

مؤلفه‌های عقلانیت و معنویت در حکمت صدرایی

محمدعلی اسماعیلی*

چکیده

«عقلانیت» و «معنویت» همچون دو جزء هویت‌بخش ساحت ملکوتی وجود انسانی، اندیشه انسان مدرن را به‌طور جدی به خود مشغول کرده است. «حکمت متعالیه» الگوی جامعی از عقلانیت و معنویت ارائه می‌کند که بسی برتر از الگوی مدرن و پسامدرن است. از رهگذر جستار پیش‌رو که با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف بررسی عقلانیت و معنویت در حکمت صدرایی شکل گرفته، روشن می‌شود که عقلانیت صدرایی، مؤلفه‌های عقلانیت مدرن غربی را نمی‌پذیرد؛ مؤلفه‌هایی مانند «اصالت نیازهای مادی»، «افراط در توانایی‌های ادراکی عقل بشری»، «خوش‌بینی افراطی به دانش جدید در تأمین سعادت انسان» و «انکار نقش سازنده دین در زندگی». حکمت متعالیه، با اصالت‌دهی به نیازهای روحی و نفی نسبی معرفتی، بر محدودیت ادراکی عقل و در نتیجه بر «عقلانیت وحیانی» (عقل منور) و «عقلانیت قدسی» پای می‌فشارد. معنویت صدرایی نیز معنویتی عقلانی-وحیانی است که برخلاف معنویت‌های مدرن، با نفی درون‌گرایی، شخصی‌سازی و دنیوی‌سازی معنویت، بر معنویت جامع عقلانی تأکید دارد.

واژگان کلیدی: عقلانیت، معنویت، عقلانیت مدرن، معنویت جدید، حکمت صدرایی.

*. دکتری فلسفه اسلامی و عضو پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی

مقدمه

«عقلانیت»^۱ و «معنویت»^۲ دو جزء هویت‌بخش ساحت ملکوتی وجود انسانی است که نه تنها اهتمام انسان سنتی، بلکه دغدغه انسان مدرن را نیز به‌طور جدی به خود مشغول کرده و گفتمان تمدنی غرب تاکنون نتوانسته عطش عقلانی و معنوی انسان مدرن را برطرف کند. «مدرنیسم» به‌منزله گذار از «سنت» و فرزند «رنسانس»، با پی‌ریزی مبانی معرفت‌شناختی همچون تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی و نفی معرفت وحیانی و پی‌ریزی مبانی هستی‌شناختی همچون انکار عالم فرامادی و مبانی انسان‌شناختی مانند اومانیزم، نه‌تنها «معنویت» را از زندگی انسان حذف کرد و با اصالت‌بخشی به زندگی دنیوی و این‌جهانی و انکار ابعاد قدسی و متعالی هستی، زبان به انکار اصول و بنیان‌های ثابت هستی گشود و عقلانیت ابزار مادی را بنیان نهاد. ظهور سلاح‌های کشتار جمعی که خود ناشی از حذف معنویت و ملاحظات اخلاقی است از پیامدهای این جریان فکری است. دوره «پست مدرن» نیز به‌منزله گذار از مدرنیته، بر پایه نسبی‌گرایی معرفتی و شورش علیه قطعیت و جزمیت علمی دوران مدرن، گرچه زمینه جدیدی برای ایمان و معنویت فراهم کرد، اما به‌جای قطعیت و ثبات، بر کثرت‌گرایی معنوی استوار بود و بر معنویت منهای دین تأکید داشت. از این‌رو، این دوره با نام‌هایی همچون معنویت‌گرایی سکولار، معنویت‌گرایی معطوف به زندگی، معنویت‌گرایی دنیوی، معنویت‌گرایی نوپدید و معنویت‌گرایی رها از مذهب نامیده می‌شود. چنین معنویتی برخاسته از عقلانیت ابزاری است که بر فهم بشری به‌جای وحی الهی تأکید دارد و در بستر سکولار رشد یافته است (ر.ک: مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۲، ص ۲۱۳؛ نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۲؛ شاکرنزاد، ۱۳۹۷، ص ۹۳-۹۵). بنابراین هیچ‌کدام از این دو گفتمان، تأمین‌کننده جامع این دو مؤلفه هویت‌بخش وجود انسانی نیست. فطرت بیدار انسان معاصر در جستجوی عقلانیتی است که بتواند افزون‌بر انسجام، ثبات، جامعیت و مطابقت با واقع، بستر ساز معنویتی باشد که همه ابعاد وجودی او را پوشش دهد.

در این میان، «حکمت متعالیه» در جایگاه مکتب فلسفی برآمده از قرآن، برهان و عرفان که توسط صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) پایه‌گذاری شد، با پی‌ریزی مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی متعالی، توانست الگوی جامع و معقولی از عقلانیت و معنویت ارائه کند

1. Rationality

2. Spirituality

که در آن عقلانیت، بستر معقول «معنویت و حیانی» را فراهم می‌کند و همه ساحت‌های وجودی انسان را پوشش می‌دهد. حکمت متعالیه سنت عقلانی شیعه را تحت تأثیر قرار داد و فیلسوفانی چون ملاهادی سبزواری، آقاعلی مدرس و علامه طباطبایی به تفسیر آن پرداختند. جستار حاضر با اذعان به ضرورت و اهمیت این مسئله، می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تبیین مؤلفه‌های عقلانیت و معنویت در حکمت صدرایی به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. عقلانیت در حکمت صدرایی چه مؤلفه‌هایی دارد؟

۲. معنویت در حکمت صدرایی چه مؤلفه‌هایی دارد؟

شایان توجه است که جستار حاضر در راستای اصل مسئله‌محوری، می‌کوشد از یکسو، مؤلفه‌های عقلانیت و معنویت در حکمت صدرایی را در مقایسه و ناظر به مؤلفه‌های عقلانیت مدرن و معنویت‌های جدید تقریر کند؛ چنان‌که از دیگرسو، نیم‌نگاه انتقادی نیز به برخی پروژه‌های معاصر در باب عقلانیت و معنویت دارد.

۱. عقلانیت در حکمت صدرایی

واژه «عقلانیت» مصدر جعلی از ریشه «عقل» و بیانگر اندیشه و عمل آگاهانه و منطبق با قواعد منطق و همراه با پیروی کامل از استدلال صحیح است. عقلانیت در ساحت‌های مختلف وجودی انسان مطرح است و در یک تقسیم کلی، صفت «باورها»، «ارزش‌ها» و «رفتارها» قرار می‌گیرد که در حوزه باورها از تعبیر «عقلانیت نظری»،^۱ در ساحت ارزش‌ها از «عقلانیت ارزش‌شناختی»^۲ و در حوزه رفتارها از تعبیر «عقلانیت عملی»^۳ استفاده می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶؛ صادقی، ۱۳۸۶، ص ۷۴). صدرالمتألهین واژه عقل را مشترک لفظی میان شش معنا می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۷) که از میان آن‌ها آنچه مورد نظر ماست، قوه مدرک کلیات از قوای نفس انسانی است. این قوه خود مراتبی دارد که در ادامه می‌آید (همان، ص ۲۲۶). صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه به یک نظام منسجم عقلانی دست یافت که ساحت‌های مختلف هستی را پوشش می‌دهد و بر مبانی

1. Theoretical rationality

2. Axiological rationality

3. Practical rationality

هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و خداشناختی مبرهنی استوار است. در اینجا با اشاره به مؤلفه‌های عقلانیت مدرن، به بررسی شاخص‌ترین مؤلفه‌های عقلانیت در حکمت صدرایی می‌پردازیم:

۱-۱. عقلانیت مدرن ابزارری و عقلانیت جامع صدرایی

«عقلانیت مدرن» شاخص‌ترین مؤلفه معرفتی عصر «رنسانس» است که مبارزه با فرهنگ دینی و حاکمیت کلیسا را به‌همراه داشت و دنیاگرایی چهره غالب آن بود. به تعبیر، برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰م) فیلسوف انگلیسی، جهان‌بینی عصر جدید بیشتر دنیوی است و کمتر روحانی و دینی (راسل، ۱۳۸۸، ص ۳۷۷). ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰م) شاخص‌ترین مؤلفه‌های عقلانیت جدید غربی را این‌گونه برمی‌شمارد:

۱. عقلانیت جدید غربی، عقلانیت فنی، کارکردی و ابزارری است و بیانگر تخصصی‌شدن امور زندگی و بهره‌گیری از فناوری و به‌کارگیری ابزارهای علمی و فنی در جهت رسیدن به مقاصد زندگی دنیوی است؛

۲. عقلانیت مدرن غربی در راستای عدالت و تقوای حقیقی و صلح جهانی پیش نمی‌رود و نمی‌توان آن را مقدمه‌ای در جهت رسیدن به عدالت و صلح جهانی به‌شمار آورد. به عبارت دیگر: عقلانیت غربی تعهد اخلاقی ندارد و صرفاً مادی و دنیوی است؛

۳. عقلانیت جدید غربی، ایمان و اعتقاد بشر به حقایق متافیزیکی و تأثیر نیروهایی را که از نظر علمی و فنی قابل پیش‌بینی نیستند، از دست او گرفته و این ذهنیت و اعتقاد را برای او ایجاد کرده که می‌تواند در پرتو علم و فناوری همه چیز را پیش‌بینی و مهار کند؛

۴. از آنجا که در عرصه علم و فناوری، تحول و تطور حکومت می‌کند و هر روز ابزارها و فنون جدیدی عرضه می‌شود و با توجه به اینکه بشر جدید همه هوش و توان خود را به این جهت سوق داده و از متافیزیک جدا شده، زندگی‌اش دچار نسبی‌گرایی و شکاکیت معرفتی شده است و در نتیجه، نوعی بحران و خلأ معنوی، زندگی بشر جدید را تهدید می‌کند. او برای جبران این خلأ و حل این بحران به اشیای بدلی روی آورده و «ایسم‌های گوناگونی» را جایگزین ایمان به متافیزیک و عالم غیب کرده است (ربانی، ۱۴۰۱، ص ۱۶۹، به نقل از: فروند، ۱۳۶۸، ص ۲۴؛ راسل، ۱۳۸۸، ص ۳۷۷).

عقلانیت صدرایی هرگز به‌معنای عقلانیت مدرن ابزارری نیست، زیرا برپایه حکمت صدرایی هیچ‌کدام از مؤلفه‌های عقلانیت مدرن همچون «اصالت‌بخشی به نیازهای مادی و دنیوی انسان»، «مبالغه درباره توانمندی عقل بشری در فهم حقایق و حل مشکلات»، «خوش‌بینی افراطی به علم و دانش جدید در

فراهم ساختن سعادت بشر»، و «نادیده‌گرفتن نقش سازنده و بی‌بدیل دین در زندگی اخلاقی و روانی انسان» نه‌تنها پذیرفتنی نیست، بلکه ناسازگاری آشکاری با مؤلفه‌های عقلانیت صدرایی دارد که می‌توان آن‌ها را در برابر مؤلفه‌های عقلانیت مدرن این‌گونه برشمرد:

۱. عقلانیت صدرایی ضمن توجه به نیازهای مادی و دنیوی انسان، اصالت را به روح و نیازهای روحی می‌دهد و در همین راستا، سعادت نهایی انسان را تکامل روحی و هم‌سنجی با عالم آخرت می‌داند و تأکید دارد که نباید کمال انسان را در آبادانی دنیا جستجو کرد، بلکه دنیا مزرعه آخرت است و هدف از زندگی دنیوی، توشه‌برداری برای آخرت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۷۴؛ همو، ۱۳۶۰، الف، ص ۳۶۱)؛

۲. صدرالمتألهین هم‌زمان با پذیرش حجیت عقل، بر محدودیت‌های ادراکی آن نیز تأکید دارد و برخلاف عقلانیت مدرن، مبالغه درباره توانمندی عقل بشری در فهم حقایق و حل مشکلات را نمی‌پذیرد، بلکه ناتوانی‌های معرفتی عقل را عامل نیاز به منبع معرفتی وحی معرفی می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰۴ و ۴۷۹). توضیح این مؤلفه در ادامه می‌آید؛

۳. عقلانیت صدرایی، نسبیّت و شکاکیت معرفتی را نمی‌پذیرد و بر ثبات معرفت و امکان شناخت واقع تأکید دارد و اساساً علم را مجرد و عاری از ویژگی‌های ماده می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۲)؛

۴. عقلانیت صدرایی بر قداست عقل‌گرایی و عقلانیت قدسی تأکید دارد و اساساً تعقل را اتحاد با عالم قدس می‌داند (همان، ج ۹، ص ۱۴۰). این در حالی است که در عقلانیت مدرن بر تقدس‌زدایی از عقلانیت تأکید می‌شود و آموزه‌های قدسی عالم هستی از راه دنیوی‌سازی معرفت و علم‌پرستی تفسیر می‌شود که از این رهگذر، امر قدسی به امر ناسوتی تنزل می‌یابد (نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۲، ۲۷)؛

۵. در عقلانیت صدرایی، برپایی عدالت اجتماعی تنها در برپایی عدالت در ساحت‌های وجودی انسان و حرکت جوهری فرد از مرتبه حیوانیت به مقام انسانیت ممکن است. این مطلب بیانگر پیوند تنگاتنگ انسان با جهان است. به باور صدرالمتألهین همان‌سان که اجزای عالم کبیر چنان به هم وابسته و متصل‌اند که آثار و هیئت اجزا و طبقات گوناگون عالم از پایین به بالا صعود می‌کنند، اجزای عالم صغیر نیز از جهت هیئت و آثار نفس و بدن بر یکدیگر تأثیرگذارند و جنبه‌های مختلف نفس (عقل عملی و نظری) و قوای آن‌ها دائماً در حال فروروی و فراروی‌اند و توجه به امور نفسانی و شهوانی و رذائل اخلاقی تأثیر مستقیم بر عقل نظری دارد و او را از رسیدن به کمال و سعادت نهایی باز می‌دارد. ملاصدرا از این سخن نتیجه می‌گیرد که برای استخدام و مطیع‌ساختن عالم شهادت به‌وسیله عالم غیب، آوردن قوانین و

نوامیس الهی لازم است و با وجود این قوانین و نوامیس الهی، امیال نفسانی و شهوانی به نحو شایسته‌تری خادم عقل و مطیع فرمان او می‌شوند و در واقع در دو حالت ارتباط جنبه‌های نفس که یکی از آن‌ها برقراری عدالت در بین قوا و تسلط و غلبه عقل و دیگری حاکمیت ضد عدل (جور) و مغلوب شدن عقل است، دین کمک می‌کند که جور حاکم نشود و عدالت در بین این قوا برقرار گردد و عقل حاکم شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۹، ص ۶۲۳)؛

۶. عقلانیت صدرایی بر نقش سازنده و بی‌بدیل دین در زندگی اخلاقی و روانی انسان تأکید دارد؛ از این رو برخلاف عقلانیت مدرن، مانع بحران و خلأ معنوی زندگی انسان معاصر می‌شود. عقلانیت صدرایی بستر معرفتی معنایابی زندگی را فراهم می‌کند و بر این باور است که راهیابی به عالم ملکوت و ارتقا از حسیض نفس و ماده به اوج کمال و عروج از عالم اجسام دنی به منزلگه ارواح علی، تنها در سایه جهان‌بینی عقلانی ممکن است که عهده‌دار خداشناسی و خودشناسی است. انسان باید جایگاه وجودی‌اش را در نظام هستی بداند و به عبودیتش عارف و معترف شود تا ربوبیت حق تعالی را بفهمد، بر این اساس خودشناسی و خداشناسی لازمه و مکمل یکدیگرند. هدف اصلی دین خداشناسی است و راه خداشناسی، خودشناسی است (همان، ص ۶۲۳).

شایان توجه است که عقلانیت مدرن غربی نه تنها با عقلانیت و حیانی ادیان ابراهیمی ناسازگار است، بلکه مخالفت عده‌ای از فیلسوفان و متفکران غربی را نیز برانگیخت. برای نمونه، نهضت رمانتیک که در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی پدید آمد، نخستین واکنش جدی در برابر عقلانیت جدید بود. این نهضت بر محدودیت‌های علم تأکید داشت و بی‌اعتنایی و مخالفت عقل‌گرایان جدید با مسائل احساسی و شهودی را مردود می‌دانست. برخی دیگر از اندیشوران غربی، خردگرایی جدید را از این جهت نقد می‌کنند که از یک سو با اصول مطلق و متافیزیکی مخالفت می‌کند، و از سوی دیگر، اصول عقلی برخاسته از جهان‌بینی علمی را مطلق دانسته و آن را جایگزین اصول متافیزیکی کهن کرده است (باربور، ۱۳۸۸، ص ۸۰؛ ربانی، ۱۴۰۱، ص ۱۶۹).

۲-۱. عقلانیت نظری و عقلانیت عملی در حکمت صدرایی

عقلانیت، چنان‌که گذشت، صفت «باورها»، «ارزش‌ها» و «رفتارها» قرار می‌گیرد که در حوزه باورها از تعبیر «عقلانیت نظری»، در ساحت ارزش‌ها از «عقلانیت ارزش‌شناختی» و در حوزه رفتارها از تعبیر «عقلانیت عملی» استفاده می‌شود. این سه ساحت در حکمت متعالیه در دو حوزه «عقل نظری» و

«عقل عملی» می‌گنجند. در تفسیر عقل نظری و عملی دیدگاه‌های مختلفی مطرح است: برخی آن‌ها را نه دو قوه جداگانه، بلکه یک قوه از قوای نفس انسانی، اما داری مدرکات متفاوت می‌دانند: اگر مدرکات از سنخ امور واقعی (هست‌ها و نیست‌ها) باشند، مدرک آن‌ها «عقل نظری» و اگر از امور عملی (بایدها و نبایدها) باشند، مدرک آن‌ها «عقل عملی» است. این دیدگاه را فارابی، محقق اصفهانی و غالب اصولیان معاصر پذیرفته‌اند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۹؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۳۳). درمقابل، به‌باور برخی اندیشوران، عقل نظری و عقل عملی دو قوه مستقل از قوای نفس انسانی‌اند. عقل نظری عهده‌دار ادراکات انسان است، اعم از ادراکات مرتبط با مقام عمل و مقام نظر. عقل عملی مدرک نیست، بلکه عهده‌دار بعث و تحریک در مقام فعل است. این دیدگاه را بهمنیار، قطب‌الدین رازی، حکیم نراقی و آیت‌الله جوادی آملی پذیرفته‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۳). دیدگاه سوم، عقل نظری را عهده‌دار ادراک کلیات می‌داند، اعم از کلیات مرتبط با مقام عمل و مقام نظر. عقل عملی وظیفه‌اش ترؤی در جزئیات جهت کاربرد در مقام عمل است. ابن‌سینا همین دیدگاه را می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲). صدرالمتألهین همگام با ابن‌سینا، عقل نظری را عهده‌دار ادراک کلیات (کلیات نظری و عملی) و عقل عملی را عهده‌دار ادراک جزئیات جهت کاربرد در مقام عمل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۹۹). برپایه این دیدگاه، در سه حوزه «باورها»، «ارزش‌ها» و «رفتارها»، عقل نظری عهده‌دار ادراک کلیات آن‌هاست و عقل عملی ادراک جزئیات را جهت کاربرد در مقام عمل به‌عهده دارد.

عقلانیت نظری در حکمت صدرایی مراتب تشکیکی دارد (همان، ص ۲۰۲؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۶):

۱. عقل هیولانی: عقل نظری در این مرتبه مانند هیولی قوه محض است و هیچ‌گونه معلوم بالفعلی ندارد و تنها استعداد کسب آن‌ها را داراست.

۲. عقل بالملکه: نفس در این مرتبه، از عقل هیولانی گذشته و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده است و با دریافت معقولات بدیهی آماده است که معقولات نظری را از راه فکر تحصیل کند.

۳. عقل بالفعل: نفس در این مرتبه، دانش‌های نظری را با استنتاج از علوم بدیهی به‌دست می‌آورد و تعقل می‌کند.

۴. عقل مستفاد: در این مرتبه، همه معقولات نظری و بدیهی، به‌صورت بالفعل نزد عقل حاضرند و نفس به‌دلیل عدم اشتغال به امور بدنی، همه این معقولات را نزد خود مشاهده می‌کند. تمایز عقل مستفاد با عقل بالفعل در این است که حضور همه معقولات در عقل بالفعل، فعلیت ندارد، گرچه

نفس توانایی احضار آن‌ها را بدون هیچ‌گونه اکتساب مجددی دارد؛ بخلاف عقل مستفاد که حضور آن‌ها در این مرتبه، فعلی است.

۵. عقل فعال: صدرالمتألهین با پذیرش اتحاد نفس با عقل فعال، در واقع عقل فعال را از مراتب عقل انسان قرار می‌دهد. ابن‌سینا با رد اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس با عقل فعال را نیز نمی‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). ملاصدرا علی‌رغم التفات به رواج نظریه استحاله اتحاد نفس با عقل فعال در میان حکیمان مسلمان، پذیرش امکان این اتحاد از سوی حکیمان متقدم را نقطه عطف این مسئله دانسته، با بهره‌گیری از صفای عقل، طهارت سر و تضرع مداوم به حل این مسئله راه می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶؛ ۱۴۲۹، ص ۱۹۳-۱۹۴).

براین اساس، بالاترین مرتبه عقل نظری این است که با عقل فعال متحد شود و با حرکت جوهری به عقل فعال مبدل شود. عقل فعال وجود «فی‌نفسه» و «لغیره» دارد. اتحاد نفس با عقل فعال تنها ناظر به وجود لغیره آن است؛ کمال نفس انسانی نیز در حصول عقل فعال (وجود لغیره) برای اوست (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۰؛ ۱۳۵۴، ص ۳۵۶).

صدرالمتألهین با عقل نظری به ترسیم مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی پرداخت که به اختصار بیان می‌شود. وی حکمت متعالیه را برپایه اصالت و تشکیک وجود بنا کرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶-۳۸) و بر همین اساس به چینش مراتب هستی پرداخت که واجب‌الوجود در بالاترین مرتبه و هیولی در پایین‌ترین مرتبه‌اش قرار دارد. در این میان، انسان که برپایه جسمانیت حدوث نفس، برخاسته از عالم ماده است، می‌تواند با حرکت جوهری به عالم عقل برسد و با عقل فعال اتحاد برقرار کند (همان، ج ۹، ص ۱۴۰). صدرالمتألهین بر همین اساس، غایت فلسفه را «عقلانیت» و تبدیل شدن نفس انسان به عالم عقلی (همان، ج ۱، ص ۲۰) و عبور از مرتبه حیوانیت و رسیدن به مرتبه مَلَکی می‌داند (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۶۱).

در حکمت صدرایی، عقل عملی نیز نقش مهمی در ترسیم کمال انسان دارد؛ از این‌رو دارای مراتب تشکیکی است:

۱. تخلیه: تهذیب ظاهر از گناهان با انجام وظائف شرعی است؛
۲. تخلیه: پیراستن باطن از ملکات و اخلاق ناپسند است؛
۳. تجلیه: آراستن نفس با صور علمی و صفات پسندیده است که پس از پیراستن درون و بیرون حاصل می‌شود؛

۴. فنا: از خود بی‌خودشدن و خود را ندیدن و دیدن خداست که والاترین مرتبه عقل عملی است (همان، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۷).

شایان توجه اینکه، تمایز عقل نظری از عقل عملی، مربوط به مراتب پایین نفس است؛ اما در مراتب بالای کمال، این دو قوه به وحدت می‌رسند (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۰۰؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۷). حاصل اینکه، از دیدگاه ملاصدرا، کمال نهایی در عقل نظری، اتحاد نفس با عقل فعال است که در این مرتبه، جوهر نفس بر اثر حرکت جوهری، تبدیل به جوهر عقلی شده و قدرت مشاهده عالم عقول را دارد. چنان‌که غایت کمال عقل عملی رسیدن به مقام فنا فی‌الله است که سالک در آن هیچ چیز غیر از ذات خدا را نمی‌بیند.

۳-۱. عقلانیت و حیانی یا عقل منور در حکمت صدرایی

در حکمت صدرایی که بر پایه جمع میان قرآن، برهان و عرفان بنا شده، کلیدواژه «عقلانیت و حیانی» و «عقل منور» جایگاه معرفتی ویژه‌ای دارد و در برابر «عقل محض» قرار می‌گیرد. چنان‌که گذشت، عقل محض محدودیت‌های ادراکی فراوانی دارد که خود بدان‌ها معترف است. اما وقتی قوه عقلانیت با نور وحی، منور شود بسیاری از استعدادهایش شکوفا شده و بخش زیادی از محدودیت‌هایش مرتفع می‌گردد. از این‌رو صدرالمتألهین، عقل منور به نور وحی را حتی بر شناخت آموزه‌های عقل‌گریز توانا می‌داند و ضمن اشاره به تشکیکی بودن مراتب عقلانیت، عقول متعارف را از دریافت معارف بلند معرفتی ناتوان می‌داند؛ اما عقل و حیانی را که در سایه معارف نبوی پرورش یافته، متحمل اسرار نبوت می‌شمارد: «عقل‌های ضعیف را یاری دریافت اسرار سترگ نیست، به‌سان چشم‌های خفاش که توان دریافت نور خورشید را ندارند. پیامبران به‌سبب افزایش عقل‌های‌شان توان دریافت رازهای نبوت را دارند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰۵). قلمرو ادراکات «عقل منور» بسی فراتر از عقل معمولی است، از این‌رو لازم است عقل با نور شریعت و نبوت منور شود (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۸).

۴-۱. عقلانیت‌گریزی و عقل‌بسندگی از منظر حکمت صدرایی

حکمت صدرایی در حوزه عقلانیت با دو جریان افراطی و تفریطی عقل‌گریزی و عقل‌بسندگی به‌شدت مقابله کرد. عقل‌گریزی از گذشته دور مطرح بوده و در طول تاریخ، تقریرهای مختلفی را به خود دیده است که از میان آن‌ها می‌توان به عقل‌گریزی رویکرد نص‌گرایی در فرهنگ اسلامی اشاره کرد که در

سایه ظاهرگرایی شکل گرفت. نگرش صدرالمتهلین به جریان نص‌گرایی و ظاهرگرایی و علمای ظاهرین قشری کاملاً منفی است. وی ظاهر‌بسندگی حشویه را تقریب و ناشی از ضعف عقلانیت و ظاهرگرایی برخی معتزلیان را افراط و ناشی از خبث باطن می‌داند (همان). وی با اشاره به مراتب تشکیکی عقل، رویکرد عقل‌گرایی را نشانه ضعف عقلانیت می‌داند و علم باطن و حکمت را داروی این بیماری معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰۵). رساله «سه اصل» ملاصدرا، پاسخی به تمامی کوته‌نظران، ظاهر‌بینان و عالم‌نمایانی است که بنام علم و دین، با حکمت و عرفان که منشأ تفکرات دینی و حافظ نوامیس آسمانی است، دشمنی می‌ورزند. ملاصدرا عالم‌نمایان و ظاهر‌بینان را از عوام خطرناک‌تر و آنان را بیش از عوام، دشمنان واقعی معرفت می‌داند (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

«عقل‌بسندگی»^۱ نیز از گذشته دور مطرح بوده است؛ چنان‌که در فرهنگ اسلامی برخی اندیشوران معتزلی آن را پذیرفته‌اند. این اصطلاح در دوره رنسانس به یک مکتب معرفتی تبدیل شد که از آن با عنوان عقل‌گرایی و اصالت عقل نیز یاد می‌شود. این نظریه بستر ساز و محور مدرنیته است که بیانگر اصالت عقل و بی‌نیازی به وحی است و با دکارت آغاز شد که با اصالت‌بخشی به عقل، مسیر فلسفه را منحرف ساخت. نظریه‌پردازان غربی مانند ولتر، منتسکیو، هیوم، کندیاک، دالامبر، دیدرو، ولف، لامبرت و زملر در قرن هجدهم (عصر روشنگری) در گسترش این اندیشه نقش داشتند. این نظریه ضمن تأکید بر توانایی عقل در اداره همه شئون زندگی انسانی، «طبیعت» و «عقل» را دلسوزترین راهنمایان مسیر تعالی بشریت می‌داند و به فطرت پاک انسان خوش‌بین است و باور سنتی مسیحی را درباره گناه جلیلی و آلودگی فطری انسان مردود می‌داند. اما با این حال، بر سنت‌ستیزی و دین‌ستیزی تأکید می‌ورزد (باربور، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

صدرالمتهلین هم‌زمان با پذیرش حجیت عقل، بر محدودیت‌های ادراکی آن نیز تأکید دارد؛ از این رو عقل‌گرایی و ظاهر‌بسندگی حشویه را تقریب و ناشی از ضعف عقلانیت و عقل‌بسندگی و ظاهرگرایی برخی معتزلیان را افراط و ناشی از خبث باطن می‌داند و دیدگاه حق را راه میانه می‌داند که برپایه آن حجیت عقل را می‌پذیریم و آن را پشتوانه حجیت نقل می‌دانیم، اما با این حال به محدودیت عقل نیز اقرار می‌کنیم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۸).

به‌باور صدرالمتهلین «شرع» عقل ظاهری و «عقل» شرع باطنی است؛ از این رو صاحب معقول بدون

منقول، به سان آدم یک چشم فریب‌کار است (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۲۴). براین اساس، گزاره‌های وحیانی در مقام سنجش عقلانی سه دسته می‌شوند: خردپذیر (عقلی)، خردگریز (فراعقلی) و خردستیز (ضدعقلی). به باور صدرالمتألهین در داده‌های وحیانی هیچ گزاره‌ای از نوع سوم یافت نمی‌شود، چنان‌که در حکمت واقعی نیز هیچ گزاره‌ای مخالف وحی نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳)؛ اما باین حال، گزاره‌های خردگریز از یکسو، بیانگر محدودیت ادراکی عقل و ازدیگرسو، نشان‌دهنده ضرورت وحی است. بنابراین دریافت معارف عقل‌گریز از جمله مهم‌ترین کارکردهای معرفتی وحی است. برخی آموزه‌های دینی عقل‌گریز و خارج از قلمرو ادراک عقل‌اند و تنها حجت الهی می‌تواند آن‌ها را با نور نبوت و ولایت از طریق وحی دریافت کند و به انسان‌ها ابلاغ نماید. ملاصدرا نسبت نور عقل با نور ولایت را به سان نور حسی و نور عقلی می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹). همان‌طور که قلمرو ادراکات حس نسبت به عقل، محدود است، قلمرو ادراکات عقل نیز محدود و نیازمند وحی است (همان، ص ۴۰۴).

صدرالمتألهین در همین راستا، افزون‌بر کارکرد معرفتی وحی در ارائه این گزاره‌ها، از نقش مثبت وحی در تصحیح ادراکات انسان نیز به‌منزله یکی دیگر از کارکردهای معرفتی وحی یاد می‌کند و آن را این‌گونه بیان می‌کند که انسان در ادراکاتش گاهی اشتباه می‌کند، از این‌رو به معیاری نیازمند است که مصون از خطا و اشتباه باشد. پیامبران و حجت‌های الهی که در بعد نظری و عملی معصوم از اشتباه‌اند، مقیاسی برای تشخیص درست از نادرست‌اند. صدرالمتألهین علم منطق را برای تشخیص ادراکات درست از نادرست، از دو جهت کافی نمی‌داند: نخست اینکه، گاهی رعایت قواعد منطقی مورد غفلت قرار می‌گیرند. دوم اینکه، برخی آموزه‌های دین فراتر از طور عقل‌اند؛ از این‌رو ورود نابجای عقل در آن‌ها خطاآفرین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹).

۲. معنویت در حکمت صدرایی

واژه «معنویت»^۱ مصدر جعلی «معنوی» و به‌معنای معنوی‌بودن است. این واژه به‌منزله یکی از واژگان نوپدید در فرهنگ ادیانی، با ابهام‌هایی همراه است، به‌گونه‌ای که برخی معنویت‌پژوهان همچون «آندرهیل» هیچ واژه را یاری تفسیر و شرح معنویت نمی‌دانند یا در نظر «باومن» هرگونه تعریف این واژه بر پیچیدگی آن می‌افزاید (رستگار، ۱۳۸۹، ص ۵۵). باین حال، برخی فیلسوفان غربی تحول معنایی واژه

«معنویت» در فرهنگ غرب را در چهار مرحله زیر بیان کرده‌اند:

۱. در فرهنگ کتاب مقدس به «بُعد اخلاقی زندگی» در برابر «زندگی نفسانی» یا «زندگی جسمانی» اشاره دارد و بیانگر کنترل امیال لجام‌گسیخته انسان است؛
 ۲. دومین کاربرد این واژه، تحت تأثیر تفکرات هلنی مسیحی ۱ شکل گرفت که برپایه آن به «روح» در برابر «جسم» اشاره دارد و بر همین اساس، بیشتر جنبش‌های گنوسی در اوائل مسیحیت، قلمرو «معنا» را از دنیای ماده متمایز می‌ساختند؛
 ۳. کاربرد سوم این واژه به قلمرو قدرت کشیشان و متعلقات کلیسا در قرون وسطا مربوط است. در این دوره، تمایز میان افراد و دارایی‌های آن‌ها برپایه ملقب‌ساختن آن‌ها به «معنوی» یا «دنیوی» انجام می‌شد و تمایز میان «مالکان معنوی» و «مالکان دنیوی» بیانگر تمایز میان اموال مربوط به کلیسا و اموال پادشاه بود؛
 ۴. در قرن هفدهم، اصلاحات پروتستان با تأکید بر ارتباط بی‌واسطه فرد با خدا و اهمیت ایمان درونی، تحولی در مسیحیت اروپایی پدید آورد که گام‌های اولیه به سمت شخصی‌سازی مذهب را ممکن ساخت. در این قرن، معنویت با زندگی فردی و درونی نفس پیوند خورد.
- چنان‌که ملاحظه می‌شود آنچه در این مراحل چهارگانه حضور دارد و می‌توان آن را مؤلفه بنیادین معنویت به‌شمار آورد، «فرا‌تر بودن از بُعد ظاهری و مادی» است. از رهگذر تأمل در کاربردهای واژه معنویت آشکار می‌شود که این واژه در یک تقسیم کلی، حداقل به‌منزله صفت برای دو چیز به‌کار می‌رود:
- أ) موجودات فرامادی مانند عقول و ملائک؛ این موجودات مربوط به «عالم معنا» و در نتیجه، معنوی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۴۲؛ ۱۴۲۹، ص ۴۶۷؛ ۱۳۶۰، ب، ص ۷۸).
- ب) انسان و ساحت‌های مختلف وجودی‌اش همچون «قوای ادراکی»، «باورها»، «ارزش‌ها» و «رفتارها» که به معنویت متصف می‌شوند (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۸۳؛ ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵).
- نقطه جامع این دو کاربرد، «فرا‌تر بودن از بُعد ظاهری و مادی» است، با این تفاوت که موجودات فرامادی، ذات آن‌ها «معنوی» است، اما انسان ذاتش جسمانی است، ولی با حرکت جوهری به سوی عالم معنا حرکت می‌کند.
- در حکمت صدرایی گرچه واژه «معنویت» با ساختار و بارمعنایی فعلی‌اش به‌کار نرفته، اما مفاد و ریشه آن

در قالب واژگانی همچون «عالم معنا» (در برابر عالم صورت، عالم ماده و عالم دنیا) (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۱ و ۱۶۶؛ ج ۶، ص ۳۵؛ ۱۳۶۳، ص ۸۷) و «عالم معانی» (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۴؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۵۴) به کار رفته است. کلیدواژه‌هایی مانند «عوالم روحانی» (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۴۲ و ۴۶۷؛ ۱۳۶۰ ب، ص ۷۸)، «انوار روحانی» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۰)، «معانی روحانی» (در برابر معانی جسمانی) (همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۴۳)، «آب‌آب روحانی» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۴)، «حیات روحانی» (همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۸۴)، «عالم انوار»، «عالم امر» (در برابر عالم خلق)، «قوای روحانی» (در برابر قوای جسمانی) (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۸؛ ۱۳۶۰ ب، ص ۲۲۰؛ ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵)، «فضائل روحانی» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۸) «عوالم معنوی»، «قوای معنوی»، «روحانیه» و «عالم انوار» به این آموزه اشاره دارند و نقطه مشترک همه آن‌ها «فراتر بودن از بُعد ظاهری و مادی» است.

آنچه در ترکیب «عقلانیت و معنویت» مورد نظر ماست، وجود نفسی عالم معنا نیست (کاربرد اول)؛ بلکه وجود «لغیره» آن است که در اصطلاح می‌توان آن را «معنویت‌گرایی» یا «معنویت‌خواهی» نامید. در هر صورت، معنویت در حکمت صدرایی از یک سلسله مؤلفه‌ها برخوردار است که تمایز آن را با دیدگاه‌های رقیب نمایان می‌سازد که مهم‌ترین آن‌ها از این قرارند:

۲-۱. ابتدای معنویت بر عقلانیت (معنویت عقلانی)

معنویت‌گرایی جدید بر عقلانیت قطعی استوار نیست و به تعبیر «چندلر» در معنویت‌گرایی مدرن، یقین و قطعیت نه تنها فضیلت به‌شمار نمی‌آید، بلکه شک و بی‌یقینی فضیلت است (شاکر نژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۶۳-۲۶۴). اما معنویت‌گرایی صدرایی با معنویت‌های بی‌بنیان تمایز جوهری دارد؛ چراکه بر عقلانیت استوار است؛ ولی نه عقلانیت مدرن غربی، بلکه بر عقلانیت ویژه صدرایی که بیانش گذشت. صدرالمآلهین با تأکید بر معنویت برخاسته از عقلانیت، نخست به پی‌ریزی نظام فلسفی می‌پردازد و در ادامه، ضمن پذیرش برنامه‌های معنوی در ادیان آسمانی، نگرش فلسفی به عبادات یا عبادت‌شناسی فلسفی را با تأثیرپذیری از ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۴۹۱) مطرح می‌کند و به تحلیل عقلانی آن‌ها می‌پردازد. فلسفه مناسک معنوی در اندیشه صدرالمآلهین در سایه مراتب وجودی انسان تبیین می‌شود. انسان از سه مرتبه وجودی حسی، خیالی و عقل تشکیل یافته است. هدف از وضع مناسک معنوی این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش درآورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع فرمان او شوند و جزء به کل بازگردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ کند و محسوس معقول

گردد و جنبه ملکوتی انسان رشد کند و انسان از جنبه سافل وجودش و ماده و مادیات دور شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۶). ملاصدرا پس از این بیان اجمالی به تبیین تفصیلی فلسفه و راز عبادت‌ها پرداخته، آن‌ها را دسته‌بندی می‌کند و فلسفه مشترک همه آن‌ها را در مرتبه نخست، حرکت روح به سوی عالم قدس، وجود، خیر و سعادت و در مرتبه دوم، فرمان‌برداری و به بند کشیدن شهوت و غضب می‌داند. برای نمونه، تلاوت قرآن و تدبیر در معانی و مفاهیم آن و مداومت بر آن، سبب ایجاد اخلاق و ملکات نیکو در نفس می‌شود و زمینه‌ساز هم‌سنخی با مبادی عالییه و دریافت حقائق از آن‌هاست؛ چنان‌که زکات موجب بی‌توجهی به امور دنیوی و توجه به خداست. از سوی دیگر، هدف از تشریح معاملات، عقود، مواریث و دیگر احکام غیرعبادی، حفظ جامعه و رفع درگیری‌ها و کشمکش‌های اجتماعی است، چنان‌که تشریح حدود نیز در همین راستاست (همان). صدرالمآلهین با بهره‌گیری از اصل سنخیت، هدف نهایی مناسب معنوی را عقلانیت و هم‌سنخی با عوالم عقلی می‌داند: «هر علتی با معلولش مناسبت شدیدی دارد... از این رو قرائت کلام الهی در نماز همراه تدبیر در معانی آن به‌ویژه هنگام اتصال به عالم نور، زمینه‌ساز حصول هیئت‌های قدسی مطلوب است» (همان، ص ۴۹۶-۴۹۷).

او در راستای تأکید بر عقلانیت، نه تنها تقلید جاهلانه شریعت، بلکه حتی مکاشفه غیرمبتنی بر عقلانیت را نیز نفی می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶). نتیجه اینکه، در حکمت صدرایی معنویت نمی‌تواند عقل‌ستیز باشد، بلکه برخاسته از عقلانیت است. برپایه چنین نگرشی، بالاترین مراتب معنویت و قداست نیز از عقلانیت جدا نیست.

۲-۲. ابتدای معنویت بر وحی (معنویت و حیانی)

در الگوی معنویت صدرایی، گرچه اصول و کلیات معنویت‌گرایی عقل‌پذیر است، اما غالب فروع آن عقل‌گریز است؛ از این رو با تعبد هیچ‌گونه ناسازگاری ندارد. این مؤلفه در برابر معنویت‌های سکولار قرار دارد که معنویت را منهای دین جستجو می‌کنند. برخی نوآندیشان دینی نیز با تأثیر از معنویت‌گرایان مدرن بر این مسئله تأکید دارند. برای نمونه، مصطفی ملکیان یکی از مؤلفه‌های معنویت و زندگی معنوی را تعبدگریزی می‌داند و آن را با معنویت ناسازگار می‌شمارد. به‌باور وی، در زندگی اصیل و معنوی، تقلید و تعبد جایی ندارد. وی در پاسخ به این پرسش که ما در همه زمینه‌ها تخصص نداریم، از این رو در زندگی ناچار به دیدگاه متخصصان مراجعه می‌کنیم و آن را می‌پذیریم؛ پس چگونه می‌توان مؤلفه تعبد را نادیده گرفت؟ این‌گونه پاسخ می‌دهد که رجوع به متخصص را تعبد و تقلید نمی‌دانم، زیرا خودم به این نتیجه

رسیدم که متخصصان درست تشخیص داده‌اند. حال اگر متخصصان با یکدیگر اختلاف داشتند، آن دیدگاه‌ها را به درون خودم و به عقل و وجدان اخلاقی خودم عرضه می‌کنم تا میان این راه حل‌ها داوری کنند. بنابراین باز ترازو در درون خود من است. من به هیچ ترازوی بیرونی اعتماد نمی‌کنم:

من با تعبد مخالفم و گفته‌ام که قوام دین نهادینه و تاریخی و دینداری تاریخی و نهادینه به تعبد است و از این لحاظ من با آن مخالفم؛ چون معتقدم که با زندگی اصیل منافات دارد. زندگی اصیل یعنی با فهم و تشخیص خود عمل کردن که ترازوی آن، عقل و وجدان اخلاقی من است... بنده تقلید و تعبد را به هیچ صورت نمی‌توانم بپذیرم و تأکید بر این نکته دارم (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۱۸-۱۹).

در همین راستا، او تلقی نقشه و کتاب قانون از دین را نادرست می‌داند (همان، ص ۱۶-۱۷). صدرالمتألهین ضمن تأکید بر معنویت برخاسته از وحی، دریافت معارف عقل‌گریز را از جمله مهم‌ترین کارکردهای معرفتی وحی می‌داند. برخی آموزه‌های دینی عقل‌گریز و خارج از قلمرو ادراک عقل‌اند و تنها حجت الهی می‌تواند آن‌ها را با نور نبوت و ولایت از طریق وحی دریافت کند و به انسان‌ها ابلاغ نماید. ملاصدرا نسبت نور عقل با نور ولایت را به‌سان نور حسی و نور عقلی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹). به‌باور وی، دستاورد وحی هرگز ناسازگار با عقل نیست، اما برخی آموزه‌ها همچون دقائق خداشناسی، انسان‌شناسی، مباحث قبر، بعث، حساب، میزان و... فراعقلی‌اند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳؛ ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰).

تعبد و حجیت قول معصوم در حکمت صدرایی، خود مبتنی بر تعقل است؛ زیرا فرض این است که برپایه قواعد عقلی به حجیت قول معصوم رسیدیم؛ از این رو چنین تعبدی عین تعقل و از روی دلیل است. از سوی دیگر، این ادعای مصطفی ملکیان که «اختلاف صاحب‌نظران را به عقل و وجدان اخلاقی خودم عرضه می‌کنم» (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۱۹)، ادعای نادرستی است؛ زیرا فرض این است که شخص در آن حوزه، تخصص ندارد و نمی‌تواند اظهارنظر کند.

۲-۳. معنویت درون‌گرای مدرن و معنویت جامع صدرایی

معنویت‌گرایی جدید بر مؤلفه «درون‌گرایی» استوار است و بر ارتباط بی‌واسطه و یک‌به‌یک با خدا و براساس برداشت‌های شخصی تأکید دارد و در آن، دین مناسکی رنگ‌باخته، جای خود را به دین درونی و ذهنی می‌دهد و پاسخ پرسش‌ها و دغدغه‌های انسان از درونش جسته می‌شود. مقصود از فردی‌سازی و

خصوصی‌سازی معنویت در معنویت‌گرایی جدید، صرفاً انجام فردی اعمال و پیمودن انفرادی سلوک معنوی نیست؛ بلکه بیانگر تغییر جایگاه مرجعیت دینی از بیرون به درون و ذهنی‌سازی درک و بصیرت معنوی است. براین اساس، هر فرد دنبال این است که خودش هویت معنوی خویش را بسازد و هویت معنوی دینی را به‌منزله معنویت بیرونی تقبیح می‌کند. در این الگو، احساس درونی افراد، راهنمایی معنوی آن‌ها نیست و وحی و شریعت. معنویت‌گرایی جدید در امتداد همین مؤلفه، به دنبال شخصی‌سازی معنویت است و بر نسبت ارزش‌ها تأکید دارد. در این الگو، هر تصمیم برخاسته از وجدان شخص، خوب است و تنها بحث بر سر خوب و خوب‌تر است، نه خوب و بد. بر همین اساس، در معنویت‌گرایی جدید، مفاهیمی مانند گناه، خطا، توبه و... رنگ می‌بازند. از جمله پیامدهای درون‌گرایی و شخصی‌شدن در معنویت‌گرایی جدید، زندگی در حال است؛ به این معنا که ممکن است راهنمای معنوی درونی انسان، هر لحظه دستور متفاوتی با قبل و بعد ارائه کند (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۶۳-۲۶۶؛ شریفی‌دوست، ۱۳۹۱، ص ۳۵-۳۶).

در الگوی معنویت صدرایی، هرچند درون‌نگری اهمیت فراوانی دارد و حتی راه شناخت خدا شمرده می‌شود، اما از یک سو، درون‌نگری هرگز به معنای نفی ماورای ماده و خدا نیست؛ بلکه راه شناخت آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۵؛ ۱۳۵۴، ص ۱۸-۱۹) و از دیگر سو، هرگز مستلزم انکار مرجعیت وحی نیست؛ بلکه محدودیت ادراکی انسان بر مرجعیت وحی گواهی می‌دهد (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰۴). همچنین این الگو بر مناسک دینی تأکید دارد و راه رسیدن به سعادت انسان را التزام به برنامه‌های عبادی برخاسته از وحی می‌داند (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۹۶) و در همین راستا، عقلانیت بدون معنویت و التزام به مناسک دینی را مانند انسان بدون لباس می‌داند: «آنکه به علوم عقلی روی آورد، اما از اقامه ظواهر شرعی غافل باشد، به سان موجود ذی روحی است که فاقد لباس ساتر عورت باشد و در نتیجه، عورتش نمایان می‌شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۷۶).

۲-۴. دنیوی‌سازی معنویت در معنویت مدرن و معنوی‌سازی دنیا در معنویت صدرایی

معنویت‌گرایی مدرن می‌کوشد معنویت را این‌جهانی و دنیوی کند و در نتیجه از آن، در راستای ابعاد مادی انسان سود ببرد. این ایده را از راه دو الگو دنبال می‌کند: الف) عینیت دنیا با معنویت: برپایه این الگو، دنیا زمینه‌ساز معنویت نیست، بلکه دنیا و امکانات دنیوی عین معنویت‌گرایی است؛ ب) معنویت پل دنیا: در این الگو، معنویت‌گرایی صرفاً ابزاری برای دستیابی به امور دنیوی است (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ شریفی‌دوست، ۱۳۹۱، ص ۳۵). در الگوی معنویت صدرایی، نه تنها دنیوی‌سازی معنویت پذیرفتنی نیست،

بلکه درصدد معنوی‌سازی دنیاست. براین اساس، معنویت نه‌تنها در مراتب بالای عبادت پابرجاست، بلکه در شئون مادی و دنیوی، عقل معاش و تدبیرگر مسلمان برای رتق وفتق امور نیز رنگ و بوی الهی دارد. این معرفت اصیل قدسی در حکمت صدرایی است که به حکیم متعالی این امکان را می‌دهد تا خدا را در همه‌جا ببیند و نورش را در همه‌جا نظاره کند و تمام ساحت‌های هستی را لمعات نور الهی بداند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۸؛ نصر، ۱۳۸۰، ص ۳۷).

نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار مطالب زیر آشکار می‌شود که عقلانیت صدرایی ضمن نقد مؤلفه‌های عقلانیت مدرن غربی، با اصالت‌دهی به نیازهای روحی و نفی نسبیّت معرفتی، بر محدودیت ادراکی عقل و کلیدواژه «عقلانیت و حیانی» (عقل منور) تأکید دارد و کمال‌نهایی انسان در عقل نظری را اتحاد نفس با عقل فعال و در حوزه عقل عملی، رسیدن به مقام فنا می‌داند. ازسوی دیگر، معنویت صدرایی نیز معنویّت عقلانی - و حیانی است که برخلاف معنویّت‌های مدرن، با نفی درون‌گرایی، شخصی‌سازی و دنیوی‌سازی معنویت، بر معنویت جامع عقلانی تأکید دارد. در معنویت‌گرایی جدید، یقین و قطعیت نه‌تنها فضیلت به‌شمار نمی‌آید، بلکه شک و بی‌قیدی فضیلت است. معنویت‌گرایی صدرایی بر عقلانیت و قطعیت استوار است و با معنویت‌های بی‌بنیاد عقلی تمایز جوهری دارد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الإشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
۲. _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، الطبيعيات، النفس*، قم، مكتبة آية الله المرعشي.
۳. _____، ۱۴۲۸ق، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، چاپ دوم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۴. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۲۹ق، *نهاية الدراية*، بیروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۵. باربور، ایان، ۱۳۸۸، *علم و دین*، چاپ ششم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ دوم، قم، اسراء.
۸. راسل، برتراند، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی.
۹. ربانی، علی، ۱۴۰۱، *درآمدی بر کلام جدید*، چاپ سیزدهم، قم، هاجر.
۱۰. رستگار، عباس علی، ۱۳۸۹، *معنویت در سازمان یا رویکرد روان‌شناختی*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۱. شاکر نژاد، احمد، ۱۳۹۷، *معنویت‌گرایی جدید*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. شریفی دوست، حمزه، ۱۳۹۱، *کاوشی در معنویت‌های نوظهور*، قم، صهبای یقین.
۱۳. صادقی، هادی، ۱۳۸۶، *عقلانیت ایمان*، قم، طه.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدء والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. _____، ۱۳۶۰ الف، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، چاپ دوم، با حواشی حکیم سبزواری، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. _____، ۱۳۶۰ ب، *اسرار الآيات*، تحقیق محمد خواجه‌ای، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۷. _____، ۱۳۶۳، *مفاتيح الغيب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار.
۱۹. _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. _____، ۱۴۲۹ق، *المبدء والمعاد*، چاپ چهارم، تقدیم و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۲۱. _____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه.
۲۳. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصول منتزعة*، چاپ دوم، تهران، المكتبة الزهراء علیها السلام.
۲۴. فروند، ژولین، ۱۳۶۸، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، رایزن.

۲۵. مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۲، *پست مدرنیته و پست مدرنیسم*، چاپ چهارم، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان.

۲۶. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۹، «عقلانیت و معنویت پس از ده سال»، www.3danet.ir.

۲۷. ———، ۱۳۹۰، *راهی به رهایی*، چاپ چهارم تهران، نگاه معاصر.

۲۸. نصر، سید حسین، ۱۳۸۰، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.