

# عقلانیت به مثابه منطق‌کنش در علوم انسانی اسلامی<sup>1</sup>

نصرالله نظری<sup>2</sup>

## چکیده

اسلامی‌سازی علوم انسانی استلزاماتی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها پرداختن به مجموعه مباحثی است که از نقش بسیار عمده و کلیدی برخوردارند. عقلانیت یکی از این مباحث عمده و اساسی است که در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است. بدین منظور، ضمن تبیین مفهوم عقلانیت در اندیشه غرب و گونه‌شناسی آن، عقلانیت اسلامی مفهوم‌سازی و تفاوت‌های آن با عقلانیت غربی آشکار گردیده است. این مهم که براساس روش تفسیری اجتهادی و تحلیل محتوای متون صورت گرفته است این نتایج به دست آمده است که اولاً برای تبیین عقلانیت اسلامی، ارجاع به انسان‌شناسی دینی بسیار ضروری است؛ ثانیاً در نگاه اسلامی ارتباط عقلانیت ابزاری با عقلانیت نظری بسیار وثیق و ناگسستنی است. با توجه به این یافته‌ها می‌توان مدعی شد که در علوم انسانی اسلامی، عقلانیت زمانی که در تناظر با رفتار و کنش عوامل انسانی مطرح گردد، فرایندی خواهد بود که نتیجه آن لزوماً به عبودیت و رستگاری منتهی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: کنش، عقلانیت، عقلانیت نظری، عقلانیت عملی، عقلانیت اسلامی و علوم انسانی اسلامی.

## مقدمه

تمایز گذاشتن میان اندیشه‌های موجه از ناموجه و اعمال درست از نادرست، لب و درونمایه اصلی عقلانیت را شکل می‌دهد. اگر با اندکی ساده‌سازی بپذیریم که موضوع مطالعه علوم انسانی بررسی افکار و رفتار انسان است، در این صورت می‌توان مدعی شد که بحث از عقلانیت در مرکز مباحث علوم انسانی قرار دارد. تأمل در تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که بحث از عقل، عقلگرایی و عقلانیت، سابقه طولانی دارد و عمدتاً از دو منظر نسبتاً متمایز به این موضوع پرداخته شده است.

منظر نخست که عمدتاً صبغه فلسفی و روش‌شناختی دارد، عقلانیت را به عنوان منطق تشخیص و شناسایی «حقیقت» مد نظر قرار می‌دهد و به تعبیری دغدغه اصلی آن چگونگی تفسیر حقیقت است. در تلقی از عقلانیت به عنوان منطق اندیشه‌ها و نظریه‌ها، سعی بر آن است که اولاً اثبات شود که در ورای نظام تصورات و ادراکات بشری، واقعیت‌ها و حقایقی وجود دارند، ثانیاً، در مواردی که محتوای ذهن ما با واقعیات بیرونی مغایرت دارد به کذب و

<sup>1</sup> تاریخ دریافت: 94/03/05 تاریخ پذیرش: 94/04/12

<sup>2</sup> دانشجوی دکتری قرآن و علوم اجتماعی جامعه المصطفی ص [Fikri310@yahoo.com](mailto:Fikri310@yahoo.com)

بطلان یا غیر موجه بودن این تصورات رأی دهیم و زمانی که نظام ادراکات و یا محتوای ذهن ما منعکس کننده عین واقعیت بیرونی است این محتوا را باور موجه و صادق بدانیم. بنابراین، از یک منظر، عقلانیت صفتی از صفات اندیشه و تفکر در شرایطی است که این اندیشه و تفکر صادق است و در این صورت عقلانیت با صدق و حقیقت پیوند ناگسستنی دارد و تقریباً می‌توان گفت که با آن‌ها هم معنی و مترادف است. نکته اصلی در این تلقی از عقلانیت، شناسایی و کشف عناصر ذهنی، و بیرونی است که ادراکات ما را تحریف و مه آلوده می‌کند و مانع از دستیابی فاعل شناسا به حقیقت عینی می‌شود. از این نوع عقلانیت تحت عنوان «عقلانیت نظری» یاد می‌گردد.

در برداشت دوم، عقلانیت به عنوان منطق عمل و کنش مطرح است. در این برداشت از عقلانیت که عمدتاً صبغه جامعه‌شناختی دارد، دغدغه اصلی اثبات این مدعی است که پدیده‌های اجتماعی حاصل افعال آدمیان است و آدمیان هم فاعلانی عقلانی هستند، بدین معنی که فعل‌شان مسبوق به، قصد، آگاهی، دلیل و سنجش خردورزانه است نه این که عمل آن‌ها فرضاً ناشی از غریزه، شهوت، تمنیات، ساختارهای ناخودآگاه درونی بوده یا این یکسره تحت تأثیر الزامات بیرونی تعیین پذیرد. برخلاف عقلانیت به مثابه منطق افکار که ناظر به هستارهای است که خارج از حوزه اراده انسانی تحقق دارند، عقلانیت به عنوان منطق کنش مربوط به هستی‌هایی است که بر اساس اراده انسانی تکون می‌یابند. بنابراین، اعمال انسانی و پدیده‌های اجتماعی که هستی‌های ارادی هستند، موضوع عقلانیت عملی است. عقلانیت نظری شأن ناظر و تماشاگر دارد اما عقلانیت عملی امر و فرمانده است. در عقلانیت نظری سخن از هست‌ها به میان می‌آید؛ اما در عقلانیت عملی باید و نباید مطرح است. جوهر اصلی عقلانیت نظری کشف حقیقت، اما درونمایه عقلانیت عملی محاسبه سود و زیان در ارتباط با اغراض و اهدافی است که آدمیان آن‌ها را ارزشمند، مطلوب و مرجح تلقی می‌کنند. محاسبه و سنجش‌گری به این معنا است که انسان عاقل در چند راهی‌های عمل، پس از سنجش سود و زیان و بررسی ادله موافق و مخالف، به راهی می‌رود که بر اساس شواهد قابل اعتنا، مناسب‌ترین راه برای رسیدن به هدف تلقی می‌شود. محاسبه حاوی برآورد، انتخاب و طراحی اجرای مناسب کنش است. انسان محاسبه‌گر تمام پیامدهای کنش را سنجیده و بعد دست به انتخاب می‌زند. بسته به این که انسانها چه اهدافی را مطلوب تلقی می‌کنند، عقلانیت عملی تجلیات و نمودهای متفاوت پیدا می‌کند. دغدغه اصلی این نوشتار آن است که برای اسلامی سازی علوم انسانی، در مهم‌ترین گام، صورت‌بندی مفهوم عقلانیت، بر اساس آموزه‌های اسلامی را ارائه نماید و وجوه تمایز آن را با معنایی از عقلانیت که در اندیشه مدرن مطرح است مشخص سازد.

## 1. چیستی عقلانیت

پرسش از هستی و چیستی عقلانیت مستلزم آن است که این مفهوم به لحاظ واژه شناختی و کاربردهای آن در تلقی‌های رایج علمی مورد بررسی قرار گیرد. به لحاظ واژه شناختی، عقلانیت از ریشه «ع.ق.ل» به معنای «خرد»، «دانش» و «دریافت» یا «دریافت صفات اشیاء از حسن و قبح و کمال و نقصان و خیر و شر» می‌باشد (فرهنگ دهخدا، ذیل ماده «عقل»). این واژه در ادبیات غربی برابر با کلمه‌های «rationality» و «reasonable» و از ریشه ماده لاتین

«ratio» می‌باشد که در آغاز دارای معانی هم‌سان و ناظر به نیروی خرد انسانی به کار می‌رفته‌اند، اما در این اواخر هرکدام جنبه تخصصی‌تری به خود گرفته (نوذری، 1386، ص 172) و به وصف عاقل بودن انسان و برخورداری از عقل و فهم، در مورد باورها و اعمال به وضعیت مقبول بودن یا عقل‌پذیری آن‌ها اشاره دارد (محسنی، 1390، ص 107). به لحاظ مفهومی، عقلانیت، مفهوم پرکاربردی است. به تناسب نوع نگاه اندیشمندان به انسان، عقلانیت به گونه‌های متفاوتی مفهوم‌سازی شده است. آن‌هایی که بر عنصر تفکر انسانی بیش از اراده و عمل تأکید می‌ورزند و انسان را حیوان ناطق تعریف می‌کنند، عمدتاً عقلانیت را تعریف فلسفی کرده و بر بعد استدلالی آن تأکید کرده‌اند؛ اما کسان دیگری که در تعریف انسان، عنصر اراده و عمل را بیش از اندیشه و تفکر مهم می‌دانند و انسان را حیوان عامل در نظر می‌گیرند نه حیوان ناطق، بر بعد عملی تأکید کرده و از عقلانیت نیز تعریف عمل‌گرایانه ارائه داده‌اند. در تفاوت دیگر، بسته این‌که چگونه می‌توان نظام هستی را شناخت و درک نمود، برداشت از عقلانیت نیز متفاوت شده است. در یک برداشت که براساس مشرب تجربه‌گرایی (امپریسیسم) بنا گردیده و فلاسفه‌ای چون هابز، لاک، جورج برکلی و دیوید هیوم به آن اشاره کرده‌اند، نظام هستی به صورت مستقیم و بلاواسطه قابل فهم و شناخت است. بر اساس این دیدگاه، حس و تجربه منبع اصلی شناخت‌اند و عقل نیز با تجربه برابر دانسته می‌شود. در برداشت دیگر که تفکر و اندیشیدن یا استعداد‌های عقلانی ذاتی و فطری منبع اصلی شناخت تلقی می‌گردد، شناخت جهان و هستی به صورت غیر مستقیم و با واسطه صورت می‌گیرد. افرادی مثل دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس و دکارت که در این دسته جای می‌گیرند معتقدند که شناخت جهان و پدیده‌ها تنها به واسطه‌ی عقاید و افکار فطری، ذاتی و مادرزادی یا همان ساختارهای ذاتی و فطری (ایده‌ها و مقولاتی که از بدو تولد حضور دارند) امکان‌پذیر است. این برداشت که در آن عقل در برابر تجربه قرار می‌گیرد و مفهومی ماهوی و ذاتی به شمار می‌رود، برداشت غالب و رایج از عقلانیت در گفتمان غربی به حساب می‌آید و افرادی چون افلاطون، لایب نیتس، کانت، هگل، وبر، مارکوزه و هابرماس به آن پرداخته‌اند (نوذری، همان، ص 176). به عنوان نمونه «وبر» به عنوان سردمدار مباحث جامعه‌شناختی عقلانیت، بحث از مفهوم عقلانیت را با مفهوم وسیعی از تکنیک آغاز می‌کند و معتقد است که «تکنیک عقلایی [عقلانی] عبارت است از انتخاب ابزاری که آگاهانه و به‌طور سیستماتیک در راستای تجربه و ادراک فرد قرار گرفته و از بالاترین سطح عقلانیت، یعنی اندیشه عملی نیز برخوردار باشد» (وبر، 1384، ص 81-82).

مطابق تعریف وبر، مفهوم تکنیک هر قاعده یا نظامی از قواعد را در بر می‌گیرد که امکان کنش تکرارپذیر قاعده‌مند یا مرسوم را میسر می‌کنند، به گونه‌ای که مشارکت کنندگان در کنش می‌توانند آن‌را پیش بینی و مشاهده‌گران می‌توانند آن‌را ارزیابی و محاسبه نمایند (هابرماس، 1384، ج 1، ص 254). بر این مبنا از منظر وبر برای هر کنش قابل تصویری نظیر جنگ، موسیقی، نیایش، تفکر، آموزش نحوه کنترل سیاسی یا مذهبی و غیره تکنیک‌های خاصی وجود دارد و هر کدام نیز درجات متفاوتی از عقلانیت را به خود اختصاص می‌دهند. وبر در توضیح دلایل عقلانی بودن کنش‌ها، به این نکته اشاره می‌کند که چون کنش‌ها درجاتی متفاوتی از معنا را با خود به همراه دارند، به همین خاطر نیز به دو دسته‌ی عقلانی و غیر عقلانی دسته‌بندی می‌شوند. او کنش‌های سنتی و عاطفی را به این دلیل غیر عقلانی می‌داند که چون مبتنی بر عادات و احوال فردی‌اند، لذا امکان اسناد معنا به آن‌ها دشوار است. در

برابر، کنش‌هایی که به سمت هدف و یا ارزشی جهت‌گیری شده باشند، بخاطر آنکه متضمن دلایل و معانی ذهنی‌اند عقلانی خواهند بود.

علاوه بر ویر، هابرماس نیز از عقل‌گرایی به جای تجربه‌گرایی دفاع می‌کند. او فراتر از مباحث رایج که بر محور عقلانیت ابزاری انجام می‌شود، از عقلانیت ارتباطی سخن به میان آورده و مدعی است برخلاف سایر رشته‌های علوم اجتماعی نظیر علم سیاست، حقوق و غیره که به تدریج رابطه خود را با مباحث عقلانیت قطع کرده است، جامعه‌شناسی نمی‌تواند فارغ از دیدگاهی در باب عقلانیت، به شرح حیات اجتماعی بپردازد (همان، ص 55-60). او با این استدلال که نتیجه عقلانیت ابزاری تنها به کسب دانش و تطبیق هوشیارانه‌ی خود با محیط می‌انجامد (همان، ج 1، ص 14)، روی توانش ارتباطی انسان انگشت می‌گذارد و متناسب با آن، عقلانیت ارتباطی را مطرح می‌سازد؛ عقلانیتی که به نهادینه شدن سازوکارهای انتقاد و دفاع آزاد اشاره دارد و صورت جامع‌تر و بنیادی‌تر عقلانیت شمرده می‌شود (همان، 157-158).

حال با آگاهی نسبی از معانی گوناگون و کاربردهای متفاوت عقلانیت، که بالاجمال مورد توجه قرار گرفت؛ تذکر این نکته نیز ضروری است که عقلانیت غربی لوازم و آثاری را نیز به همراه داشته که تبیین آن برای تفاوت عقلانیت اسلامی با غربی ضروری است. مهم‌ترین این آثار که به نفی مرجعیت سنتی و ایمان انجامید و موجبات جمودگرایی مذهبی و خرافه پرستی را فراهم آورد؛ مورد توجه ایان باربور قرار گرفته است. او با استناد به فرایند عقلانیت غربی، به این نکته توجه می‌دهد که اعتماد بیش اندازه به عقل، علاوه بر آن‌که زمینه‌های طرد «ایمان‌گرایی» را پدید آورد، باعث شد که اولاً به توانایی عقل در همه‌ی شئون زندگی اعم از دین، علم و غیره اطمینان حاصل گردد؛ ثانیاً نسبت به سرشت انسانی نگاه خوش‌بینانه‌ای به وجود آید و به دنیا آن عقیده سنتی مسیحیت درباره گناه فطری انسان و اعتقاد به این‌که شرارت اخلاقی ناشی از وضعیت نامطلوب جامعه و جهل بشر است؛ مردود شمرده شود؛ ثالثاً اعتقاد به این‌که علم و پیشرفت مادی به خودی خود مایه خوشبختی و فضیلت انسان می‌شود، امر حتمی و انکارناپذیری تلقی گردد؛ رابعاً آموزه‌های دینی نظیر معاد، حیات اخروی، بهشت و سعادت ابدی در سرای دیگر به صورت مادی و دنیوی تفسیر و آخرت اندیشی نیز به صورت دنیاپرستانه ارائه گردد؛ و بالاخره به جای این‌که قضاوت و نظارت الهی ملاک و معیار فعالیت‌های انسانی باشند، آینده تاریخ و قضاوت‌های تاریخی مقیاس و میزان اعمال بشر تعیین گردد (باربور، 1374، صص 78-79).

## 2. انواع عقلانیت

اگرچه پیش از این به برداشت‌های رایج از عقلانیت اشاره گردید اما در خصوص این‌که چه چیزی دقیقاً عقلانی است و چگونه می‌توان عقلانیت رفتارها را مورد سنجش قرار داد، پرسش بسیار مهمی است که پاسخ آن می‌تواند گونه‌های متفاوت عقلانیت را بازگو نماید. اگر چنانچه پرسیده شود که آیا باورهای ما عقلانی است یا خیر با این سؤال که رفتارهای عقلانی کدامند و یا کدام‌یک از ارزش‌های ما ارزش‌های معقولی‌اند، پاسخ‌های متفاوتی خواهند یافت. به تبع همین تفاوت، عقلانیت نیز متفاوت می‌شود و در زمینه‌های گوناگونی به کار می‌رود (قائم‌نیا،

1383، ش 17، ص 4). اگر متعلق عقل ارزیابی باورها باشد، از تعبیر «عقلانیت نظری»<sup>1</sup> استفاده می‌کنند. عقلانیت نظری به این امر مربوط می‌شود که به چه اموری باید باور داشته باشیم. در مقابل، «عقلانیت عملی»<sup>2</sup> به حوزه رفتارها مربوط می‌شود و با این امر سر و کار دارد که چه رفتارهایی را باید انجام دهیم. و بالاخره، «عقلانیت ارزش‌شناختی»<sup>3</sup> به این مساله می‌پردازد که به چه چیزهایی باید ارزش قایل شویم. (قائمی‌نیا، علیرضا، همان، ص 4). نظر به این‌که از منظر برخی اندیشمندان، طرح مسائل ناظر به ارزش‌ها خارج از حوزه عقلانیت است (همان)؛ در ادامه تنها به توضیح اجمالی عقلانیت نظری و عملی بسنده خواهیم کرد:

## 2/1. عقلانیت نظری

عقلانیت نظری به «تناسب میان دلیل و مدعا» (فنا، 1384، ص 35)، تبعیت کامل از استدلال صحیح» (ملکیان، 1380، ص 265) یا «هدایت شدن استدلال صحیح» (کوهن ارغنون (عقلانیت)، ش 15، ص 204) تعریف شده و در توضیح آن گفته شده است که مراد از عقلانیت نظری آن دسته از عقلانیت‌هایی است که به عقاید ناظرند، یعنی عقیده و عقاید به وصف عقلانیت متصف می‌شود (فصیحی، 1384، ص 261). بر اساس این تعریف، هر عقیده زمانی عقلانی است که شخص معتقد به آن بتواند استدلال‌هایی «له» آن ارائه نموده و از آمادگی لازم برای ارزیابی مجدد آن در سایه‌ی بحث و استدلال «علیه» آن برخوردار باشد (نوذری حسین علی، بازخوانی هابرماس، ص 179).

## 2/2. عقلانیت عملی

عقلانیت عملی عبارت است از توانایی اداره و تنظیم مسائل و عمل براساس عقل (همان، ص 179). به بیان دیگر، عقلانیت عملی چیزی جز «مطابقت یا تبعیت از احکام عقل عملی» نیست که از راه «محاسبه سود و زیان و انتخاب بهترین هدف و مناسب‌ترین وسیله» به دست می‌آید. براساس این تعریف، عقلانیت عملی، عقلانیتی ناظر به تصمیم‌گیری و عمل است و تصمیم‌گیری و عمل نیز یا مربوط به انتخاب اهداف است و یا مربوط به انتخاب وسایل رسیدن به آن اهداف. بنابراین عقلانیت عملی خود به دو دسته «عقلانیت ناظر به اهداف» و «عقلانیت ناظر به وسایل» تقسیم می‌شود (فنا، ابوالقاسم، همان، ص 37).

این‌که اهداف و غایات انسان و حیات اجتماعی کدام است و آیا این اهداف عقلانی تلقی می‌شوند یا خیر، بحث مهمی است که در ذیل عقلانیت عملی ناظر به اهداف، مورد بحث قرار می‌گیرد. در عقلانیت عملی ناظر به وسایل که بیشتر تحت عنوان «عقلانیت ابزاری»<sup>4</sup> شناخته می‌شود، مباحث عمدتاً در رابطه با چگونگی انتخاب عقلانی وسایل، مطرح می‌گردد. بنابراین عقلانیت ابزاری چیزی جز «سازگاری وسایل با اهداف» و «دست یافتن روشمند به هدف مشخص و عملی به یاری محاسبه و ابزارهای مناسب» نخواهد بود (وبر ماکس، دین، قدرت، جامعه، ص 332). بر همین اساس، هر کنشی تنها زمانی عقلانی است که با هدفی که در ذهن ترسیم شده به لحاظ عینی

1 . theoretical rationality

2 . practical rationality

3 . axiological rationality

4 . instrumental rationality

سازگاری و تطابق مناسبی داشته باشد. سازگاری و انطباق کامل میان اهداف و وسایل به معنای انتخاب بهترین و مناسب‌ترین ابزار و وسیله است و بهترین و مناسب‌ترین وسایل همان‌هایی هستند که انسان را زودتر، مطمئن‌تر و بدون عواقب سوء (یا عواقب کمتر) به هدف برسانند؛ بنابراین اگر کسی برای رسیدن به هدف مورد نظرش، وسایلی را انتخاب کند که وی را از هدف دور می‌کنند یا درجه اطمینان رسیدن به هدف در آن‌ها کم است یا با وجود نیل به هدف، بعداً عواقب سوئی به همراه خواهند داشت، انتخاب چنین وسیله‌ای عقلانی نخواهد بود (محسنی، 1390، ص 115).

## ب. عقلانیت در اندیشه اسلامی

برای بررسی مفهوم عقلانیت در اندیشه اسلامی، آن‌هم با استناد به آیات قرآن کریم، به لحاظ روشی نمی‌توان تنها با ارجاع با کلیدواژه‌های مرتبط با مفهوم عقلانیت بسنده نمود، زیرا دلالت‌های واژه شناختی این مفهوم که بیشتر در دو حوزه معنایی «منع» و «ربط» به کار می‌رود، ناتوان از طراحی یک منظومه کامل و فراگیر است که بتواند همه ابعاد مباحث مرتبط با عقلانیت با یکدیگر پیوند دهد. با این حال، ناگفته پیداست که صحبت از علوم انسانی اسلامی بدون ارجاع به متون دینی و آموزه‌های وحیانی گام لرزانی خواهد بود که ممکن است که سر از مباحث رایج در اندیشه غربی در آورد. به منظور پیشگیری از این آسیب و قبل از ورود به مباحث اساسی مقاله، مفهوم عقلانیت با تکیه بر مستندات دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

## 1. هستی‌شناسی عقلانیت اسلامی

### 1-1. عقلانیت به مثابه شناخت آیات الهی

مفهوم سازی عقلانیت براساس آیات قرآن کریم مستلزم آن است که کلیدواژه‌های ناظر به قوه فکر و اندیشه و در مجموع ادراک انسان در بسترهایی که مورد استفاده قرار گرفته‌اند، مورد مطالعه قرار گیرند. به عبارت دیگر فراتر از مباحث لغت‌شناسی، باید به مجموعه مفاهیمی که به صورت هم‌عرض و هم‌نشین در این زمینه به کار رفته‌اند، نگریسته شود. در چنین رویکردی به‌خوبی آشکار می‌شود که یکی از مفاهیمی که به صورت هم‌نشین 13 بار با «عقل»، 9 بار با «فکر»، 8 بار با علم، 2 بار با «فقه»، 2 بار با «اولی‌النهی» و یک بار با «اولوالالباب»، به کار رفته و نقش مؤثری در مفهوم سازی عقلانیت دارد؛ مفهوم «آیه» است. این مفهوم در آیات مورد نظر دارای سه کاربرد است: یکی «آیه» به معنی «آیات تکوینی»، دیگری «آیه» به معنی «آیات تشریحی» و هم‌چنین «آیه» به معنی «مَثَل، نماد و نشانه».

وقتی در قرآن کریم از نحوه‌ی آفرینش آسمان و زمین، اختلاف شب و روز (بقره: 164)، تسخیر خورشید و ماه (نحل: 12)، گرفتن روزی حلال از میوه‌های درختان (رعد: 4 و نحل: 67)، مرگ و زندگی (مؤمنون: 80)، نزول باران و احیای زمین مرده (عنکبوت: 63)، سرنوشت امت‌های گذشته (حج: 45 و 46) و امثالهم به عنوان آیات الهی ذکر می‌شود به دو نکته‌ی بسیار مهم توجه نشان داده می‌شود یکی معرفی دال‌هایی که به عنوان آیات تکوینی الهی مطرح‌اند و دیگری نیروی عقل که با تکیه بر نیروی درک خویش به مدالیل دال‌های مذکور پی ببرد.

به علاوه در آیات دیگری از قرآن کریم، تعقل نسبت به مواردی سفارش گردیده که به عنوان آیات تشریحی مطرح‌اند. در این سفارش که تعقل با الفاظ «کتاب» (انبیاء: 10)، «قرآن» (زخرف: 3)، «کلام الله» (بقره: 75) و «ما نزل الله» (ملک: 9 و 10) هم‌نشین گردیده و به کلیت وحی و تشریحات الهی اشاره دارد، دال‌های دیگری معرفی می‌شود که براساس آن‌ها عقلانیت به این معنی است که عاملان به درستی بتوانند مدالیل «آیات» مورد نظر را شناسایی و ارتباط آن با سرنوشت تکاملی انسان را به دست آورد.

هم‌چنین آیات دیگری وجود دارد که اگرچه به صورت مصرح «آیه» به عنوان هم‌نشین عقل به کار نرفته است، اما مصادیق و معانی عام آن که به عنوان «مَثَل و نَشَانَه» مطرح‌اند مورد توجه قرار گرفته است. به عنوان نمونه وقتی در قرآن کریم می‌فرماید: **(يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (آل عمران: 65)** در واقع از محاجه یهود و نصارا در مورد دین حضرت ابراهیم (ع) خبر می‌دهد. قرآن کریم با بازگویی این محاجه، نزول پسینی تورات و انجیل نسبت به نبوت حضرت ابراهیم را «نشانه» ای بر خطای احتجاج قلمداد و تویخ می‌نماید که چرا در این «نشانه» از ظرفیت عقل بهره نمی‌گیرید. و یا در نمونه‌ای دیگر که می‌فرماید **(وَ تِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) (عنکبوت: 43)** خانه‌ی کسانی که به غیر از خدا ولی و سرپرست برگزیده‌اند به خانه عنکبوت تمثیل گردیده، به این مورد گوش‌زد شده است که فقط عالمان هستند که نسبت به این امثال تعقل می‌نمایند و به رفتارهایی که ناشی از عقلانیت آن‌هاست مبادرت می‌ورزند.

حال باتوجه به «دال»هایی که به عنوان «آیه» در کاربردهای فوق مورد توجه قرار گرفته‌اند، این پرسش پدید می‌آید که مدالیل مورد نظر برای این دال‌ها کدامند. بدون شک، شناخت مدالیل که با تکیه بر موقعیت مکانی آیات و نیز ارجاع به دیدگاه‌های تفسیری امکان‌پذیر است، عملی است که تنها از عهده‌ی نیروی عقل و اندیشه بر می‌آید. این‌که نیروی عقل با استناد به آیات مجاور و دیگر آیات تفسیری، مدلول دال‌های آیات تکوینی را توحید، معاد و نبوت می‌داند و برای آیات تشریحی شناخت بطن آیات در لوح محفوظ و کتاب مکنون به عنوان مدلول مورد نظر معرفی می‌شود (برای مطالعه بیشتر ر.ک: کرمانی، 1391، ص 45)؛ درواقع به نحوی به شاخصه‌های عقلانیت اسلامی نیز اشاره می‌نماید. عقلانیتی که ضمن اشاره به چگونگی تعامل انسان با محیط، نظام هستی را به عنوان کلیتی تصویر می‌نماید که اولاً رگه‌هایی از توحید در تمامی اجزای آن جاری است و ثانیاً انسان نه به عنوان تافته جدا بافته بلکه جزئی از این کلیت در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، عقلانیت در اندیشه اسلامی نوعی از اندیشه‌ورزی است که براساس آن ایجاد ارتباط معنی‌دار بین دال‌ها و مدالیل آیات الهی فراهم می‌گردد و به تبع آن راه‌های هدایت، سعادت و کمال نیز مشخص می‌گردد. بدیهی است طبق این برداشت، عقلانیت اسلامی نه تنها انسان را به عنوان موجود خود بنیاد و بی‌نیاز از ارشادات ماورایی لحاظ می‌نماید بلکه با استناد به آیات مذکور، سعادت حقیقی انسان را در گرو برخورداری از دو نیروی عقل و وحی می‌داند. مطابق این برداشت، مرجع تمام کنش‌های انسان فراتر از بایدهای و نبایدهای که توسط احکام عقل تعیین می‌شود، به وحی و آموزه‌های دینی نیز نسبت داده می‌شود (برای مطالعه بیشتر ر.ک: طباطبایی، ترجمه المیزان، ج 2، ص 223).

## 1-2. عقلانیت به مثابه تجلی عبودیت

در اندیشه اسلامی انسان به عنوان موجودی تصویر می‌شود که امکان تکامل و پیشرفت دارد. در این اندیشه انسان موجودی نیست که بسان لوح نانوشته و مومی منعطف در بستر اجتماع رشد و نمو یابد؛ بلکه موجودی است برخوردار از گرایش‌های ذاتی و تمایلات بنیادین که حرکت و سیر او را به سوی کمال مطلق جهت می‌دهد. در این دیدگاه، رسالت عقل و تجلی عقلانیت به گونه‌ای لحاظ می‌شود که انسان‌ها بتوانند از طریق بهره‌گیری از نیروی عقل استعداد‌های ذاتی خود را شکوفا و به گرایش‌های درونی خویش پاسخ مناسب بدهند و در نتیجه زمینه‌های دستیابی به کمال و پیشرفت را فراهم سازند. یکی از مهم‌ترین این گرایش‌ها، گرایش به عبودیت و پرستش است. براساس این تحلیل عقلانیت اسلامی، عقلانیتی است که در ضمن آن انسان به مرحله عبودیت و خداوندگاری می‌رسد و از توان لازم برای دستیابی به پیشرفت برخوردار است. این‌که در روایات آمده است: «شخصیت انسان عقل است... . عقل، انسان را کامل می‌کند... و به واسطه عقل انسان درمی‌یابد که چگونه، چرا و در کجاست...، و چون آن را شناخت، روش زندگی و پیوند و جدایی خویش را می‌شناسد و در یگانگی خدا و اعتراف به فرمانش مخلص می‌شود و چون چنین کند، از دست‌رفته را جبران کرده، بر آینده مسلط می‌گردد و می‌داند در چه وضعی است و برای چه در اینجاست و از کجا آمده و به کجا می‌رود؟» (ر.ک: در بحار الانوار ج 1، ص 80) در واقع بیانگر آن است که عقلانیت اسلامی شاخصه‌های خاص خود را داراست که تجلی عبودیت از مهم‌ترین آن‌ها است. بدیهی است وقتی عقلانیت این‌گونه شد، به جای آن‌که به محاسبه و شناخت راه‌های کم‌هزینه برای نیل به اهداف ازپیش‌برگزیده‌شده، یا انتخاب‌شده برپایه طبیعت حیوانی بپردازد، موظف است تا گمراهی و هدایت انسان را شناسایی و راه‌های دستیابی به آن را مشخص سازد. این‌که در روایت دیگری آمده است: **قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عَيْدٍ بِهِ الرَّمْمَنُ وَاتَّسَبَّ بِهِ الْمِنَانُ قَالَ قُلْتُ فَالَّذِي كَانَ فِي مَعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ النَّكَرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ وَهِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَكَانَتْ بِالْعَقْلِ»** (کلینی، 1407 ق. ج 1؛ ص 11) ناظر به همین معنا از عقلانیت است.

در تفسیر حدیث فوق می‌توان گفت که عقلانیت توأم با تدبیر است، تدبیری که از مبدأ تا معاد را به صورت توأمان در بر می‌گیرد به این ترتیب که انسان را از یک‌سو به ستایش حق می‌کشاند و از سوی دیگر با سلوک صراط مستقیم، سرانجام او را در بهشت برین می‌داند. این مدعا در روایت دیگری از امام علی (ع) این‌گونه مورد تأیید قرار گرفته است که تدبیر مؤثر در پیشرفت کارهای دنیا و حفظ منافع مادی عقل نیست؛ زیرا رهبری به مبدأ و معاد ندارد و معاویه‌ها که همه‌چیز را به دنیا فروخته‌اند خردمند و عاقل نیستند، بلکه نیرنگ‌باز و شیطان‌اند؛ چنانچه مردمی که حس دوستی حق را دارند و از مظاهر آن شاد می‌شوند، ولی درک تشخیص آنها کوتاه است و نمی‌توانند بر جا بمانند و درمورد سختی دچار تزلزل می‌شوند، درجه تعقل کافی ندارند، و مسئولیت در حدود همان حس حق دوستی آنهاست (همان، ص 25).

براساس برداشت فوق از عقلانیت، اساساً چشم‌انداز و تعریف انسان از سود و زیان، لذت و رنج، سعادت و شقاوت، تعالی و سقوط، و معنا و مفهوم زندگی، با عقلانیت ابزاری و تکنولوژیک به کلی متفاوت است. عقلانیت اسلامی از طریق ارائه فرمول «جامع دنیا و آخرت» رستگاری و پیشرفت انسان را در عبودیت می‌داند که نتیجه آن به تدبیر هم‌زمان «معاش» و «معاد» بینجامد (رحیم‌پور، 1389. ص 28). به بیان دیگر عقلانیت اسلامی ضمن رسمیت



دادن به لذائذ و منافع آدمی به نوعی تعادل در ملاحظات ناظر به «دنیا-آخرت» دعوت می‌نماید. بر این اساس، دستگاه «هزینه-سود» که در عقلانیت غربی مطرح است، هم‌چنان به قوت خود باقی است با این تفاوت که دقیق‌تر، کلان‌تر و جامع‌تر می‌گردد، زیرا «سود و ضرر» یک «موجود جاودانه» که دارای روح الهی و اختیار و مسئولیت باشد با سود و ضرر یک «فنون» مادی و بدن طبیعی که کلیه محاسبات‌اش را باید معطوف به دوره‌ای حداکثر به مقدار چند دهه کند، لزوماً و همواره یکی نیست بلکه احتمالاً متضاد نیز خواهند بود (رحیم‌پور، 1388، ص 92).

این‌که در روایات متعدد پیوند معاد و معاش مورد توجه قرار گرفته و بر لزوم تقدیر معاش تأکید شده است نتیجه چنین برداشتی از عقلانیت است. در روایت شریفی آمده است: «أَفْضَلُ النَّاسِ عَقْلًا أَمْسَنُهُمْ تَقْدِيرًا لِمَعَاشِهِ وَ أَشَدَّهُمْ أَهْمًا بِإِمْلَاحِ مَعَاذِهِ»؛ برترین افراد به لحاظ عقلانیت، بهترین آن‌ها در اندازه‌گیری صحیح معاش و اهتمام به اصلاح معاد است» (لیثی واسطی، 1376، ص 114).

در نمونه‌ای دیگر، امام صادق (ع) فلاح و رستگاری را نتیجه عقلانیت دانسته و یادآوری شده‌اند که بدون برخورداری از نیروی عقل امکان برخورداری از سعادت و رستگاری ناممکن است: «بِأَمْضَلِّ لَنَا يُفْلِحُ مَنْ لَا يَعْقِلُ» (کلینی، همان، ص 26) هم‌چنین در روایت دیگری عقلاء به لحاظ رفتاری به این ترتیب معرفی شده‌اند که وقتی به سفر می‌روند، اهداف آنان به نحوی تعریف می‌شود که همراه با منافع مادی و معنوی و ناظر به دنیا و آخرت است: «إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَكُونُ طَاعِنًا إِلَّا فِي تَزَوُّدٍ لِمَعَاذٍ أَوْ مَرَمَةٍ لِمَعَاشٍ أَوْ طَلَبِ لَذَّةٍ فِي غَيْرِ مُرَمَّةٍ» (برقی، 1371 ق. ج 2، ص 345)

مطابق روایات فوق و دیگر روایات پر شماری که در این زمینه وجود دارد، عقلانیت مد نظر اسلام در صدد آن است تا از طریق ایجاد امکان سنجش‌گری و در نظر داشت اهداف تعالی جویانه، آموزه‌هایی را معرفی نماید که التزام به آن‌ها زمینه‌های انتخاب بهینه و اقدام مناسب برای پیشرفت را مهیا سازد. به عنوان نمونه اگر چنانچه توجه به رفاه اقتصادی با الزام رعایت عدالت توأم گردد، در آن صورت الگوهای اقتصادی نه بر مصرف افسار گسیخته، بلکه بر تولید بیشتر و اندیشه آبادانی و صرفه جویی در مصرف و عدم اسراف مبتنی خواهد شد. مضاف بر این‌که شیوه ساماندهی مناسبات اقتصادی و اجتماعی نیز به گونه‌ای است که در آن انسان به رشد و تعالی معنوی دست می‌یابد و فقر معنوی و اخلاقی او نیز از بین می‌رود (قائم‌نیک، 1386، ص 209)

## 2. تفاوت‌های عقلانیت اسلامی و غربی

با آن‌که در توضیح چستی عقلانیت اسلامی تا حدودی به تفاوت‌های آن با عقلانیت غربی اشاره شد، با این حال به منظور توضیح دقیق‌تر تفاوت‌های موجود، به ذکر نکات ذیل می‌پردازیم:

1. بر خلاف عقلانیت غربی که انسان را به عنوان یک پدیده مستقل در کنار دیگر پدیده‌های طبیعی تصور می‌نماید و معتقد است که انسان برای ساخت قواعد رفتاری و نظامات عقلانی خویش هیچ نیازی به الهام از طبیعت و مرجعیت بیرونی ندارد (ر.ک: هابرماس، 1384، ص 113)، در عقلانیت اسلامی نگاه به انسان به نحوی است که او را به عنوان جزئی از کلیت یک منظومه در نظر بگیرد. بدیهی است این نوع نگاه به انسان، با آن‌که او را گل سر سبد آفرینش می‌بیند، اما هیچ‌گاه او را بریده از این منظومه نمی‌بیند، بر همین اساس، خلقت انسان نیز به نحوی

تبیین می‌گردد که منشأ آن هرگز تصادف و ناشی از فعل و انفعالات ژنتیکی نباشد، بلکه برابری در خلقت، او را هم‌ردیف دیگر مخلوقات هستی قرار می‌دهد و در مجموع نظام آفرینش و به تبع آن آفرینش انسان تابع منطق خاصی خواهد بود که از یک کلیت و نظام واحد پیروی می‌نماید. «ارجحیت انسان به سایر مخلوقات به خاطر جهش نیست، بلکه «اعطائی» است. یعنی خداوند انسان را موجود «عاقل» و «ذی‌شعور» خلق کرده است. این نوع نگرش به خلقت انسان، دو پیامد اساسی دارد. اول این‌که، انسان پدیده‌ای همانند سایر پدیده‌ها نیست، بلکه برای هدفی خلق شده است. به عبارت فنی، عقلانیت مطمح نظر «عقلانیت وحیانی»، نه از نوع پدیداری، بلکه از نوع وجودی است و در تحلیل انسان، باید مفهوم «سعادت» را دخیل کرد. دوم این‌که، انسان در تنظیم امور فرهنگی، بدون «مرجع» و مستقل نیست، بلکه، طبیعت برای انسان فرهنگی مرجعیت داشته و منبع الهام است. به عبارت دیگر، طبیعت در این نگرش، برای انسان‌ها «کتاب» است و به خوانش نیاز دارد. قرآن نیز ترجمان همین طبیعت است. یعنی؛ عالم دارای قانونمندی ضروری است، که سایر حیوانات، بالضروره، بر طبق آن قانونمندی عمل می‌کنند، زیرا اختیار ندارند. اما، از آن‌جا که انسان‌ها اختیار دارند، موجود فرهنگی محسوب می‌شوند. بنابراین می‌توانند آن قانونمندی‌ها را نقص نموده و برخلاف سیر حرکت طبیعی، حرکت نمایند. از این روی، فرهنگی محسوب می‌شوند. در این رویکرد، سعادت انسان در گرو چگونگی دخالت در طبیعت است. به عنوان نمونه، انسان می‌تواند از انگور دو نوع محصول استحصال نماید، که یک نوع آن «مسکر» و نوع دیگر، غیر مسکر است» (خان‌محمدی، 1391، ص 45 و 46).

2. پرسش از سئوالات اساسی در عقلانیت غربی غایب است. این‌که آغاز و انجام انسان چیست و صیوریت او در این فرایند چگونه است، حداقل در عقلانیت مدرن مغفول واقع شده است حال آن‌که در بحث عقلانیت ابتدا باید سئوالات اساسی‌تر پرسیده می‌شود تا پس از آن بتوان با ترتیب منطقی به کنش عقلانی در سطح بازار یا سیاست رسید. پیش از آن‌که نوبت بررسی «نحوه وصول سریع‌تر» به هدف یا چگونگی مهندسی ابزار و وسائل «مناسب با هدف» برسد، مطلقاً باید از خود «عامل» و از «هدف» پرسید. عقلانیت در صورتی شامل و جامع است که ابتدا در برابر پرسش از «هستی» و راز آن و جایگاه آدمی در آن بپرسد و تنها وقتی که به تفسیر مجاب‌کننده (با کمک «وحی») از هستی جهان و آدمی نائل شد، وارد بررسی جزئیات یک کنش منطقی شود (رحیم‌پور، 1388، ص 86).

عقل ابزاری در طول عقل بنیادین است و به نحو اعلام شده یا اعلام نشده، از محتویات نظری آن تغذیه می‌کند. بدون یک تفسیر معقول و روشن از «زندگی» و فلسفه آن نمی‌توان منطقی زیست. در توسعه و تمدن اسلامی، عقلانیت ابزاری، مسبوق و مصبوغ به «عقلانیت بنیادین» است و کلیه تصمیم‌ها و کنش‌های آدمی باید به نحوی در عقلانیت بنیادین نیز توجیه شود (همان). زیرا «عقل ابزاری هنگامی که زیر پوشش مراتب برتر عقل قرار می‌گیرد، از حقیقت بهره می‌برند و هویتی عقلی و معرفتی پیدا می‌کنند اما وقتی که ارتباط خود را با آن مراتب قطع می‌کنند، چیزی جز یک اقتدار کور نمی‌باشند، و باطن محتوای اقتدار کور، نیهلیسم و هیچ‌انگاری است» (پارسائیان، 1381، ص 15).

انبیای الهی در نخستین اقدام برای موجه و مشروع سازی کنش‌های عاملان، می‌کوشید تا مبنای تعاملات

اجتماعی و حیات انسانی را بر پایه‌ی عقلانیت و اندیشه‌ورزی بنیان‌گذاری نمایند و آنان را به سوی بن‌مایه‌های وجودی شان که در فطرت‌شان به ودیعت نهاده شده، راهنمایی نمایند. امام علی(ع) در این زمینه می‌فرماید: «خداوند متعال پیامبران خود را برانگیخت و رسولان خود را پیاپی به سوی مردم فرستاد تا از آنان بخواهد، عهد فطرت الهی را ادا کنند و ... تا دفینه‌های عقل‌های آنان را برانگیزانند» (شریف‌الرضی، 1414ق، ص 43).

### ج. عقلانیت به مثابه منطق کنش

متناسب با آن‌چه در خصوص عقلانیت اسلامی توضیح داده شد، باید عنوان نمود که از منظر اسلام، بهره‌مندی از عقلانیت اگرچه شرط لازم برای کنش‌گری عاملان اجتماعی است و منطق تعاملات آن‌ها را تعیین می‌نماید، اما با این حال شرط کافی نیز نخواهد بود؛ زیرا عقل به تنهایی کفایت لازم برای رهنمونی انسان در مسیر سعادت و تنظیم صحیح کنش‌های او نیست. مرحوم علامه با استناد به این‌که افعال خیر و شر انسان‌ها بر مبنای منطق محاسبه سود و زیان انجام می‌شود و حتی رفتارهای قانون شکنانه برخی از عاملان اجتماعی که ناشی از فعالیت‌های عقلانی آن‌ها است، همگی حاکی از این واقعیت‌اند که منطق کنش انسان‌ها براساس عقلانیت رقم می‌خورد، لکن در عقلانیت اسلامی که مورد توجه علوم انسانی اسلامی قرار دارد، این منطق به نحوی است که در آن عقلانیت هیچ‌گاه به صورت خود بسنده و بریده از وحی مورد توجه قرار ندارد (ترجمه المیزان، ج 2، ص 223).

علاوه بر این، در توضیح عقلانیت به مثابه عبودیت به این حدیث شریف استناد گردید: «قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عِبْدِي بِهِ الرِّمَّانُ وَكَتُسِبَ بِهِ الْمِنَانُ» (کلینی، 1407ق، ج 1، ص 11). مطابق مفاد حدیث مذکور، رسیدن به مقام عبودیت و رضوان الهی نیازمند ابزارها و وسایلی است که از آن به عنوان عقل یاد شده است. طبق این حدیث، اگر چنانچه عبودیت به عنوان غایت کنش انسان در نظر گرفته شود، در علوم انسانی اسلامی، سمت و سوی کنش‌های انسان کاملاً معلوم و ناظر به هدف خاصی خواهد بود که به منطق آن معنای ویژه‌ای می‌دهد و در واقع شالوده‌های آن‌را فراتر از بایدها و نبایدهای عرفی، در آموزه‌های وحیانی قرار می‌دهد.

حال با آگاهی از تفاوت عقلانیت در علوم انسانی با علوم انسانی اسلامی، به صورت موردی تأثیرات این تفاوت در تبیین تغییر و تکامل جوامع انسانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در مطالعات علوم انسانی، تغییر رو به رشد جوامع ذیل عنوان مفهوم «توسعه» و در علوم انسانی اسلامی این مقوله با مفهوم «پیشرفت» صورت بندی می‌شود. صرف از نظر از چپستی مفاهیم مذکور و این‌که علوم انسانی اسلامی چرا به جای توسعه از پیشرفت سخن می‌راند، پرسش اساسی آن است که کنش‌گری عاقلانه انسان که به توسعه یا پیشرفت منتهی می‌شود، از دو منظر علوم انسانی اسلامی و غیر اسلامی چگونه قابل تحلیل و ارزیابی است؟

مطابق آن‌چه در علوم انسانی غیر اسلامی گزارش شده است، فرایندهای عقلانی شدن جوامع غربی به این ترتیب صورت گرفته است که عقلانیت ذاتی به عنوان مرجع ارزشی-هنجاری به تفسیری از «تقدیرگرایی» پرداخت که نتیجه آن به زهد اخلاقی انجامید. زهدی که برای فرد مؤمن به آداب پروتستانیزم، کار و ریاضت‌کشی را به عنوان وظایف مقدس ترسیم می‌نمود. این عقلانیت تنبلی و بطالت را از گناهان کبیره محسوب می‌نمود و در برابر

آن از کار و تلاش به منزله مشارکت لازم و مثبت انسان در تجلی عظمت و جلال خداوند و ریاضت‌کشی و بی‌بهره‌گی از رفاه مادی نیز به عنوان آموزه‌ی مکمل آن یاد می‌شد (ر.ک: گئی‌روشه، 1391، صص 72-75). مطابق این تحلیل، «سرمایه‌داری» غرب که ناشی از زهد و ریاضت‌کشی است، فرایندی دانسته می‌شود که حاکی از شکوفایی عقلانیت انسانی است. منتها عقلانیتی که با «افسون زدایی» شروع و به «قفس آهنین» می‌انجامد. در این تحلیل اگرچه در آغاز کار به عنوان یک وظیفه «روح» لازم را در پیکره‌ی سرمایه‌داری دمید، و به منزله‌ی رسالت مذهبی و اطاعت از اراده‌ی خداوند قلمداد می‌شد. اما به تدریج جنبه‌ای ثانوی و در واقع غیر ضروری پیدا کرد، به طوریکه امروزه کسب حداکثر سود برای انسان غربی، صرفاً الزام سیستماتیک اقتصاد مدرن است و افول عقلانیت ارزش‌شناختی، و جایگزینی تقریباً تمام و کمال، محاسبه‌ای وسیله برای «به حداکثر رساندن فایده» یا عقلانیت معطوف به هدف، روح سرمایه‌داری تشدید شده معاصر را تشکیل می‌دهد (لسناف، 1378، ص 15).

با اتکاء به تجارب غربی و با در نظر داشت این نکته که عقلانیت غربی از «افسون زدایی» به «قفس آهنین» انجامید، می‌توان از عقلانیتی سخن به میان آورد که از گرفتاری در دام آهنین رهیده و به پیشرفت و تکامل بینجامد. این عقلانیت بخوبی متضمن این حقیقت است که فرایندهای عقلانی شدن جوامع غربی دو بعدی است که یک بعد آن «حرص سرمایه‌داری» و «اصالت دنیا» است و بعد دوم آن بعد «محاسبه‌گری عقلانیت اقتصادی» است که هرگونه بطالت و ندانم‌کاری و بی‌نظمی و تنبلی را نفی و طرد می‌نماید (رحیم‌پور، 1389، ص 26).

برخلاف اندیشه غربی در علوم انسانی اسلامی نه تنها داشتن دنیا و افزایش مال به هیچ وجه اصالت ندارد بلکه بهره‌مندی از آن تنها زمانی مجاز است که بتواند زمینه‌های تعالی معنوی و عبودیت را فراهم آورد؛ بنابر این برخلاف رویکرد غربی که با دوری از «ارزش‌مداری» در اهداف کمی، مادی و تجربی و شیوه‌ی سودمحورانه، و در مجموع «حداکثر رساندن سود و لذت» منحصر شده است (رحیم‌پور، 1389، ص 28)، در علوم انسانی اسلامی، دنیا و آخرت پیوند ناگسستنی دارد و به عنوان مکمل یکدیگر معنای جدیدی از توسعه ارائه می‌دهد و بجای آن از مفهوم پیشرفت استفاده می‌نماید. به عبارت دیگر، در علوم انسانی اسلامی، جهت‌گیری‌های کنشی انسان به ترتیبی هست که سعادت مادی و معنوی را به صورت توأمان هدف‌گذاری می‌نماید. بدیهی است این نوع جهت‌گیری تنها تحت ضوابط عقلانی امکان‌پذیر نیست، بلکه افزون بر آن به موضوعات دیگری نیاز است که از طریق رهنمودها و دستورالعمل‌های دینی و وحیانی تأمین می‌گردد.

این‌که گفته می‌شود که علوم انسانی غربی، متأثر از دستورالعمل‌های عقلانی، مجموعه ضوابطی را در مرحله اول معرفی و سپس از طریق سنجش مکانیسم‌هایی زمینه‌های التزام را فراهم ساخته و در نتیجه توسعه را به عنوان نتیجه کنش عقلانی انسان به بار آورده است؛ امر قابل قبولی است اما نباید از یاد برد که این دست‌آوردهای عقلانی انسان که از قضاء مورد توجه وحی هم قرار گرفته زمانی می‌تواند مثمر ثمر واقع گردد که بتواند گامی فراتر از حیات مادی و این جهانی انسان بردارد.

## نتیجه‌گیری

در علوم انسانی اسلامی از دو منظر می‌توان در رابطه با عقلانیت گفت‌وگو نمود. در نگاه نخست که دغدغه

اصلی چگونگی تفسیر حقیقت است؛ عقلانیت به عنوان منطق اندیشه‌ها و افکار در صدد آن است تا علاوه بر اثبات واقعیت‌ها و حقایقی که در ورای نظام تصورات و ادراکات بشری وجود دارند، موضع ما را در هنگام تغایر و احتمالاً تضاد محتوای ذهنی و واقعیات بیرونی، مشخص سازد. در نگاه دیگر، که عقلانیت به عنوان منطق عمل و کنش مطرح است؛ دغدغه اصلی اثبات این مدعا است که پدیده‌های اجتماعی حاصل افعال آدمیان است و آدمیان هم فاعلانی عقلانی هستند، بدین معنی که فعل‌شان مسبوق به، قصد، آگاهی، دلیل و سنجش خردورزانه است نه این که عمل آن‌ها فرضاً ناشی از غریزه، شهوت، تمنیات، ساختارهای ناخودآگاه درونی بوده یا این یکسره تحت تأثیر الزامات بیرونی تعیین پذیرد. آنچه فراروی شما قرار گرفت، تبیین عقلانیت به مثابه منطق کنش بود. مطابق این تبیین، عقلانیت اسلامی در پرتو آموزه‌های وحیانی معنا و کنش‌های انسان را به نحوی جهت می‌دهد که در نهایت به عبودیت و رستگاری منتهی گردد. در این تبیین عقلانیت فرایندی تصویر می‌شود که نتیجه آن از یک سو باید به «ما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان» بینجامد و از سوی دیگر بتواند از طریق ایجاد ارتباط با دال‌ها و مدالیل «آیه»‌های الهی به کنه هستی و ربوبیت الهی پی ببرد و در مجموع نظام هستی را به صورت یک مجموعه منظم تصویر نماید و منطق کنش انسان را در ارتباط با آیات الهی توضیح دهد. بدیهی است در چنین تصویری آغاز و انجام انسان و صیوریت او در یک فرایند معنادار موضوعیت پیدا می‌کند و در بحث عقلانیت ابتدا سئوالات اساسی‌تر پرسیده می‌شود تا پس از آن امکان توضیح منطق کنش عقلانی انسان در سطوح تعاملات اجتماعی فراهم گردد. به بیان دیگر در عقلانیت اسلامی، پرسش از «عامل» و «هدف» بر بررسی مقدمات لازم برای نحوه‌ی وصول سریع‌تر به هدف اولویت می‌یابد و عقلانیت عملی در طول عقل نظری و بنیادین قرار می‌گیرد.

## فهرست منابع

1. باربور ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1374.
2. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، 2 جلد، دار الکتب الإسلامیة - قم، چاپ: دوم، 1371 ق.
3. پارسانیا حمید، از عقل قدسی تا عقل ابزاری، علوم سیاسی، سال پنجم، ش 19، 1381.
4. خان‌محمدی کریم، مقایسه عقلانیت ارتباطی و عقلانیت وحیانی (براساس دیدگاه‌های هابرماس و علامه طباطبایی)، علوم سیاسی، سال پانزدهم، ش 57، بهار 91، صص 31-60.
5. رحیم پور ازغدی حسن، گفتگوی انتقادی در علوم اجتماعی (خوانش منتقدانه متون کلاسیک "جامعه‌شناسی)؛ تهران، طرح فردا، 1389.
6. رحیم پور ازغدی حسن، گفتگوی انتقادی در علوم اجتماعی (خوانش منتقدانه متون کلاسیک "جامعه‌شناسی)؛ تهران، طرح فردا، 1389.
7. رحیم‌پورازغدی، حس، «عقلانیت، بحثی در مبانی جامعه‌شناسی توسعه»، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1388.

8. رحیم پورازغدی، حسن، «عقلانیت، بحثی در مبانی جامعه‌شناسی توسعه»، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1388.
9. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، 1 جلد، هجرت - قم، چاپ: اول، 1414 ق، ص 43.
10. طباطبایی محمد حسین، ترجمه تفسر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1374.
11. فصیحی امان الله، عقلانیت دینی و عقلانیت سکولار، مجله علوم سیاسی - دانشگاه باقرالعلوم (ع) « زمستان 1384. صص 261-284
12. فنایی ابوالقاسم، عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن، مجله مدرسه، تهران، ش 1، 1384. صص
13. قائمی نیا، علیرضا، چیستی عقلانیت، مجله ذهن « بهار 1383. صص 3-13
14. قائمی نیک، محمدرضا، گفتمان توسعه با عقلانیت اسلامی سازگاری ندارد: عقلانیت اسلامی، سند چشم انداز بیست ساله ایران اسلامی، «راهبرد توسعه»، 1386، شماره 9. صص 194-213
15. کرمانی سعید، معنی‌شناسی عقل در قرآن کریم، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، 1391.
16. کوهن جاناتان، «معقولیت»، ارغنون(عقلانیت)، 1378، ش 15. صص 205-216
17. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، دار الکتب الإسلامیة - تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق.
18. گی‌روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه منوچهر وثوقی، تهران: نشر نی، 1391
19. لسناف مایکل، فیلسوفان سیاسی در قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک، 1378، ص 15
20. لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ (للیثی)، 1 جلد، دار الحدیث - قم، چاپ: اول، 1376 ش.
21. مجلسی محمدباقر، بحار الانوار، تهران: اسلامیة، بی‌تا.
22. محسنی جواد، در آمدی بر عقلانیت سکولار با تأکید بر آرای ماکس وبر، در آیین عرفی (جستارهای انتقادی در بنیادهای سکولاریسم)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1390.
23. مصطفوی حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: مرکز الکتاب للترجمه و النشر، 1402 ه.ق.
24. ملکیان مصطفی، راهی به رهایی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، 1380، ص 265.
25. نوذری حسین علی، بازخوانی هابرماس، تهران: نشر چشمه، چ دوم، 1386.
26. وبر ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: سمت، 1384.
27. هابرماس، یورگن، نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران، 1384.

