین، ۲۸)؛ بر این اساس ملاصدرا که جان و روحش آکنده از معارف دینی است، در اسرار الآیات با اشاره به آیات ۲۵۷ سوره بقره، ۱۹ و ۱۲ سوره حدید، و نیز آیه ۱۱ سوره طلاق، ایمان را نوری عقلی که حکمای سابق آن را «عقل بالفعل» می نامیدند، می داند. به وسیله این نور، نفس انسانی از قوه و نقص خارج و به فعلیت و کمال می رسد و از عالم اجسام و تاریکی ها رهایی و به عالم انوار و ارواح ارتقا می یابد و آماده ملاقات و دیدار حق تعالی می شود. بنابراین ذات نفس با اشتغال به دانش های عقلی

تبیین عقلانیت دینی و نقد عقلانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدر المتألهین ۲۶۹

یقینی، قدسی و در نتیجه، نوری الهی و از گروه فرشتگان مقرب میشود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م: ۲۸)

صدرا عقلانیت را در مراحل گوناگون تطور و اعتلای خود نیازمند به ظواهر شریعت می داند و قائل است خردورز حکیم ناگزیر باید این ظواهر را به کار بندد لزامی گوید: «تهذیب ظاهر از راه عمل به نوامیس الهی، شرایع و احکام الهی چون نماز، روزه، زکات و غیر آنها حاصل می گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۷۵)

در نگاه حکیم الهی همچون صدرا معنویت اصیل متصل به وحی، هنر زندگی متعالی را تحت تعلیمات خود آموزش می دهد. به طوری که بشر برای رسیدن به اکسیر جاودانه شدن و رسیدن به حیات طیبه باید از خود بگذرد و با تزکیه و تهذیب نفس، خود را از قیود «این جهانی» در عین اینکه در جهان زندگی می کند، برهاند که در این صورت، هماهنگی موجود بین حقیقت و فعل انسانی و تفکر فرد مسلمان آوازی خوش را در محیط زندگی او می پراکند. و این معنویت راهی است برای رسیدن به خدا و تقرب به او، که جز با عمل کردن به دستورات خداوند ممکن نخواهد بود. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران، آیه ۳۱)

لذا از ویژگی معنویت عقلانی خدامحوری و انسان باوری است. این نوع از معنویت انسان را شایسته و سزاوار رسیدن به قرب الهی می داند و او را بی واسطه در رابطه با خداوند، دارای استعداد خلافت الهی و تجلی اسماء و صفات الهی معرفی می کند. به همین جهت، راه به سوی خدا برای او بسیار نزدیک است. و پیمودن آن برای کسی بسیار سهل است که اراده سیر الی الله دارد. (مظاهری سیف، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹) و این انسان هرگز با خدا معامله مادی نمی کند از این رو، انگیزه و هدف او در ناهمواری ها و ابتلائات زندگی کم رنگ نخواهد شد که نتیجه این نگاه «حیات طیبه» خواهد بود.

با توجه به این صدرا می گوید:

« از بایسته های خردورزی عمل به شریعت است، زیرا ثمره عمل به این ظواهر، پاکی باطن از پستیها و آلودگی های جسمانی است » (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲) « پس هر کس که به خردورزی در علوم حقیقی و آرای عقليه اقبال کند، ولی از اقامه سنن و ظواهر شرعیه غفلت ورزد و در انجام طاعات و عبادات و مناسب و تکالیف دینیه مسامحه کند، مانند شخصی است دارای روح و نفسی که از جسد و کالبد او انتقال یافته و از لباس و پوششی که ساتر عورت اوست جدا گشته و در معرض این است که بالأخره قبیح او آشکار شود و در نظر خالق از درون پرده استتار هویدا گردد، در صورتی که بخواهد با همین صورت مجرد از کالبد شریعت، قبل از قوام یافتن آن از طریق شریعت و در غیر دقت و زمان لازمه بیرون رود و در میان مردم آشکار گردد و قبل از نضج و تکمیل آن و در غیر زمان آن، سخنان حکمت آمیز بگوید، بدون شک و تردید حق او از بین خواهد رفت و از قدر و ارزش او خواهد کاست و علم و دانش او بیهوده و بی ثمر خواهد ماند » (همان، ۱۳۸۲، ص ۳۷۶)

صدرا عقلانیت توأم با معنویت الهی را مقدس می شمارد و می گوید: « اسرار این جهان ها و کتاب های الهی را جز اهل طهارت و تقدس که حجاب های ظلمانی و آلودگیهای جسمانی پیش چشمانشان را نگرفته، حس و درک نمی کنند، همانگونه که خدای تعالی در وصف قرآن میفرماید: «انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین» (الواقعه: ۲۹۶)، (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۷۷-۸۰) و اگر طریق مورد اتفاق و معهود میان حکیمان برای رسیدن به این جهان، رسیدن به مرحله عقل مستفاد است، دستیابی به این منزلت نیز بدون صفای قدسی عقل حاصل شدنی نیست. از این رو می گوید: «روح آدمی



تسین عثمانیت دینی و تمدن عثمانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدر المتألهین ۲۷۱

همانند آینه است، چون با عقل قدسی برای عبودیت تامه صیقلی یابد و پرده طبیعت و آغستگی به معصیت از آن زدوده شود، در این حال آماده نور معرفت و ایمان است. یعنی همان منزلتی که حکما عقل مصتفادش نامند» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۳۳)

۳- حکمت و حریت

حریت و حکمت دو شرط ضروری عقلانیت هستند که این دو باهم توأم می باشد که نفس کامل با قرار گرفتن در مسیر سعادت در دو چیز متفاوت از ماده و مادیات است، یکی در حکمت و دیگری در حریت. (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۸۷)

از نگاه دین تمامی فضایل انسانی که خردورزی از برجسته ترین آنهاست، بازگشت به این دو فضیلت حریت و حکمت دارند و رذایل نیز به رغم کثرت آنها از حیث موارد بازگشت به اضداد این دو دارند» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۸۸)

انسان، از آنجا که علاوه بر غرائز حیوانی، تمایلات زیبایی و تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت جوئی نیز وجود دارد، حکومت مستبدانه و بلا شرط غرائز منتفی شده و از این رو می توان گفت نوع فعالیت حیوان، التذاذی است و نوع فعالیت انسان، تدبیری. در فعالیت تدبیری، انسان به سنجش و مقایسه و مآل اندیشی می پردازد و پس از آن، چنانچه فوائد آن عمل بر مضارش چربید، آن را انتخاب و اختیار می کند و در غیر این صورت آن را ترک می کند. لذا انسان اگر چه تحت تأثیر غرائز است، اما حکومت عقل در او جای «سنجش و موازنه و محاسبه» را باز می گذارد. در نتیجه، حکومت استبدادی غرائز در حیوان، همیشه یک راه معین برای حیوان تعیین می کند و اراده حیوان، حیوان را در آن راه به عمل وامی دارد. ولی حکومت عقل در انسان او را در سر دو راهی ها نگاه می دارد و ابتدا در وی ایجاد تردید می کند و تا ترجیح یک راه به تصویب نرسد، اجازه حرکت نمی دهد. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۶۱)

اما در نگاه عقل غیر دینی نشانه ای از حریت نیست به قول یکی از متفکران غربی که گفته است: «عقل (عقلانیت ابزاری) در این دیدگاه، به معنای خدمتکار نفس و به قول هیوم، برده شهوات و خواهش هاست. عقل نمی تواند بگوید که هدفی بیش از هدف دیگر، عقلانی است

هر هدف یا شیء خواستنی خوب خواهد بود؛ به این دلیل که خواستنی است کار عقل این است که انرژی‌های نیرومند، اما نامنظم خواهش‌ها و امیال را تنظیم نموده و به آن‌ها بیاموزد که چگونه از اقتصادی‌ترین راه‌ها حداکثر میزان رضایت‌شخص را کسب کند. «آنتونی آر، ۱۳۸۸: ۱۳۶» بنابراین حریت، رهایی از قید بندگی شهوت و غضب است.

#### ۴- تعهد و تخلق

خرّد، نقش محوری در فهم گزاره‌های اخلاقی، رهبری رفتارها و دین‌داری دارد؛ بدین روی، انسان‌های عاقل، زندگی اخلاق‌مدارانه‌ای خواهند داشت. دوری از عقل، پیامدهایی را در زمینه‌ی آلودگی به رذایل و جدایی از فضایل در چهار حوزه (بهره‌نبردن از عقل، جهل، حقد و سفاهت) به دنبال دارد؛ پس زندگی غیراخلاقی به انسانهایی تعلق خواهد گرفت، که از عقلانیت به دور هستند. رذایل اخلاقی، در زوال و سستی عقل تأثیر قابل توجهی داشته و انسان‌هایی که به مسایل اخلاقی پایبند نیستند، از عقلانیت کمتری برخوردار بوده و خرد آنان روی به سستی و زوال می‌نهد. فضایل اخلاقی، آثار مثبتی از سلامت تا توانمندی را برای عقل به همراه دارند و عقل انسانهایی که به فضایل پایبند هستند، روی به قوت می‌نهد. بدین روی، میزان تخلق به فضایل اخلاقی با توانمندی‌های خرد انسانها دارای پیوندی معنی‌دار است و توانمندی بیشتر عقل، پایبندی عمیق‌تر به فضایل اخلاق را در پی خواهد داشت.

از نگاه حکمای الهی، عقلانیت در مراحل گوناگون تطور و اعتلای خود نیازمند به ظواهر شریعت است و خردورز حکیم ناگزیر باید این ظواهر را به کار بندد و به عبارت دیگر: «تهذیب ظاهر از راه عمل به نوامیس الهی، شرایع و احکام الهی چون نماز، روزه، زکات و غیر آنها حاصل میگردد» (صدرالمآلهین: ۱۳۵۴: ۲۷۵) از بایسته‌های خردورزی است، زیرا ثمره عمل به این ظواهر، پاکی باطن از پستیها و آلودگی‌های جسمانی است» (صدرالمآلهین: ۱۳۸۱: ۱۵۲)

در نگاه دین‌ناپاکی جوهر و تاریکی ذات مانع عقلانیت است، زیرا تیرگی حاصل از شهوت‌ها و برهم آمدگی صورت نفس در اثر فراوانی گناهان و آشفته‌گی آن، در اثر

### تیسین عقلانیت دینی و تئذ عقلانیت سکولاری با تکیه بر اندیشه صدر المتألهین ۲۷۳

نافرمانی، مانع صفای قلب و ذهن و طهارت و جلای نفس است. لذا نفس به همان میزان که آلوده و آمیخته به ناپاکیهاست، از تابش و جلوه گری حق محروم است. بی تردید مراد از ذاتی بودن ناپاکی برای ذات و نفس آدمی، نه پلیدی و خبت فطری، بلکه منظور تأثیرات شگرف شهوت و گناه بر پیکره نفس و کالبد روح و فاصله انداختن میان ادراک و عقلانیت و آن است. ملاصدرا در این زمینه میگوید:

«و بدان! هر حرکت و فعلی که از نفس سرزند، اثری از آن در ذات وی می ماند، پس اگر شهوی یا غضبی باشد، به اعتبار خود مانع از کمال ممکن نفس می گردد و اگر عقلی باشد، به همان میزان در نیل به کمال سودمند است، از اینرو هر گونه دل مشغولی به امر حیوانی دنیوی چون نقطه ای تاریک در صورت آینه است که اگر رو به فزونی نهد، منتهی به فساد آن شده و از آنچه که برای آن آفریده شده، باز می گرداند»  
(صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۳۶)

#### ۵- حقیقت گرا و عدالت گرا بودن

امام علی (علیه السلام) به دو پرسش عاقل کیست؟ و عدالت چیست؟ پاسخ یکسانی می دهند: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا»؛ عدالت، کارها را در جایی که باید باشد می نهد. «وَقِيلَ لَهُ: صِفْ لَنَا الْعَاقِلَ. فَقَالَ: هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ. فَقِيلَ: فَصِفْ لَنَا الْجَاهِلَ. فَقَالَ: قَدْ فَعَلْتُ»؛ (جرج جرداق، ۱۹۷۰: ح ۲۳۵) از ایشان درخواست شد؛ خردمند را برای ما وصف کن. فرمودند: خردمند آن است که هر چیزی را به جای خود نهد. گفتند نادان را برای ما وصف کن. فرمودند: وصف کردم. یعنی نادان آن است که هر چیز را در جای که باید باشد، نهد. پس می توان جامعه عادلانه را جامعه عاقلانه دانست. پس عقل مشترک و آموزه های مشترک ادیان می توانند حقیقت کاربردی عدالت را ارایه کنند.

رویگردان شدن از صورت مقصود و غایت مطلوب مانع بزرگی است بر این اساس پاکیزه بودن نفس و دل آدمی از تاریکی مکر و نیرنگ و دیگر موانع برای جلوه گری حق و مطلوب

۲۷۴، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

معقول کافی نیست، زیرا طلب کردن و زیر چتر مطلوب درآمدن شرط این راه است، از این رو صدرا می‌گوید: «انسانی که از عدالت دوری کند، حق در دل او تجلی نمی‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۶۹)

بحث از حقیقت عدالت از دیدگاه متفکران اسلامی، مبتنی بر نوعی انسان‌شناسی است. انسان معتقد به جبر فلسفی یا جبر اجتماعی، تعریفی از عدالت را می‌سازد و انسان معتقد به اختیار و اراده، تعریف دیگری را؛ انسان فردگرا، نوعی از عدالت را و انسان جامعه‌گرا، نوعی دیگر از عدالت را ارائه می‌کند. متفکران اسلامی با توجه به اراده انسان، البته اراده در طول اراده الهی، به حقوق فرد و جامعه توجه داشته و عدالت را در عرصه فردی و اجتماعی بیان می‌کنند.

بنابراین عقلانیت در اسلام آن قدر جدی است که افرادی که از سر تقلید و بدون تعقل معتقد به حق هستند و مبانی اعتقادی خویش را بدون تدبر و تأمل پذیرفته‌اند و چنین شاکیه‌ای موجب تضییع معارف از سوی آنان می‌شود را فاسق و در نتیجه سخن آنان را فاقد حجیت لازم دانسته و اخبار و روایات آنان را نیز مردود اعلام می‌کند. و با این مبنا با سطحی‌گری و قشری‌گری به ویژه در معارف دینی مخالفت شدید دارد. و در عین حال در قلمرو دینی خارج از عقلانیت حتی با وجود غرابت ذهنی برخی از روایات، ملتزم به تعبد در برابر آن است. عقلانیت علاوه بر وابستگی که به منطق و استدلال دارد و بر اساس ضابطه‌ها و قانونهای تعریف شده‌ای، یافته‌ها و اندوخته‌های فکری و معرفتی را در راستای نیل به مقاصد برتر و کشف حقایق جدیدتر به کار می‌گیرد و بر ارکان و شرایطی استوار است. از نگاه متفکران متعهد اسلامی بدون توجه به ارکان و شرایط و بایدها و نبایدهای یاد شده و آن دسته از ضرورتها که بازگشت به آنها دارند، اساساً استنتاج و استنباط فکری در مقررات مقدس و الهی یا شکل نمی‌گیرد یا در شکل‌گیری خود، فاقد خصوصیات و شرایط عقلانیت مطلوب است.

## عقلانیت سکولاری

سکولاریسم در چهار سطح معنا می‌شود که عبارتند از:

## تیسین عقلانیت دینی و نقد عقلانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدر المتألهین ۲۷۵

۱. سکولاریسم فلسفی هستی‌شناختی: جداسازی ساحت وجودی انسان و طبیعت از امور آسمانی و فراطبیعی؛

۲. سکولاریسم جامعه‌شناختی: جداسازی عینی مقولات، مناصب و نهادهای اجتماعی - سیاسی دنیوی از مقولات، مناصب و نهادهای دینی؛

۳. سکولاریسم معرفت‌شناختی: باور به اینکه در حوزه معرفت، ارزش‌های دینی و فراعقلی نقش تعیین‌کننده‌ای ندارند و هر آنچه ماهیتاً فراتر از برداشت‌های عقل بشری است برای بنیان نهادن معرفت، حجّتی ندارد؛

۴. سکولاریسم روش‌شناختی: پارادایم‌های یک علم که عبارت از مفاهیم اولیه بنیادین و پیش‌فرض‌هاست، تأثیر بسزایی در روش‌شناسی آن علم دارد. روش علم در هر مرحله از مراحل خود با مفاهیم اولیه و پیش‌فرض‌های درون یک پارادایم مسلط سروکار دارد. این مراحل عبارتند از: الف) شناسایی موضوع و داده‌های پیرامون آن موضوع؛ ب) تجزیه و تحلیل داده‌ها، طبقه‌بندی و ترکیب آنها؛ ج) استنتاج و داوری. اگر مجموعه‌ای از مفاهیم و اصول اولیه یک علم را در نظر بگیریم که هیچ‌گونه اتکا و ابتدایی بر آموزه‌های دینی و مقولات فراطبیعی نداشته باشند و هر یک از مراحل روشی آن نیز از این مبنا بهره گرفته باشد، طبعاً چنین علمی سکولار و روش آن، روش سکولار خواهد بود. (نک: ضاهر، ۱۹۹۸: ۶)

وبه طور کلی سه دیدگاه عمده در تبیین سکولاریسم وجود دارد:

دیدگاه اول: قرائت حداقلی از سکولاریسم (سکولاریسم جامعه‌شناختی): در این دیدگاه بیشتر با مفهوم لائیسزم قابل تطبیق است که بردنهایی آن، جدایی دین از سیاست و اقتصاد و یا در یک سطح وسیع‌تر جدایی دین از دولت است. در این دیدگاه، با حضور و سطح نفوذ مفروضات بنیادین آن در حوزه‌های فردی و اجتماعی حیات سازگار نیست. سکولاریسم ارزش‌های دینی را در یک چشم‌انداز دیگر از زندگی مورد بازتعریف قرار می‌دهد و سپس مرجعیت دین را که با تدبیر حیات بشر و نه جریان عادی آن، سازگار نمی‌بیند، انکار می‌کند.

سبحانی، ۱۳۸۴: ۴۱-۴۳)

بنابراین، با آنکه سکولاریسم اغلب در مفهوم جدایی دین از سیاست استعمال شده و پنداشتی از دین کاملاً فردی شمرده می‌شود که حوزه عمل آن منفک از سیاست است، اما لایه‌ها و سطوح بنیادین دیگری دارد که با اصل وجود ادیان آسمانی ناسازگار است. به دلیل آنکه دین اسلام حاوی انبوهی از معارف سیاسی است و به تعبیری، عین سیاست است، سکولاریسم در فضای تفکر اسلامی حاوی مفهومی ضد دینی (و نه غیردینی) خواهد بود.

دیدگاه دوم: قرائت حداکثری از سکولاریسم. در این دیدگاه، سکولاریسم مساوی با الحاد است. طبق این دیدگاه هرگونه رفتار یا باوری که رنگ و بوی مذهبی داشته و نشانی از اعتقادات دینی در آن دیده شود، مردود و کنار گذاشته می‌شود. نظریه‌پردازان و نویسندگان سده نوزدهم هم چون مارکس و فروید اغلب چنین دیدگاهی دارند. به اعتقاد ایشان با مسلط شدن علم بر شیوه تفکر جامعه معاصر، دین ناپدید خواهد شد. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸۷، نقیب العطاس، ۱۳۷۴: ۱۵-۱۷)

دیدگاه سوم: قرائت میانه از سکولاریسم. طبق این قرائت، باورها و رفتارهای دینی تا جایی که تضادی با مرجعیت عقل سکولار نداشته و طبق آن باشند از نظر سکولاریسم پذیرفته شده و حتی در برخی مواقع توصیه می‌شوند. (ضاهر، ۱۹۹۸: ۶۰-۶۱)

به هر حال اندیشه سکولاریسم طبق هر دیدگاهی دارای مبانی و اصولی است که «عقلانیت» یکی از مبانی مهم آن است.

### عقل‌گرایی (rationalism):

عقل‌گرایی یعنی مبنا قرار دادن عقل برای رفع نیازهای انسان. راسیونالیسم در شایع‌ترین معنای اصطلاحی‌اش که در قرن هیجدهم نمایان شد، عبارت است از: اعتقاد به برتری عقل و بسندگی آن برای هدایت بشر در همه شؤون بشری و این که آدمی در ساختن زندگی خود تنها باید بر عقل و خرد تکیه کند، نه بر علم یا دین. متفکران عصر روشنگری از توانایی عقل نه فقط در حوزه علم و دین، بلکه در همه شؤون حیات انسانی مطمئن بودند، مثلاً بر این باور بودند که در زمینه ی اقتصاد، قوانین عرضه و تقاضا، خود به خود رفاه جامعه را تضمین می‌

تسین عقلانیت دینی و نقد عقلانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدرالمتألهین ۲۷۷

کند. در کفایت عقل کوچک ترین شک و شبهه ای نداشتند و به وحی یا کتاب مقدس نقش تبعی داده بودند. و عقل در قرن هجدهم داشت جانشین آن ضروریات و اصول عقاید مسیحیت می شد. دئیست ها نمونه هایی از بیدادگری و بی اخلاقی را از روایات و حکایات کتاب مقدس بیرون کشیدند و با این کار اشخاصی مانند تامس پین خشنودی خود را از پیروزی عقل برخلاف اظهار داشتند. (باربور، ۱۳۶۲: ۷۸) بدین ترتیب انسان مدرن، با اظهار بی نیازی از تعالیم دینی برای اداره ی زندگی خود، به کفایت عقل فتوا داد.

مدافعان سکولاریسم، به طور آگاهانه، همه اشکال و صور اعتقاد به امور ماورای طبیعی را رد می کنند و اصول غیردینی و یا ضددینی را بنیاد اخلاق شخصی و سازمان دهی اجتماع قرار می دهند. (ویلسون، ۱۳۷۷: ۲۱)

سکولارها معتقدند که برای تفسیر جهان نباید از زبان دینی استفاده کرد و تنها با زبان بشر می توان جهان را کشف و تبیین نمود. و علم و دانش بشر راه گشای جهان بهتر و زندگی نیکوتر است. (برت اف، ۱۳۷۵: ش ۲۲: ۵۲)

با توجه به آنچه در تعریف عقل گرایی ذکر شده، عقل، تنها معیار شناخت را خرد و عقل آدمی معرفی می کند و داده های علمی و دینی را بی ارزش می داند و در نفی آموزه های دینی است و در این جهت است که انسان در شؤن زندگی اش نباید به دین تکیه کند.

### بررسی و نقد

اشکال مهم عقلگرایی همان علم گرایی، است. به عبارت دیگر، پیروزی عقل بر برخی تعالیم مسیحیت و توان خرد در عقلانی کردن جهان و برخی دستاوردهای آن، این توهم را پرورش داد که آدمی می تواند به تنهایی جهان خود را بسازد و مشکلات او ریشه در تعالیم دینی دارد. همچنین رشد و بالندگی علوم تجربی در دوره رنسانس بود که با کشف و شناخت نوع روابط پدیده های جهان توسط علم، برخی انگاره های مسیحی و دینی مورد تردید و انکار قرار گرفت. و این موجب شد که این تلقی نزد دانشمندان و مردم ظهور کند که دین با علم سرسازگاری ندارد و برای علم هم که شده، باید از دیانت دست کشید. (ایان باربور، ۱۳۶۲: ۴۳)

موضع حکمای الهی را در نکات ذیل می‌توان تبیین کرد:

۱. پذیرفتن نظام سببیت و علیت؛ اولین نکته اینکه آیین مقدس اسلام بر خلاف انگاره‌های کهن دینی، نظام جهان را بر نظام سببیت و علیت مبتنی می‌داند و لازمه آن خارج شدن نظام جهان ممکن از قلمرو قدرت و فاعلیت الهی نیست؛ چرا که نظام علیت در طول علیت و فاعلیت خداوند و نه در عرض آن است. (مطهری، ۱۳۶۱: ۹۶ و ۱۰۲) بنابراین آیین اسلام با پیش فرض علوم تجربی یعنی وجود نظام سببیت در دستگاه طبیعت منافاتی ندارد.

۲. تشویق و اهتمام خاص اسلام به علم؛ اسلام خود از منادیان و طرفداران جدی و واقعی علم در جهان است. آیات و روایات در این موضوع، خود کتاب مستقلی می‌طلبد و استاد در آثار مختلف خویش به این نکته تأکید بسیار دارد. (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۳۳) لذا هیچ‌گونه زمینه‌ای برای چالش علوم و دانشمندان با اسلام وجود ندارد. در تاریخ اسلام هیچ دانشمندی به جرم ابتکارات خود مورد محاکمه و مجازات قرار نگرفته است،

۳. عدم انحصار وجود و نظام علیت به عالم و نظام مادی؛ در علوم معقول، از جمله فلسفه مبرهن شده است که اصل وجود، به وجود مادی منحصر نشده است، بلکه وجود دیگری به نام «وجود مجرد» در عالم خلقت وجود دارد که آن عالم نیز دارای نظام علیت خاص خود است. به دیگر سخن، علیت ادعایی دانشمندان تجربی در امور طبیعی صحیح و درست است، اما از آن بر نمی‌آید که علت یک امر به علت مادی منحصر شده است، بلکه برای اثر گذاری علت مجرد نیز فرض مطرح است.

به تقریر دیگر، علل و اسباب پدیده‌های مادی کشف شده توسط دانشمندان، از علل واقعی پدیده‌ها در شرایط عادی و معمولی است؛ و به این معنا نیست که دیگر و در شرایط غیر عادی هیچ سبب و علیت مادی نیست، دانشمندان تنها طرف اول یعنی کشف روابط علمی را می‌توانند ادعا کنند، اما نفی علل مادی ناشناخته از صلاحیت علم خارج است.

در پی این مشکل چالش مسیحیت، به علم و قلمرو تجربی اختصاص نداشت، بلکه مسیحیت به دلیل اشتغال بر آموزه‌های ناسازگار با عقل، در برابر عقل و مدعیان عقلانیت قرار گرفت،



تیسیم عقلانیت دینی و نقد عقلانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدر المتألهین ۲۷۹

اینجا می توان به آموزه های «تثلیث»، «تجسد»، «گناه نخستین»، «مسأله خدا»، «فروش آمرزشنامه»، «قداست و عصمت کلیسا و پاپ»، «تناقض های کتاب مقدس» و حمایت معنوی از حاکمان جور و مشروعیت بخشی به حکومت آن ها، اشاره کرد (قلاملکی، ۱۳۸۰: ۴۴ تا ۵۱) عقل گرایی ادعای وسیعی داشت و به شناخت خدا اختصاص نداشت، بلکه طرفدار توانایی و کفایت عقل و بی نیازی از دین در عرصه های مختلف مانند: حکومت، سیاست و اقتصاد بودند. عقل گرایان افراطی، راهبرد عقلی را برای شناخت و اثبات خداوند و عالم مجردات انکار کردند و مدعی شدند ایمان و تصدیق خداوند از آموزه های «عقل گریز» است و مبنای خداوند، باید تنها وجدان و اخلاق باشد. (همان، ص ۷۷)

### نقد نظریه

در نقد و بررسی عقلگرایی سکولاری نکات زیر قابل توجه است:

۱. تفاوت اسلام با مسیحیت؛ تعارض و چالش علم و دانشمندان، به مسیحیت تحریف شده و آموزه های غیر عقلانی آن اختصاص دارد. آیین اسلام بر احکام عقلانی مشتمل است. در یک تقسیم بندی کلی، گزاره های وحیانی را در مقام سنجش عقلانی، می توان به سه دسته تقسیم نمود: گزاره های خردپذیر یا عقلی، گزاره های خردگریز یا فرا عقلی، و گزاره های خردستیز یا ضد عقلی. به عقیده ملاًصدر، در وحی واقعی و پیام راستین الهی، هیچ گزاره ای از نوع سوم یافت نخواهد شد: «حاشا که احکام دین نورانی خداوند با معارف یقینی و ضروری ناسازگار باشد! و برقرار مباد فلسفه ای که قوانین آن با کتاب و سنت ناهماهنگ باشد!» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۳۰۳)

۲. دعوت به تعقل و حجیت آن؛ اسلام نه تنها مخالف عقل و تعقل نیست، بلکه در موارد متعددی انسان را به تعقل و استفاده بهینه از عقل دعوت می کند و آن را «رسول باطنی» وصف می کند و در قرآن کریم مکرراً از عدم کار بست تعقل مذمت شده است.

ملاًصدر ضمن آن که عقل و برهان را میزان و معیار دانسته (همان، ۱۳۶۱: ۷۰) مکاشفات خردستیز را باطل و غیر معتمد می داند، اما راه کشف و عرفان را از راه عقل و برهان یقین

۲۸۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

آورتر و مطمئن تر می‌داند (همان، ۱۳۶۱: ۲۶-۲۸) او شهود نبوی و وحی را مطمئن‌ترین و متقن‌ترین شیوه کسب معرفت دانسته آن را معیار صحت و سقم سایر مکاشفات و مشاهدات عرفانی می‌داند. (همان) و بدین ترتیب، هماهنگی بین برهان و عرفان و قرآن به خوبی نمایان می‌شود. البته منظور ملاحظه را از «هماهنگی و اتحاد عقل و کشف و وحی»، اتحاد آن‌ها به عنوان شیوه‌های کسب معارف عقلانی و عرفانی و وحیانی نیست، بلکه وی تفاوت در شیوه کسب این معارف سه‌گانه را امری مسلم می‌داند. اما این اختلاف در روش کسب را به معنای اختلاف در غایت و مقصود نمی‌داند، بلکه اصولاً منظور اصلی وی از تطبیق عقل و وحی، هماهنگی از نظر غایت و مقصود است:

«بارها گفته‌ایم که فلسفه با ادیان راستین الهی تضاد و اختلافی ندارد، بلکه مقصود و هدف هر دوی آن‌ها یک چیز است: شناخت خدای سبحان و صفات و افعال او. و این معرفت و شناخت گاهی از راه وحی و پیامبری به دست می‌آید که «نبوت» نامیده می‌شود، و زمانی به شیوه سلوک عرفانی و عقلانی تحصیل می‌گردد که «حکمت» یا «ولایت» نام‌گذاری می‌گردد. کسانی قایل به تضاد و اختلاف غایت دین و فلسفه اند که توانایی تطبیق گزاره‌های دینی با براهین فلسفی را ندارند» (همان، ۱۹۸۱: ۷/۳۲۶-۳۲۷).

۳. ملازمه عقل و دین؛ از جهتی دین جاودانه باید مطابق فطرت و عقل انسان باشد و احکام آن برای جاودانه ماندن می‌بایست با عقل ملائمت داشته باشد که در اصطلاح فقها و اصولیین از آن به قاعده «ملازمه عقل و شرع» تعبیر می‌کنند. (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۷)

مبنای ملازمه فوق، اهتمام اسلام به عقلانیت است که در اصطلاح اصولیین و فقها از آن به «تابعیت احکام از مصالح و مفاسد» تعبیر می‌شود. به موجب این اصل احکام واجب و استحبابی، در پی خود مصالحی دارد؛ چنانکه احکام حرام و مکروه در متعلقات خود، مفاسدی را داراست (همان: ۳۷)

صدرا نیز در این باره می گوید:

«کسی که در اثبات فلک بکوشد و ملک را نبیند، از معقول پی روی نماید و منقول را انکار کند؛ همانند انسان یک چشم فریب کار است. چرا با دو دیده نمی نگردد... و چرا بین معقول و منقول و عقل و شرع جمع نمی کند؟ شرع، عقل ظاهر است و عقل، شرع باطن». (صدر المتألهین، ۱۳۶۱: ۱۲۴)

خلاصه آن که ملأصدرا با حساسیت تمام در هماهنگی عقل و وحی و حکمت و شریعت کوشید و در این زمینه، ضمن آن که در کتاب های فلسفی خویش، از آیات و روایات بهره گرفت و از شعاع نور کلمات معصومان روشنی یافت، در تفسیرها و شرح هایی که بر قرآن و روایات و ائمه اطهار علیهم السلام نوشت، از نور برهان و فلسفه خویش نیز مدد جست و فهمی هماهنگ با اندیشه های متقن فلسفی خود ارائه داد. (همان، ۱۹۸۱: ۷۶)

۴. عدم کفایت عقل؛ اما بسنده نبودن عقل و اظهار بی نیازی از دین در عرصه های مختلف؛ از جمله شناخت خداوند (ادعای دئیسم ها) و عرصه اجتماع، اقتصاد و حکومت (ادعای سکولارها) از جهاتی قابل نقد است که اشاره می شود:

۴.۱. عدم شناخت مبدأ و معاد؛ عقل بیشتر انسان ها به تنهایی قادر به شناخت خداوند و ایمان به آن نیست، لذا ارسال پیامبران برای بیداری عقل بشر برای شناخت خداوند لازم است. وانگهی در مسأله آخرت و چگونگی جزئیات آن، عقل ناتوان است و باید تصویر آن را از پیام های آسمانی دریافت کرد. نکته دیگر اینکه عقل به انسان تنها تصورات و تصدیقات صوری و منطقی می بخشد، اما اصل ایمان و عشق و محبت به مبدأ و معاد تنها از عهده ادیان و پیامبران آسمانی بر می آید.

ملأصدرا با وجود دفاعی که از حریم عقل به عمل آورد، اما هیچ گاه این منبع معرفتی را برای هدایت بشر و وصول او به کمال نهایی و شناخت حقایق عالم کافی ندانست. وی علاوه بر این که در حوزه عرفان، بسیاری از حقایق عرفانی را خارج از دسترس عقل دانست و راه

۲۸۲ «وصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

شناخت آن‌ها را «کشف و شهود» معرفی کرد، در قلمرو وحی نیز بسیاری از حقایق وحیانی را بیرون از حدود دسترس عقل دانسته، تنها راه شناخت آن‌ها را «وحی و نبوت» می‌داند و می‌گوید:

«پاره ای از اسرار دین و عرصه‌های شریعت به حدی رسیده که از قلمرو عقل و اندیشه بیرونند، و تنها راه شناخت آن‌ها، «ولایت و نبوت» است. و نسبت محدوده عقل و نور اندیشه با قلمرو ولایت و نور آن، همچون نسبت نورحس بانورفکر است. بنابراین، در آن قلمرو از نیروی عقل و اندیشه کار چندانی ساخته نیست.» (همان، ۱۳۶۷: ۴۷۹)

وی شناخت برخی از حقایق مربوط به خداشناسی، راهنماشناسی، خودشناسی و به ویژه مسائل مربوط به معادشناسی را جز از طریق تعلیم الهی و هدایت آسمانی غیرممکن می‌داند (50). در رساله سه اصل می‌گوید: «عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است و از این قبیل است: معرفت روز قیامت که به قدر پنجاه هزار سال دنیاست و سرّ حشر و رجوع جمیع خلایق به پروردگار عالم و حشر ارواح و اجساد... و معنای «صراط» و «میزان» و... سرّ «شفاعت» و معنای «کوثر» و «انهار اربعه» و «درخت طوبی» و «بهشت» و «دوزخ» و طبقات هریک و معنای «اعراف» و «نزول ملائکه و شیاطین و حفظه و کرام الکاتبین» و «سرّ معراج روحانی و هم جسمانی که مخصوص خاتم الانبیا است» و... سایر احوال آخرت... و هرچه از این مقوله از انبیاء علیهم السلام حکایت کرده اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در ادراک آن اعماست و جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش ادراک نمی‌توان کرد. اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست.» (همان، ۱۳۴۰: ۷)

این نشان می‌دهد که در مکتب ملاصدرا عقل و وحی و یا فلسفه و وحی و عرفان آمیختگی عجیبی دارد. شناخت فقط شناخت برهانی و عرفانی است و این نور است و تابش

## تیسین عقلانیت دینی و نقد عقلانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدر المتألهین ۲۸۳

نور زمینه های سالکانه و متعهدانه ای را می طلبد تا تابش محقق گردد. نه تنها شناخت عرفانی که شناخت فلسفی هم چنین است.

۲.۴. نیاز به دین در اجتماع؛ مسأله اصلی در عقل بسندگی ادعای استقلال بشریت از ادیان و پیامبران آسمانی در تنظیم امور اجتماعی خودشان است. ما می بینیم قرآن تنها مسأله عالم آخرت را بیان نمی کند، مسأله زندگی دنیا را هم از نظر هدف انبیا مطرح می کند، خیلی واضح و صریح، در آن آیه معروف: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)

پس معلوم می شود قرآن این را یک نیاز دانسته و برای این اصالتی قائل شده است.

### نتایج مقاله

در نگاه سکولاریستها «خدا محور» به «انسان محور» تبدیل می گردد و آنچه در انسان محک و معیار است، عقل می باشد. بنابراین، ایمان به «اصالت عقل» در فردگرایی به جای ارزشهای کلیسایی شکل می گیرد. با تعمیق و توسعه این روند، سکولاریسم مساوی می شود با نفی دین و اعتقاد به بشری بودن کامل امور. بر اساس این مفاد، دین از شئون دنیوی انسان جداست و اداره این شئون، اعم از سیاسی و اقتصادی به انسان تعلق دارد؛ و انسان باید در سایه عقل و علم خودش، بدون استمداد از آموزه های دینی، مناسبات اقتصادی و سیاسی جامعه را سامان دهد. همانگونه که ملاحظه شد، ملأصدرا نیز با توجه به مبانی دینی و رویکرد خویش که خردورزی را از مقوله وجود دانسته و آن را قابلیت تشکیک و شدت و ضعف می داند و از ویژگی ها و خصوصیات عقلانیت دینی؛ خدا و شریعت محور، حریت و حکمت، حقیقت و عدالتگرا بودن، تعهد و فهم گزاره های اخلاقی، رهبری رفتارها، و دوری از جهل و رذایل، می داند و به این وسیله بین عقلانیت دینی و یا قدسی با دیگر عقلانیتها تفاوت قائل می شوند.

## منابع

قرآن کریم.

ابن ابی‌الحدید، عبد‌الحمید بن هبه‌الله، (بی‌تا)، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه مرعشی نجفی  
آر بلاستر، آنتونی، (۱۳۸۸)، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز  
باربور، ایان، (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر مرکز  
برایان ویلسون، (۱۳۷۷)، دین اینجا و آنجا، مقاله‌ی عرفی شدن، ترجمه‌ی مجید محمدی، تهران، نشر  
قطره

همو، (۱۳۷۵) «جدانگاری دین و دنیا»، ترجمه‌ی دکتر مرتضی اسعدی، برگزیده‌ی مقالات دایرة‌المعارف  
فرهنگ و دین، هیأت مترجمان، زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، ویراسته‌ی میرچا الیاده، تهران، طرح نو  
برت اف، برینر، (۱۳۷۵)، مترجم: افروز اسلامی، مجله: نامه فرهنگ، ش ۲۲  
بريجانيان، ماری، (۱۳۸۱)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته بهاء‌الدین  
خرمشاهی، قم

پل ویلم، ژان، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران، تیان، ۱۳۷۷.  
پیمان، حبیب‌الله، (۱۳۷۹)، «بحرانی که وحی در عقلانیت زمان برانگیخت»، بازتاب اندیشه، شماره

۱۲

جرج جرداق، (۱۹۷۰م)، الامام علی (ع) صوت العدالة الانسانية، ج ۱، بیروت، منشورات دار مکتبه  
الحیاء

حییم، سلیمان، (۱۳۷۷)، فرهنگ حییم، فرهنگ معاصر، تهران  
رحیمی، علیرضا، (۱۳۶۸)، نقدی بر تفکر عصر جدید در اروپا، بعثت، تهران  
سبحانی، جعفر، (۱۳۸۴)، عرفی شدن دین، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴.  
سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷)، «معنا و مبنای سکولاریسم»، کیان، ش ۲۶، سال پنجم  
همو، (۱۳۷۷)، «ذاتی و عرضی در ادیان» کیان، شماره ۴۲  
صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م) الحکمه المتعالی فیہ الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت،  
داراحیاء التراث

همو، (۱۳۴۰ش) رساله سه اصل، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.

همو، (۱۳۵۴ش) المبدأ المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران

## تسین عقلانیت دینی و نقد عقلانیت سکولاری با تأکید بر اندیشه صدرالمسئومین ۲۸۵

- همو، (۱۳۶۰ش) **اسرار الآيات**، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- همو، (۱۳۶۱ش) **العرشیه**، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی
- همو، (۱۳۶۳ش) **مفاتیح الغیب**، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- همو، (۱۳۶۶ش) **تفسیر القرآن**، مقدمه محسن بیدارفر، قم، بیدار
- همو، (۱۳۸۱ش) **المشاعر**، با شرح محمد جعفر لاهیجی، مشهد، انتشارات زوار.
- همو، (۱۳۸۷ش) **کسر اصنام الجاهلیه**، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- همو، (۲۰۰۲م) **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- همو، (بی تا) **الحاشیه الهیات اشفاء**، قم، بیدار
- همو، (بی تا) **رسائل صدرا شیرازی**، چاپ سنگی، کتابت به سال ۱۳۰۲. ق، ه چاپ در کارخانه آقا میرزا عباس .
- همو، (۱۳۶۷)، **شرح اصول الکافی**، کتاب «حجّه»، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ضاہر، عادل، (۱۹۹۸)، **الاسس الفلسفیه العلمانیة**، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۸.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۰)، **جامعه شناسی ادیان، چاپ دوم، ناشر: بوستان کتاب قم**
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، **امامت و رهبری**، انتشارات صدرا، تهران، چاپ شانزدهم
- همو، (۱۳۶۱)، **ده گفتار**، انتشارات صدرا، تهران
- نصیری، علی، (۱۳۹۱)، **تقریرهای متفاوت از تاریخ مندی قرآن**، پایگاه اینترنتی مؤسسه وحی و خرد، <http://maref.ir/notes/topics/>
- نقیب العطاس، (۱۳۷۴)، محمد، **اسلام و دنیوی گری**، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
- وایتسکر، (۱۳۷۵)، سکولاریزاسیون چیست؟، مجله نامه فرهنگ، تابستان
- همیلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، **جامعه شناسی دین**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان.