

مبانی دین‌شناختی معرفت دینی

رمضان علی‌تبار فیروز‌جایی*

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث در عرصه دین‌پژوهی، مسئله فهم و معرفت دینی است. بسیاری از شبهه‌ها و پرسش‌ها در حوزه معرفت دینی، برخاسته از بی‌توجهی به اصول و مبانی معرفت دینی بوده است. از سویی، پذیرش برخی اصول و پیش‌فرض‌های نادرست، در حوزه دین‌پژوهی و دین‌باوری نیز در این امر دخیل بوده است. از این رو، مقاله حاضر در پی استخراج و تبیین مهم‌ترین اصول و مبانی دین‌شناختی و بیان براینده و برون‌داد آن در حوزه فهم و معرفت دینی می‌باشد.

بنابراین، یکی از اصول و مبانی معرفت دینی، مبانی دین‌شناختی است. پیش از شناخت و فهم آموزه‌ها و گزاره‌های دین و شریعت و کشف مراد شارع مقدس، آگاهی از ویژگی‌های دین، امری ضروری است. در حقیقت، فهم دین، بر شناخت ویژگی‌های آن وابسته است که در اینجا به سه منبای اثرگذار به شرح ذیل خواهیم پرداخت: ۱. الهی بودن منشأ ثبوتی دین؛ ۲. نفس‌الامر داشتن دین و گزاره‌های آن؛ ۳. هدایت‌گری دین.

واژگان کلیدی: فهم، معرفت، دین، معرفت دینی، فهم دین، نفس‌الامر.

* استادیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۴/۲۹ تایید: ۱۳۸۷/۶/۴

مفهوم شناسی

دین: دین در لغت، به معنای جزا، طاعت، حکم، شأن، عادت، عبادت، حساب و ... آمده است. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۵؛ جوهری، ۱۴۰۷ق: ۵، ۲۱۱۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۸، ۷۳؛ فیروزآبادی، بی تا: ۴، ۲۲۵؛ طریحی، ۶، ۲۵۱)

در اصطلاح، تعریف‌های بسیاری برای دین آمده است که در اینجا، به چند تعریف مهم بسنده می‌کنیم.

علامه طباطبایی دین را به مجموعه باورها (به خدا و زندگی جاودان) و احساس و مقررات مناسب با آن می‌داند که در مسیر زندگی بدان عمل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳)

ایشان در جای دیگری دین را «نوعی سلوک در دنیا که متضمن صلاح دنیا و موافق کمال اخروی است» (همو، ۱۳۹۱ق: ۲، ۱۳۰) می‌داند. این دو بیان مکمل هم هستند و با جمع این دو تعبیر، دین اعم از باورها و احکام و رفتار می‌شود. استاد جوادی آملی نیز دین را مجموعه عقاید، احکام و اخلاق و قوانین و مقررات می‌داند که خداوند برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها، فرو فرستاده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ۱۱۱ و ۱۱۲)

با توجه به تعاریف فوق از دین، می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد: دین عبارت است از مجموعه گزاره‌ها و آموزه‌ها (حقایق یا مبتنی بر حقایق)، درباره خدا، انسان و جهان، ناشی از مشیت تکوینی و تشریحی الهی که از طریق وحی، عقل و فطرت، برای هدایت انسان جهت تأمین کمال و سعادت حقیقی انسان به وی گزارش شده است. از این‌روی، تنها مصداق دین، همان دین اسلام است.

مبانی: اصول و پیش‌فرض‌های مسلم، معقول و مقبول در هر علم که رویکردهای بعدی در آن علم و مسائل آن، بر اساس آنها صورت می‌گیرد.

فهم دین: واژه فهم در لغت به معنای «علم الشیء»، شناختن و دانستن چیزی است. (ابن فارس، بی تا: ۴، ۴۵۷) برخی آن را «تصور معنا از طریق کلام و لفظی که متکلم بر مخاطب القا کند» نیز معنا کرده‌اند. (الجرجانی، ۱۳۰۶ق: واژه فهم) تعریف‌های اصطلاحی فهم، در همین معانی لغوی ریشه دارد.

در منطق، به آمادگی بالای ذهن برای تصور آنچه که از خارج بر آن وارد می‌شود، فهم

گویند. (الساوی، ۱۳۰۶ق: ۱۸۰)

فهم، در اصطلاح فلسفی و معرفت‌شناسی، درک موضوع تفکر و تعیین حدود آن و نتیجه گرفتن مدلول از دال است. از این‌رو، از دیدگاه فلسفی، فهم یک لفظ، حصول معنای آن در نفس و یا داشتن تصور درست از معنای لفظ است. (صیلبا، ۱۹۸۲ق: ۲، ۱۷۰)

با توجه به آنچه گفته شد، منظور از فهم دین، کشف درست گزاره‌ها و آموزه‌های دینی است. (رشاد، ۱۳۸۳: ۴۹) از این‌رو، پی بردن به معنای حقیقی یا مجازی سخن و مراد شارع مقدس (عمل تعیین مراد شارع) همان فهم دین است.

۷
مبانی

مبانی دین‌شناسی / معرفت دینی / رمضان علی‌نار فیروزجانی

معرفت دینی: واژه «معرفت» در لغت، به معنای مطلق علم و آگاهی است و در اصطلاح، معانی و کاربردهای متفاوتی دارد. در مباحث معرفت دینی و معرفت‌شناسی دینی، همان معنای لغوی آن (مطلق علم و آگاهی) منظور است. بنابراین، معرفت دینی حاصل کاوش موجه در مدارک حجت دین است. (رشاد، همان) نتیجه کاوش موجه، حاصل فهم روش‌مند و معتبر از دین است. با این بیان، می‌توان معرفت دینی را این‌گونه تبیین کرد: معرفت دینی، فهم روش‌مند، ضابطه‌مند، موجه و معتبر از دین است. بر این اساس، معرفتی که از راه فهم غیرمعتبر و غیرروش‌مند دست دهد، معرفت دینی نخواهد بود. از این‌رو، معرفت دینی همان شناخت و فهم عالمان دین از دین است و اگر غیرعالمان دینی نیز معارف دینی را از عالمان دین، بگیرند و از این راه، معرفتی به دست آید، به یک اعتبار، معرفت دینی به شمار خواهد آمد، در غیر این صورت، معرفت دینی نخواهد بود.

مبانی دین‌شناختی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. الهی بودن منشأ ثبوتی دین

یکی از شگردهای ملحدان در چالش با مقوله دین، تلاش برای اثبات این ادعاست که دین، واقعیتی ورای باور دین‌داران ندارد و آنچه مؤمنان را به پذیرش دین واداشته است، نه پشتوانه‌ای منطقی و استدلالی بر باورهای دینی که اموری غیرمعرفتی‌اند؛ مانند عقده‌های روانی، ترس، استعمار و ...

استاد مطهری در این باره می‌گوید:

کسانی که ترس یا جهل یا امتیازات طبقاتی یا محرومیت‌های اجتماعی و جنسی را منشأ

پیدایش مفاهیم دینی و توجه بشر به خدا دانسته‌اند، قبلاً چنین فرض کرده‌اند که عامل منطقی و عقلانی یا تمایل فطری و ذاتی در کار نبوده و اعتقاد به خدا و سایر مفاهیم دینی را از قبیل اعتقاد به نحوست سیزده فرض کرده‌اند و آن‌گاه در مقام توجیه آن برآمده‌اند؛ و الا عامل منطقی یا فطری جای این گونه فرضیه‌ها نیست. (مطهری، ۱۳۷۸: ۴، ۹۰۵)

در حالی که منشأ دین، اراده و مشیت تشریعی الهی و وحی آسمانی است، مسئله الهی بودن دین، بر جهان‌بینی توحیدی مبتنی است. از این‌رو، با جهان‌بینی مادی یا جهان‌بینی غیر الهی، نمی‌توان برای دین، منشأ الهی معتقد بود. اصول جهان‌بینی توحیدی عبارت است از اینکه اولاً خالق جهان هستی، خداوند است و انسان نیز همانند همه آفریده‌های نظام هستی، آفریده خداست. ثانیاً خداوند، حکیم است و در آفرینش جهان به ویژه انسان، هدفی داشته است و آن، رساندن انسان به کمال و سعادت است. ثالثاً انسان همانند همه آفریده‌ها، در تکامل خود به هدایت نیازمند است و بدون رهنمود الهی، این هدایت تحقق نمی‌یابد. از این‌رو، ارسال رسل و انزال دین بر خداوند حکیم امری ضروری است. در غیر این صورت، نقض غرض خواهد شد و نقض غرض، امری قبیح است و ساحت مقدس پروردگار حکیم، از هرگونه قبیحی و منزه است.

نتیجه این اصول و مقدمه‌ها آن است که منشأ دین خداست؛ یعنی مبدأ فاعلی دین، خدا و مبدأ قابلی آن انسان است. چون بر اساس جهان‌بینی توحیدی، منشأ دین، اراده الهی است که دین را به صورت وحی درونی (عقل و فطرت) و وحی برونی (وحی تشریعی) در اختیار انسان قرار می‌دهد، در کتاب‌های حکیمان و متکلمان مسلمان، (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۷۲ش: ۳۵۷) راه‌های مختلفی برای ضرورت وحی و دین بیان شده است تا از آن راه‌ها اثبات کنند که دین را خداوند در اختیار انسان قرار داده است.

البته منشأ دین، معنای دیگر نیز دارد. گاهی منظور از منشأ دین، علت پذیرش دین یا انگیزه دین‌داری است. به بیان دیگر، پرسش از علل و عواملی است که مردم را به دین کشانده است. آیا علل و عوامل روانی، انسان را به سوی دین کشانده است یا انگیزه‌های اجتماعی، سبب گرایش انسان به دین است یا علت، چیز دیگری است؟

از آنجا که منشأ دین‌داری، غیر از منشأ دین است و پرسش از منشأ دین‌داری، پرسش از پرسش دین‌گرایی در فرد یا جامعه انسانی است. نظر درست این است که منشأ دین‌داری

بشر، نیازهای فطری آنان است که خداوند جهت کمال انسان‌ها در آنان به ودیعه نهاده است؛ از این رو، دین‌داری انسان‌ها نیز به صورت غیرمستقیم، منشأیی الهی دارد. (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۷۹)

برایند و برونداد مبنای فوق در فهم و معرفت دینی

صدق گزاره‌های دینی

یکی از پی‌آمدها یا لوازم مبنای فوق، صدق گزاره‌های دینی است. با پذیرش این اصل که دین منشأیی الهی دارد و خداوند، حکیم است و از هر قبیحی، پیراسته است، این نتیجه دست می‌دهد که خداوند صادق است؛ زیرا از لوازم حکمت، صفت صدق است. بنابراین، در دلیل عقلی از اصل حکمت الهی بهره گرفته می‌شود. استدلال محقق طوسی این گونه است: «و انتفاء القبح عنه تعالی يدل على صدقه» (حلی، ۱۳۷۲ش: ۳۳۰؛ همو، ۸۵؛ مفید، ۱۴۱۴ق: ۳۰۲) این استدلال را می‌توان به شکل ذیل بیان کرد:

۱. از نظر عقلی، دروغ کار زشتی است؛

۲. انجام هر کار زشتی از خداوند حکیم، محال است.

بنابراین، دروغ‌گویی از خداوند محال است. پس، خداوند صادق است.

قرآن کریم نیز در آیات فراوانی، به صادق بودن خداوند تصریح دارد که در اینجا تنها

به چند آیه اشاره می‌کنیم:

«وَ أَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ». (حجر (۱۵)، ۶۴)

«وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا». (نساء (۴)، ۸۷)

با توجه به آنچه گذشت، صفت صدق، به عنوان مبنای بسیاری از معارف الهی، در صدق گزاره‌های دینی، واقع‌نمایی و معرفت بخشی آنها و نیز در فهم عینی و یقینی از دین نقش مهمی دارد. همه مسلمانان اعم از اشاعره و عدلیه معتقدند در کلام الهی، هیچ شائبه دروغی وجود ندارد و منظور از صدق، مطابقت کلام با واقعیت است که یکی از اوصاف ثبوتی خداوند است. بنابراین، تمامی گزاره‌های دینی، ادق و مطابق با واقع است. تا اینجا، اصل صدق گزاره‌های دینی اثبات شد، اما در مورد چگونگی صدق گزاره‌های مختلف دینی و مطابقت آن با واقع، در مبنای نفس‌الامر داشتن دین تبیین خواهد شد.

قداست دین و گزاره های دینی

واژه «قداست» یا «تقدس» در لغت به معنای طهارت از هر عیب و پلیدی است. این مفهوم، در قرآن نیز به همین معنا به کار رفته است. البته طهارت معنوی نه ظاهری و جسمانی. (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۹۶)

مشقتهای این کلمه، وقتی در مورد خداوند به کار رود (الملک القدوس) به عدل الهی در مقام تکوین، تشریح و جزا ناظر است و در مورد جبرئیل (روح القدوس) به عصمت و تنزه او از خطا ناظر است. مراد از قداست دین و گزاره های دینی، طهارت معنوی و شرافت به معنای عصمت و تنزه از خطا است. افزون بر اینکه به معنای سودمندی، حجیت در عمل و نقد ناپذیری نیز هست. گفتنی است در قداست معرفت دینی، منظور از قداست، محور ایمان و مدار اسلام بودن است؛ یعنی آنچه پذیرش آن، پایه ایمان و انکار آن، مایه کفر است. (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ۶۵ - ۶۸)

با توجه به منشأ و مبدأ دین، می توان از طریق ملازمه، قداست دین را اثبات کرد. به بیان دیگر، وقتی دین برخواسته از منشأیی مقدس با اوصافی قدسی و والا باشد، دین نیز قدسی خواهد بود و هیچ گونه خطا و نقصانی در آن راه نخواهد داشت. این اعتقاد همان گونه که بر اوصاف الهی مبتنی است، بر اصل عصمت پیامبر نیز مبتنی است.

یکی از صفات خداوند، قدوس است: «المک القدوس». (حشر ۵۹)، ۵۹؛ جمعه (۶۲)، ۱) قدوس بودن در این دو آیه، به عدل الهی در مقام تکوین و تشریح ناظر است. قداست بالذات، ویژه خداوند است؛ یعنی ذات، صفات و افعال خداوند از هرگونه نقصی پاک است. در نتیجه، دین که از افعال خداوند قدوس است، ذاتاً مقدس و از هر عیب و کاستی پاک است و به طبع نقدپذیر هم نیست.

۲. نفس الامر داشتن دین و گزاره های دینی

همان گونه که گفته شد پس از تبیین منشأ ثبوتی و اثباتی دین، به این نتیجه می رسیم که اولاً دین داری حقیقت و واقعیت معینی است؛ ثانیاً گزاره های دینی، ادق اند. از این رو، نفس الامر و مطابقت گزاره ها با آن، چونان ملاک صدق مطرح می گردد. با اثبات و پذیرش نفس الامر بودن دین، مسائل و نتایجی پذیرفتنی خواهد بود. مثلاً با اثبات نفس الامر داشتن

دین و گزاره‌های دینی، مسئله چگونگی صدق گزاره‌های مختلف دینی نیز روشن خواهد شد. همچنین مسئله فهم درست و مطابق با واقع نیز بر اصل نفس الامریت دین مبتنی می‌باشد. برای کشف معنای نفس الامری دین یا به بیان دیگر، راه یافتن به ساحت دین نفس الامری نیاز دارد که زبان دین، زبان قابل فهم باشد. از پی آمده‌های دیگر آن، توجه به محوریت مراد شارع از طریق متن دین است و مفسر محوری خودبه‌خود باطل خواهد شد. از این رو، اهمیت و ضرورت این اصل در فهم دین نیز مشخص می‌شود. که تبیین هر کدام از این پی آمده‌ها، پژوهش گسترده و مستقلى می‌طلبد.

مراتب دین

دین دارای مراحل، مراتب و جلوه‌های گوناگونی است. برخی آن را چهار مرتبه نفس الامری، مرسل، مکشوف و نهادی برشمرده‌اند. (رک: هادوی، ۱۳۷۷ش: ۳۸۴ - ۳۹۰) بجز این مراتب، اطلاق‌ها و مراتب دیگری از دین نیز مطرح است. (رک: رشاد، ۱۳۸۲: ۱۸۷ - ۱۸۸) در اینجا تنها به مرتبه نفس الامری دین خواهیم پرداخت.

در مورد مرتبه دین نفس الامری می‌توان گفت: «دین، حقیقت جامع واحدی در نزد حق تعالی است که مراتبی از آن تدریجاً نازل شده است». (همان، ۱۸۷) این حقیقت جامع واحد همان است که در علم و مشیت الهی، برای هدایت و راهنمایی بشر وجود دارد و در لوح محفوظ، به صورت حقیقتی عینی، ثابت و منبع و منشأ برای دین مرسل است و قرآن کریم از آن مرتبه که مرحله‌ای از علم الهی است، به لوح محفوظ یاد می‌کند: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ». (بروج (۸۵)، ۲۱ و ۲۲) در برخی آیات، از آن به «ام الكتاب» تعبیر شده است: «إِنَّهُ فِی أُمَّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّیَّ حَکِیمٌ». (زخرف (۴۳)، ۴)

این مرتبه از دین، واحد و ثابت است و متناسب با مقام انبیای الهی، برایشان آشکار می‌شود. مرتبه نفس الامری، بر نیازهای اصلی و فطری انسان مبتنی است. این مرتبه نیز، چونان مطابق مرتبه‌های دیگر دین (مرتبه مرسل، مرتبه ابلاغ شده، مرتبه اصل و...) مطرح است.

بنابراین، مسئله نفس الامر دین و گزاره‌های دینی، جایگاه ویژه‌ای در تبیین چگونگی صدق قضایای مختلف دارد. اگر ما صدق را به معنای «مطابقت با واقع و نفس الامر» بدانیم، پس باید نحوه صدق قضایای مختلف در دین را با واقع نشان دهیم. این برداشت در

مورد قضایای حمله خارجیه چندان اشکالی ندارد، ولی مشکل آنجاست که گزاره‌های دینی، به قضایای حمله خارجیه منحصر نیست.

با مراجعه به متون مقدس دینی، با گزاره‌های متنوعی مواجه خواهیم شد؛ از جمله: گزاره‌های خبری و گزاره‌های انشایی، قضایای حقیقیه و شرطیه، گزاره‌های تمثیلی و غیر تمثیلی و

پرسش این است که آیا تمامی گزاره‌ها نفس‌الامر دارند. در صورت مثبت بودن پاسخ، نفس‌الامر این گزاره‌ها چیست؟ مهم در این‌گونه بحث‌ها آن است که ارائه تبیین روشنی از این مفهوم (نفس‌الامر) می‌تواند راهگشای بسیاری از دشواری‌ها در معرفت دینی باشد. به بیان دیگر، این مسئله پیوند محکمی با تعریف صدق، بحث حکایت، تشریح علم نسبت به گذشته و آینده، تبیین علم واجب تعالی، تحلیل قضایای عدمی، تحلیل قضایای تعبدی در دین، تحلیل قضایای انشایی، تاریخی، تمثیلی و نیز بسیاری از بحث‌های دیگر دارد.

بی‌گمان با اثبات و پذیرش نفس‌الامری بودن دین و ثبات آن، مفسر می‌کوشد فهم خود را با آن مطابق کند و تلاش برای دستیابی به فهم صادق و تحصیل معرفت یقینی و مطابق با واقع، امری نظام‌مند خواهد بود. با رعایت اصول و روش فهم و تفسیر، می‌توان به واقع دین دست یافت. اینجاست که نظریه قرائت‌های مختلف، نظریه نسبیت دین، امت‌انگاری متن و نظریه‌های مشابه آن، به کلی طرد و نفی خواهند شد؛ زیرا با پذیرش نفس‌الامری دین، معنای مرکزی و نهایی نیز اثبات می‌گردد و معیار و ملاک فهم و تفسیر درست از متن دین، مطابقت آن با معنا، نیت و مراد صاحب متن است.

تبیین نفس‌الامر گزاره‌های دینی

برخی گفته‌اند منظور از نفس‌الامر، نفس شیء است که در اصل «نفسه» است و «امر» اسم ظاهری است که در موضع ضمیر قرار گرفته است. به بیان دیگر، مقصود از نفس‌الامر، قلمرو ذات شیء است که در مقابل فرض و اعتبار است. (رک: سبزواری، بی‌تا: ۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲ش: ۲، ۷۰ و ۷۱)

«حد ذات شیء» شامل مرتبه ماهیت و وجود خارجی و ذهنی است؛ بنابراین، «قضیه انسان حیوان است.» صادق است و نفس‌الامر آن مرتبه ماهیت آن است. قضیه «انسان کلی

است» نیز صادق است و نفس الامر آن، مرتبه‌ای از ذهن است. قضیه «انسان موجود است» نیز صادق است و نفس الامر آن، وجود خارجی است. (رک: همان)

مقصود از این گزاره، آن است که شیء فی حد ذاته موجود است و مراد از موجود بودن فی حد ذاته موجود، موجود بودن با صرف نظر از فرض فارض و اعتبار معتبر است؛ چه اینکه موجودیتی در ذهن داشته باشد یا در خارج؛ زیرا صرف وجود در ذهن، مستلزم فرض فارض و اعتبار معتبر نیست.

برابر این بیان، وقتی گفته می‌شود «عدم، باطل الذات است در نفس الامر»؛ یعنی «عدم فی نفسه» و در واقع چنین است.

علامه طباطبایی؛ درباره تفسیر نفس الامر می‌فرماید: «فطرف الثبوت المطلق هو المسمی بنفس الامر». (ملاصدرا، ۱۳۸۳ق: ۷، ۲۷۱، پاورقی طباطبایی)

در کلام علامه، نفس الامر ظرفی است که شامل مطابق تمامی گزاره‌ها می‌شود، ولی گزاره‌های نفس الامر برابر نظر ایشان، تمام قضایایی است که از معقولات ثانیه به تنهایی یا از معقولات ثانیه و ماهیت تألیف شده باشد.

از نظر مشهور وقتی گفته می‌شود: «عدم علت، علت عدم معلول است» در این گزاره، از دو جهت باید بحث شود:

۱. از آنجا که عدم علت، وجود ندارد، نمی‌توان «عدم علت» را علت دانست. از این رو، این تعبیر مسامحی است و معنای آن در حقیقت این است که هر زمانی که علت در خارج محقق نشد، علت آن نیز محقق نمی‌شود. در نتیجه، معلول نیز پدید نمی‌آید.

۲. مطابق معنای حقیقی قضیه مذکور چیست؟ پاسخ این پرسش در مباحث «نفس الامر» مطرح می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۸: تعلیقه استاد فیاضی، ۱، ۷۱)؛ زیرا می‌دانیم این قضیه صادق است و صدق، همان مطابقت خبر با واقع و نفس الامر است. از این رو، پرسش می‌شود واقع و مطابق این قضیه چیست؟

براساس دیدگاه مشهور، پاسخ آن است که در اینجا یک قضیه اصلی داریم و آن حکم به وجود علیت به دو پدیده وجودی است؛ یعنی وقتی پدیده‌ای، علت پدیده دیگر بود، عقل حکم می‌کند تا وقتی علت موجود است، معلول هم موجود است؛ به بیان دیگر، «وجود علت، علت وجود معلول است».

این قضیه، مطابق خارجی دارد؛ زیرا وجود علت، خارجی است و وجود معلول نیز خارجی است. علت وجود علیّت، هم از صفات وجود است و از خارج انتزاع شده است و صفات وجود، عین وجود است و واقعیت دارد. بنابراین، قضیه پیشین مطابق عینی و خارجی دارد.

لازمه این وابستگی وجودی آن است که در صورت نبود علت، معلول نیز محقق نمی‌شود؛ یعنی به تبع قضیه اصلی، عقل تصدیق می‌کند که وقتی علت نبود، معلول نیز وجود نخواهد داشت. در حقیقت، عقل حکم می‌کند، لازمه قضیه «وجود علت، علت وجود معلول است.» این است که هر گاه علت، موجود نبود، معلول آن هم وجود نخواهد داشت. همان‌گونه که ملازمه حقیقی میان وجود علت و وجود معلول محقق است، عقل تصدیق می‌کند که عدم‌العله مقارن عدم‌المعلول است. بنابراین، ثبوت مطابق قضیه دوم، تبعی و بالعرض است؛ یعنی خودش بالذات مطابقی ندارد و به تبع ثبوت قضیه اصلی، این قضیه هم ثبوت دارد. از این رو، برای یافتن نفس‌الامر و مطابق این‌گونه گزاره‌ها، باید به گزاره‌های اصلی‌ای که ملزوم این قضایا هستند مراجعه شود. در واقع مطابق این قضایا، قضایای وجودی اصلی هستند که ملزوم و منشأ انتزاع این قضایا هستند و نفس‌الامر این قضایا، همان قضایای اصلی‌ای است. از آن جهت که منشأ انتزاع این قضایا هستند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸ش: ۱۵ و ۱۴)

با توجه به آنچه گذشت، این نتیجه کلی به دست می‌آید که تمامی قضایای صادق، نفس‌الامر و مطابق دارند؛ (اعم از قضایای حقیقیه، خارجیه، شرطیه و...) از این رو، تنها قضایای کاذب، نفس‌الامر ندارند؛ مثلاً قضیه «انسان جماد است» از امور نفس‌الامر نیست. حکیم سبزواری در این باره می‌نویسد: «وفی الكواذب مثل الاربعه فردٌ يتحقق الذهنی لا النفس الامری». (سبزواری، همان، ۵۴)

پس، تمامی گزاره‌های صادق، نفس‌الامر دارند و گزاره‌های کاذب نیز بدون نفس‌الامرند. از آنجا که گزاره‌های انشایی، قابلیت اتصاف به صدق یا کذب ندارند، نفس‌الامر داشتن آن گزاره‌ها نیز منتفی خواهد شد. پرسش اصلی در اینجا آن است که آیا واقعاً و با قاطعیت می‌توان گفت گزاره‌های انشایی، نفس‌الامر ندارند؟

بی‌گمان اگر معتقد باشیم گزاره‌های انشایی، نفس‌الامر ندارند، خواسته یا ناخواسته، باید

پذیریم بسیاری از عمده‌ای از گزاره‌های دینی، بدون نفس‌الامرند؛ زیرا بسیاری از گزاره‌های اخلاقی و حقوقی در دین، انشایی، از نوع اوامر، نواهی، وعده‌ها، وعیدها، مسائل استفهامی، ترجیحی، تمنّی و... هستند که همه این مسائل، از سنخ انشاست و نه اخبار.

در صورت پذیرش این مطلب که بسیاری از گزاره‌های دینی، بدون نفس‌الامرند، باید به این مسئله نیز پای‌بند شد که بخشی از گزاره‌های دینی پشتوانه واقعی ندارد، بلکه منشأ آنها صرف امر و الزام یا تمایلات درونی و یا قرارداد و اعتبار است که این از نسبت دین، اخلاق و احکام دینی خیر می‌دهد. این دیدگاه حتی به گزاره‌های اخباری نیز سرایت می‌کند؛ زیرا مثلاً جمله «ظلم بد است» در این دیدگاه، بدین معنا خواهد بود که این گزاره تنها بیانگر رغبت نداشتن و مطلوبیت نبودن آن فعل برای فرد یا جامعه است؛ همان‌گونه که «عدل خوب است» مفاد آن، تنها بیان رغبت و مطلوبیت آن برای فرد یا جامعه است؛ در حالی که این دیدگاه، هیچ‌گاه با نظریه حسن و قبح ذاتی و عقلی سازگار نیست و با جاودانگی و مطلق بودن دین و اخلاق نیز منافات خواهد داشت.

بنابراین، برای حل مشکل یاد شده لازم است تبیین دیگری از مسئله «نفس‌الامریت گزاره‌های انشایی» ارائه شود. چنانچه گذشت، در مورد گزاره‌های اخباری، به شرطی که صادق باشند، دارای نفس‌الامرند؛ زیرا در گزاره‌های اخباری، موضوع و محمول آن، یا از سنخ مفاهیم ماهوی‌اند یا مفاهیم فلسفی یا منطقی که در هر صورت، دارای نفس‌الامرند و گزاره‌های دینی که از سنخ اخبار باشند نیز نفس‌الامر دارند؛ زیرا اولاً به دلیل نزول آنها از خداوند حکیم، امری صادق‌اند و کذب در آنها راه ندارد و هر قضیه صادق نیز نفس‌الامر دارد و معیار صادق بودن یک قضیه، مطابقت آن با واقع است و این همان نفس‌الامر است؛ ثانیاً هر کدام از گزاره‌های اخباری در دین خارج از مفاهیم یاد شده نیستند.

اما قضایای انشایی که ظاهر الزامی، دستوری، نهی، ردع و... دارند، از نظر معرفت‌شناسی، به دو صورت قابل بررسی‌اند: یکی اینکه بگوییم این انشاء تنها براساس خواست‌های فرد یا افراد قرار داده شده است و هیچ رابطه‌ای با حقایق عینی و مستقل از تمایلات فرد یا افراد ندارد و در نتیجه، قابل هیچ‌گونه تحلیل عقلانی هم نیست.

دوم اینکه معتقد باشیم، برای انشاء و قضایای انشایی نیز می‌توان پایگاهی در میان حقایق عینی و واقعیت‌های خارجی، جست و آنها را بر اساس روابط علی و معلولی،

تحلیل و تبیین کرد.

براساس دیدگاه اول، گزاره‌های دستوری در دین رابطه عینی و پشتوانه واقعی ندارند و بنابراین، نفس الامری نیز ندارد. از این رو، مسئله‌ای نسبی، غیر ثابت و غیر واقعی خواهد بود. اما در نظریه دوم، گزاره‌های انشایی قابل برگشت به قضایای اخباری و واقعی‌اند و بر حسن و قبح ذاتی و عقلی مبتنی‌اند. به بیان دیگر، تمامی قضایای انشایی در دین به فعل اختیاری انسان مربوط می‌شود و افعال انسان نیز رابطه‌ای ضروری با نتیجه و اثر خود دارند. بنابراین، قضایای انشایی دارای ملاک‌های واقعی است و براساس همان ملاک‌ها و معیارها، انشاء می‌شوند؛ یعنی از آن جهت به انجام دادن بعضی کارها و ترک بعضی دیگر دستور داده می‌شود که دسته اول ما را به هدف مورد نظر نزدیک می‌کند و دسته دوم ما را از رسیدن به آن باز می‌دارند. پس می‌توان گفت، گزاره‌های انشایی در دین نیز می‌تواند پشتوانه واقعی داشته باشند. بدین جهت، می‌توان درباره درستی یا نادرستی و به‌جا یا نابه‌جا بودن آن قضایا (انشاء) بحث و تحقیق کرد و در صورت نابه‌جا بودن مبنای انشاء، می‌گوییم آن دستور مثلاً صادق است و معیار صدق آن نیز مطابقت آن انشاء با هدف مورد نظر می‌باشد که این همان نفس الامر داشتن است. در صورت نابه‌جا بودن آن انشاء، می‌گوییم انشای مورد نظر با هدف، مطابقت ندارد و کاذب است و نفس الامری ندارد. یا مثلاً اگر کسی قضیه انشایی صادر کند، بدون اینکه آن الزام یا نهی و ردع و... ملاک واقعی داشته باشد، می‌گوییم چنین انشایی، غیر موجه و بی‌اعتبار است.

موجه بودن یک انشاء بدین معنا است که مثلاً کار خاصی مثل «الف» با هدف معینی مانند «ب» سنجیده می‌شود و چنان‌که کار «الف» مقدمه دستیابی به هدف «ب» باشد، انجام دادن فعل «الف» نسبت به هدف «ب» ضروری است. وقتی براساس این ضرورت، انشاء می‌شود، می‌گوییم این انشاء موجه، معتبر و صحیح است و مطابق با واقع و نفس الامر می‌باشد؛ (مطابقت انشاء با ضرورت یاد شده که در حقیقت، نفس الامر برای این انشاء است) به ضرورت یاد شده، ضرورت بالقیاس نیز می‌گوییم. (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱، ۲۰۴)

برایند و برون داد

الف) سازگاری دین و معرفت دینی با فطرت

تا کنون نتیجه این شد که گزاره‌های دینی، چه به صورت خبری باشند و چه انشایی، دارای نفس الامرند و حقیقت اخباری هستند؛ یعنی منشأ آنها صرف امر، الزام یا تمایلات درونی و یا قرداد و اعتبار نیست، بلکه بر امور واقعی مبتنی‌اند و این به معنای نفس الامر داشتن تمام گزاره‌های دینی است. نفس الامر دین، همان مراد و مقصود شارع مقدس از متن و کلام است و براساس اصل. حسن و قبح ذاتی، امر و نهی شارع نیز بر امر حقیقی و واقعی (هدایت انسان) مبتنی است.

نفس الامریت دین، به گوهر مشترک، طبیعت و فطرت آدمی جهت هدایت آنان ناظر است. از این رو، دین نفس‌الامری نیز واحد و ثابت خواهد بود نه نسبی. آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران (۳)، ۱۹) به همین نکته ناظر است. یا آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم (۳۰)، ۳۰) یا آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (معارج (۷۰)، ۱۹) به گوهر مشترک انسانی اشاره دارد. بدون شک، دین نفس‌الامری به همین گوهر مشترک نظر دارد و راه رستگاری را برای آن در برمی‌گیرد. پس ناگزیر امری یگانه و نسخه‌ای واحد است.

اگر گوهر آدمی یگانه و ثابت و لایتغیر و دین نفس‌الامری ناظر به آن است، ناگزیر تمام آنچه در آن است، جهان‌شمول و ثابت خواهند بود و در آن حقیقت عینی و واقعی، نشانی از تغیر و تبدل (نسبیت) وجود نخواهد داشت. انسان نیز از دو راه عقل و نقل می‌تواند به دین نفس‌الامری دست یابد.

بنابراین، در اثبات ثبات دین می‌توان بر فطرت انسانی استدلال کرد؛ بدین صورت که دین برای هدایت، پرورش و شکوفایی فطرت انسانی نازل شده است و فطرت انسان، امری تغیرناپذیر است؛ چنان‌که فطرت اصیل همه انسان‌ها، متحد است. (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ۱۱۶)

از اینجا می‌توان نتیجه دیگری گرفت و آن اینکه چون دین، در حقیقت مقتضای فطرت آدمی است، اگر احکام الهی چه از راه عقل و چه از راه نقل اثبات گردد، نه تنها تحمیل و تکلیف بر انسان نیست، بلکه تشرف او به عبودیت الهی و پاسخ به ندای فطرت و خواسته

فطرت است؛ زیرا کمال انسان، خواسته فطرت آدمی است. بنابراین، دین امری فطری، ثابت، جهان شمول و دارای واقعیت نفس الامری است.

ب) ملاک صدق معرفت دینی

همان‌گونه که گفته شد مراد از صدق در اندیشه اسلامی، مطابقت معرفت یا باور با واقع است. یکی از نتایج یا لوازم مبنای اول (الهی بودن منشأ ثبوتی دین) صدق اصل دین و گزاره‌های دینی است؛ زیرا یکی از اوصاف الهی صادق بودن است و گزاره‌ها و آموزه‌هایی که از سوی او باشد، ادق و مطابق با واقع خواهد بود و این در واقع، مبنای بسیاری از معارف الهی است.

اما در مورد ملاک صدق معرفت دینی می‌توان از راه مراتب دین و مرتبه نفس‌الامری آن اثبات کرد. نتیجه‌ای که از مسئله نفس‌الامر دین برمی‌آید، بحث ملاک صدق است، نه اصل صدق معرفت دینی؛ چون با توجه به خطاپذیری معرفت‌های دینی غیرمعصوم، نمی‌توان به صورت موجبه کلیه، به صدق تمامی فهم‌ها و معرفت‌های دینی مفسران، فقها و متکلمان فتوا داد. بنابراین، با اثبات نفس‌الامر دین، می‌توان ملاک صدق معرفت دینی را مطابقت آن با مرتبه نفس‌الامری دین دانست. ملاک یاد شده در مورد معرفت‌های دینی معصوم: نیز مطرح است. با این تفاوت که در مورد معرفت‌های دینی معصومان: به صورت موجبه کلیه و با استدلال عقلی و منطقی می‌توان به صدق آن فتوا داد؛ زیرا اصل عصمت معصومان با برهان یقینی اثبات شده است. از این‌رو، خطا در آنان راه ندارد.

ج) واقع‌گرایی و واقع‌نمایی معرفت دینی

برخی روان‌شناسان همانند فروید و یونگ و جامعه‌شناسانی مثل آگوست کنت و دیگران، به دلیل اینکه اصل دین را بر خواسته از ویژگی‌های روحی و روانی انسان‌ها یا جامعه می‌دانستند و معتقد بودند دین و گزاره‌های دینی بدون پشتوانه واقعی است، از این‌رو معرفت دینی را نیز غیرواقع‌نما و بدون پشتوانه واقعی می‌دانستند. به بیان دیگر، می‌گویند گزاره‌های دینی جنبه واقع‌نمایی ندارند؛ چون ما بازا و مطابق عینی و واقعی ندارند، بلکه داستان‌هایی هستند که به صورت گزاره‌های واقع‌نما بیان شده‌اند. (ر.ک: قائمی‌نیا، همان)

با اثبات الهی بودن منشأ ثبوتی دین و نیز با اثبات نفس‌الامر داشتن دین و معرفت دینی، واقع‌نمایی معرفت دینی نیز اثبات خواهد شد. توضیح اینکه، واقع‌گرایی در دین پیوند تنگاتنگی با مبنایگرایی و واقع‌گرایی در حوزه معرفت دینی دارد. این پیوند در حوزه معارف نظری در دین (حوزه هست‌ها) روشن‌تر است. معارف دینی در حوزه هست‌ها، آن دسته از ادراک‌ها و معارفی هستند که یا خود به خود بدیهی‌اند و انسان پس از تصور صحیح آنها، بدون هیچ تردیدی آنها را می‌پذیرد و تصدیق می‌کند؛ یا اینکه در قالب استدلال برهانی درست که همه شرایط انتاج یعنی شرایط مادی و شرایط صوری را داراست، به بدیهیات می‌انجامد. پس این بخش از معارف دینی، همان معارف بدیهی یا معارفی‌اند که هر چند بدیهی نیستند، ولی به بدیهیات می‌انجامد. این بیان به همراه اثبات مبنایگرایی، واقع‌گرایان نیز هست؛ زیرا معارف نظری را برگرفته از واقعیت‌های خارجی و بیانگر آنها می‌داند. به همین سبب، می‌توان آنها را به صدق و حقانیت توصیف کرد. برای اینکه انسان گزاره‌ای را تأیید و تصدیق کند، باید به مطابقت آن با واقع پی‌برده باشد. فهم مطابقت با واقع در «بدیهیات» مشکلی ندارد و انسان با تصور درست دو طرف گزاره، بی‌درنگ آن را مطابق با واقع می‌یابد و تصدیق می‌کند، اما فهم مطابقت «گزاره‌های اکتسابی» با واقع، در روند استدلال برهانی اتفاق می‌افتد؛ در استدلال برگزازه مطلوب، از بدیهیات و یا از گزاره‌هایی استفاده می‌شود که در روند استدلال‌های پیشین معلوم شده‌اند. در هر صورت، برای تصدیق هر گزاره نظری، باید تطابق آن با واقع (یا صدق آن) فهمیده شود؛ خواه خود به خود فهمیده شود (در بدیهیات) و خواه با واسطه (در اکتسابیات).

اما واقع‌نمایی معارف دینی از نوع انشائی و اعتباری نیز، قابل اثبات است، ولی به گونه‌ای غیر از آن‌که درباره واقع‌گرایی در قلمرو معارف نظری توضیح داده شد. امور اعتباری برگرفته از حقایق خارجی و بیانگر آنها نیستند، بلکه محصول جعل و اعتبار ذهن انسان به قصد تأمین مصالح و دفع زیان در زندگی انسانی‌اند. از این‌رو، نمی‌توان آنها را واقعی به معنای بیانگر واقعیت بودن دانست. اما معرفت‌های دینی از نوع اعتباری، اعتبارات بیهوده و بی‌معیاری نیستند، بلکه دارای هدف و معیارند تا مصالح و منافع واقعی را برای انسان تأمین کنند و زیان‌هایی واقعی را دفع کنند. پس جعل این امور اعتباری، برای ترتیب دادن آثار واقعی بر آنها و خارجیت بخشیدن به آنهاست. به سخن دیگر، اعتباریات برای

تحصیل کمال واقعی جعل و انشا می‌شوند و به لحاظ آثاری که در مقام عمل به بار می‌آورند، واقعیت می‌یابند. بدین ترتیب، در قلمروی ادراکات و معارف اعتباری نیز واقع‌گرا هستیم؛ همان‌گونه که مبنای نیز هستیم؛ زیرا عقلانیت و مقبولیت امور اعتباری را بر بنیاد تأمین مصالح و دفع مضرات، توجیه می‌کنیم. پس مبنای گرای و واقع‌گرایی در هر دو حوزه دین (عملی و نظری)، به دو گونه متفاوت است.

۳. هدایت‌گری دین

یکی از اصول و مبانی دین شناختی که پذیرش آن، در فهم و معرفت دینی مؤثر است، مسئله هدایتگر بودن دین یا غایت هدایتگری دین است.

با اثبات و پذیرش این اصل، همانند اصول و مبانی پیشین (الهی بودن منشأ دین و نفس‌الامر داشتن آن) پی‌آمدهایی در فهم دین خواهیم داشت. برای نمونه، فهم پذیری، معناداری، خطاناپذیری، حجیت دین و... از براینده این اصل است.

هدایت به معنای نشان دادن راه هر چیز، برای رسیدن یا رساندن به مطلوب از سر لطف است. (طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۱، ۳۴) به بیان دیگر، «هدایت را می‌توان سیر و صیوررت خلق به سمت کمال منظور خالق متعال تعبیر کرد.» (رشاد، ۱۳۸۳ش: ۹۲) این بیان از هدایت، هر دو معنای آن، یعنی «ایصال الی المطلوب» هدایت عمومی و تکوینی و هدایت به معنای ارائه طریق «هدایت دینی یا تشریحی» را شامل می‌شود.

خداوند فیاض که هدایت او نیز یکی از فیض‌های اوست، دو نوع راهنمایی و هدایت دارد؛ یکی عمومی و گسترده که تمام مخلوقات را در برمی‌گیرد که به این نوع از هدایت، هدایت تکوینی می‌گویند. نوع دوم، هدایت تشریحی یا دینی است که به انسان‌ها مربوط است. در این نوع هدایت، انسان از طریق قوانین الهی، هدایت می‌یابد. هدایت تشریحی و دینی الهی از راه‌های مختلفی همچون عقل، فطرت، الهام، وحی، اشراق و... نصیب آدمی می‌شود و انسان با بهره‌مندی از این فیض الهی به سرمقصد خویش (کمال و سعادت) خواهد رسید. بنابراین، هدایت الهی دو گونه است:

۱. هدایت تکوینی که مراد از آن، غرایز و طبایع در طبیعت و بُعد مملکی مخلوقات

است. (همان، ۹۳) در این زمینه، می‌توان به آیات ذیل استشهاد کرد:

«رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». (طه (۲۰)، ۵۰)

«وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا». (نحل (۱۶)، ۹۸)

اصل هدایت، به حوزه خاصی از جهان طبیعت، نباتی، حیوانی یا انسانی منحصر نیست، بلکه همه مخلوقات را شامل می‌شود. به این نوع، می‌توان هدایت جبری نیز تعبیر کرد. ۲. هدایت تشریحی یا دینی، نوع خاصی از هدایت است که افزون بر هدایت تکوینی، متوجه انسان است و به همراه علم، اراده و اختیار است. خداوند متعال، بشر را از راه دین، هدایت می‌کند. همان‌گونه که اشاره شد، دین، منشأ الهی دارد و از سوی خداوند حکیم نازل شده است. به بیان دیگر، خداوند برای هدایت انسان‌ها به سعادت پایدار، دین را نازل کرده است، بنابراین، منبع ثبوتی دین، اراده و مشیت خداوند حکیم است که بشر از راه‌های مختلف (عقل، فطرت، وحی، الهام، اشراق و...) می‌تواند به آن منبع فیض الهی دست یابد و هدایت پذیرد.

برایند و نتایج

الف) اصالت و محوریت متن و ماتن در فهم

ارتباط هدایت مآل بودن دین و نظریه مؤلف محوری در فهم و معرفت دینی، بدین معناست که هدف خداوند از انزال دین و ارائه وحی و قرآن به بشر، هدایت آنان است. خداوند از این طریق، خواسته است بشر را هدایت کند و این هدف، وقتی محقق می‌شود که اولاً خداوند، معنای خاصی را قصد کرده باشد؛ ثانیاً معنای یاد شده تعیین داشته باشد، نه تکثر؛ ثالثاً معنای نهایی آن، باید همان مراد جدی خداوند باشد؛ رابعاً برای رسیدن به آن معنای نهایی و مراد جدی، باید از روش‌های معقول بهره گرفت. بنابراین، یکی از بروندهای هدایت‌گری دین و قرآن، محوری بودن متن و ماتن (صاحب سخن) در فهم دین است. محوری بودن متن به معنای استقلال متن از نیت مؤلف نیست، بلکه بدین معناست که متن، ابزار رسیدن به مراد جدی و معنای مقصود است؛ از این رو، کاربرد قواعد عقلایی فهم متون و پیمودن روش متعارف و عقلایی فهم، امری لازم است و محوری بودن نیت مؤلف و صاحب سخن نیز بدین معناست که مفسر و مخاطب باید از راه متن، بکوشد به نیت صاحب سخن برسد؛ بدون اینکه پیش‌دانشته‌ها و پیش‌فرض‌های خود را در معنای مورد نظر دخالت دهد.

ب) معناداری گزاره‌های دینی

از مسائل اساسی در معرفت دینی، معناداری گزاره‌های دینی است. میان رسالت هدایتگری دین و معناداری گزاره‌های دینی، رابطه مستقیمی وجود دارد؛ زیرا اگر قایل باشیم که دین با توجه ویژگی آن، معنای مشخص و معرفت‌بخشی ندارد، نمی‌توان دین را هدایتگر دانست.

ج) عقلایی بودن زبان دین و قابل فهم بودن آن

مسئله زبان دین، یکی از مسائل مهم در دین پژوهی است. برخی دیدگاه‌ها، زبان دین را غیرشناختار و غیرواقع‌نما می‌دانند و برخی نیز، زبان دین را زبان رمز، سمبلیک و مانند آن می‌پندارند. (رک: پترسون، ۱۳۷۹ش: ۲۶۱؛ هیک، ۱۳۷۳: ۲۴۰) این نوع نگاه به زبان دین، دین را از رسالت اصلی خویش که هدایتگری بشر است، دور می‌کند. این در حالی است که دین برای هدایت انسان‌ها و برای آنان فرستاده شده است و تحقق این هدف، به قابل فهم بودن زبان دین وابسته است؛ زبانی که اختصاص به علم خاص یا سبک خاص نداشته باشد، بلکه متناسب با فهم عقلایی عالم و همخوان به فطرت سلیم انسانی باشد. بنابراین، میان رسالت هدایتگری دین با قابل فهم بودن زبان دین رابطه مستقیم وجود دارد.

نتایج کلی و مشترک مبانی دین‌شناختی

نتیجه اول: عقلانیت معرفت دینی

با توجه به مبانی فوق (الهی بودن منشأ دین، هدایتگری دین و نفس‌الامر داشتن آن) افزون بر نتایج اختصاصی هر کدام از مبانی فوق، برآیند مشترک و کلی آن، مسئله عقلانیت دین و معرفت دینی است. دین از سوی خداوند حکیم برای هدایت بشر فرستاده شده است و آموزه‌های دینی نیز با فطرت سلیم انسان‌ها سازگاری دارد و در حقیقت، پاسخ به ندای فطرت آنان است. بی‌گمان آموزه‌های چنین دینی، عقلانی و حکیمانه باید باشد. معرفتی که روش‌مند و مطابق با دین نفس‌الامری باشد، عقلانی و معقول خواهد بود. بحث معقولیت یا عقلانیت، از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی است. اصطلاح معقولیت یا عقلانیت در موارد بسیاری به کار می‌رود و اغلب نیز کاربردها و

معانی متفاوت با ابهام‌هایی همراه است.

معادل لاتینی این دو واژه، «Rationality» است. از این‌رو، در بحث حاضر، واژه‌های عقلانیت و معقولیت به یک معنا به کار می‌رود. همچنین واژه حکیمانگی نیز در اینجا با معنای معقولیت و عقلانیت تفاوتی ندارد.

از آنجا که عنوان «عقلانیت» یا «حکیمانگی» گاهی وصف اندیشه و باور، گاهی وصف افعال و رفتار و گاه وصف ارزش‌ها قرار می‌گیرد، سه نوع کاربرد متفاوت را می‌توان مطرح کرد: الف) اینکه عقلانیت یا معقولیت، وصف گزاره‌ها قرار گیرد؛ مثلاً می‌گوییم باور به P معقول است. یا اینکه گزاره P، گزاره‌ای معقول یا عقلانی است. فیلسوفان و معرفت‌شناسان در زمینه ارزیابی باورها و گزاره‌های نظری، از تعبیر «عقلانیت نظری» (Theoretical Rationality) استفاده می‌کنند. عقلانیت نظری به این است که به اموری باید باور داشته باشیم که قابل اثبات منطقی باشد. (Stenmark, 1995:5)

ب) گاهی افعال و رفتارها نیز به عقلانیت موصوف می‌شوند؛ مثلاً می‌گوییم رفتار فلانی، رفتاری معقول است. «عقلانیت عملی» (Practical rationality) به حوزه رفتار مربوط می‌شود و با این امر، سروکار دارد که چه رفتارهایی را باید انجام دهیم و چه اعمال و رفتاری معقول است.

به بیان دیگر، عقلانیت عملی بدین معناست که افعال و اعمال باید غایت‌هایی معقول داشته باشند؛ مثلاً در اسلام، اعمالی که بر غایت و هدف نهایی «قرب الی الله» مبتنی باشد، اعمال و رفتار معقول خواهد بود. بنابراین، هر هدفی که به هدف نهایی بینجامد یا هر عملی که در مسیر و مطابق آن هدف انجام گیرد، به عقلانیت متصف می‌گردد.

ج) گاهی نیز، ارزش‌ها به عقلانیت متصف می‌شوند و می‌گوییم این ارزش، ارزش معقولی است. «عقلانیت ارزشی» (Axiological rationality) به این مسئله می‌پردازد که به چه چیزهایی باید ارزش قائل شویم. (Stenmark, 1995:)

بحث حاضر که بحثی معرفت‌شناختی است با کاربرد اول عقلانیت، سروکار دارد. بررسی معقولیت یا عقلانیت باورهای دینی از مباحث کلیدی معرفت‌شناسی دینی است.

عقلانیت به معنای اول، معانی متفاوتی دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱. عقلانیت به معنای پیروی کامل از استدلال درست و منطقی است. در این قسم،

استدلال بر امور بدیهی مبتنی است. برخی، در مورد باورهای دینی معتقدند این معنا از عقلانیت در دین و باورهای دینی راه ندارد: «هیچ یک از عقاید دینی ... عقلانی نیست. البته این عدم عقلانیت هرگز به معنای عدم حقانیت، یعنی به معنای عدم مطابقت با واقع نیست، بلکه نسبت به آن لا اقتضا است.» (ملکیان، ۱۳۸۱ش: ۲۶۶)

۲. عقلانیت به معنای وجود سازگاری با دیگر عقاید، یعنی سازگاری درونی یک نظام عقیدتی؛

۳. عقلانیت یعنی پیروی نکردن یک حکم از احساسات، عواطف و تعبد؛

۴. عقلانیت به معنای کافی بودن پژوهش‌ها بنا به رأی شخص صاحب اندیشه و عقیده؛

برخی باورهای دینی را تنها به این معنا، عقلانی می‌دانند. (همان، ۲۶۸)

۵. به معنای کافی بودن تحقیقات برابر معیارهای همگانی.

به نظر نگارنده، مراد از عقلانیت دین، همان معنای اول (قابلیت اثبات منطقی و پیروی از استدلال درست و معتبر) است. معنای دوم، به عنوان شرط لازم، مطرح است نه شرط کافی؛ زیرا یکی از ویژگی‌های عقلانیت سازگاری درونی است؛ نه اینکه هر چه دارای سازگاری درونی باشد عقلانی است؛ مثلاً در یک نظام عقیدتی چه بسا باورها با همدیگر سازگار باشند، ولی عقلانی نباشند.

در معنای سوم، ملاک اثباتی وجود ندارد و تنها به معیار سلبی اشاره دارد. معنای چهارم نیز بیشتر به جنبه روان شناختی تأکید دارد تا منطقی. چنین دیدگاهی در مورد عقلانیت، به نسبت و تکررگویی و شکایت خواهد انجامید؛ زیرا عقلانیت، تابع رأی فاعل شناس است، نه استدلال منطقی. با این بیان، چه بسا یک باوری نزد فردی، عقلانی باشد، ولی شخص دیگر آن را عقلانی نداند و این چیزی جز نسبت و شکایت نیست.

در معنای پنجم، معیار منطقی ارائه نشده است و بیشتر بر معیارهای همگانی تأکید می‌کند. بنابراین، معنای درست از عقلانیت، همان معنای نخست است و باورها و گزاره‌های دینی به معنای اول، عقلانی‌اند؛ از این رو، نظریه کسانی که معتقدند باورهای دینی به معنای اول، عقلانی نیستند (رک: ملکیان، همان، ۲۶۶) درست نمی‌نماید؛ زیرا اولاً از نظر منطقی نمی‌توان چنین کلیتی را ادعا کرد؛ ثانیاً بعضی از عقاید دینی به‌طور مستقیم، از استدلال درست پیروی می‌کنند. اصل اثبات خداوند، ضرورت نبوت، معاد و خیلی از باورهای دیگر، به‌طور مستقل قابل اثبات منطقی و عقلی‌اند و دیگر گزاره‌های تعبدی از

طریق مبانی و اصول یاد شده، نیز قابل اثبات و تبیین عقلی‌اند؛ ثالثاً قرآن که وحی الهی است و از سوی فاعلی حکیم نازل شده است، مخاطب خود را به «تدبر»، «تفکر» و «تعقل» فرا می‌خواند؛ در حالی که اگر دین و باورهای دینی عقلانی نباشد، این‌گونه دعوت، کاری عبث می‌بود و کار عبث از شارع حکیم قابل تصور نیست.

با توجه به آنچه گفته شد مراد از عقلانیت یا حکیمانگی، انطباق آن بر منطق و تناسب آن با حکمت و عقل است. به بیان دیگر، منظور از عقلانیت، قابلیت اثبات صحیح و موجه است.

در مورد معقول بودن باورها و گزاره‌های دینی، سه صورت قابل فرض است:

۱. باورهای خردپذیر؛ به این معنا که گزاره‌های دینی قابلیت اثبات عقلی و منطقی را دارد و این فرض به دو صورت مطرح می‌شود: یکی اینکه تمامی گزاره‌ها به‌طور مستقیم و بدون ابتدای بر اصول دیگر، قابل اثبات منطقی‌اند؛ دوم اینکه باورهای پایه و اصول اساسی دین به‌طور مستقیم قابل اثبات منطقی است و دیگر باورهای جزئی و فرعی (که خردگریزند) از طریق باورهای پایه دینی نیز خردپذیرند.

از میان دو صورت فوق، قسم دوم در مورد گزاره‌ها و باورهای دینی صادق است؛ زیرا خیلی از باورهای جزئی در دین و احکام عملی و فروع به صورت مستقیم و فی‌نفسه، قابلیت اثبات و تبیین منطقی را ندارند، بلکه با ابتدای بر اصول و باورهای پایه خردپذیرند.

۲. خردگریز بودن گزاره و باورهای دینی: در این فرض، نیز دو صورت مطرح است: یکی اینکه تمامی گزاره‌ها و باورهای دینی خردگریزند و عقل توانایی اثبات منطقی آنها را ندارد؛ این صورت، باطل است؛ زیرا خیلی از گزاره‌ها و باورهای دینی، با عقل حاصل شده است و عقل به‌صورت مستقیم آنها را درک می‌کند؛ مثل باورهای بنیادین، همچون اثبات واجب تعالی و صفات آن، اثبات ضرورت دین، اثبات عصمت انبیای الهی و... که پذیرش دیگر باورها و گزاره‌ها بر این‌گونه اصول مبتنی است. صورت دوم در خردگریزی باورها، به این صورت است که در دین، برخی باورها و گزاره‌ها خردگریزند و عقل به‌طور مستقل توان اثبات آنها را ندارد؛ مگر اینکه از باورهای پایه در مقدمات برهان کمک بگیرد. این صورت، همانند صورت دوم از فرض اول امری مورد پذیرش است.

۳. خردستیز بودن گزاره‌های دینی: این فرض خواه به صورت موجه جزئی و خواه به شکل موجه کلیه، در مورد باورهای دینی، درست نیست و در حقیقت، همان دیدگاه

ایمان‌گرایی است که معتقد است باورهای دینی خردستیز و ضد عقلانی‌اند. این دیدگاه، افزون بر اشکالات پیشین در ذیل دیدگاه ایمان‌گرایی، با هدایتگری خداوند، حکمت الهی، هدایت مآلی و خیلی از باورهای پایه‌ای دیگر سازگار نیست.

بنابراین در دیدگاه مختار، باورهای دینی به دو قسم‌اند: باورهای پایه و اصول دین که به صورت مستقیم، قابلیت اثبات منطقی را دارند. و به‌طور مستقل خردپذیرند؛ زیرا دلایل اثبات آنها مستند و مبتنی بر بدیهیات است؛ مانند وجود واجب تعالی، نبوت، معاد و...؛ قسم دوم از باورهای دینی، باورهای جزئی و فرعی است که از طریق باورهای پایه، قابل اثبات منطقی‌اند. بی‌گمان این‌گونه باورها به‌طور مستقل، فی‌نفسه و بدون مدنظر قرار دادن باورهای پایه، خردپذیر نیستند، بلکه در ظاهر خردگریزند که در صورت استناد به اصول و مبانی عقلی، قابل اثباتند. ناگفته نماند فرض خردستیز بودن باورها و گزاره‌های دینی در دین اسلام پذیرفته نیست و از سویی، خردگریزی تمامی گزاره‌ها نیز مورد پذیرش نخواهد بود. همچنین نگاه انتقادی به گزاره‌های دینی نیز مردود است؛ زیرا در مورد گزاره‌های پایه و گزاره‌های مبتنی بر پایه، مسئله نقدپذیری، نوعی تناقض‌گویی است؛ مانند این است که از یک سو بگوییم گزاره‌ها و باورها معقول‌اند و از سوی دیگر، در مورد همان باورها به عدم معقولیت یا احتمال عدم معقولیت فتوا بدهیم که در اینجا، در و ذیل آن، تناقض دارد یا دست‌کم به شکاکیت یا نسبیت خواهد انجامید.

این معنا از عقلانیت، هم با نظریه در باب صدق و هم با نظریه مبنایگروی در باب توجیه، سازگار است. (رک: خسروپناه، ۱۳۷۹: ۷۴ و ۷۵) همان‌گونه که در بحث نفس الامریت دین گفته شد، معیار صدق گزاره‌ها و باورهای دینی، مطابقت با واقع و نفس‌الامر است. این معیار حتی در باب امور اعتباری در دین نیز صادق است. در اعتباریات، هرچند مسئله مطابقت یا عدم مطابقت آنها با خارج مطرح نیست، این بدین معنا نیست که اعتباریات بر هیچ‌گونه واقعیاتی مبتنی نیستند؛ زیرا امور اعتباری نیز به نوعی با واقعیت ارتباط دارند و بر واقعیاتی مبتنی‌اند. ابتدای اعتباریات به واقعیات، به این صورت است که عقل با در نظر گرفتن افعال اختیاری انسان و هدف و غایت آن و نیز با در نظر داشتن نتایج آن، به حسن و قبح کاری حکم می‌کند و این حکم، در حقیقت بر مصلحت یا دوری از مفسده واقعی مبتنی است که افعال اختیاری انسان در پی دارد؛ از این‌رو، معیار معقولیت

اعتباریات این است که بر مصلحت و غایت درستی که هماهنگ با فطرت سالم است، مبتنی باشد. با این بیان، برای اثبات عقلانیت اعتباریات، می‌توان استدلال منطقی کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۶، ۲۵۹ و ۳۱۴؛ همان: ۸، ۵۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۵۹)

گفتیم مسئله عقلانیت دین و معرفت دینی با نظریه مبناگرایی نیز سازگار است. به بیان دیگر، عقلانیت دین پیوند تنگاتنگی با مبناگرایی دارد؛ زیرا ادراک‌های عقلانی، ادراک‌هایی هستند که یا خود به خود بدیهی‌اند و انسان پس از تصور درست آنها، بدون تردید آنها را می‌پذیرد؛ و یا اینکه در قالب استدلال برهانی به بدیهیات می‌رسند. بر این اساس، گزارها و باورهای دینی نیز به دو دسته باورهای پایه و باورهای غیرپایه هستند. باورهای پایه، خود بر بدیهیات مبتنی‌اند و قابل استدلال عقلی مستقیم هستند؛ همانند خیلی از اصول اعتقادی دین. گزاره‌های غیر پایه مانند مسائل جزئی، فروع، امور تعبدی و... نیز به مدد باورهای پایه ثابت می‌شوند؛ به گونه‌ای که تشکیک‌بردار نباشد.

نتیجه دوم: قداست معرفت دینی

از جمله نتایج مبانی پیشین، قداست معرفت دینی است. مراد از قداست در اینجا، قداست بالذات نیست؛ زیرا قداست بالذات ویژه خداوند است، بلکه مراد از قداست در اینجا، قداست بالغیر است. توضیح اینکه معرفت دینی، مقدس است؛ نه از آن جهت که فعل خداوند است، بلکه از آن رو که نسبت ویژه‌ای با خداوند می‌یابد و وصف یا اوصاف الهی ویژه‌ای به خود می‌گیرد؛ مانند کعبه که بیت الله است و یا ماه رمضان که شهرالله است و برخی ایام که ایام الله است و... (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۴، ۱۳۷)

قداست علم دینی نیز از این نوع است. معرفت دینی که حاصل تلاش عالمان دینی است، از این جهت که خطاپذیر و نقدناپذیر است، با دیگر معرفت‌های بشری یکسان است، چنان‌که از نظر سودمندی نیز با معارف دیگر که به بشر سود می‌رساند، تفاوتی ندارد؛ جز اینکه سودمندی معرفت هرگاه جنبه معنوی، اخروی و لاهوتی داشته باشد، بر سودمندی معرفت در امور مادی و دنیوی، برتری خواهد داشت؛ به همان دلیل، که تعالی روحی و تکامل مادی برتری دارد.

قداست معرفت دینی، به جنبه فاعلی (عالم) بر نمی‌گردد، بلکه به علم بر می‌گردد.

توضیح اینکه غرض و نیت عالم اگر تنها دست یافتن به مال و شهرت و مانند آن باشد، بدون ارزش است و اگر غرض، کسب خشنودی خدا باشد، ارزشمند و قدسی است. این جنبه از قداست، به فاعل و عالم برمی‌گردد، نه به علم. اما از نظر موضوع، علم و معرفت دینی قداست ویژه‌ای دارد. در عین اینکه خطاپذیر و قابل نقد است. فهم و معرفت دینی که مطابق با دین باشد، همان قداست دینی را دارد؛ زیرا قداست دین از طریق منشأ آن اثبات شد. گزاره‌ها و آموزه‌هایی که اولاً منشأ الهی داشته باشد؛ ثانیاً هدایتگر باشد؛ ثالثاً مطابق فطرت انسانی باشد و رابعاً دارای نفس‌الامر و پشتوانه واقعی باشد، هم خودش مقدس است و هم معرفت به آن (معرفت مطابق با مرتبه نفس‌الامر) نیز امر مقدسی خواهد بود. با این بیان، نظر کسانی که معرفت دینی را نامقدس می‌دانند، طرد می‌شود. (سروش، ۱۳۷۵ش: ۱۲۲) منشأ قول به قداست نداشتن معرفت دینی، نسبی‌گرایی در فهم و معرفت است؛ چون در چنین تفکری، وصول انسان را به حقایق هستی و اسرار شریعت ناتوان دانسته می‌شود؛ بدین معنا که فهم کامل و ثابتی نخواهیم داشت.

نتیجه اینکه، چون موضوع معرفت دینی، فعل تشریحی الهی است که به حیات عقلانی بشر مربوط می‌شود، قداست و حرمت ویژه‌ای دارد و از معرفت‌های دیگر برتر است. معرفت دینی که مطابقت آن با دین قطعی است، نقد ناپذیر است و از قداست ویژه دین که به معنای حقانیت و نقد ناپذیری است، برخوردار است؛ مانند اصول دین و فروع دین که از طریق ادله قطعی عقلی و نقلی به دست آمده است. اما معارف دینی که احتمال عدم مطابقت آنها با دین نیز وجود دارد و از طریق معتبر شرعی به دست آمده است، گرچه نقدپذیر است، از قداست به معنای حجیت در مقام عمل و امتثال برخوردار است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن سینا، ۱۳۷۵ش، الاشارات و التنبيهات، با شرح خواجه نصیر طوسی و قطب الدین رازی، قم، النشر البلاغه.
۴. _____، ۱۳۸۰ق - ۱۹۶۰م، الشفاء، قسم الالهيات، ۱ و ۲، تحقیق الأب قنوتی، سعید راید، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية.
۵. ابن فارس، بی تا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دارالکتب العلمیه.
۶. بازرگان، مهدی، ۱۳۷۴، خدا و آخرت، هدف انبیاء، مجله کیان، تهران، شماره ۲۸، سال پنجم.
۷. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹ش، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، سوم.
۸. تایشمن، جنی، و گراهام وایت، ۱۳۷۹، فلسفه اروپایی در عصر نو، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز.
۹. جرجانی، علی، ۱۳۰۶ق، مصر، التعريفات.
۱۰. _____، میرسیدشریف، ۱۳۰۶ق، التعريفات، مصر.
۱۱. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰ق، فلسفه تعلیم و تربیت، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چهارم.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸ش، شریعت در آینه معرفت، قم، مرکز نشر اسراء، دوم.
۱۳. _____، ۱۳۷۹ش، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۲ (فطرت در قرآن)، قم، نشر اسراء، دوم.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲ش، دین شناسی، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، قم، نشر اسراء، دوم.
۱۵. _____، ۱۳۸۲ش، ریحی مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، دوم.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، الصحاح فی اللغة، تحقیق احمدبن عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، الطبعة الرابعة.
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۷۹ش، کلام جدید، قم، پژوهش های فرهنگی حوزه.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۰۴ق، المفردات فی غریب القرآن، چاپ دوم، قم، دفتر نشر کتاب.

۱۹. رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۲ش، دین پژوهی معاصر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. _____، ۱۳۸۳ش، فلسفه دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. زین الدین، ثمرین السهلان الساوی، ۱۳۱۶ق، البصائر النصیریة فی المنطق، مصر، المطبعة الامیریة.
۲۲. سبجانی، جعفر، ۱۴۱۷ق، الالهیات، (۴ جلد)، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، الطبعة الرابعة.
۲۳. سبزواری، ملاحادی، بی تا، شرح المنظومه، قم، انتشارات مصطفوی.
۲۴. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۵ش، قبض و سبط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، پنجم.
۲۵. شیرازی (ملاصدر)، درالدین محمد، ۱۳۸۳ق، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، شركة دار المعارف الاسلامیة.
۲۶. صیلبا، جمیل، ۱۹۸۲م، المعجم الفلسفی، بیروت، دارالکتب اللبنانی.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۹۱ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۸. _____، ۱۳۷۲ش، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، سوم.
۲۹. _____، ۱۳۷۸ش، نهاية الحکمة، تعلیقه استاد فیاضی، (۳ جلد)، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. _____، ۱۴۱۵ق، نهاية الحکمة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، یازدهم.
۳۱. طبرسی نوری، میرزا حسین، بی تا، نجم الثاقب، تهران، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.
۳۲. علامه حلی، ۱۳۷۲ش، کشف المراد، قم، انتشارات شکوری، سوم.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم، دارالهجره، الطبعة الثانية.
۳۴. فیروزآبادی، بی تا، القاموس المحیط، بی جا.
۳۵. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۷۹، درآمدی بر منشأ دین، قم، نشر معارف.
۳۶. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲ش، گوهر مراد، تحقیق زین العابدین قربانی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، لبنان، الطبعة الثانية المصححة.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳ش، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ششم.
۳۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸ش / ۱۴۲۰ق، مجموعه آثار، ج ۴، انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
۴۰. مفید، محمد، ۱۴۱۴ق، اوائل المقالات، تحقیق ابراهیم انصاری، بیروت، دارالمفید، الطبعة الثانية.

۴۱. ———، بی تا، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، (۲ جلد)، قم، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام، لتحقیق التراث، دارالمفید.

۴۲. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱ش، راهی به رهایی (جستاری در باب عقلانیت و معنویت)، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.

۴۳. هادوی، مهدی، ۱۳۷۷هش، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

۴۴. هیک، جان، ۱۳۷۳ش، فلسفه دین، ترجمه: بهرام راد، تهران، انتشارات بین المللی هدی.

45. Stenmark, Mikeal, 1995, *Rationality in Science, Religion and Evryday life*, University of Notre Dame Press.

46. *A Dictionary of Philosophy*, ED, by T, 1996, Mautner Blackwell, (Rationality).

47. J. Dancy and sosa, 1992, *A Companion to Epistemology*, Basil, Blackwell, (Rationality).