

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

The Nature of Moderate Reason and the Explanation of its Place in Understanding

Truth

Alireza Kermani^۱

Abstract

This study examines the nature, status, and characteristics of “moderate reason” as an intellectual and practical virtue within the Islamic tradition. Moderate reason is an ethical-epistemic faculty that, through harmonizing and governing all human faculties, brings about existential balance and unites knowledge and action on the path of human perfection. Rooted in human nature (fitra), this form of reason is inseparably linked to religious orientation and moral commitment. It is faith-centered, viewing true faith as more than logical assent-encompassing practical commitment and spiritual experience. Recognition of the gradational (tashkiki) nature of reality and knowledge, along with epistemic humility and awareness of cognitive limitations, are among its key features. An analysis of Qur’anic verses and traditions of the Ahl al-Bayt (a) alongside the views of Muslim thinkers shows that moderate reason -manifested in the integration of theory and practice- constitutes the foundation of perfected reason in the Islamic tradition. The conclusion underscores the importance of moderate reason as a comprehensive and effective framework for understanding religion, capable of offering a living, guiding interpretation of religion in the pursuit of truth and goodness.

Keywords: Reason, moderate reason, wisdom, faith, action, religion, knowledge.

^۱ - Associate professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Kermania59@yahoo.com

چیستی عقل اعتدالی و تبیین جایگاه آن در فهم حقیقت

علیرضا کرمانی^۱

چکیده

این پژوهش به تبیین چیستی، جایگاه و مختصات «عقل اعتدالی» به مثابه فضیلتی علمی و عملی در سنت اسلامی می‌پردازد. عقل اعتدالی «ملکه‌ای اخلاقی-معرفتی» است که با مدیریت همه قوای نفس، اعتدال وجودی را تحقق می‌بخشد و علم و عمل را در مسیر کمال انسانی به وحدت می‌رساند. عقل اعتدالی بر فطرت استوار بوده و پیوندی ناگسستنی با دین‌محوری و اخلاق‌مداری دارد. این عقل، ایمان‌مدار است و حقیقت ایمان را فراتر از تصدیق منطقی و شامل التزام عملی و تجربه معنوی می‌داند. پذیرش مراتب تشکیکی واقعیت و معرفت، تواضع معرفتی و آگاهی از محدودیت‌های شناختی، از دیگر ویژگی‌های این عقل به‌شمار می‌رود. تحلیل آیات قرآن و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) در کنار آرای متفکران مسلمان نشان می‌دهد که عقل اعتدالی که خود را در پیوند نظر و عمل ظهور می‌دهد، بنیان کمال عقل در سنت اسلامی است. نتیجه‌گیری پژوهش بر اهمیت توجه به عقل اعتدالی به‌عنوان چارچوبی جامع و کارآمد برای دین‌شناسی تأکید دارد که می‌تواند فهمی زنده و هدایت‌گر از دین در مسیر حقیقت و خیر ارائه دهد.

کلیدواژه‌گان: عقل، عقل اعتدالی، حکمت، ایمان، عمل، دین، معرفت.

۱ - دانشیار، گروه عرفان موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی،

۱- مقدمه

از آغاز شکل‌گیری اندیشه‌های کلامی و فلسفی در تمدن اسلامی، عقل جایگاهی ممتاز در فرایند فهم دین و اثبات و دفاع از آموزه‌های دینی داشته است. متفکران مسلمان، هر یک به شیوه‌ای، این قوه را به‌مثابه ابزار اصلی درک حقیقت آموزه‌های دینی به کار گرفته‌اند. استدلال‌های کلامی برای فهم و اثبات عقاید و براهین فلسفی در مسائل وجودشناسی و معرفت‌شناسی، به‌عنوان مبانی فهم آموزه‌های دینی برپایه اصول و ظرفیت‌های عقلی بنا شده‌اند. آنچه در آثار بسیاری از متفکران مسلمان دیده می‌شود، بهره‌گیری از عقلی فراتر از چارچوب‌های انتزاعی صرف است؛ عقلی که با اخلاق، تجربه، شهود و نیازهای واقعی جامعه پیوند دارد و در هماهنگی میان نظر و عمل معنا می‌یابد. این رویکرد را می‌توان در پیوند حکمت با عمل نزد فارابی، تلفیق برهان و اخلاق در اندیشه ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و جمع عقل و سلوک معنوی در فلسفه ملاصدرا مشاهده کرد. در چنین سنتی، مفاهیم عقلی و براهین نظری، برآمده از مرتبه اعتدالی عقل بوده‌اند، مرتبه‌ای که فضیلتی اخلاقی-معرفتی محسوب می‌شود و مرتبه‌ای ارتقاء یافته از شأن عقلی انسان است؛ اما در جریان تحولات اخیر، به‌ویژه با غلبه الگوی آموزشی و پژوهشی جدید مبتنی بر تفکیک بعد معرفتی از سایر ابعاد وجودی انسان، تمرکز بر عقل انتزاعی تجریدی در نظام آموزشی فلسفه و کلام بیشتر شده و عقل نظری تا اندازه‌ای از بُعد عملی، ارزشی و زمینه‌ای خود جدا گردیده و به ابزاری تحقیقی بدل شده است که ارتباط ناچیزی با اعمال و ملکات اخلاقی، ایمان و تعبد دینی دارد. این محدودسازی، شکافی میان نظام‌های کلامی-فلسفی و نیازهای واقعی انسان در جهت فهم دین پدید می‌آورد، امری که امروزه تلاش برای بازگشت به عقل اعتدالی موردتوجه حکیمان مسلمان را ضروری کرده است.

این تحقیق در گام نخست با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوا مفهوم «عقل اعتدالی» را از متون برگزیده فلسفی، کلامی، عرفانی، اخلاقی و روایی استخراج و بازسازی می‌کند و در گام دوم شواهدی از آیات قرآن کریم، روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) و دیدگاه‌های متفکران مسلمان در تأیید و تبیین این عقل بیان می‌کند. درنهایت، از رهگذر این داده‌ها، شاخصه‌های عقل اعتدالی استنباط و معرفی شده است.

در میان آثار دین‌پژوهی، مقالات متعددی به بررسی «عقل‌گرایی اعتدالی» در کنار نقد «عقل‌گرایی حداکثری» و «ایمان‌گرایی» پرداخته‌اند؛ از جمله می‌توان به مقاله «عقل‌گرایی اعتدالی-انتقادی در پذیرش باورهای دینی» (سلیمانی، ۱۳۹۳: ۲۱-۳۸)، مقاله «اوصاف عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی نظام باورهای دینی» (قربانی، ۱۴۰۱: ۳۵۰-۳۶۴) و مقاله «نظام فکری علامه طباطبائی: عقل‌گرایی اعتدالی و ایمان‌ورزی خردمندان» (دهباشی، ۱۳۹۴: ۱۲۱-۱۴۱) اشاره کرد. بااین همه، در این آثار تمرکز اصلی بر نقد رویکرد

حداکثری به عقل در مواجهه با دین است، حال آنکه در مفهوم «عقل اعتدالی» موردنظر در این پژوهش، محور اصلی نه تنها نقد عقل‌گرایی حداکثری، بلکه توجه به مختصات عقلی است که به تناسب با واقعیت و نیز به توانایی فهم دین و تنظیم مناسبات دینی دست یافته باشد. دامنه نقد گاه از عقل‌گرایی حداکثری فراتر رفته و حتی قرائت رایج از عقل‌گرایی اعتدالی - همچنان که در مقالات یادشده بازتاب یافته است - را نیز در بر می‌گیرد.

۲- مفهوم عقل و معنای اعتدال

اهل لغت عقل را به تشخیص صلاح و فساد در حیات مادی و معنوی انسان و حبس و ضبط نفس بر این تشخیص معنا کرده‌اند و فهم، ادراک و تدبیر را از لوازم این معنا شمرده‌اند (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۸، ۱۹۶). در اصطلاح اهل معقول، عقل بسته به کاربرد، معانی متنوعی پیدا کرده است (رک: آدینه، ۱۳۹۹: ۱۱۳-۱۳۲). از جهتی، گاهی عقل را به قوه‌ای از قوای نفس انسانی تعریف کرده‌اند که وظیفه ادراک و عمل انسانی را برعهده دارد. گاهی نیز عقل بر علمی (معقولات) اطلاق شده است که به توسط قوه عاقله به دست آمده است و گاهی نیز عقل در معنای تعقل و ادراک که کار نفس است به کار رفته است (بغدادی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۴۰۷). از جهت دیگر گاهی عقل در مابه‌الامتیاز انسان از سایر حیوانات به کار رفته است که امری مشترک میان همه آدمیان بوده و از آن به عقل غریزی تعبیری می‌کنند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ الف: ج ۱، ۲۲۴؛ غزالی، بی‌تا: ج ۳، ۱۰۱)؛ گاهی نیز به جهت کارکردهای متفاوت ادراکی یا غیرادراکی آن، عقل را به قوه ادراک کلیات، قوه ادراک حقایق کلی یا جزئی، قوه ادراک حقایق مربوط به عمل یا غیرمربوط به عمل و حتی قوه‌ای که توأمًا عالمه و عامله است، تعریف کرده‌اند (بغدادی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۴۰۷).

در میان همه این تعاریف که ناظر به کارکردهای مختلف عقل است، تعریفی که عقل را قوه ادراک کلیات (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۱۴) می‌داند شیوع بیشتری داشته است و منجر به تأکید بر کارکرد انتزاعی تجربیدی عقل شده است. این تأکید تا جایی پیش رفته است که کارکرد انتزاعی عقل که یکی از چندین کارکرد عقل به‌عنوان قوه عالمه و عامله انسانی است به‌عنوان معنایی از عقل ادعا شده است که فلاسفه و متکلمان در فهم و اثبات آموزه‌های دینی از آن بهره می‌برند (رک: شاکرین، ۱۴۰۱: ۴۳). عقل انتزاعی تجربیدی، که در سنت فلسفی و کلامی غالباً با عنوان عقل نظری شناخته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۸۵)، قوه‌ای است که وظیفه اصلی آن کشف و فهم حقایق کلی، روابط منطقی و ماهیات امور است که گاه فارغ از هرگونه ملاحظات عملی و اخلاقی تلقی می‌شود. این عقل، اولاً قوه پردازش‌گر مفهومی و استدلالی است که داده‌های حسی یا مشاهدات جزئی را به صورت مفاهیم کلی و قواعد عام درمی‌آورد؛

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

ثانیاً به اصول منطقی و برهان متکی است و از قیاس، استقراء و تحلیل مفهومی برای اعتباربخشی گزاره‌ها استفاده می‌کند و ثالثاً غایت آن دستیابی به صدق و یقین نظری است (رک: گرجیان، ۱۴۰۳: ۷۵-۹۵).

اما همان‌طور که از معنای لغوی عقل بر می‌آید، عقل، حقیقتی جامع میان علم به حقایق، تشخیص مفاسد و مصالح و عمل منطبق بر آنها یعنی ضبط و حبس نفس براساس آن تشخیص است و همان‌طور که از معنای اصطلاحی بر می‌آید و عمده متفکران مسلمان بدان توجه کرده‌اند، جهت وجودشناختی قوه یا مرتبه‌ای از وجود انسانی است که فصل اخیر او را تشکیل می‌دهد، مابه‌الامتیاز انسان از سایر حیوانات است و وجود جمعی سایر قوای حیوانی و نباتی انسان است و از این رو نسبت به همه آنها احاطه وجودی دارد و از جهت معرفت‌شناختی در تمامی ادراکات و اعمال قوای عالمه و عامله انسانی حضور دارد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۳۰). کارکردهای چنین وجود جامعی، هرگز نمی‌تواند از هم جدا باشد و به نحوی مستقل - به گونه‌ای که ذهن آدمی آنها را به جهت اهدافی علمی و تحلیلی، افزاز کرده - عمل کند؛ بلکه عقل، حقیقتی واحد است و این وحدت اقتضا دارد که محصولات آن که عبارتند از ادراکات، اعمال و... در ارتباطی وثیق با یکدیگر از وی صادر شوند. مبنای این تحلیل از معنا یا کارکرد عقل قاعده فلسفی «الفنفس فی وحدتها کل القوی» است. براساس این قاعده همان‌طور که حس و خیال آدمی حس و خیالی عقلی است، عقل آدمی نیز عقلی حسی و خیالی است و همان‌طور که عقل در حیطة شهوت و غضب حضور دارد، آن دو نیز در قلمرو عقل حاضرند و می‌توانند نحوه ادراک و عمل عقل را تحت تأثیر قرار دهند. براین اساس انسان عقل محض نخواهد بود، بلکه ترکیبی اتحادی میان نفس و بدن و تمامی قوای نباتی، حیوانی و انسانی نفس است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ج ۵، ۲۸۹). در این ترکیب اتحادی گاه عقل یا نفس ناطقه، مغلوب مرتبه خیال و وهم یا قوه شهوت و غضب است و گاه این قوای نازله، مغلوب نفس ناطقه می‌باشند. آنگاه که حاکم بر این قوا، عقل یعنی بالاترین مرتبه نفس آدمی باشد، انسان عقلی خواهد داشت که از آن به «عقل اعتدالی» تعبیر می‌کنیم. انتخاب اصطلاح «عقل اعتدالی» از آن روست که نخست، ناظر به حقیقت حکمت به‌عنوان "ملکه" ای است که خود عقل را در حالت اعتدال نگه می‌دارد و آن را از افراط و تفریط در حوزه نظر و دآوری مصون می‌سازد و دوم، به‌مثابه نیرویی عمل می‌کند که با تنظیم و هدایت سایر قوای نفس - اعم از شهوت، غضب، خیال و وهم - موجب برقراری عدالت و اعتدال در کل وجود انسان می‌گردد. مفهوم اعتدال عمدتاً در میان متفکران مسلمان در مباحث دانش اخلاق مطرح است. اعتدال در اخلاق به‌معنای رعایت میانه‌روی در قوای عملی نفس و در نتیجه در رفتار آدمی است به‌طوری‌که هیچ قوه‌ای (شهوت، غضب، یا حتی عقل) از اندازه درستش فراتر نرود یا کمتر از حد لازم به کار نرود (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۱۷). این متفکران به تبع ارسطو در اخلاق بر آنند که فضیلت در قوه شهویه، عفت است و در قوه غضبیه،

شجاعت است و در قوه عاقله، حکمت است و زمانی که این سه فضیلت در تناسب با هم باشند، فضیلت چهارم یعنی عدالت پدید می‌آید که عبارت از تعادل کل نظام نفس است و در این زمان نفس به کمال اخلاقی لایق خود رسیده است (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۳). در واقع فضیلت عدالت - بنا بر یک تفسیر - به میانه عقلی در فضایل سه‌گانه اشاره دارد (نراقی، ۱۳۷۸: ۴۹). عفت و شجاعت میانه نسبی میان دو طرف افراط و تفریط نیستند، بلکه نقاطی هستند که عقل آنها را بهترین برای رسیدن به خیر حقیقی تشخیص می‌دهد. بر این اساس هرگاه نیروی شهوت و غضب در اختیار قوه ادراک و تمیز نیک و بد قرار گیرد، «عدالت» یا «اعتدال» حاصل می‌شود. به تعبیر دیگر، تعادل هر یک از قوای سه‌گانه مزبور به تنهایی فضیلتی است که حکمت و عفت و شجاعت نام دارد و ترکیب آنها با یکدیگر، یعنی تبعیت شهوت و غضب از قوه عاقله، فضیلت دیگری محسوب می‌شود که عدالت یا اعتدال نام دارد؛ چرا که بسیار می‌شود، انسان، شجاعت را که حد اعتدال نیروی غضب است، دارد ولی آن را بجا مصرف نمی‌کند. اگر این صفت فضیلت (شجاعت) در راه یک هدف عالی و عقلانی به کار گرفته شود، یعنی با حکمت آمیخته گردد، عدالت به وجود می‌آید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۰۰).

این اعتدال در حکمت عملی و اخلاق، به حکمت نظری و فضایل معرفتی هم گسترش یافته است. اگرچه گاهی حکمت موجود در فضایل چهارگانه، حکمت عملی تلقی شده است، اما بسیاری از عالمان اخلاق این حکمت را حکمت در معنای عام دانسته‌اند که شامل حکمت نظری هم می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۳). با این وصف حکمت، فضیلتی اخلاقی-معرفتی است که معیار اعتدال نیز می‌باشد. بر این اساس، هر کدام از قوای ادراکی حس، وهم و خیال در کنار قوای عملی شهوت و غضب، آنگاه که با موازین حکمت عقلی تنظیم شوند، فضیلت عدالت یا اعتدال را نتیجه می‌دهند. از این رو همان‌گونه که اعتدال در قوای عملی نفس قابل تصور است و تحقق آن موجب کمال اخلاقی می‌شود، اعتدال در قوای ادراکی نفس نیز قابلیت تحقق دارد و تحقق آن موجب کمال معرفتی نفس آدمی می‌شود؛ هرچند که در دید کلان‌تر این دو نوع فضایل هیچگاه از یکدیگر منفک نبوده‌اند. برای تبیین این مطلب توجه به این نکته لازم است که آدمی دارای قوای ادراکی متعددی می‌باشد که در بسیاری از آنها با سایر حیوانات مشترک است. حواس ظاهری پنج‌گانه و قوه خیال و وهم از جمله این قوای ادراکی هستند که در کنار عقل نظری ابزارهایی برای شناخت انسان به شمار می‌روند. همان‌طور که نفس آدمی در بعد عملی، مجموعه‌ای از قوای شهوت، غضب و عقل است که در صورت عدم اعتدال و غلبه هر کدام از شهوت و غضب از هدف اخلاقی خود فاصله می‌گیرد، نفس در بعد نظری هم دارای قوایی متعدد است که برای وصول به هدف ادراک واقع، نیازمند تناسب بین این قواست و همان‌طور که شهوت و غضب نیازمند مهار عقل عملی هستند، حس،

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

خیال و وهم هم باید تحت مدیریت عقل نظری باشند و از دخالت بیجا در کار عقل نظری پرهیز کنند: وهم نمی‌تواند معیار حقیقت کلی باشد، همان‌طور که شهوت نمی‌تواند قوانین عدالت را تدوین کند. براین‌اساس عقل به‌عنوان تنها قوه ادراکی مختص به آدمی معیار اعتدال سایر قوای ادراکی است و خیال و وهم و سایر قوای ادراکی آنگاه که در گستره عقل قرار گیرند و غلبه‌ای بر عقل نداشته، در میانه عقلی افراط و تفریط خواهند بود. با این وصف، حکمت برآمده از عقل نظری، فضیلتی معرفتی-اخلاقی است که محصول تناسب قوای ادراکی و حاکمیت عقل بر سایر قوا برای وصول به میانه یا اعتدال عقلی است و بدون چنین فضیلتی ادراک صحیح در مراتب مختلف حقیقت امکان‌پذیر نیست و به‌جهت غلبه قوه وهم و خیال چه بسا آدمی دارای ادراکی مشوب به وهم و خیال در مراتب عقلی گردد.

برخی عارفان مسلمان این اعتدال را حتی فراتر از فضیلت اخلاقی و معرفتی دیده‌اند و اعتدالی تام را معتقد شده‌اند که محصول مجموع اعتدال نفسی با قوای نظری و عملی و اعتدال بدنی است. این اعتدال، کمال وجودی مجموع نفس و بدن انسان است که از آن به مزاج معنوی تعبیر می‌کنند (قونوی، ۱۳۷۵: ۷۵ و ۱۳۸۱: ۱۶۱) براین‌اساس، مزاج معنوی ترکیبی اتحادی از مجموعه ادراکات، ملکات و احساسات در کنار ویژگی‌های مزاج طبیعی است که کمال آن در اعتدال بین همه این مجموعه محقق می‌شود. از آنجاکه حقیقت انسان را فصل اخیر او یعنی عقل تشکیل می‌دهد، معیار این اعتدال به قوه یا مرتبه عقل آدمی است و به اعتبار این معیار می‌توان از چنین عقلی به عقلی اعتدالی نام برد (کرمانی، ۱۴۰۳: ۷-۳۴). عقل اعتدالی در این کاربرد هم به معیار اعتدال‌دهنده سایر قوا و مراتب اشاره دارد و هم به محصول نهایی اعتدال که همان نفس انسانی صاحب فضیلت عدالت است.

۲- عقل اعتدالی در آیات، روایات و کلمات متفکران

محوری‌ترین ویژگی عقل اعتدالی، حضور عمل، انگیزه و اراده در مرحله معرفت است. در منظومه معرفتی قرآن کریم، عقل انسان با ساختار وجودی و اخلاقی او پیوندی وثیق دارد. از منظر قرآن وصول انسان به مرتبه ادراک صحیح و هدایت‌پذیری در مسیر حق، نیازمند سلامت قلب و طهارت باطن است. این سلامت، به‌واسطه تقوا تقویت می‌شود و در اثر گناه، هواپرستی، دنیاطلبی یا تکبر، تضعیف گردیده، گاه به‌طور کامل از بین می‌رود. قرآن کریم در آیات متعددی، این پیوند میان گرایش‌های قلبی با فرایند شناخت و هدایت را به وضوح بیان می‌کند. در این آیات، حیات عقلانی انسان محصول صفای درون، خضوع در برابر حقیقت و پاکی از آلودگی‌های نفس دانسته می‌شود و در مقابل، انحراف شناختی عقل محصول مواردی چند دانسته شده است؛ مانند پیروی از هوا و هوس که به‌سان حجایی بر بصر، سمع و قلب آدمی

قرار می‌گیرد و مسیر ادراک را براساس میل نفس منحرف می‌سازد (انعام/ ۱۱۹ و جاثیه/ ۲۳)؛ حب دنیا که باعث می‌شود حجابی بر ابزارهای معرفتی او آویخته شود (نحل/ ۱۰۷-۱۰۸)؛ تعصب، لجاجت، کبر و غرور که همگی نشانه‌هایی از بی‌تقوای یا ضعف تقوا هستند و مانعی برای فهم آدمی شمرده شده‌اند (انعام/ ۲۵، غافر/ ۳۵ و لقمان/ ۷).

همچنین روایات بر تأثیر عوامل عملی و سلوکی در ادراک عقلی تصریح دارند. امام کاظم (علیه‌السلام) در فرمایش صریح خود به هشام بن حکم آرزوهای طولانی، سخنان بیهوده و شهوات نفسانی را مؤثر در نقصان معرفت عقلی دانسته چنین می‌فرماید: «یا هشام، مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَانَ مَا عَلَى هَدَمِ عَقْلِهِ: مَنْ أَظْلَمَ نَوْرَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ وَمَجَى طَرَائِفِ حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ وَأَطْفَأَ نَوْرَ عِبْرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ، فَكَانَ مَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدَمِ عَقْلِهِ وَمَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَدُنْيَاهُ» (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۱۷). همچنین در روایتی از امام حسین (علیه‌السلام) بیان گردیده است که عقل در صورتی به سمت کمال ره می‌برد که با عمل پیروی از حق همراه باشد: «لَا يَكْمُلُ الْعَقْلُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ» (دیلمی، ۱۴۰۸: ۲۹۸).

این پیروی در روایات دیگر تفصیل بیشتری یافته است و خردمندان آدمیانی دانسته شده‌اند که دارای اخلاقی نیکو، بردباری، صلح، رحمت، نیکوکاری نسبت به والدین، رسیدگی به نیازمندان و یتیمان، اطعام، گسترش صلح دوستی در عالم و عبادت در خلوت شب باشند «إِنَّ خَيْرَكُمْ أُولُوا النُّهْيِ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ أُولُوا النُّهْيِ؟ قَالَ هُمْ أُولُوا الْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةَ وَالْأَحْلَامَ الرَّزِينَةَ وَصَلَةَ الْأَرْحَامِ وَالْبِرَّةَ بِالْأُمَّهَاتِ وَالْآبَاءِ وَالْمُتَعَاهِدِينَ لِلْفُقَرَاءِ وَالْجِيرَانَ وَالْيَتَامَى وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ وَيُفْشُونَ السَّلَامَ فِي الْعَالَمِ وَيُصَلُّونَ وَالنَّاسُ نِيَامٌ غَافِلُونَ» (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۲۴۰). این بیان نشان می‌دهد عقل به واقع آن است که پیوندی ناگسسته با فضایل اخلاقی و عمل خیر دارد. برخی روایات، محور عقل کامل پس از ایمان به خدا را مدارا با مردم در عین پاسداری از حق معرفی می‌کند: «رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ مُدَارَاةُ النَّاسِ فِي غَيْرِ تَرْكِ حَقٍّ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۲). این همان بُعد اجتماعی عقل است که ضمن حفظ معیارهای حق به تعامل سازنده با جامعه و فرهنگ نیز توجه دارد. در روایتی دیگر امام علی (علیه‌السلام) با تقسیم قوای موجودات میان عقل و شهوت به‌نوعی به مزاج و ترکیب حقیقت انسان از قوای عقلی و قوای حیوانی اشاره می‌فرماید و برتری انسان را در غلبه عقل بر قوای حیوانی معرفی می‌نماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بِالْأَشْهُوَةِ وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِالْأَعْقَلِ وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا. فَمَنْ غَلَبَ عَقْلَهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۷، ۲۹۹).

از منظر بسیاری از متفکران مسلمان نیز عقل به‌مثابه قوه‌ای دانسته شده است که داده‌های نظری را با عمل عینی و اخلاقی پیوند می‌دهد و تعادل و تمامیت وجودی انسان را تأمین می‌کند. در این نگرش،

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

حکمت کامل نه صرفاً تحصیل دانستی‌ها، بلکه فعلیت‌بخشیدن به آن‌ها به کمک عمل اخلاقی و دینی است. چنان‌که غزالی هشدار می‌دهد: علم بدون عمل دیوانگی است و عملی که براساس علم شکل نگیرد اساساً عمل به‌شمار نمی‌آید (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۶۸). ابن‌سینا در تعریف خود حکمت را «خروج نفس الإنسان إلى کماله الممكن له فی حدی العلم والعمل» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۰) و بر آن است که هر دو بُعد نظر و عمل در کنار هم از ارکان کمال، به شمار می‌رود. او در رسائل خود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۷۵) نیز نفس کامل را نه تنها در علم استوار، بلکه در عمل صالح پایدار و بریده از مظاهر فریبنده دنیا توصیف می‌کند. ابوحیان توحیدی نیز در المقابسات (ابوحیان توحیدی، ۱۹۲۷: ۲۵۰) عشق به حکمت را تنها در صورتی صادق می‌داند که انسان میان علم به حق و عمل به حق جمع کند. بهمنیار نیز (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۶۵) حکمت را مشتمل بر دو کمال می‌داند: در بُعد علم، تصور موجودات همان‌گونه که هستند و تصدیق گزاره‌های مطابق با واقع و در بُعد عمل، تحصیل ملکه عدالت و فضایل نفسانی. این ملکه، ضامن پایداری و ثبات عمل صالح است. اخوان‌الصفا در رسائل خود (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲: ج ۱، ۴۸) مسیر فلسفه را در سه مرحله ترسیم کرده‌اند: نخست محبت علوم، سپس شناخت حقایق و سرانجام گفتار و عمل براساس آن شناخت. عبدالرزاق کاشانی نیز در مصنفات خود (کاشانی، ۱۳۸۰: ۵۵۸) ارزش علم را در کمال‌یابی آن به‌وسیله عمل می‌داند و می‌نویسد که ملاک در فتوت، عمل است نه علم نظری صرف. به‌همین‌سان شارح نجات ابن‌سینا (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۹۵) بیان می‌کند که نفس، وقتی به کمال علمی و زهد عملی دست یابد و از شهوات و عادات بد رها شود، به سعادت دست یافته است. خواجه نصیرالدین طوسی هم در اخلاق ناصری تحلیلی از پیوند علم و عمل ارائه می‌دهد: به بیان وی کمال علمی با اشتیاق به ادراک مراتب موجودات و حقایق آغاز می‌شود و در نهایت به معرفت حقیقی و مقام توحید می‌رسد. کمال عملی نیز به نظم‌بخشی قوای نفس، توافق و غلبه‌نداشتن آن‌ها بر یکدیگر و سپس تدبیر امور منزل و جامعه برای سعادت مشترک منتهی می‌شود. از منظر وی علم مانند صورت و عمل مانند ماده است که هیچیک بدون دیگری تحقق نمی‌یابد (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۳). فیض کاشانی نیز در رساله زادالسالک ضمن بیان آیه شریفه «ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون»، نشان می‌دهد که غایت نهایی نه معرفتی انتزاعی نظری بلکه معرفتی است که جز از مسیر عبادت حاصل نمی‌شود. فیض کاشانی تفاوت میان معرفت تقلیدی، معرفت جدلی و معرفت برهانی با معرفتی که ثمره سلوک عبادی است را روشن می‌کند و تنها نوع اخیر را هدف سالک معرفی می‌نماید (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۹۰).

در بیانات صدرالمآلهین نیز به این موضوع توجه ویژه شده است. صدرا در تحلیلی عقل را قابلی می‌داند که قابلیت پذیرش اعتقادات صحیح و باطل را داراست و خود البته مرجح برای هیچکدام از این دو نوع

اعتقادات نیست، بلکه این ترجیح فاعلی دیگر می‌طلبید که خداوند متعال است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ب: ۲۵۴). از منظر صدر شناخت صحیح، ثمره هدایت الهی است که از سوی خداوند به انسانی اعطا می‌شود که کمالاتی از جمله تهذیب نفس و تصفیه باطن را در خود محقق کرده باشد. به اعتقاد صدرالمآلهین آنگاه که انسان به صدق نیت، صفای فطرت و دوری از ردایل و امراض و عیوب به تفکر و به‌کارگیری عقل بپردازد، هدایت الهی نصیب او خواهد شد. عدم توجه به شرایط قابلیت هدایت الهی و مستقل دیدن عقل در شناخت واقعیات و اکتفا به بحث و جدل صرف، منجر به نتایج نامطلوب شناختی خواهد شد. از منظر صدر گروهی از منتسبین به حکمت و فلسفه در اثر عدم توجه به این شرایط، عمری در اعتماد به اباحت عقلی و جدلی سپری کردند و در پایان از آنجا که به شناخت صحیح از طریق هدایت الهی دست نیافتند، در توانایی عقل برای شناخت واقعیت به شک و تردید افتادند و چه بسا آن را انکار کردند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۷: ۲۶۲).

براین اساس از منظر این متفکران معرفت عقلی برآمده از تصفیه باطن و تهذیب نفس است و این معرفت همان حکمتی است که عین ایمان است و ایمانی است که عین شناخت است. در این نگاه التزام عملی از ایمان و عمل از شناخت قابل انفکاک نیست. همه آنچه که می‌توان آن را در اعمال طبقه‌بندی کرد - همچون تهذیب نفس، تصفیه باطن، عبادات شرعی - مقدمه رسیدن به شناخت و ایمان است. از این رو تفاوتی نمی‌کند که هدف از دینداری را وصول به مرتبه ایمان یا شناخت، حکمت و معرفت بدانیم؛ چه اینکه همه اینها نامی برای حقیقتی واحد به شمار می‌روند.

۴- مختصات عقل اعتدالی

باتوجه به توضیحاتی که در تعریف «عقل اعتدالی» ارائه شد و با عنایت به مطالبی که از عبارات متفکران مسلمان ارائه شد، می‌توان این ویژگی‌ها برای عقل اعتدالی برشمرد:

عقل اعتدالی، فضیلتی اخلاقی-معرفتی است: عقل اعتدالی، صرفاً یک توان ذهنی یا قوه استدلالی نیست، بلکه ملکه‌ای اخلاقی-معرفتی است (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۳) که از تلاش مستمر انسان سالک در زمینه‌های فهم و عمل شکل می‌گیرد و به حالت پایدار و ریشه‌دار در نفس تبدیل می‌شود. این ملکه که با عنوان حکمت به آن اشاره می‌شود، با برقراری اعتدال میان قوای ادراکی (حس، خیال، وهم، عقل نظری) و قوای عملی (شهوت، غضب، عقل عملی) بر مبنای معیار عقل، هم‌زمان نقش فضیلتی اخلاقی - با تنظیم تمایلات و احساسات در مسیر فضایل عفت، شجاعت و عدالت - و فضیلت معرفتی - با تضمین صحت و خلوص ادراکات و دوری‌ها - را ایفا می‌کند. نتیجه این هماهنگی، ایجاد «مزاج معنوی معتدلی» است که

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

ارتباط سالم و متوازن میان نفس و بدن را حفظ می‌کند و مانع افراط و تفریط می‌شود. براین اساس فردی که به این ملکه دست یابد، نه تنها توانایی تشخیص حق را دارد، بلکه انگیزه و قدرت عمل به آن را نیز در اختیار دارد و به نحوی پایدار در مسیر حقیقت و خیر حرکت می‌کند (رک: فارابی، ۱۳۸۴: ۴۳). با این توضیح، استدلال‌های عقلی برآمده از عقلی اعتدالی خواهند بود و این استدلال‌ها یکی از کاربردهای عقل اعتدالی در جهت آموزش و پرورش عقول سایر انسان‌ها و ایصال آنها به مرتبه حاکمیت عقل بر سایر قوا و وصول به اعتدال در قوا می‌باشد.

عقل اعتدالی مبتنی بر مبنای فطرت است: آغاز حرکت عقل برای تکامل و دستیابی به اعتدال، در فطرت نهفته است (رک: کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۷۰). فطرت سرشت الهی و طبیعی انسان است که جهت‌گیری اولیه او را به سوی حقیقت، خیر، عدالت و زیبایی شکل می‌دهد. این فطرت مانند بذر استعداد‌های معرفتی و اخلاقی عمل می‌کند و زمینه رشد عقل را فراهم می‌سازد (رک: مطهری، ۱۳۷۲: ج ۳، ۴۷۳ و ۵۴۵؛ ج ۱۵، ۸۹۶ و ۹۷۴). در منطق فطرت، قوای ادراکی و عملی انسان بالقوه آمادگی کشف واقعیت و سامان دادن رفتار برپایه ارزش‌های متعالی را دارند، اما این ظرفیت‌ها در زندگی واقعی نیازمند هدایت و تصحیح‌اند. وقتی انسان به مقتضیات فطرت عمل کند و خواسته‌های الهی درونی را بشناسد و براساس آن زندگی کند، مسیر او به سوی شریعت گشوده می‌شود؛ زیرا شریعت در حقیقت ترجمان الهی همین مقتضیات فطری در قالب قانون و دستور عملی است (رک: فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۸۵). عمل به احکام شریعت، همراه با الگوگیری از عقل تام انسان‌های کامل (انبیا و اولیای الهی) و پذیرفتن باورهای دینی به‌عنوان چارچوبی مطمئن برای زندگی و معرفت، مسیر تربیت و تکامل عقل را هموار می‌کند. بدین‌سان عقل با بهره‌گیری از ریشه‌های فطری و با پیوند یافتن به اخلاق، ایمان و عمل، از سطح نظری و انتزاعی عبور کرده و به عقل اعتدالی تبدیل می‌شود؛ عقلی که هم براساس معیارهای فطری و شرعی داوری می‌کند و هم توانایی ایجاد و حفظ اعتدال در همه عرصه‌های حیات را دارد.

عقل اعتدالی نتیجه تلفیق معرفت و عمل است: همان‌طور که در تعریف عقل اعتدالی تصریح شد، در عقل اعتدالی، معرفت و عمل دو قلمرو مستقل نیستند؛ بلکه از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند (رک: فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۹۰). معرفت، چراغ هدایت و تعیین‌کننده مسیر و عمل، تجسم و تحقق آن در عرصه زندگی است. معرفت بدون عمل در حد مفهوم و تصویر ذهنی باقی مانده و تأثیر تربیتی و تحولی‌اش محدود می‌شود. عمل بدون معرفت هم فاقد جهت روشن و ثبات در مسیر می‌گردد. ویژگی کلیدی عقل اعتدالی آن است که هر گزاره عقلی یا دانشی باید در میدان زیست و تجربه عملی وارد شود تا کامل گردد. عمل معرفت را در جان انسان تثبیت می‌کند و از یک آگاهی مفهومی به تجربه‌ای وجودی ارتقاء می‌دهد. اینجاست که

دانش از حالت «دانستنی» به «معرفت» تبدیل می‌شود؛ معرفتی که با جان و شخصیت عجین شده و رفتار را به‌طور پایدار شکل می‌دهد. به‌این ترتیب، عقل اعتدالی انسان را از «دانستن صرف» به «زیستن در مسیر دانسته‌ها» عبور می‌دهد و باعث می‌شود نفس آدمی، هم در ساحت نظری و هم در ساحت عملی کمال پیدا کند.

عقل اعتدالی دین‌محور و اخلاق‌مدار است: عقل اعتدالی دین را «تفصیل یا شکوفاشده فطرت» می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۴۹) و بر آن است که همان اقتضات و گرایش‌های الهی و طبیعی که در سرشت انسان نهفته است، در قالب دین و شریعت به‌صورت دقیق و عملی تبیین و تفصیل یافته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۶ و ۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۶، ۱۹۳). از این منظر، دین نقشه جامع حرکت انسان به سوی کمال و اعتدال را در اختیار عقل قرار می‌دهد و باورها و اعمال عبادی را که اصول این نقشه جامع به شمار می‌روند، توسط انسان‌هایی کامل در اختیار انسان می‌گذارد؛ زیرا طی مسیر آدمی باید تحت هدایت کسانی باشد که خود مسیر تکامل عقل تا مقام اعتدال را به‌طور کامل پیموده‌اند و عالم به حقیقت آن بوده، عقل تام را در وجود خود محقق کرده‌اند. آنان با ارائه روش، الگو و تعلیم عملی، باعث می‌شوند تا عقل انسانی از مراتب مادون عبور کرده و در پیوند با اخلاق و عمل صالح، به مرتبه اعتدال عقلانی نزدیک شود.

عقل اعتدالی معارض ایمان‌گرایی نیست: نظریه عقل اعتدالی ایمان را نه صرفاً یک حالت احساسی یا گرایش عاطفی، بلکه فرآیندی جامع می‌داند که دربرگیرنده تصدیق منطقی و معرفتی و تصدیق قلبی و عملی است. در این تلقی، ایمان دارای دو بُعد هم‌افزا است: (۱) بُعد معرفتی (تصدیق منطقی): پذیرش عقلانی و منطقی باورها براساس شواهد، براهین و انسجام درونی. این بُعد بیانگر توان عقل اعتدالی در ارزیابی و تنقیح باورها برپایه معیارهای صدق و کلیت است. (۲) بُعد عملی (تصدیق قلبی): التزام وجودی و عملی به باورها که به‌معنای عزم و اراده نفس برای عمل بر طبق آنهاست. این بُعد، پیوند عقل با اراده و زیست انسانی را نشان می‌دهد و باور را به عرصه کنش می‌کشاند (رک: کرمانی، ۱۴۰۳: ۷-۳۴).

براین اساس، ایمان در مرتبه اعتدال، معرفت‌بخش است و معرفت، خود نوعی عمل است؛ زیرا در «تصدیق» حکم صادر می‌شود و صدور حکم، فعل نفس است. در این مرتبه، مرز میان «دانستن» و «عمل کردن» فرو می‌ریزد و معرفت به سنخ عمل بدل می‌شود (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف: ج ۱، ۲۵۹-۲۶۳). از این منظر، در عقل اعتدالی دستیابی به معارف الهی بدون ایمان و عمل ممکن نیست؛ ایمان نیروی محرک و هادی است و عمل وسیله فعلیت یافتن و استحکام یافتن معرفت. این دو در حال اعتدال هم‌زمان موجب فهم عمیق‌تر حقیقت و زیست براساس آن می‌شوند. به‌علاوه، ایمان در ذات خود ثمره تناسب وجودی و تجاذب با متعلق ایمان است (کرمانی، ۱۴۰۳: ۷-۳۴)؛ یعنی انسان تنها زمانی به حقیقت ایمان می‌آورد

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

که میان باطن او و آن حقیقت سنخیت، هماهنگی و کشش وجود داشته باشد (غزالی، بی تا: ج ۵، ۱۴۸). عقل اعتدالی به دلیل جامع‌نگری، اعتدال قوای درونی و پیوند کامل با فطرت، اخلاق و معرفت، بزرگ‌ترین ظرفیت این تجاذب و تناسب را با حقیقت داراست. از همین رو ایمان راستین به حقیقت - به معنای تسلیم آگاهانه و التزام عملی - جز در پرتو عقل اعتدالی پدید نمی‌آید. عقل نظری محض، هرچند قدرت استدلال دارد، اما فاقد ظرفیت وجودی پیوند عمیق با حقیقت و تحقق ایمان واقعی است.

عقل اعتدالی واقع و معرفت را دارای درجات می‌داند: نظریه عقل اعتدالی درک واقعیت را هدف اصلی فرایند معرفتی خود می‌داند، اما واقعیت را نه یک امر ساده و یک‌بعدی، بلکه دارای مراتب و سطوح متعددی تلقی می‌کند که مراتبی مختلفی از شناخت به آن تعلق می‌گیرد. از این رو رویکرد اعتدالی، شناخت را تنها در قالب یک برداشت نهایی و مطلق تعریف نمی‌کند، بلکه مراتبی از شناخت را به رسمیت می‌شناسد و بر آن است که دسترسی انسان به مراتب متعدد واقعیت، به سبب محدودیت قوای ادراکی و تفاوت‌های فردی، همواره متفاوت و تدریجی است. بر این اساس در این رویکرد، یقین امری ذو مراتب است و از یقین ابتدایی و اجمالی تا یقین عمیق و تفصیلی و از علم‌البقین تا عین‌البقین و حق‌البقین امتداد دارد و هر مرتبه با رشد عقل، تجربه و تهذیب نفس افزایش می‌یابد (طوسی، ۱۳۷۳: ۷۳؛ آملی، ۱۳۶۸: ۶۰۸). عقل اعتدالی همواره می‌داند که سطحی از شناخت ممکن است صحیح باشد ولی کامل نباشد و همین آگاهی، تواضع معرفتی را در آن تقویت می‌کند و امکان بازنگری و تصحیح فهم را فراهم می‌آورد. این رویکرد موجب می‌شود عقل اعتدالی در مواجهه با معارف الهی و دینی، از افراط در ادعای کشف کامل حقیقت یا تفریط در پذیرش امکان شناخت، پرهیز کند. او می‌پذیرد که حقیقت در کلیت خود فراتر از ظرفیت عقل بشر عادی است، اما در عین حال بر این باور است که انسان می‌تواند به اندازه استعداد و شرایط خود، به مراتب بالاتر درک حقیقت نزدیک شود. از این منظر واقع‌گرایی مراتب‌دار نه تنها مانع جمود فکری می‌شود، بلکه راه را برای حرکت مستمر در مسیر کشف حقیقت باز می‌کند. در عقل اعتدالی این حرکت با پیوند هم‌زمان معرفت عقلی، تهذیب اخلاقی و التزام عملی به مقتضیات شریعت و فطرت شکل می‌گیرد و هر مرتبه جدید شناخت، نسبت به مرتبه پیشین، هم ژرف‌تر و هم کارآمدتر می‌شود.

عقل اعتدالی دارای تواضع معرفتی است: همان‌طور که اشاره شد، عقل اعتدالی متواضع است و محدودیت‌های ذاتی عقل انسانی در برابر حقیقت را می‌پذیرد (رک: وحیدی مهرجردی، ۱۳۸۸: ۱۷۹-۲۰۲). رویکردی که عقل اعتدالی را محور قرار می‌دهد، با اذعان به اینکه عقل بشری قادر به درک کنه و تمامیت واقعیت - به ویژه حقایق الهی - نیست (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۶-۶۰)، از جزم‌گرایی و مدعیات قطعی بی‌پایه پرهیز می‌کند (سبحانی، ۱۳۹۳: ۷-۲۸). عقل اعتدالی در عین استفاده کامل از توان منطقی،

به طبع خطاپذیری معرفت توجه داشته و آمادگی مستمر برای بازنگری و اصلاح فهم را حفظ می‌کند. این تواضع نه به معنای کاهش ارزش عقل، بلکه به معنای بهره‌گیری واقع‌بینانه و متعادل از آن است. براساس این نگرش، هر ادراک یا نظریه در فرایند کشف حقیقت بخشی از مسیر است، نه پایان آن. بنابراین، عقل اعتدالی همواره با گشودگی ذهنی، تعامل با دیگر منابع معرفت (وحی، تجربه عملی، شهود اخلاقی) و پذیرش دوسویه یادگیری و اصلاح حرکت می‌کند. از این رو، این رویکرد در پی امور سه‌گانه زیر است: ۱) رهایی از تعصب معرفتی و پرهیز از نگاه مطلق‌انگار به نتایج و نظریات؛ ۲) تقویت گفت‌وگو و تعامل علمی و ایجاد بستر برای هم‌افزایی میان رویکردها و تجارب مختلف و ۳) پایداری رشد عقل و پذیرش امکان خطا و بقا در مسیر تکامل.

عقل اعتدالی عمل اخلاقی و دینی را موثر در فرایند شکل‌گیری باور می‌داند. رویکرد مبتنی بر عقل اعتدالی، فرایند شکل‌گیری و رشد باورها را مرحله‌مند و تدریجی می‌داند و بر آن است که نخست باید باورهای کلی و بنیادی، مانند باور به وجود خدا، در حوزه نظری فهم شوند و سپس با عمل به مقتضیات آن‌ها در جان انسان تثبیت و به معرفت وجودی بدل گردند. این تثبیت، از درون انسان نیاز طبیعی به باور بعدی را پدید می‌آورد، چنان‌که ایمان به خدا، او را به جست‌وجوی راه هدایت الهی و پذیرش نبوت می‌کشاند و پذیرش نبوت، هموارکننده راه شناخت نبی خاص، شریعت معین، امامت و معاد می‌شود. این سیر از کلی به جزئی، نه قابل فشرده‌سازی در یک جلسه است و نه با صرف بیان مفاهیم نظری حاصل می‌شود؛ زیرا بدون تجربه عملی و زیست مطابق هر باور، زنجیره ایمان برپایه‌ای سست بنا خواهد شد. تدریجی بودن، انسجام منطقی باورها را تضمین کرده، معرفت را پایدار می‌سازد و مانع سطحی‌ماندن اعتقادات می‌گردد.

۵- نتیجه‌گیری

۱- عقل اعتدالی با پذیرش ترکیب اتحادی علم و عمل، نظریه‌ای جامع در فهم و تحقق دین ارائه می‌کند که می‌تواند خالاهای احتمالی نظام آموزشی و پژوهشی رایج در رشته‌های فلسفی-کلامی را جبران کند.

۲- عقل، گاهی به عقل نظری محض فروکاسته شده و قوه‌ای انتزاعی دانسته شده است که غایتش کشف و اثبات گزاره‌های کلی است و از این رو ارتباط ساختاری آن با قوای عملی، اخلاقی، ایمانی و تجربه زیسته نادیده گرفته شده است. چنین عقل مجزایی، هرچند توان بالایی در استدلال دارد، از کارکرد راهبری و هدایت واقعی انسان در مسیر کمال محروم است.

۳- عقل اعتدالی صرفاً قوه استدلال و بحث نیست، بلکه «ملکه‌ای اخلاقی-معرفتی» است که با

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

مدیریت و هماهنگ‌سازی همه قوای نفس، اعتدال وجودی را محقق می‌کند. این عقل، معیار سنجش و تنظیم قوای عملی (شهوة و غضب) و قوای ادراکی (حس، خیال، وهم، عقل نظری) است.

۴- مبنای عقل اعتدالی، فطرتی است که سرشتی الهی دارد و جهت‌گیری انسان را به سوی حقیقت و خیر شکل می‌دهد و در قالب شریعت تفصیل یافته است. در این رویکرد، شریعت، نقشه عملی مسیر انسان به سوی کمال را فراهم می‌آورد و اخلاق، ابزار تحقق آن را به دست می‌دهد و با پیوند همه اینها نفس به مرتبه معرفت دست می‌یابد.

۵- دین محوری و اخلاق‌مداری در این چارچوب دو ستون غیرقابل تفکیک خواهند بود و هرگونه تلاش عقلانی که از فطرت، دین و اخلاق جدا شود به نهایت مطلوب راه نمی‌برد.

منابع

۱. آدینه، روح الله و شاهرودی، سمانه، (۱۳۹۹)، "تبیین معنای عقل از منظر ملاصدرا و حائری یزدی با تکیه بر اصول کافی"، *دوفصلنامه عقل و دین*، سال ۱۲، شماره ۲۳.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. ابن سینا، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، انتشارات بیدار.
۴. ———، (۱۴۰۰)، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار.
۵. ———، (۱۴۰۴)، *الشفاء (المنطق)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، *تحف العقول*، مصحح: غفاری، علی اکبر، قم، جامعه مدرسین.
۷. ابو حیان توحیدی، (۱۹۲۷)، *المقابسات*، مصر، المکتبه البحاریة.
۸. اخوان الصفا، (۱۴۱۲)، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیة.
۹. الاسفرائینی النیشابوری، فخرالدین، (۱۳۸۳)، *شرح کتاب النجاة لابن سینا* (قسم الالهیات)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۰. بغدادی، ابوالبرکات، (۱۳۷۳)، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۱۱. بهمنیارین المرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *تفسیر موضوعی قرآن*، ج ۱۲ (فطرت در قرآن)، قم، اسراء.
۱۳. ———، (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
۱۴. دهباشی، مهدی، (۱۳۹۴)، "نظام فکری علامه طباطبایی: عقل گرای اعتدالی و ایمان ورزی خردمندان"، *حکمت معاصر*، دوره ۶، شماره ۱۷.
۱۵. دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۰۸)، *أعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۱۶. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲)، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمي للدراسات الإسلامية.
۱۷. سبحانی، محمد تقی و دیگران، (۱۳۹۳)، "محدودیت ذاتی عقل در شناخت خدا؛ گونه ها و علت ها"، *تحقیقات کلامی*، شماره هفتم.
۱۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.

► عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

۱۹. سلیمانی، عبدالرحیم، (۱۳۹۳)، "عقل‌گرایی اعتدالی انتقادی در پذیرش باورهای دینی"، *هستی و شناخت*، دوره اول، شماره ۲، ص ۲۱-۳۸.
۲۰. شاکرین، حمیدرضا، (۱۴۰۱)، "بررسی تطبیقی کارکرد عقل در کلام فلسفی و تفکیکی"، *ذهن*، تابستان، شماره ۹۰.
۲۱. صدرالمتألهین، (۱۳۶۶ ب)، *شرح أصول الكافي لصدر المتألهین*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. ———، (۱۳۶۶ الف)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار.
۲۳. ———، (۱۳۸۷)، *سه رسائل فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. ———، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، ناشر: دار احیاء التراث.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. طوسی، خواجه نصیر، (۱۳۷۳)، *اوصاف الاشراف*، مصحح: سید مهدی شمس‌الدین، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۷. ———، (۱۴۱۳)، *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات علمیه اسلامی.
۲۸. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۱۶)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
۲۹. ———، (بی‌تا)، *احیاء علوم الدین*، مصحح: عبد الرحیم‌بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دار الكتاب العربی.
۳۰. فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۸۴)، *سعادت از نگاه فارابی*، مترجم: علی‌اکبر جابری مقدم، قم، دارالهدی.
۳۱. فرغانی، سعیدالدین، (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن‌فارض*، مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۷۱)، *ده رساله*، مصحح: رسول جعفریان، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه‌السلام).
۳۳. قربانی، قدرت‌الله، (۱۴۰۱)، "اوصاف عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی نظام باورهای دینی"، *پژوهش‌های فلسفی*، دوره ۱۶، شماره ۳۹.

۳۴. قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، (۱۳۷۵)، *النفحات الإلهية*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۳۵. —————، (۱۳۸۱)، *إعجاز البيان في تفسير أم القرآن*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۰)، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، مصحح: مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب.
۳۷. کرمانی، علیرضا، (۱۴۰۳)، "عقل ایمانی در اندیشه عرفانی"، *معنویت پژوهی اسلامی*، شماره ۶، ص ۷-۳۴.
۳۸. کلینی، (۱۳۶۲)، *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامیة.
۳۹. گرجیان، محمد مهدی و موسوی، سید محمدباقر، (۱۴۰۳)، "بررسی تطبیقی نقش و جایگاه عقل در تبیین باورهای دین از منظر فارابی و آیت الله جوادی آملی"، *دوفصلنامه عقل و دین*، سال ۱۶، شماره ۳۰.
۴۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۴۱. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۴۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران، صدرا.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵)، *اخلاق در قرآن*، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۴۴. نراقی، احمد، (۱۳۷۸)، *معراج السعاده*، قم، مؤسسه دار هجرت.
۴۵. وحیدی مهرجردی، شهاب الدین، (۱۳۸۸)، "عقل و محدودیت قلمرو آن در آثار ملاصدرا"، *پژوهش های فلسفی کلامی*، ش ۲۴، ۱۷۹-۲۰۲.