

نقد و بررسی اصالت عقل و ادله آن از دیدگاه روشنفکران معاصر

* محمد جعفری هرنندی

** اکبر موسی زاده

چکیده

یکی از مناقشات روشنفکران در رابطه عقل و دین، پایبندی آنان به اصالت عقل یا عقل خود بنیاد منقطع از وحی است. آنها با استفاده از معیارهای اصالت عقل به بازتفسیر دین و در واقع، نفی حقیقت دین و آموزه‌های آن پرداخته‌اند. در مقاله حاضر با واکاوی و بررسی آثار روشنفکران معاصر چهار دلیل بر مدعای آنها بدست آمده است که عبارت اند از: نفی عقل منبعی، ابزارانگاری محض عقل، وجود ویژگی‌های برتر در اصالت عقل و دین سنتی ناآزموده. تلاش شده است ادله مذکور به شیوه تحلیل محتوا مورد بررسی قرار گیرند. نادیده انگاشتن کارکردهای مختلف عقل، نفی شریعت و نگاه کارکردی به دین، ارائه تصور نادرست از انسان و توانایی‌های عقلانی او و همچنین نقض غرض الهی از ارسال رسل از جمله نقدهایی است که بر آنها وارد است. با وجود این نقدها، این رویکرد در مواجهه با دین و آموزه‌های وحیانی کارایی خود را از دست می‌دهد.

واژگان کلیدی

اصالت عقل، عقل گرایی حداکثری، نقد اصالت عقل، روشنفکران، عقل گرایی انتقادی.

mjafari125@yahoo.com

amhk58@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۱۲

*. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و مدرس معارف اسلامی.

** کارشناسی ارشد رشته دین‌شناسی و مدرس معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱

طرح مسئله

وجود دو عنصر اساسی عقل و دین در طول حیات بشر همیشه به دور از کشمکش و نزاع نبوده است. نحوه تعامل و ارتباط این دو در طول سالیان طولانی ذهن و فکر بشر را به خود مشغول کرده است. آیا دین‌داری با تعقل سر ناسازگاری دارد یا نه؟ پاسخ به این پرسش نحله‌ها و مکتب‌های بسیاری را پدید آورده است که همه آنها در یکی از دو گروه ایمان‌گراها یا عقل‌گراها جای گرفته‌اند.

بررسی عقلانی دین و آموزه‌های آن از امور چالش‌برانگیز در دنیای غرب بوده و در برخی دوره‌ها مقابله‌ای خشونت‌بار را به همراه داشته است. اما از عصر روشنگری آهسته آهسته این امر که آموزه‌های دین باید با معیارهای عقل عرفی بررسی و پذیرفته شود به گفتمان غالب در دنیای غرب تبدیل شد. آشنایی برخی از دانش‌آموختگان ایرانی با این پارادایم فکری موجب شد که از این معیار برای بررسی دین اسلام بهره بگیرند. این طیف فکری که در اصطلاح به آنها روشنفکر اطلاق می‌شود با استفاده از معیارهای عقل‌گرایی حداکثری (اصالت عقل) به بازتفسیر یا نفی حقیقت دین و آموزه‌های آن پرداخته‌اند.

در این مقاله ادله اعتقاد به اصالت عقل و همچنین ارزیابی و نقد آن پرداخته می‌شود، تا روشن گردد که بسیاری از مسائل مطرح‌شده از سوی روشنفکران که جنبه رونیایی دارد بر چه مبنایی استوار است.

پیشینه تحقیق

تاریخ و پیشینه اصالت عقل ریشه در یونان باستان دارد. جایی که تفکر فلسفی در مقابل تفکر اسطوره‌ای قرار داشت. قبل از فلسفه، ادیان در صدد پاسخ به همه پرسش‌های مردم درباره زندگی، تقدیر و گذشته و آینده بشریت بودند. در واقع تبیین اسطوره‌ای، تلاش انسان‌های ابتدایی برای تبیین پدیده‌های طبیعی و ماورایی بود. از آنجایی که اسطوره نماد دین بود، بنابراین تفکر خودبسنده‌ی عقل در برابر تفکر دینی شکل گرفت. زمانی که این مباحث وارد بستر الهیات مسیحیت شد، دوره‌های مختلفی را به خود دید.

دوره قرون وسطی، دوره پذیرش محوریت وحی در مقابل عقل بود. اما در دوره روشنگری بر این باور استوار گردید که عقل بشری بدون تکیه بر وحی می‌تواند هر آنچه که نیاز به فهم آن است در اختیار انسان قرار دهد. این اعتماد به گونه‌ای بود که کریستیان ولف (۱۷۵۴ — ۱۶۷۹) فیلسوف آلمانی قرن هجدهم عنوان کتابش را این‌گونه انتخاب کرد: اندیشه‌های عقلانی درباره خدا، جهان، روح انسان و درباره هر چیز دیگر. اگرچه این گونه عقل‌گرایی در قرن بیستم در جهان غرب تا حد زیادی مورد تعدیل قرار گرفت اما به سبب وجود تأخر علمی، این گونه عقل‌بسنده‌ی مورد توجه روشنفکران دینی معاصر قرار گرفته است. در

میان آثار موجود که به نقد و تبیین این رویکرد پرداخته‌اند، می‌توان به کتاب «علم، عقلانیت و دین» اثر امیر عباس علی زمانی، کتاب «بحران معرفت» اثر محمد فنائی اشکوری و کتاب «عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر» اثر محمد جعفری هرندی و مقاله «ندیشه شناخت؛ ملکیان» اثر هادی صادقی اشاره کرد. اما در هریک از این آثار بخشی از گفتمان روشنفکران مورد نقد و بررسی قرار گرفته و تاکنون تحقیقی که به صورت منسجم به دیدگاه اصالت عقل بپردازد، انجام نشده است.

چیستی اصالت عقل

عقل‌گرایی، خردگرایی یا مکتب اصالت عقل ترجمه واژه (Rationalism) است که در همه حوزه‌های معرفتی بر اصول عقلی تکیه می‌کند و برای عقل اصالت قائل است. ابتدا لازم است روشن شود که منظور از «اصالت عقل» چیست. آیا اصالت عقل با عقل‌گرایی مترادف است یا نه؟

واژه اصالت عقل در کلام و فلسفه دین کاربردهای متفاوتی دارد که باید قدری درباره آن توضیح داده شود. اگر استفاده‌کنندگان از این اصطلاح منظورشان این است که شرط ضروری شناخت دین، عقل است و شخص بی‌بهره از عقل را نمی‌تواند دین‌دار شمرد، کلام درست و صحیحی است که منابع دینی ما هم بر آن صحنه گذاشته و تأکید کرده‌اند.^۱

گاهی از اصالت عقل می‌توان این‌گونه اراده کرد که عقل به‌عنوان یک منبع مستقل و اصیل است و دارای اعتبار ذاتی و متکی به خودش است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۵) به عبارت دیگر عقل اعتبار و حجیت خود را از جایی نگرفته است بلکه حجیت عقل زائیده خود عقل است و اگر غیر این باشد یا باید دور و تسلسل را بپذیریم و یا معتقد شویم که معرفت محال است که این معنا هم صحیح و مطلوب است.^۲ شاید هم بتوان گفت که اصالت عقل یعنی عقل خودبنیان. عقلی که کاری به وحی و شریعت ندارد و همه عالم هستی را تبیین و تفسیر می‌کند. در پارادایم عقل خودبنیاد، عقل بشری و عقلانیت

۱. اِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرَ كُلَّهُ بِالْعَقْلِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ؛ همانا هر خیری با عقل ادراک می‌شود و دین ندارد آن کس

که عقل ندارد. (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ص ۵۴)

۲. البته تفسیر دیگری هم از عقل خودبنیان ارائه شده که بر اساس آن حقیقت عقل، خودبنیان بودن آن است و اگر غیر آن باشد ارزشی ندارد. «عقل غیرخودبنیاد که فایده‌ای ندارد؛ عقلی که تکیه بر این و آن داشته باشد. عقل نیازی به کسی ندارد. اگر عقل ببیند جامعه چه می‌گوید و غرب چه می‌گوید و آن کتاب چه گفته است، عقل نیست. عقل باید به خود مراجعه کند؛ ولی با خلوص و صدق که متأسفانه این را کم داریم. عقل خالص و صادق کم داریم. (ابراهیمی دینانی، گفتگو با سایت تابناک، ۹ / ۸ / ۹۳)

جمعی است که راهنمای بشر برای رسیدن به سعادت است. بر اساس این اصطلاح همه گزاره‌های دینی باید بر اساس عقلانیت امروز فهم شود حتی گزاره‌های جزئی. (ملکیان، ۱۳۸۸ الف: ۲۵۰-۲۴۹) این معنا از اصالت عقل - که اصطلاحی کلامی و فلسفه دینی است - در مقابل مذهب اصالت ایمان در دنیای غرب و نص‌گرایی در جهان اسلام قرار دارد که عقل را بر ایمان مقدم داشته و معتقدند که کلیه اصول و حقایق دینی باید بر اساس عقل اثبات شود. البته این خردگرایان طیف گسترده‌ای را به خود اختصاص داده‌اند که برخی از آنها دین‌ستیز هستند و عقل را وسیله‌ای برای طرد و کنار زدن دین می‌دانند. آنان بر این باورند که:

باید از قبول سمعیات ابا کرد و فقط چیزی را پذیرفت که با عقل بتوان بدان پی برد. (فولکیه، ۱۳۴۷: ۱۸۸) (مک‌گراش، ۱۳۹۲: ۱۵۰)

گروهی هم عقل‌گرایان اعتدالی‌اند که عقل را همراه و مقوم دین می‌دانند. با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی این واژه می‌توان گفت که منظور از اصالت عقل در نظر روشنفکران، همان عقل خودبنیان منقطع از وحی است که نیازی به شریعت و راهنما ندارد و تلاش می‌کند که راه و هدف سعادت خود را خودش تعیین کند و در مواجهه با وحی الهی فقط آن بخش از وحی را می‌پذیرد که قابل اثبات عقلانی است. در این نگرش، انسان تصمیم می‌گیرد که از میان مطالب طرح شده توسط پیامبران که از عالم بالا آورده‌اند کدام‌یک را انتخاب کنند و به آن عمل کنند و کدام‌یک را باید نادیده بگیرد. (ملکیان، بی‌تا: ۳۳) آنچه مد نظر روشنفکران از اصالت عقل است، همین معنا می‌باشد.

روشنفکر

روشنفکر ترجمه واژه (Intellectuel) در زبان فرانسوی است که به معانی دارنده اندیشه روشن، نوگرایی، تجدیدپرست، تجددگرایی و کسی که اعتقاد به رواج آیین و افکار نو و منسوخ شدن آیین کهن دارد، آمده است. (دهخدا، ۱۳۴۳: ۲۶ / ۱۷۱)

ظهور و تکوین واژه روشنفکر ریشه در غرب مدرن و در قرن ۱۸، یعنی دوره روشنگری دارد. بنابراین پدیده‌ای بالذات غربی است و نتیجه رویکرد امانیستی به عالم هستی و انسان است. (زکریایی، ۱۳۷۸: ۴۸) در این دوران، روشنفکران با فروریختن میانی سنتی جامعه مذهبی اروپا در پی درانداختن طرحی نو بودند که آرمان‌های آن آزادی، تساوی حقوق، سکولاریسم و ... بود که این مفاهیم در مکاتبی همچون لیبرالیسم، راسیونالیسم و سوسیالیسم تجلی یافت، اما در اواخر قرن نوزدهم جنبش روشنفکری رنگ ضدسرمایه‌داری به خود گرفت و عدالت اجتماعی و ضدیت با سرمایه‌داری، عمده آرمان

روشنفکران در قرن بیستم است. (بشریه، ۱۳۹۵: ۲۴۹)

این واژه دارای سه سطح معنایی است. در سطح عام به معنای کسی است که دارای نگاهی روشن و نو بوده و به امور زمانه آگاه است و با بهره‌مندی از تعقل و به دور از تعصب، تفکر و عمل می‌کند. اما در معنای خاص به کسی گفته می‌شود که از سطح هوشی بالایی برخوردار است. در این دو معنا همیشه دارای معنای مثبت است. ولی معنای اخص آن دارای بار ارزشی مثبت و منفی است. در معنای مثبت به کسانی اطلاق می‌شود که از قدرت بالایی در زمینه فکر و عمل برخوردار بوده و به دنبال پیشرفت کشور و خدمت به ملت و فرهنگ خویش در سایه نوگرایی و ایجاد تحول در جامعه هستند. اما در معنای منفی نوعی اصالت‌بخشی به عقل و فهم فردی و جزئی است که در مقابل تفکر دینی مبتنی به وحی و هدایت وحیانی است. (ابوطالبی، ۱۳۸۷: ۵۹ / ۱۹ - ۱۸)

مراد از روشنفکر در این مقاله کسانی هستند که تنها از راه استدلال و تعقل به دنبال کسب معرفت هستند و به مدد خردی که جایگزین وحی شده و در مقابل آن قرار دارد به تبیین و تفسیر آدم و عالم روی می‌آورند. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۸)

اقسام رویکردهای اصالت عقل

در مواجهه با گزاره‌های دینی دو رویکرد وجود دارد که از دیر باز مورد توجه الهی‌دانان و اندیشمندان بوده و در هر مقطعی از تاریخ یکی از این دو رویکرد غلبه بیشتری داشته است.

رویکرد اول: عقل‌گرایی حداکثری

این قسم از عقل‌گرایی ریشه در دوره روشنگری دارد. تاریخ غرب بر اساس تحولات سیاسی، علمی، فرهنگی و اجتماعی آن به دوران‌های باستان، قرون وسطی، اصلاح دینی، روشنگری و دوره مدرن تقسیم می‌شود. اوائل قرن هفدهم آغاز دوره روشنگری است که از نظر فکری با تدوین آثار فرانسیس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱) همراه است و در سال‌های پایانی قرن هجدهم با انتشار کتاب «نقد عقل محض» (۱۷۹۱) عصر روشنگری به پایان رسید. (گرنز و اولسن، ۱۳۸۹: ۲۳) از مشخصه بارز دوره روشنگری شکل‌گیری پارادایم مرجعیت عقل بود. بر اساس این پارادایم، عقل همانند داوری است که باید درباره حقیقی بودن دین و آموزه‌های آن، قضاوت کند. از چهره‌های مشهور و مطرح در رویکرد عقل حداکثری، کلیفورد (۱۸۴۵ - ۱۸۷۹) ریاضی‌دان قرن نوزدهم است. البته باید به این نکته توجه کرد که همه کسانی که این معیار را مطرح کرده‌اند یا آن را تلقی به قبول کرده‌اند لزوماً معاند و ضد دین نبوده‌اند بلکه برخی از آنها متدین بوده و با دغدغه‌های دینی از این معیار استقبال کرده‌اند.

رویکرد دوم: عقل‌گرایی انتقادی یا حداقلی

زمانی که کارل ریموند پوپر (۱۹۹۴) در سال ۱۹۴۵ کتاب جامعه باز و دشمنانش را به رشته تحریر درآورد، در واقع پایان اثبات‌گرایی کلاسیک را که ریشه در فلسفه افلاطونی و ارسطویی داشت اعلام کرد. او با طرح نظریه «ابطال‌پذیری»^۱ روش عقل‌گرایی انتقادی را پی‌ریزی کرد. (آلبرت، ۱۳۷۵: ۲۴) با این نظریه، عقل‌گرایی حداکثری کنار گذاشته می‌شود؛ زیرا هرگز نمی‌توانیم به شناخت مطلقاً مطمئن دست یابیم. (همان)

بنابراین، معیار دیگری برای ارزیابی نظام اعتقادات دینی ارائه شد که بر اساس آن کل معرفت ما از فرضیاتی ساخته شده است که در درستی آن فرضیه‌ها هیچ اطمینان (مطلقاً) وجود ندارد؛ لیکن ما می‌توانیم هریک از این فرضیه‌ها را همواره در معرض آزمایش‌های دشوار قرار دهیم تا صحت آن اثبات شود. اما هرگز نباید مطمئن بود که از عهده آزمون‌های آینده سربلند بیرون خواهد آمد. (همان: ۲۵) یعنی نباید به دنبال اثبات مطلق یک باور باشیم بلکه اگر باوری اثبات شد باید منتظر باشیم که در آینده با دلایل دیگر هم سنجیده شود.

دیدگاه و ادله روشنفکران

بنابراین روشن شد که اصالت عقل در حقیقت به معنای آن است که عقل خودبنیاد منقطع از وحی را به‌عنوان معیار و میزان در بررسی و پذیرش آموزه‌ها و عقاید دینی بشماریم. اکنون بر اساس این تعریف از اصالت عقل برآنیم تا روشن سازیم که روشنفکران برای پذیرش اصالت عقل چه دلایلی را ذکر کرده‌اند. با بررسی آثار روشنفکران چهار دلیل استخراج شده است که در این بخش به آنها پرداخته می‌شود.

یک. نفی عقل منبعی

یکی از مسائلی که در معرفت‌شناسی مورد توجه قرار گرفته، چگونگی نقش‌آفرینی عقل در فهم و شناخت معارف است. توجه به این نکته ضروری است که آیا عقل فقط ابزاری برای شناخت معارف محسوب می‌شود یا گاهی به‌عنوان یک منبع مستقل هم در نظر گرفته می‌شود؟ روشنفکران برای عقل شأن منبع بودن را قائل نبوده و فقط آن را ابزاری می‌دانند که همانند یک رایانه داده‌ها را پردازش و تحلیل می‌کند.

عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان
آن‌چنان که می‌خواهیم و خوش داریم. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۷۲)

۱. بر اساس این معیار، گزاره‌ای علمی است که ابطال‌پذیر باشد. (علی شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱: ۹۷)

روشنفکران بر این باورند که بین ابزار فهم و منابع فهم خلطی صورت گرفته و از روی مسامحه کاری، عقل که ابزار است به عنوان منبع فهم تلقی شده است.

حجیت عقل اگر به این معناست که عقل مستقل از هر منبعی حجیت دارد، سخن مبهمی است؛ زیرا عقل ابزار است و مثل هر ابزار دیگری چیزی باید مفهوم و معمول آن واقع شود. (مردیها، ۱۳۹۴: ۱۶۷)

در این نگرش اگر عقل را از منابع چهارگانه استنباط حکم شرعی معرفی کرده و بر طبل حجیت آن بکوبیم در واقع آب در هاون کوفته ایم؛ زیرا از عقل که ابزار و وسیله شناخت است نمی توان انتظار معرفت داشت مگر با وجود منابع معرفت و شناخت. استدلال آنها این است که اگر عقل منبع است، دیگر شخص فاقد عقل باید بتواند از سایر منابع بهره مند شود در حالی که این چنین نیست و کسی که فاقد عقل است چون تنها ابزار فهم خود را از دست داده بنابراین وجود سایر منابع برای او ثمربخش نخواهد بود. (همان: ۱۶۷)

بر این اساس اگر منبع بودن عقل نفی شود و فقط بر ابزاری بودن آن تأکید شود، عقل از نظر رتبه بر دین مقدم خواهد بود، اگر چه از نظر ارزشی از شرافت دین چیزی کم نمی شود. (همان: ۱۸۵)

تقدم رتبی سبب می شود که دین به واسطه عقل مورد جرح و تعدیل قرار گیرد و نه برعکس. به عبارت دیگر دین نمی تواند برای عقل حد و مرز تعیین کند ولی عقل می تواند برای دین تعیین حدود کند. مانند رابطه ای که بین منطق و فلسفه وجود دارد. به وسیله قواعد منطقی فلسفه مورد ارزیابی قرار می گیرد و اگر تناقض گویی از سوی فلسفه باشد نباید بر منطق خرده گرفت بلکه باید اشکالات را برطرف کرد ولی فلسفه نمی تواند منطق را جراحی کند. (همان) نتیجه اینکه چون عقل از منابع معرفت نیست و از نظر رتبه مقدم بر دین است، بنابراین این عقل است که مشخص می کند که به کدام بخش از دین باید عمل شود و کدام بخش از دین کنار گذاشته شود.

نقد بر اساس کارکردهای عقل

با بررسی و تحلیل دیدگاه روشنفکران درباره اصالت عقل تفاوت نگاه آنها به ماهیت عقل و کارکردهای آن را به وضوح مشخص می کند. زیرا یکی از دلایل روشنفکران در پذیرش اصالت عقل ابهام در مورد ماهیت و کارکرد است و همین ابهام سبب شده که نقش منبعی عقل نفی شود:

اساساً عقل و دین سنخیتی با هم ندارند تا توازی و یا انطباق آن دو در نظر آید بلکه یکی از جنس ابزار است و دیگری از سنخ منبع. عقل در وصف ابزار بودن

متفرد است ولی وحی در وصف منبع بودن منحصر نبوده و منبعی است در کنار سایر منابع. (مردیها، ۱۳۹۴: ۱۶۳)

برای پاسخ به این پرسش باید به ماهیت و کارکردهای عقل پرداخته شود تا مشخص گردد که آیا عقل همیشه دارای صفت ابزاریت است و هیچ‌وقت متصف به منبعیت نمی‌شود؟ نکته‌ای که قبل از پاسخ به این سؤال باید مورد توجه قرار گیرد این است که از آنجایی که عقل از مراتب نفس بلکه بالاترین مرتبه نفس بوده و موجودی مجرد است و هر موجود مجرد به خودش آگاه است بنابراین معلوم بالذات است و امر ذاتی تعلیل‌بردار نیست، (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۸۵) بنابراین آنچه که باید انجام شود تحلیل وجه منبعیت است نه اقامه برهان.

عالمان اصولی شیعه و حتی معتزله از اهل سنت وجه منبعیت عقل را پذیرفته‌اند. منبعیت به این معنا که عقل در راه دستیابی به برخی حقایق دینی نیازمند به دین نیست؛ مانند اثبات وجود خداوند و همچنین برای اثبات صفاتی مانند عدالت، حی، علم و ... محتاج به معارف وحیانی نیست. عقل به تنهایی و با بهره‌گیری از براهین و استدلال‌های منبعث از خود این امور را اثبات می‌کند. البته منظور از براهین عقلی، براهینی است که از آسیب تمثیل منطقی و استقرای ناقص در امان باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۸۱) تعبیر «مفتاح بودن عقل» در حقیقت همین وجه منبعیت است؛ زیرا عقل با اثبات برخی فرض‌ها مانند وجود خدا و ضرورت نبوت و وحی همانند یک منبع مستقل عمل می‌کند. حتی شاید بتوان روایت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله درباره رسول باطنی خواندن عقل را بر حیثیت منبعیت عقل تفسیر کرد. توضیح اینکه همان‌گونه که رسولان ظاهری (پیامبران) منبع معارف هستند، رسول باطنی (عقل) هم منبع برخی معارف می‌باشند. (اسلامی، ۱۳۹۵: ۹۴)

عقل شعبه‌ای از الهام مستتر الهی در فطرت و نهاد و نهان انسان است که خدا آن را به ودیعت نهاده است. پس، عقل نیز با خصوصیات یاد شده‌اش، هاتف غیبی و پیام‌آور الهی است. (همان)

منبعیت عقل در فروع دین

در فقه هم مواردی وجود دارد که عقل به مثابه یک منبع مستقل از شرع عمل کرده و به اثبات احکام شرعی می‌پردازد که در فقه آنها را «مستقلات عقلیه» می‌نامند. در این موارد عقل با استفاده از صغری و کبری که هر دو عقلی هستند احکام الهی را استنباط می‌کند. (قلی‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۸۰) همچنین عقل درباره اعمالی که از طرف خداوند حکمی درباره آنها بیان نشده حکم به عدم وجوب آنها می‌کند و این واجب نبودن که حکمی شرعی است از قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان واصل» به دست می‌آید.

در تفسیر برخی از آیات قرآن هم عقل به مثابه یک منبع عمل کرده و مانع از اخذ به ظاهر آیه می‌شود؛ مانند آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) اگرچه ظاهر آیه حاکی از مکان‌دار بودن خداوند است و آن محلی است به نام عرش، اما از آنجایی که عقل، خدا را موجودی مجرد و فاقد مکان می‌داند، تعبیر قرآن را کنایه از استیلاء بر حکومت تعبیر و تفسیر می‌کند.

بنابراین، این ادعا که عقل هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌عنوان یک منبع باشد کلامی بدون دلیل است و برخلاف یافته‌های علمی است. اینکه گفته شده کسی که عقل ندارد نمی‌تواند از سایر منابع بهره‌مند شود، نمی‌تواند دلیل بر نفی عقل منبعی باشد؛ زیرا عقل همانند بسیاری از اشیاء دیگر دارای حیثیت و کارایی متفاوت است که همه آنها متوقف بر اصل وجود قوه عقل است. عقل به‌عنوان یک ابزار اصلی برای فهم، تحلیل و کشف حقایق است و این امری طبیعی است که اگر چنین ابزاری را انسان از دست بدهد، دیگر انتظار فهم و تعقل از او نمی‌رود.

درثانی اینکه وحی بدون عقل غیرقابل فهم و دست‌نیافتنی است امری واضح و مورد قبول است، اما آیا از این حرف حق و صحیح می‌توان نتیجه گرفت که عقل بدون وحی می‌تواند ما را به سعادت برساند. بین این دو هیچ تلازمی وجود ندارد و نمی‌توان از اولی به دومی پل زد.

دو. ابزارانگاری محض عقل

از دلایل روشنفکران بر اصالت عقل، انحصاری بودن ابزار شناخت انسان در عقل است. آنان عقل را تنها ابزار شناخت انسان معرفی می‌کنند و بر این باورند که چون فهم دین و طبیعت به‌واسطه ابزاری به نام عقل صورت می‌گیرد، بنابراین هر آنچه برای این ابزار قابل فهم باشد باید پذیرفته شود.

عقل در وصف ابزار بودن متفرد است ولی وحی در وصف منبع بودن منحصر نبوده و منبعی است در کنار سایر منابع. وحی متعلق شناخت است و نه وسیله شناخت. منبعی است در کنار سایر منابع چون طبیعت، جامعه و تاریخ. ما به ابزار واحد عقل، همه این کتب را مطالعه می‌کنیم و اگر رقابت و توازای در کار باشد میان دو فهم از دو منبع پیرامون موضوع واحد است که هر دو هم به تور عقل شکار می‌شود نه میان عقل و وحی. (مردیپها، ۱۳۹۴: ۱۶۴)

در حقیقت وحی منبع فهم است در کنار منابع دیگر یعنی طبیعت و عقل تنها وسیله فهم، بنابراین هر آنچه را که عقل بشری درک کند، بشری است و معرفت دینی نوعی پندار خواهد بود. دکتر سروش در این باره چنین آورده:

خداوند شریعت را فرو فرستاده است تا آدمیان آن را به سرای ذهن و فضای فرهنگ خویش راه دهند و از این راه آن را دریابند و بفهمند. اما به محض آنکه آدمیان دین را به فراخنای فاهمه خود درآورند، لاجرم به فهمی از دین نائل می‌شوند که درخور فرهنگ و شئون بشری ایشان است. (سروش، ۱۳۹۳: ۴۴۲)

از نگاه روشنفکران نباید برای بازکردن جای دین، عقل بشری را مورد طعن قرار داده و آن را ناقص بشمریم؛ چون در حقیقت بن‌شاخه‌ای را می‌بریم که بر روی آن نشسته‌ایم، زیرا اگر دین اثبات شدنی باشد باز باید به مدد عقل صورت گیرد. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۶)

بنابراین منحصر بودن ابزار فهم بشر سبب می‌شود که همه منابع معرفت با ابزار عقل جستجو شود و نتیجه آن می‌شود که عقل بر اساس وسع و قدرت درک خود در بین منابع، معارفی را دست‌چین می‌کند و قسمی دیگر را وامی‌گذارد. در حقیقت این عقل بشری منقطع از عالم ماوراء است که همچون یگانه ابزار بشریت در میان آموزه‌ها و گزاره‌ها دست به گزینش می‌زند و تعیین می‌کند به کدام بخش از دین باید عمل شود و کدام بخش نباید به آن عمل شود و در این فضا ابتکار عمل بر دست عقل است نه دین و شریعت.

نقد

اینکه عقل کارکرد دومی هم دارد و آن ابزار بودن عقل است امری مورد قبول و پذیرش است اما این ادعا که عقل فقط دارای وجه ابزاریت است و از منحصر بودن ابزار فهم گزاره‌ها و آموزه‌های دینی در عقل، تقدم رتبی عقل را نتیجه می‌گیرند. یکی از کارکردهای عقل ابزار بودن عقل است اما این کلام روشنفکران قابل پذیرش نیست که عقل فقط دارای وجه ابزاریت است و بر این اساس نتیجه می‌گیرند که عقل تقدم رتبی بر دین دارد.

از یک نگاه ارزشی، دین می‌تواند هزاران بار شریف‌تر، فخیم‌تر، معتبرتر و باارزش‌تر از عقل باشد، با این همه عقل بر دین تقدم به رتبه و مرتبه دارد ... دین همواره به داوری عقل گردن نهاده است و جز این راهی وجود ندارد. (مردیها، ۱۳۹۴: ۱۸۵)

آیا مقصود روشنفکران از گردن نهادن به داوری عقل به این معنا است که هر آنچه با تور عقل در دریای معارف دین صید می‌کنیم بپذیریم و اگر آموزه یا گزاره‌ای قابل درک عقلانی نبود باید آن را کنار گذاشت؟

اگر این مطلب مورد نظر روشنفکران باشد در حقیقت با تیغ عقل دین را مورد جراحی قرار داده و هر آنچه را که عقل پذیرفت جزء دین دانسته و آنچه برای عقل قابل‌پذیرش نباشد از حوزه دین خارج

می‌شود. البته این حرف در مورد گزاره‌ها و آموزه‌های خردپذیر و خردستیر حرف حق و درستی است؛ زیرا اگر به معیاریت و داوری عقل در این امر گردن ننهیم، نتیجه آن خواهد بود که هر امر باطل و موهومی را به نام دین بپذیریم؛ درحالی‌که این خلاف یافت وجدانی است و حتی در دستورات اهل بیت علیهم‌السلام بر معیار بودن عقل در تمییز میان امور حق و باطل تأکید شده است. در روایت ابن‌سکیت از امام رضا علیه‌السلام درباره معیار برای تشخیص حق از باطل سؤال شد و امام در جواب فرمودند:

الْعُقْلُ يُعْرِفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيَصَدِّقُهُ وَالْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيَكْذِبُهُ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۵)
عقل که با آن توان تشخیص داد: چه کسی در اسناد به خدا راست می‌گوید و تصدیقش کرد، و چه کسی دروغ‌گوست و تکذیبش کرد.

اما اگر مقصود کلام آنها این است که درباره گزاره‌های خردگریز هم باید به داوری عقل گردن نهاد، این امر به چند دلیل قابل قبول نیست.

۱. نفی دین و شریعت

علماء کلام در بحث نیاز به وحی بیان فرموده‌اند که علت نیاز به وحی و نبوت ناکافی بودن ابزار حسی و عقلی شناخت است. اما آنچه با زبان وحی بیان می‌شود چند قسم است. یا آنچه وحی بیان می‌کند موردپذیرش عقل است و حتی عقل در برخی موارد مقدم بر وحی به آن حکم کرده است، که به این گزاره‌ها «عقل‌پذیر» می‌گویند. دسته دوم معارفی است که دارای محذور عقلی و یا به تعبیر دیگر محال منطقی است، مانند تثلیث مسیحی که خدا را در آن واحد هم یک و هم سه می‌داند؛ این نوع از معارف که «خردستیز» نامیده می‌شوند، چون محال منطقی هستند شارع هم آنها را نمی‌پذیرد. دسته سوم معارف «عقل‌گریز» هستند؛ یعنی نه مانند دسته اول، عقل به تنهایی قادر به درک آن است و نه از قسم دوم که محال منطقی است، بلکه این قسم از معارف فراعقل بوده و عقل به تنهایی نمی‌تواند به آن دست یابد، اما با عنایت شارع و معصوم دست‌یافتنی خواهد بود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: ۲۰). حال اگر این قسم از معارف وحیانی به این دلیل که عقل نمی‌تواند آن را درک کند، کنار گذاشته شود، چگونه می‌توان به این معارف دست یافت؟!

۲. لا به شرط بودن عقل نسبت به گزاره‌های خردگریز

اگر علت نیاز به وحی تشخیص عقل در ناکافی بودن ابزار معرفت برای رسیدن به کمال است، در این صورت عقل نمی‌تواند درباره همه گزاره‌های وحیانی داوری کند. به عبارت دیگر، عقل نمی‌تواند درباره چیزی که لا به شرط است، به شرط شی یا به شرط لا حکم کند. مثلاً، عقل درباره مطلوبیت شکل خاصی از عبادت برای رسیدن به کمال مطلوب مانند انجام تعداد شط‌های مناسب حج یا کیفیت انجام وضو و

غسل و ... لا به شرط است و نمی‌تواند درباره مطلوبیت یا عدم مطلوبیت آنها حکمی صادر کند.

گزاره‌های دینی عموماً گزاره‌هایی هستند خردگریز که عقل نه قدرت اثباتشان را دارد و نه قدرت نفی‌شان. (ملکیان، ۱۳۸۸ الف: ۷۴۵)

حال سؤال این است که چگونه ممکن است برای تشخیص صحت یا عدم صحت گزاره‌های فراعقلی که عقل شأنیت بررسی آنها را ندارد و روشنفکران به لا به شرط عقل نسبت به آن گزاره‌ها اعتراف کرده‌اند، منتظر قضاوت عقل بنشینیم؟!

۳. پذیرش نگاه کارکردی نسبت به گزاره‌های خردگریز

اگر بنا باشد که هر عملی با بیان عقلانی تبیین شود و این امر شامل گزاره‌های خردگریز هم شود در این صورت مجبور خواهیم بود برای اینکه این قبیل گزاره‌ها همچنان جزء آموزه‌ها و اعمال دینی باقی بمانند برای آنها اهداف و فوایدی را در نظر بگیریم. مثلاً، نماز را عملی بدانیم که سبب ایجاد آرامش می‌کند، یا باور به وجود خدا به انسان نشاط و امیدواری می‌دهد و دارای بهداشت روانی بیشتری است. به عبارت دیگر، برای حفظ گزاره‌های خردگریز به کارکردهای آنها در فرد و جامعه استناد شود. (همان: ۷۴۷)

اما نگاه کارکردی به دین دارای ایراداتی است که ذیلاً به برخی از آنها پرداخته می‌شود:

الف) حذف تدریجی برخی از احکام دین

پذیرش اعتقاد یا انجام عمل تا زمانی توجیه عقلانی دارد که دارای کارکرد باشد و در صورت یافت بدیل باید آن اعتقاد یا عمل ترک شود. برای نمونه عده طلاق یا وفات که امری تعبدی است، اگر غرض از عده را اطمینان از حامله نبودن بدانیم، در این صورت اگر با پیشرفت علم و تکنولوژی حامله نبودن احراز شود، در این صورت حکم به عده طلاق و وفات امری عبس و دور از عقلانیت خواهد بود و باید ترک شود.

ب) فروکاستن دین به امور دنیایی

اشکال دیگری که نگاه کارکردی به دین دارد این است که دین و آموزه‌های وحیانی در حد رفع نیاز مادی و این جهانی فرو می‌کاهد و جنبه عمل‌گرایانه یا پراگماتیستی به خود می‌گیرد. بولتمان متأله مسیحی در توضیح این نگاه چنین می‌گوید:

تمام دفاع‌ها باید جنبه عملی پیدا کنند؛ ولی این گونه دفاع از دین یک لازمه دارد. اگر بنا باشد که دفاع پراگماتیستی باشد، ابتدا باید ببینیم انتظاراتی که از دین داریم، کدام است و بعد ببینیم کدام دین این نیازها و انتظارات را بهتر برآورده می‌کند. در این صورت، بحث نیازهای انسان و انتظار او از دین مقدم می‌شود. (ملکیان، ۱۳۷۷: ۴ / ۱۴۵)

اگر اعتقادی مثلاً سبب آرامش، امید و نشاط شود پس مطلوب و عقلانی است و اگر اعتقادی سبب غم و اندوه شود طرد می‌شود.

سه. وجود ویژگی‌های برتر در اصالت عقل

روشنفکران با استناد به تاریخ روشنگری معتقدند که دو ویژگی در نور طبیعی (عقل) وجود دارد که دو بدیل آن یعنی سنت^۱ و مرجعیت^۲ خالی از آن هستند و پیروی از این دو را مخالف با اقتضای انسانیت می‌دانند. (ملکیان، ۱۳۸۸ (الف): ۲۲۶)

دکارت معتقد بود برای اثبات ادعاها به جای اتکاء به انجیل باید از نور طبیعی عقل برای دستیابی به حقیقت بهره جست؛ زیرا مطمئن‌ترین راه برای دستیابی به حقیقت است و البته این دیدگاه رایج در غرب است. (فتحی زاده، ۱۳۷۹: ۵۲) اگر فرد از عقل خود تبعیت کند مُدِرکِ دو امری خواهد بود که مرجعیت و سنت از آن بی‌بهره هستند: اول، خودفرمانی؛ یعنی افراد از عقل خودشان تبعیت کنند و مجبور نیستند که تابع دیگران باشند. با این معیار هر کس که برای اثبات ادعاهای خود به سنت یا مرجعیت استناد کند، این دیگر فرمان‌فرمایی است، یعنی این دیگران هستند که بر او حاکمیت دارند و بر خویشتن خود تسلطی ندارد، اما اگر از عقل و براهین عقلی استفاده کند متصف به خودفرمان‌فرمایی است. آنها بر این باورند که چون دیگرفرمانی دارای تبعات منفی است پس باید از آن دوری کنند. (همان: ۲۲۸) از جمله تبعات دیگر فرمان‌فرمایی این است که سبب شکل‌گیری از خودبیگانگی می‌شود:

وقتی انسان دائماً گوش به زنگ دیگری باشد و ببیند دیگری چه می‌گوید - به تعبیر این متفکران - از خودش بیگانه می‌شود. یعنی بر طبق این تلقی، در اثر تبعیت از سنت و تبعیت از آتوریته‌ها از خودبیگانگی پدید می‌آید. (همان)

نتیجه منطقی از این عبارات این است که تبعیت از پیامبران و ائمه معصومین علیهم‌السلام سبب از خودبیگانگی می‌شود؛ زیرا آقای ملکیان در جای دیگر در همین کتاب از ائمه معصومین علیهم‌السلام به‌عنوان آتوریته‌ها نام می‌برد که کلام آنها چون و چرا بردار نیست.

مثل دیدی که شیعه نسبت به چهارده معصوم علیهم‌السلام دارد. شیعه نسبت به این بزرگان نظراً و عملاً معتقد است آنها آتوریته او هستند. «آتوریته هستند» یعنی سخن آنها فوق چون و چرا است و سؤال و چون و چرا در آن جایز نیست. (همان: ۲۲۵)

1. Tradition.

2. Authority.

بنابراین اولین وجه امتیاز عقل از نظر فائلان به اصالت آن، خودفرمان‌فرمایی آن است. دوم، وجود ترازوی مرضی‌الطرفین؛ یکی از مسائل مهم در فیصله دادن نزاع‌های علمی وجود مرجع موردقبول طرفین مشاجره است. اگر مینا در این نزاع‌ها مرجعیت یا تعبد باشد، از آنجایی که این مراجع متعدد هستند و در مورد افراد مختلف تفاوت می‌کند، بنابراین مراجعه به مراکز اتوریته نه تنها موجب حل نزاع نخواهد شد که گاهی شعله‌های نزاع را برافروخته‌تر نیز می‌کند. اما اگر قائل به نور طبیعی عقل باشیم دارای داوری مرضی‌الطرفین خواهیم بود. زیرا انسان عاقل هرگز عقل خود را انکار نخواهد کرد اما در تعبد ممکن است هرکدام از طرفین نزاع، متعبد به کسی باشند که طرف مقابل تعبد به آن فرد را رد می‌کند. (همان: ۲۲۹)

بنابراین از جمله ادله برتری اصالت عقل، داشتن همین دو وجه است که سبب می‌شود اصالت عقل بر هر دو رقیب خود یعنی «سنت» و «اتوریته یا مرجعیت» فائق آید.

نقد

ادعای اصلی این است که پیروی از عقل دو وجه برتری «خودفرمان‌فرمایی» و «داوری مرضی‌الطرفین» دارد که در اتوریته و مرجعیت وجود ندارد.

اما وجه برتری اول مبتلا به چهار اشکال است:

اول، ارائه تصویر غلط از انسان‌های عصر گذشته؛ روشنفکران در توضیح این رکن اصلی مدرنیته دچار نوعی افراط‌گرایی شده‌اند و تصویری ناصحیح از انسان سنتی ارائه می‌دهند. این در حالی است که انسان‌های گذشته هم در حد بضاعت و شرایط زمان از عقل بهره‌های فراوانی برده و در بستر اجتماع بر اساس دست‌آوردهای عقلی مشی و زندگی می‌کردند مانند رشد طب و ریاضیات و نجوم که در سایه تلاش‌های عقلانی بود.

دوم، اگر خودفرمان‌فرم بودن معیار برای تمایز انسان مدرن از سنتی تعریف کنیم در این صورت تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ چون بسیاری از انسان‌های مدرن هم از مراجع و بزرگان علوم تبعیت می‌کنند بدون اینکه خود درباره آنچه به آنها رسیده است بررسی و تحقیق کنند؛ پزشکی و علوم فضایی از این دسته علوم هستند.

سوم، بسیاری از مسائل وجود دارد که قابل بررسی عقلانی نیست و تنها راه اثبات ادعا رجوع به سنت و آثار گذشتگان است مانند علوم ادبی.

اما اگر منظور این باشد که در امور دینی باید فقط به عقل رجوع کرد و استناد به کلام بزرگان دین سبب دیگرفرمان‌فرمایی می‌شود، ادعایی بدون دلیل است. زیرا این سؤال ذهن را آزار می‌دهد

که چه وجه تمایزی میان علوم دیگر و مسائل دینی است که در آنجا تبعیت از بزرگان عین عقلانی رفتار کردن است اما در دین خلاف عقلانیت.

چهارم. البته اشکال دیگر به این معیار این است که تکرار تجربه‌های دیگران سبب هدر رفت عمر گران‌بهای انسان شده و این در حالی است که در سنت دینی بهره‌مندی از تجارب دیگران توصیه و سفارش شده است.^۱

معیار دوم - داوری مرضی الطرفین - هم مبتلا به دو اشکال است:

اول. با این ادعا اگر دین از عرصه زندگی انسان‌ها رخت بپندد و جای خود را به عقل بدهد، باید شاهد حل نزاع‌ها و اختلاف‌ها باشیم، این درحالی است که آنچه ما در عصر عقل خودبنیاد شاهد آن هستیم تشدید اختلاف‌ها در جوامع مدرن است. مگر اینکه روشنفکران معتقد باشند که این جوامع هم به‌طور کامل مدرن نشده‌اند و هنوز در حال گذار هستند. البته این توجیه هم قابل‌پذیرش نیست چون اینها به دنبال تحقق معیاری هستند که جوامع مدعی هم فاقد آن می‌باشد و این در حالی است که روشنفکران معیار سنجش را جوامع غربی می‌دانند.

ثانیاً، برخلاف آنچه روشنفکران بیان می‌کنند، مرجعیت هم مانند عقل می‌تواند سبب حل نزاع‌ها شود. ایشان فرض گرفته‌اند که عقل مرضی‌الطرفین است و کسی عقل خود را انکار نمی‌کند. اگر چه در نزاع‌ها افراد عقل خود را انکار نمی‌کنند ولی ممکن است در تشخیص حکم عقلی اشتباه کنند و هر دو طرف نزاع نظر خود را مطابق حکم عقل بپندارند. نکته دیگر این است که موردپذیرش بودن حکم عقل برای طرفین نزاع به‌عنوان یک پیش‌فرض در این معیار وجود دارد و همین پیش‌فرض سبب حل نزاع می‌شود، بنابراین در مورد مرجعیت هم همین‌گونه خواهد بود؛ یعنی در مورد افرادی که مرجعیت آنها مورد اتفاق باشد می‌تواند به‌عنوان یک راه برای پایان بخشیدن به نزاع‌ها مورد استفاده قرار گیرد. به‌عبارت‌دیگر نزاع صغروی است نه کبروی.

چهار. دین سنتی ناآزموده

روشنفکران به عقلانیت تجربی و تاریخی معتقد هستند و همین امر سبب شده که فقط مطالبی را بپذیرند که قابل تجربه در دنیا باشد و آثار آن در دنیا مشهود باشد.

انسان مدرن مثل عرفای همه فرهنگ‌های پیشامدرن است: اهل نقد است؛ اهل نسیه نیست. معنای این سخن در مصادیق این است که اگر من باید نماز بگزارم، اگر باید روزه بگیرم، اگر باید حج بگزارم، باید در زندگی این دنیا هم در

۱. نهج‌البلاغه، نامه ۳۱: نهج‌الفصاحه، ۲۴۹۱، (لا حکیمَ إِلَّا ذُو تَجْرِبَةٍ، آنکه تجربه نیندوخته خردمند نیست).

اثر این کارها احساس آرامشی، شادایی، امید، رضایت باطنی و معنایی بکنم.
(ملکیان، ۱۳۸۸ (ب): ۲۷۹ - ۲۷۸)

آنها با تمایز بین سنت آزموده و نیازموده، سنت نیازموده را مذموم می‌دانند. از نگاه آنها سنت آزموده سنتی است که در پذیرش مطلبی فقط به حرف گذشتگان تکیه نشده بلکه انسان هم درستی و نادرستی آن را تجربه کرده است. از ویژگی‌های علم مدرن همین است که افراد می‌توانند ادعاهای دیگران را بیازمایند و اگر آزمون‌ها گفته او را تأیید کنند فرد به آن عمل می‌کند، البته از این باب که خود به آن نتیجه رسیده‌اند نه اینکه آن شخص ادعا کرده است. (ملکیان، ۱۳۸۸ (الف): ۲۴۰)

حتی اینان عمل به سنت‌های ناآزموده را عامل ایجاد زخم‌هایی در جامعه می‌دانند و معتقدند که این سنت‌ها یا باید ترک شود و اگر ترک ممکن نباشد به حوزه امور فردی محدود شود. (همان: ۲۴۹)

ولی از آن‌جا که دنیای مدرن دامنه زندگی خصوصی روزبه‌روز تنگ‌تر می‌شود، بنابراین تنها گزینه، ترک آموزه‌های آزمون‌ناپذیر است. حتی ملاک ارزیابی اینان درباره موفق بودن یک دین یا مسلک را آزمون‌پذیر بودن دستورات آن دین می‌دانند. (ملکیان، ۱۳۹۴: ۱ / ۱۸۳) روشنفکران از این هم فراتر رفته و حقانیت دین را با آزمون‌پذیر بودن آن گره زده و بر این باورند که چون عمده مشکلات انسان‌ها منشأ ذهنی و روانی دارد، بنابراین هر دینی که بتوان بهتر این مشکلات را حل کند، بهره بیشتری از حقانیت را کسب کرده است. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۹) آقای سروش هم شکست‌ها و پیروزی‌هایی که برای یک دین در طول تاریخ اتفاق می‌افتد را مبنایی برای اثبات حقانیت یا بطلان دین معرفی کرده و آن را نشانه آزمون‌پذیر بودن یک دین می‌دانند. (سروش، ۱۳۷۲: ۱۹۰ - ۱۸۳)

بنابراین اگر اصالت عقل پذیرفته شود عمل به دستورات انبیاء و اولیاء الهی متوقف بر از سر گذراندن موفق آزمون است.

نقد

در پاسخ، ابتدا باید روشن شود که روشنفکران از «زندگی آزموده» چه معنایی را اراده می‌کنند؟ اگر مرادشان از پذیرش زندگی آزموده این است که انسان باید ارزش زندگی را بدانند یعنی هدف از زندگی را درک کند و بدانند به کجا خواهد رفت و خود را بازیچه دنیا نکرده و از اندیشه، نسبت به سرانجام کار خویش غفلت نکند، کلام درستی است و حتی روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام توصیه و تأکید بر این نگرش دارد.^۱

۱. کفی بالمرء غفله ان یصرف همهته فی ما لایعینیه؛ غفلت آدمی را همین بس که هم‌تش را در آنچه به کارش نمی‌آید، صرف کند. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۴ / ۵۸۵)

حتی اگر قصد گویندگان این باشد که انسان نباید ساده‌لوحانه زندگی کند و حرف هر شخصی را تلقی به قبول کند، کلام بجا و پسندیده‌ای است. اما اگر منظور این باشد که هر آنچه از گذشتگان به ما رسیده باید با معیار آزمون پذیرفته شود حرف صحیحی نیست. متأسفانه روشنفکران همین معنا را اراده کرده‌اند.

شارحان سخنان او [سقراط]، این جمله را به این معنا گرفته‌اند که اگر کسی در افعال و کردار زندگی خویش چنان زیست کند که تدقیق و تأملی نداشته باشد و همواره در حالت تقلید به سر ببرد و دلیل حقانیت و صحت یا سقم فعلی را خود نیافته باشد، چنین فردی در یک زندگی ناآزموده به سر می‌برد. (ملکیان، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۱۴)

این روشنفکران با تبعیت از کانت و دیگر متفکران عصر روشنگری بر این باورند که عقلانیت اقتضا می‌کند که انسان هر آنچه از گذشتگان به آنها می‌رسد باید در بوته آزمایش قرار داده و آنگاه بپذیرد. (ملکیان، ۱۳۸۸ (الف): ۲۴۰) در نقد این کلام توجه به چند نکته ضروری است.

اولاً، نمی‌توان ادعا کرد که سقراط درصدد بیان همان چیزی بود که روشنفکران ادعا می‌کنند. درواقع اینها کلام سقراط را این‌گونه تفسیر کرده‌اند و انتساب این تفسیر به سقراط، بدون دلیل و برهان است. ثانیاً، برخی از سنت‌ها آزمون‌پذیری دنیایی ندارد و این امر از آنجا ناشی می‌شود که دنیا ظرفیت بروز آن را ندارد. البته این بدان معنا نیست که کارهای انسان در دنیا هیچ اثر و نتایجی را به همراه نخواهد داشت. مثلاً اثر واقعی نماز در آخرت ظاهر می‌شود ولی در دنیا هم آثاری دارد مانند بازداري انسان از فحشا و منکرات.^۱

ثالثاً، اگر بخواهیم همه سنت را با عقل بسنجیم و عقل معیار پذیرش یا رد باشد، بنابراین مرجعیت با عقل خواهد بود و دستورات دینی در حد یک پیشنهاد خواهد بود و این امر نقض غرض الهی است. هدف الهی از فرستادن وحی و پیامبران هدایت بشریت به سوی معارفی است که با ابزار عادی بشری قابل دستیابی نیست و اگر بنا باشد که در همین معارف عقل تصمیم گیرنده باشد، هدف الهی نقض خواهد شد و فرستادن پیامبران و وحی عبث و بیهوده خواهد بود.

نتیجه

مقصود حقیقی روشنفکران از عقل و عقلانیت، عقل خودبنیاد منقطع از وحی است که به تنهایی در میان تاریکی‌های دنیا راه سعادت و کمال بشری را طی می‌کند. این عقل با نادیده انگاشتن دین و

۱. العنکبوت / ۴۵.

آموزه‌های آن تلاش می‌کند فقط با تکیه بر عقل خودبنیان به شناخت و معرفت دست یابد. اگر معیار را عقل خود بنیاد بشری قرار دهیم دیگر نیازی به وجود دین نیست و فرستادن انبیاء از سوی خدا عبث و لغو خواهد بود. نتیجه‌ای که از این رویکرد حاصل می‌شود این است که نباید انتظار داشت که اصول حاکم بر دین مانند اصل وجود خدا و اصل ضرورت ارسال پیامبران و ... قابل اثبات عقلانی باشد و فقط به‌عنوان یک پیش فرض تلقی به قبول می‌شود، همان بیانی که ایمان‌گرایان دارند. اما در حوزه عمل هر آموزه یا حکم شرعی که با عقل قابل اثبات باشد، مورد پذیرش می‌گیرد. به عبارت دیگر در اصول دین باید نگاه ایمان‌گرایانه داشته باشیم و در فروع دین مشی اصالت عقلی.

منابع و مأخذ

-قرآن کریم.

- نهج البلاغه، محمد بن حسین شریف الرضی، ۱۴۱۴ ق، (للصبحی صالح)، قم، هجرت.

- نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)، ۱۳۸۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، دنیای دانش.

- آلبرت، هانس، ۱۳۷۵، «عقل‌گرایی انتقادی»، کیان، ترجمه رحمان افشاری، ش ۳۱.

- ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، تحف العقول، ترجمه علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- اسلامی، حسین، ۱۳۹۵، «منبع بودن عقل در معارف دینی از منظر علامه طباطبایی»، فصلنامه نسیم خود، قم مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی، ش ۲، ص ۹۴-۷۳.

- بشریه، حسین، ۱۳۹۵، جامعه‌شناسی سیاسی (نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی)، تهران، نشر نی.

- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، ۱۴۱۰، غررالحکم و درر الکلم، قم، دارالکتاب الاسلامی.

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، انتظار بشرازدین، قم، مرکز نشر اسراء.

- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۹، روشنفکری و روشنفکران، تهران، به باوران.

- دینانی، حسین رحمته‌الله علیه، تلافی، عشق و عقل است / <https://www.tabnak.ir/fa/news/446037>

- زکریایی، محمد علی، ۱۳۷۸، درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، تهران، آذریون.

- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۲، فربه‌تر ایدئولوژیک، تهران، صراط.

- سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۳، لب لباب نظریه قبض و بسط تنوریک شریعت، تهران، صراط.

- سروش، عبدالکریم، مصطفی ملکیان، محمد مجتهدشبهستری و محسن کدیور، ۱۳۸۸ (ب)، *سنت و سکولاریسم*، تهران، صراط.
- شیروانی، علی و همکاران، ۱۳۹۱، *مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- غلامحسین، ابراهیمی دینانی، گفتگو با سایت تابناک، ۱۳۹۳/۸/۹. <https://www.tabnak.ir/fa/news/446037/>
- فتحی زاده، مرتضی، ۱۳۷۹، «گفتگو با جان کاتینگهام درباره دکارت»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، قم دانشگاه قم، ش ۵ و ۶، ص ۷۱ - ۴۹.
- فولکیه، پل، ۱۳۴۷، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
- قلی‌زاده، احمد، ۱۳۷۹، *واژه‌شناسی اصطلاحات اصول فقه*، تهران، بنیاد پژوهش‌های علمی و فرهنگی نور الاضیاء.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، (ط - الإسلامیه)، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- گرنز، استنلی و راجر اولسن، ۱۳۸۹، *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*، ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان، تهران، ماهی.
- مردیها، مرتضی، ۱۳۹۴، *دفاع از عقلانیت، تقدم عقل بر دین، سیاست و فرهنگ*، تهران، نقش و نگار.
- مصباح یزدی، محمد، ۱۳۸۴، *معارف ۵ و ۴ (راه و راهنماشناسی)*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مک گرث، آلیستر، ۱۳۹۲، *درس‌نامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه غرب*، تدوین و تهیه: قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، *اقتراح امکان و چگونگی علم دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، *راهی به رهایی*، تهران، نشر نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۵، «ملاک حقانیت هر دین»، *هفت آسمان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ش ۳۲، ص ۵۰ - ۴۱.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۸ الف، *ایمان و تعقل*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۴، *در رهگذر باد و تکیهان لاله‌ها*، تهران، نگاه معاصر.
- نوروزی، محمدجواد، ابوطالبی، مهدی، ۱۳۸۷، *ارتجاع روشنفکری بعد از انقلاب، قم، ولاء منتظر*.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی