

عقل و دین؛ تعامل یا تقابل

جمعه خان افضلی *

چکیده

رابطه میان عقل و دین چگونه است؟ آیا آن دو با هم سازگاری دارند یا ناسازگاری؟ پرسش‌هایی از این دست، از گذشته‌های دور مطرح بوده است و اندیشمندان، رویکردهای گوناگونی در رویارویی با آنها مطرح ساخته‌اند. نوشتار حاضر، نخست با بیان مقصود از عقل و دین مورد بحث، تصویری از تعارض میان عقل و دین (به ویژه در دو حوزه علوم تجربی و علوم انسانی) ارائه می‌کند و سپس رویکردهای مطرح، از جمله رویکردهای تخطئه، حذف، توجیه و تکمیل را معرفی می‌کند و سرانجام، دیدگاه مختار را با عنوان رویکرد واقع‌بینانه مطرح می‌سازد و مؤلفه‌های آن را تبیین می‌کند.

کلیدواژه

عقل، دین، تعارض، تخطئه، حذف، توجیه، تکمیل و رویکرد واقع‌بینانه.

مقدمه

منظور از عقل و دین چیست؟ برای عقل، معانی بسیاری آورده‌اند که پرداختن به همه آنها ما را از اصل مطلب دور می‌کند.^۱ مقصود از عقل در این نوشتار، بیش‌تر همان عقل ابزاری (instrumental reason) و دانش‌های برخاسته از عقل ابزاری (همچون علوم تجربی و علوم انسانی) است. عقل ابزاری، همان عقل مدرن است که به جای تفسیر جهان، به تغییر آن می‌اندیشد و به جای گذشته، به آینده می‌نگرد و به جای تأملات انتزاعی و احیانا نامفهوم، حتی الامکان از تجربه بهره‌می‌جوید.^۲ در رویکرد جدید، عقل دیگر آن جایگاه قدسی را ندارد و ابزاری است در کنار هزاران ابزار دیگری که برای تأمین نیازهای غریزی انسان به کار می‌آید.^۳ چنین عقلی به طبع، فلسفه را نیز چونان حاصل فعالیت خرد انسانی دربرمی‌گیرد و در تقابل با عقل به اصطلاح انواری یا قدسی است که با نقل تفاوتی ندارد.

درباره تعریف دین نیز سخنان بسیاری هست و در اینجا، مراد ما از دین، دین اسلام با تأکید بیشتر بر دستورهای اسلامی است.

۱. تعارض‌های عقل و دین

در ظاهر، میان عقل و دین تعارض‌هایی وجود دارد. احکام عقل کاملاً منطبق بر احکام شرع نیست و برعکس، احکام شرع نیز صددرصد بر احکام عقل انطباق ندارد. با توسعه‌ای که ما در مفهوم عقل پیشنهاد کردیم (که بر اساس آن، علوم تجربی و علوم انسانی نیز در دایره عقل قرار می‌گیرد)، شاید گستره تعارض‌ها اندکی بیشتر شود و افق‌های تازه‌ای در قلمرو بحث قرار گیرد. گرچه پرداختن به همه این تعارض‌ها یا تعارض نماها نه هدف اصلی این مقاله است و نه در حوصله آن، اشاره به شمه‌ای از آنها ضروری می‌نماید؛ زیرا تبیین رویکردهای کلامی - فلسفی اندیشمندان مسلمان بر فهم اجمالی از این تعارض‌ها مبتنی است. اگر فهرستی از این تعارض‌ها را در اختیار نداشته باشیم یا آشنایی ما از آنها دقیق و در حد لازم نباشد، چه بسا رویکردهای اندیشمندان مسلمان را هرگز درک نکنیم و یا آنکه آنها را درست درنیابیم. برای آنکه این مشکل پیش نیاید و سیر بحث ما یک سیر طبیعی باشد، لازم است بر برخی از تعارض‌های

احتمالی میان دین و عقل مروری اجمالی داشته باشیم.

۱-۱. تعارض در حوزه علوم تجربی

یکی از حوزه‌های احتمالی تعارض میان عقل و دین که مواجهه با آن از دیرباز ذهن اندیشمندان دین‌دار را به خود مشغول داشته، دیدگاه‌های دینی و علمی است. قرآن به اعتراف بیشتر مفسران و اندیشمندان، کتاب هدایت^۴ است، نه کتاب فیزیک، ریاضی، شیمی یا زیست.^۵ بنابراین، آنچه انتظار می‌رود قرآن به عنوان یک کتاب آسمانی به بیان آن پردازد، اموری است که به نحوی در هدایت انسان و سعادت همیشگی او مؤثر باشد. به هر حال، این بدان معنا نیست که اسلام و منابع آن، هیچ‌گونه اشاراتی به مسائل علمی و تجربی نداشته باشد. برعکس، در قرآن و حدیث اشاره‌های بسیاری به مسائل علمی وجود دارد. آفرینش عالم، آفرینش انسان به عنوان بخشی از عالم، آفرینش آسمان‌های هفت‌گانه و ... برخی از این گونه مسائل است. قرآن آفرینش عالم را در شش روز^۶ می‌داند؛ در حالی که علوم تجربی در این زمینه، دیدگاه دیگری دارد. قرآن، آفرینش انسان (یا آدم ابوالبشر) را به اعتبارات متفاوت گاهی از آب،^۷ گاهی از نطفه،^۸ گاهی از لجن^۹ و گاهی از خاک^{۱۰} می‌داند و انسان‌های دیگر را به عنوان فرزندان او خطاب می‌کند؛^{۱۱} در صورتی که فرضیه تکامل (evolution theory) در مقام یک فرضیه علمی، آفرینش انسان را نه از آب یا خاک، بلکه در اثر تکامل دیگر جانوران مشابه با انسان می‌داند.^{۱۲} همچنین قرآن به آسمان‌های هفت‌گانه^{۱۳} قائل است که علم جدید از پذیرش آن استنکاف دارد و مسائل بسیاری که مجال پرداختن به آنها نیست.

۱-۲. تعارض در حوزه علوم انسانی

شاید برخی گمان کنند که تعارض میان عقل و دین در علوم تجربی خلاصه می‌شود و اگر آنها بتوانند راه‌حلی برای مشکل تعارض در این حوزه بیابند، به پیروزی کامل دست یافته‌اند و دیگر نیازی به کاوش نیست، ولی واقعیت آن است که تعارض میان عقل و دین در حوزه علوم تجربی، تنها بخش کوچکی از چنان تعارضی است. تعارض میان عقل و دین در حوزه علوم تجربی، افزون بر اینکه گستره وسیعی را دربر نمی‌گیرد، اهمیت زیادی نیز ندارد؛ زیرا این‌گونه مسائل، مسائل علمی‌اند و به حوزه اعتقاد و عمل ربط چندانی ندارند و اثبات یا نفی آنها، تأثیر شگرفی بر سیر دین و دین‌داری بر جای نمی‌گذارد. البته این بدان معنا نیست که اثبات تعارض در این زمینه بی‌اشکال

است و اثبات یا نفی آن هیچ تأثیری بر جای نمی‌گذارد، بلکه منظور این است که تأثیر این گونه تعارض‌ها (بر فرض اثبات) قابل مقایسه با تعارض‌های مطرح در حوزه علوم انسانی نیست و تعارض در حوزه علوم انسانی (بر فرض اثبات) بسیار، ژرف و تأثیرگذار است.

تعارض اصلی میان دین و عقل (به فرض وجود تعارض)، میان دین و برداشت‌های دینی از یک‌سو و علوم انسانی و برداشت‌های مبتنی بر علوم انسانی از سوی دیگر است. این گونه تعارض‌ها در مقایسه با تعارض‌های پیشین، هم حجم زیادی را به خود اختصاص می‌دهند و هم اهمیت بیشتری دارند. تعارض‌هایی از نوع پیشین، همان‌گونه که گذشت، برخوردی مستقیم با باورهای دینی ندارند و شاید هم به آنجا نرسند و یا با چند واسطه به آنجا بیانجامد، ولی تعارض‌های نوع دوم به طور مستقیم باورهای دینی را به چالش می‌طلبند. بنابراین، اگر تعارض‌های احتمالی میان دین و علوم انسانی را با دقت بررسی کنیم، خالی از لطف نخواهد بود.

بر اساس باورهای دینی، شناخت واقعی (یقینی) امکان‌پذیر است و می‌توان با استفاده از ابزار حس و عقل^{۱۳} و با رعایت شرط تفوا^{۱۵} شناخت واقعی را تجربه کرد. تجربه شناخت واقعی، گاهی از طریق سیر در آفاق صورت می‌گیرد و گاهی از طریق سیر در انفس. سیر آفاقی را می‌توان با مطالعه طبیعت^{۱۶} و یا پژوهش‌های تاریخی^{۱۷} پی گرفت، اما سیر انفسی^{۱۸} تنها از راه تأمل در خویشتن خویش و شهود بی‌پرده حقیقت امکان‌پذیر است. برخی از بزرگان، معرفت نبوی را نیز از همین سنخ، یعنی از نوع معرفت حاصل از راه سیر در انفس می‌دانند.

اما بر اساس معرفت‌شناسی معاصر که حاصل عقلانیت بشر امروز است، علم یقینی، دست‌یافتنی نیست و آنچه بشر بدان دست می‌یازد، باور صادق موجه است که امکان تغییر و دگرگونی در آن وجود دارد و امری پایدار نیست. شبهه‌هایی که دکارت گرچه با هدف رسیدن به یقین، برای از کار انداختن ادراکات حسی و تخریب باورهای رایج مطرح کرد، چنان پر عمق بود که نه خود او توانست به درستی به آنها پاسخ گوید و نه فیلسوفان و اندیشمندان پس از او، از عهده این مهم برآمدند. دکارت به ظاهر نمی‌خواست به شکاکیت دامن بزند و به اعتقاد خود با این پدیده به مبارزه برخاست، ولی شبهه‌های او چنان مؤثر افتاد که شک را در مغرب‌زمین

برای همیشه نهادینه کرد.^{۱۹}

کانت نیز همچون دکارت، گرچه کوشید با طرح گزاره‌های ماتقدم^{۲۰} و ماتأخر^{۲۱} مشکل معرفت را برای همیشه حل کند و علوم را از گرداب شک و نسبیت برهاند، او خود با طرح مقولات و اینکه انسان دسترسی مستقیم به ماهیات ندارد و تنها از راه مقولات است که به اشیا و ماهیات دست می‌یابد، خود شکاکیتی جدید را بنیان نهاد. حاصل فلسفه او این شد که معرفت ناب وجود ندارد و معرفت‌ها همگی حاصل تفاعل و تعامل ذهن و عین است.^{۲۲} در معرفت‌شناسی جدید، معرفت حقیقی^{۲۳} جای خود را به باور صادق^{۲۴} می‌دهد و تقوا دیگر شرط حصول معرفت تلقی نمی‌گردد. همچنین وحی که از منظر دینی، یکی از منابع اساسی شناخت است، در عصر امروز ارزش معرفتی ندارد و به عنوان یکی از منابع شناخت مطرح نیست.^{۲۵}

بدین سان نظرگاه دین و عقل، ظاهراً واگرایی را پیشه می‌کند؛ یعنی به جای اینکه دین و عقل، به یک نقطه تلاقی برسند، مدام از یکدیگر فاصله می‌گیرند. آگوستین، ترتولیان، کرکگور و دیگران در غرب و امثال ابو حامد غزالی دانشمند بزرگ مسلمان در شرق، فلسفه را به عنوان یک محصول عقلی هم‌نوا با دین نمی‌دیدند. برای مثال، غزالی بحث‌هایی را در فلسفه یافت که از نظر او با صریح دین سازگاری نداشت و بایست به کناری گذاشته می‌شد. او بیست مسئله را در فلسفه شناسایی کرد که به گمان او سه تایی آنها (اعتقاد به قدم عالم، انکار علم خداوند به جزئیات و نپذیرفتن معاد جسمانی) در تعارض آشکار با دین قرار داشت و باعث کفر می‌گردید.

فهذه المسائل الثلاث (التي اشرنا اليها آنفا) لاتلائم الاسلام بوجه و معتقدها معتقد

كذب الانبياء... وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده احد من فرق المسلمين».^{۲۶}

بعدها ابن رشد با نگارش تهافت التهافت کوشید با دیدگاه‌های غزالی مبارزه کند و از تأثیرات روزافزون آن بکاهد، اما گویا دیگر دیر شده بود و شبهه‌های غزالی تأثیراتی را که انتظار می‌رفت، بر جهان اسلام به ویژه جهان تسنن گذاشته بود. از این رو، به اعتراف صاحب نظران، فلسفه در جهان تسنن پس از هجوم غزالی، به افول گرایید و دیگر نتوانست قامت راست کند.^{۲۷} دیگرانی که

کوشیدند فلسفه را با وحی نزدیک کنند، متهم شدند که فلسفه را از مسیر خود خارج و آن را کلامی یا عرفانی کرده‌اند.^{۲۸}

اخلاق دینی نیز با اخلاق سکولار (به عنوان اخلاق برآمده از درون خرد انسان مدرن) کاملاً متفاوت بلکه متعارض است. در اخلاق آخرت‌نگر دینی که برخاسته از نظام اعتقاد دینی است، اموری مانند التزام به آیین‌های دینی، بی‌اعتنایی به دنیا، خودسازی و مانند آن اهمیت بسیار دارد؛ زیرا می‌توانند سعادت همیشگی را در پی داشته باشند؛^{۲۹} در حالی که عقل مدرن، آیین‌گرایی را نوعی سفاهت می‌داند و دنیا را هدف قصوای خود قرار می‌دهد و از تغییر جهان پیرامونی به جای تغییر خویشتن سخن می‌گوید.^{۳۰}

کسانی مانند محمد عبده و رشید رضا در تفسیر معروفش، المنار، با مقایسهٔ محافظه‌کاری، بی‌عدالتی (عمل مخالف شرع)، خرافه‌پرستی و گرایش‌های سکولاریستی با جاهلیت پیش از اسلام، آنها را از یک سنخ دانسته‌اند.^{۳۱} دیگرانی مانند سید ابوالاعلی مودودی و سید قطب نیز همین طریق را پیموده‌اند؛ با این تفاوت که قطب حتی جوامع اسلامی طرفدار ارزش‌های سکولار را جوامع جاهلی نامیده است؛ امری که به محاکمه و اعدام او از سوی حاکمان وقت انجامید.^{۳۲}

شاید بیشترین تعارض متصور میان دین و عقل مدرن، در حوزهٔ سیاست و فلسفهٔ سیاسی باشد. بهترین نوع حکومت بر اساس عقل مدرن، حکومتی است که دارای پایگاه‌های گستردهٔ مردمی باشد. همهٔ اقلیت‌های قومی، نژادی، مذهبی و ... در آن نمایندگی و حضور داشته باشند و در تصمیم‌سازی‌ها، فعالانه مشارکت کنند و از حقوق یکسانی با دیگران برخوردار باشند و به واسطهٔ رنگ پوست، نوع زبان، طرز گویش و باورهای سیاسی و مذهبی‌شان مورد هجوم قرار نگیرند. چنین حکومتی بر اساس عقل مدرن، وقتی دست‌یافتنی است که حکومت و دولت مردان هیچ‌گونه گرایش ایدئولوژیک نداشته باشند و اگر قرار است دولت‌گرایی داشته باشد، آن‌گرایش باید به سمت بی‌طرفی باشد و نه چیز دیگر. به سخن دیگر، یک حکومت زمانی می‌تواند مردمی باشد و از سوی همگان مورد پذیرش و تأیید قرار گیرد که هیچ‌گونه رنگ و بوی مکتبی، نژادی و ... نداشته باشد. اگر حکومتی هوادار یک دیدگاه سیاسی یا مذهبی خاص باشد؛ بی‌گمان در میان هواداران

همان دیدگاه، جای پای خواهد داشت و از نظر دیگران، هیچ ارزشی نخواهد داشت.^{۳۳} از نظر عقل مدرن، دموکراسی به تنهایی کافی نیست و باید لیبرال-دموکراسی حاکم گردد.^{۳۴}

اما از نظر اسلام که به عنوان دین کامل، هم در حوزه رفتارهای فردی و هم در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی نظر دارد، مسئله کاملاً فرق می‌کند. از نظر اسلام، حکومتی مشروعیت دارد که در رأس آن پیامبر الهی یا امام معصوم و یافقیهی جامع شرایط قرار داشته باشد.

عهدداری امور سیاسی، فقط در صلاحیت امام معصوم و منصوبین اوست. در عصر غیبت، نمایان عام، فقهای جامع شرایط فتوا و قضاء جانشین امام معصوم در اجرای سیاست هستند.^{۳۵}

در حوزه دین و اقتصاد نیز احکام عقل ابزاری و دین از یک سنخ نیستند و بر یک دیگر انطباق نمی‌یابند. در اقتصاد مدرن، افزایش ثروت با محدودیت‌های بسیار اندک مانند پرداخت مالیات و تجاوز نکردن به حقوق دیگران مطلوب اساسی است. اما این که معاملات ربوی هست یا نه و عین مورد معامله، از چه قماش است و امثال آن، اساساً دغدغه عقلانیت مدرن نیست. مارکس اقتصاد را اصل قرارداد و ارزش کالاهای اقتصادی را تابع کار دانست.^{۳۶} کاپیتالیست‌ها، در مقام نظریه‌پردازی، اقتصاد را زیربنا قرار ندادند، اما در مقام عمل بیش از مارکسیست‌ها به آن توجه کردند و برای افزایش بی‌اندازه آن ایجاد انگیزه کردند.^{۳۷}

این در حالی است که از نظر اسلام اولاً اقتصاد زیربنا نیست؛^{۳۸} ثانیاً اقتصاد اسلامی تابع هزاران قاعده و محدودیت است که به جوانب مختلف اقتصاد ارتباط می‌یابد. چنین اقتصادی بر فرض که مصداق اقتصاد مصطلح قرار گیرد (که در واقع قرار نمی‌گیرد)،^{۳۹} بسیار با آن متفاوت است؛ نه هویت این اقتصاد تشابهی با اقتصاد مدرن دارد و نه اهداف آن و نه پی‌آمدهای مثبت و منفی آن. اقتصاد مدرن با هدف این جهانی طراحی شده است و خود را تنها در مقابل بهبود وضع معیشتی و اقتصادی انسان‌ها پاسخ‌گو می‌داند و کاری به مسائل اخروی، اخلاقی و مانند آن ندارد. اما اقتصاد اسلامی با هدف تأمین آخرت و رسیدن به سعادت اخروی طراحی گردیده است و اگر به بهبود رفاه دنیوی می‌پردازد، از آن جهت است که پرداختن به این امور را در تأمین سعادت همیشگی

دخیل می‌داند؛ نه از آن روی که اقتصاد را اصل بداند.

همچنین تعلیم و تربیت مدرن که حاصل عقلانیت مدرن است، با تعلیم و تربیت اسلامی تفاوت جوهری دارد. چون در تعلیم و تربیت مدرن، خدا جایی ندارد و زندگی محدود به همین جهان نگریسته شده است، آموزش‌هایی اهمیت دارد که مشکلی از مشکلات دنیایی را حل کند و بر قدرت انسان بیافزاید و او را بر طبیعت و قوای آن چیره سازد، دانش‌هایی که به پیشرفت مادی و فیزیکی در فرد یا جامعه نینجامد، ارزشی ندارد و آموزش آن وقت‌گذرانی است.^{۴۰} اما مشخص است که اولویت‌بندی علوم و امور تربیتی در اسلام کاملاً متفاوت است. اولویت اصلی در اسلام، خداشناسی^{۴۱} و علوم مربوط به آن است و پرداختن به علوم و فنون اگر از باب ضرورت نباشد، فرصت‌سوزی است؛ یعنی به واقع اگر احتیاج جامعه به حد ضرورت نرسد و اگر پیکره جامعه با نداشتن پزشک و مهندس در معرض خطر قرار نگیرد، بهتر است همگان در پی خداشناسی، راهنماشناسی و امام‌شناسی بروند. پرداختن به امور دیگر، لزوماً به تکامل معنوی و رسیدن به مقام انسانی کمک نمی‌کند. از این رو، گفته‌اند پرداختن به امور مادی و دنیوی، باید تنها به قدر نیاز باشد. مقومات توسعه امروزی اموری است از این قرار: تشکیک در حوزه معرفت‌شناسی، بها دادن به خرد خودبنیاد انسانی در حوزه هستی‌شناسی، حاکمیت لیبرال - دموکراسی در حوزه فلسفه سیاسی، ترویج فعالیت‌های مالی بی‌قید و بند در حوزه اقتصاد، پرداختن به علوم درآمدزای دنیوی و ... پس، باید گفت اسلام با این گونه توسعه هیچ تناسبی ندارد و آن را از اساس نمی‌پذیرد. اسلام توسعه اقتصادی را به طفیل توسعه اخلاقی می‌پذیرد و توسعه اقتصادی منهای توسعه اخلاقی و معنوی را از اساس قبول ندارد. از نظر اسلام، شاخص پیشرفت، در اخلاق نیکو و داشتن تقوای بالا است. از نظر اسلام، آنچه مهم است تأمین سعادت ابدی انسان است و میان سعادت ابدی انسان و توسعه اقتصادی هیچ ملازمه‌ای نیست؛ چه بسا کسانی در بدترین شرایط اقتصادی به سر برند، ولی در عین حال از بالاترین درجه تقوا برخوردار باشند و کسانی در بهترین شرایط اقتصادی باشند و از هر نوع امکاناتی برخوردار باشند، ولی تقوای لازم را برای رسیدن به سعادت اخروی نداشته باشند.

۲. رویکردها

اکنون که با نمونه‌هایی از بحث تعارض میان عقل و دین آشنا شدیم، رویکردهایی را مطرح می‌کنیم که در جهت زدودن و حل این تعارضات از سوی دانشمندان مسلمان ارائه گردیده است.

۱-۲. رویکرد تخطئه

تخطئه به دو صورت متصور است؛ تخطئه از سوی دین‌داران و تخطئه از سوی ملحدان. برخی، به هنگام تعارض، عقل را تخطئه می‌کند. اینان به دلیل آنکه به گمان خود به باورهای دینی خودشان سخت پای بندند، باورها و دیدگاه‌های معارض با آنها را بی‌درنگ تخطئه می‌کنند. به سخن دیگر، اینان از یک سو به باورهای دینی خود به شدت التزام دارند و از سوی دیگر، ملاحظه می‌کنند که این باورها با صریح فرآورده‌های علمی و عقلانی بشر هم‌خوانی ندارند و از سویی، می‌دانند که جمع میان آنها، بدون فدا کردن یکی به نفع دیگری امکان‌پذیر نیست. در نتیجه، اینان با یک تصمیم‌گیری دشوار از خیر عقل و دیدگاه‌های مبتنی بر عقل، به نفع دین و گزاره‌های دینی دست می‌کشند و بدین سان، به تعارض برای همیشه خاتمه می‌دهند. اهل حدیث و تا حدودی اشاعره در میان اهل سنت و اخباری‌ها و تا حدودی پیروان مکتب تفکیک در میان تشیع، به این دیدگاه تمایل دارند. احمد بن حنبل و ابن خزیمه، دو تن از پیشگامان اهل حدیث،^{۴۲} با نگارش کتاب‌های *السنة* و *التوحید* که سرشار از روایت‌های عجیب علیه عقل‌اند و صفاتی مانند ضحک،^{۴۳} ید،^{۴۴} عین،^{۴۵} اصبع^{۴۶} و مانند آنها را برای خداوند تعالی اثبات می‌کنند، عقل را لگدمال کردند. از این روی، اگر امام رازی کتاب *توحید* ابن خزیمه را کتاب شرک می‌داند، از منظر عقلی جای تعجب ندارد.

واعلم أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية (ليس كمثل شيء)

(شورا: ۱۱) فی الكتاب الذی سماه بـ «التوحید» و هو فی الحقیقة کتاب الشرک، و اعترض

علیها و أنا أذكر حاصل کلامه بعد حذف التطویلات لأنه کان رجلاً مضطرب الکلام، قلیل

الفهم، ناقص العقل.^{۴۷}

اشاعره نیز با نفی حسن و قبح عقلی و اثبات حسن و قبح شرعی، تا حدودی رویکرد

اهل حدیث را پیشه خود ساختند. اشاعره با استناد به دلایل زیر حسن و قبح عقلی را انکار کردند و

بدین سان، زمینه تعارض میان عقل و نقل را برای همیشه از میان بردند: الف) همه کائنات ملک

طلق خداوند است و خداوند می‌تواند در آن به گونه دلخواه تصرف کند.^{۴۸} از این رو، نمی‌توان خداوند را به بهانه حسن و قبح عقلی محدود کرد؛ ب) حسن و قبح عقلی، واقعیت ندارد و امری پنداری است؛ زیرا وحدت نظر درباره آن وجود ندارد؛ ج) امری مانند دروغ‌گویی که گفته می‌شود قبیح است، همیشه قبیح نیست؛ د) در مواردی (مانند کسی که بگوید فردا دروغ خواهم گفت) مفردی از ارتکاب قبیح نیست؛ ه) جبر که معمولاً قبیح نشان داده می‌شود، حقانیت دارد.^{۴۹}

برخی که شیفته باورهای علمی‌اند و نمی‌توانند از آنها چشم‌پوشند، به هنگام تعارض این باورها با باورهای دینی و ناتوانی در ایجاد مصالحه‌ای بین آنها، ترجیح می‌دهند از باورهای دینی رایج به نفع علم عدول کنند. نمونه‌های این گونه افراد در تاریخ کم نبوده‌اند. اگر کسانی دین را افیون جامعه می‌دانند^{۵۰} و یا آن را نوعی فرافکنی تلقی می‌کنند یا آن را ناشی از ترس می‌دانند،^{۵۱} یا آن را برخواسته از جهل افراد می‌پندارند،^{۵۲} شاید به این دلیل است که نتوانسته‌اند در جدال میان عقل و دین، به یک جمع‌بندی مثبت برسند، از این رو، از خیریکی به نفع دیگری گذشته‌اند.

این رویکرد از آن جهت که به جدال پایان می‌بخشد شاید نزد برخی پسندیده باشد، اما باید گفت همان‌گونه که تخطئه گران ملحد با این یک‌جانبه‌گرایی در مظان پیش‌دآوری و تعصب‌ورزی قرار می‌گیرند، تخطئه گران دین‌ورز نیز چه بسا با رد واپس‌گرایانه دست‌آوردهای علمی بشر در مظان بدفهمی یا نقصان خرد قرار گیرند.

۲-۲. رویکرد حذف

برخی گمان کرده‌اند راه‌حل دیگری برای آن دسته از گزاره‌های دینی که با عقل یا علم به عنوان یک فرآورده عقلی تعارض دارد، یافته‌اند. از نظر این گروه، از آنجا که خدای شریعت و خدای طبیعت یکی است، نمی‌تواند میان دین از یک سو و عقل از سوی دیگر تعارضی باشد. وجود تعارض میان این دو قلمرو به معنای تبعیت نکردن این دو قلمرو از حاکمیت یگانه است. از آنجا که بنا بر فرض، حاکمیت واحدی بر عالم (اعم از عالم تشریح و تکوین) حکم فرماست، باید ناگزیر میان این دو قلمرو همگرایی وجود داشته باشد.

برخی از اینان نظریه «ذاتی و عرضی دین» را مطرح کرده‌اند که بر پایه آن باید میان هسته و

پوسته یا ذاتی و عرضی و یا گوهر و صدف دین تفکیک قایل شد. آنچه به مرور زمان تغییر نمی کند و همچنان ثابت باقی می ماند، همان هسته دین است که همان معنویت و اصل احساس و وابستگی به امر مطلق است و آنچه دست خوش تغییر و تحول است و روزگاری جاری و ساری و روزگاری نیز از میان می رود، همانا امور عرضی دین است.

از نظر اینان، تعریف دین به کمک ذاتیات (ثابتات) دشوارتر، بلکه نزدیک به محال است؛ زیرا روح یا ذات برهنه نداریم؛ ذات‌ها، همواره خود را در جامه‌ای از جامه‌ها و چهره‌ای از چهره‌ها عرضه می کنند.^{۵۲} بنابراین، دست بردن به کشف عرضی‌ها پر حاصل تر از جست و جوی ذاتی‌هاست و دست بردن به کشف عرضی‌های ویژه یکی از ادیان، پر حاصل تر از جست و جوی عرضی‌های دین، به معنای کلی آن است.^{۵۳} اما امور عرضی کدام‌اند که به تبع آنها بتوان ذاتیات را شناخت؟ اینان در یک تعریف کلی، بدون تمایز گذاری میان عرض لازم و عرض مفارق گفته‌اند امر عرضی آن است که بتواند به گونه‌ای دیگر باشد. به سخن دیگر، عرضیات اولاً از دل ذاتیات بر نمی آیند، بلکه بر آنها تحمیل می شوند و ثانیاً تغییر پذیر و جانشین پذیرند؛ بدون اینکه ذات دست خوش دگرگونی شود.^{۵۴} با توجه به این تعریف می توان گفت اموری مانند عربی بودن اسلام، فرهنگ عربی اسلام، نظریه‌های علمی اشاره شده در منابع دینی، داستان‌ها و رخداد‌های اشاره شده در لسان دین از اصالت برخوردار نیستند و جنبه عرضی دین را تشکیل می دهند و به تعبیری، اصالت محلی و دوره‌ای دارند، نه اصالت جهانی و تاریخی. بدین سان، بخش بزرگی از دین، به این دلیل که جنبه دوره‌ای و تاریخی دارند و با زمانه خود سازگار بوده‌اند و با زمانه ما سازگاری ندارند، حذف می گردد و جزء دین تلقی نمی گردد.

برخی از این گروه، همچون محمد طه بر آنند که اسلام دو بخش عمده دارد: بخشی که در مکه بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شد و بخشی که در مدینه بر حضرت فرود آمد. آنچه ثابت است و جاودانگی دارد، بخشی است که در مکه بر حضرت نازل شد و بخش مدنی در واقع، تفسیر متناسب با زمان از اسلام در عصر پیامبر اکرم ﷺ بود. این بخش به دلیل آنکه زمانی است و به برهه معینی از زمان اختصاص دارد، نمی تواند در زمان‌های دیگر کاربرد داشته باشد. بنابراین، برای

زمان‌ها و مکان‌های دیگر باید تفسیرهای متناسب با آن زمان‌ها و مکان‌ها ارائه کرد. تفسیری که خود پیامبر به زعم اینها از اسلام ارائه کرد، با علوم زمان او متعارض نبود. ما هم از این رو، باید تفسیری و قرآنی را از اسلام ارائه دهیم که متناسب با زمان و نیازهای زمان خود ما باشد و با داده‌های علمی عصر ما نیز ناسازگاری نداشته باشد.^{۵۶}

بنابراین، این گروه با استفاده از ابزار ذاتی و عرضی یا زمانی بودن بخشی از اسلام، هر گاه دیدند دین با عقل درستیز است، گزاره‌های عقل‌ستیز دین را به بهانه اینکه عرضی دین یا بخش زمانی دین است، به کناری می‌گذارند و بدین سان به تعارض خاتمه می‌دهند.

در نقد این رویکرد، اشکال‌های زیر قابل طرح است:

(الف) این نوع دسته‌بندی‌ها، با ظاهر شرع انور سازگار نیست و به نظر می‌آید تا حد زیادی تحکم‌آمیز باشد؛

(ب) تقسیم‌بندی دین به هسته و پوسته و زمانی و غیرزمانی مجوز شرعی ندارد تا لازمه آن این باشد که هر گاه عقل و شرع با هم تعارض یافتند، از خیر شرع به نفع عقل چشم‌پوشی کرد؛

(ج) چرا باید همیشه دین را محدود کرد و از احکام آن دست کشید؟ چرا نباید سراغ احکام عقلی رفت و آنها را نیز احیاناً محدود کرد؟ اگر خدای عقل و شرع یکی است و اگر هر دو منبع معرفتی، ارزش یکسانی دارد، چرا باید همیشه سراغ معارف دینی رفت و همیشه هنگام تعارض، آنها را تغییر داد و یا حذف کرد؟ به نظر می‌رسد این رویکرد با نوعی پیش‌داوری همراه است که با بودن آن نمی‌توان از وثاقت آن مطمئن گشت؛

(د) چه معیاری هست که بر اساس آن بتوان بین ذاتی و عرضی دین یا زمانی و غیرزمانی بودن تفکیک کرد؟ اگر معیاری وجود دارد، کدام است و چرا بدان اشاره نمی‌شود؟ و اگر معیاری در دست نیست که به ظاهر نیست، چگونه می‌توان چنین حرف‌هایی را بر زبان جاری کرد؟

۲-۳. رویکرد توجیه

برخی برای حل مشکل تعارض، گزاره‌های دینی را حذف نمی‌کنند، بلکه آنها را به نفع گزاره‌های علمی توجیه می‌کنند و با این کار می‌کوشند تعارض موجود بین عقل و دین را از میان بردارند.

کسانی که آسمان‌های هفت‌گانه، آفرینش عالم، آفرینش انسان و ... را به شیوه علمی و عقلانی تبیین می‌کنند، حکومت دینی را با لیبرال-دموکراسی‌های معاصر مقایسه می‌کنند، حقوق بشر اسلامی را با حقوق بشر مدرن در یک ردیف قرار می‌دهند، آموزش و پرورش خدامحورانه دینی را با آموزش و پرورش انسان‌مدارانه و روشن‌فکرانه غربی یکسان می‌دانند یا دستورهای بازدارنده مالی اسلام را با علوم اقتصادی امروز درمی‌آمیزند و ... جزء این دسته‌اند.

طنطاوی معتقد است طبیعت کتابی است که خداوند به دست خود آن را نگاه داشته است و قرآن آمده تا بشر را به آنچه خداوند سبحان نگاه داشته است، رهنمون باشد.^{۵۷} نزد او قول به مخالفت علم و دین، برخاسته از نادانی است. دانشمند علم جدید، به دلیل ناآگاهی از دین، از آن می‌گریزد؛ زیرا می‌پندارد که دین با علم منافات دارد. عالم دینی نیز که از پیرامونش ناآگاه و به آفرینش آسمان‌ها و زمین و شگفتی‌هایش بی‌توجه است، می‌پندارد آن که به این شگفتی‌ها عالم است، دشمن خداست و خدا بر او خشمناک است.^{۵۸} وی در مورد تعداد آسمان‌ها که به ظاهر با علم متعارض است، برخلاف محققانی^{۵۹} که مسئله تعارض در نزد آنها، باعث تقویت دیدگاه توجیه‌نمی‌گردد، دست به توجیهات مختلف می‌زند. گاهی می‌گوید عدد مفهومی ندارد و از این رو، آسمان‌های هفت‌گانه با آسمان‌های بیشتر نیز سازگاری دارد.^{۶۰} گاهی می‌گوید تأکید بر سماوات سبع در قرآن بر اساس باورهای رایج در جامعه آن روز صورت گرفته است و صبغه علمی ندارد.^{۶۱} وی همچنین آفرینش نسل آدم را (ونه خود آدم را تا با فرضیه تکامل تعارض یابد) از خاک می‌داند؛ زیرا نسل انسان به انحای مختلف به خاک وابستگی دارد.^{۶۲}

سید قطب نیز که تحت تأثیر پیشرفت‌های فزاینده علمی است، در تفسیر خود رویکردی علم‌گرایانه دارد. او در مورد زمان آفرینش که در قرآن شش روز تعیین گردیده است، لادری‌گری پیشه می‌کند و نمی‌خواهد ایام را به گونه‌ای تفسیر کند که با داده‌های علمی ناسازگار باشد.^{۶۳} او به رغم علم‌گرایی، در یک اظهار نظر غیر علمی، تعیین دقیق زمان آفرینش را از توان انسان خارج و تنها در محدوده قدرت الهی می‌داند و گاهی نیز از آن به عنوان «غیب» یاد می‌کند.^{۶۴}

همچنین آنهایی که پیش از حد به کارکرد (functions) دستورهای دینی به جای پذیرش

بی‌چون و چرای آنها تأکید می‌کنند و بدین‌سان خواسته یا ناخواسته چنان سخن می‌گویند که گویا دستورهای دینی به سبب کارکردهایی که آنان بر آنها تأکید دارند، جعل گردیده‌اند، نیز به این گروه تعلق می‌گیرند. ویلیام جیمز و پیروانش در دین‌ورزی، به فوایدی مانند نجات از تنهایی، کاهش ترس از مرگ، کاهش احساس رنج، معنا دادن به زندگی، حل منازعه در میان انسان‌ها و جوامع، کنترل افراد جامعه و ... تأکید دارند.^{۶۵} البته تأکید بر پاره‌ای از این امور (اگر در لسان شرع مقدس نیز آمده باشد) به‌عنوان برخی فواید اشکال ندارد، ولی القای این نکته که تشریح این دستورها دایره‌مدار این امور است و بدون آنها هرگز تشریح صورت نمی‌گرفت، هرگز قابل دفاع نیست.

کسانی که مسئله تفاوت زبان دین را با زبان علم مطرح کرده‌اند یا ادعا کرده‌اند که گزاره‌های دینی همانند گزاره‌های علمی، تجربه‌پذیرند یا متغیر بودن فهم دین به جای خود دین را اشعار خود قرار داده‌اند نیز می‌توانند در زمره این گروه قرار گیرند.

این نظریه که قطعیت دین با قطعیت عقل تعارضی ندارد نیز، نوعی رویارویی با چالش تعارض و گونه‌ای چاره‌اندیشی و توجیه‌یابی برای آن است. براساس این دیدگاه (که بسیار کلی و مبهم است) هرگاه تعارضی باشد، باید گفت که قطع در کار نیست و مسئله جزء مضمونات است.

رویکرد نوجیه با همه گوناگونی‌اش، در مقایسه با رویکرد پیشین معقول‌تر و قابل دفاع‌تر است، ولی این بدان معنا نیست که این رویکرد با هیچ چالشی روبه‌رو نباشد. کسانی که آموزه‌های دینی را بر نظریه‌های علمی زمانه خود تطبیق می‌کنند، توجه نکرده‌اند که این موضوع چه بسا بسیار خطرآفرین باشد. در گذشته کسانی دیدگاه‌های نجومی اسلام را بر هیئت بطلمیروسی تطبیق کردند، اما با گذشت زمان و ابطال این نظریه، طرفداران این رویکرد به شدت به زحمت افتادند. به سخن دیگر، اینان به نوعی، فاقد دوراندیشی لازم‌اند و ضعف و خطاپذیری نظریه‌های علمی را در نظر نمی‌گیرند.

آنهایی که بر کارکردهای گزاره‌های دینی تأکید دارند و می‌کوشند از این راه، عقلانیت آنها را تبیین کنند و تعارض آنها را با عقل حساب‌گر حل یا منحل سازند، اگر مقصودشان توجه دادن

افراد به برخی جنبه‌های گزاره‌های دینی و با التزام دقیق به نصوص وارد در این باب باشد، این روش اشکالی ندارد، ولی این امر خواسته آنها را که شناسایی احکام از طریق علت آن باشد، تأمین نمی‌کند و اگر مقصود ایجاد رابطه علی میان ویژگی‌های مورد نظر از یک سو و احکام اسلامی از سوی دیگر باشد، این امر پذیرفتنی نیست و شرع‌انور نیز این اجازه را به افراد نمی‌دهد که با احکام هرگونه که خود می‌خواهند رفتار کنند. تبیین برخی مزایای احکام شرعی، در مقابل تبیین اصل علت تشریح قابل مقایسه نیست. کسی که احکام شرعی را تنها با تکیه بر برخی مزایای آنها ترویج می‌کند، مانند آن است که یک بنگاه معاملاتی، امتیاز یک ویلای گران قیمت را در وجود استخر مجهزی بداند که در میان درختان آن قرار دارد!

تفکیک زبان دین از زبان عرف چه بسا به بسته شدن باب معرفت بیانجامد. شخص ناهنجار شاید بتواند با استفاده از این رویکرد (بر فرض که استفاده از آن در حد توانش باشد) رفتارهای ناهنجار خود را توجیه کند و بگوید دیگران زبان و در نتیجه، فلسفه رفتارهای او را نمی‌دانند، و گرنه آنها او را مسخره نمی‌کردند، ولی اتخاذ این گونه شیوه‌ها بسیار بعید است که بتواند مشکل تعارض میان او و دیگران را حل کند. توجه به امور تجربی، ضمن آنکه نوعی تجربه‌زدگی را تداعی می‌کند، عمومیت ندارد و هر فردی نمی‌تواند به مقام تجربه‌دینی برسد تا از آن طریق عقلانیت باورهای خود را در قالب تجربه تبیین کند.

آنهايي که بر مسئله قطع تأکید می‌کنند، اگر منظورشان از قطع، یقین فلسفی باشد، باید گفت وقوع چنین یقینی بسیار نادر است و شمار اندکی از انسان‌ها امکان بهره‌مندی از آن را دارند و اگر منظور غیر از آن باشد، باید گفت چنان قطعياتی با امور ظنی تفاوت چندانی ندارند. افزون بر این، قطع در احکام مضاف بر مسئله دلالت و سند، با قطع در علوم از یک سنخ نیست و هر کدام شیوه و مبنای خاص خود را دارد و شاید قطع در یکی ظن در دیگری باشد.

۴-۲. رویکرد تکمیل^{۶۶}

برخی برآنند قلمرو دین با قلمرو عقل تفاوت دارد. دین حوزه خاص خود و عقل نیز قلمرو ویژه خود را دارد. احکام دین در حوزه ویژه خود و احکام عقل نیز در گستره مربوط به عقل

کاربرد دارد. این دو قلمرو، در عین تفاوت‌هایی که دارند، مکمل یکدیگرند و انسان به هر دوی آنها نیاز دارد. دین نیازهای احساسی انسان را تأمین می‌کند و عقل نیازهای دیگر او را. بنابراین، ما از هر یک از عقل و دین، کارکردهای خاص آنها را در حوزه مربوط به آنها توقع داریم و نه چیزی فراتر از آن. حال اگر با ابزار عقل ابزاری بخواهیم کارکردهای دین را تحلیل کنیم، شاید در این کار موفق نباشیم؛ همچنان که اگر با احساس دینی وارد قلمرو عقل ابزاری شویم، باز هم شاید تلاش ما موفقیت‌آمیز نباشد. بدین سان اگر انسان از هر کدام از این دو نعمت، در جای خود بهره‌گیرد و یکی را وارد حریم دیگری نکند، شاید هیچ تعارضی پیش نیاید. برخی از بزرگان گرچه در بسیاری از مواقع تبیین دقیق فلسفه احکام را به عنوان راه‌حل مشکل تعارض مطرح می‌کنند، ولی از پاره‌ای سخنان آنها برمی‌آید که رویکرد تکمیلی را نیز می‌پسندند. براساس این رویکرد، علم و ایمان مکمل یکدیگرند، نه معارض با یکدیگر.

علم به ما روشنایی و توانایی می‌بخشد و ایمان عشق و امید و گرمی؛ علم ابزار می‌سازد و ایمان مقصد...؛ علم توانستن است و ایمان خوب خواستن؛ علم می‌نمایاند که چه هست و ایمان الهام می‌بخشد؛ علم انقلاب برون است و ایمان انقلاب درون...؛ علم زیبایی عقل است و ایمان زیبایی روح؛ علم زیبایی اندیشه است و ایمان زیبایی احساس... علم امنیت برونی می‌دهد و ایمان امنیت درونی.

تفکیک میان علم و ایمان از طریق حوزه کارکرد آنها، مستلزم آن است که هر کدام از عقل و ایمان، حوزه خاص به خود را داشته باشد و تازمانی که این دو وارد قلمرو دیگری نشود و به قلمرو خود بسنده کند، تعارض و تضادی به وجود نخواهد آمد، اما پرسش اصلی این است که آیا امکان دارد انسان به هر دلیلی، اصول عقلانیت را به حوزه خاصی محدود کند؟ اگر اجتماع نقیضین محال است، همیشه همه جا بدین گونه است و اگر فایده اصل است، همواره همین گونه است. چگونه می‌توان در آنجا که قلمرو علم است، از اصول عقلانیت بهره جست و در سرزمینی که به دین مرتبط است از اعمال این اصول چشم پوشید؟

۵-۲. رویکرد واقع‌بینانه

دین و عقل دو مرتبه از عقل است. یکی در مرتبه عالی‌تر قرار دارد و دیگری در مرتبه پایین‌تر؛

اما هر دو، عقل اند و هیچ معرفتی اعم از دینی یا غیردینی نمی تواند بدون عقل رشد کند. حتی کسانی که به نفی عقل استدلال می کنند، باز هم به نحوی از عقل مدد می گیرند و بدون عقل نمی توان به جنگ عقل رفت!

با توجه به این اصل، نباید میان عقل و نقل تعارضی باشد، بلکه هر دو باید هم سو و هم نظر باشند. اما گاهی به نظر می رسد تعارض هایی میان این دو مرتبه عقل وجود دارد و باید به گونه ای راه حلی برای آنها پیدا شود. برخی از راه حل ها به قرار زیر است:

الف) در پاره ای موارد، تعارض موجود میان عقل و دین، تعارض واقعی نیست؛ بلکه به حسب ظاهر، آن دو با هم متعارض اند و در اصل، آن دو با هم تعارضی ندارند. به سخن دیگر، در پاره ای موارد، تعارض، تعارض نیست، بلکه تعارض نما است؛ یعنی انسان در بدو نظر، تعارضی را می یابد و پس از تجدید نظر در می یابد که تعارضی در کار نیست و آنچه را که او تعارض انگاشته، عین آشتی بوده است. برای مثال، برخی پنداشته اند که معجزه نقض قانون علیت است؛ زیرا به گمان اینان هر پدیده حسی، علت حسی دارد و چون در مورد معجزه علت حسی وجود ندارد، پس باید گفت معجزه ناقض قانون کلی علیت است. اما تأمل در این زمینه نشان می دهد که معجزه هرگز ناقض قانون علیت نیست؛ زیرا بر اساس اصل علیت هر پدیده ممکنه علت دارد؛ اما اینکه آن علت حتماً باید حسی باشد، در محدوده اصل علیت نیست. به سخن دیگر، اصل علیت می رساند که هیچ ممکنه بدون علت به وجود نمی آید، اما این اصل نمی رساند که هیچ ممکنه بدون علت محسوس به وجود نمی آید. بنابراین، تعارضی میان معجزه و اصل علیت وجود ندارد؛ زیرا در معجزه، علت وجود دارد. هر چند چه بسا علت در معجزه با علت در پدیده های دیگر متفاوت باشد.^{۶۸}

ب) گاهی نیز تعارض موجود، تعارض میان قطعیات علم و دین نیست، بلکه قطعیات یک طرف با ظنیات طرف دیگر یا ظنیات با ظنیات تعارض پیدا کرده است. بسیاری از اموری که به عنوان مصداق تعارض میان عقل و دین مطرح می گردد، از قبیل تعارض در قطعیات علم و دین نیستند، بلکه یا هر دو ظنی اند و یا یکی از آنها ظنی است. برای مثال، تعارضی که میان علم و دین در باب آفرینش انسان مطرح است، از باب تعارض بین قطعیات علم و دین نیست. دیدگاه دین درباره

آفرینش انسان، تقریباً قطعی است، اما دیدگاه علم در این زمینه چنین نیست. دیدگاه علم در این زمینه، هنوز به عنوان فرضیه مطرح است که در واقع ضعیف‌تر از نظریه است و تازه اگر به مرحله نظریه برسد، باز هم ظنی است. خود فیلسوفان و دانشمندان علوم مختلف اذعان دارند که ارائه نظریه علمی در یک زمینه، به معنای گفتن حرف نهایی در آن باب نیست. طرح نظریات علمی عمدتاً برای حل مشکلات عملی صورت می‌پذیرد و اگر این نظریه‌ها ظنی هم باشد، باز می‌تواند مشکل مورد نظر را، هرچند به صورت موقت حل کند. رویکردهایی متفاوتی که در فلسفه علم ارائه گردیده است و روز بروز هم بر تعداد آن افزوده می‌گردد، خود شاهدهی بر این مطلب است.^{۶۹}

ج) شاید تعارض موجود به سبب عدم اشرف مرتبه عقل ابزاری به مرتبه عقل کامل است. اگر عقل ابزاری، مرتبه هستی‌شناختی خود را در چنین نظام هستی‌شناسی و نپذیرد که مرتبه‌ای بسیار پایین‌تر از مرتبه عقل کامل دارد که دین واقعی در واقع انعکاس آن است، همواره میان احکامی که خود صادر می‌کند و احکامی که از سوی دین صدور می‌یابد تعارض می‌یابد. تعارض میان دستورهای عقل کلی‌نگر و عقل جزوی‌نگر زمانی مرتفع می‌گردد که عقل جزوی‌نگر به شناخت محدودیت‌های خود پی ببرد. فرزنددی که در اثر تصمیم سخت‌گیرانه و آینده‌نگرانه پدر از بازی و سرگرمی تا حدودی محروم شده و به آموزش‌های سخت وادار شده است، تا زمانی که خود را در جای پدر قرار ندهد و افاق‌های دور دست‌تر را در آن سوی بازی و سرگرمی نبیند، بی‌گمان، تصمیم پدر را متعارض با تصمیم خود ارزیابی می‌کند و چه بسا به گونه‌ای بکوشد از اجرای آن سر باز زند؛ اما همین فرد اگر اندکی دید خود را توسعه دهد و فلسفه واقعی تصمیم‌گیری دلسوزانه پدر را بشناسد، امکان ندارد که تصمیم پدر را معارض با خواست‌های خود ارزیابی کند.

د) گاه ممکن است تعارض مورد نظر، به سبب اشتباه عقل ابزاری باشد. عقل کلی و دین صحیح که بازتاب دهنده آن است، امکان ندارد که دچار اشتباه گردد. اگر اشتباهی هست، در ناحیه عقل ابزاری است. عقل ابزاری باید با بازنگری‌های نظام‌مند مطمئن شود که در داوری خود دچار اشتباه نشده است. با توجه به خطاهای عقل ابزاری در طول تاریخ، نمی‌توان خطای این عقل را امری شگفت‌آور به‌شمار آورد.

ه) گاهی نیز چه بسا عقل کلی تعارض‌هایی را به عمد ایجاد کند. برای مثال، عقل ابزاری نوعی از حکومت را و عقل کلی درست نقطه مقابل آن را تجویز می‌کند؛ عقل ابزاری نوعی از اقتصاد یا ... را می‌پسندد و عقل کلی درست عکس آن را. حال در این گونه موارد چه باید کرد؟ در اینجا گفتنی است که تعارض‌سازی گاهی از نظر عقلانی مطلوب است و نمی‌توان از ایجاد آن صرف نظر کرد. تبیین این مطلب در پرتو نکات زیر میسر است:

الف) برای هر هدفی ابزارهای متفاوتی وجود دارد. برخی از این ابزارها به درد هدف نمی‌خورد. برخی برای مثال، هدف را تأمین می‌کند و در نهایت ابزارهایی وجود دارد و یا باید به وجود بیاید که به بهترین شکل هدف مورد نظر را تأمین می‌کند. عقلانیت - همان گونه که پیشتر نیز خاطر نشان کرده‌ایم - به معنای گزینش ابزار متناسب با هدف است. بنابراین، اگر الف هدفی درستی (موفقیت در کنکور) برگزیند و متناسب به آن بهترین شیوه (گردآوری منابع، ایجاد فضای مناسب مطالعه و ...) برای رسیدن به آن را اتخاذ کند، او را عاقل و کار او را همراه با عقلانیت می‌دانند. اما اگر او در انتخاب هدف یا انتخاب صحیح ابزار اشتباه کند و همان مسیر اشتباه را ادامه دهد، بی‌گمان کار او را عقلانی نمی‌دانند. فرض کنید الف می‌خواهد بداند ب چگونه مطیع اوست. او برای رسیدن به این هدف چه باید بکند؟ عاقلانه‌ترین شیوه برای او چیست؟ فرض کنید سه راه برای رسیدن به این هدف وجود دارد: الف) الف، ب را به کاری مکلف کند که آن کار بهترین آرزوی ب است؛ ب) الف، ب را به کاری مأمور کند که برای او بی‌اهمیت است؛ ج) الف، ب را به کاری مکلف کند که انجام آن بی‌نهایت برای او دشوار است. با توجه به تعریفی که از عقلانیت ارائه شد، انتخاب کدام گزینه برای الف عقلانی‌تر است؟ انتخاب گزینه نخست به ظاهر ربطی به هدف ندارد؛ خود محبوبیت فعل، بهترین انگیزه برای انجام آن است. از این رو، فرمان الف تنها حکم اجازه را نسبت به انجام فعل یادشده دارد. گزینه دوم برای ب بی‌اهمیت است و فرمان الف می‌تواند انگیزه‌ای برای انجام قرار گیرد، اما باید دانست که گزینه مناسب‌تر از این گزینه نیز وجود دارد و آن گزینه سوم است. در گزینه دوم فرمان الف، با مانع روبه‌رو نبود؛ زیرا انجام فعل برای ب بی‌اهمیت بود؛ اما در گزینه سوم، فرمان الف با یک مانع بسیار جدی روبه‌رو است. الف به او می‌گوید فعل مورد نظر را

انجام دهد، اما خواست درونی اش به او می گوید زیر بار نرود؛ زیرا انجام فعل یاد شده بسیار دشوار است. اینجا است که کشمکش درمی گیرد و اگر در این کشاکش ب تواند بر خواست های درونی خود غلبه کند و فرمان الف را اجرا کند، بی گمان انقیاد و اطاعت خود را به بهترین شکل ممکن از الف نشان داده است. بنابراین، از میان این سه گزینه، گزینه سوم مناسب تر است. از این رو، اگر الف این گزینه را برای رسیدن به هدف برگزیند، نه تنها کاری مخالف عقلانیت انجام نداده، بلکه به جوهر عقلانیت عمل کرده است.

ب) هدف خداوند از آفرینش انسان، امتحان او (و تشخیص صالح از طالح) است.^{۷۰} قرآن مسئله امتحان را به عنوان هدف آفرینش،^{۷۱} مطرح ساخته است. طرح مسئله امتحان به عنوان دلیل چندگانگی امت ها،^{۷۲} علت تفاوت درجات اجتماعی و فردی انسان ها،^{۷۳} فلسفه آفرینش مرگ و زندگی،^{۷۴} حکمت پیدایی برخی بلاها^{۷۵} و شناخت جهادگران و شکیبایان،^{۷۶} در واقع تصریح به برخی از مصداق های امتحانات الهی به شمار می رود. روایت ها نیز بارها و با ادبیات مختلف به مسئله آزمایش چونان هدف آفرینش اشاره کرده است.^{۷۷}

ج) تحقق امتحان در صورت تعارض، بیش از صورت عدم تعارض است. مصداق این امر در امور تکرینی وقوع انواع بلاهای طبیعی، بیماری ها و مانند آن است، اما در حوزه تشریح می توان به دستورها و احکامی اشاره کرد که با خواست نفسانی انسان ها هماهنگی ندارد. ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام و مانند آن را می توان احکامی از این دست ارزیابی کرد.

د) بنابراین، برخی از تعارض ها وجه عقلانی دارد و نمی توان آنها را به دلیل مخالفت با عقل ابزاری مردود شمرد.

ه) بنابراین، وجود برخی از تعارض ها، نه تنها با عقلانیت تنافی ندارد، بلکه مبنای آنها را عقلانیت تشکیل می دهد.

بدین سان، اگر عقلانیت انتخاب ابزار متناسب با هدف باشد و اگر هدف از آفرینش آزمایش انسان ها باشد و اگر منظور از آزمایش شناسایی مطیع از عاصی باشد، وجود برخی تعارض ها نه تنها منافاتی با عقل ندارد، بلکه عین عقلانیت است.

۳) نتیجه گیری

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که عقل و دین هیچ‌گونه تعارضی با یکدیگر ندارد. در مواردی که به حسب ظاهر بین عقل و دین تعارض وجود دارد راه‌حل‌ها و رویکردهای متفاوتی ارائه گردیده است. از آنجا که هیچ‌کدام از این رویکردها نمی‌تواند مشکل را به طور کامل حل کند، نگارنده با تأمل و تعمق در آثار و کلمات بزرگان راه‌حل دیگری ارائه کرده است. برپایه این راه‌حل که در واقع برخی از راه‌حل‌های پیشین را به صورت موجبه جزئی می‌پذیرد، اصولاً نباید بین عقل و دین تعارضی وجود داشته باشد اما مواردی که به حسب ظاهر بین آنها ناسازگاری وجود دارد، باید گفت که در این قبیل موارد، ناسازگاری‌ها، ابتدایی، ظنی، ناشی از عدم توجه به مرتبه عقل کلی، برخاسته از عدم توجه به مرتبه عقل جزوی یا عمدی است که آن نیز عین عقلانیت است و با عقل هیچ تعارضی ندارد.



ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رساله جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. ر. ک: ماده عقل در: محمد بن مکرّم ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۰؛ فخرالدین الطریخی، *مجمع البحرین*، الربیعان الثالث و الاخیر، تحقیق السید احمد الحسینی؛ *رسائل منطقیه فی الحدود و الرسوم (الحدود لابن سینا)*، ص ۱۲۳-۱۲۵.

2. Jean Hampton, 'practical rationality' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, vol. 8, ed. Edward Craig, London & New York, Routledge, 1998, p. 90

3. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 415.

۴. «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس و بيّنات...» (بقره: ۱۸۵)؛ «هذا بصائر للناس و هدى و رحمة لّقوم يوقنون» (جاثیه: ۲۰)؛ «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين» (بقره: ۲).

۵. محمد تقی مصباح یزدی، معارف قرآن (شامل خداشناسی، کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی)، ص ۲۲۶.

۶. «و لقد خلقنا السموات و الأرض و ما بينهما فی ستة أيام و ما مسنا من لغوب» (ق: ۳۸).

۷. «و هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا و كان ربك قديرا» (فرقان: ۵۴).

۸. «خلق من ماء دافق» (طارق: ۶).

۹. «و لقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون» (حجر: ۲۶).

۱۰. «ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (آل عمران: ۵۹).

۱۱. «يا بني آدم انا يا بينكم رسل منكم...» (اعراف، ۳۵) و «و لقد كرّمنا بني آدم...» (اسراء: ۷۰).

۱۲. ایان باربور، علم و دین، ص ۱۰۷.

۱۳. «ثم استوى إلى السماء و هي دخان فقال لها و للأرض ائتينا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ﴿۱۱﴾ فقضاهن سبع سموات...» (فصلت: ۱۱-۱۲).

۱۴. «و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا و جعل لكم السنع و الأبصار و الأئيدة لعلكم تشكرون» (نحل: ۷۸).

۱۵. «يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا...» (انفال: ۲۹).

۱۶. «قل انظروا ماذا فی السموات و الأرض» (یونس: ۱۰۱).

۱۷. «و اذكر فی الكتاب موسى اینه كان مخلصا و كان رسولا نبيا» (مریم: ۵۱).

۱۸. «سربهم آياتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكفر بربك انه على كل شيء شهيد» (فصلت: ۵۳).

19. Daniel Garber, 'Descartes, René (1596–1650)' in *(REP)*, vol. 3, pp. 1–3.

20. a priori

21. a posteriori

22. Paul Guyer, 'Kant, Immanuel (1724–1804)' in *(REP)*, vol. 5, p. 178.
23. certainty
24. true belief
25. Peter D. Klein, 'epistemology' in *(REP)*, vol. 3. p. 362.
۲۶. ابرحامد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۳۰۵-۳۰۸.
۲۷. غلامحسین ابراهیم دینانی، *عقلانیت و معنویت*، ص ۱۶۲-۱۶۳.
۲۸. مرالد وستفال «سیر اجمالی در تاریخ فلسفه اسلامی»، *معارف عقلی*، ص ۵۳.
۲۹. محمد تقی مصباح یزدی، *اخلاق در قرآن*، ص ۹۹-۱۰۲ و ۵۹-۹۴.
30. Robert Wokler, 'continental enlightenment', in *(REP)*, vol. 3, p. 315.
31. William E. Shepard, 'Age of Ignorance' in *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. 1, ed. McAuliffe J.D., Leiden, Brill, 2001, p. 39.
32. Ibid
33. John Rawls, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical,' in *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 395.
۳۴. جمعه خان افضلی، «فلسفه سیاسی تلفیقی: مزایا و کاستی‌ها»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۶، ص ۲۳۹-۲۴۲.
۳۵. روح الله خمینی، *صحیفه نور*، ج ۹، ص ۲۵۱.
۳۶. نسی می‌برزو دیگران، *دوره کامل علم اقتصاد*، ص ۷۲-۷۳.
۳۷. همان، ص ۵۰.
۳۸. «ان اکرمکم عندالله اتقکم» (حجرات: ۱۳).
۳۹. محمدباقر صدر، *اقتصادنا*، ص ۳۳۱.
40. Milton J.R. 'Bacon, Francis (1561–1626)' in *(REP)*, vol. 1. p 628.
۴۱. نال موسی بن جعفر رضی الله عنه و جدت علم الناس کلها فی اربع: اولها ان تعرف ربک (خداشناسی یا به تعبیر برخی روایات جبار شناسی)، و الثانية ان تعرف ما صنع بک (نعمت شناسی) و الثالثة ان تعرف ما اراد منک (وظیفه شناسی یا آشنایی با تکالیف دینی) و الرابعة ان تعرف ما یخرجک من دینک (از محرّمات و مانند آن)، (محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱، ص ۲۱۲)
۴۲. این دسته را از آن جهت که توجه خاصی به تحصیل احادیث و نقل اخبار داشتند اصحاب حدیث خوانده‌اند. اینان احکام شرع را بر نص قرآن و حدیث مبتنی می‌دانند و به قیاس جلی یا خفی رجوع نمی‌کنند. (عبدالکریم شهرستانی، *ملل و نحل*، ج ۱، ص ۳۶۲).
۴۳. روی ابن حنبل، حدثنا یزید بن هارون، حدثنا حماد بن سلمه عن یعلی بن عطاء، عن وکیع بن حدس عن عمه ابی رزین قال: قال رسول الله ﷺ: ضحک ربنا من قنوط عباده و قرب غیره قال: قلت: یا رسول الله أو یضحک الرب؟ قال:

- نعم. قلت: لن نعدم من رب يضحك خيرا. (احمد بن حنبل، السنة، ص ۵۴). محمد بن اسحاق بن خزيمه، التوحيد و اثبات صفات الرب، ص ۲۳۵.
۴۴. احمد بن حنبل، السنة، ص ۲۰۹، التوحيد، ص ۵۸.
۴۵. محمد بن اسحاق بن خزيمه، التوحيد، ص ۵۰-۵۱.
۴۶. احمد بن حنبل، السنة، ص ۶۳.
۴۷. رازی، التفسير الكبير او مفاتيح الغيب، ج ۲۷، ص ۱۵۰.
۴۸. ابو الحسن اشعری، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، ص ۱۱۶.
۴۹. برای آگاهی بیشتر از سه شبهه اخير و پاسخ آنها ر.ک: (حسن بن يوسف حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الامیات، تصحیح: حسن زاده آملی، ص ۳۰۴-۳۰۵).
50. Michael, Rosen 'Marx, Karl (1818-83)' in (REP), vol. 5, p. 118.
۵۱. ویل دورانت در بحثی که با عنوان سرچشمه‌های دین دارد، چنین اظهار نظر می‌کند: «همان گونه که لوکریئوس حکیم رومی گفته، ترس نخستین مادر خدایان است و از میان اقسام ترس، خوف از مرگ، مقام مهم‌تر دارد. حیات انسان‌های ابتدایی در میان هزاران مخاطره قرار داشته و خیلی کم اتفاق می‌افتاده است که کسی با مرگ طبیعی بمیرد یا به پیری برسد... به همین جهت بود که انسان ابتدایی نمی‌توانسته باور کند که مرگ یک حادثه و نمودی طبیعی است. به همین دلیل، همیشه برای آن علتی فوق طبیعی تصور می‌کرد». (ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، ص ۳۸۳).
۵۲. همو در جای دیگر می‌گوید: «احساس شگفتی از حوادثی که بر حسب تصادف ایجاد می‌شوند یا انسان نمی‌تواند علت آنها را درک کند، از عواملی بود که باورهای دینی را سبب شده است». (ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱، ترجمه احمد آرام و دیگران، ص ۷۱).
۵۳. عبدالکریم سروش، «ذاتی و عرضی در دین»، کیان، ش ۴۲، ص ۴.
۵۴. همان، ص ۶.
۵۵. همان، ص ۱۰.
56. Oliver Leaman, 'Mecan and Medinan Suras and the Qur'an' in *The Qur'an: an Encyclopedia*, ed. Oliver Leaman, London and New York, Routledge, 2006, p. 400.
۵۷. جوهری طنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۸۲.
۵۸. همان، ج ۱، ص ۱۳۹.
۵۹. محمد تقی مصباح یزدی، معارف قرآن، ص ۲۴۰.
۶۰. جوهری طنطاوی، الجواهر، ج ۱، ص ۴۷.

۶۱. همان، ج ۴، ص ۶۲.
۶۲. همان، ج ۱۱، ص ۹۷.
۶۳. سید قطب، *فی ظلال القرآن*، ج ۳، ص ۱۲۹۶.
۶۴. همان، ج ۶، ص ۳۴۸۰ و ج ۳، ص ۱۷۶۲.
۶۵. ر. ک: ریلیام جیمز، *دین و روان*، ترجمه مهدی قاضی.
۶۶. برخی (در غرب) گمان کرده‌اند که با ایمان‌گرایی (fideism) مشکل تعارض قابل حل است. بر اساس ایمان‌گرایی، گزاره‌های دینی نه تنها مطابق عقل ابزاری نیستند، بلکه نباید چنین باشند. اگر عقلانیت گزاره‌های دینی مسلم فرض گردید آن گاه از نظر آنها جایی برای ایمان باقی نخواهد ماند. ایمان از نظر آنها در جایی مصداق می‌یابد که تعارض با علم قابل انکار نباشد. از این نظر، ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام، قیام عاشورا و بلکه همه مسائل مربوط به دین از این گونه‌اند. تأکید این گروه بر فهم پس از ایمان، شاید برای مبالغه در ایمان‌ورزی باشد و بعد از ایمان نیز فهم منعقد نگردد. (ر. ک. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۸۰).
- بدون شک ایمان‌باوری و اعتقادی چون و چرا و تسلیم در مقابل دستورهای الهی بسیار ارزشمند و تحسین برانگیز است؛ اما باید توجه داشت که نباید به این بهانه دین را کاملاً منهای عقلانیت دانست. دین خطر کردن است؛ اما خطر کردن توأم با عقلانیت. اهمیت محتمل می‌طلبد که انسان خطرپذیری کند؛ هر چند درصد احتمال پایین باشد. به علاوه سخن در عقلانیت اصل دین نیست؛ (زیرا این امر تا حدودی مسلم است)؛ سخن در عقلانیت برخی از دستورهای دین است که از دینی به دینی فرق می‌کند. اگر اصول دین اسلام را فرادینی به حساب بیاوریم و بدین سان عقلانیت آن را با عقلانیت اسلام یکی ندانیم، باید بگوییم که در میان دستورهای اسلامی، دستورهایی هست که عین عقلانیت است. تأکید اسلام بر بهداشت و نظافت، تحریم مسکرات و ... از این قبیل هستند. اگر با تأکید بر ایمان‌گرایی بخواهیم این نقطه را پررنگ کنیم که هیچ حکم از احکام اسلامی، عقلانیت ندارد و ما به حکم ایمان آنها را پذیرفته‌ایم، قطعاً باید گفت به اشتباه رفته‌ایم و این موضع با واقعیات بدیهی همخوانی ندارد.
۶۷. مرتضی مطهری، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، ج ۱، ص ۲۳.
۶۸. محمد تقی مصباح یزدی، *معارف قرآن*، ص ۱۳۱.
۶۹. برای آگاهی بیشتر از رویکردهای مطرح در فلسفه علم ر. ک: آلن، اف. چالمرز، *چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زبیا کلام.
۷۰. البته همان گونه که از آیات دیگر قرآن برمی‌آید و برخی از بزرگان نیز بدان اشاره کرده‌اند، امتحان انسان هدف نهایی آفرینش نیست. هدف نهایی آفرینش، به کمال رسیدن انسان است و از آنجا که رسیدن به کمال پس از پشت سر

گذاشتن برخی آزمایش‌ها تحقق می‌یابد، باید گفت خود این آزمایش‌ها نیز هدف خداوند را تشکیل می‌دهد.
(محمد تقی مصباح یزدی، معارف قرآن، ص ۱۶۸).

۷۱. «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...»
(هود: ۷).

۷۲. «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...» (مائده: ۴۸).

۷۳. «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام: ۱۶۵).

۷۴. «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (ملک: ۲).

۷۵. «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ»
(بقره: ۱۵۵).

۷۶. «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ...» (محمد: ۳۱).

۷۷. روایات ضمن آنکه امتحان را مسلم می‌داند به طرق مختلف به آن اشاره می‌کند. حضرت علی علیه السلام از امتحان الهی به عنوان یک سنت یاد می‌کند: «لتبلیبن بلبله و لتفربلن غربله و لتساطن سوط القدر حتی یعود اسفلکم اعلاکم و اعلاکم اسفلکم» (نهج البلاغه: خطبه ۱۶).

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن حنبل، احمد، السنة، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، التوحید و اثبات صفات الرب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۴۰۳ق.
۵. ابن سینا، حسین، رسایل منطقیه فی الحدود و الرسوم (الحدود لابن سینا)، بیروت، دارالمناهل، ۱۹۹۳م.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۰، طبعه جدیده بیروت، دار صادر، ۲۰۰۰م.
۷. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، صححه و قدم له و علق علیه حموده غرابه، «ببی جا»، المکتبه الازهریه للتراث، «ببی تا».
۸. افضلی، جمعه خان، «فلسفه سیاسی توفیقی؛ مزایا و کاستی‌ها» معرفت فلسفی، ش ۱۶، (تابستان، ۱۳۸۶).
۹. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرم شاهی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، «ببی جا»، ۱۳۷۴ش.
۱۰. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ج ۴، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳ش.
۱۱. جوهری طنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ج ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
۱۲. جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قاننی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۴۳ش.
۱۳. چالمرز، اف. آلن، چینی علم، درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، سمت، ۱۳۸۱ش.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، تصحیح حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، التابعه لجامعه المدرسین، ۱۴۱۵ق.
۱۵. خمینی، روح الله، صحیفه نور، ج ۹، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲ش.
۱۶. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ش.
۱۷. —، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خونی، تهران شرکت سهامی نشر اندیشه، ۱۳۴۴ش.
۱۸. دینانی، غلامحسین، عقلانیت و معنویت، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳ش.
۱۹. رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، ج ۲۷، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰م.
۲۰. سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی در دین»، کیان، ش ۴۲، بهار ۱۳۷۷ش.
۲۱. سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۳، ج ۱۲، بیروت، دارالشروق، ۱۴۰۶ق.

۲۲. شهرستانی، عبدالکریم، ملل و نحل، ج ۱، بیروت، دارالسرور، ۱۹۴۸ م.

۲۳. صدر، محمدباقر، اقتصادنا، «بی جا»، المجمع العلمي للشهید الصدر، ۱۴۰۸ ق.

۲۴. طریخی، فخرالدین، مجمع البحرین، الربعان الثالث و الاخیر، حقه السید احمد الحسینی، «بی جا»، دفتر نشر

فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷ ش.

۱۵. غزالی، ابو حامد، تهافت الفلاسفه، مصر، «بی نا»، ۱۹۵۸ م.

۱۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۱۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، «بی تا».

۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، ج ۱، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)،

ج ۳، ۱۳۷۷ ش.

۱۸. ———، معارف قرآن (شامل خداشناسی، کیهان شناسی و انسان شناسی)، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۳ ش.

۱۹. مطهری، مرتضی، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۱، ج ۸، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱ ش.

۲۰. می یوز، دنی و دیگران، دوره کامل علم اقتصاد، ترجمه دکتر مهدی تقوی و عبدالله کوثری، تهران، انتشارات

پیشبرد، ۱۳۷۶ ش.

۲۱. وستفال، مرالد «سیر اجمالی در تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه جمعه خان افضلی، فصل نامه تخصصی

معارف عقلی، پیش شماره ۱.

32. Daniel, Garber, René 'Descartes, (1650–1956)' in (REP), vol. 3.

33. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

34. Jean Hampton, 'practical rationality' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (REP), vol. 8, ed. Edward Craig, London & New York, Routledge, 1988.

35. John Rawls, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical,' in *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

36. Michael Rosen 'Marx, Karl (1818–83)' in (REP), vol. 5.

37. Milton J.R. 'Francis Bacon, (1626–1561)' in (REP), vol. 1.

38. Oliver Leaman, 'Meccan and Medinan Suras and the Qur'an' in *The Qur'an: an Encyclopedia*, ed. Oliver Leaman, London and New York, Routledge, 2006.

39. Paul Guyer, 'Immanuel Kant, (1804–1724)' in (REP), vol. 5.

40. Peter D. Klein, 'epistemology' in (REP), vol. 3.

41. Robert Wokler, 'continental enlightenment', in (REP), vol. 3.

42. William E. Shepard, 'Age of Ignorance' in *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. 1, ed. McAuliffe J.D., Leiden, Brill, 2001.