

# اقتراح

یکی از موضوعاتی که از دیرباز و بویژه در دوران اخیر، همواره ذهن و ضمیر دینداران ژرف نگر را به خود مشغول داشته است، ربط و نسبت دین - در تمام ابعاد و ساحت‌هایی که برای آن می‌توان تصور کرد - با انکارهٔ عقل و عقلانیت است. عرصهٔ دین پژوهی آکنده از پرسش‌های نو به نو و گونه‌گون در این زمینه است. نقدونظر به سهم خود، پاره‌ای از این پرسشها را با صاحب‌نظرانی چند در میان نهاده است، که پاسخ ایشان را در پی می‌خوانید. در این شماره، استادان فرهیخته: علی عابدی شاهرودی، مصطفی ملکیان و محمد لگنهاوسن درخواست ما را برای پاسخگویی پذیرفته‌اند.

نقدونظر: آیا عقاید دینی از عقلانیت بهره‌ورند؟  
اگر بلی، آیا این تنها به معنای سازگاری  
(Consistency) درونی شان است یا، بالاتر  
از این، قابل اثبات عقلی نیز هستند؟

ملکیان: ابتداءً، و بر سبیل مقدمه، می‌توان گفت که «عقلانیت» به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح است (و مراد من از «عقلانیت» همین معناست)؛ و از آنجا که به نظر می‌رسد که استدلال‌سنج‌های متفاوت دارد، و ملاک صحت درخور یک سنخ استدلال با ملاک صحت درخور یک سنخ استدلال دیگر تفاوت می‌کند، می‌توان پذیرفت که عقلانیت نیز انواع مختلف دارد یا، به تعبیر دیگر، قوهٔ عقل‌شانها و نقش‌های مختلف دارد. انواع مختلف عقلانیت را می‌توان به دو دستهٔ بزرگ تقسیم کرد: عقلانیت‌های نظری، یعنی عقلانیت‌هایی که به عقائد ناظرند، و عقلانیت‌های عملی، یعنی عقلانیت‌هایی که به اعمال ناظرند. عقلانیت نظری وصف عقاید قرار

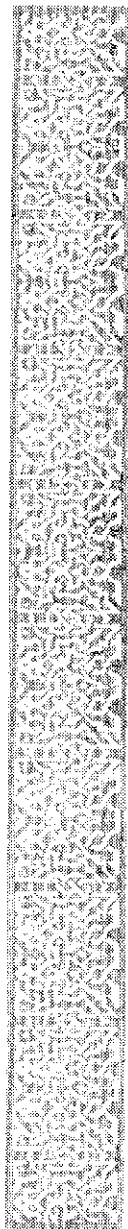


می‌گیرد، و عقلانیت عملی وصف اعمال؛ یعنی اگر عقیده‌ای را به وصف «عقلانیت» متصف کردیم مرادمان عقلانیت نظری است و اگر عملی را به وصف «عقلانیت» متصف کردیم مرادمان عقلانیت عملی است. هم عقلانیت نظری انواع فرعی عدیده‌ای دارد، و هم عقلانیت عملی. و در باب هر یک از انواع بزرگ و کوچک عقلانیت بحثها و تدقیقات فراوان صورت گرفته و اختلافها و نفی و اثبات‌های بی‌شمار پیش آمده است.

با توجه به این نکات مقدماتی، که به اجمال هر چه تاملتر ذکر شد، در سؤال شما که «آیا عقائد دینی از عقلانیت بهره‌ورند؟» عقلانیت نظری مراد است. اما چون از عقلانیت نظری تفسیرها و توصیفهای عدیده‌ای کرده‌اند به این سؤال جواب قاطع و واحدی نمی‌توان داد. اگر عقیده‌ای را بتوان عقیده عقلانی خواند که یا بدیهی باشد یا با یک سیر استدلالی معتبر از بدیهیات استنتاج شده باشد (که یکی از تفاسیر و توصیفات عقلانیت نظری همین است)، در این صورت، به گمان این بنده، هیچ‌یک از عقائد دینی هیچ‌یک از ادیان و مذاهب عقلانی نیست؛ و البته این عدم عقلانیت، هرگز، به معنای عدم حقانیت یعنی به معنای عدم مطابقت با واقع، نیست؛ بلکه نسبت به آن لاقضاء است. به بیان ساده‌تر، عقیده‌ای که به این معنا غیر عقلانی باشد هم امکان صدقش هست و هم امکان کذبش.

و اگر عقیده‌ای را بتوان عقلانی نامید که با همه‌ی یا، لاقلاً، اکثریت قاطع سایر عقائد آدمی سازگار باشد (یکی دیگر از تفاسیر و توصیفات عقلانیت نظری)، در این صورت، باید گفت که عقائد دینی می‌توانسته‌اند برای بیشتر انسانهای سنتی و پیشامتجدد عقلانی باشند ولی بیشترشان نمی‌توانند برای بیشتر انسانهای متجدد عقلانی باشند. (و البته این عدم عقلانیت، نیز، هیچگاه، به معنای عدم صدق نیست.)

در حاشیه‌ی همین معنای (دوم از) عقلانیت نظری، می‌توان گفت که عقائد دینی می‌توانند از سازگاری درونی برخوردار باشند، و اگر نوعی از



عقلانیت نظری را وصف نظامهای عقیدتی ای بدانیم که اجزایشان با یکدیگر سازگاری منطقی دارند، امکان وجود نظام عقیدتی دینی ای که عقلانی باشد، یعنی سازگاری درونی داشته باشد، منتفی نیست. اما سازگاری درونی یک نظام عقیدتی (اعم از دینی و غیردینی) چیزی است، و این که بتوان مطابقت با واقع آن نظام را اثبات عقلی کرد چیز دیگری است. سازگاری درونی شرط لازم مطابقت با واقع هست، اما، به هیچ وجه، شرط کافی نیست؛ و، بنابراین، بسادگی نمی توان از اولی به دومی نقب زد و راه برد و، چنانکه قبلاً نیز به اشاره گذشت، به گمان من، نظام عقیدتی هیچ دین و مذهبی قابل اثبات عقلی نیست.

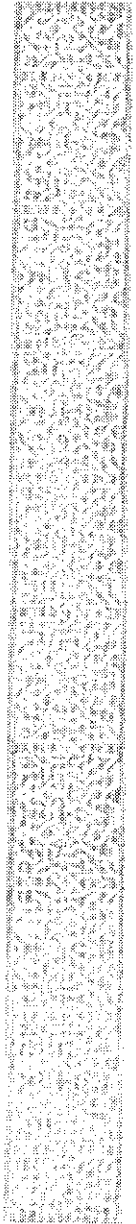
و اگر عقیده ای را بتوان عقلانی خواند که به حکم احساسات و عواطف یا ایمان یا تعبد یا گزینشها و ترجیحات خودسرانه و بلا دلیل حاصل نیامده باشد (تفسیر و توصیف سوم از عقلانیت نظری)، در این صورت، بی شک، در اکثریت قریب به اتفاق موارد، عقائد دینی غیرعقلانی اند، چون تحت تاثیر یکی از چهار عامل مذکور حاصل آمده اند (ولی، باز، می توانند صادق باشند).

و اگر عقیده ای را بتوان عقلانی نامید که تحقیقات کافی آن را تأیید کرده باشند، بسته به این که کافی بودن تحقیقات را چه کسی یا چه چیزی تعیین کند به سؤال شما جوابهای مختلف باید داد. اگر کافی بودن تحقیقات منوط به رای خود شخص صاحب عقیده باشد (تفسیر چهارم از عقلانیت نظری) باید گفت که عقائد دینی می توانند عقلانی باشند؛ و اگر کافی بودن تحقیقات را معیارهای شخص صاحب عقیده (معیارهای انفسی subjective) تعیین کنند (تفسیر پنجم از عقلانیت نظری)، باز، باید گفت که عقائد دینی می توانند عقلانی باشند، اگرچه، به گمان من، احتمال عقلانی بودن عقائد دینی، به معنای پنجم، بسی کمتر از احتمال عقلانی بودن این عقائد، به معنای چهارم، است. (برای این که تفاوت تفسیر چهارم عقلانیت نظری با تفسیر پنجم روشن شود، موردی را در نظر



بگیرید که در آن شخصی درباره این که میزان کافی تحقیقات چقدر است معیارهایی داشته باشد، معیارهایی که در اقوال و افعال او، در سایر وضعیتها، آشکار می شوند؛ وقتی که این معیارهای خود او را، در باب کفایت میزان تحقیقات، درباره یک عقیده خاص او به کار می زنیم می بینیم که، بر طبق همین معیارها، وی درباره این عقیده اش تحقیقات کافی انجام نداده است. در این صورت، اگر خود وی عدم کفایت تحقیقات را تشخیص نداده باشد، می توان گفت که این عقیده خاص او، به معنای چهارم، عقلانی است اما، به معنای پنجم، عقلانی نیست، چرا که بر طبق رأی (البته خطای) خودش تحقیقات کافی درباره آن کرده است اما بر طبق معیارهای خودش تحقیقاتش در این باره کافی نبوده است؛ و اگر کافی بودن تحقیقات را نه رأی شخص معتقد تعیین کند، و نه معیارهای انفسی وی، بلکه معیارهای همگانی (یا آفاقی objective) تعیین کنند (تفسیر ششم)، در این صورت، به گمان من، هیچیک از عقائد دینی عقلانی نیستند.

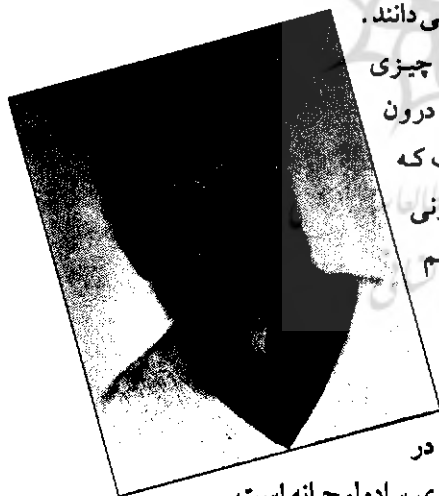
از عقلانیت نظری، غیر از این شش تفسیر، تفسیرهای دیگری نیز کرده اند که، برای رعایت اختصار، از ذکر آنها درمی گذرم. اما تاکید بر یک نکته را لازم می بینم، و آن این که عقلانیت و عدم عقلانیت یک عقیده (به هریک از معانی عقلانیت) چیزی است، و صدق و کذب آن عقیده چیزی دیگر است. این دو نوع ارزیابی عقائد نباید با یکدیگر برآمیخته شوند. یک عقیده می تواند، فارغ از این که در باب صدق به چه نظریه ای قائل باشیم و از عقلانیت چه معنایی را اراده کرده باشیم، صادق و عقلانی یا کاذب و عقلانی یا کاذب و غیرعقلانی یا صادق و غیرعقلانی باشد. بحث در باب عقلانیت و عدم عقلانیت عقائد، دقیقاً، بحث بر سر این است که ما، به لحاظ معرفتشناختی، حق معتقد بودن به چه عقائدی را داریم و حق معتقد بودن به چه عقائدی را نداریم. عقائد عقلانی عقائدی اند که، خواه فی نفس الامر صادق باشند و خواه کاذب، ما، از دیدگاه معرفتشناختی، حق داریم که به آنها اعتقاد بورزیم و عقائد غیرعقلانی



عقائدی اند که، خواه فی نفس الامر صادق باشند و خواه کاذب، ما، از دیدگاه معرفتشناختی، حق نداریم که به آنها اعتقاد داشته باشیم. بر «از دیدگاه معرفتشناختی» تاکید کردم، برای این که اشاره کرده باشم به این که در ساحت اعتقاد ورزیدن از حقایق دیگری، غیر از حق معرفتشناختی، هم سخن می توان گفت - و گفته اند- و، در اینجا، فقط حق معرفتشناختی مورد بحث است. سخن از حقایق غیر معرفتشناختی ساحت اعتقادورزی، خود، سخن بسیار شیرین و دلآویزی است.

به مصداق «سخن از سخن شکافد»، به نکته دلکش دیگری نیز اشاره کنم؛ و آن ربط عقلانیت و اخلاق است. آیا اعتقاد به هر عقیده غیر عقلانی ای اخلاقاً مذموم و نکوهیده است و اعتقاد به هر عقیده عقلانی ای اخلاقاً ممدوح و ستوده؟ یا، در اینجا، نیز باید قائل به تفصیل شد؟ اجازه دهید که این بحث را نیز به فرصت و مجال دیگری وانهمیم.

لگنهاوسن: چه بسیارند کسانی که عقل را وسیله ای برای رساندن خویش به نقاط مختلف جاده برهان می دانند.



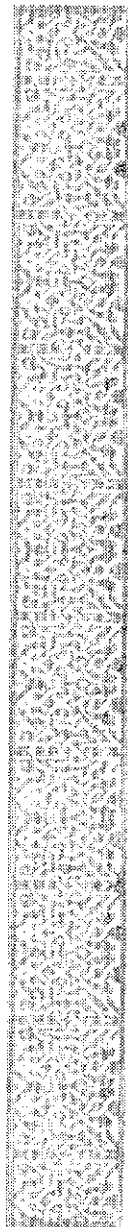
سازگاری درونی یک قضیه چیزی مانند نشان دادن مقصد در درون نقشه است. گفتن این مطلب که یک قضیه ای سازگاری درونی دارد، مثل این است که بگویم مقصد در درون نقشه است؛ این نشان نمی دهد که ما می توانیم به آنجا برویم، یا نه. مفهومی از عقلانیت که در

این تمثیل مطرح شده، به قدری ساده لوحانه است که به سادگی مورد تمسخر قرار می گیرد. این تمثیل قطعاً برای توصیف



نقش عقلانیت در شکل دهی به ادراک حسی و باورهای مربوط به علوم طبیعی، تاریخ، حافظه، ریاضی، اخلاق، منطق و هندسه مناسب نیست. پس چرا باید تصور کنیم که چنین تمثیلی در الهیات مناسب است؟ کسی این پرسش را نمی‌کند که آیا اعتقادات ریاضی از عقلانیت، تنها در معنای سازگاری درونی بهره‌مندند، یا فراتر از این، قابل اثبات با برهان نیز هستند؟ آن چیزی که ما در حساب ابتدایی اثبات می‌کنیم مثلاً این است که دو به توان بیست می‌شود هزار و بیست و چهار. اما اثبات نمی‌کنیم که عددها وجود دارند. سؤالهایی نظیر این، وقتی که به بخشهای نظری ریاضی می‌رسیم، بیشتر مناسبند. مثلاً از زمانی که گودل (Gödel) اثبات کرد که دیگر مجموعه محدود اکسیوم‌های سازگار با هم، برای حساب کافی نیستند، گونه‌ای از تحقیقات رواج پیدا کرده که در آن پرسیده می‌شود که آیا یک مجموعه محدود اکسیوم برای بخش خاصی از ریاضی وجود دارد؟ و به علاوه، آیا می‌توان اثبات کرد که چنین مجموعه اکسیومی وجود دارد؟ در مورد اول، سعی ما بر این است که اثبات کنیم از این فرض، که چنین مجموعه اکسیوم‌هایی وجود دارند، هیچ تناقضی پیش نمی‌آید. در مورد دوم، علاوه بر این، سعی می‌کنیم اثبات کنیم که فرضیه چنین مجموعه اکسیومی وجود ندارد؛ وگرنه ما به تناقض می‌رسیم.

نکته مهم این است که توجه داشته باشیم که در هیچ یک از این دو مسئله لازم نیست که بگوییم اکسیوم‌ها چه چیزی هستند. این سؤالها فقط در چارچوب استانداردهایی که به طور کلی مورد قبول تحقیقات در زمینه منطق ریاضی هستند، قابل فهم‌اند. ولی در الهیات، چنین استانداردهایی که همه قبول داشته باشند در مورد این که برهان معتبر چیست وجود ندارد و از همین رو، از مجاز و تمثیل زیاد استفاده می‌شود. در تفکر الهیاتی هم راه برای اثبات سازگاری درونی روشن نیست. البته ما می‌توانیم تلاش کنیم تا این گونه استانداردهای علمی صوری را در الهیات بسازیم. اگر این کار را انجام می‌دادیم، آن گاه طبق استانداردها و پیش فرضهای این علم



می توانستیم سؤال کنیم که چه چیز سازگار و چه چیز قابل اثبات است .  
در الهیات ابن سینا و آکویناس می توان دو برنامه برای ایجاد این گونه  
الهیات صوری مشاهده کرد؛ همان طور که اقلیدوس سعی کرد که با  
انتخاب اکسیوم هایی که به نظر بدیهی می رسند و ساختن برهان براساس  
آنها، مبنایی برای هندسه بنیاد کند . هم ابن سینا و هم آکویناس تلاش  
کردند که اصول بدیهی متافیزیک را پیدا کنند تا بتوانند براساس آنها وجود  
خدا را اثبات نمایند . البته این برنامه ها - برنامه هندسه و برنامه الهیات -  
سرنوشتی شبیه به هم داشتند: بدهتی که برای مخاطبان اولیه آثار این چند  
دانشمند مسلم بود، با رشد نظامهای بدیل در هندسه و الهیات تضعیف  
شد، ولی تحقیقات نظامهای گوناگون در هندسه طبق استانداردهای عام تر  
در ریاضی حریفه ای تداوم پیدا کرد؛ در حالی که نظامهای گوناگون در  
الهیات طبق نظامهای عام تر در متافیزیک جایی پیدا نکردند؛ چرا که خود  
متافیزیک تجزیه شد . ولی این خرد شدن را نباید به معنای از بین رفتن  
متافیزیک به حساب آوریم . با این که نشریات آکادمیک با کیفیتی عالی در  
این رشته چاپ می شود، هیچ استاندارد کلی ای که بتوان براساس آن،  
سازگار بودن اعتقادات دینی را ثابت کرد، حاصل نشده است؛ چه رسد به  
این که بگوییم این اعتقادات درست هستند .

لازمه نبود استانداردهای متافیزیک که چونان فرضیه ای برای استدلال  
در الهیات، مورد قبول همه باشد، این نیست که ما نتوانیم سوار بر مرکب  
عقل شده، در جاده برهان به وجود خدا برسیم . تنها معنای این امر این  
است که اگر ما به عنوان راننده این وسیله، مسافر کمی پیدا می کنیم، به  
خاطر آن است که دیگران وسیله هایی پیدا می کنند که آنها را به مقاصد  
دیگری می رسانند . [یعنی جاده متافیزیک انشعاب دارد و پیدا کردن  
مسافران خدا دشوار است . ]

ما می توانیم استفاده از عقل را تداوم بخشیم، تا اصول متافیزیک را  
که با آنها وجود خدا قابل اثبات است، درک کنیم؛ ولی نمی توانیم کسانی



را که اعتبار درك ما را انكار می کنند، متقاعد سازیم. مخالفان ما از هر لحاظ دیگر، ظاهراً کاملاً عاقلانه فکر می کنند.

اینجا فقط اشاره ای داشتم به رایج ترین تصورات موجود درباره چگونگی بهره مندی اعتقادات نظری دینی از عقلانیت؛ ولی راههای دیگری هم وجود دارد که اعتقادات دینی بتوانند از عقلانیت بهره مند شوند؛ که این راهها دست کم به همان اندازه مهم هستند. عقلانیت راهنمایی است که راه را به سوی بصیرت می گشاید. عقلانیت همچون جارویی است که خاک مخالطه و خلط منطقی را از آینه روح می زداید. عقلانیت ما را از مغالطه های فریب دهنده حفظ می کند؛ مغالطه هایی که از شیاطین و نفس اماره سرچشمه می گیرند. تنها بدشکلی عقلانیت است که تارهایی از استدلال بدون هدف می یابد؛ که برای آنها هم باید جاروی دیگری پیدا کنیم. منظورم این است که برای اعتقادات دینی می توان از عقلانیت به شیوه های گوناگونی غیر از برهان سازگاری درونی و غیر از ساختار قیاس استفاده کرد. با این همه، نمی خواهم انکار کنم که عواملی غیر از عقلانیت هم می توانند اعتقادات دینی را بهره مند کنند؛ مثل ریاضت، عبادت، ساده زیستی و یا حمایت معنوی جامعه.

این که چگونه اعتقادات دینی عملی می توانند از عقلانیت بهره مند شوند، بدین معناست که اعتقادات درباره خداوند چه چیزی را از ما مطالبه می کنند. به عبارت دیگر، درباره امر و نهی خداوند، و این که چه نوع اعمالی موجب عذاب و پاداش ما توسط خداوند می شود، اعتقادات درباره هدف عبادت، ارزشهای دینی، اخلاق و فضیلت از نظر فلاسفه غرب کمتر مورد بحث قرار گرفته است. البته چند استثنا وجود دارد؛ مانند کتاب جدید رابرت ام. آدامز.<sup>۱</sup>

ولی این که چگونه عقل می تواند در ارزشیابی احکام دینی کمک کند، قرنهایست که در سنت فکری اسلامی، در میان اصولیان و متکلمان مورد بحث قرار گرفته و عرفا نیز رویکردی که بیشتر معطوف به فضیلت







است، در این زمینه ارائه کرده‌اند. برای مثال، اصولیان مسائلی را دربارهٔ مسئولیت در پیشگاه خداوند، زمانی که هیچ حکم روشنی وجود ندارد مطرح کرده‌اند. این که حکم دینی و یا نظر شرع دربارهٔ مسئله‌ای روشن نباشد، در موقعیتهای مختلفی روی می‌دهد. مثلاً شاید حکم شرعی خاصی برای فردی روشن نباشد، به این دلیل که توان فهم آن را ندارد، یا خبری از اسلام ندارد، یا حکم مناسب را در موقعیت خاص نمی‌داند، یا به خاطر این که فقیه نیست و یا فقیهی در دسترس او نیست. حتی ممکن است فقیه باشد ولی نتواند آن حکم را در منابع دینی پیدا کند. راه حل هریک از این مسائل دربارهٔ کسانی که این راه‌ها را مطرح کرده‌اند، نشان می‌دهد که چگونه به نظر آنها، حدودی از عقل می‌تواند به ما در رسیدن به اعتقاداتی دربارهٔ چنین نوع افعالی کمک کند.

عقل در مواردی که می‌تواند در پیدا کردن حکمی، حتی اگر فقط اعلام کند که کاری ممنوع نیست، کمک کند، این حکم را براساس اصولی می‌دهد که خود درک می‌کند. ولی دربارهٔ این اصول، اختلاف نظر فراوانی در میان پیروان مذاهب مختلف و حتی پیروان یک مذهب وجود دارد. برهان براساس اصول عاقلانه است؛ ولی در میان عقلا دربارهٔ این که این اصول چه هستند، اختلاف نظر وجود دارد.

آخرین نکته دربارهٔ عقلانیت اعتقادات دینی که نباید مورد غفلت قرار گیرد، تفاوت بین استدلال از اصول اولیه و استدلال به اصول اولیه است، که به تفصیل، در آثار ارسطو مورد بحث قرار گرفته است. از نظر ارسطو دیالکتیک روش مفیدی برای استدلال به اصول اولیه است و عقلانیت در آن نقشی ضروری دارد، ولی این عقلانیت قیاس نیست. این دیالکتیک با ملاحظه نظریات مختلف رایج و نظر کسانی که دارای حکمت هستند شرح شده، و بعد نگاهی دارد به چگونگی به کار بردن این نظرها برای حل مسائل گوناگون.

وقتی که بتوانیم مسئله‌ای را به کمک مجموعه‌ای خاص از اصول حل

کنیم و نه با مجموعه ای دیگر، مجموعه اول تایید و مجموعه دوم تکذیب می شود. بسیاری از استدلالهایی که در اخلاق ارسطو و نیز در آثار علمی او درباره طبیعت پیدا می شود، توسط ارسطو برای پیدا کردن اصول اولیه به کار گرفته شده اند. او با ملاحظه نظرات مختلف درباره یک مسئله و با اشاره به گفته فلاسفه و یا حتی سوفیست ها آغاز می کند و بعد به دنبال مسائلی است که با نظریه ای که او می خواهد آنها را رد کند قابل حل نیست، ولی با اصولی که او پیشنهاد می کند قابل حل است. این نوعی دیالکتیک خاص است. زیرا دیالکتیک می تواند صرفاً جدل بی هدف باشد؛ نوعی ورزش فکری. ولی روش فلسفی برای کشف اصول حقیقی صرفاً به نظریه های مشهور تمسک می کند. جدل فقط آزمایش می کند، در حالی که فلسفه به دنبال معرفت است.<sup>۲</sup>

عابدی شاهرودی:

مسئله نخست و اصلاح آن

۱. سؤال نخست، در نسبت عقلانیت و دیانت (و یا عقل و دین) بدین صورت طرح شده است: آیا باورهای دینی از عقلانیت بهره ورنند؟ اگر آری، آیا فقط به معنی سازگاری در درون عقاید دینی است و یا بالاتر از این، از راه عقلی نیز اثبات پذیرند.

نظر نگارنده این است که طرح یاد شده از سؤال نخست، هم ناقص است هم نادرست؛ نخست از آن رو که، عقاید پر دو گونه اند: عقاید شخصی و عقاید غیر شخصی؛ که قضایای کلیت پذیرند. در این سؤال، بین عقاید شخصی و عقاید غیر شخصی فرق گذارده نشده و سؤال در برزخ ذهنی و عینی، سرگردان رها شده است.

عقاید شخصی اگر منشا همگانی نداشته باشند کلیت پذیر نیستند و در رده امور فردی قرار می گیرند و اگر منشا همگانی داشته باشند، غیر شخصی اند و در رده قضایای عینی قرار می گیرند.



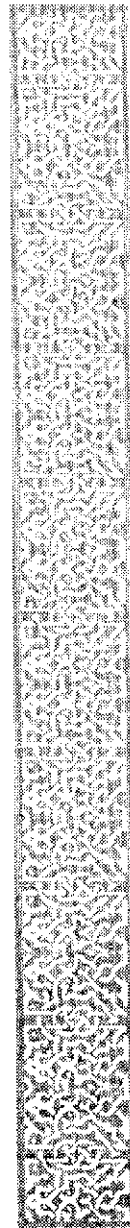
و چنانکه در این نوشتار می‌آید حقیقت دین فقط از طریق قضایای همگانی و اصلهای عمومی و عقاید کلیت‌پذیر که عینی و غیر شخصی‌اند، تبیین‌پذیر است.

دوم از آن‌رو که، اگر به جای عقاید از قضایا استفاده کنیم و بررسی کنیم «آیا قضایای دینی از عقلانیت برخوردارند؟» سؤال، نادرست از کار درمی‌آید. مگر آن‌که مشخص شود که منظور از قضایای دینی، قضایایی که از استلزامهای دین می‌باشند نیست. زیرا قضایای دینی از آن جهت که از دین برمی‌آیند، و همچنین قضایای عقلی از آن جهت که از عقل برمی‌آیند، به دو گونه قضایای همگانی و اکتسابی، بخش می‌گردند.

بنابراین، در تبیین قضایای دینی، پیش از هر چیز می‌باید از ماهیت دین پرسید، سپس از ماهیت عقل پرسید، و آن‌گاه قضایا را به دو بخش تقسیم کرد. بخش اول. قضایایی که از استلزامات دین و عقل هستند. و بخش دوم. قضایایی که به میانجی‌گری عقل خاص، از منابع دین و عقل، به طور اکتسابی حاصل می‌شوند. این قضایا به این دلیل که از منابع دین یا عقل برآمده‌اند دینی یا عقلی‌اند، اما چون به عقل خاص و منطقه اکتساب و استنباط تعلق دارند و از این‌رو امکان خطا دارند، چیستی عقل یا چیستی دین، آنها را استلزام نکرده و از استلزامات اولیه دین و عقل نمی‌باشند.

هنگامی که این تقسیم به عمل آید، هنگامی که حدود و شرایط انواع دوگانه کل قضایا بلکه کل تصورها و گزاره‌ها برقرار شود، و هنگامی که چیستی دین با قطع نظر از تشریح‌ها، همراه با چیستی عقل و چیستی تکلیف و قانون، مشخص گردد، آن‌گاه مورد پرسش، مشخص می‌شود و سؤال درست از سؤال غیر درست درباره قضایای دینی، تمایز می‌یابد.

البته هر چند این تقسیم قضایا به دو گونه همگانی و اکتسابی، پیشینه‌ای دراز دارد، برجسته‌سازی آن و مترتب‌ماختن احکام گوناگون بر خود آن گونه چندان پیشینه‌ای ندارد؛ بویژه جداسازی استدلالهای همگانی از استدلالهای خاص و غیر همگانی، و سپس تبیین احکام خاص برای هر کدام



از دو رده استدلال‌های عام و خاص در دانش بشری خطاپذیر به صورت نظریه‌ای که مبنای احتجاج قرار گرفته باشد، یا پیشینه ندارد، و یا اگر دارد سابقه‌ای برجسته در دانش خطاپذیر ندارد. در سنجش‌هایی که درباره عقل به طور عام و درباره استدلال به طور خاص و درباره عقل عملی و قانون اخلاقی به طور اخص می‌توان اعمال کرد، به وجود تقسیم قضایا و ترتیب احکام ویژه هر گونه و به ضرورت وجود آن در منابع عقل و دین می‌توان رسید. در این راستا آشکار می‌شود که: دعوت دین در جهت تفکیک آراء از شناسه‌ها و گزاره‌های ذات دین و ذات عقل است. و در این راستا، دین به حذف امور خطاپذیر از مبنای التزام دینی، دعوت می‌کند و ضرورت وجود راهنمایان استانده‌ای را که خطا و جهل در آنها ممکن نیست می‌شناساند.

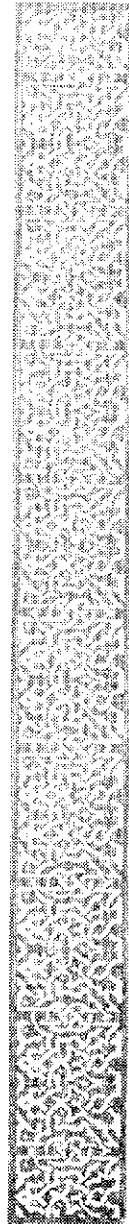
سوم از آن‌رو که،

سؤال از باورها یا عقاید به طور نامعین، سؤالی مبهم است، مگر آن‌که محتوای باورها معین شود. در آن صورت، سؤال متوجه محتوای باورها خواهد شد و هر محتوایی پرسش ویژه خود را خواهد داشت.

پس پرسش نامعین درباره عقاید دینی، که در سؤال اول آمده است، به این دلیل که پرسش از عنوان است بدون در نظر گرفتن محتوا، از جنبه منطقی، درست نیست.

و چهارم از آن‌رو که،

اگر برای درست شدن سؤال، آن را متوجه سنخ عقاید دینی گردانیم در آن صورت سؤال به سنخ دین باز می‌گردد؛ و چون سنخ دین، چنانکه می‌آید، از استلزامهای عقل و همچنین از استلزامهای نظام کل است، زیر سؤال از معقولیت نمی‌رود و نمی‌توان درباره آن داوری کرد، بلکه تنها می‌توان بر مبنای آن داوری کرد و بر پایه آن امور را سنجید؛ چنانکه نمی‌توان درباره سنخ عقل به داوری نشست، بلکه تنها می‌توان آن را با خود آن به سنجش گرفت و بر مبنای آن داوری کرد. ابضاح این امر در شناسه دین و عقل می‌آید.



## بازساخت و تصحیح سؤال اول

اینک، با نگاه به توضیحی که داده شد، سؤال صحیح در این مورد مطرح می شود.

آیا می توان در منطقه اکتسابی دانش که محدود و تدریجی و خطاپذیر است به نظرها و یا باورهایی رسید که هم دینی باشند، هم در داخل خود نامتناقض، و هم اثبات پذیر از راه عقلی؟

این مسئله به سه پرسش نهایی انحلال می یابد که هر یک، نشانگر مرحله ای از ایستمولوژی (شناخت شناسی) دینی است: مرحله نخست امکان دینی بودن نظرها و باورهاست. در این مرحله، شروط این امکان و حدود آن و خصوصیات انتساب نظرها و باورها به دین و سرانجام، طرق رسیدن به این امکان و انتساب، به بررسی و سنجش و استدلال گرفته می شود.

در مرحله دوم، پرسش درباره نامتناقض بودن انظار اکتسابی و غیر همگانی انتساب یافته به دین، مورد سنجش و استدلال قرار می گیرد. و در مرحله سوم، به این مسئله می رسیم که آیا این انظار اکتسابی می توانند از طریق عقلی به اثبات برسند یا نه؟

این سه مرحله، هم در معرفت شناسی دین و هم در معرفت شناسی عام، در رده بنیادها قرار دارند.

حل مسئله های هر مرحله، کلید حل مسئله های مرحله بعدی است و حل مسائل اصلی سه مرحله یاد شده، کلید حل مسائل دیگری است که می توان آنها را مطرح کرد.

هرگونه انسداد در این سه مرحله، به انسداد در دیگر مجاری شناسایی و دانایی می انجامد؛ و هرگونه داوری در مسائل مطرح شده در این مراحل، نوع داوری درباره دیگر مسائل برآمده از این مراحل سه گانه را تعیین می کند.

اگر گفته شود که سنجش و داوری درباره مسائل سه مرحله مذکور



برابر است با سنجش و داوری دربارهٔ تمامیت مسائل عقل، سخن گزارفی گفته نشده است و از این رو، داوری در مورد مراحل یاد شده مبتنی است بر نقادی دستگاه عقل به وسیلهٔ خود عقل، و از طریق خود عقل به طور ناب؛ به گونه‌ای که هیچ تئوری غیر همگانی که مربوط به عقل خاص است در این نقادی دخیل نباشد.<sup>۳</sup>

در بخش پس از این، ایضاحی دربارهٔ نقادی دستگاه عقل و رابطهٔ آن با داوری در باب سه مرحلهٔ یاد شده در بخش حاضر می‌آید. اکنون به پرسش تصحیح شده در مورد عقلانیت و دیانت باز می‌گردیم و آن را برای روشن شدن معنا و موردش و محک زده شدن صورت و محتوایش به سنجش می‌گذاریم.

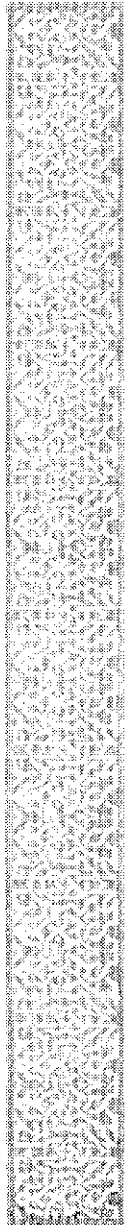
#### نقد پرسش تصحیح شده در مورد عقلانیت و دیانت

این نقد با همهٔ تفصیلی که دارد در چند فراز، تبیین پذیر است. فراز نخست: از چه روی در پرسش از امور دینی به امور منطقی و عقلی ارجاع داده شده، و چرا از معقولیت یا سازگاری منطقی نظریه‌های اکتسابی انتساب یافته به دین، پرسیده شده است؟ این پرسش در بن هر مسئله‌ای که می‌خواهد معقولیت یا سازگاری منطقی باورها را بررسی کند، قرار دارد و در وجه متمم خود، فراز دوم نقد را نتیجه می‌دهد.

در اینجا فقط فراز نخست نقد مسئلهٔ عقلانیت و دیانت با نگاه به این پرسش، توضیح داده می‌شود.

با این که در بحثهای جدیدتر بسیار به مسئلهٔ عقلانیت باورهای دینی پرداخته شده، اما این که چرا باورهای دینی به وسیلهٔ امور منطقی از قبیل معقولیت، سازگاری و جز اینها مورد پرسش قرار می‌گیرد و یا سنجیده می‌شود، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

پیگیری این پرسش ما را به دستگاه ترکیبی عقل می‌کشاند و در آن تراز، رابطهٔ نهایی عقل و دین را در معرض تفسیر می‌گذارد. اگر در تراز



فراتر، بین مسائل دینی و مسائل عقلی، سنخیت نباشد و اگر در پرمسائهای هر کدام تقارنی تمام عیار نباشد، به هیچ روی، پرسش از امور دینی به وسیله امور منطقی، امکان پذیر نیست.

### توضیح فراز نخست نقد پرسش

در توضیح این سؤال نقدگونه گوئیم: هر شناسه ای که متضمن نوعی تعریف باشد و هر گزاره ای که متضمن نوعی تصدیق باشد و هر نفی و اثباتی یک اکتشاف عقلی و یک عمل منطقی است؛ چه مشروط باشد و چه غیر مشروط.

زیرا هنجار هیچ شناسه و هیچ گزاره ای، مگر در ضابطه های منطقی همگانی، حاصل نمی شود، بی آن که موقعیتهای ذهنی یا روان شناختی یا فیزیولوژیکی و یا بیولوژیکی در آن سهیم باشند.

همچنین محتوای هیچ شناسه و هیچ گزاره ای، مگر به واسطه اکتشاف گرها و حس گرهای عقل همگانی آشکار نمی گردد، بی آن که موقعیتهای یاد شده در تحقق جنبه عام آن سهیم باشند.

این موقعیتهای می توانند در جنبه های خاص کشف و حس، تأثیر بگذارند؛ لیک، این تأثیر یا آماده ساز ادراک است و یا زمینه ساز اختلال در آن، اما در موقعیت عام ادراک، بی تأثیرند. اگر در موقعیت عام ادراک، تأثیر می داشتند ادراکها کاشفیت نمی داشتند و به وضعیتهای روان شناختی، اندامواری، فیزیولوژیکی و بیولوژیکی (زیست شناختی) وابسته می بودند و توانا بر اثبات صدق و کذب، و استنباط نتیجه، و محک زدن و سنجیدن نمی بودند.

بنابراین، سنخ همه ادراکها و نظرها به سنخ منطقی و عقلی و شهودی و حسی باز می گردد و همه این گونه ها در دامنه نظامواره عقل عام قرار دارند و تقریر می پذیرند. از این رو، همه تعاریف و قضایا از سنخ تعاریف و قضایای عقل همگانی هستند؛ چه از جنبه ویژه هر کدام از نوع حسی



باشند چه از نوع غیر حسی، و چه به امور عقل عملی یا عقل اخلاقی و یا عقل دینی تعلق داشته باشند و چه به غیر این امور.

پس پرسش درباره نظرهای دینی بر مبنای پایه‌های عقلی، از یک سو متناظر با پرسش درباره مجموعه‌ای از نظرهای عقلی بر مبنای مجموعه‌ای دیگر از نظرهای عقلی است و از دیگر سو، به طور معکوس، متناظر است با پرسش از نظرهای عقلی بر مبنای پایه‌های دینی.

این گونه تناظرها بین مجموعه نظرهای عقلی و دینی، متناظر است با معادله‌هایی که بین تئوری‌های تجربی و تئوری‌های عقلی بر مبنای نظریه ترکیبی<sup>۴</sup> برقرار است.

### تناظر و ملازمه

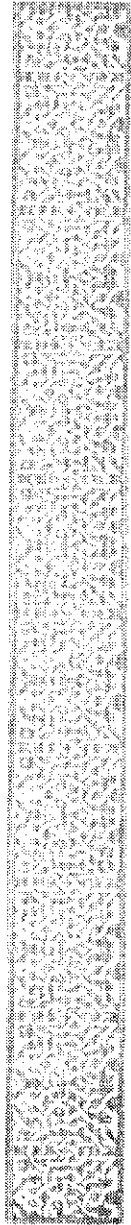
شایان ذکر است که تناظر مقوله‌ای جدا از تلازم است و تناظر بین مسائل عقلی و مسائل دینی به معنای وجود قانون ملازمه بین عقل و شرع نیست؛ قانون ملازمه عقل و شرع، برنامه‌ای جز برنامه تناظر امور عقلی و دینی را پیگیری می‌کند. هر یک از تناظر و ملازمه در جایگاه خود می‌تواند در ضمن شروط و حدودی برقرار باشد، اما هیچ کدام به دیگری تاویل نمی‌پذیرد.

تناظر مذکور بیانگر سنخ‌نهایی شناسه‌ها و گزاره‌های دینی و عقلی است و در پی استنباط امور دینی از امور عقلی و یا عکس آن نمی‌باشد.

اما ملازمه عقل و شرع بر آن است که امور دینی را از امور عقلی و همچنین امور عقلی را از امور دینی استنباط کند.

برقرار بودن تناظر نه عین برقرار بودن ملازمه است و نه مستلزم آن، بلکه تنها مستلزم امکان ملازمه است؛ ولی برقرار بودن ملازمه عقل و شرع، مستلزم تناظر بین سنخ مسائل عقلی و سنخ مسائل دینی است.

پس بین تناظر و ملازمه در باب امور دینی و عقلی، نسبت عام و خاص مطلق است؛ بدین معنی که هرگونه ملازمه بین این دو مجموعه از







امور، مستلزم تناظر آنهاست، اما تناظر، تنها مستلزم امکان ملازمه است. در اینجا لازم است توضیح داده شود که مسئله ملازمه عقل و شرع از دیرباز مطرح بوده و در نفی و اثبات آن، چند نظریه عمده ارائه شده است. در این میان، نظریه جداسازی ملازمه در منطقه عقل عام از ملازمه در منطقه عقل خاص، که نگارنده آن را تدوین کرده، به منزله نقد و تمییم چند نظریه ارائه شده در این زمینه است.

مسئله تناظر با آن که از جنبه محتوا، تازگی ندارد مانند مسئله ملازمه، مورد بررسی نبوده است، از جنبه شناخت شناسی، در ردیف بحثهای تازه قرار می گیرد.

از نکته های اصلی در بحث تناظر این است که امکان ملازمه بین مسائل عقلی و مسائل دینی را برقرار می کند. اگر هیچ گونه همگنی ای بین مسائل دو منطقه الف و ب وجود نداشته باشد، هیچ گونه رابطه استلزامی نیز نمی تواند میان آنها وجود داشته باشد. زیرا نفی همگنی دلیل کافی است برای محال بودن استنباط امور ناهمگن و نامتناظر از یکدیگر. برای نمونه، بین مسائل هندسه اقلیدسی از یک سو و مسائل دستور زبانی از دیگر سو، همگنی یا تناظر وجود ندارد. از این رو استنباط قضایای مثلث گونه ها یا منحنی گونه ها از قواعد مبتدا و خیر، یا اسم و فعل، و همچنین عکس این استنباط، نمی تواند واقع شود.

### فراز دوم نقد

اکنون با توضیحی که داده شد به فراز دوم نقد پرسش اول می رسیم: فراز دوم. این فراز به منزله عکس فراز نخست و نیز متمم آن است و بدین گونه آغاز می شود:

اگر می توان پرسید: قضایای اکتسابی و استنباطی دینی در منطقه عقل غیر عمومی خطاپذیر آیا می توانند در داخل خود سازگار باشند؟ و باز آیا می توانند با موازین عقل خاص یا موازین عقل عام، مطابقت داشته

باشند؟ و همچنین آیا می‌توانند از راه عقلی به اثبات برسند؟

پس می‌توان عکس این را نیز پرسید؛ بدین گونه:

قضایای اکتسابی عقلی در منطقه عقل غیر عمومی خطاپذیر آیا می‌توانند در داخل خود سازگار باشند؟ و آیا می‌توانند با موازین دینی در دو منطقه علم خاص و علم عام مطابقت داشته باشند؟ و همچنین آیا ممکن است از راه دینی به اثبات برسند؟ و آیا ممکن است آن قضایای عقلی را مستلزم قضایای دینی دانست؟

این پرسش یکی از بخشهای عمده کلام دینی و اصول فقه است. بحثهای ادله عقلی، ملاکات عقلی و سپس ملازمات عقلی در راستای این مسئله قرار دارند و تفاوت‌انظار بین مسلکهای اصولی و اخباری به چگونگی پاسخ به این مسئله ارتباط می‌یابد. نیز اختلاف‌انظار بین طریقه‌های ظاهری‌گری و رای‌گری و قیاسی‌گری در عامه به چگونگی پاسخ مسئله یادشده بستگی دارد.

دو مسئله بنیادی مطرح شده در دو فراز نقد

دو فراز یاد شده که پرسش عقلانیت و دیانت و عکس آن را می‌سنجند در تمامیت خویش دو مسئله بنیادی از چند مسئله بنیادی سراسر دانایی و خردورزی و دین‌شناسی بشریت را مطرح می‌سازند.

مسئله نخست این است که، در منطقه عقل خاص و دانش اکتسابی بشر غیر معصوم، از چه راه و بر چه پایه قضایایی واقعند که با این که برآمده از استخراج و استنباط بشر غیر معصومند، می‌توانند موصوف به صفت دینی بودن شوند.

و اکنون که واقع هستند (و این خود دلیل بر امکان آنهاست) در چه حدود و بر مبنای چه شروطی می‌توانند چنین باشند؟ و پس از نگهداشت حدود و تحصیل شروط، آیا این قضایا که انظار دینی به معنای اعم و انظار فقهی به معنای اخص هستند، فقط دارای منجزیت می‌باشند یا افزون بر



منجّزیت، از حجیت نیز برخوردارند؟ و پس از این، آیا این انظار حاصل شده در منطقه دانش اکتسابی و استنباطی از رده ادله و منجّزات لازمه اند، یا از رده ادله و منجّزات متعدیه؛ که برای غیر صاحب نظر نیز منجّزیت یا حجیت دارند. این مسئله یک پرسمان است و بدان گونه که دیده شد، از چند پرسش، فراهم شده است؛ هر پرسش یک مسئله عمده به شمار می آید.

مسئله دوم این است که: مسائلی که در منطقه دانش اکتسابی، غیر معصوم، به صفت دینی بودن موصوف می گردند چه نوع ارتباط با نفس الامر دین دارند و چگونه و از چه راه امکان می یابند که، با وصف تدریجی بودن و محدود بودن و ممکن الخطا بودن، قضایای نفس الامری دین را معیار خود قرار داده، خود را با آنها بسنجند و از این طریق، کاشفیت مشروط خود را مستقر سازند؟ و به دیگر سخن، بر چه پایه این مسائل، بر کاشف بودن از قضایای نفس الامری دین توانا هستند؟ و به چه معنا، با وصف تدریج، و محدودیت و امکان خطا، به دینی بودن، توصیف می شوند؟

نظیر این مسئله در مورد مسائل عقلی و نوع ارتباط آنها با واقع نیز مطرح است. زیرا در مسائل عقلی غیر همگانی که امکان خطا دارند نظیر پرسش بالا وجود دارد که: چگونه و از چه راه می توان قضایای اکتسابی عقل خاص و ممکن الخطا را به واقع نسبت داد؟ و بر چه پایه ای می توان آنها را با واقع محک زد و صدق آنها را مشخص نمود؟ و سرانجام، مبنای کاشفیت قضایای عقل خاص چیست و برد این کاشفیت به کدامین مرزها می انجامد؟ و کدامین شرطها باید برای قضایای عقل خاص فراهم گردند تا آنها بتوانند از چارچوب ذهنی فراگذرند و واقع را نمایش دهند؟

این نیز مانند مسئله اول یک پرسمان است که از چند پرسش، پرداخته شده است و از چند مسئله پایه در نقادی عقل و شناخت به شمار می رود. و پیشرفت در پاسخ به آن، پیشرفت در اکتشاف و استنباط عقلی را بار



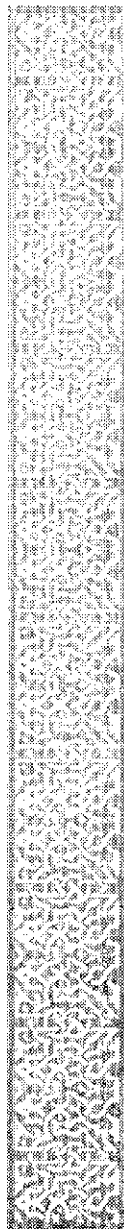
می دهد. کل پرسشهای تشکیل دهنده این مسئله، برای همیشه اجتهاد، مهم ترین پرسمان است و هرگونه پیشرفت در گشودن گره های آن، به پیشرفت در مراحل اجتهاد می انجامد؛ بویژه اجتهاد در طریقه استنباطی امامیه که اجتهادی به تمام معنا اکتشافی و طریقی است و نظریه تصویب را نمی پذیرد. البته بسیاری از غیر امامیه نیز قائل به نظریه تخطئه اند و تصویبی نیستند. توضیح طریقه اکتشافی در اجتهاد، در نوشتاری از نویسنده با عنوان «نظریه اکتشافی اجتهاد» آمده است.

مسئله سوم این است که: آیا می توان از یک قضیه عقلی، به یک قضیه دینی رسید؟ به صورت دیگر، آیا ممکن است قضیه ای دینی را از قضیه ای عقلی استنباط کرد؟

این موضوع، به مسئله ای ژرف تر باز می گردد، بدین شرح: عقل و دین چه نوع ارتباطی با هم دارند؟ در این تراز، مسئله ملازمه عقل و دین مطرح می شود که اساسی ترین مسئله در مورد اجتهاد بر پایه ملاکات و ادله عقلیه است. اگر ملازمه احکام عقلی و احکام دینی، اثبات و تبیین شود آن گاه از یک قضیه عقلی بر حسب محتوای آن می توان به قضیه ای دینی با همان محتوا رسید.

بنابراین، در مسئله سوم نیز با پرسمانی مواجهیم که ساختاری با صلابت دارد و چفتها و گره هایش به آسانی گشوده نمی شود.

این پرسمان بخش بزرگی از بحثهای اصول فقه را به خود اختصاص داده است. دانشمندان امامیه در طی سده ها بر پایه هسته های تعلیمی که در متن کتاب خدا و احادیث معصومین (ع) آمده است پژوهش و نقد را به اعماق پرسمان رابطه عقل و دین کشانده اند. البته چون مضامین کتاب خدا و کلام معصوم (ع) به دلیل ژرفای نامحدودشان تنها به تدریج، در معرض اکتشاف قرار می گیرند و باز چون نظریه های ما در جهت اکتشاف، محدود و مشروطند و امکان تخطی از واقع دارند، از این رو همیشه راه برای حدسها و نظریه های دیگر در راستای استنباط باز می ماند.



## ملازمه عقل و شرع نزد امامیه و غیر امامیه

### موقعیت ملازمه عقل و شرع در امامیه و غیر امامیه

محققان غیر امامیه نیز در این زمینه از دیرباز بحثهای مبسوطی داشته اند و رابطه عقل و دین را هم در اصول دین و هم در فروع دین به بررسی گذارده اند. بحثهای معتزلی و اشعری از یک سو و بحثهای ظاهریان و اصحاب رای و قیاس از دیگر سو، بیانگر دامنه این بحثها در غیر امامیه است. البته هم نزد امامیه و هم نزد غیر امامیه، برد این پژوهشها و سنجشها به عقل نظری، محدود نشده، بلکه به عقل عملی و عقل اخلاقی نیز رسیده است. بویژه در محیط امامیه، همواره عمده ترین مسئله در این باره نقادی عقل بوده، و این از آن جهت است که در نصوص معصومین (ع) نهادهای سنجش خرد، پی افکنده شده و هسته های اصلی آن به بشر تعلیم داده شده است. بردار این آموزه ها سه مؤلفه دارد: یکی در جهت بهره برداری سنجیده از دستگاه عقل؛ دیگری در جهت درهم شکستن طغیان عقلهای جزئی و استبدادگری آنها تا به طور عقلی خلع سلاح شده و دیگر هیچ عقل جزئی نتواند مدعی دانایی انحصاری گردد و همچنین هیچ اندیشه جزئی با هیچ دانشی و هیچ نبوغی نتواند مدعی شود تضمین هیچ نظریه ای را که به عقل اکتسابی و جائز الخطا تعلق دارد؛ و سومی در جهت سوق دادن عقلهای جزئی به سوی عقل کل متشخص که راهنمای استانده از سوی خداست.

این مؤلفه، کار نقادی خود را به اتمام می رساند. زیرا پس از مؤلفه نخست که خردورزی را آموزش می دهد و مؤلفه دوم که سرکشی عقل جزئی خطاپذیر را مهار می زند و وی را از ابزار ادعا خلع ید می کند، مؤلفه سوم، عقل آموخته را که آماده تعلیم یافتن و اهتدا یافتن شده است به سوی موجود استانده که در نظام کل از سوی خدا تعین یافته است سوق می دهد.

بردار یاد شده با سه مؤلفه خود نشان می دهد که توانایی و دانایی بشر



حتی اگر کل بشر در کل خود گرد آید برای بشر کفایت نمی کند و او را بی نیاز از بشر معصوم (ع) نمی سازد.

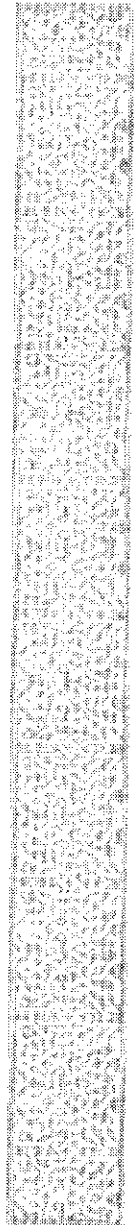
پس سنجش چیستی خرد برای رهبرد خرد به وجود اشخاص معصوم در نظام جهان و انسان، کافی است. در این اشخاص از هیچ گونه خلل و خطایی نباید باشد و به هیچ تجربه و هیچ اکتسابی نیاز نداشته باشند؛ تنها به خدا وابسته باشند و فقط از خدا همه کمالات موجود ممکن را دارا باشند، بی آن که سلسله اسباب در کمالات آنان سهمیم گردد.

از این رو به مقتضای نقادی عقل، هیچ عقل خطاپذیر و جزئی نمی تواند به امکانها و فعلیتهای خود بسنده کند و هیچ عقل خطاپذیر و جزئی این استحقاق را ندارد که درستی نظریه ای را برای دیگر عقلها تضمین کند.

پس هیچ شناسه و یا استدلالی در هیچ عقلی از عقول جزئی انسانهای خطاپذیر نمی تواند به خودی خود و به استناد تصدیق آن عقل برای دیگر عقلها، مدرک باشد، مگر آن که شناسه و استدلال پذیرفته شده در آن عقل در دیگر عقلها مورد تصدیق شود. در این صورت، از آن رو که دیگر عقول به همان نتیجه رسیده اند، برای آنها مدرک است. و از آن رو که اگر عقول جزئی هیچ راهی برای شناخت تضمین شده نداشته باشند مجازفه و تعطیل در نظام عقلی لازم می آید، ضرورت دارد که در خارج عقول جزئی، اشخاص معصوم در نظام کل از سوی خدا تعیین یافته باشند تا عقل عام بشری بتواند عقل خاص را با استناد به آنان سامان دهد و از هرج و مرج برکنار دارد.

و مسئله چهارم این است که: آیا می توان درباره قضایای حاصل شده به اکتساب و استدلال که به طور استنباطی به دینی بودن، موصوف شده اند، به وسیله قضایای عقلی پرسش کرد؟ و از نوع انطباق آنها با موازین عقلی پرسید؟

عکس این مسئله عبارت است از این که: آیا می توان درباره مسائل



عقلی به وسیله قضایای دینی پرسش کرد و از انطباق آنها با موازین دینی پرسید؟

این مسئله چنانکه از ملاحظه متن آن آشکار است، فقط به مسائل اجتهادی و غیر ضروری و غیر همگانی اختصاص دارد. اما مسائلی که به طور همگانی به سنخ دین، تعلق دارند و عقل همگانی، تعلق آنها را به سنخ دین، تقریر می کند از آن رو که خود چنانکه در ابضاح چیستی دین و عقل می آید معیار معقولیت هستند در برد این مسئله قرار نمی گیرند، بلکه مبنای آن می باشند. به سخن دیگر، تنها مسائلی که قابل اختلاف نظرند تحت این پرسش درمی آیند و مسائلی که از سنخ عقل و سنخ دین برآمده اند، به شرحی که در فصل بعدی می آید، مشمول این پرسش نیستند.

این رده از مسائل، برحسب چیستی خود، آن گونه اند که اختلاف نظر درباره آنها محال است.

### نشانه مسائل اختلاف ناپذیر

نشانه این گونه مسائل، دست کم یکی از سه ویژگی ذیل به طور مانعة الخلو است.

۱. مستقل بودن از وضعیتهای روان شناختی، چارچوبهای فکری، اصول موضوعه (اکسیوم ها)، آموزه های گذشته و اکنون، و همچنین از ساختارهای فیزیولوژیکی و روندهای بیولوژیکی.
۲. مساوی بودن وجود دستگاه عقل، با وجود قضایای مورد نظر و یا مستلزم بودن آن نسبت به این قضایا.
۳. کشیده شدن تخطئه این گونه قضایا به تخطئه مبانی استدلال و یا به تخطئه ماهیت استدلال.

اینک با در نظر گرفتن این ویژگیها، مسائل اختلاف ناپذیر شناسایی می گردند. البته این که اختلاف ناپذیری معیار است یک امر منطقی است و



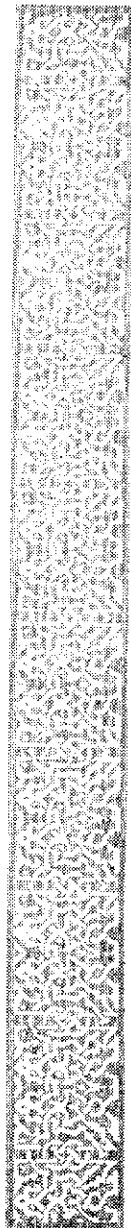
احاله به شهود یا احساس، برای تنظیم و تقریر آن کفایت نمی کند؛ حتی اگر شهود یا احساس، عمومیت داشته باشد و این یکی از نتایج نقد دستگاه عقل و شناخت است. گرچه از نتایج نقد مزبور، تقریر شهود عام و حس عام به سان یکی از مبانی خردمندی است.

برای نمونه، چند گزیده از قضیه های همگانی ارائه می شود: گزیده اول قضیه ای است که می گوید: هر ممکنی نیازمند علت است. همچنین قضیه دیگر که می گوید: هر حادثی نیازمند علت است.

این گزیده را ممکن نیست بدون تناقض و بدون حذف مبانی استدلال، تخطئه کرد و حتی با فرض تناقض و با حذف مبانی استدلال، باز تخطئه بدون مضمون است. چون از پیدایش شیء ممکن بدون علت موجهه نمی توان معنایی داشت.

با کنار نهادن قانون علیت، نه فقط منطق کنار می رود و عقل مشترک زوال می پذیرد، بلکه تجربه نیز از کار می افتد. از اینها گذشته، در داخل منطقه علم گرفتار دشواری در تبیین پدیده ها و نیز در پیش بینی آنها خواهیم شد؛ تا آنجا که گریزی از گردن موقعیتهای متناقض و متزاحم نخواهیم داشت. یکی از آشکارترین این موردها، مورد اصل عدم قطعیت و یا عدم تعین است که در تعبیر کپنهاکی آن، به صورت استثنایی برای قانون علیت تلقی شده است. این تلقی پیامدهایی داشته که هنوز علم، بی آن که بهره ای برده باشد، با آنها دست به گریبان است؛ با آن که نیازی به این درگیری ها نبود و تئوری کوانتومی می توانست بدون چالش با قانون علیت، راه خود را بییابد.

در جزء دوم تئوری فضا زمان و حرکت، نوع پیوست اصل عدم قطعیت در تئوری کوانتومی را با قانون علیت، مورد سنجش قرار داده ام. از جمله ملاحظه ها در آن سنجش این است که: قانون علیت می تواند مبنای اصل عدم قطعیت باشد و بدین جهت، دیگر ضرورت ندارد که برای نگهداشت اصل عدم قطعیت، قانون علیت را نقض کنیم.





نیز از جمله ملاحظه‌ها در سنجش عدم قطعیت هایزنبرگ این است که: عدم قطعیت، یک گونه نیست؛ در جهان کوانتومی چندگونه عدم قطعیت امکان پذیر است. عدم قطعیت هایزنبرگ تنها یکی از آن چندگونه است؛ عدم قطعیت دیگر، راجع به پراکندگی است که رویدادهای میکروسکوپی و فرامیکروسکوپی را تحت قانون کوانتومی درمی آورد. فروپاشی حاصل از رادیواکتیویته از امور تابع عدم قطعیت در پراکندگی است.

عدم قطعیت پراکندگی در فیزیک تاکنون از آزمون، سرفراز بیرون آمده است. چیزی که در این مورد نیاز داریم یک تئوری است که بتواند پراکندگی را تحت یک قانون از فیزیک نظری سامان بخشد. گونه‌هایی دیگر از عدم قطعیت می‌توان داشت که در تفریر آنها ضرورتی ندارد که قانون علیت، نقض گردد.

گزیده دوم قضیه‌ای از عقل عملی است که می‌گوید: برطبق ایده‌ای عمل کن که بتواند هم هنگام، هم کمالات یکایک افراد انسان و هر موجود خردمند نظیر انسان را و هم کمالات این افراد را به عنوان جمع و کل، فراهم سازد.

این قضیه از سنخ امور همگانی عقل عملی مشترک است و هرگونه تقیینی برای این که بتواند به صورت قانون کلی درآید و عقل، آن را مقرر دارد، باید ضابطه قضیه یاد شده را الگو قرار دهد.

در هیچ موقعیتی نمی‌توان از عقل عملی، رواید نقض این قضیه و عبور از این ایده را گرفت. بنابراین، قضیه مذکور یک قانون عقلی عملی است. البته این قانون نسبت به هر موجود ممکن تعمیم پذیر است. لیک چون مقصود ارائه گزیده‌ای از نمونه اصلهای همگانی بود به گزاره‌ای محدود از اصل فراهم سازی کمالات، بسنده شد.

این قانون از جمله قانونهایی است که به طور این همانی و فراتر از ملازمه عقل و شرع، بین دو گستره دین و عقل، اشتراك دارند؛ بدین معنی



که هم ماهیت دین و هم ذات عقل در موقعیت عملی، عین این قانون را مقرر می‌دارند.

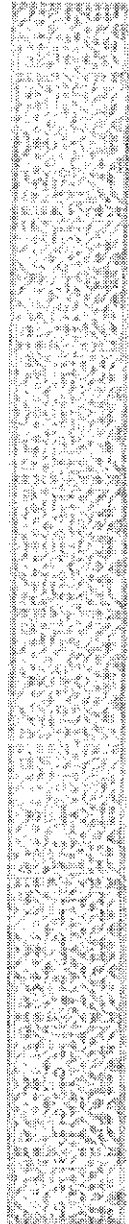
و از اینجا که یک قانون از دو منبع، صادر می‌شود، به این نتیجه می‌رسیم که قانونهای سنخ دین در مرحله نفس الامر آن با قطع نظر از تئوری‌ها و نظرهای بشری، با قانونهای عقل همگانی که از هر تئوری‌ای رها می‌باشند، یکسانند؛ تا آنجا که اگر قانونهای دو منبع از حیث ذوات قانونها منظور گردند، باهم یگانه‌اند.

این یکسانی و یگانگی در قانونهای مرجع است که پایه ملازمه عقل و شرع را پی افکنده است. البته چنانکه می‌آید، ملازمه عقل و شرع دو مرحله دارد: یکی مرحله عقل عام و دیگری مرحله عقل خاص و اکتسابی.

تنها در مرحله عقل عام و ضروری می‌توان بدون قید و شرط، به ملازمه قائل شد. اما در مرحله عقل خاص و خطاپذیر، همیشه از طرف شرع، ملازمه برقرار است. زیرا هر امر شرعی‌ای به ضرورت، یک امر عقلی است، لیک چنین نیست که هر امر عقلی‌ای به ضرورت، یک امر شرعی باشد. زیرا بسا امر عقلی که از عقل محدود و ممکن الخطا حاصل شده، خلاف واقع باشد؛ که در این صورت نمی‌تواند یک امر شرعی باشد. شرع به دلیل معصوم بودن از مخالفت با واقع، همیشه با عقل حقیقی، مطابق است. عقل حقیقی نیز که عقل همگانی است با شرع، مطابق است. اما عقل خاص و اکتسابی فقط در صورتی که مطابق با عقل همگانی شود با شرع، مطابقت دارد؛ در غیر این صورت، به دلیل خطا بودن تئوری برگزیده آن نمی‌توان قائل به مطابقت آن با شرع شد.

گزیده سوم قضیه‌ای از عقل اخلاقی است که می‌گوید: در هر زمینه، باید بر طبق ایده راستی (صدق) عمل کرد.

قضیه یادشده گزیده‌ای از عقل اخلاقی است. عقل اخلاقی برای محتوای اخلاقی قانون می‌دهد. از این رو، همه قضیه‌های این عقل، از



سنخ محتواهای اخلاق هستند که از حیث اخلاقی بودن خود کلیت پذیرفته و به صورت قانون کلی درآمده اند.

اما عقل عملی قانونها را از جنبه ضابطه آنها تقریر می کند.

فرق عقل عملی با عقل اخلاقی در این است که عقل عملی، قانونهای کلی عملی را با قطع نظر از محتوای آنها مقرر می دارد و عقل اخلاقی، محتواهای اخلاقی را براساس اقتضای خود آنها مقرر می دارد و حاق محتواهای اخلاقی آنها را تعمیم می دهد.

حال گوئیم: محتوای این گزیده این است که تحت هیچ شرایطی نباید از راستی تخطی کرد، زیرا صدق به تمام مراتب آن اقتضای کلیت دارد و براستی جزئی بسنده نمی کند. کلیت قانونهای عقل عملی و عقل اخلاقی، از ایده ها و ملاکهای این دو عقل، برآمده و هیچ تقطیع و استثنایی را بر نمی تابد.

البته در اینجا نظریه ای هست که می گوید: همواره در اخلاق با قانونهای استثناپذیر کار می کنیم. آن قانون اخلاقی که تحت شرایطی خاص استثنا را نپذیرد، برای عمل، کارایی ندارد و سودمند نیست.

### نقد اختلاف نظر در عمومیت قانون اخلاقی

اینک با وجود این نظریه، این اشکال به نظر می رسد که: قانون راستی، با این که یکی از قانونهای عقل همگانی است گرفتار اختلاف نظر شده است و برخی نظرها آن را در برخی موارد، نفی می کند. اگر قانون راستی، و به طور کلی اگر قانون اخلاقی محض، به ذات خویش مقتضی کلیت است و این کلیت را در همه عقلها تعمیم می بخشد و اگر قانون اخلاقی محض به عقل همگانی تعلق دارد. پس نباید اختلاف نظر پدید آید، لیک اختلاف نظر پدید آمده است؛ پس قانونهای اخلاقی محض به عقل همگانی تعلق ندارند.

در پاسخ گوئیم: این گونه اشکال در همه اقسام عقل پدید آمده و در



همه این اقسام می توان اشکال مزبور را به دو شیوه حل کرد که شیوه اول، درباره مسئله استثنا در قانون عقلی است و شیوه دوم درباره اختلاف نظر در قضایای همگانی عقل است. اینک دو شیوه حل اشکال اختلاف نظر به شرح ذیل تقریر می شود.

### شیوه اول. حل مسئله استثنا

اگر استثنای قانون عقل همگانی، خود یک استثنای قانونی و کلی است، آن گاه استثنا نمی باشد، بلکه یک قانون است در کنار دیگر قانونها؛ و اگر قانونی و کلی نیست، آن گاه از عقل همگانی نیست و از این رو نمی تواند کلیت قانون عقلی را در هم شکند. با دو اگر در مورد استثنا، دو قضیه شرطیه تقریر شد:

شرطیه اول با این معادله شرطی بیان می شود:

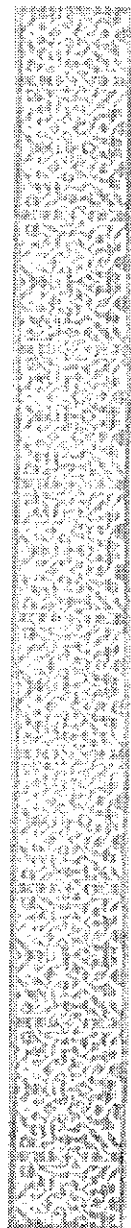
$$x = x' \rightarrow x = 1 - x1$$

و شرطیه دوم با معادله شرطی ذیل بیان می شود:

$$x \ x' \rightarrow x \notin \{\emptyset\}$$

که مضمونش این است اگر تخصیص قانون عقلی، یک تخصیص کلی و عقلی نیست، دیگر نمی شود آن را تخصیصی برآمده از عقل همگانی دانست و باز اگر استثنا پس از استقرار قانون کلی است چون مستلزم تناقض است درست نمی باشد و اگر استثنا در مرتبه استقرار قانون کلی است دیگر مستلزم تناقض نیست؛ لیک موجب محدود بودن قانون کلی از آغاز پیدایش است و این گرچه اشکالی ندارد، اما در آنجا که طبع اولی قانون عقلی، مقتضی نامحدود بودن آن است موجب اشکال تناقض می شود و البته در آنجا که طبع اولی قانون، مقتضی نامحدود بودنش نیست، استثنا در قانون به اشکال نمی انجامد.

و بر همین پایه، همه تخصیصها و تقییدها که استثنائات به شمار می روند در درون مرتبه قانون کلی، واردند و بیانگر محدودیت قانون در



برد خاصی می‌باشند. نسخ شرعی نیز بیانگر محدودیت حکم منسوخ است و از باب دگرگونی در خود قانون نیست. بدین جهت، تخصیص، تقیید و نسخ شرعی و عقلی از یک سنخ هستند و به یک روش اعمال می‌گردند.

شیوه دوم. حل مسئله اختلاف نظر در قضایای همگانی عقل  
قضایای همگانی عقل، از آن رو که همگانی اند، به استلزامات غیر مشروط تعقل باز می‌گردند و ملاک همگانی بودن آنها همین استلزام غیر مشروط است که عقل در نسبت با آنها دارد. پس به طور جدی، استتاج قضیه‌ای که متنافی با آنها باشد ممکن نیست.

بدین جهت، یک نظر متنافی با قضایای همگانی عقل، پایگاه عقلی ندارد و بناگزیب اگر نظر متنافی با عقل عام، وجود یابد، یا از آن جهت است که دستگاه عقل اکتسابی خاص، مضامین عقل عام را تصور نکرده؛ یا از آن جهت است که تنافی آن نظر با عقل عام را شناسایی نکرده است؛ و سرانجام، یا از آن جهت است که دستگاه اکتسابی شناخت، در کل خویش یا در برخی جنبه‌های خویش، به دستگاه درونی جدا شده از نظام استدلالی تبدیل شده است.

اکنون با توجه به آنچه گفته شد گوئیم: مقتضای ملاک و یا برهان عقلی، کلیت و عمومیت است و ملاکات و ادله عقلیه، قابل تقطیع و تبعیض نیستند. برای مثال، وقتی که گفته می‌شود تناقض محال است، از سطح فرازبانی و فرامنطقی، بدین معنی است که محال بودن تناقض، یک قانون کلی است و نمی‌توان موردی را در نظر گرفت و تناقض را در آن مورد، تجویز کرد.

همچنین در گزاره‌ها و ایده‌های خرد عملی و خرد اخلاقی، کلیت و عمومیت، مقتضای خود آن گزاره‌ها و ایده‌هاست و نمی‌توان موردی را در نظر گرفت و نسبت به آن مورد، امور متناقض با آن گزاره‌ها و ایده‌ها را



تجویز نمود.

با این وصف، یک فرق نهادینه بین امور نظری و امور عملی هست و آن این که: قانونهای نظری چون درباره واقع هستند و به عمل ما تعلق ندارند، فارغ از نوع تصمیم ما و شرایط ما برقرارند؛ برخلاف قانونهای عملی که انطباق وجودی آنها به تصمیمها و شرطها و توانهای ما و به شرایط و امکانات منطقه کردار و رفتار، بستگی دارد. از این رهگذر، بسی روی می دهد که بین دو قانون اخلاقی در عمل، تزامم پدید می آید. مانند موردی که یک سخن راست سبب نابودی شخص بیگناهی می شود؛ و یا مانند موردی که دو انسان در حال غرق شدن قرار گرفته اند و شخص نجات دهنده فقط یکی از آن دو را می تواند نجات دهد.

در این موردها که در زیست بشر به فراوانی پدید می آید، بین قانونهای اخلاقی، تعارض و تهافت وجود ندارد. این قانونها همیشه چه در موارد تزامم و چه در موارد بی تزامم به یک گونه درست هستند؛ لیک محدودیت طبیعت جسمانی که منطقه بروز کردارهای حسی ماست، همراه با محدودیت تواناییهای روحی و جسمی ما سبب می شود که گاه نتوانیم بر طبق دو قانون اخلاقی عمل کنیم؛ همچنان که به زبان اصول فقه، قانونهای شرعی صادر شده از سوی خدا و ابلاغ شده از سوی پیغمبر و دوازده امام، هیچ تعارضی ندارند. زیرا خطا در منشا شرع و طریق ابلاغ آن که معصوم (ع) است، ممکن نیست؛ تنها تقابل ممکن در قانونهای شرعی صادر شده، از گونه تزامم است. بدین معنی که اگر مکلفان نتوانند هم هنگام، بر طبق چند قانون شرعی عمل کنند، آن گاه چند قانون مورد عمل مکلفان نسبت به یکدیگر تزامم می کنند و مکلف در صورت عمل به یکی از آنها، از عمل به دیگری ناتوان می گردد. بی آن که قانون، محدود گردد و یا یکسره منتفی شود.

فقط منجزیت الزامی یکی از چند قانون به طور تخیر عقلی، از عهده مکلفان مرتفع می شود. برای مثال، آنجا که پزشکی می خواهد چند بیمار



را در وضعیت فوری درمان کند، در فرضی که ابزارهای فوری تنها پاسخگوی یک بیمار باشد، پزشک، دچار بحران گزینش می شود.

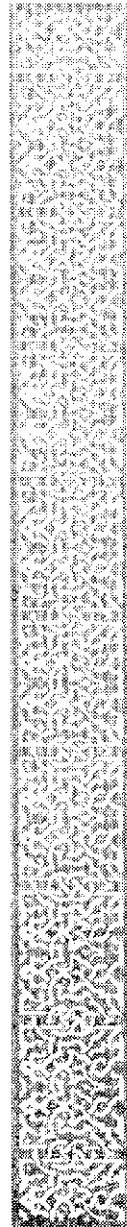
این مثال هم نشان دهنده تراحم عقلی است و هم نشان دهنده تراحم شرعی؛ و افزون بر این، نشان می دهد که چستی گزاره های عقلی و شرعی در تراز بالا که تراز مضامین نفس الامری گزاره هاست، چستی یگانه است و این چستی یگانه هم منشا ملازمه بین قضایای همگانی عقل و قضایای صادر شده از شرع است و هم منشا عدم ملازمه بین قضایای خطاپذیر عقل و قضایای شرع که ضروری الصدق هستند. شرح کوتاه از این دوگانگی تاثیر تراز بالای گزاره ها در مورد ملازمه و عدم ملازمه، در رابطه عقل و دین می آید.

### ایضاح جهانشمول بودن قانونهای اخلاق

از آنچه گفته شد روشن می شود که دستگاه اخلاق برای راستی، درستی، مروّت، رحمت، عدالت و دیگر مضمونهای اخلاقی هیچ مرزی و هیچ استثنایی قابل نیست. مرز نهادن و استثنا گذاردن بر این قوانین ابدی مساوی است با ابطال قانونیت آنها.

فقط این است که: به طور عرضی بین این قانونها در مرحله انطباق دادن آنها و عمل بر طبق آنها گهگاه از جهت قصور قوای بشر و نقصان امکانات طبیعت حسی، عارضه تراحم روی می دهد. این عارضه از طبع قوانین اخلاقی، برنخاسته، بلکه از محدودیت بشر و طبیعت، برآمده است.

به دیگر سخن، عارضه تراحم عبارت است از این که: بشر گهگاه نمی تواند در یک زمان و یک مکان و تحت یک گونه شرایط، به دو قانون اخلاقی عمل کند. اگر می توانست تحت هر شرایطی هم هنگام برطبق چند قانون عمل کند از جنبه فرمان عقل، موظف می بود که هر چند قانون را معمول دارد. اینک از این ایضاح که تعارض را از دستگاه اخلاق نفی می کند و تراحم را به صورت عارضه ای حاصل از عجز بشری شرح



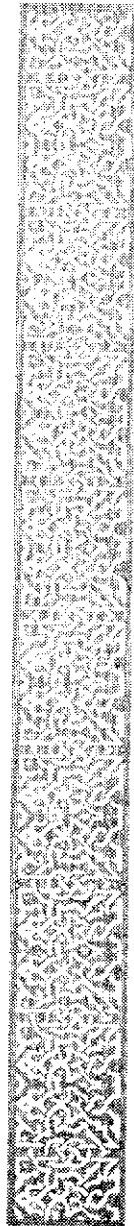
می دهد نتیجه ای حاصل می شود که از یک سو نهادهای عقل همگانی را استوار می سازد و از دیگر سو طبیعت عقل را به سوی خرد استانده در نظام هستی امکانی سوق می دهد؛ خرد استانده ای که خدا آن را برای تکمیل نظام هستی امکانی در آن تعبیه کرده است.

حصول این نتیجه به شیوه ای است که در ذیل به اختصار، گزارش می گردد:

خرد همگانی گرچه قانونهای اخلاقی محض را به طور جهانشمول و جاویدان، پیروی می کند و از این طریق آنها را به گستره جهان می کشاند، لیکن در این که کردارهای خود را بر وفق این قانونها به انجام رساند، محدودیت دارد. بدین جهت، بشریت عام حتی اگر به طور ناب، چیزی جز ایده آلهای خرد همگانی را نخواهد باز نمی تواند به طور همه جانبه، کردارهای اخلاقی محض را در محدوده طبیعت، آشکار سازد. بلکه همواره، کردارهایش در سطح تراز محدودی از اخلاقیات انجام می پذیرد. این تراز محدود، همیشه فروتر از تراز آرمان (تراز ایده آل) قرار دارد.

اکنون اگر نظام جهان، فقط بدین گونه سامان یافته باشد که از سوی مبدأ جهان، در نظام عام آن، خرد همگانی، همه موجودات خردمند را به ایده آلهای ناب قانونهای اخلاق فراخواند و از درون نهادهای اخلاقی همه افراد بشر و هر موجود خردمند، آنها را به عمل بر طبق قوانین اخلاق، برانگیزاند و از سوی بشریت و موجود خردمند، همواره از ایده آلهای عقل در دو وجه عملی و اخلاقی، به سبب ناتوانی وی و محدود بودن طبیعت، فضازمانی تخطی شود و همیشه قانونهای اخلاقی در معرض تراحمها و نارساییها باشد، آن گاه مجازفه و تعطیل و قسر همیشگی در نظام عقلی و اخلاقی جهان لازم می آید.

لیکن مجازفه و تعطیل و قسر همیشگی محال است؛ بدین جهت ضرورت دارد که در نظام کل، اشخاصی باشند که با وصف کمال جمعی بتوانند در طبیعت فضازمان، موجود باشند و به طور ناب بر طبق ایده آلهای





اخلاق عمل کنند؛ بدان گونه که آنان خود، ایده‌آلهای تشخیص یافته در جهان باشند. از این رو، وجود معصومین(ع) از سوی خدا برای انطباق نظام تکوینی بر نظام اخلاقی و برای تحقق نظام احسن، ضرورت دارد.

### تحلیل برهان بر وجود معصوم(ع)

در اجزاء برهان مذکور و در نتیجه آن، عقل و شرع، اتفاق دارند. زیرا آن گونه که در شرع، جهان، هیچ گاه تهی از حجت نمی باشد و همواره باید بر طبق نصوص، اعلام ازمنه و حجج دهور از ناحیه خداوند در جهان برقرار باشند؛ یا به عنوان انبیا و رسل(ع) و یا به عنوان اوصیا و ائمه معصومین(ع)؛ به همان گونه در عقل نیز، باید این راهنمایان استانده ایده‌آلهای اخلاق که پیغمبران و امامان معصومند وجود داشته باشند و علم و قدرت و دیگر کمالات آنها بدون اسباب جهانی، و بی میانجی علل امکانی یکسره از خدا باشد؛ آنچنان که هیچ عارضه‌ای نتواند برای آنها قانونهای اخلاق و فرمانهای مبدا هستی را دچار تراحم سازد و هیچ محدودیتی در فضا زمان نتواند خلوص کردارهای آنان را مشوب گرداند.

در اینجا توضیحی درباره برهان یاد شده لازم است و آن این که، این برهان به سه استدلال، تجزیه می شود: نخست. استدلال از راه امتناع گزاف در نظام جهان؛ دوم. استدلال از راه امتناع تعطیل مضامین قانونهای اخلاق؛ و سوم. استدلال از راه امتناع قسر دائم بر اقتضای طبایع.

اکنون با اصلاحی که در پرسش اول از این اقتراحیه (پیشنهاد) به انجام رسید و با فرازهایی که در سنجشگری پرسمان دینان و عقلیگری تحلیل و تحقیق شد، و با پرسمانه مسائل چهارگانه‌ای که در این راستا سامان گرفت، و همچنین با جداسازی عقل عام از عقل خاص و جداسازی مسائل عام و اختلاف ناپذیر از مسائل اختلاف پذیر، زمینه برای شناسه سنخ دین و قضایای همگانی دین و شناسه سنخ عقل و قضایای همگانی عقل و پیوستاره عقل و دین، آماده شده است و بر این پایه، راه



برای پاسخ به پرسش نخست اقتراحیه (پیشنهاد) گشوده است.  
از این رو نخست، شناسه های دین و عقل و پیوستاره آنها و سپس  
پاسخ پرسش اول پیشنهاده تبیین می شود. پرسشهای دوم تا هفتم با توجه  
به آنچه در پاسخ پرسش اول می آید، امکان پاسخ می یابند.

### شناسه 'سفنخ دین

هر شناسه ای از این گونه، آنچنان است که ماهیت دستگاه عقل  
ترکیبی با قطع نظر از هر موقعیت و هر عامل، آن را ادراک می کند و مقرر  
می دارد. بنابراین، شناسه دین، در صورتی شناسه کلیت دین است، که  
عقل همگانی از جنبه نظری و عملی و اخلاقی بر طبق چستی منطقی  
خود، تحت هر شرایطی آن را درک و اذعان کند و به آن بگردد.

بر این پایه، در تعریف سنخ دین نمی توان هیچ امر اختلاف پذیری را  
در نظر گرفت. نیز نمی توان جز امری را که عقل را به تصدیق و احترام  
پیروی وادارد، منظور داشت.

و چون در امور ممکن چه در گستره عملی و اخلاقی و چه در گستره  
وجودی، هیچ چیز و هیچ ایده ای نیست که به خودی خود، به طور  
نامشروط، عقل را در این موقعیت قرار دهد، از این رو تنها ایده خداست  
که به جهت واجب الوجود بودن و مبدا هستی و اخلاق بودن، عقل را از  
طریق خود عقل به مرحله پیروی و تفدیه، ترا می برد.

از این قانون که عقل براساس امتناع تاثیر امور ممکن به خودی خود  
در تصدیق و احترام و گروش مقرر می دارد دانسته می شود که: بدون ایده  
خدا، برای دین، هیچ ماهیتی نیست و بدون خدا، دین نه معنای تصویری  
دارد و نه وجود واقعی؛ پس براساس یاد شده، در تعریف سنخ دین  
گوییم:

حقیقت غیر مشروط دین، مساوی است با نظامواره ای که خدا مرکز  
و مبدا آن است و آن نظامواره در کلیت خود - گرچه نه در تفصیل و تطبیق



خود- به واسطه طبیعت عقل، ادراک و تصدیق می شود و مورد احترام و پیروی قرار می گیرد. بنابراین تعریف، نظامواره دین مساوی است با نظامواره عقل ترکیبی، که عبارت است از عقل در سه موقعیت نظری، عملی و اخلاقی آن.

پس چیستیها و قانونهای عملی و اخلاقی از آن حیث که- با صرف نظر از هر دیدگاهی- استقرار دارند همان چیستیها و قانونهای دینی در همگانی ترین تراز دین هستند.

این همانی در این تراز بین دو نظامواره دین و عقل منشا ملازمه بین قرائات و قوانین عقلی و دینی در تراز تفصیلی همگانی است. در ترازهای تفصیلی اجتهادی که همگانی و ضروری نیستند قانون ملازمه به طور نامشروط برقرار نیست. زیرا چنانکه گذشت، عقل بشر غیر معصوم در مرحله اکتسابی و استدلالی در معرض خطا هست و قضایایی که در این مرحله، از طریق اجتهاد عقلی یا دینی استنباط می نماید از حیث مطابقت با واقع عقل و واقع شرع، فقط امکان صدق دارند و چون چنینند هیچ رده از دوره قضایای استدلالی در دو مرحله اجتهاد عقلی و دینی، مستلزم رده دیگر نیست و تنها به طور شرطی و تعلیقی، رابطه استلزام بین این رده مستقر می باشد؛ بدین صورت که گوئیم: اگر قضیه الف از گزاره های عقل اکتسابی مطابق با واقع است، آن گاه گزاره الف با شرع نیز مطابق است و اگر گزاره ب از گزاره های اجتهادی با نفس الامر شرع، مطابق است آن گاه گزاره ب با واقع نیز مطابق است.

استثنای نقیض تالی در هر دو شرطیه، نقیض مقدم را نتیجه می دهد؛ بدین صورت: اگر گزاره الف با شرع مطابق نیست، آن گاه گزاره الف با واقع نیز مطابق نیست. و اگر گزاره ب با واقع مطابق نیست، آن گاه گزاره ب با شرع نیز مطابق نیست.

در این منطقه چند مسئله اجتهادی اصلی، همواره مطرح است: نخست، مسئله موقعیت استنباطهای عقلی اکتسابی و ممکن الصدق از



حیث حجیت و منجزیت شرعی است که آیا حجیت یا منجزیت را واجدند، یا یکسره فاقد هر دو هستند. دوم، مسئله چگونگی حجیت و منجزیت استنباطهای شرعی اکتسابی و ممکن الصدق و حدود و شروط آنهاست. سوم، مسئله لازم بودن یا متعدی بودن حجیت و منجزیت استنباطهای عقلی و شرعی. چهارم، مسئله تصویب و تخطئه است؛ کل امامیه و بسیاری از غیر امامیه قائل به تخطئه اند.

### تحلیل سنخ دین

این نظامواره که عناصر و اصول کلیت دین را در خود می گنجاند و مشخصه آن این است که طبیعت عقل آن را درک و تصدیق و احترام می کند و به آن می گراید، به دو بخش درونی و جهانی، تجزیه می پذیرد:

بخش درونی آن عنصرها و اصلهایی را دربر دارد که طبیعت عقل بدون نیاز به تشریح پردازی و یادگیری، به یکایک آنها می گردد. اصلهای وجود ربوبی ضروری بالذات، عدل جمعی الهی، وجود راهنمایان و پیشوایان معصوم و استانده در نظام امکان و پاداش جاویدان در مرحله حیات اخروی و ابدی. همچنین اصلهای منع بدی و پلیدی و زیان رسانی، و اصلهای ایجاب نیکی و پاکیزگی و بهره رسانی و قانون ضرورت راستی و رد امانت، و پرهیز از اقتضای شتان اقوام (پرهیز از عمل برطبق ناخوش داشتن دیگران) و قانون تعمیم داوری به عدل و دیگر عنصرها و قانونهای کلیت دین، به بخش داخلی نظامواره دین تعلق دارند که سنخ عقل همگانی بدون نیاز به ورود در مرحله اکتسابی، درک و تصدیق می کند. این اصلها بین شرع و عقل، مشترکند و بدین جهت در بخش درونی نظامواره دین مندرجند.

و بخش جهانی آن عنصرها و قرارها و قانونهایی را دربر دارد که از طریق معصومین (ع) به عقل انتقال می یابند. طبیعت عقل به طور اجمالی این قرارات و احکام را تصدیق می کند. تصدیق اجمالی عقل، بخش



جهانی نظامواره دین را به عقل انتقال می دهد. مفاد این تصدیق این است که: هر قرار و هر قانونی که معصومین (ع) آن را از سوی خدا ابلاغ کنند، از آن حیث که از معصوم صدور یافته و از آن حیث که مدلول آن به معصوم (ع) استناد دارد، قرار و قانون دین است.

خود این تصدیق اجمالی یکی از قانونهای عقل همگانی است و به استناد این قانون است که عقل همانند شرع، ابلاغ معصوم را شرط لازم و کافی دینی بودن می داند و برای ابلاغ نبی (ص) و وصی (ع) قائل به موضوعیت است؛ بدین معنی که ابلاغ آنان از سوی خدا شرط شرعی و عقلی دینی بودن است.

در اینجا یکی از نصوص دین که کل مبانی متطابق و مشترك عقل و دین را دربر دارد به عنوان یک نمونه آورده می شود.

آیه ۹۲ از سوره نحل می فرماید: **انَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**؛ خدا به داد و نیکی کردن و انفاق نمودن بر خویشاوند فرمان می دهد و از کردار زشت، و ناپسند و ستم باز می دارد. اندرزتان می دهد تا آن که به یاد آورید.

سه محتوای اخلاقی در این نص از آن جهت که جامع عنصرهای اخلاق هستند، مورد فرمان خداست و سه مضمون که با نهاد اخلاق، ضدیت دارند، مورد نهی خدا قرار دارد و او فرمان به پرهیزختن از آنها می دهد. این فرمان، نه مقید به وقت است، نه محدود به مکان، و نه مشروط به شرط. در اینجا برای تفسیر مضمون نص آیه مزبور، جای این سؤال هست که فرمان خدا در اینجا تشریحی است یا تکوینی یا اخلاقی؟ یا این که هم تشریحی است و هم اخلاقی؟ و یا این که به طور ترکیبی، سه وصف تشریحی اخلاقی و تکوینی را داراست؟ نویسنده در راستای ایضاح فرمان اخلاقی خدا گفتاری دارد که در شماره (۱۳ - ۱۴) نشریه نقد و نظر در بخش قضایای اخلاق آمده است.



## شناسه طبیعت عقل

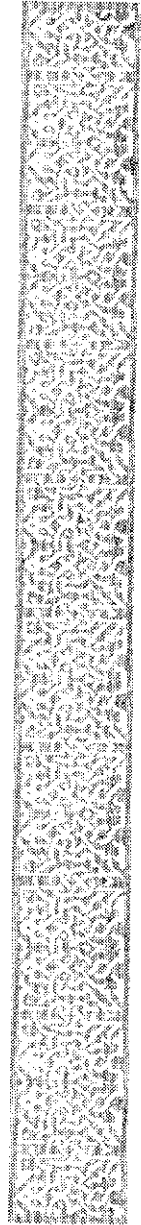
این شناسه، خود از طبیعت عقل، استنتاج همگانی می‌شود؛ بدین معنی که عنصرها و دستورها و اصلهای جاری در عقل به علاوه عملکرد غیر مشروط عقل در موقعیت صواب و خطا، شناسه عقل را برای عقل، تقریر می‌کند.

عقل بر این روال، دستگاهی همگانی و غیر خاص است که از آن رو که عقل است، دستورهای منطقی برای تعریف و استدلال دارد و به طور پیشین (appriory) عنصرها و اصلها و قانونهایی را داراست و آنها را به طور پیشین در ضوابط منطقی به کار می‌اندازد و در شرایط صواب و خطا و در بازنگری و سنجشگری و به طور کلی در هر موقعیتی، بر مبنای این دستورها و عنصرها و قانونها کار می‌کند. بنابراین، هر تعریف، هر قضیه و هر استدلال، اگر در هر شرایطی به وسیله عقل تقریر شود، آن گاه از امور عقل همگانی است و به دیدگاه خاص یا نظریه‌ای خاص، تعلق ندارد. این شناسه برای سنخ عقل که همان خرد همگانی است ویژه عقل نظری نیست و عقل عملی و عقل اخلاقی و عقل حسی را نیز فرامی‌گیرد. از این رو در همه اقسام عقل، این مشخصه که تقریر غیر مشروط عقل است، برای شناسایی تعاریف و قضایا و قوانین همگانی عقل در چهار وجه نظری، عملی، اخلاقی و شهودی آن کفایت می‌کند.

پیوستاره عقل و دین (رابطه ضابطه مند عقل و دین)

پیوستاره عقل و دین عبارت است از نوع رابطه‌ای که به وسیله ضوابطی تقریر و تنظیم شده است.

این پیوستاره از دو بخش فراهم می‌آید: بخش اول، این همانیهای عقل و دین را در بر دارد. مانند اصلهای راستی، نیکی، و برآمدن عمل از نیت اخلاقی؛ و بخش دوم، ملازمه‌های عقل و دین را تبیین می‌کند. این بخش مبتنی بر بخش اول است و هر دو بخش برای انتاج، بر قانون تطابق





عقل و شرع، مبتنی هستند. قانون تطابق می گوید: چون شرع، معصوم است از این رو هر امری که در نفس الامر به شرع تعلق دارد مطابق واقع وجودی و واقع اخلاقی است و همچنین چون عقل همگانی و ضروری، مبنای هر رد و قبول و مبنای هر اکتشاف و تخطئه است، از این رو هر امری که در نفس الامر بر طبق مشخصه ای که در توضیح شناسه عقل یاد شد به عقل همگانی تعلق دارد، مطابق شرع نیز هست. این تطابق یک قانون در تراز برین است که اعمال آن در ترازهای فرودین، این همانیها و ملازمه ها را به ویژه در بخش اجتهادی، نتیجه می دهد.

البته تبیین تفصیلی رابطه ضابطه مند عقل و دین در سه وجه تطابق، این همانی و ملازمه، و همچنین عرضه قواعد تطبیقی آن در مرحله اجتهاد دینی به گفتاری جداگانه نیاز دارد تا به اختصار هم که شده، فرآیند این رابطه را از تطابق تا ملازمه و از ملازمه تا استنباطهای دینی، هم از جنبه نقادی استنباطهای مبتنی بر ملازمات و هم از جنبه تعیین موارد قابل تأیید یا قابل اثبات این رده از استنباطها به مورد تحقیق گذارد. نگارنده در نظریه اکتشافی اجتهاد این رابطه را به خصوص در مسئله استنباطهای مبتنی بر ملازمات عقلی، تا حد توان اندک خود بررسی و تبیین کرده است. در آنجا بر این قانون تأکید ورزیده ام که چون عقل خاص و اکتسابی، تضمین صدق ندارد و چون استدلالهای غیر همگانی همگی به مرحله اکتسابی و غیر ضروری الصدق عقل تعلق دارند، بدین جهت نظریه های عقلی هر چند مقرون به برهان عقلی یا تجربی باشند، مستلزم احکام شرعی نیستند. حداکثر این است که: از دیدگاه شخصی خاص که انظار عقلی را از طریق برهان تحصیل کرده، بین نظر عقلی از آن رو که برای دیدگاه مزبور قطعی است، و حکم فقهی متناسب با آن نظر عقلی، ملازمه برقرار است و مجتهدی که از راه برهان به آن نظر عقلی رسیده، از طریق ملازمه به حکم فقهی متناظر با آن می رسد.

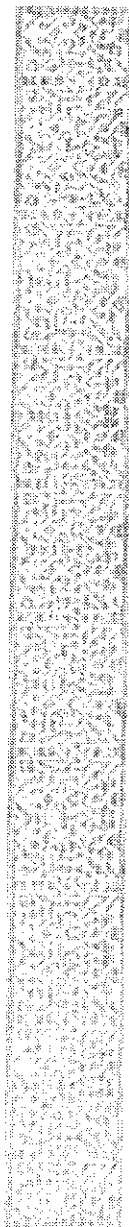
اما چنانکه در نظریه اکتشافی اجتهاد و در گفتار دیگری تحت عنوان

«سنجش رابطه علم و دین» شرح داده ام، چون عقل غیر معصوم تضمین صدق ندارد، نتایج عقلی حاصل شده برای آن قابل تعمیم برای دیگر عقول نیست و به طور کلی نتایج استدلالی حاصل شده نزد هیچ کدام از عقلهای جایز الخطا برای عقل دیگر قابل تعمیم نیست و مدرکیت ندارد، مگر آن که عقل دیگر به همان نتیجه رسیده باشد؛ که در آن صورت، از آن جهت که برای عقل دیگر قطعی شده می تواند مدرک باشد. البته حتی در همین اندازه از مدرکیت، بین مسلکهای اخباری و اصولی، اختلاف نظر هست.

از دیدگاه من - که حاصل نقد بر نظریه های دو مسلک استنباطی یاد شده در این مورد خاص است - انظار عقلی و استنباطهای فقهی مبتنی بر انظار عقلی از طریق قانون ملازمه، حتی اگر برهانی و قطعی باشند تنها حجت و منجز لازمند و نمی توانند حجیت متعددی و یا منجزیت متعددی داشته باشند. و این بدین معنی است که استنباطهای عقلی اجتهادی برای دیگر اشخاص، حجت و یا منجز نیست. این دیدگاه یکی از نتایج تفکیک ادله و منجزات لازم از ادله و منجزات متعددی است.

این متمم، قانون عام اجتهاد را که همه اقسام آن را فرامی گیرد به اختصار بیان می کند. این قانون بدین شرح است: هرگونه اجتهاد، چه عقلی، چه شرعی و چه تطبیقی، در منطقه دانش اکتسابی و عقل استدلالی بشر غیر معصوم قرار دارد. بدین جهت، محققان علم اصول مبحث ادله و حجج را از عمده ترین مباحث در نظر گرفته اند. زیرا در این مبحث به پرسش اصلی درباره حجیت ادله ظنی و یا ادله ای که در حکم ادله ظنی اند پاسخ گفته می شود. به سخن دیگر، در مرحله نخست، سؤال این است: حال که استنباطها ضروری الصدق نیستند، حجیت یا منجزیت آنها برای خود مجتهدان بر چه پایه قرار دارد؟

و در مرحله دوم، سؤال این است: استنباطها حتی اگر قطعی باشند، از چه روی برای مراجعین در امور فقهی (مقلدین)، حجیت متعددی یا منجزیت متعددی دارند مقصود از حجیت و منجزیت متعددی این است که





حجیت و منجزیت استنباط مجتهد محدود به خود او نمی ماند، بلکه به منطقه تکالیف مقلدین سرایت می کند. علاوه بر دو سؤال بالا، سؤال دیگری هست که چرا استنباطهای مبتنی بر ادله عقلی نمی توانند منجزیت و یا حجیت متعدی داشته باشند (البته بر مبنای این نوشتار). اما استنباطهای مبتنی بر ادله شرعی می توانند در صورت برخوردارگی از شرایط لازم و کافی، حجیت یا منجزیت متعدی داشته باشند و مبنای فتاوی قرار گیرند.

قانون عام توضیح داده شده برای اجتهاد، با قطع نظر از مبانی اجتهاد در نظر گرفته شده است. در خود مبانی، اگر مبانی ظنی باشد، مانند اخبار آحاد، ظهورات غیر قطعی، سیرات و اجتماعات غیر قطعی و اقتضائات و دلالات ظنی و دیگر امور غیر قطعی، که همگی موسومند به امارات ظنیه، بحثهای حجیت و منجزیت و شرایط آن و دلیل نفی و اثبات و لزوم و تعدی، می آید، اما مبادی شامله که اساس نفی و اثبات و هرگونه داوری شرعی اند، چون ضرورت صدق دارند، حجیت آنها ذاتی و شامل است مانند اخبار متواتره از معصوم (ع) که بر همه اشخاص، مجتهدان و مقلدان، به طور یکسان حجت شاملند.

و اما مبانی اولیه در اکتشافها و استنباطهای دینی و فقهی، چون ضرورت صدق آنها منطقی است و خطا در آنها محال است، به طور جهانشمول برای همه عقول و حواس و اشخاص، تحت هر شرایط و در هر موقعیت، مدرک و حجت ذاتی و وجودی می باشند.

این مبانی اولیه منحصرند در کتاب خدا و قول و فعل و تقریر معصوم (ع). معطیات این مبانی اولیه در مرحله اول با معطیات طبیعت عقل ضروری و همگانی که اصلهای عدم تناقض و نیاز ممکنات به علت و جز اینها را تقریر می کند، تطابق دارند و در مرحله دوم که مرحله تفصیل است با معطیات طبیعت عقل ضروری و همگانی، ملازمه غیر مشروط دارند.



پاسخ مسئله اول در مورد قضایای دینی حاصل شده از راه نظر و اجتهاد از گفتار گذشته، پاسخ این مسئله روشن شد؛ با این وصف، شایسته است بر اساس آنچه به انجام رسید، به اختصار، پاسخ آن به شرح ذیل ارائه شود:

باورهای بدون مدرک و بدون پشتوانه عقلی و عقلایی و دینی که نه دین خدا از طریق معصوم(ع) آنها را تأیید کرده، و نه طریق عقول به صدق آنها نظر داده است، هیچ گاه امکان ندارد که به هیچ نوع به دین خدا انتساب یا استناد داشته باشند و فقط باورهای شخصی هستند. بنابراین، در مورد این باورها جز این نمی توان گفت که راجع به احوال و ویژه اشخاصند و دیگر هیچ؛ و اما باورهایی که به صورت قضایا در منطقه معرفت اکتسابی و غیر ضروری درآمده اند و برای اثبات یا تأیید آنها استدلال شده یا بدین گونه که استدلال را به عقل، منسوب دارند و یا به دین، درباره این باورهای تبدیل شده با قضایا، نخست باید محتوای هر کدام را شناسایی کرد و سنجید و سپس دلیلهای ارائه شده را به بررسی و سنجش گرفت. هیچ کس معذور نیست که نظر و مسلکی را بدون مدرک کافی و همگانی، بپذیرد یا رد کند.

پیغمبران(ع) و دوازده امام معصوم(ع) و کتابهای آسمانی، عقلها را به مدارک و بینات عینی و عمومی دعوت می کنند و خود به عصمت و معجزه و برهان ضروری و احتجاج همه عقول تحدی کرده اند و راه را در واقع بر هرگونه گزاره بدون دلیل و حتی بر هرگونه تعمیم نتیجه استدلالهای جایز الخطا بسته اند و بشریت را بر حسب نفس الامر از غل و زنجیر تعمیمهای بدون روادید همگانی رها ساخته اند و هم نسبت به آنها انذار کرده اند.

بدین جهت در احتجاجهای قرآن، که بخشی از آنها احتجاجهای پیغمبران سلف است که خداوند به آنان تعلیم داده و در قرآن آنها را ابدی کرده است، و همچنین در احتجاجهای رسول خدا و دوازده امام از سوی



خدا، که برآمده از علم لدنی آنان است، دعاوی دیگر ملل و نحل و دلایل ارائه شده آنها، یک به یک بررسی شده و نقدهای وارد بر آنها با پشتوانه مدارک و ادله ای که برای همه مدرک است تبیین شده، و سپس قضایای اصلی دین با بیانات و زبر و کتاب منیر و ادله جاری در همه عقول، تثبیت گردیده است.

یکی از نمونه ها در این باره احتجاجهای امام رضا(ع) با بزرگان ملل و مذاهب و متخصصان نحله های کلامی است. حال گوئیم در مورد باورهای تحویل گشته به قضایایی که به عقل یا به دین، انتساب داده و یا استناد داده می شود نمی توان به طور کلی نظر داد، بلکه نظر دادن موقوف است به بررسی محتوای یکایک آن قضایا و بررسی ادله ای که برای آنها اقامه می شوند. اگر بخواهیم به طور کلی نظر دهیم، ناگزیریم از مشروط کردن نظر؛ بدین گونه که اگر قضایای منسوب شده یا اسناد شده به دین، مطابق موازین دینی باشند این امکان را دارند که موصوف به دینی بودن شوند، اما این موصوف شدن به معنای صدور مضامین قضایا از نفس الامر شرع نیست و تنها بدین معنی است که با موازین دینی که اخبار و سیرات و اجتماعات و ظهورات و مفاهیم و دیگر امور اصول فقهی و تفسیری و درایی قابل بررسی و تأییدند، اما چون منوط به عقل غیر معصومند ضرورت صدق ندارند و ممکن است به وسیله باورهای دیگر که به قضایا تبدیل شده اند جایگزین شوند.

و باز اگر باورهای تبدیل شده به قضایای انتساب یافته به دین، مطابق موازین عام یا موازین خاص عقلی باشند در این صورت، دارای این امکانند که هم موصوف به عقلی بودن شوند و هم موصوف به دینی بودن. بدون این که این موصوف شدن به عقلانیت و شرعیت، موجب ضرورت صدق عقلی یا ضرورت صدق شرعی شود. ضرورت صدق عقلی تنها در موردی است که گزاره خود از گزاره های عقل ضروری عام باشد و ضرورت صدق دینی و عقلی با هم، تنها در موردی است که گزاره خود از



گزاره های نفس الامر دین باشد و نفس الامر دین از حیث وجود شرعی، منحصر است در کتاب خدا و قول و فعل و تقریر معصوم (ع). دیگر گزاره ها و نظریه ها می توانند در طریق اکتشاف و استنباط از نفس الامر دین واقع شوند. این توانستن، بیان امکان وقوع در طریق استنباط است که این امکان چنانکه در ابواب اجتهاد اصولی و در ابواب اجتهاد فقهی تقریر شده، مشروط به شروط و محدود به حدود است.

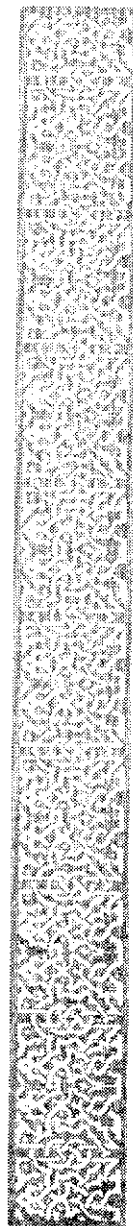
اینک برطبق نظر مشروطی که در پاسخ سؤال اول اقتراحیه توضیح داده شد، می توان ذیل سؤال را نیز پاسخ گفت. ذیل سؤال اول این بود که آیا این رده از قضایا که امکان انتساب یا استناد به دین دارند از طریق عقلی قابل اثباتند؟

در پاسخ، بر طبق نظر بیان شده در مورد بخش قبلی سؤال گوئیم: قضایایی که وصف آنها گذشت با آن خصوصیتها چون هم با موازین عقلی سازگارند هم با موازین دینی، پس چنانکه از راه دینی ممکن است ادله دینی آنها را اثبات کنند، همچنان ممکن است ادله عقلی هم آنها را اثبات کنند. اما هم در اثبات دینی و هم در اثبات عقلی از عهده بشر محدود و جایز الخطا بر نمی آید که اثبات دینی یا اثبات عقلی گزاره را تضمین صدق کند و برای همه عقول تعمیم دهد.

تضمین صدق و تعمیم اثبات یا ابطال گزاره به همه عقول در همه مراتب طولی و عرضی هستی از ویژگیهای معصومین (ع) است که خدا آنها را در نظام جهان به عنوان راهنمایان و پیشوایان استانده مقرر داشته است.

### اشاره به اختلاف نظر در اثبات پذیری عقلی

در این بخش به عنوان تمه بحث، در مورد ذیل سؤال اول در اقتراحیه شایسته است اشاره ای به اختلاف نظر در اثبات پذیری عقلی شود. مسئله اثبات پذیری عقلی از پیش از رنسانس در فلسفه و کلام غرب مطرح بوده است؛ به ویژه درباره برخی امور که کلیسا ترویج می کرد.



پس از رنسانس این مسئله به امور عقلی محض نیز کشانده شد و از زمان کانت به عنوان دشوارترین مسئله متافیزیک در فلسفه غرب تثبیت گردید. و در فلسفه علم و کلام جدید به صورت مهم ترین مسئله فلسفه علم و فلسفه دین مطرح است.

نظریه نگارنده در این زمینه، موسوم به نظریه سنجش پذیری عینی است. این نظریه، اثبات عقلی و اثبات تجربی و همچنین تأیید عقلی و تأیید تجربی را به طور مشروط و محدود، ممکن می داند و قائل به مانع‌الجمع بودن شیوه‌های نفی و اثبات و سنجش نیست و از این طریق، نظریه ترکیبی را مطرح می کند. نظریه ترکیبی حاصل آمده از نظریه سنجش پذیری متافیزیک و فیزیک و به طور کلی تر روش عقلی و روش تجربی به طور ترکیبی متحد می سازد.



**نقد و نظر: آیا غایتی (با غایاتی) که دین برای وجود و حیات آدمی تصویر می کند، عقلانی است (یا عقلانی اند)؟ به چه معنا؟**

عابدی شاهرودی: اگر مقصود از دین در این پرسش، سنخ دین است، در این صورت چون سنخ دین با طبیعت عقل، تطابق دارد و در این تراز، بین غایات هر دو این همانی است، پس غایات ترسیم شده از سوی نفس الامر دین غایات معیارند. این غایات از حاق عقل همگانی برآمده اند و به وسیله طرح و قرارداد و تئوری، مقرر نشده اند.

برای نمونه، این که مردم از طریق تعمیم داد، قوام و نظام یابند یک غایت جهانی است که از ذات دین و عقل برآمده است و بدین جهت، هماهنگ با نظام احسن می باشد و تخطی از آن موجب انحطاط وجودی می شود. و اگر مقصود از دین در این سؤال، نفس الامر و سنخ دین نباشد بلکه مقصود باورهایی باشد که به قضایا تحویل شده، در این صورت پاسخ



آن به محتوای یکایک قضایا و یا مجموعه آنها بستگی دارد و تنها باید از پاسخ مشروط بهره گرفت.

تفصیل این پاسخ به گفتار جداگانه‌ای نیازمند است که غایات عقل همگانی و سنخ دین را از غایات جزئی برآمده از انظار و تئوریهای اختلاف‌پذیر تفکیک کند.

ملکیان: عقلانیت راجع به غایات یکی از انواع عقلانیت عملی، به معنایی که در پاسخ پرسش پیشین گذشت، است. عقلانیت غایات عقلانیتی است ناظر به این که چه غایت یا غایاتی را، در زندگی، باید برگزید. غایتی عقلانی است که برای آدمی بصرفند که در جهت نیل به آن عمر و نیروی خود را صرف کند و شک نیست که، در این میان، میزان احتمال تحقق غایت نقش بسیار مهمی دارد.

واقعیت این است که ادیان و مذاهب مختلف غایت (یا غایات)ی را که برای وجود و حیات آدمی تصویر کرده‌اند با الفاظ و مفاهیم واحد و همانندی بیان نداشته‌اند و حتی نمی‌توان گفت که جملگی بشر را به غایت (یا غایات) یکسانی متوجه و معطوف داشته‌اند، بنابراین، شاید نتوان به سؤال شما جواب قاطعی داد. با اینهمه، اگر، مثل بعضی از فیلسوفان دین و عالمان دینشناسی مقایسه‌ای، «سعادت جاودانی و ژرف» را عنوان کلی و وجه غایات همه ادیان تلقی کنیم و از ابهام الفاظ «سعادت» و «ژرف» چشم‌پوشیم و سعادت جاودانی و ژرف را ممکن‌الاحصول بدانیم، می‌توان گفت که این غایت از عقلانیت بهره‌مند است، یعنی می‌ارزد که آدمیان همه عمر و نیروی خود را برای نیل به آن هزینه کنند.

لگنهاوسن: ما می‌توانیم با این سؤال شروع کنیم که غایتها به چه معنا



می توانند برای وجود و زندگی انسانی به طور مطلق عقلانیت داشته باشند؟ برای پاسخ به این سؤال، کسی می تواند درباره عقل عملی یک کتاب بنویسد؟ زیرا تحت این موضوع، در فلسفه بحثهای فراوانی وجود دارد. درباره این که آیا غایتها عقلانیت دارند، و این که چه غایتهایی، هریک از نظریه هایی که فلاسفه در اعصار مختلف درباره عقل عملی ارائه کرده اند، می تواند موضوع یک فصل از این کتاب باشد. در آن فصل می توان درباره این موضوع که آیا طبق این نظریه، اهداف و غایاتی که در آموزه های دینی توصیف شده، عقلانیت دارند یا نه، بحث کرد.

البته اگر می خواستیم چنین کتابی بنویسیم لازم بود که فصلی هم به عنوان مقدمه داشته باشیم، درباره آموزه های دینی مورد بحثمان. در آن فصل ما می توانستیم به اختصار، درباره اهداف گوناگونی که در ادیان مختلف مطرحند، بحث کنیم، و بعد روی اسلام متمرکز بشویم؛ سپس نگاهی داشته باشیم به برخی از تفاسیر متفکران مسلمان درباره هدف وجود.

اگر می خواستیم چنین کتابی بنویسیم، چند معنا وجود داشت که طبق آنها می توانستیم بگوییم که اهداف و غایات مطرح شده در دین، آن گونه که از متفکران مختلف توصیف شده، نسبت به چند نظریه مختلف «عقلانیت»، دارای عقلانیت هستند.

به طور کلی می بینیم که از زمان یونانیان باستان تا زمان برخی از فیلسوفان جدید، اهداف دینی برای زندگی و وجود، عقلانیت داشته اند؛ به این معنا که نوس (nous) یا بصیرت عقلانی می تواند بفهمد که اهداف دینی رفتار ما را بدرستی راهنمایی می کنند و غایت خلقت (creation) را بدرستی توصیف می کنند. ولی در دوره جدید، گرایشهایی در هیوم، وبر، سارتر و بسیاری از دیگران می یابیم که معتقدند هیچ هدفی در طبیعت وجود ندارد و تقریباً هر میلی که کسی دارد می تواند انگیزه ای برای رفتار او باشد. وقتی که به متفکران معاصر می رسیم، می بینیم که هر ساله افراد



بیشتری از نظریه‌هایی که عقلانیت عملی را به Zweckrationalität محدود می‌کنند، ابراز نارضایتی می‌کنند. Zweckrationalität اصطلاحی است از ماکس وبر، که آن را نوعی عقلانیت می‌داند که برای رسیدن به هدف، صرف نظر از این که هدف چه باشد، مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین دیدگاه‌هایی که Zweckrationalität را رد کرده و عقلانیت را وسیع‌تر از آن می‌دانند، چنانچه با دفاع‌های جدید از عقلانیت اعتقادات دینی ترکیب شوند (دفاعیاتی که در آثار تازه‌الوین پلانتینجا به چشم می‌خورد)،<sup>۵</sup> در این صورت می‌بینیم که دیدگاه‌هایی احیا شده‌اند که در آنها اهداف غایات وجود مطرح شده در دین، کاملاً عقلانیت دارند.

هرچند که نظریه عقلانیت هیوم و وبر در اقتصاد، جامعه‌شناسی، مدیریت و نظریه‌های مربوط به تصمیم‌گیری بسیار تأثیرگذار بود، غالب متفکران اینک نقایص آن را اذعان دارند؛ حتی فلاسفه‌ای که درون همان سنت فکری کار می‌کنند. مثلاً رابرت نوزیک (Robert Nozick) به تازگی سعی کرده تا برای نقش ارزش‌های دینی نهایی، در نظریه‌ای برای تصمیم‌گیری، جایی باز کند.<sup>۶</sup> در نظام‌های سنتی درباره‌ی غایتها بین آنهایی که درون بافت طرح خلقت هستند و بین اهدافی که قانونهای دینی یا اخلاقی، انسان را به سوی آنها راهنمایی می‌کند، یا به اصطلاح غایت‌های تکوینی و تشریحی، یک هماهنگی اساسی به چشم می‌خورد. فرضیه‌ی هماهنگی غایت‌های تکوینی و تشریحی را در اندیشه‌ی چینی و هندی کلاسیک و نیز در یونان باستان می‌توان دید. تفکر غربی جدید بعد از زمان هیوم، اصولاً ضد هر دو فرض است. یعنی هم ضد وجود غایت تشریحی هستند و هم ضد وجود هدف تکوینی. در علوم جدید هنوز مخالفت‌های فراوانی نسبت به تبیین‌های غایت‌شناختی تحویل‌ناپذیر می‌یابیم. جامعه‌شناسان نیز معمولاً به دنبال تبیین‌های کارکردی برای قوانین دینی و اخلاقی هستند؛ برای مثال، نشان می‌دهند که چنین قوانینی چگونه وحدت اجتماعی را تقویت می‌کنند و در بسیاری از موارد هم انتظار دارند که نظریه‌ی تکاملی را اندک‌اندک





برای تأویل تبیین های کارکردی به کار ببرند. فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی امروز به این امر اذعان دارد که افراد می توانند به آرمانهای دینی ارزش نهایی بدهند، اما تنها به عنوان امری خصوصی. نظر برخی از آلمپریسیست ها، مادی گراها، فیزیک گراها و طبیعت گراها این است که آرمانهای دینی، حتی به عنوان اهداف خصوصی، نامعقول هستند؛ زیرا آنها منکر پیش فرضهای متافیزیکی چنین آرمانهایی هستند. ولی انکار این گروه به هیچ وجه مبنای صحیحی ندارد. همچنین انکار غایت شناسی در علوم طبیعی و اجتماعی، نتیجه تصمیمهایی است در روش شناسی علمی، که قابل تردیدند. به هر حال، انکار غایت شناسی اصلاً براساس فهم طبیعت عقلانیت نیست. حتی اگر روش شناسی علمی ای را که تبیین غایت شناسی را منع می کند، قبول کنیم، مستلزم آن نیست که چنین منعی می تواند به ایجاد روش فلسفی و تحریم ضد غایت شناسی در متافیزیک منجر شود.

بنابراین، می بینیم که حملات ضد عقلانی بودن غایت های دینی در نهایت، با شکست مواجه می شود و جریان اصلی در تفکر فلسفی درباره عقلانیت، با عقلانی بودن اهداف دینی سازگار است. ولی این ثبات نمی کند که اهداف دینی عاقلانه هستند؛ و برای کسانی که از قبل به ایدئولوژی ضد دینی پایبند هستند، هر برهانی که بسازیم قانع کننده نخواهد بود. ولی اگر فرض کنیم که مخاطب ما صادقانه به دنبال حقیقت است و تعصب دینی ندارد، اثبات عقلانی بودن غایت های دینی نباید برای او خیلی مشکل باشد. به نظر می رسد که تقاضایی فطری برای تبیین غایت شناختی وجود دارد که در روح انسان رسوخ کرده و صرفاً با فرضیه های مربوط به یک سرچشمه متعالی و هدف الهی راضی می شود. همچنین این فرضیه ها به نوبه خود با شوق و میلی توسط روح پذیرفته می شوند و روح، خود با این نظام و هدف هماهنگ می شود. این تقاضای تبیین و پاسخ کاملاً عاقلانه است، از این لحاظ که عقلانیت راه عقل سالم است وقتی که آن عقل سعی در پیدا کردن حقیقت دارد و برای آن چیزی که برایش حاضر است تبیین پیدا کند.



تقدونظر: آیا افعالی که دین به آدمی توصیه، یا بر او الزام می کند عقلانی اند؟ در این زمینه، بویژه اعمال عبادی (rituals) چگونه عقلانیتی دارند؟



عابدی شاهرودی: آنچه در مورد غایات دین و درباره تفکیک آنها از غایات اختلاف پذیر توضیح داده شد، در مورد افعالی که دین توصیه می کند با همان تفصیل می آید. بنابراین، فقط به یک بحث تفصیلی و تطبیقی نیاز مندیم که در بحثی مستقل، نظام افعال توصیه شده به انسان از سوی واقع شرع شناسایی شود.

مشخصه کلی نظام افعال شرع، تعمیم پذیری آن است به همه انسانها در همه موقعیتها، بدون این که تضاد و تهافتی در داخله نظام پدید آید و بی آن که هیچ اصلی از اصلهای طبیعت عقل در وجه نظری و عملی و اخلاقی نقض شود.

ملکیان: عقلانیت مورد سؤال در این پرسش نیز یکی از انواع عقلانیت عملی است. بحث از این نوع عقلانیت عملی ناظر است به این که آیا فلان عمل خاص به برآوردن هدف (یا اهداف) یا علقه (یا علائق) عامل کمک می کند یا نه. اعمالی که اهداف یا علائق عاملان را برمی آورند عقلانی اند و آنها که برنمی آورند، نه. در مواردی نیز که عامل یقین ندارد که چه عملی اهداف یا علائق او را، کمابیش، برآورده می کند، می توان گفت که





عقلانیت اقتضاء دارد که وی به عملی دست یازد که حاصل ضرب در صد احتمال موفقیت آن عمل در میزان فایده‌ای که از آن عمل عائد می‌تواند شد، در قیاس با هر عمل ممکن دیگری، بیشترین باشد. این نوع عقلانیت مهمترین و، به گفته بعضی، یگانه مصداق عقلانیت ابزاری است.

افعالی که دین به آدمی توصیه یا بر او الزام می‌کند، ظاهراً، به دو دسته بزرگ قابل تقسیمند: افعال اخلاقی، مثل عدالت ورزیدن، صداقت داشتن، احسان کردن، و متواضع بودن؛ و افعال عبادی، مثل (از باب نمونه، در اسلام) نماز گزاردن، روزه داشتن، زکات دادن، ر حج گزاردن. همان طور که شما هم توجه داشته‌اید، عقلانیت افعال اخلاقی مورد توصیه یا الزام ادیان و مذاهب، که بیشترین وجوه اشتراك و اتفاق ادیان و مذاهب نیز در همین افعال نمودار می‌شود، کمتر مورد بحث و انکار است تا عقلانیت افعال عبادی ادیان و مذاهب. یکی از علل این امر شاید، این باشد که افعال اخلاقی مورد توصیه یا الزام ادیان و مذاهب حتی اگر از شبکه و بافت دینی و مذهبی خودشان نیز متنوع و برکنده شوند، باز، آثار و نتایج فردی و جمعی مترتب بر خود را خواهند داشت؛ اما افعال عبادی، ظاهراً، فقط در شبکه و بافت اعتقادی دین و مذهب خودشان معنا و مفهوم و نیز شان و کارکرد دارند. علت دیگر نیز، احتمالاً، این است که افعال اخلاقی، در قیاس با افعال عبادی، به مراتب کمتر مسبوق به پیشفرضهای مابعدالطبیعی، هستی‌شناختی، و انسان‌شناختی‌اند، پیشفرضهایی که بیشترشان فقط برای انسان پیشامتجدد و سنتی مفهوم و مقبول واقع می‌شده‌اند و فهم و قبولشان بر هاضمه نگرش و طرز تفکر بشر متجدد گران و ناهموار می‌آید. و سرانجام، علت سومی نیز در کار می‌تواند بود، و آن این که افعال اخلاقی، در قیاس با افعال عبادی، کمتر صیغه و صبغه مکان، زمان، و اوضاع و احوال خاصی را دارند و، از این رو، از جهانشمولی (universality) بیشتر و موضعی و محلی و مقطعی بودن (locality) کمتر برخوردارند و، به همین جهت، برای هیچ نژاد و ملت و

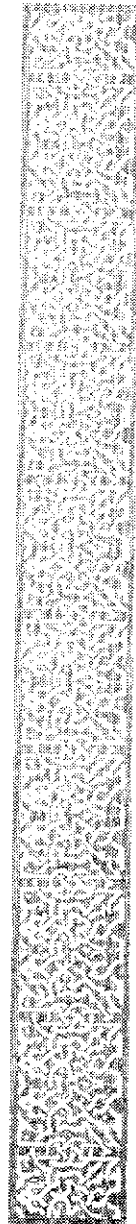
قومی غیر معهود و نامتعارف و عجیب و غریب جلوه نمی کنند و شامه و ذائقه کسی را نمی آزارند تا در صدد پریش از چونی و چرایی آنها و احیاناً در مقام نفی و ردشان برآید.

به هر تقدیر، اگر کسی بخواهد برای افعال عبادی ادیان و مذاهب نیز عقلانیتی (عملی) تصویر کند باید نخست یک یا دو یا چند هدف عرضه کند که خودشان از عقلانیت ناظر به غایات (که در سؤال قبل بدان اشاره شد) برخوردار باشند و سپس اثبات کند که یگانه راه یا بهترین راه وصول به آن اهداف انجام این شعائر و مناسک است.

به گمان من، افعال عبادی تنها در صورتی عقلانی می توانند بود که همگی اعمالی نمادین (symbolic) تلقی شوند که اگر با علم به نمادین بودنشان و اطلاع تفصیلی و دقیق از این که هر جز نشان نماد و رمز حاکی از چه واقعیتی است انجام گیرند فضائل اخلاقی ای را تعلیم، القاء، و در ذهن و ضمیر فاعل ترسیخ می کنند، آن هم مشروط به این که انجام این افعال یگانه راه یا بهترین راه تعلیم، القاء، و ترسیخ آن فضائل اخلاقی باشد.

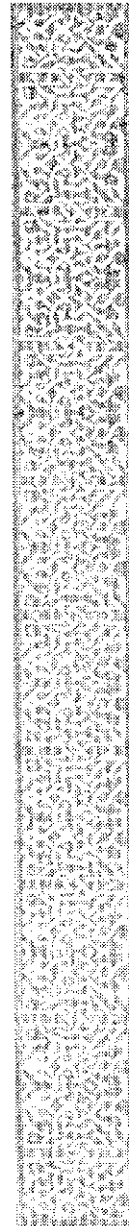
لگنهاوسن: وقتی که درباره عقلانیت یک فعل یا یک عمل صحبت می کنیم، منظور ما این است که می توانیم از عقل عملی استفاده کنیم تا به نتیجه برسیم که آن عمل را انجام دهیم. وقتی کاری را عاقلانه می دانیم که عقل به انجام آن حکم داده باشد، و یا آن کار ارزش ذاتی و یا ارزش ابزاری داشته باشد. رابرت ام. آدامز به تازگی استدلالی دارد مبنی بر این که علاوه بر این دو نوع ارزش، یک کار ممکن است ارزش سمبلیک (نمادین) هم داشته باشد.<sup>۷</sup>

برای من کاملاً روشن نیست که استدلال آدامز مبنی بر این که ارزش سمبلیک واقعاً سومین نوع ارزش است، تا چه اندازه معتبر است؛ شاید ارزش سمبلیک صرفاً نوع خاصی از ارزش ابزاری باشد. مثلاً گیللاس خوردن به خاطر ارزش ذاتی گیللاس خوردن عاقلانه است. اگر کسی فکر کند که خوردن این میوه خود به خود، صرف نظر از لذت و یا سلامتی



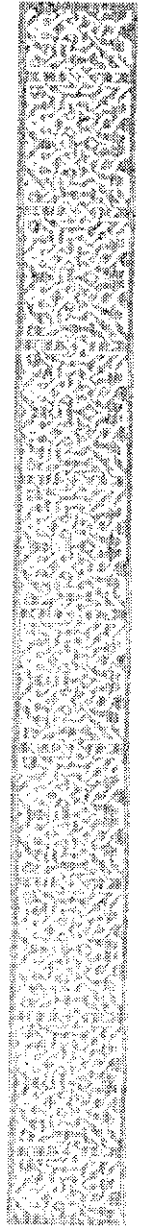
فیزیکی که از خوردن گیلاس نصیب انسان می شود، کار خوبی محسوب می شود، این کار ارزش ابزاری پیدا می کند؛ ولی وقتی که این کار وسیله مناسبی می شود برای رسیدن به چیز دیگری، همچون لذت یا سلامتی، خوردن گیلاس می تواند ارزش سمبلیک داشته باشد. اگر قراردادی وجود داشته باشد که براساس آن، انجام دادن این کار تفسیری داشته باشد که نشان دهد کسی از چیز دیگری که ارزش دارد حمایت می کند، مثلاً اگر وزیر کشاورزی در یک محل عمومی گیلاس بخورد، این کار حمایت از گیلاس کاران تلقی می شود. ولی شاید باید بگوییم که ارزش سمبلیک، در حقیقت، نوعی ارزش ابزاری است؛ زیرا این کار وسیله ای است برای نشان دادن حمایت از گیلاس کاران که به نوبه خود یا ارزش ابزاری دارد یا ذاتی. توجه داشته باشیم که یک کار هم می تواند ارزش ذاتی داشته باشد، هم ارزش ابزاری و هم ارزش سمبلیک.

اینک می توانیم به عبادت نگاه کنیم و پیرسیم که عبادت چه نوع ارزشی می تواند داشته باشد، که به خاطر آن عاقلانه باشد که انسان عبادت کند. اگر عبادت ارزش ذاتی داشته باشد چیز مهمی نیست و باید آن را نادیده بگیریم. زیرا ما عبادت نمی کنیم به خاطر ارزش ذاتی خود عبادت. مثلاً ما رکوع نمی کنیم به خاطر این که این وضعیت فیزیکی برای بدن ارزش دارد؛ هیچ گونه ارزش ذاتی ای در این وضعیت وجود ندارد. ولی ارزش ابزاری عبادت به خاطر آن است که عبادت وسیله ای است جهت نیل به قرب الهی. زیرا خدا دستور به عبادت داده و ما می دانیم که دستورات خداوند به خاطر خود ما و برای سعادت ماست؛ یعنی به خاطر نزدیک شدن به خود اوست و هیچ چیزی عقلانی تر از اطاعت از اوامر خداوند نیست. نزدیکی به خدا ارزش ذاتی دارد و عبادت ارزش ابزاری دارد برای رسیدن به او. عبادت ابراز سمبلیک عشق و یا اطاعت ما نسبت به خدا، به خاطر نزدیک شدن به خداست. عبادت می تواند ارزشهای دیگری هم داشته باشد؛ مثلاً می تواند در پیدا کردن احساس رضایت معنوی سهمی



داشته باشد. ولی این نمی تواند دلیل عبادت باشد. حتی اگر برای هر چیز دیگری غیر از قرب الهی عبادت کنیم عبادت ما از لحاظ شرعی باطل است؛ هرچند که از آن عبادت برای ما رضایت معنوی حاصل شود. از سوی دیگر، اگر اعتقادات دینی چه از روی جهل و چه به منظور سرکشی رد شود، انجام عبادت نامعقول جلوه می کند. در نظریه های روانکاوی که بسیار هم طرز تلقی الحادی دارند، عبادت معمولاً ناشی از اجبار و اضطراب (neurotic compulsion) محسوب می شود و مفهوم مناسک را در این نظریه به نحوی تعریف می کنند که در مقابل رفتار عملگرایی قرار می گیرد. به نظر آنها رفتار پراگماتیک (عمل گرایانه) عاقلانه است؛ چون مصلحتی برای رسیدن به اهداف دنیوی است.<sup>۸</sup>

بسیاری از روانشناسان و دانشمندان علوم اجتماعی این تعصب ضد دینی را با گفتن این جمله که مراسم دینی کارهایی هستند که با علم (science) و عقل عرفی (common sense) قابل توجیه نیستند، نشان می دهند. جامعه شناسان و انسان شناسان که رفتار عاقلانه را با رفتار عبادی مقایسه می کنند، معمولاً به کارکرد اجتماعی-فرهنگی عبادت علاقه مندند و معتقدند که محتوای ظاهری عبادت فقط پوششی است به روی اهداف اجتماعی که تلویحاً در عبادت وجود دارند. برخی از انسان شناسان همچون کلیفور گیرتز (Clifford Geertz) و ویکتور ترنر (Victor Turner) به محتوای صریح دینی نمادهای آیین دینی توجه دارند و توصیف می کنند که چگونه عبادت می تواند به نظریه های کیهان شناسی [مثلاً این که ابرهای آسمان تحت فرمان خدا هستند] و هم ارزشهایی که اهمیت فرهنگی دارند، نیروی عاطفی دهد و این نیرو وحدت و هماهنگی اجتماعی ایجاد کند.<sup>۹</sup> ولی حتی این قشر از دانشمندان نیز فرض می کنند که عبادتی که توسط مردم عابد صورت می گیرد، به خاطر ارزش اجتماعی آن نیست؛ پس عبادت به خاطر این نوع ارزشی که از نظر آنها دارد، عاقلانه نمی باشد. انجام عبادت فقط برای کسانی عاقلانه است که به حقیقت





اعتقادات دینی باوری عاقلانه داشته باشند، و برعکس، عقلانیت اعتقادات دینی، عقلانیت عبادات مبتنی بر این اعتقادات را الزام می‌کند. انجام عبادات و مناسک، عاقلانه است، چون دستور خداوند است و عاقلانه است که از خداوند اطاعت کنیم. آیا نکته دیگری نمانده است که بگوییم؟ من فکر می‌کنم که یک معنای عمیق تر هست که توجه به آن کمک بزرگی به ما در فهم عقلانیت عبادت می‌کند. ما می‌دانیم که ارزش ابزاری عبادت در این است که کسی را به خدا نزدیک کند. ما می‌دانیم که چنین است؛ زیرا وحی شده و به وسیله پیامبران خدا مخصوصاً آخرین پیامبر، رسول الله (ص) به ما رسیده است. ولی ما نمی‌دانیم که خداوند چگونه ما را به وسیله عبادت به خود نزدیک می‌کند. یک راه تسلیم شدن به اوست؛ یعنی عبادت موجب تقوای عبادت کننده می‌شود و روح تواضع را در او تقویت می‌کند و او را به یاد خدا می‌اندازد و از گناهان می‌پرهیزاند. چنانکه حق تعالی می‌فرماید: حتماً نماز از فحشا و عصیان باز می‌دارد؛ ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنکر. (۴۵: ۲۹)

درباره آثار روانی و اجتماعی عبادت هم می‌توان گفت که آیینهای دینی نقش مهمی در رساندن انسان به توازن روانی دارند.<sup>۱۰</sup> جامعه‌شناسان عبادت را کمک به تقویت وحدت و همدلی در میان کسانی که با هم عبادت می‌کنند، می‌دانند. پدیدارشناسان، مثل الیاده و اتو، جریان درونی عبادت را توصیف می‌کنند. همه ویژگیهای عبادت می‌تواند در طرح خدا برای انسان نقش داشته باشد. عبادات چه واجب باشند و چه مستحب، ما به وسیله آنها به خداوند نزدیک تر می‌شویم و متکامل تر.

توجه به چنین عواملی می‌تواند ما را در فهم مقدار کمی از حکمت الهی موجود در دستورات خداوند کمک کند. ولی فهمیدن چنین عواملی برای عقلانی بودن عبادتمان نه لازم است و نه کافی. ما نمی‌توانیم عمق حکمت الهی را بفهمیم، ولی به خدا توکل داریم و سعی می‌کنیم که دستورات او را اطاعت کنیم و کاملاً هم عاقلانه است که چنین کاری بکنیم.

نقد و نظر: اگر در ساحتی از ساحتها، دین عقلانیت نداشته باشد، آیا می توان در دفاع از دین گفت که، دست کم در آن ساحت، عقلانیت ممکن یا / و مطلوب نیست؟ به چه بیان؟

عابدی شاهرودی: پاسخ این پرسش از گفتار گذشته دانسته می شود. کوتاه آن این است که، در نفس الامر دین که از سوی خدا به انبیا(ع) و اوصیا(ع) داده شده و از سوی آنان به بشر ابلاغ گردیده است، موردی که مغایر با عقلانیت همگانی باشد، نه وجود دارد و نه امکان؛ چنانکه در طبیعت عقل، موردی که مغایر با دیانت نفس الامری باشد، نه وجود دارد و نه امکان. بنابراین، پیش از هر چیز در این زمینه ها لازم است از راه اکتشافهای منسجم که هماهنگ با خرد عام و منابع اولیه و استانده دین شده اند هر چه بیشتر به شناسه ها و اصلها.

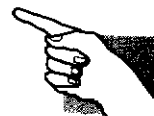
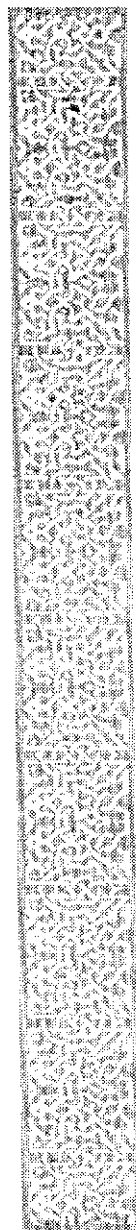
ملکیان: به نظر می رسد که در هیچ ساحتی عقلانیت نامطلوب نیست و نمی تواند باشد حتی اگر عقلانیتی را که ارسطو وجه امتیاز و تمایز انسان از سایر جانداران می دانست عقلانیتی توصیفی (نه توصیه ای) تلقی کنیم که حاکی از استعدادها و قدرتهای فکری ای است که معمولاً مستلزم توانایی در کاربرد زبان اند، و آن عقلانیت را غیر از این عقلانیت توصیه ای بدانیم که، در این اقتراح محل بحث است، باز نمی توان گفت که عقلانیت، به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح، همیشه و در همه جا مطلوب نیست، یعنی در پاره ای از مکانها، زمانها، و وضع و حالها مطلوب است که یا اصلاً تابع استدلال صحیح نباشیم یا تبعیتمان از استدلال صحیح ناقص باشد، نه کامل، یا تبعیت از استدلال سقیم و نادرست داشته باشیم! از سوی دیگر، با توجه به تشکیکی و ذومراتب بودن عقلانیت، نمی توان گفت که عقلانیت، در ساحتی از ساحتها، ممکن نیست. آری،





می توان گفت که، در ساحتی از ساحتها، مرتبه ای والا تر از عقلانیت امکان تحقق ندارد و چاره ای جز اکتفاء به مرتبه ای فروتر از عقلانیت نیست. البته، در اینجا، دو نکته را، بدون این که بر صحتشان دلیلی اقامه کنم، مسلم گرفتم؛ یکی این که عقلانیت امری ذومراتب است، و دیگر این که حد نصاب عقلانیت، یعنی فرودست ترین مرتبه عقلانیت، در هر اوضاع و احوالی در دسترس هست. ورود در بحث از ادله ای که معرفتشناسان در اثبات این دو نکته آورده اند از حوصله این اقتراح بیرون است.

**لگنهاوسن:** ما باید در اینجا مواظب باشیم تا بین سطوح دین و معنای لغوی دین، تمایز قائل شویم. واژه دین (Religion) با معانی مختلفی نزد نویسندگان به کار می رود. گاهی به معنای نهاد اجتماعی است و گاهی نیز مترادف با ایمان یا مذهب است. در زبان انگلیسی هم به این واژه معانی مختلفی داده شده، و گاه به قدری تعریف عام دارد که حتی کمونیسم می تواند یک دین تلقی شود. در برخی از معانی دین، سطوحی وجود دارد که در آن سطوح عقلانیت وجود ندارد. مثلاً مشرکان سعی می کردند که پیامبران را به دلایل دینی بکشند. ولی موضوع صحبت من کم و بیش، فقط درباره دین به معنای هدایت خدا برای انسان است. خدا هدایت انسان به سوی خودش را به وسیله پیامبران فراهم می کند و تحریر قطعی این هدایت به وسیله آخرین پیامبر یعنی محمد مصطفی (ص) و با اسم اسلام به انسان رسیده است. پس در حقیقت بحث من درباره عقلانیت اسلام است و این که آیا سطوحی در اسلام پیدا می شود که بتوان آن را غیر عقلانی محسوب کرد؟ عقلانیت راه عقل سالم است به شرطی که آن عقل سالم در ارزشیابی استدلالها، اعتقادات، کارها، ارزشها و اهداف، اشتباه نکند. و هم می توانیم بگوییم که خود استدلالها، اعتقادات، کارها، ارزشها و اهداف وقتی که عقل سالم اشتباه نمی کند، عقلانیت دارند. یعنی اگر یک کار یا یک ارزش را عقل سالم بدون اشتباه قبول کند،

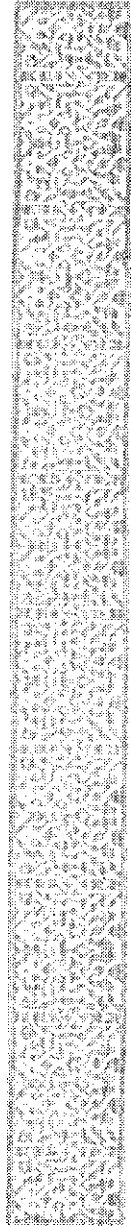


می توان گفت که خود این ارزش عقلانیت دارد. ولی این مطلبی فرعی است؛ زیرا عقلانیت روشی عقلی است نه این که چیزی است که یک اعتقاد و یا یک ارزش و... دارد. وقتی که می گوئیم دین عقلانیت دارد، منظور این است که قبول کردن اعتقادات دینی عاقلانه است و می توانیم برای اعتقادات دینی استدلال معتبر بسازیم، و این که انجام اموری که دین آنها را واجب یا مستحب می داند عاقلانه است، و قبول ارزشهای دینی و سعی در رسیدن به اهدافی که دین به ما نشان می دهد، عاقلانه است.

دین در مطروح مختلف با انسان صحبت می کند. وقتی که دین از انسان می خواهد که از عقلش استفاده کند می توانیم بگوئیم که این دعوت دین عقلانی است. مثلاً خداوند می فرماید: اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۱۷: ۵۷)

صحبت دین با انسان فقط عقلی نیست. دین به هیئت ذاتی انسان از خدا، احساسات، ترس، احترام، عشق و جاذبه نیز توجه دارد. زیبایی قرآن به خاطر احساسات زیباشناختی انسان برای انسان جاذبه دارد. این ضد عقل نیست ولی باید توجه داشته باشیم که جاذبه دین برای انسان بسیار بیشتر از آن چیزی است که زیر چتر عقل می توانیم بگذاریم. شاید برخی از بهترین مسلمانانی که اسلام را قبول کردند به خاطر عشقی بود که به رسول خدا(ص) و اهل بیتش پیدا کرده بودند. این عکس العمل عاطفی عشق چیزی ضد آنچه عقل می گوید نیست، ولی کار عقل هم نیست. عقل می تواند آن را ارزشیابی کند و بگوید که محبت چیز خوبی است، ولی به وجود آوردن این عشق کار عقل نیست.

و نهایت این که، من عقلانیت را به روشی توصیف کردم که در آن عقل سالم در ارزشیابی استدلالها، اعتقادات، کارها، ارزشها و اهداف اشتباه نکند. این تعریفی گسترده و جامع از عقلانیت است؛ ولی عقلانیت را می توان به عقلانیت *descursive* و *non-descursive* تقسیم کرد، که مبتنی بر این است که آیا این ارزشیابی به وسیله تحلیل و استدلال بوده



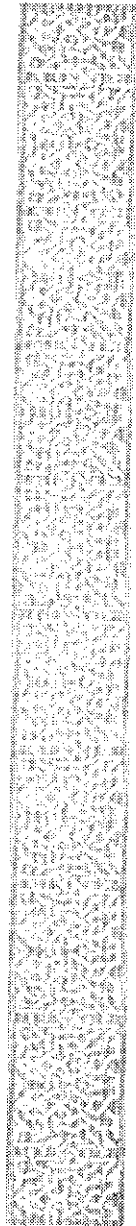


است و یا به وسیله شهود یا بصیرت عاقلانه؟ ارسطو به این تفاوت، گاهی با عبارتهای *dianoia* و *nous* اشاره کرده است، که شاید به عقل جزئی و عقل کلی اشاره داشته باشد. واژه انگلیسی *discursive* که با *dis-* *course* به معنای گفتمان هم ریشه است، اشاره به این مطلب دارد که گفتار ما ترتیب زمانی دارد. معنای لفظی آن به زبان لاتین یعنی دیدن از اینجا به آنجا. در فلسفه غرب جدید هنگامی که شکاکیت نسبت به بصیرت و شهود عقلی رشد کرد، اصطلاح عقلانیت را به معنای استدلال *discursive* می فهمیدند. زیرا جنبه بسیار مهمی در دین، مربوط به برخورد مستقیم با خدا، که *noetic* یعنی مربوط به *nous* یا شهود و مکاشفات است، می باشد. در این معنا می توانیم بگویم که یک جنبه مهم دین غیرعقلانی یعنی غیر *dianoetic* است. جنبه *dianoetic* دین از ما می خواهد که سؤال کنیم، بحث کنیم، ارزشیابی و استدلال کنیم؛ و غالباً نیز این کار به وسیله صحبت و بحث و نطق انجام می گیرد.<sup>۱۱</sup>

این عقلانیت ناطق یا *discursive* یا *dianoetic* در دین از ما فعالیت عقلی می خواهد. ما باید اعتقادات را ارزشیابی کنیم و تصمیم بگیریم که چگونه رفتار کنیم. به علاوه، جنبه ای از دین هم هست که گوش کردن می خواهد. این جنبه بیشتر انفعالی است. ما به هدایت الهی گوش می کنیم به آن چیزی که حاضر است توجه می کنیم. این بدان معنا نیست که آنچه حاضر است و آن راهی که نشان داده شده، عقلانیت ندارد؛ بلکه مراد آن است که عقلانیت جزئی، ما را به خدا نمی رساند. ما باید اول گوش دهیم تا بعد بتوانیم درباره اش بحث کنیم. گاهی به نظر می رسد که آن قدر به بیهوده گویهای خودمان مشغول شده ایم که پیامهای فرستاده شده به سویمان را فراموش کرده ایم. گاهی باید زبان از گفتن فروبندیم و فقط گوش بسپاریم. چنانکه مولوی می گوید:

محرم این هوش جز بی هوش نیست  
مر زبان را مشتتری جز گوش نیست

به نظر من نه تنها در دین، بلکه در همه رشته‌ها، اگر می‌خواهیم چیزی بفهمیم نباید دائماً به ارزشیابیهای عاقلانه بپردازیم. یک جایی بالاخره باید ماشین حسابمان را خاموش کنیم و اجازه بدهیم که حقیقت نفوذ کند. حتی در خود ریاضی و منطق هم چنین امری درست است. یعنی کسی نمی‌تواند ریاضی بفهمد اگر همیشه مشغول حساب باشد؛ باید کمی هم درباره این ارتباطات ریاضی تأمل کرد. استدلال discursive حتی می‌تواند به ما کمک کند در این که بدانیم چه زمانی مناسب است که به خود مشغول نباشیم. هیچ‌کس دائماً با تحلیل عقلی مشغول نیست؛ حتی عقل‌گراها هم خسته می‌شوند، مثلاً تلویزیون تماشا می‌کنند و مانند آن چگونه بدانیم که چه زمانی برای تحلیل عقلی مناسب است؟ یک راه این است که آگاهانه از عقل کمک بطلبیم. مثلاً کسی از خودش می‌پرسد به نوشتن این مقاله ادامه دهم، یا چون دیر شده بروم بخوابم. اگر مهلت تحویل مقاله نزدیک باشد، شاید تصمیم بگیرد که یکی دو ساعت بخوابد و بعد ساعت را کوک کند تا مطمئن شود که سر ساعت بیدار می‌شود. ولی غالباً می‌بینیم که خود به خود به منازعه عاقلانه کشیده می‌شویم بدون این که آگاهانه تصمیم به وارد شدن بگیریم. اقوال را براساس استدلالهایی که در دسترسمان است رد می‌کنیم، بدون آن که تا حد ممکن و عمیق تحقیق کرده باشیم. وقتی که خسته شدیم می‌خواهیم بدون آن که برای خواب رفتن و یا نرفتن استدلالی داشته باشیم؛ و کاملاً هم عاقلانه است که چنین کارهایی نکنیم. در فلسفه اسلامی می‌گویند همه علوم مبتنی بر علم حضوری هستند و بدون علم حضوری ما چیزی نمی‌توانیم بدانیم. به دست آوردن علم حضوری noetic است. برای این که شدت آگاهی علم حضوری را افزایش دهیم، لازم است بحثی را که با خودمان داریم یعنی بحث توی سر خودمان یا nonologue را خاموش کنیم و گوشهای باطنی مان را باز کنیم. این نوع آمادگی برای دریافت چیزی یا گوش فرادادن (با حواس جمع) جنبه‌ای از عقلانیت nondiscursive در دین است که همان nous است.



نقد و نظر: آیا می‌پذیرید که عقلانیت امری نسبی است و دین نیز عقلانیتی خاص خود دارد که با عقلانیتهای دیگر، تفاوت‌هایی دارد؟ اگر بلی، چگونه می‌توان از دین در برابر حریفان و بدیل‌های آن دفاع کرد؟

عابدی شاهرودی: در پاسخ این پرسش، بر طبق گفتار گذشته مربوط به سؤال اول، گوییم: همه عقلها بدون تبعیض در همه موقعیتها، بدون تقطیع، مخاطب دین هستند. از این رو عقلانیت دین، عقلانیتی جهانی است که همه قوای عقلی را دعوت می‌کند که اصول و تنظیمات دین از طریق اقتضای عقول، معیار قرار دهند و این مشخصه عام و شرط لازم و کافی دین حقیقی است.

بنابراین، دین در هیچ موردی دعوت به چشم‌پوشی از عقل نمی‌کند و نمی‌گوید:

نخست پذیر، سپس خواهی فهمید. بلکه چنانکه در کتاب خدا آمده است می‌گوید: آیا تعقل نمی‌کنند؟ آیا در قرآن تدریس نمی‌ورزند؟ آیا کسانی که می‌دانند با آنان که نمی‌دانند یکسانند؟

ملکیان: فقط به یک معنا می‌پذیرم که عقلانیت امری نسبی است، و آن این که اگر چه یک گزاره، مانند  $p$ ، اگر صادق باشد همواره صادق بوده است و خواهد بود و اگر کاذب باشد همواره کاذب بوده است و خواهد بود، در عین حال، ممکن است اعتقاد شخص  $s$  به این گزاره در زمان  $t_1$  اعتقادی عقلانی باشد، ولی اعتقاد شخص  $s$  به همین گزاره در زمان  $t_2$  یا اعتقاد شخص  $s'$  به همین گزاره در زمان  $t_1$  یا، به طریق اولی، در زمان  $t_2$  اعتقادی غیر عقلانی باشد. به عبارت دیگر، صدق یا کذب یک گزاره به اشخاص و ازمه بستگی ندارد، و حال آنکه عقلانیت یا عدم عقلانیت یک

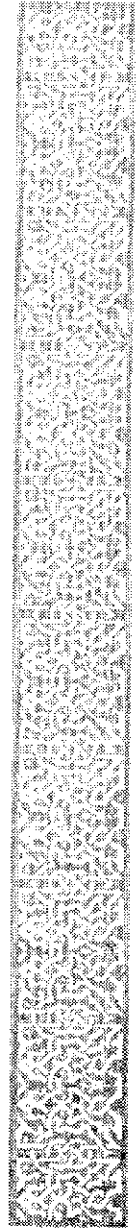


عقیده به اشخاص و از منته بستگی دارد؛ یعنی صدق و کذب اموری ناوابسته و مطلق اند و عقلانیت و عدم عقلانیت اموری وابسته و نسبی.

اما از این معنای مقبول عقلانیت، به هیچ روی، بر نمی آید که دین عقلانیتی خاص خود داشته باشد که با عقلانیتهای دیگر تفاوت داشته باشد.

بلی، ممکن است گفته شود که دین برای وجود و حیات آدمی غایت و هدفی تصویر می کند، غیر از غایات و اهدافی که سایر مکاتب و مسالک تصویر می کنند، یا برای وصول به فلان غایت و هدف آلات و وسائلی را مفید می داند، غیر از آلات و وسائلی که مکاتب و مسالک دیگر مفید می دانند. ولی این قول نیز، اگر درست هم باشد، باز، به این نتیجه نمی انجامد که دین عقلانیتی خاص خود داشته باشد، زیرا غایت و هدف مورد نظر دین یا آلات و وسائل مورد توصیه یا الزام دین چیزی است، و عقلانیت (عملی) آن غایت و هدف یا این آلات و وسائل یکسره چیز دیگری است. غیات و هدف یا آلات و وسائل می توانند اختصاص به دین (در مقابل مکاتب و مسالک دیگر) یا اختصاص به دین خاص (در برابر سایر ادیان) داشته باشند، اما عقلانیت یا عدم عقلانیت آنها نمی تواند مختص دین یا دین خاص باشد، کما این که در ناحیه عقائد و عقلانیت نظری هم ممکن است دین، به طور کلی، یا یک دین خاص عقائد مخصوصی را عرضه کنند و اعتقاد به آنها را از پیروان خود بخواهند؛ اما، به هر حال، آن عقائد یک چیزند و عقلانیت یا عدم عقلانیت آن عقائد چیز دیگری است. عقائد می توانند مختص به دین عام یا خاص باشند، اما عقلانیت (یا عدم عقلانیت) آنها نمی تواند اختصاص به دین داشته باشد. خلاصه آنکه عقلانیت امری فرادینی است که عقائد و افعال و غایات دین را نیز باید به ترازوی آن سنجید، اگر چه امری فراتاریخی، یعنی فراشخصی و فرافرهنگی، نیست؛ برخلاف صدق (یا کذب) که نه فقط امری فرادینی است، بلکه فراتاریخی نیز هست.

وانگهی، اگر برای دین عقلانیت خاص خودش را قائل باشیم، یعنی



خود دین را هم موزون بدانیم و هم میزان (کان قندم، نیستان شکر) / هم  
 زمن می روید و هم می خورم!)، در آن صورت، چه حق داریم که اجازه  
 ندهیم که انواع هذیانات (delusions)، اوهام (illusions)، خرافات  
 (superstitions) مصنوع بشر نیز عقلانیتهای خاص خود را داشته باشند؟

لگنهاوسن: به یک معنا درست است که عقلانیت نسبی است، ولی من مایل  
 نیستم که این را بگویم. چون مطمئن هستم که از آن سوء برداشت می شود.  
 این سوء برداشت دلیل خوبی هم دارد و آن این است که از ادعای نسبی  
 بودن عقلانیت در گذشته و حال، برای توجیه عدم تعهد استفاده می شود و  
 قطعیت تضعیف می گردد. نسبی گراها غالباً می گویند چون عقلانیتهای  
 بدیل همدیگر گوناگون هستند، همه آنها را باید برابر حساب کنیم.  
 نسبی گرایی افراطی درباره عقلانیت خودش نامعقول است. اگر یک راه  
 تفکر به اندازه هر یک از راههای دیگر تفکر خوب باشد، بدین معناست که  
 هیچ کدام از آنها خوب نیست. چون ارزش یک راه تفکر عاقلانه این است  
 که ابزاری است که به وسیله آن می توانیم درستی ادعاهای مختلف را  
 تشخیص دهیم، ارزشهای رقیب را ارزشیابی کنیم، و بهترین راه رسیدن به  
 این اهداف را بفهمیم. متأسفانه امروزه تمسخر عقل و عقلانیت رونق دارد  
 و یک طرز تلقی وجود دارد مبنی بر این که هر چیزی نسبت به مسائل مهم  
 جایز است. اینجا جایی است که باید ایستادگی داشته باشیم. در بسیاری  
 از موارد، انواع نسبی گرایی را برای توجیه مقاومت نکردن به کار می برند.  
 در عکس العمل نسبت به فساد اخلاقی و نظری ای که با نسبی گرایی  
 توجیه شد، قابل فهم است که بسیاری از متفکران، دیدگاه مطلق گرایی  
 افراطی را مطرح کردند.<sup>۱۲</sup>

مطلق گراهای افراطی می ترسند که اگر یک قدم عقب نشینی کنند،  
 آنها صد قدم پیش بیایند؛ اگر بگویم که نسبی گرایی در یک معنای خاصی  
 درست است، افراطیهای نسبی گرا و مطلق گرا هر دو بر من خرده می گیرند



و هر دو به نفع اهداف خود از این مسئله سوءاستفاده می کنند. ولی با وجود این عکس العمل که ما باید هر چیزی را که عنوان نسبی گرایی دارد ناپود کنیم، عکس العمل انحرافی ای هم وجود دارد. آن چیزی که مورد نیاز است رویکردی است که باید برای جلوگیری از ادعای نسبی گرایی افراطی به دقت شناخته شود. (هر وقت نسبی گراها با روشی سرشان زیر آب می روند، این رویکرد آن قدر سوراخ دارد که آنها از جای دیگری سردر می آورند. پس بهتر است روشهای ما طوری باشند که این ضعفها را نداشته باشند تا نسبی گرا نتواند از هر فرصتی استفاده کند و دوباره سردر بیاورد.)

پس به کدام معنا می توانیم بگوییم که عقلانیت نسبی است؟ اگر فرض کنیم که عقلانیت روشی است که عقل سالم بدون اشتباه، استدلالها، اعتقادات، کارها، افعال و اهداف را ارزشیابی می کند، هیچ تضمینی نیست که عقلهای سالم با زمینه های گوناگون یک جور کار کنند. علاوه بر این، هیچ تضمینی وجود ندارد که خدا فقط یک نوع عقلانیت خوب برای همه عقلهای سالم، در همه موقعیتهای و برای ارزشیابی همه مسائل در نظر داشته باشد. مثلاً ما روشهای گوناگونی پیدا می کنیم؛ حتی در میان اصولیان شیعی. شاید برخی از این تفاوتها به خاطر این باشد که برخی از آنها در یک نکته اشتباه کرده اند؛ ولی شاید هم به خاطر این باشد که در عقلانیت، نوعی انعطاف وجود دارد. شاید دیدگاههای مختلف تا اندازه ای با عقلانیت بدیل مطابقت داشته باشند. در این دیدگاه، شاید درباره عقلانیتهای بدیل که میان آنها تفاوتهای ناچیزی وجود داشته باشد، نوعی نسبی گرایی وجود دارد. (ممکن است چند عقلانیت بدیل وجود داشته باشد و هر دیدگاه با یکی از آنها برابر باشد تا بتوانیم بگوییم که طبق یکی از این عقلانیتهای همه آنها عقلانیت دارند، و این در حالی است که با هم سازگار نیستند.) ولی حتی وقتی هم که این تفاوتها وجود دارند، دلخواهی نیستند؛ هر تفاوتی را باید نسبت به کل نظامهایی که تفاوت درون آنها وجود دارد، بررسی کنیم.





نوعی نسبی گرایي که بیشتر، دین را تهدید می کند، از این امر ناشی می شود که ظاهراً در فرهنگهای مختلف، از روشهای مختلفی برای ارزشیابی عقلانیت استفاده می کنند. زیرا بعید است که عقل سالم منحصر به یک فرهنگ خاص باشد. پس به نظر می رسد که نوعی نسبی گرایي فرهنگی در عقلانیت وجود داشته باشد. ولی امکان چنین نسبی گرایي ای مستلزم آن نیست که از درست استفاده کردن عقلانیتهای بدیل تفاوتی مهم پیش بیاید. این تفاوتی نسبی شاید مانند روشهای گوناگون برای حساب کردن عددها هستند. در حساب، روشهای مختلفی وجود دارد، ولی نتایج یکسان است. اگر در این نتایج تفاوت به وجود بیاید ما فرض می کنیم که در کاربرد روش اشتباه به وجود آمده، نه این که خود روش باطل است. وقتی که در نتایج تفاوتی بزرگ دیده شود که به طور منظم مربوط به استفاده کردن از یک روش خاص باشد، ما نسبت به آن روش بدگمان می شویم و فکر می کنیم که باید اصلاح شود یا کاملاً کنار گذاشته شود.

با توجه به این که ما نمی توانیم نظامهای عقلانیت را بیطرفانه ارزشیابی کنیم، نسبی گراها به این نتیجه می رسند که همه این نظامها برابر هستند؛ اما این اشتباه است. روشهای گوناگونی وجود دارد که بتوان به یک نتیجه قطعی درباره برتری نسبی یکی از این نظامها رسید، هر چند که نمی توانیم از یک جای بیطرف شروع کنیم. یک راه این است که در جستجوی تعارض و تناقض بدیلها براساس استانداردهای خودش باشیم. راه دیگر این که در جستجوی بهانه های موردی ای باشیم که برای تقویت ادعاهای کلی استفاده می شوند، هنگامی که این ادعاها با دلایل متضادشان مواجه هستند. شاید مفصل ترین و مهم ترین بحث در این زمینه را بتوانیم در کتاب السدر مکیتایر، کدام عدالت، کدام عقلانیت پیدا کنیم.<sup>۱۳</sup>

روشی که مکیتایر پیشنهاد می کند مربوط به امکانات ترجمه و مقایسه تاریخی ای است که می توان برای ارزشیابی عقلانیتهای رقیب استفاده کرد. یکی از مهم ترین دعاوی ضد دینی که براساس نسبی گرایي درباره



عقلانیت صورت گرفته، این است که کاربرد عقلانیت دینی بسیار محدود است و عقلانیت علوم طبیعی یک بدیل مناسب برای آن است. نسبی‌گرایی دربارهٔ عقلانیت می‌طلبد که عقلانیتهای متفاوت وجود داشته باشد تا هریک مناسب زمان، مکان، موضوع و یا نوعی شخصیت مناسب باشد. انواع نسبی‌گراییهایی که در تحدی با دین هستند آنهایی هستند که استانداردهای عقلانیت، مدافع دین نامربوط هستند. زیرا استانداردهای عقلانیت بدیلی وجود دارند که بر اساس آنها ادعاهای دینی قابل دفاع نیستند. انواعی از نسبی‌گرایی که دشمنی‌شان با دین حتی شدیدتر هم هست، تاریخ مصرف عقلانیتی را که بشود با آن از اعتقادات دینی دفاع کرد، تمام شده می‌دانند و یا بدتر، معتقدند که نوعی عقلانیت که طبق آن ارزشیابی مثبت ادعاهای دینی حاصل نمی‌شود، ناقص‌تر از نوع عقلانیتی است که طبق آن اعتقادات دینی قابل دفاع نیست.

در مقابل چنین حملاتی، مایکل سی بنر (Michael C. Banner) استدلال می‌کند که عقلانیت دینی بر اساس عناصر مشترک بین عقلانیت دینی و عقلانیت علوم جدید قابل دفاع است.<sup>۱۴</sup> بنر می‌گوید اگر عقلانیت علوم جدید را بدرستی بفهمیم، باید بفهمیم که چگونه نظریه‌ها به خاطر توان تبیین آورشان موجه می‌شوند؛ و بعد ادامه می‌دهد فرضیه‌هایی که در دین پیدا می‌شوند دارای چنین توانی هستند. گاهی نسبی‌گراها مدعی می‌شوند که دین مجاز است که دربارهٔ معنای زندگی بحث کند، ولی این علوم جدیدند که دربارهٔ واقعیت بحث می‌کنند و هریک نسبت به قلمرو خاصی نسبی هستند. نویسندهٔ معاصر دیگری که نسبی‌گرایی را بسیار مورد بحث قرار داده نانسی مورفی (Nancy Murphy) است. او ادعا می‌کند که اگر دین ارتباط بسیار نزدیکی به این که در واقعیت چیزها چگونه هستند، ندارد پس نمی‌تواند معنایی برای زندگی به وجود بیاورد. بنابراین، نمی‌توانیم بگوییم که دین منحصر به قلمرو مربوط به معنای زندگی است و نه چیز دیگر. او دلیل می‌آورد و سعی می‌کند اثبات کند که



باید جهان بینی متحدی را قبول کنیم که در آن، علوم طبیعی و اجتماعی در سلسله مراتبی جا پیدا می کنند که در آن علوم مهم دیگر به لحاظ نقش الهیات که در رأس این سلسله مراتب است، به هم گره می خورند. ۱۵

من فقط به چند کتاب تازه چاپ اشاره کردم که این اندیشه را رد می کنند که چون عقلانیت نسبی است پس عقلانیت دینی بهتر از عقلانیت الحادی نیست. ۱۶

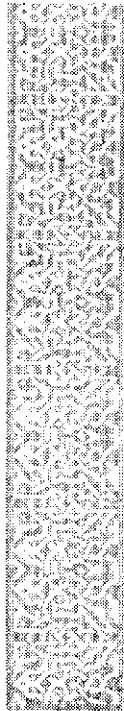


**نقد و نظر: آیا تعبد، که ظاهراً جزء لاینفک دینداری است، با عقلانیت سازگاری دارد؟**

عابدی شاهرودی: پاسخ این سؤال با کمال ایجاز این است که دین به پیروی از امور استانده و ضروری الصدق دعوت می کند و چون در هستی، استانده غیر مشروط منحصر در قانونهای منبعث شده از خداست و ابلاغ آنها به مردم منحصر است در ابلاغ از طریق معصومین (ع)، پس بر این پایه، در دین، فرمان وجود دارد.

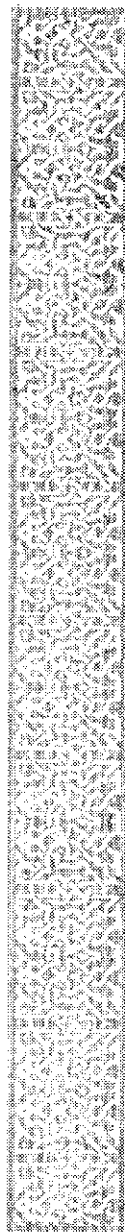
بر غیر این پایه، هیچ امری در دین نیست.

از این رو در دفاع از دین، به چیزی بیش از اقتضای خرد همگانی نیاز نیست. اگر به ترازوی ویژه از عقلانیت نیاز بود آن گاه دین به انتظار و نظریات بشری سپرده شده بود و در آن صورت، هر گزاره دینی در گرو اثبات و ابطالهای خطا پذیر و دگرگونی پذیر می رفت و دیگر دین مخاطب نمی داشت و افزون بر این، بیشتر جامعه بشری از پیغام دین محروم می ماند و انبوه انسانها در برابر دانشمندان علوم گوناگون هرگونه پایگاه احتجاجی و پشتوانه اخلاقی را از کف می دادند و نهاد اخلاقی آنها در برابر یورشهای تئوری و تکنولوژی فرومی پاشید. لیکن دین خدا بر مبنای خرد دگرگونی ناپذیر و تعمیم پذیر و نهاد اخلاقی بدون مرز و شرط و علم و عصمت عینی



راهنمایان برگزیده خداست و هر فرد به اندازه همه بشریت، مخاطب دین است؛ چنانکه هر فرد به اندازه همه بشریت، مخاطب عقل است.

ملکیان: در باب این که آیا تعبد جزء لاینفک هرگونه دینداری است یا فقط جزء لاینفک دینداریهای کردگانه و نابالغانه است، البته، میان دین پژوهان، اعم از فیلسوفان دین، جامعه‌شناسان دین، و روانشناسان دین، اختلاف هست. بعضی از دین پژوهان معتقدند که دینداران به بلوغ فکری رسیده دینداری خود را از تعبد نسبت به اشخاص پاک و پیراسته کرده‌اند. فی‌المثل، اُرتلو سترانکِ پسر (Orlo strunk, Jr) در کتابش با عنوان دین به بلوغ رسیده: مطالعه‌ای روانشناختی، ای‌فاین سیلور (A. Feinsilver) در کتابش تحت عنوان در جست‌وجوی بلوغ دینی، وین اوتس (wayne Oates) در کتابش با عنوان روانشناسی دین، گوردون دابلیو آپورت (Gordon W. Allport) در کتابش تحت عنوان فرد و دین او، و چارلز سی. ال. کانو (Charles C. L. Kao) در کتابش با عنوان تحول و رشد روانی دینی: بالغ و بلوغ بر این نکته پای فشرده‌اند که کسانی که به بلوغ فکری رسیده‌اند از ارزیابی نقادانه آنچه پیشوایان و بزرگان دین و مذهبشان بدانان تعلیم و القاء کرده‌اند لحظه‌ای باز نمی‌مانند (و البته نقادی غیر از صرف عیبجویی است و هدف و روش خاص خود دارد). و باز آپورت در کتاب سابق الذکرش، اوتس در همان کتابش، و سترانک در همان کتاب این عقیده خود را بازگفته‌اند که دینداران بالغ اندیش عقائد دینی و مذهبی‌ای را که به آنان به ارث رسیده است به چشم عقائد موقت و استعجالی می‌نگرند، مگر زمانی که خود به صحت آنها پی ببرند یا آن عقائد آنان را کمک کنند که عقائد معتبرتری را کشف کنند. از سوی دیگر، برخی از دین پژوهان بر این اعتقادند که اصلاً دینداری بدون تعبد امکان‌پذیر نیست. فارغ از این که کدامیک از این دو رأی درست است، و کدامیک نادرست، ظاهراً در این شکی نیست که در اکثریت قریب به اتفاق دینداریها



تعبد حضور چشمگیری دارد. حال سؤال شما این است که آیا تعبد با عقلانیت سازگار هست یا نه؛ و جواب من این که: اگر مراد از تعبد التزام به این صورت استدلالی است که: «الف ب است»؛ چون S می گوید که «الف ب است» شک نیست که تعبد با عقلانیت هیچگونه وفاقی ندارد؛ اما اگر مراد از تعبد التزام به این صورت استدلالی باشد: «الف ب است»؛ چون S می گوید که «الف ب است» و S چنان است که همه سخنانش یا، لاقل، آن دسته از سخنانش که، از جهتی، همسخ «الف ب است» اند مطابق با واقع اند، در این صورت، تعبد با عقلانیت ناسازگاری ندارد، اما مشروط به این که یا اثبات شود که «S چنان است که همه سخنانش یا، لاقل، آن دسته از سخنانش که، از جهتی، همسخ «الف ب است» اند مطابق با واقع اند»، خود، گزاره ای صادق است یا این گزاره، لاقل، گزاره ای باشد که عقیده بر آن عقیده ای عقلانی محسوب تواند شد.

لگنهاوسن: در پاسخ به این سؤال، درباره چند مسئله می توانیم بحث کنیم. زیرا تعبد با جنبه های مختلفی از جمله اعتقادات، ارزشها، اخلاق، ایمان، احکام و معنویت ارتباط دارد. بنابراین، برای ساده تر شدن بحث می توانیم ابتدا مسائل را به دو دسته عملی و نظری تقسیم کنیم و بعد هم چند نکته عام تر را مطرح کنیم.

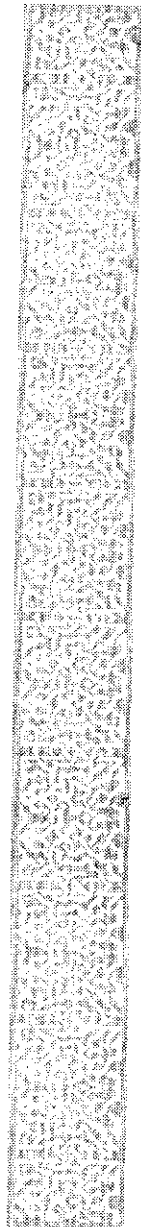
در بحث دقیقی از گری گاتینگ (Gary Gutting) نکته ای مطرح شده و آن این که: چگونه می توانیم این دو مسئله -یکی این که امروزه اعتقادات دینی زیر سؤال رفته و دیگری خواسته دین از ما برای محکم بودن ایمانمان- را با هم جمع کنیم؟ او می گوید اگر سعی کنیم که همه براهین و استدلالهای له و علیه اعتقادات دینی را بررسی کنیم، شاید به این نتیجه برسیم که عقل طرفدار اعتقادات دینی است؛ ولی باید اعتراف کنیم که استدلالهای علیه دین هم مؤثر هستند و هم قوی. حتی اگر مطمئن باشیم که می توانیم به همه استدلالهای الحادی پاسخ دهیم، باز به نظر می رسد



که عقلانیت چنین تعبدی را که مورد نظر دین است، امضا نمی‌کند. مثلاً اگر دانشمندان فیزیک درباره مسئله‌ای اختلاف نظر داشته باشند و ما استدلال‌های دو طرف قضیه را ارزشیابی کرده، به این نتیجه برسیم که یک طرف حق دارد و طرف دیگر اشتباه می‌کند، حتی اگر استدلال خودمان خیلی قوی هم باشد، تعبد در اینجا خیلی علمی نیست. با توجه به این بافت مناقشه و بحث، ما باید بپذیریم که شاید استدلال‌های خودمان اشتباه باشد. شاید چیز مهمی - مثلاً داده‌ها - را نادیده گرفته‌ایم و یا شاید در منطق و ریاضی اشتباه کرده باشیم. چرا چنین طرزتلقی‌ای در دین مناسب نباشد؟ به نظر گاتینگ ما باید عدم یقین را در دین قبول کنیم؛ همان‌طور که در علوم طبیعی نیز عدم یقین وجود دارد. گاتینگ این مسئله را لازمه عقلانیت می‌داند. این که نتیجه‌گیری گاتینگ برای مردم دیندار قابل قبول نیست، نشان‌دهنده تفاوت اعتقادات دینی و نظریه‌سازی است. این تفاوت صرفاً تفاوت نوع استدلال و برهان در متافیزیک و فیزیک نیست. چون نتیجه گاتینگ نسبت به بعضی از مسائل در متافیزیک درست است؛ مثلاً در نظریه‌های متفاوت درباره علیت و یا درباره صفات و روابط. پس این یقین دینی از کجا می‌آید؟ نه فقط از استدلال له و علیه، بلکه از تشدید و تقویت تشخیص nous از حضور خدا.

آیا این نوع یقین عقلانیت دارد؟ اگر عقلانیت را منحصر به *dianoia* کنیم نه؛ ولی اگر عقلانیت را شامل *nous* و *dianoia* هر دو بدانیم، هم این یقین عقلانیت دارد و هم تعبدی که براساس این یقین بنا شده است، دارای عقلانیت خواهد بود.

رابرت آدامز هم مباحث زیادی در زمینه تعبد دارد.<sup>۱۷</sup> لازمه تعبد دینی این است که همه انگیزه‌ها در همه کارها را بدین امید که به او نزدیک تر بشویم، در محور عشق به خدا قرار دهیم. برخی این را تعصب و خود مشغولی غیرعاقلانه به دین می‌دانند که جایی برای دغدغه‌های معمولی زندگی عادی باقی نمی‌گذارد. آدامز استدلال می‌کند که برای یک

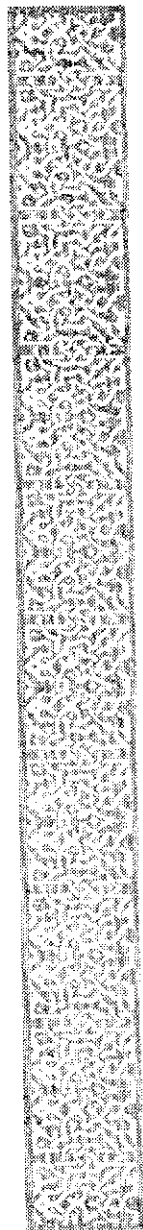


آرمان انسجام دهنده برای تعبد دینی، مجاز است که در متن جستجوی دینی به دنبال اهداف و ارزشهای پایین تر برویم و این اهداف رقیب اهداف دینی نیستند. متفکران دینی ای مانند آگوستین و نیز برخی از عرفا معتقدند که همه ارزشهای دیگر غیردینی نسبت به تنها ارزش ذاتی نهایی که لقاءالله است، صرفاً ابزاری هستند. ولی آدامز این رویکرد سنتی را قانع کننده نمی داند؛ زیرا این طور نیست که ارزشهای محدود فقط وسیله باشند.

آدامز می گوید اگر ما به دیگران فقط به عنوان وسیله علاقه داشته باشیم، این علاقه و محبت اصلاً واقعی نیست. پس به جای آن آدامز پیشنهاد می کند که یک گرایش کلی از ارج نهی و قدردانی نسبت به چیزهای خوب و خاص می تواند به انسان کمک کند که همه انگیزه هایش را براساس خیر مطلق انسجام دهد. و چون به اعتقاد آدامز خداوند خیر مطلق است و همه چیزهای محدود به اندازه ای که به خدا شباهت داشته باشند، خوب هستند، پس خداوند می تواند مرکز ضمنی انگیزه انسان شود. این چیزهای خاص و محدود وسیله رسیدن به خیر مطلق نیستند، بلکه مصداق آن هستند.

روش آدامز مبتنی بر چند اعتقاد در الهیات است که من نسبت به آنها شک دارم؛ خصوصاً این که خداوند را خیر مطلق تعریف می کند، که خیلی افلاطونی است. در سنت اسلامی مناسب تر است که خوبی خدا را تحت عنوان اسامی و صفات او بدانیم: *الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی* (۸: ۲۰). این نکته به اضافه سرنخی که در نوشتار بعضی از عرفا می یابیم، برای حل مسئله آدامز راه دیگری به ما نشان می دهد.

همان طور که خداوند خود را در چیزهای محدود متجلی می کند، خصوصاً به وسیله ظهور اسامی و صفاتش در اولیا، همچنین عشق ما به چیزهای محدود مخصوصاً عشق ما به مظهر اسامی و صفات الهی می تواند ظهور عشق او بشود. این طور نیست که ما چیزهای محدود را فقط به عنوان وسیله ای برای رسیدن به او دوست داشته باشیم، بلکه عشق به چیزهای



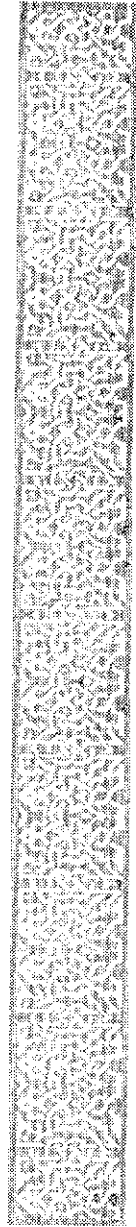
محدود عشق ما را به او اظهار می کند. چنانکه سعدی می فرماید:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

این چنین است که ما می توانیم به این اتهام که تعبد دینی از لحاظ تعبد عملی عقلانیت ندارد، پاسخ دهیم. این سرسپردگی و تعبد به خدا، غفلت از مسئولیت و غفلت از محبت را که حق مخلوقات دیگر است، به ارمغان نمی آورد، بلکه در تعبد به اوست که همه محبت هایمان را می ورزیم و همه وظایفمان را نیز عهده دار می شویم.

و بالاخره، نکته دیگری که کلی تر است این که، وقتی درباره عقلانیت تعبد بحث می کنیم باید توجه داشته باشیم که تحقیقات و ارزشیابیهای عقلی فقط به کمک دیگران انجام می شود؛ به وسیله کسانی که قبل از ما بوده اند و نوشتار و افعالشان به تفکر ما رنگ می دهد، و نیز به وسیله آنهایی که ما با آنها درباره اندیشه ها بحث می کنیم. عقلانیت تعبد این است که تعبد، مورد ارزشیابی مثبت عقل سالم باشد و این ارزشیابی بدون کمک دیگران به اجرا در نمی آید، بلکه مستلزم اجرای برنامه جامع دینی است و آن وقتی است که مؤمنان با همدیگر بحث کنند؛ مانند همین فرصتی که مجله نقد و نظر در اختیار ما قرار می دهد. و حتی فراتر از جامعه مذهبی خودمان، وقتی که با افرادی از سنتهای متفاوت بحث می کنیم. در این تجربه با جریان حمله و دفاع فکری، ما می توانیم اطمینان داشته باشیم که برای دفاع از اعتقادات جامعه مان منابع کافی و وافی داریم و همین اعتماد و اطمینان، ما را به تعبد تشویق می کند. اگر گمان کنیم که تعبد دینی غیر معقول به نظر می رسد، به خاطر این که تعهد به اعتقادات و ارزشهای دینی را که معمولاً با ارزشیابی عاقلانه هماهنگی ندارند استلزام می کند، اشتباه فکر می کنیم. لازم نیست که دائماً دل نگران جواب دادن به تازه ترین شبهاتی باشیم که درباره اعتقادات و ارزشهای دینی به وجود می آید. عقلانیت اقتضا می کند که در جامعه ای که به ارزشیابی عاقلانه مشغول





است مشارکت داشته باشیم. در برخی از موقعیتهای خاص، عقلانیت نمی خواهد که به ارزشیابی عقلی مشغول شویم، و حتی می تواند ما را از این کار منع کند. عقلانیت ایمان و تعبد را توجیه می کند؛ ولی کسب ایمان و تعبد، مانند کسب هر فضیلت دیگری، به اهل فضل توان می دهد که براساس همان فضیلت، بدون نیاز در هر قدم این راه به ارزشیابی عقل جزئی مشغول شوند. و یکی از استلزامهای توجیه عقلی تعبد دینی این است که حتی سایه یک شک هم نباید در تعهد دینی مزاحمت ایجاد کند. بحث مربوط به این نکته را در آخرین فصل کتاب مکینتایر با عنوان زیر ببینید:

Dependent Rational Animals. Chicago. Open Court, 1999.



نقد و نظر: آیا تضعیف عقلانیت، که به صورت های مختلف در آراء اندیشمندان پساتجدد (post modern) به چشم می آید، چیزی به سود دین و دینداری فراهم می آورد؟ چرا؟

ملکیان: تضعیف عقلانیت یا، به تعبیر بهتر، تحقیر عقلانیت هیچ چیز به سود دین و دینداری فراهم نمی آورد، زیرا اگر مدافعان دین و دینداری را از دغدغه ایضاح مدعیات خود و ارائه ادله قوی بر آن مدعیات آسوده خاطر می دارد، از مخالفان دین و دینداری نیز همین جمعیت خاطر را دریغ نمی کند. در جهانی که در آن به عقلانیت بی مهری شود طرفین نفی و اثبات کننده هر گزاره ای خود را بی نیاز از تقویت دلیل و ارائه سخنان موجه و مستدل می پندارند؛ و این رویداد اگر آبی به آسیای دینداران بریزد همان آب را به آسیای بی دینان نیز روانه خواهد کرد.

لگنهاوسن: پست مدرنیسم نوعی گناه است. روشی از تفکر است که از پیش، فرض می کند که دعاوی دینی کاذب هستند. نوعی تفکر که



disorienting و disoriented است. اصولاً مخالف توحید است و شاید بهتر باشد که آن را جدیدترین مد فکری کفر بدانیم؛ شیطان در لباسی از پاریس. پست مدرنیست‌ها بیشتر به تمسخر ادعاهای مدرنیست‌ها درباره عقلانیت مشغولند؛ که بسیاری از این ادعاها مخالف با جهان بینی دینی است و بنابراین، شاید تصور شود که چنین نقدهایی به نفع دین باشد. ولی مهم‌ترین متفکران پست مدرنیست هیچ‌گونه همدلی‌ای با دین ندارند. به همان اندازه‌ای ضد عقلانیت دینی هستند که با عقلانیت علوم جدید ضدیت دارند. مثلاً میشل فوکو (Michel Foucault) هر سنت متداولی را برای کسب معرفت، صرفاً نیرنگی (ploy) می‌داند برای استفاده ظالمانه از قدرت؛ در حالی که هدف حمله خاص او اندیشه مدرن پیشرفت علمی است. پست مدرنیست‌هایی همچون لیوتار (Lyotard) معتقد است که هیچ فراداستانی (metanarrative) وجود ندارد که با آن بتوانیم به فهم جامعی برسیم. باز هم هدف این فرض آن است که علوم جدید می‌تواند نظریه جامعی فراهم کند که برای همه ابعاد زندگی انسان کافی است. متفکران دینی به طور کلی، سرزنش کردن تکبر فکر علم‌گروی را تحسین می‌کنند. کلام پروتستان لیبرال، خود براساس این اندیشه به وجود آمد که حقایق دینی قابل تأویل به اخلاق و متافیزیک نیستند. سنتی بس طولانی در میان متفکران پروتستان وجود دارد که نسبت به همه تحویل‌گرایها (Reductionalism) خصوصاً تلاشی که دین را صرفاً در یک چارچوب فکری صرفاً علمی (علوم جدید) تبیین می‌کند، مقاومت می‌کند. این سنت به نوبه خود، سنت هرمنوتیک دیلتی (Dilthey) را ایجاد کرد و از جناح چپ سنت الحادی هرمنوتیک، تفکر پست مدرن ظاهر شد.

پلاتینجا پست مدرنیسم را به عنوان عدم شجاعت (Loss of nerve) توصیف می‌کند.<sup>۱۸</sup> پست مدرنیست‌ها سعی می‌کنند در مقابل کسانی که اعتقادات آنها را اشتباه و یا کاذب می‌دانند، از خود دفاع کنند. راه دفاعشان این است که وانمود می‌کنند که بین درست و غلط، و صادق و کاذب هیچ



تفاوت مطلق وجود ندارد. برعکس، حقیقت خلاف گفته آنهاست. دین از ما می خواهد که برای آن چیزی که صادق و درست است ایستادگی کنیم، نه نسبت به آنچه به نظر خودمان حق است. تعهد دینی جرات می خواهد و ما باید برای تصدیقات مطلق خودمان مسئولیت بپذیریم.

بنده فکر می کنم اگر ما واقعیت آنچه را که متفکران پست مدرنیست، همچون رورتی (Rorty)، دریدا (Derrida)، لیوتار (Lyotard)، کریستوا (Kristeva) و فوکو (Foucault) می گویند بفهمیم، متوجه می شویم که پست مدرنیسم نوعی گناه است. گناه گفته می شود که پست مدرنیسم، توصیفی از موقعیت معاصر است؛ موقعیت سقوط انسان غربی معاصر که هویتش پاره پاره شده است. او انسانی است که به خاطر کشیده شدن به هزاران جهت، بدون جهت شده است. او هیچ توان عقلی ندارد و هیچ میلی هم برای ارزشیابی تقاضاهای مختلفی که با آنها مواجه است، ندارد. گاهی هم پست مدرنیسم انسان را دعوت به گناه می کند، در حالی که دین انسان را دعوت می کند که منظر بزرگ تری را مورد توجه قرار دهد، که پست مدرنیست ها امکان آن را انکار می کنند.

دین ما را دعوت می کند به این که توجه داشته باشیم که از کجا آمده ایم، به کجا می رویم، و جهتمان را به سوی حقیقت جامع نهایی پیدا کنیم و یک وسیله داستانی و ادبی، یعنی کتاب قرآن، نیز به ما داده که پایه ای است نوشتاری برای این جهت گیری، در حالی که پست مدرنیسم تلاشی است برای تضعیف این چیزها.

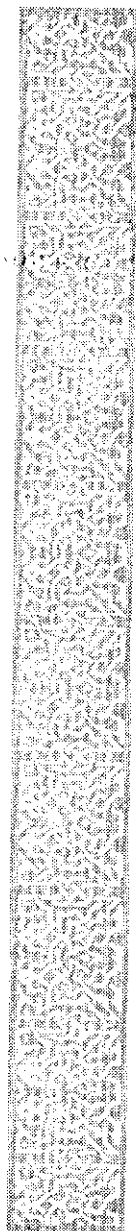
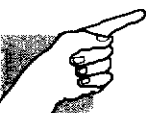
عابدی شاهرودی: پیش از پرداختن به این پرسش و پاسخ آن، شایسته است با در نظر گرفتن گفتار گذشته گفته شود: با قطع نظر از تئوری هایی که در تفسیر عقلانیت، انجام پذیرفته اند عقلانیت (خردمندی) نه یک روش است نه یک تئوری، بلکه بنیاد دانایی و اخلاق است. از این رو، نظریه ها توانایی ندارند که خردمندی را که معیار آزمون نظریه هاست، به چالش بگیرند.



اینک در توضیح سؤال هفتم گوئیم: مدرنیسم که با رنسانس آغاز شد، اندک اندک نوع خاصی از عقلیگری را به ایدئولوژی تبدیل کرد. این عقلانیت ایدئولوژی شده به تبلیغ تجربی گری و حسی گری روی آورد و در غیر شیوه کانتی به سست کردن پایه های اخلاق گرایید و عقل نظری را، حتی بخش عقل همگانی را، به انزوا کشاند. مدرنیته با آن که نه یک دستگاه بود نه یک نظریه، به سان یک فرهنگ از رنسانس زاده شد و نظم خود را با منعی زمخت از عقلیگری باز به مدت چند سده، بر بسیاری از افکار و پایگاههای جامعه بشری چیره ساخت. برای همین است که این عقلیگری بسته نه به نفع بشریت بود و نه به نفع دیانت. و آنچه در این میان خسارت وارد می ساخت طبع عقلیگری نبود، بلکه عقلیگری بسته و حسی شده و تبدیل شده به ایدئولوژی مدرنیته بود که از بسیاری اندیشه ها جرات اندیشیدن در بیرون از چارچوب خود را گرفته بود.

پسامدرنیته که از بخشی نقد و برخی اعتراض بر مدرنیته زاده شده و خود، بار مدرنیته دارد و از فرهنگ آن خلاصی نیافته است، تا اندازه ای در رمبش درونی مدرنیته دست داشته، و به درهم کوفتن نظم پرتبختر آن کمک کرده است. یکی از پیامدهای پسامدرنیسم تضعیف عقلیگری مدرنیسم است؛ لیک استبداد مدرنیسم بیشتر مورد یورش آن بوده است. پسامدرنیسم با درهم شکستن انضباط مدرنیسم بی آن که بتواند به نظم عقلیگری باز کمک کند، پریشانی ای در عقلیگری پدید آورد. این پریشانی نمی تواند نفع بشریت و دیانت را در پی داشته باشد.

آنچه فارغ از مدرنیسم و پست مدرنیسم، مورد نیاز است خردمندی است؛ خردمندی ای که عقلیگری باز است نیاز همیشگی بشر می باشد. این گونه عقلیگری می تواند امکانات عقلی و اخلاقی بشر را آزاد سازد. از این رو، به طور کلی می باید یادآور شد که با قطع نظر از پیامدهای مدرنیسم و پسامدرنیسم، تضعیف خردمندی و سست ساختن نهادهای عقلی، هم برای بشریت زیانبار است و هم برای دیانت.



1. Robert M. Adams, **Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics**, (New York: Oxford University Press, 1999).

2. **Metaphysics**, 1004b, 22-2b.

۳. نقادی عقل در اینجا با نقادی کانت از آن رو فرق دارد که نقد عقل نزد کانت به طور مبهم و نامشخص شده از عقل خاص انجام گرفته است. کانت برای نقد عقل از عقل به طور مبهم استفاده کرده که معادل است با استفاده از عقل خاص؛ و این یعنی نقد عقل عام به وسیله عقل خاص که امری محال است.

۴. این نظریه عبارت است از نظریه وحدت متافیزیک و فیزیک یا وحدت اسلوب عقلی و روش تجربی. بر طبق این نظریه، می توان مسائل مابعدطبیعی را در منطقه تجربه، ردیابی و بررسی کرد و باز می توان مسائل طبیعت و تجربه را در منطقه مابعدالطبیعه سنجید و اکتشاف نمود. افزون بر این، نفی و اثبات هم از راه مابعدطبیعی انجام پذیر است و هم از راه طبیعی و تجربی؛ و این از آن جهت است که نفی و اثبات نه به مابعدالطبیعه اختصاص دارد نه به علم طبیعت؛ بلکه یک امر عقلی است فراتر از روش ویژه مابعدطبیعی و روش ویژه تجربی و روش ویژه شهودی. و هر امر عقلی یک امر مشترک در همه مورد هایی است که به وسیله عقل بررسی می شود؛ چه عقل محض باشد، چه عقل تجربی، و چه عقل عملی یا عقل اخلاقی.

5. See Alvin Plantinga, **Warranted Christian Belief** (N.Y. Oxford, 2000).

6. Robert Nozick, **The Nature of Rationality** (Princeton: Princeton University Press, 1993).

7. Robert M. Adams, **Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics**. Chapter 9, "Symbolic Value", 214-228.

۸. برای تعصب ضد دین در بسیاری از نظریه های روان شناختی، نگاه کنید به:

David M. Wulff, **psychology of Religion: Classic and Contemporary Views** (New York: John Wiley and sons, 1991), 34-36.

9. Evan M. Zuesse, "Ritual", in Mircea Eliade, ed., **The Encyclopedia of Religion**, (New York: MacMillan, 1987), Vol.12, 405.

۱۰. مشهورترین مثال این دیدگاه را اریک اریکسون ارائه داده است. نگاه کنید به کتاب Wulff که بیشتر



متذکر شدیم، از ص ۳۶۱-۴۱۰ و نیز کتاب:

Thomas Moore, **Care of The Soul**, (NewYork: Harpor Pernnial; 1992).

11. Martin Heideggel, **What is called thinking?** (NewYork: Harper and Row, 1968), P.68.

۱۲ . نگاه کنید به: Thomas Nayel, **The Last Word**: (NewYork: Oxford, 1997)

و

Ronald Dwrkin: "Objectivity: and truth: You'd better, believe it", **Philosophy and Public Affairs**. 25, No2 (Spring, 1996).

۱۳ . برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: نقد و معرفی کتاب کدام عدالت؟ کدام عقلانیت، از محمد لگنهاوزن، ترجمه محمود موسوی، نقد و نظر، سال سوم، ش ۳ و ۲، بهار و تابستان ۷۶، ص ۴۸۳-۵۰۵ .

14. Michael C. Banner, **The Justification of Science and The Relationality of Religious Belief** (Oxford: Clarendon Press, 1992).

15. Nancy Murphy, **Theology in the Age of Scientific Reasoning** (Ithaca: Cornell Un. Press, 1990), and Nancy Murphy, **Anglo-America Postmodernity: Philosophical Perspective on Science, Religion and Ethics** (Boulder: Westricu Press, 1996). and Nancy Murphy and George F.R. Ellis, **on the Moral Nature of the Universe** (Philadelphia: Fortress Press, 1996)

۱۶ . برای اطلاع از دیدگاهی که نسبی گرایی را بیش از سن قبول می کند، ولی علی رغم آن هنوز از اهمیت عقلانیت دینی در میان عقلانیتهای دیگر دفاع می کند نگاه کنید به:

J. Wentzel Van Hayssteen, **The Shaping of Rationality** (Grand Rapids: William B. Gerdmans, 1999)

17. Robert Audi and William J. Wainwright, eds., **Rationality, Religious Belief**, 1986, 169-194 and in Chapter Seven "Devotion" of his finite and infinite Goods.

18. Alvin Plantinga, **Warranted Christian Belief** (NewYork: Oxford, 2000), P.436.

