

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال شانزدهم، شماره سیام (بهار و تابستان ۱۴۰۳)

A Comparative Study of the Role and Position of Reason in Explaining Religious Beliefs from the Perspectives of Farabi and Ayatollah Javadi Amoli

Seyed Mohammad Baqer Mousavi Karamati¹ / Mmohamad Mahdy Gorjian Araby²

Abstract

The issue of the relationship between reason and religion is among the challenging topics with an ancient background in philosophy, theology, and religious thought. This longstanding contentious nature stems from the fact that the relation between reason and religion has a significant impact on the realm of religious knowledge, which has led Muslim philosophers to devote particular attention to explaining the type of interaction between reason and religion in their reflections. Among them, Farabi, the famous philosopher of the fourth century AH (tenth century CE), and Ayatollah Javadi Amoli, the prominent contemporary philosopher, have endeavored to prove the compatibility of reason ('aql) and transmitted tradition (naql) through a convergent reading. From the viewpoint of these two eminent philosophers in the history of philosophy, rational knowledge is inseparable from religious knowledge and, moreover, falls within the domain of religious knowledge, and neither is independent of the other in attaining truths. Although these two philosophers generally share the view that there is no conflict between reason and religion, they differ regarding how to explain their relationship, the method of utilizing reason in explaining religious teachings, and the limitations of rational understanding. In the present writing, after stating the perspectives of Farabi and Ayatollah Javadi Amoli on the important role of reason in understanding and explaining religious propositions, this difference is compared and assessed in order to determine within the epistemological framework of which of these two philosophers, the scope of rational interpretation of religious realms more clearly demonstrates the compatibility of reason and religion. The obtained result indicates that Ayatollah Javadi Amoli's approach is more constructive because it involves greater adherence to the apparent meanings of transmitted revelation (naql-e vahyāni) and is free from the inadequate interpretations of the philosophical system regarding religious propositions.

Keywords: Reason, religion, revelation, active intellect, rationalism, traditionalism.

¹ - Ph.D. Student in Islamic Philosophy, Baqir al-Olum University, (Corresponding author),
smb.musavikeramati@gmail.com

² - Professor, Baqir al-Olum University, mm.gorjian@yahoo.com

بررسی تطبیقی نقش و جایگاه عقل در تبیین باورهای دین از منظر فارابی و آیت‌الله جوادی آملی

سیدمحمدباقر موسوی کراماتی^۱ / محمدمهدی گرجیان عربی^۲

چکیده

رابطه عقل و دین از جمله موضوعات چالش‌برانگیزی است که در فلسفه، کلام و اندیشه دینی پیشینه‌ای کهن دارد. این دیرپایی بحث‌برانگیزانه از آن رو است که نسبت عقل و دین، نقش اثرگذاری در پهنه معرفت دینی بجا می‌نهد و همین امر موجب آن شده که حکیمان مسلمان نیز در تأملاتشان اهتمام خاصی به تبیین نوع تعامل عقل و دین روا دارند. در این میان فارابی فیلسوف پرآوازه قرن چهارم و آیت‌الله جوادی آملی حکیم برجسته معاصر در آثار خویش کوشیده‌اند با خوانشی همگرایانه، سازواری عقل و نقل را به اثبات رسانند. از نظرگاه این دو حکیم بلندمرتبه تاریخ فلسفه، معرفت عقلانی نه تنها از معرفت دینی گسسته نیست، بلکه در قلمرو معرفت دینی قرار می‌گیرد و هیچ‌یک از دیگری در رسیدن به حقایق بی‌نیاز نیست. هرچند این دو فیلسوف در نگاه کلی راجع به عدم تعارض عقل و دین هم‌نظرند، در چگونگی تبیین رابطه آن دو و نیز در روش بهره‌مندی از عقل در تبیین آموزه‌های دینی و محدودیت فهم عقل اختلاف نظر دارند. در نوشتار پیش‌رو پس از بیان دیدگاه فارابی و آیت‌الله جوادی آملی درباره نقش مهم عقل در فهم و تبیین گزاره‌های دینی، به مقایسه و داوری این اختلاف پرداخته شده است که محدوده تفسیر عقلانی از عرصه‌های دینی در منظومه معرفتی کدام‌یک از این دو فیلسوف، سازگاری عقل و دین را آشکارتر می‌نمایند. نتیجه به دست آمده نشان از آن دارد که روش آیت‌الله جوادی آملی راهگشاست؛ چراکه در آن پابندی به ظواهر نقل و حیانی افزون‌تر و از تفاسیر نارسای دستگاه فلسفی از گزاره‌های دین، پیراسته است.

کلیدواژه‌گان: عقل، دین، وحی، عقل فعال، عقل‌گرایی، نقل‌گرایی.

smb.musavikeramati@gmail.com

mm.gorjian@yahoo.com

^۱ - دانشجوی دکتری، فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم،

^۲ - استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم،

از جمله پرسش‌هایی که در تاریخ حیات فکری بشر همراه با چالش بوده آن است که داده‌های عقل بشری با معارف وحیانی چه نسبتی دارند؟ کدام‌یک بر دیگری تفوق دارد؟ محدوده حوزه معرفتی آن‌ها تا کجاست؟ داوری عقل درباره دین چیست؟ آیا عقل در معرفت دینی سهمی دارد؟ در صورت تعارض این دو، کدام‌یک باید قربانی شود؟ چه رابطه‌ای میان دستاوردهای عقل نظری و عملی با دین برقرار است؟ آیا این دو با هم تعارض دارند؟ آیا عقل توان ادراک هرآنچه دین بیان می‌کند را داراست؟ مناقشه جدی که در این نزاع سر بلند می‌کند این است که «عقل در تعیین اعتبار یا عدم اعتبار نظام‌های اعتقادات دینی، چه نقشی ایفا می‌کند؟» (پترسون و همکاران، ۱۴۰۰: ۷۲)، آیا دین را اثبات و به گزاره‌های آن حجیت می‌دهد و تفسیر می‌کند و جزو منابع شناخت دین محسوب می‌شود؟ یا اینکه هیچ‌کدام یا بعضی از این نقش‌ها را ندارد؟ پرسش دیگر که در تاریخ اندیشه اسلامی و مسیحی بدان پرداخته شده این است که آیا تفسیر عقلانی از گزاره‌های دین دارای محدودیت می‌باشد؟ یا اینکه تمام جزئیات گزاره‌های دینی در دستگاه فلسفی قابل تبیین اند؟

پاسخ به سؤال‌های مطرح شده در تاریخ تفکر دینی، رهیافت‌های متفاوتی پیدا کرده است. قطعاً تعارض ظاهری دو منبع عقل و وحی در برخی آموزه‌ها است که خاستگاه پیدایش این گونه پرسش‌ها و دیدگاه‌های متفاوت و متعارض در باب رابطه عقل و دین شده است. رابطه عقل و دین و نسبت بین آن‌ها از دیرینه‌ترین، مشهورترین و عمیق‌ترین مباحث تاریخ تفکر بشری است؛ زیرا عقل‌ورزی و دین‌مداری دو ویژگی فطری انسان به شمار می‌رود و انسان هم از قوه خرد برخوردار است و هم میل به تعالی و تقدس دارد؛ پس پیشینه نسبت بین عقل و دین، عمری همسان با خلقت بشر دارد و ردپای این دو در تاریخ مکتوب بشر وجود دارد؛ زیرا انسان بخاطر برخوردار بودن از قوه خرد، عقل‌ورزی می‌کند و از طرفی کشش به سمت امور مقدس دارد که دین‌مداری او را رقم می‌زند. این بحث در جهان مسیحیت در قرون نخستین و در جهان اسلام نیز از قرن دوم هجری مطرح شده است و بحث درباره نسبت دین و عقل در عصر جدید از مباحث مهم فلسفه دین به‌شمار می‌رود. عناوینی که برای این رابطه عنوان شده عبارتند از: عقل و وحی (آموزه‌ها، تعالیم و احکام وحیانی)، عقل و نقل، عقل و شریعت و گاهی نیز عقل را در برابر ایمان قرار می‌دهند.

دیرینه‌ترین شکل نزاع عقل و وحی در تعارض فلسفه و دین گزارش شده است و آموزه‌های فلسفی به‌عنوان داده‌های عقل بشری در تعارض با آموزه‌های دینی قلمداد شدند و گروهی از مؤمنان در پیرایش آموزه‌های دینی از داده‌های عقل بشری کوشش فراوان نموده‌اند و در عصر جدید این رویارویی، تعارض علم و دین نام گرفته است (یوسفیان، ۱۳۹۹: ۲۲۳).

در مسیحیت از همان بدو ظهور این تعارض آشکار شد که نمونه آن در رساله پولس قدیس به کولسیان آمده است: باخبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل. نیز ترتولیان از مسیحیان صدر اول فریاد بر می‌دارد و می‌گوید: به‌راستی آن را با اورشلیم چه کار؟ (پترسون و همکاران، ۱۴۰۰: ۷۰) البته در قرون وسطی اندیشه‌ورانی مانند توماس آکویناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵ م) در پی آن بودند که میان فلسفه و دین آشتی برقرار سازند (براون، ۱۳۹۲: ۲۵)؛ اما گروهی از متدینان این کار را بدعت می‌شمردند. ریشه‌های رویارویی عقل و دین را باید در آموزه‌های مسیحیت همچون تثلیث، تجسد، مرگ فدیه‌وار مسیح جست و در عصر جدید دیدگاه‌های علمی در باب منشأ انسان و خلقت، فشارهای زیادی بر باورهای مسیحیت وارد آورده و آموزه‌های کتاب مقدس را به چالش کشیده است.

در تاریخ اسلام نیز در اثر ارتباط و آشنایی مسلمانان با ملل دیگر و نیز ترجمه میراث فلسفی یونان، مباحث عقلانی پررنگ شد و مکتب کلامی معتزله با هدف دفاع عقلانی از دین شکل گرفت. اهل حدیث از اهل سنت و اخباریون از شیعه، عقل را از حوزه دین منفک کردند و ابن تیمیه با نگاشتن کتاب «نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطق الیونان» و شاگردش ابن قیم با نگاشتن کتاب «مفتاح دار السعادة» به ستیز با منطق رفتند و غزالی «تهافت الفلاسفه» را نگاشت. در میان شیعیان نیز عده‌ای چون زادگاه فلسفه را غیر دینی می‌دانند به مقابله با آن پرداخته‌اند (یوسفیان، ۱۳۹۹: ۲۲۸)؛ ولی حکیمان اسلامی مانند کندی، فارابی (م ۳۳۹)، ابن سینا، ملاصدرا، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی ترابط هماهنگ و تنگاتنگ آن را عالی تبیین و ترسیم کرده‌اند. البته روشنفکران مسلمان نیز متأثر از کلام مسیحی، معرفت‌شناسی کانت و پیشرفت‌های علوم تجربی دیدگاه‌هایی را بیان کرده‌اند (جعفری، ۱۳۹۰: ۱۴، خسروپناه، ۱۳۸۸: ج ۳، ۲۰۶-۱۹۷). حکیم فارابی و آیت‌الله جوادی آملی به لزوم رویکرد عقلانی به باورهای دینی معتقدند و از پیوستگی متقابل عقل و دین دفاع کرده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی در آثار متعدد خویش جایگاه والا و حجت بودن عقل را در اسلام اثبات می‌کند و در مقام داوری و اعتباردهی به اعتقادات و باورهای دینی

به جایگاه عقل پرداخته است. فارابی نیز تمام تلاشش این است که آموزه‌های دینی را به‌وسیله داده‌های عقلانی، فهم، تفسیر و تبیین کند. با اینکه در کلیت بحث، هرکدام از این دو فیلسوف یک نظریه دارند که به هماهنگی عقل و دین و جایگاه والای عقل قائل‌اند؛ اما از حیث روش تفسیر و تبیین باورهای دینی و محدودیت و عدم محدودیت عقل در فهم آموزه‌های دینی میان این دو فیلسوف تفاوت دیده می‌شود.

عقل در لغت به معنای حفظ، نگهداری، حبس، امساک، منع و بازداری است و درباره انسانی که زبان خود را محفوظ نگه دارد نیز گفته می‌شود که زبان خود را عقل کرده است در نتیجه آنکه عاقل کسی است که هوای نفس خویش را حبس کرده است تا به تمییز حق از باطل و فهم صحیح نایل آید (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ۴۵۸، طریحی، ۱۴۱۶: ج ۵، ۴۲۵). عقل در اصطلاح کاربردهای گوناگونی دارد. آنچه در باب نسبت عقل و دین مقصود است قوه تعقل می‌باشد (فارابی، ۱۳۶۴: ۲۹)، که قوه‌ای ادراکی برای نفس آدمی است که به واسطه آن می‌تواند معرفت‌های کلی در حوزه حکمت نظری و عملی را به دست آورد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۹).

۲- عقل و مراتب آن از دیدگاه فارابی و آیت‌الله جوادی آملی

در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، انسان یک قوه عقلی بیش ندارد ولی مدرکات آن دو گونه است: ۱. حکمت نظری که مربوط به هست و نیست. ۲. حکمت عملی مربوط به بایدها و نبایدها (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۵). ایشان در تعریف عقل با تجمیع معنای لغوی و اصطلاحی به تعریف عقل می‌پردازد: «عقل» به معنای منع است و زانوبند شتر را از این جهت «عقل» گویند که شتر را از حرکت بیجا منع می‌کند. عقل در اصطلاح به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری، راهنمای اندیشه بشر است و عقل عملی، راهبر انگیزه او. عقل نظری، نیرویی است که با آن هست و نیست‌ها و باید و نبایدها درک می‌شود و عقل عملی، نیرویی است که با آن عمل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱۱۹). در رساله فصول منتزعه، فارابی، نیز قوه تعقل را بر دو قسم نظری و عملی معرفی می‌کند و قسم عملی را به دو قسم صناعی و فکری تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۳۶۴: ۲۹). قوه صناعی (مهنی) بیشتر از سنخ مهارت است و حیطة قوه فکری، مباحث اخلاق، سیاست و تدبیر منزل است (عباس‌زاده، ۱۴۰۲: ۱۶۱). فارابی تفاوت عقل

نظری و عقل عملی را به تفاوت در معلوم و متعلق ادراک مربوط دانسته است (فهییم و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۱۲).

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی عقل نظری انسان، از مراتب چهارگانه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد تشکیل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ج ۸، ۲۳۴). فارابی نیز در کتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة و مضادتها" بیان می‌کند که مراتب عقل نظری عبارتند از عقل بالقوه (هیولانی)، عقل بالفعل (بالملکه)، عقل مستفاد، عقل فعال (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۷). از منظر فارابی، عقل مستفاد بالاترین مرتبه عقل و فعلیت همه معقولات است. پس از وصول انسان به این مرتبه و حاصل شدن آن در نفس ناطقه، انسان می‌تواند با عقل فعال رابطه برقرار کند که عبارت است از تماس مستقیم و اتصال شهودی عقل انسانی با عقول مفارقه و اتصال بی‌واسطه آنها با ذات باری تعالی و در این مرتبه، انسان شایسته دریافت وحی می‌شود که این اعلی مرتبه برای انبیاء حاصل می‌شود. پس وصول نفس انسانی بدین مرتبه، کمال سعادت محسوب می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۹). عقل فعال نزد فارابی، آخرین عقل از سلسله عقول کلی افاضه شده از ناحیه خدا است؛ لذا کاملاً از نفس انسان بیرون است (عباس‌زاده، ۱۴۰۲: ۱۷۷) و حق تعالی به واسطه عقل فعال به انسان وحی می‌کند (همان) و درباره مضمون وحی، پیامبر نقش فاعلی ندارد، بلکه نقش قابلی دارد. مقام عقل فعال نسبت به انسان مانند آفتاب است به چشم و به واسطه نور خورشید است که چشمی که قوه دیدن دارد می‌تواند بالفعل ببیند (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۷). پس مراد از عقل در دیدگاه این دو فیلسوف، کاوش‌های عقلانی بشری است که از راه وحی به دست نیامده‌اند؛ یعنی معارفی که وحی، هیچ‌گونه نقشی در کسب و تنظیم آنها هرچند به‌طور غیرمستقیم نداشته است. البته بین این دو فیلسوف در متعلق عقل نظری تفاوت وجود دارد که علامه جوادی آملی در یکی از آثارش به این تفاوت نگاه با فارابی اشاره می‌کند که متعلق عقل عملی بنابر دیدگاه فارابی از مقوله ادراک است، ولی بنابر دیدگاه ایشان متعلق عقل عملی خارج از حوزه ادراک است و مربوط به فعل آدمی است:

«حکمت عملی و نظری، همان‌گونه که در تعریف فارابی هم آمده است، دو بخش از ادراکاتی هستند که در حوزه عقل نظری قرار دارند. در حکمت نظری تعقل متوجه هستی‌هایی است که با صرف‌نظر از اراده انسانی وجود دارند و حکمت عملی ناظر به هستی‌هایی است که با اراده انسان موجود می‌شوند. متعلق عقل عملی کار و فعل انسانی است؛ نظیر ایمان، اخلاص و ...»

(جوادی آملی، ۱۳۹۲ الف: ۷۵) وی در نقد دیدگاه فارابی اینگونه بیان می‌کند: «ایمان پیوندی است که بین نفس انسان و متعلق علم او حاصل می‌شود. این پیوند کار عملی نفس است و در نتیجه به عقل عملی مربوط خواهد بود. علم و دانسته که طرف این پیوند است، به عقل نظری مربوط است و در صورتی که علم از سنخ تصدیق بود و در آن موضوع و محمولی وجود داشته باشد، پیوند و عقدی نیز بین موضوع و محمول برقرار است؛ لیکن این پیوند که همان تصدیق است، در مدار عقل نظری بوده و از عهده عمل و اختیار انسان خارج است.» (همان)

۳- تعریف لغوی و اصطلاحی دین

نخستین پرسشی که در باب دین مطرح می‌شود، تعریف دین است و از جمله مباحثی که در فلسفه دین دارای اهمیت می‌باشد و مشاجرات علمی فراوانی را به خود اختصاص داده، موضوع حقیقت دین است و در بسیاری از موارد، منشأ اختلافات و چالش‌هایی که در باب دین پژوهی مطرح می‌شود، عدم وضوح یا عدم توافق در معنای دین و تصورات مختلف از دین است. در سده اخیر بحث‌های فراوانی در باب دین مطرح شده که منجر به شکل گرفتن رشته‌های مطالعاتی گوناگون حول محور دین از قبیل فلسفه دین، جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین شده است (شیروانی، ۱۳۹۵: ۲۵) و تعریف دین از مبادی تصویریه مباحث دین پژوهی است و در این مباحث از جهت موضوع‌شناسی، نیازمند تعریف دین هستیم تا در دام نزاع لفظی گرفتار نگردیم (خسروپناه، ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۶۲). واژه دین در لغت به معنای گوناگون از جمله، اطاعت، خضوع، انقیاد، جزا، مکافات، عادت، حسابرسی و مذهب آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۱۹، راغب، ۱۴۱۲: ۳۲۳، ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ج ۲، ۱۴۸).

یکی از محققان معاصر بر این عقیده است که در مباحث دین پژوهی، تعریف لغوی مشکلی را حل نمی‌کند و بررسی تعاریف لغوی، در زبان‌های گوناگون، بررسی شرح الاسمی واژه دین است و مقصود دین پژوهان که شناخت واقعیت و حقیقت دین است یک مسأله معرفتی است (خسروپناه، ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۶۳). اصطلاح دین از آن نوع مقولاتی است که توجه بسیاری از دین پژوهان را به خود جلب کرده و درباره آن آراء و نظرات گوناگونی وجود داشته است و این تنوع در تعریف بدین خاطر است که هریک در تعریف دین از روش یکسانی بهره نمی‌گیرند و هرکدام با انگیزه و شیوه‌ای خاص به بحث درباره دین پرداخته و دین را از یک نگاه خاص تعریف کرده است

که همین تنوع و گوناگونی در روش و نگاه و نیز تأسیس رشته‌های مطالعاتی گوناگون در حوزه دین، باعث شده تعاریف متعدد، مختلف و متضادی از دین ارائه شود (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۷-۱۱۳، قدردان قراملکی، ۱۳۹۲: ۲۹). آیت‌الله جوادی آملی درباره امکان نداشتن تعریف ماهوی از دین می‌گوید: تعریف ماهوی شیء، بیان ماهیات و ذاتیات آن است. تعریف اشیا به جنس و فصل یا جنس و رسم یا به حدّ تامّ یا حدّ ناقص، تعریف ماهوی است؛ اما تعریف دین به این امور امکان‌پذیر نیست؛ زیرا دین که مجموعه قواعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی است وحدت حقیقی ندارد و هرآنچه که فاقد وحدت حقیقی است، وجود حقیقی ندارد و چیزی که فاقد وجود حقیقی است، ماهیت ندارد و فاقد ماهیت، جنس و فصل ندارد. از این رو، تعریف دین به حدّ تامّ یا ناقص، امکان‌پذیر نیست. به دیگر سخن، دین، تعریف منطقی مرکب از جنس و فصل ندارد. اگرچه تعریف ماهوی از دین ممکن نیست، ولی تعریف مفهومی آن امکان دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ب: ۲۷).

فارابی در آثار خویش، دین را مرادف واژه‌های ملت و شریعت می‌داند و به قوانینی از نحوه زندگی است که با املای الهی از طریق رئیس اول عینیت می‌یابد (جهامی، ۲۰۰۲: ۶۱۷). وی ملت را همچون فلسفه دارای دو بخش نظری و عملی می‌داند و ملت فاضله را در برابر ملت فاسده قرار می‌دهد که ملت فاضله مأخوذ از یقینی است که از ناحیه برهان اثبات شده باشد (همان، ۶۱۸). وی موضوعات فلسفه و دین را یکی دانسته و اینکه هر دو به مبادی نهایی موجودات و به غایت انسان که سعادت است می‌پردازند و تفاوت آن دو فقط در بیان می‌باشد که فلسفه به نحو برهان و یقین و دین به روش اقناعی مطالبش را برای مخاطبانش بیان می‌کند (فارابی، ۱۳۸۴: ۶۹). فارابی در حقیقت تفاوت دین و فلسفه را در زبان فلسفه و دین می‌داند که زبان فلسفه برهانی است، ولی در زبان دین به خاطر اینکه از صنایع ادبی و بلاغی استفاده شده و در گزاره‌های دینی از تمثیل، داستان و استعاره به کار رفته، اقناعی دانسته است.

۴- رویکردها نسبت به رابطه عقل و دین در جهان اسلام

مسلمانان در مواجهه نسبت عقل و دین رویکردهای متفاوتی اتخاذ کردند. بعضی جانب عقل را گرفته و به نقل بها ندادند. بعضی چنان جانب وحی را گرفته و پشت به عقل کردند و در این میان مکاتبی با گرایش به یک سو دیگری را کاملاً نفی نکردند که به معرفی اجمالی آنان می‌پردازیم.

۴-۱- عقل‌گرایان

عقل‌گرایی به مکاتبی اشاره دارد که بر نقش عقل در مواجهه با معارف و حیانی، عقل را شرافت داده که باتوجه به اعتبار میزان نقش عقل در مواجهه با دین، عقل‌گرایان شامل چندین گرایش فکری می‌شوند که به سه گرایش عمده از آنها می‌پردازیم.

۴-۱-۱- عقل‌گرایی حداکثری

دیدگاه کسانی است که به افراط بر ابزار عقل و اندیشه بشری تأکید دارند و عقل را منبعی قابل اعتماد در کشف تمام حقایق مرتبط با زندگی بشر می‌دانند. مطابق این دیدگاه، آن نظام دینی مقبول است که بتوان صدق آن را برای همگان اثبات نمود. به عبارت دیگر، صدق اعتقادی را چنان معلوم کنیم که جمیع عقلاء قانع شوند (پترسون و همکاران، ۱۴۰۰: ۷۰). معتقدین به این رویکرد، به همه چیز از دریچه عقل نگاه می‌کنند و قضاوت نهایی در باب صدق هر اعتقادی را به عهده عقل می‌گذارند و عقل نیز براساس شواهد و قرائن رأی می‌دهد و عقل در دریافت و ادراک واقع بسیار توانمند است (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۹). در جهان اسلام، «ابن طفیل» (۱۱۸۵-۱۱۰۵) با نگارش کتاب «حی بن یقظان فی اسرار الحکمة المشرقیة» که با الهام از رساله «حی بن یقظان» ابن‌سینا^۱ نوشته شده است بر این باور بود که آدمی می‌تواند بدون استفاده از وحی تمام پرسش‌های خود را تنها با عقل پاسخ دهد. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۱۰). گرچه «زکریای رازی» (۳۱۳-۲۵۱) به‌عنوان یک عقل‌گرای دین‌ستیز معرفی شده و گفته می‌شود که وی با وجود اینکه به خدا اعتقاد داشت، منکر شریعت و وحی بود و معتقد بود که با تکیه بر عقل و اندیشه، نیازی به پیروی از تعالیم انبیاء نیست، اما این ادعا مردود است. (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۶۴-۴۶۱) غالباً «معتزلیان» را به‌عنوان عقل‌گرایان افراطی در جهان اسلام معرفی می‌کنند (جعفری، ۱۳۹۰: ۴۴، شیروانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۸۵). شاید این نسبت افراطی‌گری را به تمام این جریان نشود استناد داد، اما در این مذهب کلامی شعارهایی وجود دارد که حاکی از گرایش افراطی آنان به عقل‌گرایی است. شهرستانی یکی از مؤلفه‌های این مکتب که به‌صورت شعار اعتقادی بیان می‌کردند را این‌گونه نقل کرده است: «وقال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل» (شهرستانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۵۶). این شعار در حقیقت به سهم مهم عقل در کشف معارف اعتقادی نظر دارد و همچنین در فهم نقل نیز به عقل نقش عمده‌ای می‌دادند؛ زیرا بسیاری از

اصول اساسی اعتقادات دین مانند توحید، نبوت و معاد قابلیت اثبات عقلانی دارند، ولی در درک جزئیات این اصول اساسی عقل نیازمند به وحی است. از میان فلاسفه «ابن رشد» (م ۵۹۵ق) از جمله افرادی است که گرایش عقل‌گرایی افراطی داشته است. وی به دنبال رفع تعارض میان عقل و وحی بود و کتاب «فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال» را نگاشت، ولی نقش اصلی را به جانب عقل داد (جعفری، ۱۳۹۰: ۴۶).

آیت‌الله جوادی آملی در بررسی دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری ابتدا به عوامل تاریخی پیدایش این دیدگاه می‌پردازد سپس اشکال این دیدگاه را این‌گونه بیان می‌کند: راه‌هایی دین از این تهاجمات تنها بازگشت به دامن هستی‌شناسی الهی است زیرا این فلسفه با اثبات جهان غیب، فطرت ثابت انسان و خلقت سنن غیرقابل تغییر خداوند سبحان، علاوه بر ابطال فلسفه‌های مادی راه را بر روی فرضیه‌های متکی بر آن فلسفه‌ها نیز مسدود می‌نماید. در صورتی که دیانت براساس اصول مبرهن فلسفه الهی استوار شود، قلمرو سیاسی آن نیز از تجاوز جمیع تهاجمات مصون می‌ماند؛ زیرا با اثبات مبدأ و معاد و فطرت ثابت آدمی نیاز او به وحی در تنظیم تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی اثبات می‌گردد. با اثبات دین به عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که مبین انسان و جهان و پیوند میان آن دو است، نقش دین نسبت به جمیع معارف و علوم آشکار می‌گردد. بر این مبنا دین نه تنها مخالف با عقل نیست، بلکه مدلول اصول و قوانین مبرهن عقلی است. انسان با پای‌گذاردن بر پلکان همین اصول و قوانین، توان تمسک به عروه وثقی و ریسمان مستحکم دیانت را پیدا می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۹۲ ج: ۱۶۸).

۴-۱-۲- عقل‌گرایی اعتدالی

عقل‌گرایی اعتدالی دیدگاه رایج در میان متفکران اسلامی است و نگرشی است که در عین پایبندی به نصوص دینی، اعتبار عقل را نیز حفظ می‌کند. در نگاه صاحبان این دیدگاه، عقل و وحی دو طریق به سوی حقیقت و هر دو حجت الهی‌اند و با بهره‌گیری از دستاوردهای یکدیگر در تعامل هستند؛ بنابراین دیدگاه عقل ابتدا مدعیات اصلی دین را اثبات می‌کند و پس از اثبات آموزه‌های اصلی دین اسلام، معتقد است می‌توان به سایر گزاره‌های دین دست یافت. در این دیدگاه در مرتبه اول گزاره‌های اصلی دین باید مستنتج به اولیات باشد که به صورت مطابقت اندیشه با واقع و نفس الامر باشد. عقل نیز به عنوان یک کاشف، یاری‌گر نقل در استنباط از متون دینی است و دریافت احکام شریعت است.

آیت‌الله جوادی آملی که از چهره‌های شاخص در این رویکرد می‌باشد دربارهٔ مقام جایگاه استقلالی عقل در برابر نقل بیان می‌دارد که عقل زیرمجموعهٔ نقل محسوب نمی‌شود و اگر شرایط تامه استدلال مهیا باشد، عقل فتوای استقلالی صادر می‌کند که وابسته به نقل نیست و این فتوا نه در برابر نقل، بلکه برای کشف واقع و حقیقت است؛ بدین معنا که آن یاریگر نقل است نه متخاصم آن؛ زیرا عقل وقتی نیازش را به وحی دریافت، دیگر باره آورد خود به ستیز بر نمی‌خیزد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۳). البته این جایگاه استقلالی عقل در کشف حقیقت به این معنا نیست که عقل در دریافت همهٔ حقایق خودکفا باشد، بلکه عقلی که به مرحله «عقل محض» نرسیده باشد، برای مصون ماندن از اشتباهات و تکامل به وحی نیازمند است و باید بر سر سفره نقل معصومانه بنشیند تا نمو داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۷۳، همان، ۱۳۸۶: ج ۴، ۱۲۳). وی در باب محدودهٔ عقل در فهم احکام شریعت بیان می‌دارد: اعتبار و حجیت عقل در استنباط احکام شریعت موجب شده است تا امامیه از آن در کنار سه منبع دیگر فقهی یعنی کتاب، سنت، اجماع به‌عنوان چهارمین منبع فقهی یاد نماید. اول تلاش برای کشف مراد جدی کتاب و سنت است، این کوشش همان استدلال‌ها و براهین عقلی است که برای فهم احکام شرعی ترتیب داده می‌شود. کار عقل در این زمینه همانند کار اجماع است. زیرا حجیت و اعتبار اجماع تنها از جهت کاشفیت آن نسبت به قول معصوم (علیه‌السلام) است، هر چند که در نحوهٔ حجیت اجماع آرای گوناگونی وجود دارد. دوم ارائهٔ منابع و ابزارهای عقلی برای دریافت احکام شرعی است، کار عقل در این مورد مانند کار کتاب و سنت است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ج ۲۱۰). فارابی که متأثر از سنت فلسفی یونان و بزرگان آن مانند ارسطو و افلاطون است به گزاره‌های وحیانی اصالت عقلانی دهد و در آثار خویش تلاش می‌کند که تبیین عقلانی از آموزه‌های وحیانی ارائه دهد و برای توجیه و دفاع عقلانی از مفاهیم دینی از مباحث و استدلالات فلسفی استفاده کرد و داوری دربارهٔ وحی را برعهدهٔ عقل گذارد (صفا، ۱۳۷۱: ج ۱، ۶۵) که از نمونه‌های آن می‌توان به تفسیر عقلانی از لوح، قلم، کتاب، قضا و قدر نام برد. وی معانی مادی را از آن‌ها سلب نموده و بیان داشته است که مراد از قلم و روح، فرشتهٔ روحانی و مقصود از کتاب، تصویر حقائق است. قضا آن معانی است که فرشتهٔ وحی (قلم) از عالم امر می‌گیرد و به فرشتهٔ دیگر (لوح)

می‌سپارد. قضا و قدر الهی برای تحصیل در عالم وجود از طریق ملائکه آسمان به دست ملائکه زمین می‌رسد (فارابی، ۱۳۸۱: ۷۳).

وی برای عقل دو نقش منبعی و ابزاری در دین قائل است و در کتاب تحصیل السعادة بیان می‌کند: وقتی فردی درباره موجودات عالم علم کسب می‌کند یا درباره آنها آموزش می‌بیند، اگر نفس معانی آنها را با عقل خویش ادراک کند و تصدیق به آنها به واسطه برهان یقینی باشد علم مشتمل بر معلومات این فلسفه است، اما اگر علم به آنها چنان باشد که مثال‌هایی حاکی از آنها در تخیل آیند و تصدیق و تخیل به روش اقتناعی باشد، پیشینیان آنچه را مشتمل بر این معلومات است دین می‌دانند و اگر نفس این معلومات أخذ و روش‌های اقتناعی در آنها به کار گرفته شوند دین مشتمل بر آنها را فلسفه رایج و مشهور خوانند (فارابی، ۱۳۷۱: ۶۰). فارابی در کتاب «تحصیل السعادة» و «الحروف» فلسفه را از حیث رتبه بر دیانت و ملت مقدم دانسته است (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۳۲) و شاید مقصودش این باشد که ابتدا باید فلسفه باشد تا دین تحقق یابد (داوری اردکانی، ۱۳۵۴: ۱۰۶) ولی فارابی در همین کتاب دیانتی را که مبتنی بر فلسفه صحیح نباشد، فاسد خوانده است و مراد وی آن است که باید دیانت مبتنی بر یقینیات باشد (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۵۳) و به همین دلیل نسخه فلسفه را برای دینداری تجویز می‌کند.

۴-۲-نص گرایان

نص‌گرایی دیدگاهی است که یگانه منبع و مرجع دستیابی به همه معارف یا دست‌کم معارف دینی را نصوص و ظواهر دینی می‌داند (پترسون و همکاران، ۱۴۰۰: ۷۲) و ارزیابی نظام‌های اعتقادی دینی به وسیله معیارهای عقلانی را خطا می‌داند. ما در اینجا به چند گرایش عمده اشاره و به آن می‌پردازیم.

۴-۲-۱- نص‌گرایی افراطی

این گروه از نص‌گرایان، تنها راه حل رسیدن به واقع را نصوص و ظواهر دینی می‌دانند. از دیدگاه ایشان، وحی بر همه علوم مقدم است. این گروه به ارزیابی عقلانی اعتقادات دینی اعتنایی ندارند و در داوری باورهای دینی، هرگز عقل را نمی‌پذیرند. به طور کلی هر منبع معرفتی دیگری غیر از دین، از جمله عقل، را انکار می‌کنند (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۳: ۱۲۳). این رویکرد از همان قرون اولیه تا عصر حاضر در میان دو مذهب شیعه و اهل سنت طرفدارانی دارد. در میان

اهل سنت شاخص‌ترین جریان نص‌گرایی افراطی که جمود بر ظواهر دین دارد و از ورود هرگونه اندیشه عقلی پرهیز دارد گروه اهل حدیث می‌باشند. که شاخص‌ترین چهره‌های این نگره فکری «احمدبن حنبل» (۱۶۴-۲۴۱) و «ابن تیمیه» (۷۲۸-۶۶۱) می‌باشند. این دیدگاه افراطی با جمود افراطی بر ظواهر و پرهیز از به‌کارگیری معیار عقل در فهم نصوص، گاه در ورطه تجسیم و تشبیه مبتلا شده‌اند. ایشان دستیابی عقل به حقایق را ناتوان معرفی می‌کنند که نمونه آن کتاب «درء تعارض العقل و النقل» ابن تیمیه می‌باشد (ابن تیمیه، ۱۴۲۷). در میان شیعیان از «اخباری‌گری» به‌عنوان، رویکرد نص‌گرایی افراطی می‌توان نام برد. این گروه تنها راه کسب معرفت دینی را منحصر در احادیث معصومین (علیهم‌السلام) می‌دانستند. ایشان که عالمانی نص‌گرا بودند، عقل را به‌عنوان منبع کشف حقایق معتبر نمی‌دانستند. شاخص‌ترین چهره این رویکرد فکری «ملازمین استرآبادی» (م ۱۰۳۳) است (بهشتی، ۱۳۹۱: ۱۲۲). اخباریان با برداشت نادرست از بعضی احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) استدلال عقلانی را مذموم پنداشتند (همان، ۲۵۴-۲۵۹).

آیت‌الله جوادی آملی برای عقل در کشف حقایق حجیت ذاتی قائلند و در ردّ کسانی که حجیت عقل را انکار می‌کنند این چنین بیان می‌کند: اقامه دلیل برای حجیت عقل برهانی که مفید قطع باشد، ممکن نیست؛ زیرا حجیت عقل، معلوم بالذات است و فقط احتیاج به تبیین دارد؛ یعنی حجیت عقل و قطع و یقین دلیل‌پذیر نیست؛ نه اینکه دلیل دارد ولی چون دور لازم می‌آید، خود عقل دلیل آن نیست و باید دلیل دیگری اقامه نمود؛ بلکه اصلاً دلیل ندارد؛ نظیر اصل قانون علیت که تعلیل‌پذیر نیست؛ زیرا اگر بخواهیم قانون علیت را تعلیل کنیم دور است؛ چون باید برای اثبات آن استدلال کنیم و در هر استدلالی باید صغرا و کبرا تنظیم شود و از آن دو مقدمه، به نتیجه برسیم؛ در حالی که رابطه مقدمات با نتایج، رابطه علی است. از این‌رو، برای اصل علیت نمی‌توان دلیل اقامه کرد؛ چنانکه نمی‌توان برای ابطال آن نیز دلیل اقامه کرد؛ چون اگر کسی بخواهد دلیل اقامه کند، درحقیقت از قانون علیت استفاده می‌کند؛ زیرا بین مقدمات و نتیجه، ربط ضروری است. از این‌رو، بین آن‌ها علیت است و کسی که بخواهد اصل علیت را ابطال کند، باید قبل از ابطال آن، اصل علیت را پذیرفته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۵)

۲-۲-۴- نص گرابی غیر افراطی

مطابق این دیدگاه، دین در تضاد با عقل نیست و آموزه‌های دینی بر هر امر دیگری مقدم است. صاحبان این دیدگاه به ارزیابی باورهای دینی به‌وسیله عقل اعتقادی ندارند و در مرتبه متأخر از دین، به عقل هم بها می‌دهند و به دستاوردهای عقلی تا حدودی اذعان دارند و دستاوردهای عقل و فلسفه را در حوزه خود محترم می‌شمارند، اما به عدم دخالت عقل در حوزه دین فتوا می‌دهد. مطابق این رویکرد، هیچ امر مشترکی میان علوم بشری و علوم الهی وجود ندارد. ایشان هنگام تعارض دلیل عقلی با دلیل نقلی، به تقدم نقل بر عقل حکم می‌کنند (حکیمی، ۱۳۸۸: ۴۸ و ۵۴). از شاخص‌ترین چهره‌های این رویکرد فکری «میرزا مهدی اصفهانی» و «محمدرضا حکیمی» است (قدردان قراملکی، ۱۴۰۱: ۷۴، جبرئیلی، ۱۴۰۰: ۲۷۵).

آیت‌الله جوادی آملی در باب این نگرش فکری اینگونه بیان می‌کند: این گروه راه تفریط را پیموده‌اند. اینان تنها عقل را مفتاح شریعت می‌دانند، به این معنا که عقل کلیدی است که در شریعت را بر روی ما می‌گشاید و پس از گشایش چون پافزاری است که تا به هنگام ورود به اتاق، همراه بوده و هنگام دخول از پای درمی‌آید. انسان چون دَر را گشود کلید را بر در باقی می‌گذارد و آنگاه داخل می‌شود و هرگز کلید دَر برای بهره‌برداری از متاع‌های مخزن نقشی ندارد. براساس این نظر انسان به‌وسیله عقل به وجود خداوند و نیاز انسان به هدایت الهی و همچنین نیاز به معجزه برای تشخیص نبی از متنبی و بالاخره به‌وجود پیامبر پی می‌برد، لیکن بعد از شناخت نبی همه مبادی و مبانی عقلی را به کناری نهاده و به آنچه که از نبی و یا وصی او رسیده است بسنده می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۹۲ ج: ۲۱۰).

ایشان در ادامه به نقش مهم قواعد و قوانین عقلی در فهم نص می‌پردازد و بیان می‌کند: این گروه از نقشی که عقل در تشخیص و تمییز وحی داراست غافل هستند. اقوال معصومین همان‌گونه که دارای مقیدات و مخصّصات لفظی متصل و منفصلی است که بدون لحاظ آنها نمی‌توان به اطلاقات و عمومات حدیث منقول تمسک کرد، دارای مقیدات و مخصّصات لَبّی متصل و منفصلی است که لحاظ آنها نیز در فهم کلام معصومین (علیهم‌السلام) ضروری است. منظور از مخصّصات لَبّی متصل بدیهیات عقلی است که در نظر اوّل مشخص هستند و مراد از مخصّصات لَبّی منفصل نظریات متقنی است که مبرهن می‌باشند و همزمان با مشاهده حدیث

به ذهن نمی‌آیند، بلکه نیاز به فحص علمی دارند؛ گرچه متخصصان در مباحث عقلی، نسبت به آنها نیز همواره حضور ذهنی دارند. علاوه بر این، تشخیص ظنون معتبر شرعی و تمییز مصادیق آنها همگی از جمله اموری است که پس از اثبات اصل وحی در دایره شریعت نیازمند به استعانت از عقل و رعایت قواعد و قوانین کلی آن است (همان).

۵-دین عقلانی

تبیین عقلانی آموزه‌های وحیانی از دغدغه‌های این دو فیلسوف بزرگ است و در سر تا سر آثار خویش رد پای این دغدغه مشاهده می‌شود. شایان ذکر است که این دو فیلسوف اسلامی، از فلسفه یونانی که در آن «عالم» دایره مدار است تبعیت نکرده، بلکه نظام فلسفی خویش را براساس وجود کانونی خدا سامان داده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۵۴: ۸۹) و در آثار فلسفی خود از خدای متعال با واژه‌های «سبب اول» و «واجب الوجود» استفاده کرده‌اند. فارابی نخستین فیلسوفی است که بحث نبوت را در آثار فلسفی وارد کرد و کوشید در حوزه عقاید دینی پدیده وحی را در دستگاه فلسفی خویش به صورت برهانی اثبات و توجیه کند (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۹). وی عقل فعال را که خارج از وجود انسان است همان فرشته وحی معرفی می‌کند (همان، ۲۳). آیت‌الله جوادی آملی ابتدا برای نیاز به نبی برهان عقلی اقامه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۶)، ولی در تبیین پدیده وحی، براساس نصوص وارد شده در آیات و روایات آن را تبیین می‌کند (همان، ۱۳۴)، زیرا تبیین فلسفی وحی با مفاد آیات و روایات درباره تمثیل بشری فرشته وحی سازگاری ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۲۵۴). تعریفی که فارابی برای رئیس اول بیان می‌کند منطبق بر معصوم است (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۸) شرایطی برای رئیس اول بیان می‌کند. در پایان بیان می‌کند که باید رئیس اول به عقل فعال متصل باشد که از نظری وی همان فرشته وحی است (همان) وی در ادامه به صراحت از وحی نام می‌برد، ولی در دستگاه فلسفی فارابی فقط یک قسم وحی تبیین می‌شود که وحی بدون واسطه است (همان، ۸۹) در صورتی که در متون دینی فراتر از دستگاه عقل فلسفی فارابی، وحی شامل اقسام دیگری نیز می‌شود که وحی بدون واسطه یک قسم از آن شمرده می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی با استناد به متون دینی به توضیح اقسام گوناگون وحی می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۳۴). شاید به نظر برسد این روش ایشان صبغه نقلی دارد و از مسیر عقلانی فاصله گرفته است و روش فارابی به روش برهانی پایبندی بیشتری دارد ولی این

مسیری که آیت‌الله جوادی آملی برای کشف حقیقت پیموده نیز خود کار عقلانی است؛ زیرا استناد به نقل معصومانه کاملاً عقلانی است؛ یعنی به دستور عقل، ما به اطاعت از نقل معصومانه می‌پردازیم؛ چرا که عقل، نقل معصومانه را کاشف از حقیقت می‌داند.

فارابی در تبیین عقلانی خویش افاضه فیض را از طریق عقل فعال به رئیس اول، از ناحیه سبب اول بیان می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۹) که سبب اول همان ذات باری تعالی است و ریاست این رئیس اول را همانند ریاست سبب اول می‌داند (همان) که در نصوص دینی نیز بدان اشاره شده است (نساء/ ۵۹).

چنانکه حکیم معاصر آیت‌الله جوادی آملی در آثار خویش ملکه عصمت را همان عقل محض می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۵۵، همان، ۱۳۸۵: ۲۰۲) و تنها انسان معصوم را واجد عقل محض معرفی می‌کند (همان، ۱۷۳) و به همین دلیل بشر غیر معصوم در اندیشه نظری خویش نیز به وحی نیازمند است. (همان، ۱۷۴) در حقیقت، عقل مصداق انسانی را که دارای عقل محض است و در علم خویش به خطا نمی‌رود کشف می‌کند. حدوث و قدم عالم از جمله مباحث اعتقادی است که میان فلاسفه و متکلمان کشمکش‌های علمی متعددی را پدید آورد. فارابی به عنوان فیلسوف مسلمان در کتاب الجمع بین رأی الحكمین نیز در باب خلقت به بررسی عقلانی می‌پردازد (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۰). بعضی محققین عقیده فارابی درباره خلقت را به این صورت تبیین کرده‌اند: فارابی بین ذاتی و حدوث زمانی فرق می‌گذارد، از نظر وی موجودات مجرد، یعنی عقول و فرشتگان، چون از فیض ازلی حق تعالی ابداع شده‌اند، تنها دارای حدوث ذاتی هستند؛ در عین حال می‌توانند قدیم زمانی باشند. اما موجودات عالم ماده دارای دو نوع حدوث هستند: از آن جهت که ذاتاً معلول و وابسته به علت حقیقی خود (خدا) هستند دارای حدوث ذاتی‌اند، اما از آن نظر که مسبوق به عدم زمانی هستند و در زمان حادث شده‌اند، دارای حدوث زمانی هستند (بهارنژاد، ۱۳۹۰: ۴۸).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در آثار متعدد خویش بدین نکته اشاره می‌کند. براساس حرکت جوهری، موجودات مادی علاوه بر محکومیت حدوث ذاتی، حدوث زمانی، ذاتی آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ج ۱، ۳۷۵). فارابی در کتاب فصوص الحکم در باب نبوت، ملائکه، نفس، رؤیت الهی، علم الهی و دیگر مباحث مورد مذاقه و مناقشه میان متکلمین و فلاسفه اشاره

۹. ■ بررسی تطبیقی نقش و جایگاه عقل در تبیین باورهای دین از منظر فارابی و آیت‌الله جوادی آملی

و با نگاه فلسفی به نقد دیدگاه‌های جریان عقل‌گرای معتزلی پرداخته است (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۸، ۶۱، ۶۳، ۷۲، ۹۱) که طرح آن مباحث در گنجایش این نوشتار نیست.

۶- بررسی

روشی که فارابی برای تبیین پیوند عقل و دین می‌پیماید گرچه ستودنی است، ولی راهی است دشوار و در بعضی مواقع همه‌صور مطرح‌شده در دین را دربر نمی‌گیرد و در بعضی موارد تبیین عقلانی فارابی با ظاهر نقل تفاوت ماهوی دارد که نه تنها گره مشکل پیوند عقل و دین را باز نمی‌کند، بلکه ناهماهنگی را نشان می‌دهد. درمقابل، در روشی که آیت‌الله جوادی آملی در تبیین عقلانی می‌پیماید به محذورات مطرح‌شده در روش فارابی بر نمی‌خوریم و تعارضی مشاهده نمی‌شود و پیوند عقل و دین آشکارتر می‌گردد و پیمودن روش آیت‌الله جوادی آملی حتی تعارضات ظاهری میان عقل و دین را نیز به حداقل می‌رساند.

۷- نتیجه‌گیری

- ۱- فارابی و آیت‌الله جوادی آملی هر دو گرایش عقل‌گرایی اعتدالی دارند و در باب اصول اساسی دین برآند تا تبیینی عقلانی از معارف وحیانی به دست دهند.
- ۲- در رهیافت فارابی التزام بیشتری به داده‌های فلسفی میراث یونان باستان دیده می‌شود؛ آن‌سان که بر آن است تا همه آموزه‌های دینی را با عقل یونانی تبیین کند، اما برون‌داد اندیشه‌های وی، وجود پاره‌ای از ناهم‌سوی‌ها میان آموزه‌های وحیانی و داده‌های فلسفی در دستگاه معرفتی او است. دین عقلانی فارابی آنقدر به رنگ‌وبوی فلسفه آغشته است که ساحت عقاید، اخلاق و احکام تابعی از فلسفه‌ورزی او گردیده است؛ تا جایی که درباره ماهیت و ویژگی‌های فرشته‌وحی و نحوه ارتباط پیامبر با آن بر اساس دستگاه فلسفی بشری تفسیر می‌شود. در نتیجه برخی از ظواهر گزاره‌های وحیانی نیز از حقیقت خویش دور می‌شوند.
- ۳- رویکرد آیت‌الله جوادی آملی در تبیین طیفی از آموزه‌های دینی که وجودی فراعقلی دارند، به‌مدد نص معصومان انجام گرفته است و این روش مطابقت کامل‌تری با معارف بیان‌شده در گستره معرفت دینی دارد.

۴- در منظومه فکری آیت الله جوادی آملی، گرچه عقل نیازمندی به دین را کشف می کند، اما به موجب محدودیت های ذاتی که دارد، تبیین این جهانی فلسفی از بخش های فراعقلی دین را شایسته نمی داند که نمونه آن ارتباط شخص نبی با وحی الهی است که ایشان تفسیر دستگاه فلسفی از آن را نارسا می انگارد و بر بنیاد آنچه در متون دینی درباره ارتباط پیامبر با فرشته وحی آمده، سخن گفته است.

۵- از همین رو است که در نگرش عقلانی آیت الله جوادی آملی ظاهر گزاره های دینی حفظ می شود و بر خلاف رویکرد فارابی در صورت تعارض و ناهمبستگی در نگاه عقلانی و بیان ظاهر متون دینی، تفسیر فیلسوفانه بنابر محدودیت های ذاتی که دارد اولویت را به خودتفسیری متون دینی می دهد.

پی نوشت

۱- نسبت این کتاب به ابن سینا مورد تردید است و اگر این نسبت صحیح باشد ابن سینا نیز جزو عقل گرایان حداکثری شمرده می شود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر جزری، مبارک‌بن محمد، (۱۳۶۷ش)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۲۷ق)، *درء تعارض العقل والنقل*، قاهره، دارالحديث.
۳. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقانیس اللغة*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر.
۵. براون، کالین، (۱۳۹۲ش)، *فلسفه و ایمان مسیحی*، مترجم: طاطاوس میکائیلیان، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. بهارنژاد، زکریا، (۱۳۹۰ش)، *عقل و دین از دیدگاه فارابی*، قم، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال دوازدهم، شماره چهارم.
۷. بهشتی، ابراهیم، (۱۳۹۱ش)، *اخباری‌گری (تاریخ و عقاید)*، چاپ سوم، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
۸. پترسون، مایکل و همکاران، (۱۴۰۰ش)، *عقل و اعتقاد دینی*، مترجمان: آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ دهم، تهران، طرح نو.
۹. جبرئیلی، محمدصفر، (۱۴۰۰ش)، *مدارس کلامی شیعه*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. جعفری، محمد، (۱۳۹۰ش)، *عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۱. جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۷ش)، *فلسفه دین*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۲ش. الف)، *تبیین براهین اثبات خدا*، تحقیق: حمید پارسانیا، چاپ هفتم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۹۲ش. ب)، *دین‌شناسی*، تحقیق: محمدرضا مصطفی پور، چاپ هفتم، قم، مرکز نشر اسراء.

۱۴. —————، (۱۳۹۲ ش.ج)، *شریعت در آینه معرفت*، تحقیق: حمید پارسانیا، چاپ هفتم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. —————، (۱۳۸۹ ش.الف)، *وحی و نبوت*، تحقیق و تنظیم: مرتضی جوادی آملی، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۶. —————، (۱۳۸۹ ش.ب)، *رحیق مختوم*، تحقیق: حمید پارسانیا، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۷. —————، (۱۳۸۹ ش.ج)، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، تحقیق: حسین شفیعی، چاپ هفتم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۸. —————، (۱۳۸۹ ش.د)، *انتظار بشراز دین*، چاپ ششم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۹. —————، (۱۳۸۸ ش.الف)، *تفسیر تسنیم*، تحقیق و تنظیم: حسن واعظی محمدی، چاپ هشتم، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۰. —————، (۱۳۸۸ ش.ب)، *مراحل اخلاق در قرآن*، تحقیق: علی اسلامی چاپ دهم، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۱. —————، (۱۳۸۸ ش.ج)، *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*، تحقیق: سعید بندعلی، چاپ پنجم، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۲. —————، (۱۳۸۶ ش)، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق: عباس رحیمیان محقق، چاپ پنجم، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۳. —————، (۱۳۸۵ ش)، *وحی و نبوت در قرآن*، تحقیق: علی زمانی قمشهای، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۴. جهامی، جیرار، (۲۰۰۲م)، *موسوعة مصطلحات الکندی والفارابی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۲۵. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۸ ش)، *الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)*، چاپ اول، قم، دلیل ما.
۲۶. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، *مسائل جدید کلامی و فلسفه دین*، چاپ اول، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
۲۷. —————، (۱۳۹۳)، *مسائل جدید کلامی و فلسفه دین*، چاپ دوم، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

۲۸. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۵۴ش)، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد راغب، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، سوریه، الدار الشامیة.
۳۰. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۲ش)، *عقل و دین*، قم، راند.
۳۱. ———، (۱۳۹۱ش)، *وحی شناسی (ماهیت و ویژگی‌ها)*، قم، راند.
۳۲. شهرستانی، محمدبن عبد الکریم، (۱۴۱۵ق)، *الملل و النحل*، تحقیق: امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، دار المعرفة.
۳۳. شیروانی، علی، و همکاران، (۱۳۹۵ش)، *مباحثی در کلام جدید*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۴. صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۱ش)، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*، تهران، دانشگاه تهران.
۳۵. طریحی، فخر الدین، (۱۴۱۶ق)، *مجمع البحرين*، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۳۶. عباس‌زاده، مهدی، (۱۴۰۲ش)، *نظام معرفت‌شناسی فارابی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۷. فارابی، ابونصر، (۱۳۶۴ش)، *فصول منتزعة*، تحقیق: نجار فوزی متری، چاپ دوم، تهران، مکتبه الزهراء.
۳۸. ———، (۱۹۹۵م)، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، شارح: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۳۹. ———، (۱۹۹۶م)، *السیاسة المدنية*، شارح: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۴۰. ———، (۱۳۷۱ش)، *سیاست مدنیة*، مترجم: سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۱. ———، (۱۴۰۵ق)، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، مصحح: نادر البیر نصری، چاپ دوم، تهران، مکتبه الزهراء.
۴۲. ———، (۱۳۸۱ش)، *فصوص الحکمة و شرحه*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۳. ———، (۱۹۷۰م)، *الحروف*، مصحح: مهدی، محسن، بیروت، دارالمشرق.
۴۴. ———، (۱۳۸۴ش)، *تحصیل سعادت*، مترجم: علی اکبر جابری مقدم، قم، دارالهدی.
۴۵. فهیم، محسن؛ کاظمی، احترام و عظیمی، سمیه، (۱۳۹۴ش)، *بررسی تطبیقی عقل و دین از دیدگاه فارابی و کانت*، فصلنامه علمی-پژوهشی علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر، سال نهم، شماره سوم، شماره ۳۰.

۴۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۹۲ش)، *پاسخ به شبهات کلامی دفتر دوم: دین و نبوت*، چاپ دوم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۷. _____، (۱۴۰۱ش)، *نقد مکتب تفکیک، دفتر اول: مبانی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰ش)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، چاپ چهل و یکم، تهران، انتشارات صدرا.
۴۹. یوسفیان، حسن، (۱۳۹۹ش)، *کلام جدید*، چاپ هشتم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵۰. یوسفیان، حسن و شریفی، احمدحسین، (۱۳۸۳ش)، *عقل و وحی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.