دوفصل‌نامهٔ علمی ـ تخصصی پرتو خرد
سال یازدهم، شماره ۱۹،
بهار و تابستان ۱۳۹۹
صص۵-۳۶

گونه‌شناسی عقلانیت در گفتمان علمی رضوی

محمدحنیف طاهری*
حامد جلالی**

چکیده

«عقلانیت» بنیادی‌ترین مفهوم در حوزه اندیشه‌ورزی است. این مفهوم در دو نگرش دینی و غیردینی، از اهمیت شایان برخوردار است. عقلانیت، بر فرضی که غیردینی تفسیر گردد، در گفتمانِ رضوی «موهبت الهی» است که به نوع بشر اعطا شده و جوهر وجود او را تشکیل می‌دهد. عقلانیت دینی، اما مبتنی بر معارف قرآن و سنت است و از سوی عقلانیت وحیانی حمایت می‌شود. هدف مقاله، تبیین مفهوم عقلانیت و گونه‌شناسی آن در گفتمان‌های علمی(روایات عقل‌محور) رضوی است. در این تحقیق، آن دسته از روایات رضوی مورد خوانش قرارگرفته‌اند که مفاهیم «تعقّلْ»، «تفکرْ» و «تعلّمْ» را مورد بحث قرارداده‌اند. گونه‌های عقلانیت که از این روایات استنباط شده، عبارتند از: عقلانیت فطری، عقلانیت عِلمی، عقلانیت دینی، عقلانیت عملی و عقلانیت اعتدالی. مهم‌ترین یافته‌های این طرح، شناسایی و تحلیل مفاهیم مختلفِ عقلانیت است که از این نوع روایات اصطیاد شده‌اند. عقلانیت مورد نظر روایات رضوی، اما عقلانیت جزئی نیست، بلکه سطح بالاتر، عمیق‌تر و اعم از آن، یعنی عقلانیت کلی/شهودی است که شامل عقل جزئی هم می‌شود. روش پژوهش، تحلیلی-توصیفی است.

واژگان کلیدی: عقلانیت فطری، عقلانیت دینی، عقلانیت علمی، عقلانیت عملی، عقلانیت اعتدالی.

* دانشجوی دکترای اندیشه معاصر مسلمین جامعة المصطفی العالمیة Mhtaheri1973@gmail.com
** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد تهران مرکزی Hamed3542@gmail.com

مقدمه

در این نوشتار، گونه‌شناسی «عقلانیت» در گفتمان‌های علمی امام رضا(ع) مورد بحث قرار گرفته است. بدین‌منظور، نگارنده آن دسته از روایاتی رضوی که مضامین آن‌ها به مسائل مهم مانند «عقل» و «فکر» و «علم»، یا «تعقّل» و «تفکّر» و «تعلّم» اشاره داشته‌اند را مورد پژوهش قرارداده و از بررسی آن‌ها، به معانی و گونه‌هایی مختلف عقلانیت در روایات رضوی دست یافته است. بدینسان، سؤال اصلی این پژوهش، مربوط به گونه‌شناسی عقلانیت در گفتمان‌های علمی رضوی است. به این مضمون که: گونه‌شناسی عقلانیت در گفتمان علمی (روایات عقل‌محور) رضوی چگونه است؟ در پاسخ به این سؤال، تلاش شده مفهوم عقلانیت در روایات عقل‌محور رضوی مورد مطالعه قرارگرفته، مفاهیم، مدلولات و گونه‌هایی مختلف آن مورد شناسایی و تحلیل قرارگیرند. با تأمل و تعمّق در مضامین این نوع روایات، به معانی و مدل‌های مختلف عقلانیت رسیده‌ایم که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند. بدون تردید، مهم‌ترین مفهوم در فرهنگ و تمدن اسلامی، به‌ویژه در رویکرد شیعی، مفهوم عقلانیت است. در اهمیت این مفهوم همین بس که مهم‌ترین مفاهیمِ ارزشی اسلامی، مثل توحید، نبوت، امامت، عدل، و معاد، اگر بر مبنا و معیار عقلانیت مورد سنجش قرار نگیرند، ارزش و ثمره‌ی چندانی برای انسانِ مسلمان ندارد. بنابراین، مفهوم محوری عقلانیت در بنیادی‌ترین مسائل جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی مبنا و میزان است و این، اهمیت آن را در اندیشه‌ی اسلامی مضاعف می‌کند. بنابراین، در این طرح، به مسأله‌ی مهم عقلانیت‌شناسی از منظر روایات رضوی پرداخته شده تا با مفاهیم و کاربردهای مختلف عقلانیت در مسائل اساسیِ هم‌چون خدا، انسان، دین، علم، اخلاق و سیاست، دست‌یابیم. البته می‌توان گونه‌هایی مختلف عقلانیت مستنبط از این گفتمان‌های علمی را در ذیل دو نوع کلی «عقلانیت فطری» و عقلانیت دینی» قرار داد و از مصادیق آنها برشمرد. مباحث مختلف مقاله را در دو بخش کلی مفهوم‌شناسی و گونه‌شناسی عقلانیت، طرح می‌کنیم.

یک) مفهوم‌شناسی عقلانیت

۱- مفهوم‌شناسی لغوی

«عقلانیت» (rationality) مصدری است که از صفت عقلانی، منسوب به عقل، ساخته شده است. عقل، خودش مصدر است و در اصل لغت به معنای منع و نهی و جلوگیری است. (جوهری، ۱۹۹۰: ۱۷۶۹/۵) عقال که پای‌بند شتر است و او را از رفتن باز می‌دارد از همین ریشه است. آنچه در انسان و دیگر موجودات دارای عقل، هم‌چون فرشتگان، وجود دارد و به آن عقل گفته می‌شود، از همین ریشه است؛ زیرا عقل، انسان را از رفتن به سوی زشتی و پستی باز می‌دارد. (ابن فارس، ۱۳۸۹: ۶۹/۴). بنابراین، وظیفه عقل، بازداشتن و منع و جلوگیری از نوعی خرابی و بدی است. این خرابی و بدی می‌تواند امری مادی مانند از دست‌رفتن اموال و فرار شتران باشد، می‌تواند امری معنوی مانند از دست رفتن آبرو، شرافت، عزت و کرامت انسان باشد. بنابراین، عقل ضامن بقای امور خوب و خواستنی و مانع پدیدآمدن امور بد و ناخواستنی است. در زبان‌های اروپایی از دو «واژه» در برابر عقل استفاده شده است. در زبان لاتین دو کلمه «ratio» که (انگلیسی آن reason) و «intellectus» که (انگلیسی آن intellect) می‌باشد، به معنای عقل به کار رفته است. اولی بر عقل جزئی یا استدلال‌گر اطلاق شده است و دومی بر عقل کلی یا شهودگر (عقل قدسی). واژه دیگری که در زبان‌های قدیمی اروپایی (لاتین) به کار می‌رفت و اینک تا حدی زیادی مهجور مانده است، واژه «nous» است. Nous به معنای اصل عقلانی هدفدار حاکم بر عالم طبیعت است که قوانین و نظم طبیعت از آن ناشی می‌شود. این کلمه، هم‌چنین به معنای عقل اول یا عقل اعلی و نیز گاهی در معنای عقل انسانی به کار رفته است و گاهی نیز به معنای عقل شهودگر (intellect) استعمال شده است. امری ناعقلی و خارج از حوزه عقلانیت و خردگریز را «non rational» و امری خردستیز و ضد عقل را «irrational» گویند (صادقی، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۱).

۲-مفهوم‌شناسی اصطلاحی: عقلانیت در فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی جدید

ظاهراً در این باره اختلافی نیست که عقل فصل ممیّز انسان از سایر حیوانات است. اما تعریف انسان به «حیوان عاقل» تعریف انسانِ «بالقوه» است، نه تعریف انسانِ «بالفعل» و انسان به مقداری انسان است که از عقل خود استفاده و از دستورات آن پیروی کند. براین اساس، مقصود از عقل، صِرف وجود قوه عاقله نیست، فعال بودن این قوه هم شرط است. پس «عقلانیت» در یک تعریف ساده یعنی «شریعت عقل» یا «مجموعه دستورات و توصیه‌ها و بایدها و نبایدهای عقل»، یا «مجموعه ارزش‌ها و هنجارهای عقلانی» (فنایی، ۱۳۸۴: ۳۳ و ۳۵). در هر صورت، عقلانیت در اصطلاح معانی و مفاهیم مختلف دارد؛ زیرا از یک‌سو، مفهوم عقلانیت دارای معانی، سطوح و مراحل مختلف است، و از سوی دیگر، فیلسوفان و متفکران از منظرها و نگرش‌های مختلف بدان نگرسته و تعریف‌اش کرده‌اند.

ملاصدرا که بزرگ‌ترین حکیم و فیلسوف اسلامی است در کتاب شرح اصول کافی، ذیل روایت «العقل ماعُبِدَ به الرحمن و اکتُسِبَ به الجنان»، برای عقل شش معنا ذکر کرده است که دو معنای آن میان فلاسفه اسلامی معروف است:

۱.عقل، یا قوه عاقله که وجه ممیز انسان از حیوان است. عقلِ به این معنا هرچند در همه افراد انسان وجود دارد، اما در همگان به یک اندازه نیست، بلکه دارای مراتب تشکیکی شدت و ضعف است.

۲.عقل به معنای موجود مجرد تام که مادی نیست و ویژگی‌های ماده و مادیات را ندارد، در برابر موجود مادی و مثالی است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۸-۲۰).

جان لاک که از بنیان‌گذاران اولیه‌ی لیبرالیسم متقدم و از فیلسوفان بزرگ دوره مدرن است و در پارادایم تجربه‌گرایی می‌اندیشد، معتقد است: منظور از عقل، قوه‌ی در انسان است که وجه امتیاز انسان از حیوان است و بواسطه آن است که انسان بر حیوان برتری زیاد دارد. (لاک، ۱۳۸۱: ۴۳۱) رنه دکارت نیز، که از پایه‌گذاران اولیه‌ی مدرنیته و لیبرالیسم کلاسیک است، اما در پارادایم عقل‌گرایی قرار دارد، بلکه

بنیان‌گذار سنت فکری عقل‌گرایی در غرب است. تعریف‌اش از عقلانیت، قوه عاقله انسان است که به‌نحوی یکسان تقسیم شده است[۱]. هم‌چنین وی، از شهود عقلانی (intuition) سخن گفته و در توضیح آن می‌نویسد: «مقصود (من) از شهود، مفهومی است که یک ذهن نافذ و روشن چنان با قطعیت و تمایز آن را به ما ارائه می‌کند که به هیچ‌وجه نمی‌توان در صحت آن تردید کرد. به عبارت دیگر، شهود مفهومی است روشن که برخاسته از نور طبیعی عقل است. مثل اینکه: من هستم، یا مثلث دارای سه ضلع است.» (دکارت، ۱۳۷۲: ۵۳). نکته قابل توجه اینکه، عقلانیت دکارت جزئی‌نگر است و به امور جزئی اهمیت زیاد می‌دهد. این فیلسوف عقل‌گرا در قاعده ۹ کتاب قواعد می‌گوید: «ما باید تمام دقت خود را به ناچیزترین و ساده‌ترین واقعیت‌های مورد نظر جلب کنیم و مدت زیادی در مورد آنها تفکر کنیم. تا اینکه عادت کنیم حقیقت را به نحو صریح و متمایز نظاره کنیم» (دکارت، ۱۳۷۲: ۵۳). البته عقلانیت لاکی نیز چون عقل دکارتی، مفهومی و جزئی‌نگر است.

کانت که نقطه تلاقی دو سنت فکری عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی اروپایی است، از عقلانیت انتقادیِ اخلاق‌مدارانه و وظیفه‌گرایانه سخن گفته است. عقلانیت انتقادی کانت نیز مثل عقلانیت ابزاری و جزئی‌نگرانه‌ی دکارت و لاک، عقلانیت مفهومی و خودبنیاد است. از نظر کانت که بزرگترین فیلسوف دوره مدرن و عصر روشنگری است، انسان ذاتاً موجود خردمند است که فی‌نفسه غایت است. به‌همین جهت، هر نوع استفاده ابزاری و سودجویانه از انسان ممنوع است (کانت، ۱۳۶۹: ۷۲-۷۳).

نقد و بررسی

از آنچه در بحث مفهوم‌شناسی لغوی و اصطلاحی گفتیم، به این نتیجه می‌رسیم

---

۱. ویژگی مهم عقلانیت دکارتی، برابری عقل است. این جمله دکارت معروف است که: «عقل سلیم بهتر از هر چیز میان مردم تقسیم شده است، چه هرکس بهره خود را از آن تمام می‌داند.» (مگی، ۱۳۸۶: ص۸۸).

که در فلسفه اسلامی عقل به دو معنای کلی به کار رفته است. **یک**، عقل موجودی است مجرد که هم ذاتاً تجرد دارد و هم در عمل و فعل مجرد و بی‌نیاز از ماده است. در کاربرد **دوم**، عقل یکی از قوای نفس انسان است که در برابر حس و خیال و وهم قرار دارد. عقل در این کاربرد، قادر به درک کلیات و مجردات است. عقل به‌مثابه قوه نفسانی، دو کارکرد دارد: کارکرد شهودی و کارکرد استدلالی. در فلسفه جدید غربی تنها کاربرد دوم عقل، یعنی عقل به‌مثابه قوه عاقله که فصل ممیز انسان از حیوانات است، مورد تأکید قرار گرفته است و به‌کاربرد عقل به‌عنوان موجود مجرد تام، توجه نمی‌شود. چنانچه به کارکرد شهودی عقل اعتنای نمی‌شود و تنها به کارکرد استدلالی آن (قیاس و استقراء)، اهتمام داده می‌شود.

بر این پایه، منظور از عقل در فلسفه اسلامی، عقل کلی یا شهودی است که از آن به «اینتلکت» (intellect) تعبیر می‌شود و متعلق شناخت این نوع عقل، بیشتر امر مطلق و قدسی است و امور دیگر (جهان و انسان) در مراتب بعدی قرار دارند. در حالی که عقل مورد نظر فلسفه‌ی جدید، عقل مفهومی، جزئی و استدلال‌گر است و معادل این نوع عقل، واژه (reason) می‌باشد. این نوع عقل، با روش حصولی، مفهومی و استدلالی به شناخت و تحلیل امور می‌پردازد. برخلاف عقل کلی و شهودی که متکی بر روش شهودی و ادراک درونی است. بنابراین، فلسفه اسلامی، بر مدار عقل کلی (عقل قدسی و فعال) دور می‌زند و فلسفه جدید بر مدار عقل جزئی و استدلالی. بنابراین، این مبانی عقلی در استنتاجات، نتایج متفاوت خواهند داشت. حکمت و فلسفه اسلامی بر اصالت تعقّل (Intellectualism) و اصالت موجودات غیرمادی (Spiritualism) تأکید می‌ورزد، در حالیکه شعار فلسفه مدرن، اصالت تجربه (Empiricism)، اصالت ماده (Materialism) و اصالت عقلِ استدلالی (rationalism) است. بنابراین، راسیونالیسم (استدلال‌گرایی)، اصلِ حاکم بر فلسفه جدید غرب است.

دو) گونه‌شناسی عقلانیت در گفتمان‌های علمی رضوی

۱-عقلانیت فطری (عقلانیت برهانی و فرادینی)

یکی از گونه‌های معروف، بلکه بارزترین نوع عقلانیت، عقلانیت فطری است که از آن به عقلانیت برهانی (استدلالی) و فرادینی نیز می‌توان تعبیر کرد. در ادبیات دینی از این نوع عقلانیت به عنوان بزرگترین موهبت و حجت یقینی، قاطع و خلل‌ناپذیر خدا بر انسان یاد شده است. در این زمینه امام رضا(ع) در پاسخ ابن السکیت که از امام پرسید: امروز «حجت خداوند بر مردم چیست»؟ فرمود: «عقل است که به واسطه آن، انسان کسی را که حقیقتاً از جانب خدا سخن بگوید، می‌شناسد و تصدیقش می‌کند و آن را هم که بر خدا دروغ ببندد، می‌شناسد و تکذیبش می‌کند». ابن السکیت گفت: به خدا سوگند که پاسخ، همین است. (کلینی، بی‌تا، ج۱-۲، ص۲۸). مضمون این روایت، به عقلانیت فطری اشاره دارد. انسان با مراجعه به عقلانیت فطری‌اش که موهبت الهی است، بسیاری از چیزها، از جمله مدعیان دروغین پیامبری را از پیامبران صادق تمیز می‌دهد. بنابراین، عقلانیت فطری که می‌تواند «نبی» را از «متنبّی» تشخیص بدهد، نه تنها در روایات تخطئه نشده، بلکه به عنوان حجت درونی در کنار حجت بیرونی (نقل معتبر)، مورد تأکید قرار گرفته است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۰) در کافی روایتی دیگری است به نقل از ابوهاشم جعفری که می‌گوید: «در خدمت امام رضا بودیم و سخن از «خرد» و «ادب» به میان آوردیم. امام فرمود: «ای ابوهاشم! خرد، موهبت الهی است و ادب، امری اکتسابی. پس هر که در به‌دست آوردن ادب بکوشد، بر آن دست می‌یابد و هرکه در به‌دست آوردن خرد بکوشد، با این کار جز بر نادانیِ خویش نمی‌افزاید» (کلینی، ۱-۲/ ۲۷؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۴: ۴۴۸).

در ابتداء چنین به نظر می‌رسد که بین مضمون این روایت با مضمون برخی از روایات دیگر امام، تعارض و ناسازگاری وجود دارد.[۱] حال چگونه این ناسازگاری را

۱. تعارض بین روایتی که می‌گوید: تحصیل دانش و علم‌آموزی، عقل را شکوفا، و عقلانیت را ☜

علاج کنیم. به‌نظر می‌رسد، توجیه منطقی این تعارض به این نحو است که بگوییم: آن روایتی که می‌گوید «...هرکس در به‌دست آوردن عقل بکوشد، جز بر نادانیِ خویش نمی‌افزاید»، منظورش عقلانیت فطری است که خدای متعال به نوع انسان‌ها داده است و چند ویژگی دارد. نخست اینکه، موهبت الهی است، دوم اینکه، فصل ممیّز انسان از حیوان است و به‌واسطه همین عقلانیت است که انسان بر حیوانات برتری زیاد دارد. سوم اینکه، فرادینی است. چهارم اینکه، قابل افزایش نیست؛ زیرا اکتسابی و آموختنی نیست، بلکه بخشش خدایی است. بدینسان، این روایت، گونه‌ای فطری و ذاتی عقلانیت را مورد نظر دارد، یعنی آن سطح از عقلانیت که انسان بالفطره (ذاتاً) از آن برخوردار است. فیلسوفان و متفکران بزرگ جهان همه بر وجود این نوع عقلانیت در انسان تصریح کرده و حکم آن را حکم طبیعی یا قانون طبیعیِ عقل پنداشته‌اند. اما آن دسته روایاتی که مضمونش این است که علم، جهالت را از بین می‌برد و به شکوفایی و پرورش عقلانیت می‌انجامد، عقلانیت علمی و تجربی و به عبارتی دیگر، عقلانیت معرفت‌آموز را مورد نظر دارد. بدینسان عقلانیت علمی، سطح دیگری از عقلانیت است که مفهوم خاص خود را دارد و از خاصیت رشد و شکوفایی برخوردار است. چنانچه قلمرو کاربرد این نوع عقلانیت، بیشتر طبیعت و کشف حقایق جهان مادی و طبیعی است. این مدل عقلانیت، ابزاری است برای تأمین معیشت و پیشرفت جامعه که از آن به عقلانیت ابزاری، جزئی، مفهومی و استدلالی نیز، تعبیر می‌شود. بنابراین، وجه جمع بین این دو نوع روایت این است که برخی از روایات ناظر به عقلانیت علمی است که اکتسابی است، در نتیجه قابل افزایش است. اما برخی از روایات دیگر، ناظر به عقلانیت فطری است که اکتسابی نیست، بلکه بخشش الهی است.

☞

پرورش می‌دهد و این روایت که می‌گوید: هرکس در به‌دست‌آوردن عقل بکوشد، جز بر نادانی خویش نمی‌افزاید.

۲-عقلانیت علمی (عقلانیت معرفت‌آموز)

در منطق روایات رضوی، نفس علم‌آموزی و تحصیل علم، یک امرِ عقلانی و ستودنی است و دانش‌جویی عقلانیت را به‌همراه دارد، زیرا نور علم تاریکیِ «جهالت» را که ضد «عقلانیت» است، از بین می‌برد. بنابراین، اگر علم در زدودن جهل مؤثر است، پس شکوفاکننده‌ی عقل نیز هست و به عقلانیت و معرفت انسان یاری می‌رساند. امام رضا(ع) در این زمینه می‌فرماید:

«علم قلب‌ها را از جهل بیرون می‌سازد و به آنها حیات می‌بخشد و دیدگان را از تاریکی بیرون می‌آورد و به آنها نور می‌دمد. علم؛ بدن‌ها را از ضعف و ناتوانی می‌رهاند و به آن‌ها نیرو می‌بخشد. علم بنده را به جای شایستگان و مجالس نیکان و درجات عالی دنیا و آخرت می‌رساند. مذاکره علمی، معادل روزه‌داری است و تدریس علم، همسان نماز است. به‌واسطه علم، پروردگار اطاعت و عبادت می‌شود و به‌واسطه علم صله‌ی رحم محقق می‌شود، و حلال و حرام شناخته می‌شود. علم پیشگام عمل است و عمل پیرو آن، سعادتمندان از علم بهره می‌گیرند و شقاوتمندان از آن محرومند. خوشا به‌حال کسی که خداوند او را از علم محروم نکرده است». (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۸۸).

آیت الله جوادی آملی در کتاب ارزشمندش «علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیّه» ذیل این روایت نورانی به نکته‌ی جالبی اشاره کرده می‌نویسد: این امور در بیان محاسن علم، بدان دلیل است که اصل وجود هر انسانی «خرد» اوست و علم سبب می‌شود انسان خردمندتر شود. بنابراین، اصل «انسان» همان «علم» (یا خرد) است، اصلی که انسان باید به‌آن برسد. (جوادی آملی، ۱۴۱۵: ۸). در روایتی دیگر امام رضا(ع)، دانش‌طلبی مستمر و دائمی، از جمله شرایط کامل شدن عقلانیت یک مسلمان پنداشته شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۶/۷۵). بدین‌ترتیب، تشویق‌ها و ترغیب‌های دین اسلام در زمینه‌ای علم‌آموزی و دانش‌طلبی، برای این است که انسان عالم شود و از رهگذر علم، عقلانیت‌اش شکوفا گردد. از رهگذر عقلانیت

معرفت‌آموز است که انسان به علم و دانش می‌رسد و سرانجام غـرض از آفـرینش او که خودشناسی و خداشناسی و سعادت انسان است، تحقق می‌یابد.

نکات قابل تأمل در این گفتمان رضوی

أ) علم زنده‌کننده‌ای قلب‌ها و جان‌هاست؛ پس قلب و نفس بدون علم، مرده است و از حیات واقعی برخوردار نیست؛

ب) علم چراغ روشن در تاریکی‌هاست که بدون آن انسان در ظلمات گرفتار می‌شود؛

ج) علم نیروی محرّکه‌ی قوی برای بدن است. انسان فاقد علـم و هنـر، ضـعیف و ناتوان (بی‌کار) است، اما انسان دانشمند، قوی و پرتوان است.

د) علم برای انسان پرسـتیژ و موقعیـت اجتمـاعی مـی‌آورد و انسـان را در دنیـا و آخرت هم‌نشین نیکان و شایستگان می‌گرداند؛

ه) گفت‌گوی علمی و تدریس علم، مثل نماز و روزه ارزش عبادی و معنوی دارد؛

و) از منظر دینی، با علم، خداوند اطاعت و عبادت می‌شود؛

ز) با علم، صله‌ی‌رحم انجام می‌شود و حلال و حرام خدا شناخته می‌شود؛

ح) علم مقدم بر عمل و عمل تابع آن است. انسان سـعادت‌منـد از آن بهـره‌منـد و شقاوتمند از آن محروم است.

مضمون این گفتمان رضوی دلالت بر این دارد که علم و عقلانیـت توأمـان‌انـد، بلکه علم، عقلانیت را درپی دارد. هرجا علم باشد، جهالت و ظلمت از بین می‌رود و جایش را به عقلانیت و نورانیت می‌دهد.[1] علـم زمینـه‌سـاز، بلکـه پـرورش‌دهنـده‌ای عقلانیت است. به‌همین جهت، علم، سلطه‌آور است و انسان عالم بر غیر عالم، حتـی سلاطین و حکمرانان فرمانروایی و سلطه دارد. امام رضا(ع) از امیرالمؤمنین علـی(ع)

---

۱. البته عکس این فرضیه نیز صادق است. ملاصدرا در شرح اصول کافی می‌گوید: «أنّ العقل لاینفک عن العلم و هما متصاحبان». او براساس روایت امام صادق در کـافی می‌گوید عقل همیشـه بـا علـم است. عقل با معانی مختلفش مستلزم علم است و در بعضـی از معـانی‌اش، عین علم است (ملاصـدرا، ۱۳۸۴: ۲۲۱/۱).

نقل می‌کند که حضرت فرمود: «پادشاهان، فرمان‌روای مردم‌اند و دانش، فرمانروای بر شاهان» (شیخ طوسی، ۱۴۰۴: ۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۸/۲). مضمون این روایت دلالت بر این دارد که صاحبان علم به خاطر دانش‌شان بر حاکمان و دولت‌مردان فرمانروایی می‌کنند.

۲-۱.عقلانیت پرسش‌گری

یکی از مصادیق و گونه‌های عقلانیت علمی و معرفت‌آموز در روایات عقل‌محور رضوی، «عقلانیت پُرسش‌گری» است. پرسش و داشتن روحیه‌ای پرسش‌گری و دانش‌دوستی، فی‌نفسه یک امر عقلانی و مورد ستایش است. در فرهنگ اسلامی و آموزه‌های رضوی، علم، که بزرگترین فضیلت معرفتی و پایه‌ای تعقل و خردورزی به‌شمار می‌رود، پرسش، کلید ورود به گنجینه‌های این فضیلت معرفتی شمرده شده است. بدینسان، نفس علم و معرفت برای انسانِ مسلمان موضوعیت و مطلوبیت دارد. لذا در اندیشه‌ی اسلامی، علم، تنها نقش ابزاری ندارد، بلکه مطلوبیت ذاتی دارد. امام رضا(ع) در روایتی که آن را از پیامبراکرم(ص) نقل کرده است، می‌فرمایند: «علم، گنجینه‌های است که کلید آن سؤال است، فرمود: پرسش کنید تا خداوند شما را مورد رحمت قرار دهد. در پرسش به چهارکس پاداش داده می‌شود: پرسش‌کننده، معلم، شنونده و دوست‌دار علم.[۱] (صدوق، ۱۳۷۸ق: ص۴۲) چنانچه ملاحظه می‌شود این گفتمان علمی رضوی، بر فضیلت معرفتی «علم» و به‌ویژه «پرسش» تأکید دارد و روحیه‌ی «پرسش‌گری» را موردستایش قرار داده است. بنابراین، کسی که اهل پرسیدن است یقیناً از آثار ارزنده آن که در ذیل آمده، برخوردار می‌شود:

الف) اطلاعات او افزایش می‌یابد؛

۱. «العلم خزائن و مفتاحها السؤال، فاسألوا یرحمکم الله فإنه یؤجر فیه اربعة: السائل و المعلم و المستمع و المحب له».

ب) امکان خطای او کاهش می‌یابد؛

ج) به عنوان فردی از افراد جامعه به دیگران می‌آموزد که پرسش وسیله‌ای مناسب برای وصول به حقیقت است و از این طریق به وجهه‌ی اجتماعی معرفت توجه کرده و تأثیر مثبتی بر آن خواهد داشت.

د) کم کم، قواعد مربوط به پرسش را می‌آموزد: اینکه چه وقت بپرسد؟ چگونه بپرسد؟ از چه کسانی بپرسد؟

ه) با پرسش، امکان پاسخ اشتباه دادن به دیگران کاهش می‌یابد و از این طریق از ایجاد نقش منفی در عرصه اجتماعی معرفت جلوگیری خواهد شد.

نکته قابل توجه این که در ادامه حدیث، دو موضوع دیگر نیز مورد توجه قرار گرفته است. اول اینکه: برای ایجاد انگیزه و روحیه به افرادی که فاقد آن هستند و نیز تقویت آن در افرادی که به نحوی ذاتی واجد آن هستند، از ابزار دینی–عاطفی استفاده شده است. حضرت می‌فرمایند «پرسش کنید تا مورد رحمت خداوند قرار گیرید». دوم اینکه: جنبه‌ی اجتماعی پرسش و معرفت مورد توجه قرار گرفته است. در حدیث اضافه شده است که به پرسش‌کننده، معلم، شنونده و دوستدار علم اجر داده خواهد شد. یعنی تمام بازیگران این صحنه و فضای معرفتی (سائل، شنونده، معلم و محب) همه مأجور و مورد رحمت الهی هستند. (اکبری، ۱۳۹۲: ۱۱۸/۲–۱۱۹).

نکته حایز اهمیت دیگر اینکه، این روایت حکیمانه‌ی رضوی، به جامعه‌شناسی معرفت نیز، اشاره دارد و نقش عناصر دخیل در معرفت اجتماعی را یادآور می‌شود. یعنی توجه به عناصر سازنده‌ای علم و معرفت که از مهم‌ترین دستاوردهای متدولوژی جدید و فلسفه علوم اجتماعی است. آندرو سایر فیلسوف معاصر و نظریه‌پرداز «رئالیسم انتقادی»، از کسانی است که به این موضوع توجه کرده و از معرفت در زمینه سخن گفته است. وی معتقد است، معرفت عمدتاً با کار (عمل) و از طریق تعامل با دیگران با استفاده از منابع مشترک و به طور خاص زبان مشترک،

به‌دست می‌آید. اینجاست که وابستگی معرفت به زمینه پیش می‌آید. به باور سایر، افراد نمی‌توانند مستقل از جامعه‌ای که در آن «اندیشیدن و عمل کردن» را می‌آموزند، معرفت را توسعه دهند. (سایر، ۱۳۹۳: ۱۴-۱۵) بنابراین برای مقابله با نگاه ایستا و ناپویا، ضروری است که تولید معرفت را به‌مثابه فعالیت اجتماعی لحاظ کنیم. معرفت هرگز از هیچ به وجود نمی‌آید، بلکه محصول تعامل ارتباطی (تعامل اجتماعی) و دیالوگ با دیگران است. از اینرو، علم، شیء (ابژه) نیست بلکه یک فعالیت اجتماعی است. (سایر، ۱۳۹۳: ۱۸).

با توجه به آنچه گفته شد، در تحلیل این روایت، به سه نکته مهم اشاره می‌شود:

یک: دانش و معرفت به گنجینه‌های دربسته تشبیه شده که بدون کلید آن که پرسش است، دست‌یابی به آن امکان‌پذیر نیست. بدینسان، مهم‌ترین شاخصه‌ی این روایت، روحیه‌ای پرسش‌گری و تقویت آن در افراد جویای دانش است. و این نکته مهم که پرسش، گونه‌ی عقلانیت است.

دو: نکته دوم، دعوت به پرسش‌گری است و در این دعوت از ابزار دینی-عاطفی استفاده شده است، زیرا پرسش‌گر، مشمول رحمت و عطوفت الهی است. نه‌تنها پرسش‌گر که آموزگار، و فراتر از آن دو، حتی شنونده و دوستدار این دیالوگ علمی که نقش مستقیم در تولید معرفت را ندارند نیز، مشمول رحمت الهی قرار گرفته است. این نکته، عناصر تولیدکننده‌ی معرفت را و اینکه معرفت محصول امر اجتماعی و نه فردی است، مورد تأکید قرار داده است.

سه: این روایت رضوی به مبنای قدسی و الهیاتی علم اشاره دارد و تئوری سکولاریستی علم را به‌چالش می‌گیرد. حضرت می‌فرماید: رسول خدا فرمود: پرسش کنید تا در کسب معرفت و علم مشمول رحمت او قرار گیرید. و از این طریق، دانش و معرفت تولید و گسترش یابد. این، یعنی تأکید بر مبنای الهیاتی و قدسی علم. بنابراین،

برخلاف تئوری علم انسانیِ سکولار، در اسلام، بـر ماهیـت و هویـت دینـیِ علـم تأکیـد می‌شود.[1] در این زمینه، از سوی متفکران و فیلسوفان مسلمان، مقالات و آثاری گرانسـنگ به جامعه‌ی علمی ارائه شده است که مضمون آن‌ها به «پارادایم علم دینی» اشاره دارد.[2]

۲-۲.عقلانیت گفت‌وگو و مناظره‌ی علمی

از جمله مصادیق عقلانیت علمی کـه از روایـات عقـل‌محـور رضـوی اسـتفاده می‌شود، عقلانیت گفت‌وگو و مناظره‌ی علمی است. نوع مواجهه امام در گفـت‌وگـو، مناظره‌ی علمی و رفع شبهات اعتقادی، همراهی و تقریـب اسـت. امـام، نخسـت بـا معتقدات مخالف همراهی می‌کند و در نهایت مدعای او را باطل و نظریه‌ای خـودش را به‌اثبات می‌رساند. این شیوه را در مناظره امام با یـک دانشـمند مسـیحی مـی‌بینـیم آنگاه که گفت: ما ادعای مان این است که عیسی(ع) روح الله و کلمه‌ی اوست که بـه مریم القاء فرمود، مسلمانان در این ادعا با ما وفاق دارند، حال آنکه مسلمانان مـدعی آنند که محمد(ص) پیامبر و فرستاده خـدا اسـت امـا مـا آنـان را تصـدیق و تبعیـت

---

۱. لازم به یادآوری است که «علم» در این بحث، مساوی با علم مدرن (Science) نیست، بلکه علم به معنای مطلق دانستنی‌ها، یعنی علم در برابر جهل است.

۲. در میان منابع متعدد این موضوع، کتاب «معرفت و معنویت» دکتر سیدحسین نصر فیلسوف و متفکر برجسته‌ی معاصر مسلمان و «بحران دنیای متجدد» رنه گنون فرانسوی، از بهترین و جـامع‌ترین آنهاست. کتـاب معرفـت و معنویـت دکتـر نصـر را می‌تـوان مانیفسـت سـنت‌گرایان معاصـر نامیـد. گنـون، از بنیان‌گـذاران پـارادایم سنت‌گرایی معاصـر، و نصـر از تئورسین‌های اصـلی و از شـارحان ممتـاز این طـرز تفکر در جهـان امروز به‌شمار مـی‌رود.این دو فیلسوف مسلمان، از نظریه‌ی «علم دینـی» و «عقلانیت دینـی و قدسـی» جانبداری می‌کنند و به‌شدت از نظریـه‌ی «علـم سـکولار» کـه مبتنـی بـر «عقلانیت مـدرن و سـکولار» می‌باشد، انتقاد می‌کنند. نقدهای گنون و نصر و دیگر فیلسوفان مسلمان بر عقلانیت مدرن و علم سـکولار حاصـل از آن که مبتنی بر پارادایم مدرنیته است، برای به‌پرسش‌گرفتن مدرنیسم، عقلانیت و علم مدرن، یـاری کننده، و برای فهم و تبیین بهتر علم دینی، راهگشا و قابل استفاده است. به باور نگارنده، اهمیت آثار نصر و گنون در این موضوع، به این جهت است کـه نقد عقلانیت مـدرن و علـم و فلسفه‌ی جدید حاصل از آن بدون مراجعه به آثار آنها، دشوار است، زیرا این دو فیلسوف سنت‌گرا برغم اینکه از جهان مدرن برخاسته‌اند -و نصر هم‌اکنون نیز، در قلب دنیای مـدرن زنـدگی می‌کنـد-، در عین حال جدی‌ترین نقدها را بر عقلانیت مدرن و علم سکولار حاصل از آن داشته‌اند. ر.ک، به: (نصر، معرفت و معنویت، و گنون، بحران دنیای متجدد).

نمی‌کنیم، و روشن است آنچه را هردو فرقه وفاق دارند، بر آنچه که اختلاف دارند برتری دارد. حضرت پرسید: اسمت چیست؟ گفت: یوحناً، فرمود ای یوحنا ما به آن عیسی بن مریم و روح الله و کلمه خدایی ایمان داریم که به محمد(ص) ایمان داشته و بشارت آمدن او را داده است و خود نیز اقرار کرده باشد که بنده و مربوب خداوند است، پس اگر آن عیسی که تو به او اقرار داری چنین نیست که به محمد(ص) ایمان داشته باشد و اقرار به عبودیت خود و ربوبیت خدا کرده باشد، ما از چنین عیسایی برائت می‌جوییم! پس چگونه بر آن اجماع داریم؟ (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۳۰/۲). ملاحظه می‌شود در این مناظره علمی، نخست همراهی در اوصاف عیسی مسیح است و در گام دوم، به‌چالش گرفتن اجماع مورد نظر یوحنّا. امام می‌فرماید، ما با شما بر عیسایی وفاق داریم که به آمدن محمد(ص) مژده داده و خود نیز مؤمن و بشارت‌دهنده‌ی به آن حضرت است. در این فرض، مؤمنان واقعی به عیسی(ع)، مؤمنان به محمد(ص) نیز هست. بنابراین، ما به عیسایی مورد نظر شما ایمان نداریم تا مدعای شما (وفاق) به اثبات برسد.

۳-عقلانیت دینی (عقلانیت مقدس)

تلفیق دین و عقل، یا پیوند دیانت و عقلانیت یکی از مسائل مهم و اساسی در تاریخ اندیشه بشری است که می‌توان از آن به عقلانیت دینی تعبیر کرد. عقلانیت دینی، مرکب از دو واژه عقلانیت و دین است و در مقابل عقلانیت سکولار به‌کار می‌رود. مهم‌ترین شاخص عقلانیت دینی، عدم استقلال آن از دین است. در برابر عقلانیت سکولار که شاخص مهم آن، استقلال و خودبنیادی آن است. عقلانیت دینی را عقلانیت مقدس نیز گفته‌اند که عبارت است از «به‌کارگیری ابزار مناسب برای دست‌یابی به هدفی مقدس یا به‌کارگیری ابزاری مقدس برای دست‌یابی به هدفی مناسب.» بدینسان، اگر عقلانیت را در حوزه دین به‌کار ببریم می‌توانیم صفت «مقدس» را به آن بدهیم؛ زیرا صفت اصلی امور دینی «قداست» است. اساساً حوزه دین، حوزه امری قدسی است. عقلانیت مقدس، آن است که از متن و درون دین

برخاسته است. در عقلانیت مقدس کافی است که یا هدف دینی و مقدس باشد و یا وسیله. لزومی ندارد هردو باهم مقدس باشند. اگر برای رسیدن به هدفی مقدس، مانند رفتن به مسجد از وسیله‌ای غیردینی مانند اتوبوس استفاده کنیم، عقلانیتی مقدس داریم. هم‌چنین اگر با وسیله‌ای مقدس مانند ازدواج شرعی، هدفی غیرمقدس، مانند ارضای غریزه جنسی را تأمین کردیم، عقلانیتی مقدس داریم. (صادقی، ۱۳۸۶: ۶۸-۶۹). در آموزه‌های اسلامی، به‌ویژه روایات رضوی بر عقلانیت دینی تأکید زیاد شده است. حسن بن جهم می‌گوید: جمعی از یاران ما نزد حضرت رضا(ع) سخن از عقل به میان آوردند. امام فرمود: «دین‌داری که عقل ندارد اعتنایی به او نباشد....خدا عقل را آفرید و به او گفت پیش من آی پیش آمد، (گفت) برگرد، برگشت. (پس از آن) فرمود به عزت و جلالم سوگند بهتر و محبوب‌تر از تو چیزی نیافریدم بازخواست و بخشش‌ام متوجه توست» (کلینی، بی‌تا: ۱-۳۲/۲). این روایت، یکی از مهم‌ترین و معروف‌ترین احادیثِ عقل‌محور در منابع روایی شیعه است که به رابطه عمیق و گسست‌ناپذیر دین و عقل اشاره دارد. مطابق این روایت، خداوند عقل و ذوی‌العقول را امر و نهی می‌کند و مردم را به اندازه عقل‌شان پاداش و کیفر می‌دهد. به‌همین دلیل، مجانین و کسانی که از نعمت عقل محروم‌اند، تکلیف هم ندارند. اساساً تکلیف و مسئولیت متوجه عقل و انسانِ خردمند است و آنجایی که عقل نباشد، تکلیف هم نیست. نکته‌ای مهم دیگری که از این روایت استفاده می‌شود، بی‌ارزشیِ و بی‌مایه‌گیِ دین‌داریِ بدون عقلانیت است. از منظر اندیشه‌ی اسلامی، دین و آموزه‌های آن، مبتنی بر مبانی عقلی است، ازاینرو، تدیّن و تعبّد بدون تعقّل و تفکر تهی از ارزش است. بدینسان، روایت فوق بر این نکته دلالت دارد که در دین‌داری، باید به بن‌مایه‌ها و پیش‌فرض‌های عقلی و فکریِ دین توجه داشت و از پذیرش دین و ایمان تقلیدی و سطحی دوری جست. همان‌گونه که در گذشته نیز اشاره شد، پذیرش اصل دین، توسط عقل امکان‌پذیر است، چنانچه تشخیص پیامبران راستین از مدعیان دروغین پیامبری. با این توضیح، روشن می‌شود که چرا فرد

دین‌داری که از عقل بی‌بهره است، مورد اعتنا نیست. در ادامه، سه گونه‌ی مهم «عقلانیت دینی» را مورد بحث قرار می‌دهیم:

۳-۱.عقلانیت خودشناسی

از جمله مفاهیم و مصادیق عقلانیت دینی که در روایات عقل‌محور رضوی مورد توجه قرار گرفته است، «عقلانیت خودشناسی» است. برطبق روایت رضوی «کسی که نفس خود را حساب‌رسی کند، سود برد و کسی که از آن غافل گردد، آسیب می‌بیند...عقل برتر آن است که انسان نفس خود را بشناسد»[۱] (عطاردی، ۱۴۰۶: ۳۰۲/۱-۳۰۳). چرا خودشناسی یک فضیلت عقلانی است؟ چون معرفت نفس از جهات ذات، صفات و افعال، بسان نردبانی برای شناخت پروردگار است. «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲/۲). امام‌رضا(ع) در روایت معروف دیگر، از عقلانیت به دوست انسان و از جهالت به دشمن او تعبیر کرده است، آنجا که می‌فرماید: «دوست هرکس عقل او و دشمن هرکس جهل اوست».[۲] (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۷/۱). این روایت، به‌گونه‌ی دیگر، عقلانیت خودشناسی را مورد بحث قرار داده است. مضمون این روایت اشاره به این دارد که برای شناخت دوست و دشمن نباید به نگاهی بیرونی بسنده کرد و از نگاهی درونی غافل شد، دوست و دشمن واقعی در درون انسان است؛ کافی است به درون بینگری دوست و دشمن واقعی را می‌شناسی. پس سودمندترین دوست انسان عقلانیت، و مضرترین دشمن او جهالت است.

نکته‌ی حایز اهیمت اینکه در این روایت، «عقلانیت» در برابر «جهالت» قرار گرفته که اولی دوست، و دومی دشمن پنداشته شده است. تقابل دو مفهوم عقل و جهل در این روایت معروف رضوی، اهمیت خودشناسی و عقلانیت آن را مضاعف می‌کند. زیرا عقلانیت، همان‌طور که در مفهوم لغوی آن اشاره کردیم، انسان را از

---

۱. أفضل العقل معرفه الإنسان نفسه.
۲. صَدیقُ کلِّ إمرءٍ عقله و عدوٌّ جهله.

پلیدی‌ها و زشتی‌ها محافظت می‌کند و با چراغ نورانی خویش راه صواب و نجات را نشان می‌دهد. بدینسان، عقلانیت خودشناسی، یک نوع درک و شعور و بصیرت است، در برابر جهالت که بی‌عقلی، بی‌شعوری و بی‌بصیرتی است، بنابراین عقلانیت بی‌علمی و بی‌سوادی نیست، بل بی‌شعوری و بی‌عقلی است. در نهایت، عقلانیت خودشناسی آن است که انسان با رهنمودهای هدایت‌گرِ عقل و نیروهایی گمراه‌کننده و اهریمنی جهل آشنا شود تا دوست و دشمن واقعی‌اش را بشناسد، و سرانجام، راه سعادت و خوبی را از راه شقاوت و بدی تمیز دهد. نتیجه و ثمره‌ی توجه به عقلانیت خودشناسی، موجب می‌شود انسان نیروهای عقل و جهل را که از حالات نفسانی اوست به‌دقت مورد شناسایی قرار دهد.

۳-۲.عقلانیت خداشناسی

دومین نوع عقلانیت دینی که مهم‌ترین نوع در روایات عقل‌محور رضوی است، «عقلانیت خداشناسی» است. عقلانیت خداشناسی، یعنی شناخت عقلانی خداوند، شناختی که متکی بر تعقل و تفکر در آیات انفسی و آفاقی الهی است. (فصلت، آیه ۵۳). عقلانیت خداشناسی از منظر روایات رضوی، از طریق تفکر در پدیده‌های جهان طبیعت بدست می‌آید. حضرت رضا(ع) در این زمینه می‌فرماید: «از طریق صُنع (ساخته‌ها و آفرینش) خدا به وجود او راه برده می‌شود و به‌واسطه خردها، شناخت او حاصل می‌گردد و از رهگذر فطرت، حجت و برهان بر وجود او ثابت می‌شود» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵). در روایت دیگر می‌فرماید: «به‌واسطه عقول است که اعتقاد به خدا حاصل می‌شود.» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۰/۴). مضمون این گونه روایات به عقلانیت خداشناسی اشاره دارد. براین پایه، انسان مسلمان باید در حوزه اعتقادات بر محور عقلانیت گام بردارد و شناخت عقلی خداوند را بر شناخت نقلی و دیگر گونه‌هایی شناخت ترجیح دهد. کامل‌ترین شناخت حق تعالی دست‌کم با رویکردی حِکمی-فلسفی، از طریق برهان عقلی و تأمل در مصنوعات او (جهان خلقت) امکان‌پذیر است.

۳-۳.عقلانیت عبادت‌شناسی

از دیگر گونه‌های عقلانیت دینی، «عقلانیت عبادت‌شناسی» است. از منظر قرآن کریم، هدف از خلقت انسان «عبادت» است. (ذاریات/۵۶) براین اساس، انسان عابد کسی است که به غایت و هدف خلقت خود رسیده، یا دست‌کم به آن شناخت پیدا کرده است. در اندیشه‌ی اسلامی، عبادت، اما دارای مراتب است که بالاترین مرتبه آن تفکر (اندیشه‌ورزی) در باره مبدأ حقایق عالم و علت پدیدآورنده و مدبّر آن‌ها، یعنی ذات اقدس الهی است. عبادت در منطق روایات رضوی نیز، به‌همین معنا است. حضرت رضا(ع) در این زمینه می‌فرماید: «عبادت به فراوانی نماز و روزه نیست، بلکه عبادت تفکر در امر خدای والاست». (عطاردی، ۱۴۰۶: ۳/۱)[1] این روایت که می‌گوید: تفکر در امر خدای والا عبادت است، به این معناست که خردورزی در کار خداوند، عبادت است. بلکه اساساً نفس تعقل و تفکر، عبادت است. چون مطابق روایات اهل‌بیت، «خداوند به چیزی نیکوتر از عقل عبادت نشد»[2] (کلینی، بی‌تا، ۱-۲۱/۲). یعنی چیزی به خدا تقرّب نجست که بالاتر از عقل باشد پس عقلانیت، بالاترین وسیله‌ی تقرّب به حق تعالی است. از نظر این روایت، هیچ عبادتی بالاتر از تعقّل نیست. در واقع در این حدیث، نفی مقایسه بین فضیلت عقل و سایر عبادت شده است. به قول ابن سینا، «عقل و تعقّل یک عبادت عقلانی است و ماهیت عقل چیزی جز عبادت نیست». (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۲۴۸).

بدین‌ترتیب، این روایتِ تفکرمحورِ رضوی که از تفکر در امر خدای عزوجل سخن می‌گوید، به «عقلانیت عبادت‌شناسی» اشاره دارد. تأکید بر عقلانیت عبادت‌شناسی در اسلام، موجب رشد فکری و معنوی امت اسلامی می‌شود. حال پرسش این است که چرا تفکر در کار خداوند عبادت تلقی شده

---

۱. «لیس العباده کثره الصلوه و الصوم، إنما العباده التفکر فی أمرالله عزوجل».
۲. «ماعُبدالله بشیئٍ أفضل من العقل».

است؟ دلیل ساده‌اش این است که تفکر درباره معبود قهراً عبادت عملی را به‌همراه دارد. علمی است که عمل را در پی دارد. به‌همین جهت، ارزش علم و عمل یکسان نیست، زیرا علم اصل است و عمل فرع آن؛ علم درخت طوبی و عبادت عملی میوه آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۹). چنانچه در روایتی دیگر رضوی، علم اصل و عمل تابع آن دانسته شده است. آنجا که می‌فرماید: «علم، پیشگام عمل است و عمل پیرو آن، سعادتمندان از علم بهره‌مند می‌شوند و شقاوتمندان از آن محرومند.»[1] (عطاردی ۱۴۰۶: ۷/۱).

۴-عقلانیت عملی-اخلاقی

از جمله مفاهیم عقلانیت که از روایات عقل‌محور رضوی استنباط می‌شود، «عقلانیت عملی-اخلاقی» است. قلمرو عقلانیت عملی-اخلاقی، حوزه‌ی بایدها و نبایدهای اخلاقی و کنش و رفتار شخصی و اجتماعی است. آیت الله جوادی آملی در این زمینه می‌گوید: برای انسان غیر از قوه عقل نظری که اهلِ درایت و معرفت و ادراک است، نیروی دیگری است که سایس و مدبّر اوست و از آن به عقل عملی تعبیر می‌شود، کار عقل عملی سیاست و تدبیر امور شخصی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۴) در کل، در حوزه شخصی افراد، یا عقلانیت عملی حاکم است یا هوای نفس «و کم من عقلٍ أسیرٍ تحت هوی أمیر» (نهج‌البلاغه، حکمت۲۱۱). طبق این روایت نورانی، اگر هوای نفس بر فرد سلطه پیدا کرد، عقل عملی وی به اسارت هوای نفس در می‌آید. چنانچه اگر عقلانیت عملی بر وجود انسان حاکمیت یابد، هوای نفس اسیر آن می‌شود. تحف العقول در این زمینه روایتی از امام رضا(ع) نقل کرده است که کمال عقلانیت (عملی) انسان مسلمان را مورد توجه قرار داده و کنش عقلانی-اخلاقی او را به بحث گرفته است. امام می‌فرماید:

---

۱. «العلم أمام العمل و العمل تابعه یلهم به السعداء و یحرمه الاشقیاء».

«خرد هیچ انسان مسلمانی کامل نیست تا آنگاه که ده ویژگی در او باشد: به خیر او امید رود، (مردم) از شرّش در امان باشند، نیکی اندک دیگران را بسیار شمارد، نیکی بسیار خود را اندک ببیند، از مراجعات مردم به او برای رفع نیازهای‌شان به ستوه نیاید، از طلب دانش در تمام عمرش خسته نشود، فقر در راه خدا برایش دوستداشتنی‌تر از توانگری باشد، خواربودن در راه خدا برایش دوست‌داشتنی‌تر از عزیزبودن با دشمن خدا باشد، و گم‌نامی برایش خواستنی‌تر از شهرت باشد.» سپس فرمود: «دهم، چه دهمی!» گفته شد: دهمی چیست؟ فرمود: «هیچ‌کس را نبیند، مگر اینکه بگوید: او از من بهتر و پرهیزگارتر است؛ زیرا مردم، در حقیقت دو دسته‌اند: دسته‌ای از او بهتر و پرهیزگارترند، و دسته‌ای از او بدتر و (در پرهیزگاری) پایین‌تراند. پس هرگاه آن را که از او بدتر و پایین‌تر است ببیند، بگوید: شاید خوبی این مرد، نهان است و این برای او بهتر است، و خوبی من در ظاهر است و این برای من بد است. و هرگاه کسی را که از او بهتر و پرهیزگارتر است ببیند، برایش فروتنی کند تا به مرتبه او رسد. پس هرگاه چنین کند، بزرگ‌تر و خوب‌تر شود و نیک‌نام گردد و بر مردم زمانش آقایی کند» (ابن شعبه، ۱۳۸۴: ۴۴۳).

براساس این گفتمان علمی-اخلاقی رضوی، عقلانیت عملی-اخلاقی انسان مسلمان، نشانه‌ها و ویژگی‌های دارد که بدون آن‌ها، عقلانیت او کامل نیست. و به‌تعبیر دقیق‌تر، بدون این شاخص‌ها، انسان مسلمان از عقلانیت عملی برخوردار نیست. از منظر این روایت رضوی، انسان مسلمان زمانی عقلانیت‌اش تمام است که از کنش‌های عقلانی-هنجاری مزبور بهره‌مند باشد و این ویژگی‌ها را در کنش‌ها و رفتارهای اجتماعی‌اش عملیاتی کند. در این زمینه، به برخی از روایات دیگر رضوی نیز، اشاره می‌شود که این نوع عقلانیت را مورد توجه قرار داده‌اند. امام رضا(ع) در جایی از پیامبراکرم(ص) نقل می‌کند: «سرآمد خرد، پس از ایمان به خدا، مهرورزی با مردم و نیکی به هر شخص خوب و بدی است» (صدوق، بی‌تا ۳۵/۲). و در جای دیگر، «محبت و مهرورزی با مردم را نیمی از خرد دانسته است». (ابن شعبه، ۱۳۸۴:

۴۶۷) در روایت دیگر، مدارای با دوستان و تسامح با دشمنان را مورد بحث قرار داده است، وقتی از امام سؤال شد که عقل چیست؟ فرمود: «جام انـدوه را جرعـه جرعـه نوشیدن، با دشمنان به تسامح و با دوسـتان بـا مـدارا رفتـار کـردن اسـت» (صـدوق، ۱۴۰۷: ۳۵۸) مضامین این روایات نیز، بـا تفـاوت‌هـای انـدک بـر عقلانیـت عملـی-هنجاری اشاره دارد، زیرا محبت و مهرورزی با مردم، تسامح با دشمنان و مـدارای بـا دوستان زمانی امکان‌پذیر است که انسان مطابق فرمان عقلانیـت عملـی-اخلاقـی‌اش رفتار کند. امروزه بسیاری از مشکلات انسان مسلمان ناشی از تعطیل بودن عقلانیـت عملی او در زندگی است. انسان عامل به فرمان عقل، کمتر دچار مشکل می‌شـود. در روایتی دیگری که آن را از امیرالمؤمنین(ع) نقل می‌فرماید، بر نـاجی بـودن عقلانیـت انسان تصریح کرده است: «خداوند در هیچ انسانی خردی به ودیعت ننهاد مگر اینکـه روزی به‌وسیله آن نجاتش داد» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۶). مضمون این روایت بر این نکته دلالت دارد که سرانجام، نجاتِ انسان تنها با عقلانیت عملی او امکان‌پذیر اسـت نه چیزی دیگر.

۵-عقلانیت اعتدالی-سیاسی

یکی از گونه‌های مهـم عقلانیـت مسـتنبط از روایـات رضـوی کـه در زنـدگی اجتماعی انسان کارکرد خیلی زیاد دارد، «عقلانیت اعتدالی» است. عقلانیت اعتـدالی، یعنی میانه‌روی در دو حـوزه نظـر و عمـل یـا گفتـار و کـردار. بدینسـان، مقتضـای عقلانیت اعتدالی، داشتن اندیشه و رفتار متعادل است. پس سلوک در راه میانه (وسط افراط و تفریط) بر انسان خردمند بایسته است. بـه‌تعبیـر امیرالمـؤمنین(ع) «الیمـین و الشمال مضلّه و الطریق الوسطی هی الجادّه» (نهـج‌البلاغـه، خطبـه ۱۶) راه راسـت و چپ هردو گمراهه است و جادّه‌ی نجات راه وسـط اسـت. اگـر راه وسـط جـادّه‌ی نجات است، مشی در آن نشان از عقلانیت دارد؛ زیرا عقلانیت، انسـان را از ورود در زشتی‌ها و پلیدی‌ها باز می‌دارد. از آنجایی که تنها سلوک در طریـق میانـه هـدایت و سعادت است، پی به ضلالت دو کج‌راهه‌ی راست و چپ (افراط و تفریط) مـی‌بـریم

که نتیجه ناعقلانیت است. حال پرسش این است که راه وسط و جاده‌ی نجات که ناشی از عقلانیت اعتدالی است راه چه کسی یا کسانی است؟ در منطق رضوی و فرهنگ شیعی، اهل‌بیت پیامبراکرم(ص) همان جاده‌ی نجات و راه میانه‌اند. حضرت رضا(ع) می‌فرماید: «ما خانواده پیامبر(ص) راه میانه‌ایم که غالی از درک ما عاجز، و عقب‌مانده از رسیدن به ما بازمانده است[1] (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۱۴).

براین اساس، تنها راه اهل‌بیت(ع) راه میانه است که تندروان، حقیقت ایشان را درک نمی‌کنند و کندروان، برآنان پیش نمی‌افتند. بدین‌ترتیب، اتخاذ راه اعتدال و مکتب معتدل، برخاسته از عقلانیتی است که به آن عقلانیت اعتدالی می‌گویم. یکی از کاربردهای عقلانیت اعتدالی، در مسأله مهم «توحید» است. موضع امام رضا(ع) در این مسأله، رویکرد اعتدالی و عقل‌گرایانه‌ی مبتنی بر عقلانیت اعتدالی است. امام در مسئله توحید، جریان‌های کلامی اسلامی را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱) مذهب اثبات التشبیه، یعنی کسانی که صفاتی را برای خدا اثبات می‌کنند و این صفات همراه با تشبیه است.

۲) مذهب النفی، که همان مذهب به اصطلاح تعطیل و تنزیه مطلق است.

۳) مذهب اثبات بلاتشبیه، که امام تنها مذهب و مکتب اخیر را صحیح می‌داند. (عیاشی، بی‌تا، ۳۵۶/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۰). در تحلیل عقلانی این سه رویکرد کلامی، می‌توان به این نتیجه رسید که از میان این سه دیدگاه، تنها دیدگاه سوم دلیل و مبنای عقلی دارد. زیرا اثبات تشبیه و خداوند را به‌سان موجودات جسمانی پنداشتن، توجیه عقلانی ندارد. دیدگاه دوم که حاکی از تنزیه مطلق خداوند است و اینکه بشر هیچ‌گونه شناختی از خدا نمی‌تواند داشته باشد نیز، پذیرفتنی نیست؛ زیرا

---

۱. «نحن آل محمد (ص) النَّمَطُ الأوسط الذی لایدرکنا الغالی و لایسبقنا التالی».

موجب تعطیلی عقل و دستگاه معرفتی انسان می‌شود که این امر نیز، معقـول نیسـت. پس تنها دیدگاه سوم (اثبات بدون تشبیه) درست است که خردپذیر است و با برهان عقلی قابل اثبات می‌باشد. از آنجائیکه عقلانیت اعتدالی در عرصه‌ی سیاست و قلمرو آن ظهور و بروز بیشتری دارد، از آن به عقلانیت اعتدالی-سیاسی هم تعبیر می‌توانیم. این نوع عقلانیت می‌تواند مصادیق و کاربردهـای در موضـوعات و مسـائل مختلـف داشته باشد، در ادامه به پاره‌ی از آنها اشاره کرده‌ایم.

۵-۱. عقلانیت اعتدالی-سیاسی رضوی نسبت به مسأله «خلق قرآن»

مسأله بسیار مهمی که امام رضا(ع) با رویکرد و منطق عقلانیت اعتدالی بدان نگرسته و برخلاف دوجریان فکری متخاصم زمانه (معتزله و اهل حدیث) نسبت به آن موضع‌گیری کرده، مسأله «خلق قرآن» است. موضوع خلق قرآن که از آن به مسأله «حدوث و قدم قرآن» هم تعبیر می‌شود، در تاریخ تمدن و تفکر اسلامی از مسائل چالشی است. این مسأله، زمینه‌ساز وقوع نزاع شـدید میـان فـرق اسـلامی گردید که در کتب تاریخ به «محنه القرآن» و «تفتیش عقاید» درباره قرآن مشـهور گشته است. گرایش مأمون عباسی به دیدگاه «حدوث قرآن» کـه گـرایش جریـان اعتزال بود، و اعلام آن در سال ۲۱۲ قمری سبب تقویت معتزلیان شـد و از ایـن طریق، مخالفان سنتی آنان-که به اهل حدیث معروف بودند-زیـر فشـار سـنگین سیاسـی و دینـی قـرار گرفتنـد (زیـدان، ۱۳۳۳: ۲۱۳/۳-۲۱۵، یعقـوبی، ۱۳۹۰: ۴۶۷/۲-۴۶۸، و طبری، ۱۳۸۵: ۵۷۵۱/۱۳-۵۷۶۸). اهل حدیث، بـرخلاف جریـان اعتزال به نظریه «قدم قرآن» گرایش داشتند.

در اینجا به تحلیل جابری فیلسوف و متفکر نواندیش مراکشی راجـع بـه تقابـل جریان اعتزال و اهل حدیث و جانبـداری مـأمون از اندیشـه‌ی خلـق قـرآن در برابـر جریان فقهاء و محدثانِ که قائل به خلق قرآن نبودند، اشاره می‌کنـیم کـه قابـل تأمـل است. به باور جابری، اندیشه‌ی خلق قرآن یـک «گفتمـان دینـی» بـود کـه «مضـمون سیاسی» به‌همراه داشت. این اندیشه، صرفاً یک گفتمان دینی نبود که یـک طـرف آن

روشنفکرانِ طرفدار دولت (معتزله)، و طرف دیگری آن فقها و محدثان مخالف دولت باشد، گفتمان دینیِ دارای مضمون سیاسی بود. و مضمون سیاسی این گفتمان دینی، مسأله «امنیت دولت عباسی» بود. بدین جهت، مأمون به عنوان یک «دیکتاتوری روشنفکر»، اندیشه‌ی خلق قرآن را مطرح کرد تا مخالفان فکری و سیاسیِ دولت عباسی را شناسایی، و آنان را مورد محنت و تعقیب قرار دهد. چرا؟ برای اینکه بین نظریه‌ی «مخلوق نبودن قرآن» اهل حدیث و همدلی آنان با امویان، رابطه وجود داشته است. بنابراین، تنها نظریه‌ی «قدم قرآن» مطرح نیست، بلکه همدلیِ طرفداران این نظریه با امویانِ مخالف دولت عباسی نیز، مطرح است. برای همین است که اهل حدیث و پیشاپیش همه آنان ابن حنبل، مجدداً از معاویه اعاده حیثیت کردند و از آن پس، از او نه به عنوان ظالم و ستمگری که حکومت را غصب کرده، بلکه به‌مثابه کسی که با پیامبر(ص) دوستی داشته و از صحابه و کاتبان وحی بوده؛ یاد کردند (جابری، ۱۳۹۱: ۱۵۵).

طبیعی است این همدلی و اعاده‌ی حیثیت احمد حنبل و اهل حدیث از معاویه، در تضاد با سیاست دولت عباسی بود. لذا به اعتقاد این متفکر عرب، مسأله خلق قرآن، سلاح ایدئولوژیک مأمون در برابر مخالفان بود، که البته با حمایت جریان عقل‌گرای اعتزال به‌مثابه روشنفکرانِ دولتی، علیه مخالفان فکری و سیاسی دولت عباسی (اهل حدیث) به‌کار گرفته شد.[۱] حال که مأمون از یک جریان فکری (معتزله) علیه مخالفان فکری–سیاسی خود (اهل حدیث) استفاده می‌کند و از یک گفتمان دینی، در جهت تحکیم قدرت دولت عباسی استفاده می‌کند، و بدین‌شیوه، عالمان و نخبگان فکری جهان اسلام را به جان هم می‌اندازد که فتنه‌ی «محنه القرآن» شکل می‌گیرد، برای شخصیتی مثل امام رضا(ع)، اتخاذ موضع صریح فکری را دشوار می‌کند.

---

۱. برای آشنایی بیشتر با نظریه الجابری در این بحث، ر.ک: سقراطهایی از گونه‌ای دیگر، بخش دوم؛ محنت ابن حنبل. نگارنده این سطور، این کتاب را مورد نقد و بازخوانی قرار داده است که به‌زودی آماده انتشار می‌شود انشاالله.

موضع امام باید به‌گونه‌ی باشد که مورد سوءاستفاده دو جریان افراطیِ اعتـزال و تفریطیِ اهل حدیث قرار نگیرد؛ زیرا موضع‌گیری صـریح در قبـال اندیشـه‌ی «خلـق قرآن»، پیامدها، دلالت‌ها و نتایج نامطلوبی به‌دنبال داشت که با منطق و روش مکتـب اهل‌بیت(ع) سازگاری نداشت. از اینرو، در مسأله خلق قرآن، امام رضـا(ع) بـرخلاف دو دیدگاه مشهور «مخلوق و غیرمخلـوق بـودن» قـرآن، دیـدگاه عقلانـی و اعتـدالی خویش را ارائه کرد. حضرت رضا و دیگر امامان اهل‌بیت(ع) نخسـت، از وارد شـدن در این‌گونه بحث‌ها و از داوری و موضع‌گیری صریح به شدت اجتناب کـرده‌انـد.[1] و در صورت لزوم، دیدگاه معقول و منطقی خویش را اعـلام کـرده‌انـد. امـام در پاسـخ ریّان بن صلت که از حضرت در این باره پرسید، مـی‌فرمایـد: «قـرآن کـلام خداونـد است. از آن تجاوز نکنید و از غیر آن، هدایت مجویید» (صـدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۳-۲۲۴). یا هنگامی که از امام سؤال شد که قرآن خالق است یا مخلوق، فرمود: «قرآن نه خالق است و نه مخلوق؛ بلکه کلام خدا است» (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۳، عیاشی، بی‌تـا: ۷/۱). اتخاذ موضعی این چنین در قبال دو جریان رادیکال عقل‌گرایی معتزله و ظاهرگرایـی اهل حدیث، تنها رویکرد معقول و اعتدالی است که از سوی امام رضا(ع) اتخاذ شـد. عقلانیت سیاسی و اعتدالی امام موجب اتخاذ چنین موضعی شـد و شـیعه را از ورود در فتنه‌ی بزرگ «محنهٔ القرآن» نجات داد. در جهان اهل سنت، رویاروی عقل‌گرایـان معتزلی و ظاهرگرایان اهل حدیث در مسأله خلق قرآن، متأسفانه یک نقطه‌ی تاریـک در تاریخ تمدن و تفکر اسلامی به‌شمار می‌رود.

۵-۲. عقلانیت اعتدالی-سیاسی رضوی در مسأله ولایت‌عهدی

موضع سیاسی امام رضا(ع) در رابطه با پذیرش مشروط ولایـت‌عهـدی مـأمون را نیز می‌توان تحت عنوان عقلانیت اعتدالی-سیاسی آن حضـرت تفسـیر و توجیـه کـرد.

---

۱. در این زمینه، بنگرید بـه: (حکمت نامـه رضـوی، در مقالـه: پژوهشـی دربـاره حدوث و قدم قرآن، ۵۵۹/۱-۵۷۳).

تحلیل عقلانیت سیاسی امام رضا در رابطه با پیشنهاد خلافت و ولایت‌عهدی به ایشان از اهمیت شایان برخوردار است، زیرا این مسأله، از ویژگی‌های خاص امام رضا است. در واقع، با بررسی دقیق این مسأله است که به عقلانیت سیاسی امام می‌رسیم، زیرا مهم‌ترین ویژگی زندگی سیاسی امام رضا(ع) مسأله ولایت‌عهدی است. ولایت‌عهدی امام رضا مسأله‌ی نیست که به‌طور دفعی و دلبخواهی در ذهن مأمون شکل گرفته باشد. این مسأله به شدت به موقعیت‌ها و شرایط حاکم بر دوران مأمون بستگی دارد. دوره مأمون را می‌توان دوره گسترش بحران دانست که تنها راه‌حل مأمون استراتژی «ولایت‌عهدی» بود. گسترش بحران در روزگار مأمون فراگیرتر از دوره حاکمان قبل بود. برخی از نویسندگان از اوضاع دوره‌ی مأمون چنین گزارش داده است:

«...چنانکه شورش‌ها و قیام‌ها، بسیاری از ولایات و شهرها را فرا گرفت. تا بدانجا که مأمون نمی‌دانست از کجا آغاز کند و چگونه به چاره‌جویی پردازد. وی به‌عیان مشاهده می‌کرد، و از اینکه می‌دید سرنوشت خود و خلافتش در معرض تندباد حوادثی که بر یکدیگر پیشی می‌جویند و زمانه هردم بر سرعتش می‌افزاید، رنج می‌برد» (عاملی، ۱۳۶۸: ۶۴).

مأمون به‌دنبال راه حلی بود که بتواند وی را از این بحران گسترده نجات دهد. به‌همین دلیل بازگشت به دلداری از علویان، ایرانیان، شیعیان و پیروان اهل‌بیت(ع) هم‌چون روزهای اول عباسیان برای جذب علویان برای پیشبرد اهداف خود برای پیروزی و به‌دست آوردن حکومت را بهترین راه حل برای نجات خود و حکومت لرزان خود می‌دید. طرح بازگشت «خلافت» به امام رضا در آغاز کار و سپس تبدیل آن به «ولایت‌عهدی»، آن حرکت زیرکانه‌ای بود که مأمون تصور می‌کرد با چنین حرکتی بتواند بسیاری از مخالفت‌ها را خاموش و دل علویان و شیعیان را به‌دست آورد. در حقیقت، طرح «بازگشت خلافت به جایگاه اصلی» یک طرح سیاسی اضطراری بود که در شرایط اضطراری متولد گردید و علی‌رغم اینکه ظاهر آن «بازگشت حق حاکمیت به اولاد علی بن

ابیطالب» بود، اما در حقیقت، خروج از بن‌بست سیاسی و نظامی مأمون تلقی می‌شود (بشیر، در ۱۳۹۲: ۲۰۶).

برخی از روشنفکران معاصر اهل سنت (جابری) نیز، به این مسأله که سپردن ولایت‌عهدی به امام رضا یک تاکتیک سیاسی از سوی مأمون بود، اشاره کرده می‌گوید مأمون با این کار از یک‌سو می‌خواست پشتیبانی شیعیان را داشته باشد و از سوی دیگر، دشمنانش را در میان اهل سنت تهدید کند. البته او در این تاکتیک‌اش توفیق چندانی نداشت. زیرا به اعتقاد وی، حمایت مأمون از ولایت عهدی علی بن موسی‌الرضا، خشم اهل تسنن را علیه او برانگیخت و فعالیت آنان را جهت بسیج توده‌های مردم بر ضد او و دولت‌اش، افزایش داد. (الجابری، ۱۳۹۱: ۱۵۲) چنانچه با این تاکتیک سیاسی، در جلب حمایت شیعیان و دل‌گیری از آنان نیز توفیقی نداشت؛ زیرا امام رضا به این دلیل که از اهداف پشت پرده مأمون آگاه بود، و پیشنهاد او را توطئه‌ای علیه خود برای رسیدن به اهدافش می‌دانست، (ر.ک: جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۴: ۲۷۴) از پذیرش خلافت و ولایت‌عهدی سرباز زد. و سرانجام زمانی که مجبور به پذیرش ولایت‌عهدی شد، آن را به‌طور مشروط پذیرفت. مشروط به اینکه در این سمتْ، هیچ عزل و نصب و امر و نهی نداشته باشد. حال متوجه می‌شویم که امام با عقلانیت سیاسی، به مردم، به‌ویژه شیعیان فهماند که او در حقیقت ولایت‌عهدی را نپذیرفته است؛ زیرا ولی‌عهدی که امر و نهی و عزل و نصب نداشته باشد، در واقع، ولی‌عهد نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی نهایی، دو نکته را مورد تأکید قرار می‌دهیم:

یک) در این مقاله، مفهوم‌شناسی لغوی و اصطلاحی عقلانیتْ و تفاوت آن در فلسفه اسلامی و جدید مورد بحث قرار گرفت. گفتیم در فرهنگ و ادبیات اسلامی، عقل که ریشه‌ی عقلانیت است به معنای منع و نهی و جلوگیری از زشتی‌ها و

پلیدی‌هاست. براین اساس، عقلانیت، انسان را از ورود در زشتی‌ها باز می‌دارد. هم‌چنین، اشاره کردیم که عقل در زبان انگلیسی به دو معنای متفاوت به‌کار رفته است: عقل به مفهوم «ریزن» و عقل به معنای «اینتلکت».

دو) نکته‌ای مهم‌تری که از بحث مفهوم‌شناسی عقلانیت به‌دست می‌آوریم این است که، عقلانیت به لحاظ لغوی، اصطلاحی، تاریخی و فلسفی، آن‌گونه که امروزه رایج شده، مساوی با «reason»، «rationality»، «rational» و «rationalism» نیست، بلکه ناظر به مفهوم دقیق‌تر و سطح بالاتر آن است. بدینسان، مساوی‌پنداشتن عقلانیت با ریزن یا راسیونالیسم، در واقع، تقلیل مفهوم عقلانیت به مرحله و سطح نازل‌تر آن، یا تحویل معنای کلی در معنای جزئی (مصداق) است، که این تلقی و تفسیر، منطقی و قابل پذیرش نیست. تقلیل معنای عقلانیت به راسیونالیسم و راسیونالیته، مسأله‌ی است که از دوره‌ی رنسانس بدین‌سو انجام گرفته است. بنابراین، هم در فلسفه اسلامی و نیز در فلسفه ماقبل مدرنِ غربی (دوره باستان و میانه)، بین معانی شهودی و استدلالی عقل و کارکردهای مختلف آن، تمایز صریح وجود داشته است که نباید به آن بی‌توجه بود. براین‌پایه، عقلانیت مورد نظر گفتمان رضوی، مساوی با عقلانیت به‌معنای مدرن نیست، بلکه اعم از آن و ناظر به‌عقلانیت به معنای اینتلکتْ است و به مدل‌های مختلف عقلانیت اشاره دارد. همچنین، از آنچه گفتیم به این نتیجه می‌رسیم که عقلانیتِ مستنبط از روایات عقل‌محور رضوی که در گونه‌هایی مختلف مورد بحث قرار گرفت، معطوف به «عقلانیت اسلامی» است. بنابراین، می‌توان گونه‌های مختلف عقلانیت مورد نظر این روایات را در پارادایم «عقلانیت اسلامی» جمع کرد و آن‌ها را از مصادیق و گونه‌هایی «عقلانیت اسلامی» برشمرد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج‌البلاغه، (۱۳۸۰ش) ترجمه: محمد دشتی، قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین، چ۱.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۸٤ق) *تحف‌العقول عن اخبار آل‌الرسول*، ترجمه و تصحیح، علی اکبر غفاری، انتشارات کتاب فروشی

اسلامیه.
٤. ابـن فـارس، احمـد، (١٣٨٩ق) *معجـم مقایس اللغـة*، ج٤، تحقیـق عبدالسـلام محمدهارون، مصر: مطبعه المصطفی و اولاده.
٥. پاکتچی، احمد و دیگران، (١٣٩٢ش) *ابعاد شخصیت و زندگی حضرت امام رضا*، جلد اول، چاپ دوم، تهران: دانشگاه امام صادق.
٦. پاکتچی، احمد و دیگران، (١٣٩٢) *ابعاد شخصیت و زندگی امام رضا*، جلد دوم.
٧. جابری، محمدعابد، (١٣٩١ش) *سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر: روشنفکران در تمدن عربی*، ترجمه، سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: فرهنگ جاوید، چاپ دوم.
٨. جمعی از مؤلفان، (١٣٨٤ش) *تاریخ تشیع*، ج١، دوره حضور امامان، تهران:سمت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ١.
٩. جوادی آملی، عبدالله (١٤١٥ق) *علی بن موسی‌الرضا و الفلسلة الالهیة*، چاپ اول، قم: دارالاسراء للنشر.
١٠. جوادی آملی، عبدالله، (١٣٨٦ش) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء، چ٢.
١١. جوادی آملی، عبدالله، (١٣٨٧ش) *قرآن حکیم از منظر امام رضا(ع)*، ترجمه زینب کربلایی، قم: اسراء، چ٦.
١٢. جوادی آملی، عبدالله، (١٣٨٨ش) *فلسفه الهی از منظر امام رضا*، ترجمه زینب کربلایی، قم: اسراء چ٤.
١٣. جـوهری، اسـماعیل بـن حمـاد، (١٩٩٠م) *الصـحاح*، ج٥، تحقیـق احمـد عبدالعزیز عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
١٤. حائری یزدی، مهدی، (١٣٩١ش) *شرح اصول کافی* (کتاب العقل و الجهل؛ کتاب التوحید)، تقریر: پرویز پویان، تهران: موسسه انتشارات حکمت، چ١.
١٥. خطیب بغدادی، احمدبن‌علی، (بی‌تا) *تاریخ بغداد أو مدینةالسلام*، مدینه: المکتبة السلفیة.
١٦. دکارت، رنـه، (١٣٧٢ش) *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چ١.
١٧. زیدان، جرجی، (١٣٣٣ش) *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه: علی جواهرکلام، تهران: مؤسسه مطبوعاتی امیر کبیر.
١٨. صادقی، هادی، (١٣٨٦ش) *عقلانیت ایمان*، قم: کتاب طه، چ١.
١٩. صدوق، محمد بن علی (١٣٩٨ق)، *التوحید*، تحقیق: سیدهاشم الحسینی الطهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ١.
٢٠. صدوق، محمد بن علی، (١٤٠٤ق) *عیون اخبارالرضا*، بیروت: مؤسسة الاعلمی.

۲۱. صدوق، محمد بن علی، (۱٤۱٤ ق،) *الخصال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ٤.
۲۲. صدوق، محمد بن علی، (بی‌تا) *عیون اخبار الرضا*، تحقیق: السیدمهدی الحسینی‌اللاجوردی، تهران: جهان.
۲۳. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق) *عیون اخبار الرضا*، ج۲، تهران: انتشارات جهان.
۲٤. صدوق، محمدبن علی، (۱٤۰۷ق) *الأمالی*، قم: مؤسسة البعثة، چ۱.
۲۵. طبری، محمدبن جریر، (۱۳۸۵ش) *تاریخ طبری*، جلد ۱۳، ترجمه، ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات اساطیر، چ۷.
۲٦. طوسی، محمد بن حسن، (۱٤۱٤ق) *الأمالی*، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، چ۱.
۲۷. عاملی، سیدجعفر مرتضی، (۱۳٦۸ش)، *زندگانی سیاسی امام رضا*، ترجمه و تحقیق، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم: کنگره جهانی حضرت امام رضا(ع).
۲۸. عطاردی، عزیزالله، (۱٤۰٦ق) *مسند الامام الرضا*، ج۱، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود، (بی‌تا)، *التفسیر*، ج۱، به کوشش سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المکتبة العلمیة.
۳۰. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۸٤) *عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن*، فصلنامه مدرسه، فصلنامه فرهنگی-فلسفی، شماره اول.
۳۱. کانت، ایمانوئل، (۱۳٦۹ش) *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه، حمیدعنایت و علی قیصری، تهران:شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ۱.
۳۲. کلینی، محمدبن یعقوب، (بی‌تا) *اصول کافی*، ج۱-۲، ترجمه و شرح، سید جواد مصطفوی، ج۱-۲، انتشارات کتاب فروشی علمیه اسلامیه.
۳۳. گنون، رنه، (۱۳۷۲ش) *بحران دنیای متجدد*، ترجمه، ضیاءالدین دهشیری، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ۲.
۳٤. لاک، جان، (۱۳۸۱ش) *جستار در فهم بشر*، تلخیص:پرینگل پتیسون، ترجمه، رضازاده شفق، تهران: انتشارات شعیفی، چ۲.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، (۱٤۰۳ق) *بحارالانوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء، چ۲.
۳٦. محمدی ری‌شهری و جمعی از پژوهشگران، (۱۳۹۳ش) *حکمت‌نامه رضوی*، ترجمه: حمیدرضا شیخی، ج۱، قم: دارالحدیث و پژوهشگاه قرآن و حدیث، چ۱.
۳۷. مگی، براین، (۱۳۸٦ش) *سرگنشت فلسفه*، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: نشر نی، چ۱.
۳۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸٤ش) *شرح اصول کافی*، ج۱، تصحیح و

تحقیق: رضا استادی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ۱.
۳۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۱ق) *شرح اصول کافی*، تهران: مکتبة المحموی.
٤٠. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۵ش) *معرفت و معنویت*، ترجمه، انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چ۳.
۴۱. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، (۱۳۹۰ق) *تاریخ‌الیعقوبی*، بیروت: دارالصادر.