

نسبت ایمان و عقل از منظر نجم‌الدین رازی

سید محمدرضا لواسانی*^۱، رسول رسولی‌پور^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

۲. استادیار، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۲۳)

چکیده

مقاله حاضر با هدف یافتن نسبت معرفتی میان ایمان و عقل و در نهایت سنجش میزان عقلانیت از منظر نجم‌الدین رازی تألیف شده است، ایمان و عقل در نگاه وی به ابزار معرفت‌شناسی می‌مانند و گوهر عقل یا روح رحمت للعالمین با اوصاف متعدّدش، جوهری است نورانی با اعتبارات ملک، نور و قلم. آن‌گاه معرفت عقلی مرتبه‌ای از مراتب وصول به علم توحید بوده و جایگاهی برای رسیدن به معرفت شهودی است که در عالم معقول کاربرد دارد و معرفت نجات‌بخش هنگامی است که بنای عقل انسان، مطلع نور ایمان باشد تا نبوت انبیا مقرر شود. گوهر ایمان معدنی است که جایگاه آن طور دوم قلب بوده و تکیه بر عقلانیت رهگذری برای ایمان‌گرایی است که اثر تابش نور ایمان بر دل، تصدیق نام دارد. تصویری که رازی از نسبت ایمان و عقل ترسیم کرده، عقلانیتی متعادلانه و تلفیقی، میان عقل‌گرایی حداکثری و انتقادی توأمان با ایمان‌گرایی است که در تعیین اعتبار یا عدم اعتبار نظام‌های اعتقاد دینی در فلسفه دین نقش مؤثر دارند و تعامل آن دو، عامل ارائه درست دین و مانع آسیب‌های درونی و بیرونی است. این همه، نظر به تطبیق آرای وی با رویکردهای فراگیر ایمان و عقل استخراج شده است.

واژه‌های کلیدی

ایمان، ایمان‌گرایی، عقل، عقل‌گرایی اعتدالی، عقل‌گرایی انتقادی، عقل‌گرایی حداکثری، نجم‌الدین رازی.

مقدمه

عمده اندیشه‌های نجم‌الدین رازی که از معاریف عرفا و مفسران سده هفتم هجری بود، به لحاظ عرفانی و تفسیری تحت تأثیر معاصرانش چون شهاب‌الدین سهروردی و مجدالدین بغدادی و از همه مهم‌تر با مشرب محی‌الدین ابن‌عربی بیش از پیش سیراب شده است. از کتب مشهور وی «مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد» است و «رساله عشق و عقل» نیز کتاب دیگر اوست. «رساله الطیور» او که احتمالاً یادگار جوانی او باشد نیز اثر ماندگار دیگر است، نوشته‌ای خیالی و تمثیلی و به زبان رمز و اشارت و به تعبیر نویسنده از زبان مرغان، یادگاری است از نثر فارسی پیش از مغول و نمونه‌ای از رنج و روزگار مردم آن روز ری (همدانی، ۱۳۶۲: ۸۴). وی «منارات السائرین» و تفسیر عربی خود را در بغداد به رشته تحریر درآورد و مرموزات اسدی نیز میراث گرانبهای مکتوب او به‌شمار می‌رود. این ویژگی‌ها تفکرات صوفیانه‌اش را در لابه‌لای عقاید عرفانیش درآمیخته است، از این رو وی را از شخصیت‌های مؤثر در تصوف و عرفان ایران و اسلام معرفی می‌کنند که در تعالیم صوفیانه‌اش دگرگونی‌هایی را متفاوت از سایرین موجب شده است. در شیوه تصوف او، هم آداب و سنن به چشم می‌خورد و هم وارستگی و وجد و حال که سلوکی عاشقانه است. این طریق عاشقانه همان راه عطار، مولانا و بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر بوده، با این تفاوت که تصوف رازی، ذوجهین است و عشق و عبادت را با هم می‌طلبد. این دوگانگی و جامعیت، پرداختن به آرای رازی را اهمیتی دوچندان می‌بخشد و به‌واسطه برخی از آرائی که در محدوده اشاعره است، به نوعی از آنان محسوب می‌شود، خصوصاً مباحثی که در بحث عقل ارائه می‌کند، همچنان که تراز کفه ایمان و عقل را همسنگ هم قرار داده و ایمان را مؤید و مقدمه عقلانیت می‌پندارد و اهمیت هر دو نزد وی یکسان می‌نماید، چرا که از لوازم رشد دین محسوب می‌شوند.

پیش‌تر رابطه میان عشق و عقل که برگرفته از رساله عشق و عقل است، در مقاله‌ای به نام «عقل در کوی عشق» بررسی شد و نیازمند تکرار آن روابط نیست. تنها به ذکر چکیده آن اکتفا می‌شود؛ آنجا که از تضاد میان آن دو صحبت می‌شود یا ثبوت و شرافت و ظرافت میان آن دو مقایسه می‌شود و از احاطه عقل بر همه موجودات سخن می‌رود. گفته آمد که

رازی معانی مشترک عقل و محدوده فعالیت‌های آن را مشخص و ساحت عشق را بسی فراتر از تنگنای عقل معرفی می‌کند. آنگاه نسبت میان عقل بیش‌تر و عشق ظریف‌تر را با چشم‌داشتی به پیامبر اکرم (ص) برمی‌رسد، سپس به مخالفت عقلانی با نظریه وحدت عقل و عاقل و معقول می‌پردازد. سرانجام در فضایی عقلانی به شیوه متکلمان و فلاسفه بحث می‌کند و جانب عشق را پاس می‌دارد (موحدی، ۱۳۸۸: ۱۶۷).

مؤلف مقاله گرچه متذکر شده است که «برای شناخت عصاره تفکرات نجم دایه در باب نسبت میان عرفان و فلسفه از سوی عارفی اشعری مذهب مشروط به این است که بتواند فضای فرهنگی و علمی روزگار مؤلف را در قرن هفتم هجری درک کند و با زمینه‌های مذهبی و مؤلفه‌های فکری تصوف خراسان آشنا باشد تا مبدا داوری چنین عارفی را در باب عقل، با فرآورده‌های راسیونالیسم (عقل‌گرایی) معاصر مقایسه کند» (موحدی، ۱۳۸۸: ۱۶۹) ولی رویکردهایی که اکنون در فضای فکری فلسفه دین وجود دارد، غیر از عقل‌گرایی چه از نوع حداکثری باشد یا از نوع انتقادی انکارشدنی نیست. زیرا ماهیت عقل و هیأت‌های فلسفی آن تمایزی میان قرن هفت و غیر آن بازنمی‌شناسد. از این‌رو نگاه مقاله حاضر همه‌جانبه و فراگیر محسوب و با رویکرد کنونی فلسفه دین مقایسه شده و همین عامل، تفاوت میان پژوهش‌های پیشین است.

رابطه جدال‌آمیز میان ایمان و عقل را هرگز از یاد نبرده‌ایم که حاکی از ادعای غالب متفکران دینی مشهور و حتی مهم متأخری چون ابن‌سینا و ملاصدرا بوده است؛ یعنی خصومت و نفی متقابلی که در کلمات پولس حواری وجود دارد از عبارت «با خبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل» یا اینکه ترتولیان از مسیحیان صدر اول می‌پرسید: «آتن را با اورشلیم چه کار؟» مقصود وی از آتن، فلسفه یونان بود و از اورشلیم، کلیسای مسیحی. فحوای سخن او این بود که ایمان و فلسفه هیچ وجه مشترکی ندارند، آن دو کاملاً ضد یکدیگرند. پاسکال هم باور داشت: که «دل دلایل خاص خود دارد و عقل آن دلایل را نمی‌شناسد» وی تلویحاً به این حقیقت اشاره می‌کرد که شاید بعضی افراد ناچار شوند که قوای عقلانی خود را تعطیل کنند تا بتوانند ایمان بیاورند.

هیچ متفکر دینی عقل را کاملاً مردود ندانسته است، پاره‌ای از محققان به نحو مستدلی نشان داده‌اند که هشدار پولس متوجه نوع خاصی از تعقل، یعنی «حکمت دنیوی» است. وی استفاده از عقل، از آن حیث که عقل است را نفی نمی‌کند. حتی با مطالعه سطحی رسالات پولس معلوم می‌شود که او در ضمن تعالیم دینی خود، مکرراً از استدلال، تحلیل و برهان استفاده می‌کند. ترتولیان، علی‌رغم طعن تلخی که به فلسفه می‌زد، خود آموزش فلسفی دیده بود و می‌توان نشان داد که وی در تفسیر و تبیین اصول اعتقادی مسیحیت از فلسفه بهره می‌جست. پاسکال هم اگرچه مانند پولس نوع خاصی از تعقل را به شدت مورد انتقاد قرار می‌داد، اما یکی از طرح‌های مهم زندگی‌ش، بنا کردن یک علم «احتجاج دینی» برای مسیحیت بود. از کاربردهای عقل در مدار دین بین جوامع دینی، تعلیم نظام اعتقادات دینی به کودکان و نودینان بوده و به مدد آن، موضوع ایمان فهمیده می‌شود. لذا جوامع دینی استفاده از آن را تصویب می‌کنند.

شماری از اذهان بر این مدار هستند که ورود و خروج عقل در قلمرو دین و معارف دینی، هر دو دلیل می‌خواهد، پس هنگامی که عقل به معارفی دست می‌یابد، آن را متعلق بشر می‌دانند و بی‌ارتباط با دین و از رهگذر این مقدمات غلط، به نتیجه غلط می‌رسند که بین معرفت بشری و معارف دینی تمایز است، از این رو عقل را خارج از سیطره دین معرفی می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳). پرسش مناقشه‌انگیز این است که نقش عقل در تعیین اعتبار یا عدم اعتبار این نظام‌ها چیست؟ آیا این مدعا هم درست خواهد بود که به یک معنا ایمان داشتن منوط به آن است که شخص دلایل خوبی برای اعتقاد به صدق ایمانش داشته باشد؟

تعریف عقل و ایمان در نظرگاه رازی

رازی عقل را این‌گونه معرفی می‌کند که منظور از لفظ عقل، عقل کل است و می‌گویند معلول اول از علت اولی است و طایفه‌ای دیگر عقل فعال می‌گویند و بعضی عقل مستفاد می‌گویند و بعضی عقل انسانی می‌گویند و این آنست که بدان فکر می‌کنند و تمیز بعضی چیزها از بعضی بدان می‌کنند و آن بر دو قسمت است: یکی عقل بالقوه چنان که در اطفال هست، هنوز کمال نیافته و دوم عقل بالفعل چنان که در عاقل کامل هست که از قوت به فعل آمده است و در حد این عقل گفته‌اند: «العقل قوة دالة علی حقایق الأشياء کلها». بعضی گفته‌اند: «العقل عبارة عن مجموع علوم

اذا وجد فی واحد یوجب کونه عاقلاً». او در نهایت عقل انسانی را برمی‌گزیند که چون پرورش آن در انسان به کمال می‌رسد، مدرک ماهیت اشیا می‌شود (رازی، ۱۳۴۵: ۶۹ - ۷۰). وی ایمان را از سنخ معرفتی می‌داند که حیات‌بخش بوده، وظیفه‌اش تأیید عقل است تا از رهگذر آن نبوت انبیا اقرار و تثبیت شود و از شرایط آن خوف از مقام الهی است؛ تا پاسخی در قبال اوامر و نواهی شرایع انبیا باشد، روحانیت آدمی و معرفت حقیقی حاصل شود، همان پل واصل به معرفت شهودی (رازی، ۱۳۸۱: ۴۵ - ۴۶). نقش مکمل بودن ایمان که پیکره معرفت را شکل و رنگ می‌دهد، به حدی است که اگر نباشد، معقولیت در مدار عقل تأیید و تثبیت نمی‌شود و بدون آن، نبوت انبیا انکار می‌شود و سرانجام تمام اوامر و نواهی آنان به نیستی میل می‌کند؛ پس رابطه ایمان و عقل در بنای معرفت دینی به کفه‌های ترازو می‌ماند که ضعف و نقصان هر یک، فراز و فرود دیگری را در پی دارد.

به همین دلیل برخی نقطه مقابل کسانی که بین معارف بشری و دینی تمایز قائل می‌شوند را این نظریه قرار می‌دهند که عقل در برابر نقل قرار دارد، نه در برابر دین. از این رو می‌فرمایند: «اگر نقل معتبر "ما أنزله الله" است، عقل برهانی نیز "ما ألهمه الله" است و این هر دو، منبع معرفت دینی و هر کدام بال وصول بشر به شناخت حقایق دینی‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳).

این عارف صوفی در گفتار دیگری که درباره عقل داشت، آن را جایگاهی الهی می‌داند که در اعلی مراتب مبدعات همگی به آن محتاجند. چون آن اوصاف متعالی خضوع و هیبت می‌بخشد و طاعت و انقیاد از ثمرات آن خواهد شد. عقل به ملکی می‌ماند که طبیعت افراد به دنبال اطاعت از آن هستند؛ یعنی عقل فضایی را مهیا می‌کند که وحی و ایمان به آن را می‌پذیرد. چیزی که اولین مخلوق و محبوب‌ترین آن نزد رب‌العالمین بوده است و از ناحیه همو به وحی، محبت، معرفت، عبادت، عبودیت و نبوت خطاب شده، همانا او را به خودشناسی و خداشناسی خبر داده است. تحقق این امر زمانی خواهد بود که انسان از سوی خدای تعالی به نور الهی تأیید شود و در مرحله بالاتر آنچه از آن به عقل تعبیر می‌شود و متصف به اختصاص وحی، خطاب، محبت، معرفت، عبادت، عبودیت و نبوت می‌شود، همان روح رحمت للعالمین پیامبر

(ص) است. زیرا روح ایشان نیز اولین مخلوق الهی بوده است (رازی، ۱۳۸۱: ۴۱). استناد به این سخن پیامبر رحمت «اول ما خلق الله القلم و اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق الله نوری» راستی کلامش را تصدیق کرده است، عرضه می‌دارد که هر سه راست و واحد است و بسیار خلق در آن سرگردان شدند تا چگونه است آنچه گفت «اول ما خلق الله القلم» آن قلم نه قلم ماست، قلم خدایست و قلم خدای مناسب عظمت و جلال او باشد و آن روح پاک محمدی است. آنگه که حق تعالی به نظر محبت به او نگاه کرد، حیا بر وی غالب شد و روح شق یافت، عقل یک شق او آمد و از غلبه عقل حیا پیدا شد، از اینجاست که هر کجا عقل است حیاست و هر کجا عقل نیست، حیا نیست، چون قلم را یک شق روح آمد و دوم عقل اگرچه سه می‌نمود، اما یک قلم بود و دو شق و قلم به ید قدرت خداوندی بود تا هرچه خواست از ملک و ملکوت به واسطه سر قلم می‌نوشت و آن را محل قسم ساخت که «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم: ۱) و بر اظهار این قدرت بر حضرت خداوندی ثنا گفت چنان که فرمود: «وَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ» (یس: ۸۱) (رازی، ۱۳۱۲: ۳۰).

بنابراین روح شریف ایشان جوهری است نورانی و نورانی‌شان همان عقل بوده و عرض عقل قائم به جوهر آن است. از سوی دیگر، نور در آیه «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده: ۱۵)، نور محمد است. عقل در لغت به معنای عاقل آمده، همانند عدل که به معنای عادل است، مطابق این تقدیر و تأویل روح نبی مکرم (ص) اولین مخلوق با اعتبارات ملک، عقل و نور و قلم است. از این رو قلم معنایی نزدیک به عقل دارد که خداوند نیز در قرآن اشاره می‌کند «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۴). در تفاسیر از قلم به عقل تفسیر شده و یادگیری و آموختن به سبب عقل است (رازی، ۱۴۲۵: ۳۸ - ۳۹).

معرفت عقلی و حقیقی

رازی در مرموزات داودی از معرفت‌های نظری، سستی، حقیقی و شهودی سخن می‌راند و درباره معرفت عقلی نیز صحبت می‌کند که مرتبه اهل خوف است و مقام عوام خلق و در آن کافر و مسلمان و جهود و ترسا و گبر و فلسفی و دهری و طبایعی را شرکت است، زیرا که جمله در عقل شریکند و جمله بر وجود صانعی اتفاق دارند و خلافی که هست در صفات است نه در

ذات و میان اهل اسلام نیز در صفات خلاف هست و لکن در ذات الوهیت جمله متفقند. سخن استواری که بعد از این نمودار است اینکه معرفتی را نجات‌بخش می‌داند که نظر عقل انسان مؤید باشد به نور ایمان تا به نبوت انبیا اقرار کنند و از خوف حق که از شرایط ایمان است، به اوامر و نواهی شرایع انبیا قیام کنند که پرورش تخم روحانیت در آن است و معرفت حقیقی ثمره آن است تا اگر ثمره‌ای به کمال خود نرسد، که معرفت شهودی است، باری سبزه نجاتی پدید آید و در معرفت عقلی به مدرکات حواس ظاهری و قوای باطنی و نظر عقلی حاجت است تا به حواس ظاهری به عالم محسوس نشود و به قوای باطنی نظر عقلی را در عالم معقول استعمال کند. عقل در حال حکم کند که مصنوع را صناعی باید و این موجود را موجدی و چون نظر عقل را از آرایش طبیعت و هوا و بدعت به استعمال آب شریعت پاک کند (رازی، ۱۳۸۱: ۴۵ - ۴۶؛ ۱۳۱۲: ۶۴ - ۶۵). وی در این برهان، معرفت عقلی را مرتبه‌ای از مراتب رسیدن به علم توحید و شناخت صانع لم‌یزل معرفی می‌کند که جایگاهی برای رسیدن به معرفت شهودی است که در عالم معقول کاربرد دارد.

وی در ادامه عقل صاف‌تر از اوهام و شوائب را ابزاری می‌شناسد که با حجاب کمتر و ریاضت همراه است و رأی نیک‌تر او اینکه به وسیله آن و قوای سلیم‌تر، برهان او برای اثبات صانع و صفات و کمالش زیادت‌تر و دلایل و براهین او بر وحدانیت واضح‌تر است. سپس با این مقدمات، وی معرفت ذات و صفات حق تعالی را واجب می‌کند و نظر عقلی را مؤکد بیانات سنت می‌داند، چرا که این‌گونه از آفت هوا و بدعت خلاصی می‌یابد و از آن به معرفت سنتی یاد می‌کند (رازی، ۱۳۸۱: ۴۶ - ۴۷). از سوی دیگر نجم‌الدین رازی توجه تام و تمام به جایگاه عقل را کافی نمی‌داند، جایی که جولان در عالم معقولات و بی‌خبری از دل و مرئیات دل را مذمت می‌کند (رازی، ۱۳۸۱: ۵۲)، یعنی دل در گروه حقیقت خود داشتن و سیر عقل در عوالم دل را ضروری می‌داند.

جایگاه عقل و ایمان

برخی قائلند که عقل و ایمان مکمل یکدیگرند. ملاصدرا در آثار عرفانی و فلسفی خویش، نفس، اسما و صفات الهی، اسرار جهان هستی و حقایق آن، معاد جسمانی و غیره برای عقل

محدودیت‌هایی برشمرده که آیا می‌تواند پاسخگوی تمامی مسائل بشریت باشد یا خیر (وحیدی، ۱۳۸۸: ۱۷۹). عقل عملی و نظری و سایر مراتب مشهور چهارگانه عقل سابقاً تحقیق شده است و ضرورتی به بیان نیست، اما خداوند عقل فطری و غریزی (طبیعی) را در وجود انسان به امانت نهاده و نه تنها با ایمان در تعارض نیست، بلکه راهنما و هادی انسان به سوی خداست و در آن نشانه‌ای از جانب خداوند نهفته است که انسان بر طبق فطرت پاک خود خداپرست است و به خدا ایمان دارد (وحیدی، ۱۳۸۸: ۱۹۱). سپس محدودیت‌های قلمرو عقل را برمی‌شمرد: «اگرچه عقل در کار شناخت معارف و حقایق هستی اعم از ظاهری و غیرظاهری، در مراحل مختلف و تا حد زیادی توانایی و بسندگی دارد، اما در برخی مراحل هم ناتوان است، یعنی توانایی حصول شناخت در تمام امور را ندارد و چیزهایی هست، یا خواهد بود که عقل از درک آنها به‌خودی‌خود ناتوان است؛ اما وقتی عقل به آن حقایق توجه داده شود و آن موضوعات به‌صورت صحیح و درست به عقل ارائه گردد، آن‌گاه عقل بر ادراک و تصدیق آنها توانایی پیدا می‌کند. محدود بودن قدرت عقل در شناخت و حصول معرفت به تمام هستی، چیزی است که خود عقل به ما می‌گوید و به آن حکم می‌کند و از اینجاست که انسان برای درک حقایق هستی و معارف الهی، به دو حجت نیازمند است: حجت ظاهری که پیامبر و ائمه (ع) هستند؛ حجت باطنی که عقل است در درون خود انسان» (وحیدی، ۱۳۸۸: ۱۹۱ - ۱۹۲). از این‌رو عقل فطری به معاضدت ایمان و وحی در پاره‌ای از مسائل هستی و معرفت‌شناسی می‌تواند به‌کنه آن برسد.

رازی به‌گونه دیگر در رساله عشق و عقل رأی صدرا را بیان می‌کند، آنجا که می‌خواهد رابطه عشق و عقل را در پاسخ به سؤالات مطرح‌شده بررسی کند، عقل را جمله موجودات می‌داند و عرضه می‌دارد: «نموده‌ای که عقل نه قسمی است از اقسام موجودات، بلکه عقل خود جمله موجودات است و وجود اوراست از آنکه به عقل بر همه اقسام وجود محیط توان شد و به هیچ قسم از اقسام موجودات بر عقل محیط نمی‌توان شد» (رازی، ۱۳۴۵: ۳۶). وی همچنین در بیان نسبت میان عشق و عقل و نسبت کمالیت آن دو ادامه می‌دهد: «به حقیقت بیاید دانست که به مجرد نظر عقل و دلایل عقلی این مشکلات را حل نتوان کرد. نظری باید که بعد از نور ایمان مؤید باشد به تأیید خصوصیت روح خاص که "کتب

فی قلوبهم الإیمان و ایدهم بروح منه" و بتشریف اراثت "سنریهم آیاتنا فی الأفاق و فی أنفسهم" از مکاشفات و مشاهدات حضرتی مشرف باشد تا حقیقت حقیقت هر یک از عقل و عشق را بیان نتواند کرد [که حتی یتبین لهم انه الحق همچنان که مبین این کلمات و مجیب این سؤالات می‌باید که از طوری به طوری و رای عقل بهره‌مند باشد تا بیان این حقایق تواند کرد] مستمع می‌باید که از این عالم بهره دارد تا نور ایمانی که بدان مصدق و مدرک این حقایق تواند شد» (رازی: ۳۸ - ۳۷). با استناد به آیات، نور ایمان را مؤید و لازمه عقلانیت معرفی می‌کند و عقل را دارای اطوار و مراتب می‌داند که هر مرتبه‌ای لایق و قادر به درک بخشی از حقایق است و نفس ادراک از خاصیت عقل محسوب می‌شود.

وی در مزمورات داوودی به مناسبتی که در شرح سلوک مقامات معرفت دارد، از بیماری‌های متنوع دل صحبت می‌کند و در نهایت با بررسی اطوار آن، دو گوهر ایمان و عقل را در کنار یکدیگر یادآور می‌شود که دوم نقصان، طوری از اطوار دل است به علتی از علل و چنان که تن را هفت عضو است، دل را هفت طور است و هر طور را خاصیتی است و معدن نوعی گوهر انسانی است که «الناس معادنُ کمعادن الذهب و الفضة». طور اول را از دل صدر گویند و آن معدن گوهر اسلام است، طور دوم را قلب گویند و آن معدن گوهر ایمان و گوهر عقل است که «کتب فی قلوبهم الايمان» و فرمود «فتكون لهم قلوب يعقلون بها» (رازی، ۱۳۸۱: ۶۴). به همین دلیل این اطوار را مایه کرامت بنی‌آدم می‌داند و قائل است که معرفت حقیقی اینجا روی نماید و این اطوار اشرف منازل مقامات معرفت است. وی عقل حقیقی را (که فقه دل می‌گوید) در خلل می‌داند، زیرا بی‌نور شرع در مهالک و معقولات جولان می‌دهد و در کفر و باطل سیر می‌کند (رازی، ۱۳۸۱: ۶۵).

او جای دیگری دل را به مثابه پادشاه و عقل را وزیر او معرفی می‌کند و عرضه می‌دارد: «پس چنانکه دل را - که به مثابت پادشاه است - به وزیر عقل حاجت است، پادشاه را وزیری عالم، عادل، کافی، داهی، منصف، متمیز، امین، متدین، کریم، خوش خلق، صاحب رأی، صاحب‌همت، جلد، خردمند، کار دیده، صاحب تجربه باید تا پادشاه به استصواب و مشاورت او و فراست شاهانه و نور فیض حق، رعایت حقوق و بلاد و عباد می‌فرماید و به مصالح

وضیع و شریف و خاص و عام قیام می‌نماید و نیز یاری باشد در دین که به مناصحت او بر خیرات حریص می‌شود و به معاونت او در دین پروری و عدل‌گستری موفق می‌گردد. خواجه - علیه الصلوٰة و السلام - از اینجا فرمود: "اذا اراد الله بملك خيرا جعل له وزيرا صالحا فإن نسی ذكره و إن ذکر أعانه" و چون وزیر شایسته باشد، پادشاه پیوسته آسوده و مرفه باشد، چه به رأی صائب و عقل وافی آن مصالح کفایت و تمکن گردد» (رازی، ۱۳۸۱: ۸۱).

رازی به قدری بر عقلانیت تکیه می‌کند که حتی ایمان‌گرایی را که مقوله دیگری دارد نیز از رهگذر عقل معتبر دانسته است و فقدان عقلانیت را کفر می‌انگارد. درباره ایمان‌گرایی بیان می‌کند: «اگر نور ایمان بر دل بتابد، اثرش تصدیق است و آن را برای مسلمین حاصل می‌داند که ما به جملگی انبیا و کتب ایشان ایمان داریم نه چنانکه جهودان به موسی ایمان دارند و به عیسی و محمد علیهما السلام ایمان ندارند و نه چون ترسایان که به عیسی ایمان دارند و به دیگر انبیا ندارند. پس همچنانکه به ایشان ایمان آوردند، می‌بایستی به محمد ایمان آوردندی و لکن ایمان ایشان به انبیای خویش از تقلید پدر است نه از نتیجه عقل یا نور ایمان و دین که از پدر و مادر به تقلید گیرند، بی‌نور ایمان و نظر عقل آن را اعتباری نباشد و کفر بود» (رازی، ۱۳۱۲: ۸۰).

تضارب عقل و ایمان

کاربرد عقل و ایمان در حیات اجتماعی و فردی چگونه است؟ نجم‌الدین رازی آنچه را که در مقام عمل به کار مناسب بوده، در شرح سلوک مقامات معرفت که مرموز سوم اوست، بیان می‌کند که: «حواس دل هم پنج است: چشمی است که مشاهدات غیبی بیند و گوشی است که کلام اهل غیب و کلام حق شنود و مشامی است که نسیم نفحات الطاف حق و روایح غیبی تنسم کند و کامی است که طعم و حلاوت ایمان و ذوق محبت و عرفان یابد و همچنانکه حس لمس تن را در جمله اعضاست، تا به همه از ملموسات نفع می‌گیرد، حس عقل دل را بدان مثبت است تا به جملگی دل به حس عقل از کل معقولات نفع می‌گیرد و آنها که تربیت نظر عقل کردند، تربیت به صواب کنند» (رازی، ۱۳۸۱: ۶۵). از این کلام تعامل عقل و ایمان دریافت می‌شود، همانند یکی از رویکردهای چندگانه میان علم و دین که تکمیل یکدیگرند؛ استواری این تعامل آن است که بال

ایمان وظیفه دارد که اوامر و نواهی و منویات الهی را پیامرسان باشد و خلایق پیرو آن، اما ضمانت اجرای این فرامین ضرورت دارد. بال عقل ضامن اجرای فرامین و اوامر الهی است. این نگاه او در آن زمان مقابل نگاه پوزیتیویستی قرار دارد که اکنون جایگاهی برای دین نمی‌شناسند. پلانتینگا و متأثران از او قائلند که چون دین در آن دوره کنار رفته است، باید آنچه وارد جامعه می‌شود، پاک و عاری از اوهام باشد. مشکل آنها طبیعت‌گرایی و مخالفت با خداست (لواسانی، ۱۳۹۲)، همان چیزی که نجم‌الدین رازی معتقد بود که عقل و ایمان هر دو نقش ایفا می‌کنند.

مهم اینکه بین عقلانیت و معقولیت تفاوت است. گرایش‌های جدید رخ داده در نظر فلاسفه دین مانند پلانتینگا، گزاره‌های دینی را فاقد عقلانیت تصور می‌کنند. در واقع عقلانیت یعنی اثبات‌پذیری و مبرهن کردن در حالی که معقولیت یعنی دلیل بر نفی و اثبات آن وجود نداشته باشد. مهم‌ترین مسئله‌ای که بشر با آن مواجه بوده، واقعیت خداست و از این بابت علم و دین و عقل و ایمان در یک راستا مشترک هستند (لواسانی، ۱۳۹۲).

در مرموز چهارم که در سلوک ملوک و شرایط آن است برای مصادیق متعددی از تضارب ایمان و عقل و نقش کارکردی هر یک مثال می‌زند و مستندات را ارائه می‌کند؛ از مقام خلیفه الهی و حکم به حق کردن در میان مردم گرفته تا تخلق به اخلاق و صفات الهی و تتمیم مکارم اخلاقی و صرف همت عالی برای امر دین و دنیا و آخرت، قدم راست نهادن برای خدا و داشتن انصاف با خلایق و شکر نعمات گزاردن همگی از مظاهر اعلی همدلی و همراهی عقل و ایمان است. تا ایمان به مبدأ نباشد، توصیه‌ای در کار نیست و تا عقلی نباشد که روشنگری کند، راه و گشایشی به مقام علیا نیست. رنگ‌هایی از این اندیشه در آیین جهاننداری و رعیت‌پروری مشاهده می‌شود.

کمال عقل

کمالیت در مراتب جمادی و نباتی و حیوانی و شیطانی و ملکی عقل است و البته قوه عقل برای ملک و انسان مشترک خواهد بود؛ با این تفاوت که ملک در قبول کردن فیض وجودی عقل نمی‌تواند ترقی و پیشرفت کند، با این همه خود ملایک در قبول و رد این فیض، مقام و مرتبه دیگری دارند و دارای درجات متفاوتی هستند. از سوی دیگر انسان در قبول فیض عقل قابلیت

رشد و ترقی دارد تا به تربیت عقل قوت یابد، با این تفاوت که درجات عقلانی انسان‌ها ممکن است به همدیگر مقایسه شود و حد درک یکسانی داشته باشند. به نظر رازی، آلات پرورش عقل را حواس ظاهر و قوای باطن و دیگر مدرکات دلی، سری و روحانی به کمال راهبری می‌کنند (رازی، ۱۳۴۵: ۴۶). از سوی دیگر فیض نور عقل که مطلقاً به هر انسانی اثری از آن فیض داده‌اند که بدان مستحق خطاب حق می‌شوند و در تربیت آن عقل به خود مستقلند و در پرورش آن محتاج پیغمبری نیستند تا آن عقل را به کمال رسانند، چنانکه فلاسفه و حکما به استبداد خویش و تعلیم استادی جنس خویش عقل را به نوعی کمال رسانیدند (رازی، ۱۳۴۵: ۴۷). خلاصه اینکه وی عقل را دانش محض می‌داند و دانش را دانایی می‌طلبد که باید صفت دانش به ذات آن موصوف قائم باشد.

نور عقل و ظلمت جهل

رازی در مطالب پیشین از مراتب عقل سخن گفت که به‌مثابه درجات نور هستند. حال با توجه به مطلق عقل که از اوصاف انسانی است و در حیوان این درجه یافت نمی‌شود، وی مقایسه‌ای را ناظر به این مراتب نوری بین حیوان و انسان رقم زده و قائل است که طایفه‌ای را که صفات حیوانی از بهیمی و سبعی و صفات شیطنت بر صفات ملکی روحانی غالب آید، نور عقل ایشان مغلوب هوی و شهوت و طبیعت حیوانی می‌شود و روی به طلب استیغای لذات و شهوات جسمانی می‌آورند؛ حرص و حسد و حقد و عداوت و غضب و شهوت و کبر و بخل و دیگر صفات ذمیمه حیوانی را پرورش می‌دهند و بدرکات سفلی می‌رسند «ثم رددناه أسفل سافلین» آنها که اصحاب مشامه بودند. طایفه دیگری که صفات ملکی روحانی بر صفات حیوانی جسمانی غالب می‌آید، هوی و شهوت ایشان مغلوب نور عقل می‌شود تا در پرورش نور عقل و صفات حمیده می‌کوشند و نفی اخلاق ذمیمه می‌کنند، چه مصباح عقل را اخلاق حمیده چون روغن آمد و اخلاق ذمیمه چون آب (رازی، ۱۳۴۵: ۵۱).

هوی، شهوت، حرص و حسد، حقد و عداوت، غضب و کبر و سایر صفات مذموم تاریکند و موجب تاریکی می‌شوند و ظلمت آنها برآمده از ظلمت جهل است، چرا که عقل نورانیت دارد و اگر این نور راهنما و راهبر انسان شود، دیگر جهلی باقی نمی‌ماند که تاریکی

آنها انسان را به تاریکی مراتب انسانی برساند؛ چه اینکه عقل عین بقاست و ضد فنا. البته این مطلب عصارهٔ مطالب بالاست، اما از سوی دیگر وی قائل است که فلاسفه در غلط افتاده‌اند که پنداشتند به نظر عقل، علاج امراض خود می‌توانند کنند و ندانستند که عقل نیز به علاج محتاج است، یعنی در عین اینکه چراغی است راهگشا، اما خود در مقاطعی به هدایت و تکیه بر علم و آگاهی نیاز دارد. وی ظرافت این پیام را این‌گونه گوشزد می‌کند که ندانستند که نور باصره بصیرت از توتیای خاک متابعت انبیا اقتباس توان کرد، لاجرم در ظلمت طبع و جهل مرکب بماندند و از فواید کلمات دین و موائد مقامات اهل یقین محروم شدند (رازی، ۱۳۸۱: ۷۰).

در تأیید مطلب اخیر، وی صنفی دیگر برمی‌شمارد که علاوه بر داشتن نور عقل متصف به نور ایمان و شرع نیز شده‌اند، همان نوری که از نورالانوار الهی بهره‌مند است و از این منظر اصحاب یمین نام گرفته‌اند: «و صنفی دیگر آنند که پرورش عقل به نظر شرع و متابعت انبیاء و نور ایمان داده‌اند تا نور شرع و نور متابعت و نور ایمان، نور باصرهٔ بصر عقل ایشان شده است تا بدان نور هر کس بحسب استعداد خویش و حصول آن نور، مدرک حقایق غیب و امور اخروی شده‌اند [اگرچه از پس حجب بسیار نگریسته‌اند] اما عقل ایشان به دلالت نور ایمان از مدرکات غیبی تفرس احوال آخرت کرده است و مصدق آن بوده که "اتقوا فراسه المؤمن فإنه ينظر بنور الله". این طایفه اصحاب میمینه‌اند مشرب ایشان از عالم اعمالست، معاد ایشان درجات جنات نعیم باشد. معهدا این طایفه را به معرفت ذات و صفات خداوندی به حقیقت راه نیست که به آفت حجب صفات روحانی نورانی هنوز گرفتارند». سرانجام خود او راهی در تضاد عقل و ایمان این گروه اشاره می‌کند که: «لاجرم با این طایفه گفتند زنهار تا عقل با عقل را در میدان تفکر در ذات حق جولان ندهید که نه حد وی است، تفکروا فی آلاء الله ولاتتفکروا فی ذات الله» (رازی، ۱۳۴۵: ۵۳ - ۵۴).

آنچه اهمیت دارد و از اسرار شریعت محسوب می‌شود، آن است که این عقل دارای نوری تعبیه شده از ناحیهٔ شریعت است که ظلمت طبیعت را برمی‌دارد و آفت وهم و خیال را زائل می‌کند. از این رو به تعبیر رازی گروهی که بی‌نور شرع پرورش عقل دهند، اگرچه نوعی از صفا حاصل کنند که ادراک بعضی معقولات توانند کرد، اما از ادراک امور اخروی و تصدیق انبیا و کشف حقایق بی‌بهره مانند و در طلب معرفت حق تعالی چون دیدهٔ عقل را بی‌نور شرع استعمال

فرمایند، در تیه ضلالت سرگردان و متحیر شوند (رازی، ۱۳۴۵: ۵۲). به همین دلیل است که وی در ادامه حدی را برای عقل برمی‌شمارد که اثبات وجود باری جل جلاله کند. اثبات صفات کمال و سلب صفات نقصان از ذات او بدان مقدار معرفت نجات حاصل نیاید و اگر عقل را بی‌نور شرع در معرفت تکلیف کنند، در آفت شبهات افتند... اگر عقل در معقولات مجالی برای جولان داشته باشد، هیچ اختلافی وجود ندارد؛ چرا که راه عقل یکی است (رازی، ۱۳۴۵: ۵۲).

رویکردهای ساحت ایمان و عقل

آرای متعدد و متفاوتی در بحث عقل وجود دارد که پرداختن به آنها خارج از این مقال است. اما اینکه عقل در قلمرو دین، جایگاه رفیع و مهمی دارد به روشنی آفتاب می‌ماند؛ زیرا تمام جوامع دینی برای تعلیم نظام اعتقادات دینی به کودکان و نودینان از عقل بهره می‌جویند و نیز به مدد عقل، مؤمن را قادر می‌سازند که حتی‌الامکان موضوع ایمان خود را بفهمد. در نتیجه جوامع دینی استفاده از عقل را تصویب می‌کنند (پترسون، ۱۳۸۳: ۷۲). این برهان روشن، همان بیان راسخ روایات دینی درباره ماهیت عقل است که از سوی خداوند، محبوب‌ترین و کامل‌ترین مخلوقات معرفی شده (رازی، ۱۳۴۵، ج ۵۲: ۱۰) و مایه پرستش پروردگار عالم و رسیدن به بهشت تلقی می‌شود (رازی، ۱۳۴۵، ج ۵۲: ۱۱).

در برخی آرا از این وجه عقل، عقل‌گرایی اعتدالی استنباط می‌شود. معارف دین نظیر سلیقه‌های شخصی نیست که کسی نتواند آن را برهانی کند یا به دیگران بفهماند، بلکه معارف دین، اولاً موجودند و ثانیاً چون موجودند، دو راه عقلی و شهودی برای رسیدن و اثبات آنها وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷۸). در دین اسلام «عقل» همان‌قدر اهمیت و کاربرد دارد که «نقل» دارد و هر یک به ابزاری برای راهنمایی دینداران می‌مانند. در علم اصول، مراد از عقل که به حسن و قبح امور حکم می‌کند، عقل عملی است که در برابر عقل نظری قرار دارد و اختلاف این دو به حسب مدرکات و متعلقاتی است که آنها را شامل می‌شود؛ زیرا نهایت عقل نظری علم به کمال و نقص و نهایت عقل عملی، برخوانی به سوی عمل است (رازی، ۱۳۴۵: ۵۲: ۲۲۲ - ۲۲۳)، اگرچه اشاعره برای عقل، در حسن و قبح افعال حکمی روانمی‌داشتند و هر آنچه شارع نیکو می‌داشت، نیک والا قبیح می‌شمردند و در مقابل

آنها عدلیه، حسن و قبح عقلی را ذاتی می‌دانستند (رازی، ۱۳۴۵: ۵۲: ۲۱۶).

از سوی دیگر یکی از مباحث فلسفی، مسئله «عقل و عاقل و معقول» است. این بحث در زمان فخر رازی عنوان شد و در اسفار بیشترین حجم مبحث علم را به خود اختصاص داد. صدرالمآلهین در کتاب یادشده به تفصیل و با شرح فراوان، به مسائل مربوط به انواع تعقل، مراتب عقل، مفیض صور ذهنی، تقسیمات علم حصولی، علم حضوری و انواعش و اتحاد عاقل و معقول پرداخته است (فعالی، ۱۳۷۸: ۱۷). همه این‌ها دال بر بهره‌وری از قدرت شگرف عقلانیت و تأکید بر این خلق خدادادی است؛ زیرا انسان دوست دارد که هر چیز را بداند، ولی آیا امکان دارد؟ بدون تردید در انسان میل طبیعی و حس کنجکاوی نسبت به تحصیل علم وجود دارد و این میل حلدی را برای خود نمی‌شناسد؛ کانت که برای ذهن، دهلیزها و مقولات متعددی قائل شده، در واقع حلدی برای ذهن رقم زده است. برخی از فلاسفه، تحقیق درباره متافیزیک را از حدود توانایی‌های ذهن بشر بیرون دانسته‌اند. اینان در واقع اصالت و نقش اساسی را به حس و تجربه می‌دهند. عرفا بر این باورند که در جهان حقایقی وجود دارد که طوری و رای طور عقل است؛ از این‌رو عقل را به آن راهی نیست و ذهن در این زمینه راهی جز سکوت و خاموشی ندارد (فعالی، ۱۳۷۸: ۲۱ - ۲۲). اینها کاشف از نظریهٔ بداهت و حقیقت علم و انحصار علم در حضوری و حصولی است. به بیان دیگر در این جایگاه عقل و علم از ادراک بخش‌هایی از حقیقت قصور دارند؛ زیرا مراتبی از آن از دسترس ادراکات متعارف ما بیرون است و فقط به ابزار شهود و وجدان، آن هم در شرایط وجودی و انفسی ویژه‌ای که از آن با عشق، آگاهی دل و بیداری قلب یاد می‌کنند، ادراک می‌شود و این اسرار هیچ‌گاه به ابزار عقل و استدلال گشوده نخواهد شد و همین است رمز نقار و کشمکش عاقل مآبان بی‌دل با اهل دل و خرد قدسی (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۳۹). اما مسئلهٔ عقل در مباحث کلام جدید و عمدتاً فضای فلسفهٔ دین با سه رویکرد دنبال می‌شود: ۱. عقل‌گرایی حداکثری؛ ۲. ایمان‌گرایی؛ ۳. عقل‌گرایی انتقادی.

دیدگاه نخستین قائل است که برای مقبول بودن نظام اعتقادات دینی، باید بتوان صدق آن را اثبات کرد؛ یعنی صدق اعتقادی را چنان معلوم کنیم که جمیع عقلا قانع شوند. از این‌رو قائلان این دیدگاه مانند آکوئیناس و سویین‌برن هیچ‌گاه از سر احساس به ایمان متوسل نخواهند شد و

راهی نیست جز اثبات صحت این دیدگاه. با این همه نقدهایی از سوی ایمان‌گرایان به این رویکرد وارد شده است، از جمله اینکه این نوع تعهد و التزام عقلانی از منظر ایمان دینی مطلوب است یا خیر؟ آیا می‌توان از آن استفاده عملی برد؟ باید توجه داشت که هیچ‌یک از این براهین برای همه عقلای قانع‌کننده نیست؛ گرچه در برابر جهان‌بینی‌های متعارض، بی‌طرف است. از آثار این نقدها و رویکردها، همان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بود که نه دفاع ایمان‌گرایانه و غیرعقلانی از دین را برمی‌تافت و نه استدلال‌ورزی برای دفاع از دین را ضروری می‌دانست. بر این اساس عقلانیت یک باور یا به بدیهی بودن و خطاناپذیر بودن آن باور است یا به استدلال‌ها و نشانه‌های یقینی استوار است که معقولیت آن حاکی از باور و اعتقاد صحیح خواهد بود به شرط آنکه دلایل کافی نیز موجود باشد (پورحسن، ۱۳۹۳: ۲۴۵).

دیدگاه دوم ایمان‌گرایی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند. در طی این روند باید به مفروضات بنیادین رسید، یعنی به اموری که آنها را بدون اثبات پذیرفته‌ایم؛ چرا که از نظر یک مؤمن مخلص، بنیانی‌ترین مفروضات، در خود نظام اعتقادات دینی یافت می‌شوند. ایمان دینی خود بنیان زندگی شخص است. اگر ایمان دینی پروای واپسین او باشد، فکر امتحان و ارزیابی ایمان توسط معیارهای عقلانی و بیرونی، خطایی فاحش جلوه خواهد کرد، خطایی که حاکی از فقدان ایمان راستین است. البته تلقی دیگری نیز وجود دارد که ایمان مستلزم تعهد ورزیدن و تن به خطر دادن است و این امر برای غالب دینداران بسیار فهم‌شدنی است. روشن خواهد بود که اعتقادات بنیادین که راهنمایی اساسی و جامع برای نحوه زندگی شخص است، می‌تواند به زندگی او جهت بدهد یا اهداف و دلایلی را پدید آورد. از این رو این اعتقادات معلوم‌تر و بدیهی‌تر هستند. با این همه دشوار است که بتوان از ارزیابی نظام‌های اعتقادی اجتناب کرد. گاهی می‌شود که دینداران، گمان می‌کنند براهین خوبی در اختیار دارند و با طیب خاطر از آنها سود می‌جویند، در حالی که وقتی در محمضه واقع می‌شوند یا اگر براهین را خلاف رأی خود بیابند، به ایمان محض متوسل می‌شوند (پترسون، ۱۳۸۳: ۷۲ - ۹۱).

جان لاک باور دارد که هر فرقه‌ای که عقل یار آنهاست، شادمانه از آن سود می‌جویند، و

آنجا که از یاریشان دریغ ورزد، فریاد برمی‌آورند که این امر، امری ایمانی و تعبدی و فراتر از طور عقل است. لذا این تعیین مرز باید در همهٔ مسائلی که ایمان و تعبد در آنها دخالتی دارد نخستین نکته‌ای باشد که فیصله می‌یابد (لاک، ۱۳۸۰: ۳).

آن تلقی که جان لاک از عقل دارد کمی متفاوت از حیطهٔ سایر فلاسفه دین است. او اعتقاد دارد که عقل در مقابل ایمان و تعبد، کشف قطعیت یا احتمال قضایا یا حقایقی است که ذهن از طریق قیاس به آنها دست می‌یابد، قیاس مرکب از تصوراتی که ذهن با استفاده از قوای طبیعی، یعنی به وساطت حس ظاهر یا حس باطن، کسب کرده است. خود ایمان و تعبد از سوی دیگر، تصدیق به هر قضیه‌ای است که به مدد قیاسات عقلی حاصل نیامده، بلکه مبتنی بر وثاقت شخص قائل است و قضیه‌ای تلقی می‌شود که در طی نوعی ارتباط خارق‌العاده از جانب خدا نازل شده است. این نحوه کشف حقایق را برای آدمیان وحی می‌نامیم. در ادامه از این ناحیه دو نتیجه گرفته است که در جای خود محل تأمل و نقد دارد: اول) هیچ انسانی تحت الهام الهی نمی‌تواند به مدد هیچ وحیی تصورات بسیط جدیدی را که دیگران قبلاً از طریق حس ظاهر یا حس باطن واجد آنها نشده‌اند، به آنان ابلاغ کند؛ دوم) همان حقایقی که به مدد عقل و آن تصورات برای ما کشف‌شدنی هستند شاید از طریق وحی نیز مکشوف و نازل شوند. وی همچنین در قضایای بدیهی جایگاهی برای وحی بازنمی‌شناسد، زیرا راه‌های طبیعی علم می‌توانند این قضایا را در ذهن جای دهند و چه بسا این کار را قبلاً کرده باشند؛ سوم) بسا چیزهایی هستند که در آنها ما تصورات بسیار ناقصی داریم یا اصلاً تصویری نداریم و چیزهای دیگری هستند که از وجود گذشته، حال و آینده‌شان با استفادهٔ طبیعی از قوای خود علمی حاصل نمی‌توانیم کرد. این قبیل چیزها چون فراتر از حیطه کشف قوای طبیعی ما و ورای طور عقلند، اگر وحی شوند متعلق راستین ایمان و تعبدند (لاک، ۱۳۸۰: ۳ - ۸).

همهٔ قضایایی که ذهن به نحو عادی دربارهٔ آنها با قوای طبیعی و از طریق تصورات اکتسابی به رأی و حکمی نائل می‌شود، اموری عقلی هستند. با این تفاوت که در قضایایی که ذهن جز دلیل غیرقطعی در اختیار ندارد و فقط بر اساس ادلهٔ ظنی که امکان خلاف دارند، به صدقشان متقاعد شده است، بدون اینکه از دلیل قطعی علم خودش تخطی کرده و همهٔ اصول عقلی را به

هم زده باشد، در چنین قضایای ظنی‌ای، باید وحی واضح تعیین‌کننده تصدیق ما حتی بر ضد ظن و احتمال باشد. از سوی دیگر قلمرو ایمان و تعبد تا اینجاست، بدون اینکه از عقل تخطی شده باشد یا برای آن مزاحمتی فراهم آمده باشد، عقل را حقائق مکشوفه جدید که از منبع ازلی همه علوم و معارف سرچشمه می‌گیرند، نه آسیب می‌رسانند و نه رنجور می‌دارند، بلکه یاری می‌کنند و بهبود می‌بخشند. وحی الهی، قطعاً صادق و حق است و در آن هیچ شکی نمی‌توان داشت و این همان متعلق راستین تعبد و ایمان است. اما در باب اینکه آن چیز واقعاً وحی الهی است یا نه عقل باید حکم کند و این عقل هرگز نمی‌تواند روا بدارد که ذهن وضوح بیشتر را رد کند تا آنچه را کمتر واضح است، بپذیرد و نیز هرگز نمی‌تواند جایز بداند که ذهن به ظن در مقابل علم و قطع، ترتیب اثر دهد. حال اگر ساحت‌های ایمان و عقل را با این مرزبندی‌ها از هم جدا نکنیم در امور دینی اصلاً جایی برای عقل باقی نخواهد ماند و آن آرا و عقاید و مناسک و شعایر عجیب و غریب و نامعقولی که در ادیان عدیده عالم به چشم می‌آیند، استحقاق مذمت و ملامت نخواهند داشت (لاک، ۱۳۸۰: ۹ - ۱۰).

دیدگاه سوم ایمان و عقل، بیان می‌کند نظام‌های اعتقادات دینی را می‌توان و می‌باید عقلاً مورد نقد و ارزیابی قرار داد، اگرچه اثبات قاطع چنین نظام‌هایی امکان‌پذیر نیست. از خصوصیات این رویکرد اینکه همانند جایگاه عقل‌گرایی حداکثری، بهره‌برداری از حداکثر توانایی‌های عقلی برای سنجش اعتقادات دینی توصیه می‌شود. از سوی دیگر انتقادهای وارد شده بر نظام اعتقادی مورد پژوهش و مبادی عقلی اعتقادات را که در قالب براهین در نمی‌آیند، مورد ملاحظه قرار دهیم؛ ولی نباید به قطعیت این پژوهش‌ها بیش از حد اعتماد کرد. فرایند عقل‌گرایی انتقادی این‌گونه است که اول باید پاره‌ای از اعتقادات خاص یا مجموعه محدودی از اعتقادات را برای پژوهش و بررسی انتخاب کرد. سپس آن اعتقاد را به دقت فهمید و دلایل له و علیه آن را توجه کرد که مهم، طرح دیدگاه‌های دینی رقیب است. تفاوت آن با عقلانیت حداکثری این است که آنجا حقانیت دیدگاه خود را اثبات می‌کنند و نسبت به آن علم یقینی دارند. از سوی دیگر ایمان‌گرایان وقتی جهش ایمان را از سر می‌گذرانند، دیگر نیاز چندانی به دیدگاه‌های رقیب ندارند. تصور بر این است که تعهد ما به خداوند باید تعهد تمام‌عیاری باشد،

حتی وقتی اثبات تمام‌عیار برای صحت اعتقادمان به خداوند نداریم. از این‌رو عقل‌گرایی انتقادی مدعی یقین عقلی نیست بیش از آنکه حصول‌پذیر نباشد.

از اینجا رویکردهای انتقادی در مقابل نظریه‌های معرفت‌شناسی فضای کلاسیک نیز آغاز شد و کارل پوپر با پایان دادن به سلطه دیدگاه حقیقت‌گرا در بنیادهای علمی که مدعی معرفت یقینی نسبت به حقیقت علمی بود، مکتب «راسیونالیسم انتقادی» را بنیان گذاشت. مکتبی که معتقد بود، عقلانیت تجربی مبتنی بر روش استقرایی در کاوش حقایق طبیعی و انسانی، توان و ظرفیت اثبات واقعیت را ندارد (مسعودی و استادی، ۱۳۸۸: ۸۳).

رویکرد رازی به ساحتین عقل و ایمان با تکیه بر این باور که «به قوای باطنی نظر عقلی را در عالم معقول استعمال کند و عقل در حال حکم کند که مصنوع را صناعی است» (رازی، ۱۳۸۱: ۴۵ - ۴۶)، حسب نکات بخش معرفت عقلی تا آنجاست که معرفت عقلی به مدرکات حواس ظاهری و قوای باطنی فراهم شود و حواس ظاهری به عالم محسوس نشود. از این‌رو معرفت عقلی را مقدمه خداشناسی می‌داند و با شناخت عقلانی، معرفت شهودی و کشف اتفاق می‌افتد. لذا برای ترفیع مقام انسان، آمیزه‌ای از عقل و ایمان را برگزیده تا بتواند از رهگذر عقل سلیم و عاری از اوهام، قبول معارف مهیا شود. عقل در نظر او ظرف و ایمان مظلوف است که برای طرح دلایل و براهین بر وحدانیت لازم و کافی هستند (رازی، ۱۳۱۲: ۶۴ - ۶۵). ارائه دلیل و برهان وظیفه عقل و پذیرش توحید از مصدر لایزال الهی بر عهده ایمان ناب است. سلامت عقل بیش‌تر، وصول به معرفت ذاتی و درک صفات حق تعالی و خصایص ایمانیش نزدیک‌تر است. با جمع نظریات او و رویکردهای ایمان و عقل، عقل‌گرایی حداکثری و انتقادی را با ایمان‌گرایی، به‌تمامه پذیرفته است. در نظام اعتقادات دینی، این نوع تعهد و التزام عقلانی از منظر ایمان دینی، هم‌نوایی با کلام ناب شیعی است.

نتیجه‌گیری

مطابق نظرگاه شیخ نجم‌الدین رازی با مستنداتی که از آیات ارائه می‌کند، نور ایمان را مؤید و لازمه عقلانیت معرفی می‌کند و عقل را دارای اطوار و مراتب می‌داند که هر مرتبه‌ای لایق و قادر

به درک بخشی از حقایق است و نفس ادراک از خاصیت عقل محسوب می‌شود. حال اگر نسبت ایمان و عقل را با رویکردها و کارکردهایی که هر یک دارند با مرزبندی‌های خاص خود از هم جدا نکنیم، اصلاً جایی برای عقل در امور دینی باقی نخواهد ماند. از این‌رو در عین نیاز به دو ابزار ایمان و عقل در مسیر معرفت‌شناسی، استقلال هر یک در حال ارتباط آن دو مفروض است. دیدگاه رازی نه عقل‌گرایی محض است که برای تصدیق نظام اعتقادات دینی تنها به آن متکی شد و حتی نقد و ارزیابی این نظامات را بدو سپرد، چون در امور ماورای عقل یارای اتکا و پاسخگویی ندارد و نه ایمان‌گرایی محض است که عقل را به‌نوعی تعطیل کند و همه امور نظام دینی را به دستان تقدیر شرع بسپارد، چون درک آنچه به نام ایمان وارد و نازل شده، نیازمند پردازش عقلانی است. علت آن را آیت‌الله جوادی آملی این‌گونه بیان می‌کند که عقل می‌تواند از کلیات دین دفاع کند، بر خلاف جزئیات دین که مستقیماً و بی‌واسطه قابل استدلال عقلی نیست و عقل از ادراک امور جزئی قاصر است و در علوم عقلی فقط می‌تواند مفاهیم ذهنی را بفهمد و توان شهود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷۵ - ۱۷۶). از این‌رو نگاه رازی درباره نسبت میان عقل و ایمان به دیدگاه عدلیه نزدیک شده است با اینکه رنگ تصوف و اشعریت دارد.

بنابراین کسب معرفت دینی و شهودی رهگذری است که با ابزار ایمان و عقل هر دو سهل و ممکن خواهد بود. اگرچه هر یک از ایمان و عقل با محدودیت‌ها و مراتبی که دارند، تنها می‌توانند حیطه‌های خاصی را نسبت به ماهیت و کارکرد خود پوشش دهند. اما دیدگاه نجم‌الدین رازی در ساحت میان عقل و ایمان به‌گونه‌ای است که ادراک معرفتی را به هیچ‌یک به تنهایی نمی‌سپارد؛ چرا که بهره‌برداری از هر یک، موجب تعطیل دیگری خواهد شد و همچنین رسیدن به آن درجه از معرفت از عهده هر یک بدون دیگری برنمی‌آید. از این‌رو دستاورد آرای رازی این‌گونه خلاصه می‌شود که توجیه و تصدیق باورها و اعتقادات بنیادین علاوه بر اقناع دلیل‌گرایان که عقل‌گرایی حداکثری است، باید رضایت عقل‌گرایان انتقادی را نیز برآورد و هم با ایمان‌گرایی بتواند نظام‌های اعتقاد دینی را اعتبار بخشد و این‌همه، رفتاری متعادلانه و تلفیقی، میان عقل‌گرایی حداکثری و انتقادی همراه با ایمان‌گرایی بوده که در نهایت به رنگ عقل‌گرایی اعتدالی درآمده است.

منابع

۱. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و غیره، تهران: طرح نو.
۲. پورحسن، قاسم و دیگران (۱۳۹۳). *عقلانیت باور دینی از دیدگاه ولترستورف با محوریت نقد اعتدال‌گرایی دلیل‌گرایی، فلسفه دین*، دوره ۱۱، شماره ۲: ۲۴۳ - ۲۶۶.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *دین‌شناسی*، تحقیق محمد رضا مصطفی‌پور، قم: اسراء.
۴. _____ (۱۳۸۹). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق احمد واعظی، قم: اسراء.
۵. رازی، نجم‌الدین (۱۳۱۲). *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، به کوشش حسین حسینی نعمت‌اللهی، تهران: چاپخانه مجلس.
۶. _____ (۱۳۴۵). *رساله عشق و عقل*، تصحیح نقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. _____ (۱۳۸۱). *مرموزات اسدی در مزمورات داوودی*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۸. _____ (۱۴۲۵ ق). *منازل السائرين*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. فعالی، محمد تقی (۱۳۷۸). *علوم پایه، نظریه باهت*، تهران: دارالصادقین.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. لاک، جان (۱۳۸۰). *در باب ایمان و عقل و ساحت‌های متمایز آنها*، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، شماره ۲۷ و ۲۸: ۲ - ۱۱.
۱۲. لواسانی، سید محمد رضا (۱۳۹۲). *دین و عقلانیت* [درسگفتارهای دکتری دین‌پزوهی]، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم: ایران.

۱۳. موحیدیان عطار، علی (۱۳۸۸). *مفهوم عرفان*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۴. موحیدی، محمد رضا (۱۳۸۸). *عقل در کوی عشق: دیدگاه شیخ نجم‌الدین رازی درباره عقل و عشق، پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره ۴۱: ۱۶۷ - ۱۹۴.
۱۵. وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸). *عقل و محدودیت قلمرو آن در آثار ملاصدرا، پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره ۴۲: ۱۷۹ - ۲۰۲.
۱۶. همدانی، یوسف‌بن ایوب و نجم‌الدین رازی (۱۳۶۲). *رتبه الحیات بانضمام رساله الطیور*، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: توس.
۱۷. مسعودی، جهانگیر؛ استادی، هوشنگ (۱۳۸۸). *نقد عقل عربی - اسلامی در دیدگاه جابری و ارکون، پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره ۴۲: ۷۸ - ۱۰۲.
۱۸. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۸). *اصول الفقه*، قم: اسماعیلیان.