

The Inadequacy of Modern Rationality in Distinguishing Essential and Accidental Elements in Religion

✉ **Ahmadreza Kafrashi**  / PhD Student of the Philosophy of Religion, The Imam Khomeini Education and Research Institute kafrashi1390@gmail.com

Mohammad Ja‘farī / Associate Professor, Department of Theology, The Imam Khomeini Education and Research Institute mjafari125@yahoo.com

Received: 2024/10/20 - **Accepted:** 2024/12/28

Abstract

Religious intellectuals to differentiate religion’s core (essential) from its contextual (accidental) elements and believe that in order to reach the essence of religion, the incidentals and contextual elements of the era of revelation must be set aside. In their view, modern rationality is one of the most important criteria for this distinction. Based on this criterion, in order to accept religious teachings, modern man must evaluate them with secular rationality and accept and preserve any religious teaching that is consistent with the criteria of modern rationality. In other words, if a teaching is inconsistent with modern rationality, it is considered incidental to religion and must be set aside. Using the descriptive-analytical approach, the present study seeks to examine the effectiveness of modern rationality in distinguishing between the essential and incidental aspects of religion. After explaining the claims of religious intellectuals, it examines the foundations and assumptions of religious intellectuals as well as modern rationality. Therefore, this article evaluates modern rationality’s capacity for such distinctions, exposing its reliance on flawed premises, epistemological relativism, and inherent limitations and concludes that modern rationality is ill-suited for this task.

Keywords: modern rationality, essential vs. accidental, critical realism, religious modernists.

نوع مقاله: پژوهشی

ناکارآمدی عقلانیت مدرن در تفکیک ذاتی و عرضی در دین

kafrashi1390@gmail.com

mjafari125@yahoo.com

✉ احمد رضا کفراشی / دانشجوی دکتری رشته فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸

چکیده

روشنفکران دینی با تفکیک ذاتی و عرضی دین معتقدند که برای رسیدن به ذات دین باید عرضیات و مقتضیات عصر نزول را کنار گذاشت. از نظر آنها، عقلانیت مدرن یکی از مهم‌ترین ملاک‌ها برای این تفکیک است. بر اساس این ملاک، انسان عصر مدرن برای پذیرش آموزه‌های دینی باید آنها را با عقلانیت سکولار ارزیابی کند و هر آموزه‌ای را که با معیارهای عقلانیت مدرن سازگار باشد، به‌عنوان ذاتی دین بپذیرد و حفظ کند؛ اما اگر آموزه‌ای نتواند با عقلانیت مدرن همخوانی داشته باشد، به‌عنوان عرضی دین قلمداد شده، باید کنار گذاشته شود. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی درصدد بررسی کارآمدی عقلانیت مدرن در تفکیک ذاتی و عرضی دین است. بنابراین سؤال اساسی این است که آیا عقلانیت مدرن توان تفکیک ذاتی و عرضی در دین را دارد یا خیر؟ این پژوهش پس از تبیین ادعای روشنفکران دینی به بررسی توانایی عقل مدرن در انجام چنین تفکیکی می‌پردازد. مبانی و پیش‌فرض‌های دیدگاه روشنفکران دینی و نیز عقلانیت مدرن را مورد بررسی قرار می‌دهد. در پایان نشان داده می‌شود که عقلانیت مدرن به دلیل ابتدا بر مبانی و پیش‌فرض‌های نادرست، لزوم نسبیت معرفت‌شناختی و نیز نواقص و محدودیت‌های ذاتی‌ای که دارد، معیار مناسبی برای تفکیک ذاتی و عرضی دین نیست.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت مدرن، ذاتی و عرضی، واقع‌گرایی انتقادی، روشنفکران دینی.

مقدمه

روشنفکران دینی که به تفکیک ذاتی و عرضی دین پرداخته‌اند، معتقدند برای رسیدن به گوهر دین و درک آن به‌عنوان یک امر فراتاریخی و مطلق، لازم است صدف‌ها و مقتضیات تاریخی عصر نزول را کنار بگذاریم. آنان برای تشخیص اینکه کدام باور، عقیده یا حکم از دین، ذاتی و ثابت است و کدام عرضی و تغییرپذیر، معیارها و دستورالعمل‌های مختلفی ارائه داده‌اند. این معیارها به تفکیک ذاتی دین (آنچه در همه زمان‌ها و مکان‌ها معتبر و ثابت است) از عرضی دین (آنچه به زمان و مکان خاصی مربوط است) کمک می‌کنند.

یکی از مهم‌ترین این معیارها، «عقلانیت مدرن» است. به اعتقاد این روشنفکران، عقلانیت مدرن موجب می‌شود که برداشت‌ها از متون دینی قابل ارزیابی و ابطال‌پذیر عقلانی شوند. بنابراین اگر آموزه‌ای از دین سنتی با عقلانیت مدرن سازگار باشد، جزء ذاتیات دین به‌شمار می‌آید و باید در دنیای مدرن نیز حفظ شود. در مقابل، آموزه‌هایی که با عقلانیت مدرن سازگار نباشند، جزء عرضیات دین قلمداد می‌شوند. انسان مدرن باید ساحت دین را از آنها پیراسته سازد (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۴۷۹-۴۸۰).

پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی - انتقادی به این سؤال پاسخ می‌دهد که با چشم‌پوشی از نقدهایی که به اصل ادعای تفکیک ذاتی و عرضی در دین وارد می‌شود، آیا عقلانیت مدرن می‌تواند در تمییز ذاتی و عرضی در دین به ما کمک کند؟ یا اینکه این معیار در برآوردن هدف یادشده ناکافی یا ناکارآمد است؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا به مدرن شدن انسان امروزی خواهیم پرداخت؛ سپس به تعریف عقلانیت از منظر روشنفکران دینی و ویژگی‌های آن پرداخته خواهد شد. در نهایت، مبانی و علل به‌وجود آمدن عقلانیت مدرن و نحوه کاربرد آن در تشخیص عرضیات دین مورد بررسی قرار می‌گیرد. در پایان به بررسی و ارزیابی این ملاک پرداخته و میزان کارآمدی ملاک مذکور در تعیین ذاتی و عرضی در دین مشخص می‌شود.

۱. انسان مدرن

روشنفکران دینی بر این باورند که از پانصد سال پیش، تغییراتی اساسی در مؤلفه‌های فکری، فرهنگی و اندیشه‌ای انسان رخ داده است. این تغییرات موجب ظهور انسان مدرن با ویژگی‌های جدیدی شده است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۴-۵۳ و ۱۷۲-۱۷۱). انسان مدرن دارای ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر و غیرقابل انفکاک، همچون عقلانیت و استدلال‌گرایی است (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵؛ ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۶۱؛ سروش، ۱۳۸۱، ص ۲۷۰-۲۸۶).

اصطلاح عقلانیت با توجه به کاربردهای گوناگون، تعریف‌های متفاوتی از آن ارائه شده است (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۸۸). برخی از نوآندیشان دینی معتقدند که در یک معنای کلی، عقلانیت به معنای «پیروی کردن کامل از استدلال صحیح و دستورات و احکام عقل است» (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۲۶۵). انسان مدرن به دلیل وجود عقلانیت نمی‌تواند هر باوری را بدون دلیل مناسب بپذیرد؛ تنها ادعاهایی را قبول می‌کند که از دلایل معتبری برخوردار باشند.

۲. عقلانیت مدرن

روشنفکران دینی معتقدند که پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها و انتظارات اندیشمندان و عالمان، در فرایند فهم عقل نقش مؤثری دارند. عقل نظری و فهم آن به شدت تحت تأثیر این پیش‌فرض‌هاست. تغییر در مبانی فکری می‌تواند به تغییر در احکام عقل نیز منجر شود (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۲۹-۳۰ و ۲۸۷؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۴۵-۴۶؛ سروش، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷ و ص ۲۴۶-۲۴۵ و ۳۷۰؛ ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۴۶-۴۷). در دنیای مدرن، پیش‌فرض‌ها و مبانی فکری دچار تغییر شده‌اند (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۹۷) و به تبع آن، عقلانیت جدیدی با ویژگی‌های متفاوت از عقلانیت سنتی ظهور کرده است (Dancy & Sosa, 1992, p.106؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۵؛ سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۴۴؛ سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۰۳).

ویژگی اصلی عقلانیت مدرن، واقع‌گرایی انتقادی است. برخلاف واقع‌گرایی خامی که در دنیای سنتی حاکم بود، ویژگی اصلی واقع‌گرایی انتقادی این است که ذهن انسان در مقام درک حقیقت و فرایند فهم واقع، نه همچون یک آینه صاف و ساده صرفاً منفعل و تماشاگر، بلکه همچون آینه‌ای محدب یا مقعر و رنگی، فعال و بازیگر است (Hick, 1993, P.5؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۰۷؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰-۱۴۲ و ص ۲۲۸-۲۲۹؛ فولکیه، ۱۳۹۶، ص ۳۴۸-۳۴۷). بر این اساس، در واقع‌گرایی انتقادی تصویری که ذهن از واقعیت به انسان می‌دهد، تصویر کامل و بدون دخل و تصرف ذهن نیست؛ بلکه تصویری است که تحت تأثیر مستقیم شخصیت و ویژگی‌های روحی، روانی و ذهنیت فاعل شناسا، نگاه معرفت‌شناختی او، اوضاع و احوال جغرافیایی، سیاسی، اجتماعی، معیشتی، فرهنگی و تاریخی او شکل می‌گیرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۴۵-۴۶؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۲۸۷). بنابراین نباید عین واقعیت یا کاملاً مطابق با آن محسوب شود؛ بلکه تنها صورت و جلوه‌ای از واقعیت است که از منظری خاص در ذهن فاعل شناسا نقش بسته است (فنایی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲-۱۴۴). این تصاویر به علت دخالت ذهنیت و پیش‌داشته‌های ذهنی در فرایند فهم و مشارکت ذهن و عین، ثابت، مطلق و ابدی نیستند؛ بلکه متناسب با تغییر در پیش‌فرض‌ها، نوع و زاویه نگاه فاعل شناسا، تغییر می‌کند (فنایی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵).

بنابراین می‌توان عقلانیت مدرن را به پیروی کردن از مجموعه دستورات، توصیه‌ها، بایدها و نبایدهای عقل، مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و مبانی نظری دنیای مدرن یا پیروی از مجموعه ارزش‌ها و هنجارهایی که از چنین عقلی سرچشمه می‌گیرد، تعریف کرد (فنایی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴-۲۰۵). عقلانیت مدرن چیزی است که احکام و دستورات آن برای انسان مدرن دارای حجیت و اعتبار تمام است؛ همچنین ملاک سنجش و عقلانی دانستن همه امور نزد انسان مدرن محسوب می‌شود؛ به صورتی که اگر چیزی با اقتضائات این عقلانیت - از جمله لزوم اقامه دلیل مناسب و کافی برای اثبات هر ادعایی - تناسب و سازگاری نداشته باشد، کنار گذاشته می‌شود؛ و هر چیزی که با این اقتضای عقل مدرن سازگار باشد، پذیرفته می‌شود و بدان پایبندی صورت می‌گیرد.

۳. سازوکار دخالت عقلانیت در تشخیص ذاتی و عرضی

طبق دیدگاه روشنفکران دینی، تغییرات در مبانی و پیش‌فرض‌های فکری و معرفتی موجب شده است که انسان مدرن کاملاً تابع عقل و عقلانیت دنیای مدرن، یعنی عقل عرفی و طبیعی انسان‌های ساکن دنیای جدید و به عبارتی عقلانیت سکولار باشد. انسان مدرن برای پذیرش یک باور، انجام یک عمل، پیروی از تمایلات خود یا دستورات دیگران، فقط باید از عقلانیت مدرن سکولار اجازه بگیرد (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴-۲۰۶). اگر انسان توانست برای هر ادعایی از دین سستی استدلال متقن و مناسبی اقامه کند، عقل آن ادعا را می‌پذیرد و جزء دین مطلق و فراتاریخی و گوهر دین قلمداد می‌کند؛ ولی اگر نتوانست چنین استدلالی اقامه کند، این دسته از آموزه‌های دینی را جزء ناخالصی‌هایی محسوب می‌کند که از خارج به دین تحمیل شده است و باید ساحت دین را از آنها پیراسته کرد؛ لذا از پذیرش آن خودداری می‌کند.

با مراجعه به دین سستی مشخص می‌شود که گزاره‌های دینی به چند دسته تقسیم می‌شوند: برخی از آنها که از راه عقل مستقل و با کمک استدلال‌های مناسب یا از راه تجربه متعارف بشری قابل توجیه‌اند، جزء دین مطلق و فراتاریخی به‌شمار می‌آیند؛ اما باورها و احکام دین منحصر در همین قسم نیستند و گزاره‌های دیگری نیز در دین وجود دارد؛ گزاره‌هایی که راه مستقلى برای توجیه عقلی یا تجربی آنها وجود ندارد؛ درعین حال هیچ دلیل عقلی مستقل مناسبی به سود یا زیان آنها در دست نیست. در مورد چنین گزاره‌هایی که خردگریز نیز نامیده می‌شوند، برخی از روشنفکران دینی معتقدند: تا زمانی که معقول بودن باور، اندیشه یا عملی احراز نشود، نباید آن را پذیرفت؛ لذا در خصوص این دسته از گزاره‌های دینی نیز - حتی اگر دلیلی بر مخالفت آن با عقل هم وجود نداشته باشد - چون دلیلی بر تأیید آنها نداریم، مجاز به پذیرش آن نیستیم (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴-۲۰۶).

برخی دیگر از باورها و گزاره‌های دینی، نه تنها دلیل مناسبی به نفع و تأیید آنها در دسترس نیست، بلکه دلیل عقلی یا تجربی مستقلی به زیان آنها یا به زیان پذیرش تعبدی آنها وجود دارد. این باورها، احکام و گزاره‌ها، خردستیز نام دارند. روشنفکران دینی معتقدند که در چنین فرضی، چون عقلانیت مدرن سکولار که معیار انسانیت ماست، نمی‌تواند معقول بودن چنین باور، اندیشه یا عمل خردستیزی را احراز کند، انسان مدرن مجاز به پذیرش آن یا انجام یک عمل بر اساس آن نیست (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۴۸۰-۴۸۱).

بر اساس این معیار، وقتی عقلانیت جدید و عرف عقلا و خردمندان امروزه چیزی به نام حقوق بشر را تهیه و تأیید کرده، دلیل عقلی یا تجربی به سود آن اقامه می‌کنند، اگر در متون دینی فتوا، حکم یا دستوری یافت شود که با ارزش‌های مندرج در اعلامیه حقوق بشر ناسازگار باشد، در این صورت آن حکم و فتوا توجیه و اعتبار اولیه خود را از دست می‌دهد و جزء دین مطلق و فراتاریخی محسوب نمی‌شود؛ بلکه عرضی دین و اموری قلمداد می‌شود که از خارج و در فرایند فهم به دین اضافه شده است (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۹۷-۹۸؛ سروش، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۸۱).

۴. اثبات معیار بودن عقلانیت مدرن

روشنفکران دینی برای اثبات اعتبار عقلانیت مدرن به عنوان معیار تشخیص ذاتی و عرضی، معتقدند که تکلیف باید برای عقل انسان قابل پذیرش باشد. اگر تکلیفی با عقل سازگار نباشد، از اعتبار ساقط می‌شود. این بدان معناست که عقل باید بتواند تکلیف را درک و هضم کند تا معتبر شناخته شود. برداشت‌های فقهی و باورهایی که از نظر عقلانیت جدید غیرقابل پذیرش یا خردستیز هستند، از اعتبار ساقط می‌شوند و عمل به آنها مورد سؤال و مؤاخذه قرار می‌گیرد (فناپی، ۱۳۸۹، ۴۸۰-۴۸۱).

به عبارت دیگر، ایشان معتقدند: مقصود از عقلی که شرط تکلیف دانسته شده است، صرفاً قدرت تشخیص امر و نهی نیست؛ زیرا چنین حدی از عقل و شعور را در بعضی از حیوانات هم می‌توان یافت؛ درحالی‌که با وجود آن، حیوانات مکلف نمی‌شوند. پس معنای خاصی از عقل مورد نظر است؛ معنایی از عقل که بر وجود خصوصیتی در مکلف دلالت می‌کند که تا قبل از حصول آن، انسان مکلف نمی‌شود. روشنفکران دینی معتقدند که آن خصوصیت همان قدرت درک و هضم تکلیف است. بنابراین شرطیت عقل نسبت به تکلیف به این معناست که تا وقتی یک تکلیفی با عقل انسان سازگار و برای آن قابل درک و معقول و موجه نباشد، تکلیف متوجه انسان نخواهد شد (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۴۸۵).

بنابراین پذیرفتن باور یا حکمی که برای عقل قابل درک نباشد و انسان برای پذیرش آن مجبور است عقل خود را تخطئه یا تعطیل کند، فوق طاقت انسان است؛ درحالی‌که همگان قبول دارند که در دین هیچ تکلیف فوق طاقتی وجود ندارد. تکلیف فوق طاقت، هم خلاف عقل است و هم خلاف شرع.

لذا آن دسته از برداشت‌های فقهی، باورها و اعتقاداتی که از نظر عقلانیت جدید ناموجه، خردستیز، غیرقابل هضم و فوق طاقت عقل متعارف انسان‌های ساکن دنیای جدید هستند، از درجه اعتبار ساقط می‌شوند. انسان الزامی برای عمل بر اساس آنها نخواهد داشت؛ بلکه در صورت عمل بدان‌ها مورد سؤال و مؤاخذه نیز قرار می‌گیرد (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۴۸۵-۴۸۶).

۵. بررسی و ارزیابی

عقلانیت مدرن به دلیل نواقص و محدودیت‌های خاص خود نمی‌تواند به عنوان تنها ابزار برای ارزیابی معرفت‌های دینی استفاده شود؛ بلکه اساساً معیار قرار دادن عقلانیت مدرن برای ارزیابی تفاسیر دینی نادرست است. این عقلانیت با مشکلاتی در مبانی و پیش‌فرض‌های خود مواجه است. عقلانیت مدرن مبتنی بر واقع‌گرایی انتقادی، هرمنوتیک فلسفی و به عبارت دقیق‌تر، اعتقاد به حضور همیشگی پیش‌فرض‌ها و پیش‌داشته‌های انسان در فرایند فهم و ارزیابی، ادعای تمایز میان نوم و فنومن، و عدم امکان دسترسی به حقیقت اشیا است؛ درحالی‌که مبنای مذکور قابل پذیرش نیست و اشکالات جدی متوجه آنهاست.

۵-۱. واقع گرایی انتقادی

روشنفکران دینی بر این باورند که تغییرات در مبانی فکری و معرفتی انسان مهم‌ترین عامل ظهور انسان مدرن است. با پذیرش این فرض، به بررسی واقع گرایی انتقادی و پیش‌فرض‌های آن خواهیم پرداخت. اصلی‌ترین مؤلفه‌های واقع گرایی انتقادی این است که واقعیتی مستقل و فراتر از ذهن انسان و فاعل شناسا، به‌عنوان حقیقت خارجی، وجود دارد؛ بنابراین واقع‌گرایان انتقادی راه خود را از غیرواقعی‌گرایی که منکر وجود عالمی مستقل از ادراک انسان هستند، جدا کرده‌اند.

مؤلفه دوم واقع‌گرایی انتقادی، مؤلفه‌ای معرفت‌شناسانه است. واقع‌گرایی انتقادی بر این باور است که هرچند واقعیتی وجود دارد، ولی انسان به‌راحتی و کاملاً منفعلانه نمی‌تواند همه واقعیت را به‌صورت کامل درک کند؛ بلکه دسترسی انسان به واقعیت محدود است و همواره پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها، علایق و گرایش‌های انسان در فرایند فهم و معرفت دخیل‌اند. در واقع دسترسی انسان به حقیقت، حاصل مشارکت عین و بازیگری و تولیدکنندگی ذهن است. از این‌رو تصویری که از واقعیت خارجی در اختیار انسان قرار می‌گیرد، عین واقعیت، کاملاً مطابق با آن و آینه تمام‌نمای واقعیت نیست؛ بلکه تصویری ناقص، بخشی یا صورت و جلوه‌ای از حقیقت خارجی است که در ذهن فاعل شناسا نقش می‌بندد (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲-۱۴۳).

این عدم دسترسی کامل به واقعیت، موجب شده است که به‌جای تطابق کامل ذهن و عین، از «تقرب» به حقیقت سخن گفته شود (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳-۱۴۴)؛ یعنی انسان نمی‌تواند به حقیقت کامل دست یابد؛ بلکه تنها می‌تواند به درک نسبی و نزدیک به حقیقت برسد (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۱۴؛ فناپی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰).

روشنفکران دینی - چنان‌که برخی از آنها بدان تصریح می‌کنند - در این مسئله کاملاً متأثر از دیدگاه کانت و تفکیک میان نومن و فومن او هستند. کانت نیز معتقد است که ذهن در فرایند ادراک دخالت دارد. از نظر او، آنچه در ذهن فاعل شناسا حاضر می‌شود، حاصل مشارکت ذهن و عین و اثرپذیری قوای ادراکی انسان از واقعیت خارجی است (کاپلستون، ۱۳۶۰، ص ۵۹-۶۱؛ کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۳۳-۱۳۷؛ جمعی از محققان، ۱۳۹۳، ص ۷۶-۷۷؛ سعیدی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۶-۱۶۵). واقع‌گرایی انتقادی، تفکیک میان پدیده و پدیدار، عدم دسترسی کامل به واقع، تأثیرگذاری غیرقابل کنترل پیش‌فرض‌ها و پیش‌داشته‌ها در فرایند فهم، پذیرش تفاوت میان آنچه در خارج وجود دارد و تصویری که از خارج در ذهن انسان شکل می‌گیرد، همگی غیرقابل پذیرش بوده، اشکال جدی متوجه آنهاست. در ادامه به بیان برخی از مهم‌ترین آنها پرداخته خواهد شد.

۵-۱-۱. وقوع نسبییت معرفت‌شناختی

یکی از اشکالات اساسی واقع‌گرایی انتقادی، نسبییت معرفت‌شناختی است. علی‌رغم ادعای واقع‌گرایان انتقادی مبنی بر وجود واقعیت خارجی، پذیرش بازیگری ذهن و تأثیر مستقیم پیش‌فرض‌های ناپایسته‌ای همچون شخصیت و ویژگی‌های روحی، روانی و ذهنیت فاعل شناسا، نگاه معرفت‌شناختی او، اوضاع و احوال جغرافیایی، سیاسی، اجتماعی،

معیشتی، فرهنگی و تاریخی او در فرایند فهم، به نسبیت معرفت‌شناختی منجر می‌شود. این بدان معناست که از یک واقعیت واحد فهم‌های مختلف می‌تواند وجود داشته باشد و هیچ کدام بر دیگری برتری نداشته باشد. در چنین حالتی، روشنفکران دینی با این پرسش‌ها مواجه می‌شوند که از میان برداشت‌ها و تصویرهای مختلف، کدام معتبر یا معتبرتر و کدام نامعتبرند؟ اگر از یک واقعیت دو برداشت متناقض وجود داشته باشد، کدام مقدم می‌شود؟

سؤالاتی از این قبیل نشان می‌دهد که دیدگاه رئالیسم انتقادی، در عین اینکه از جهت هستی‌شناختی به وجود واقعیت فی‌نفسه اعتقاد دارد، از جهت معرفت‌شناختی دیدگاه نسبی‌گرایانه است؛ زیرا در این دیدگاه، به خاطر در دسترس نبودن تمام واقع و دخالت ذهنیت فاعل شناسا در فرایند فهم، هیچ فهم جهان‌شمولی از واقع که برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها معتبر باشد، وجود ندارد؛ بلکه هر فهمی برای خود فاعل شناسا معتبر است. برای دیگران، به دلیل اختلاف با فاعل شناسا در ذهنیت‌ها، نامعتبر تلقی می‌شود. به علاوه، ملاک و معیاری برای داوری در خصوص فهم‌های مختلف، و نیز تمییز فهم معتبر از نامعتبر وجود ندارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۸).

برخی از طرف‌داران واقع‌گرایی انتقادی برای مقابله با اتهام نسبیت‌گرایی ادعا می‌کنند که واقع‌گرایی انتقادی به معنای نسبیت‌گرایی نیست. عبدالکریم سروش توضیح می‌دهد که نسبی دانستن فهم و تکامل معرفت با نسبی دانستن حقیقت تفاوت دارد (سروش، ۱۳۹۲، ص ۳۷-۳۷۲). نسبی دانستن حقیقت به این معناست که همه چیز را در تغییر و سیلان بدانیم و به تبع این تغییر و سیلان، هر فهمی را در هر مرتبه‌ای، نسبت به هر کسی، حقیقت بدانیم؛ اما نسبی بودن فهم این گونه نیست. نسبی بودن فهم به این معناست که فهم انسان از اشیا همواره در حال سیلان، تحول و تکامل است (سروش، ۱۳۹۲، ص ۳۰۲-۳۰۳). فهم ابتدایی ما از همه چیز، در مرحله اول خام و سطحی است؛ سپس به مرور زمان پخته‌تر، کامل‌تر و عمیق‌تر می‌شود. این سیلان و روبه‌تکامل بودن فهم و درک از امور، مسئله‌ای قابل پذیرش است. می‌توان از امور و حقایق ثابت، درک‌های متحول و روبه‌تکاملی داشت (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶). این نوع از نسبیت و متکامل دانستن معرفت، برخلاف نسبی دانستن حقیقت به معنای اول، همگان را در همه ادراکات خود برحق و رسیده به واقعیت نمی‌داند (سروش، ۱۳۹۲، ص ۳۷۲-۳۷۴). نسبی‌گرایان معرفت معتقدند که واقعیت ثابتی ورای اذهان انسان وجود دارد که در فرایند فهم، با ذهن دارای مشارکت است. فهم‌ها و تصویرهای مختلفی که از واقعیت توسط افراد مختلف به دست می‌آید، حاصل مشارکت ذهن و این واقعیت ثابت است. بنابراین فهم‌های به دست آمده، هر چند نمی‌توانند همه ابعاد و زوایای واقعیت را نشان دهند، ولی به خاطر مشارکت واقعیت خارجی در به وجود آمدن آنها، وجود حظ و بهره‌ای از عینیت در آنها، تصویر خود حقیقت محسوب می‌شوند. در عین حال، چون حظ آنها از عینیت و ذهنیت لزوماً یکسان نیست، فهم‌ها و تصاویر به دست آمده، با توجه به میزانی که فاعل شناسا توانسته است به واقعیت نزدیک شود، رتبه‌بندی می‌شوند. بنابراین هر فهمی، هر اندازه که به واقعیت و حقیقت نزدیک‌تر باشد، به همان اندازه معتبرتر است؛ یعنی هر چه دخالت عین و واقعیت در تشکیل تصویر بیشتر باشد، تصویر

به دست آمده بهتر تلقی می شود. هرچه دخالت عینیت و خارج کمتر، و دخالت ذهنیت فاعل شناسا بیشتر شود، تصویر به دست آمده از واقعیت دورتر، تصویر بدتری محسوب می شود (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳-۱۴۵). بنابراین باور به اینکه در فرایند فهم، انسان هیچ گاه به کنه حقیقت دسترسی ندارد و تنها می تواند از تقرب به حقیقت سخن بگوید؛ همچنین باور به اینکه در این فرایند همواره تصویری از حقیقت یا نظریه ای درباره حقیقت به انسان تعلق می گیرد، لزوماً به شکاکیت معرفت شناختی منتهی نمی شود؛ زیرا همه تصویرهایی که از حقیقت در ذهن خود داریم، حاصل پیوند عینیت و ذهنیت فاعل شناساست. صرف اینکه عینیت در فهم ما از واقع دخالت دارد، کافی است که تصویر و فهم موجود در ذهن را تصویر حقیقت تلقی کنیم و از وادی شکاکیت خارج شویم (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲-۱۴۳).

به نظر می رسد که واقع گرایی انتقادی از جهت هستی شناختی، به علت باور به وجود واقعیت فی نفسه و ثابت، در زمره دیدگاه های نسبی گرا قلمداد نمی شود؛ اما نسبت دادن نسبیت معرفت شناختی به این دیدگاه، ناروا نیست (چنان که عبدالکریم سروش در برخی عبارات تصریح می کند: «عقلانیت روزگاری فارغ از نسبیت بود و امروزه نسبی شده است» / ر.ک: سروش، ۱۳۸۱، ص ۳۳۶؛ جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴). پذیرش دخالت کنترل نشده ذهنیت و پیش فرض های نایسته در فرایند فهم، موجب بروز نسبیت می شود؛ زیرا میزان دخالت ذهنیت انسان ها امر ثابت، همگانی و عمومی نیست؛ بلکه ذهنیت ها به تعداد فاعل های شناسا متفاوت اند. هر کسی با ذهنیت خاص خود به ادراک واقع می پردازد. هر فاعل شناسایی با عینک رنگی مخصوص خود به واقع نگاه می کند و همه چیز را متناسب با رنگ عینک خود می بیند در واقع، هرچند عینیت در فرایند فهم مشارکت و دخالت مستقیم دارد، ولی به علت یکسان نبودن میزان دخالت آن در فرایند مذکور، فهم های مختلفی از واقعیت واحد به وجود می آید. فهم هایی که همه با هم تفاوت دارند و اختصاصی فاعل شناسا هستند (طباطبائی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۷). یکی از ویژگی های این فهم ها این است که به علت اختصاصی بودن فهم و نیز معتبر دانستن ذهنیت های افراد مختلف نمی توان هیچ کدام را نامعتبر قلمداد کرد؛ لذا باید برای همه فهم های مختلفی که به وجود آمده اند، ارزش یکسانی قائل شد. بنابراین این نوع دخالت ذهن در فرایند فهم، برای وقوع نسبیت معرفت شناختی کافی است. صرف دخیل دانستن عینیت در فهم نیز کمکی به خروج از وادی شکاکیت نمی کند.

از این رو، حتی ادعای رتبه بندی فهم های مختلف بر اساس میزان نزدیکی و دوری از حقیقت، و مقدار واقع نمایی آنها که طرفداران رئالیسم انتقادی مطرح می کنند، مشکلی را حل نخواهد کرد؛ زیرا رتبه بندی فهم ها و سخن گفتن از تقرب به حقیقت، در صورتی قابل پذیرش است که یک فهم معیاری از واقعیت وجود داشته باشد؛ آن گاه فهم های مختلف در مقایسه با آن، ارزش گذاری و رتبه بندی شوند؛ درحالی که واقع گرایی انتقادی وجود فهم معیاری را قبول ندارد؛ لذا در واقع گرایی انتقادی، امکان مقایسه فهم های مختلف و تشخیص دوری و نزدیکی فهم ها نسبت به واقع وجود ندارد. از کجا بدانیم که کدام فهم به واقع نزدیک تر است؟ اگر ادعا شود که به همه واقع دسترسی وجود ندارد، چگونه می توان از تکامل و تقرب به واقع سخن گفت؟ اگر دسترسی به همه حقیقت نداریم، به کدام حقیقت نزدیک

شده‌ایم؟ در این صورت، آیا اساساً امکان نادرست تلقی کردن یک فهم وجود دارد؟ با چه معیاری یک فهم را نادرست تلقی کنیم؟ لذا نمی‌توان هیچ فهمی را پذیرفت و دیگری را تخطئه کرد و کنار گذاشت. به ناچار باید همه فهم‌های مختلف را در عین متفاوت بودن، معتبر بدانیم. این همان مفاد نسبی‌گرایی است که مدعی است یک معیار دائم، قطعی و فهم ثابتی که بقیه با آن سنجیده شوند، وجود ندارد (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴، ص ۱۳-۱۸). نسبی‌گرایی به خاطر اینکه منجر به هرج‌ومرج و آنارشیسیم معرفتی خواهد شد، قابل پذیرش نیست (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۰، ص ۲۹۳).

بنابراین عقلانیت مدرن از جهت مبتنی بودن بر واقع‌گرایی انتقادی، برای تمییز ذاتی و عرضی دین نیز ناکافی است؛ زیرا در صورت نسبی‌گرا بودن واقع‌گرایی انتقادی، نتایجی که عقلانیت مدرن به‌دست می‌آورد نیز نسبی‌گرایانه و غیرقابل استفاده خواهد بود. بر اساس نسبی‌گرایی، هیچ ملاک و معیار معتبری برای ارزیابی آنچه شخص «الف» با کمک عقلانیت مدرن جزء ذاتیات دین تلقی کرده است، وجود ندارد و نمی‌توان اثبات کرد که فهم او از ذاتیات و عرضیات دین درست بوده است. اگر فاعل شناسای دیگری با تکیه بر ذهنیت خود، همان چیزی را که شخص اول جزء ذاتیات دین تلقی می‌کرد، جزء عرضیات بداند، در این صورت چه‌کار باید کرد؟ آیا باید فهم نفر اول را پذیرفت و آن آموزه دینی را جزء ذاتیات دین تلقی کرد یا فهم نفر دوم را ملاک قرار داد و آموزه مذکور را جزء عرضیات دین دانست یا اینکه فهم هر دو را معتبر دانست و مدعی شد که یک آموزه واحد در زمان واحد برای یک شخص ذاتی دین و برای دیگری عرضی محسوب می‌شود؟ عقلانیت استدلال‌گر انسان مدرن که مدعی است هیچ چیزی را بدون داشتن دلیل مناسب و کافی نمی‌پذیرد، در اینجا چه حکمی می‌کند؟ کدام‌یک را و با چه دلیل، ترجیح می‌دهد؟

۲-۵. ثبات برخی معرفت‌ها

نکته‌ای که در واقع‌گرایی انتقادی باید به آن توجه کرد، این است که برخلاف ادعای واقع‌گرایان انتقادی، همه معرفت‌های انسان همواره متغیر نیستند (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵). انسان‌ها دارای معرفت‌های کلی، عمومی و مشترکی هستند که از آغاز تاکنون دچار تغییر نشده‌اند. معرفت‌هایی مانند ریاضیات، منطق، برخی بخش‌های از علوم تجربی طبیعی و انسانی؛ همچنین برخی از جوانب علوم تاریخی و بدیهیات اولیه، برای همه انسان‌ها ثابت و معتبر باقی مانده‌اند (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۱۲۶). برای مثال، معرفت به اینکه «من هستم»، «مثلاً دارای سه زاویه است»، «کل از جزء خودش بزرگ‌تر است» و «عدالت خوب است و ظلم بد است»، از معرفت‌های ثابت و پایدارند که در طول زمان تغییری نکرده‌اند. این مسائل به دلیل ماهیت حضوری یا تحلیلی بودن خود، همواره ثابت خواهند ماند (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰). به این ترتیب، کلیت و عمومیت ادعای تغییر و دگرگونی در پیش‌فرض‌ها و مبانی فکری انسان در دنیای مدرن نیز پذیرفته نیست. با پذیرش ادعای تغییر در فهم انسان از واقعیت، وجود این دسته از پیش‌داشته‌های فکری و معرفتی ثابت، موجب می‌شود که بخشی از فهم‌های انسان از واقعیت و به تبع آن، بخش‌هایی از فهم‌های دینی (مانند معرفت‌های دینی حضوری و بدیهی)، ثابت، مطلق و ابدی باقی بمانند؛ زیرا بسیاری از معرفت‌های حصولی

انسان، به علم حضوری و بدیهیات اولیه بازمی‌گردند. انسان با تکیه بر گزاره‌های پایه و ثابت و با روش جهش معرفتی (انتقال منطقی از معرفت‌های پایه به معرفت‌های غیر پایه) به تدریج ساختمان معرفت را بنا می‌کند.

بنابراین حتی با فرض دخالت ذهنیت‌ها در فرایند فهم، در بسیاری از معرفت‌های دینی و غیردینی اساساً تغییر قابل ملاحظه‌ای در انسان رخ نداده است. انسان‌های سنتی و مدرن در بسیاری از موارد مشابه هم می‌اندیشند؛ به علاوه که تغییر در معرفت‌ها و تکامل آنها همیشه به صورت عرضی و در کنار هم نیست؛ بلکه تکامل معرفتی می‌تواند به صورت طولی باشد؛ به این معنا که به جای اینکه معرفت جدید جایگزین معرفت قبلی شود، معرفت‌های جدید تکمیل‌کننده معرفت‌های قبلی هستند.

به این ترتیب، چون ادعای تغییر در معرفت‌ها و مبانی فکری انسان به شکلی که روشنفکران ادعا می‌کنند، صحیح نیست، لذا می‌توان نتیجه گرفت که اساساً تغییر بنیادینی در معرفت‌های انسان رخ نمی‌دهد و انسان مدرن در برخی موارد مثل انسان سنتی به گزاره‌ها می‌نگرد. در این صورت، ممکن است بسیاری از گزاره‌هایی که روشنفکران دینی مدعی بودند که برای انسان مدرن قابل پذیرش نیست و به عنوان عرضیات دین تلقی می‌شدند، لازم و جزء ذاتیات دین محسوب می‌شوند.

۳-۱-۵. حضور همیشگی پیش‌فرض‌ها و پیش‌داشته‌های انسان در فرایند فهم

ادعای واقع‌گرایان انتقادی مبنی بر فعال بودن ذهن انسان در مواجهه با واقعیت‌ها کلیت ندارد و با شواهد و قرائن زندگی روزمره ناسازگار است. مواردی وجود دارد که انسان‌های مختلف با رویکردها، گرایش‌ها، علایق و سلاقی متفاوت، در موارد مشابه، تصورات واحدی دارند و رفتارهای یکسانی از خود بروز می‌دهند. برای مثال، همه انسان‌ها آب را به عنوان مایعی که عطش را رفع می‌کند، می‌شناسند.

وجود مفاهیم مشترک جزئی میان انسان‌های مختلف، مهم‌ترین دلیل بر این است که ذهن در فرایند فهم نقش فعالی ندارد؛ زیرا اگر ذهن انسان در فرایند فهم به گونه‌ای که ادعا می‌شود، دخالت داشته باشد، باید تصورات مختلفی از یک شیء واحد وجود داشته باشد؛ درحالی‌که چنین نیست.

ممکن است میزان توجه به یک شیء واحد یا زاویه‌های توجه، متفاوت باشد؛ اما این تفاوت‌ها بر مشترک بودن فهم همگان از واقعیت واحد تأثیر نمی‌گذارد. برای مثال، آب به عنوان مایعی که عطش را رفع می‌کند، ممکن است در نظر یک فیزیک‌دان به جنبه‌های فیزیکی آن توجه شود؛ در نظر یک شیمی‌دان به عناصر تشکیل‌دهنده آن، و در نظر یک کشاورز یا پزشک به کاربردهای خاص آن توجه صورت گیرد؛ اما نکته اساسی این است که همه این افراد مفهوم واحدی از آب دارند. تغییر در پیش‌داشته‌ها و گرایش‌های مختلف نیز تغییری در تصورات ذهنی از شیء مورد نظر ایجاد نمی‌کند. همچنین امکان دارد که تصور و فهم ما از واقعیت به تدریج تکامل یابد؛ اما این تکامل به صورت طولی است، نه عرضی؛ به این معنا که معرفت جدید جایگزین معرفت قبلی نمی‌شود؛ بلکه معرفت‌های جدید به تکمیل معرفت‌های قبلی می‌پردازند. برای مثال، ممکن است فردی ابتدا به آب فقط به عنوان مایعی که عطش را رفع می‌کند، توجه کند؛ سپس بفهمد که آب از هیدروژن و اکسیژن تشکیل شده است و در نهایت بفهمد که آب در دمای خاصی به جوش می‌آید.

به این ترتیب، در میان انسان‌ها، با وجود اختلاف در علایق و پیش‌داشته‌ها، درباره‌ی ماهیت آب اختلاف‌نظری وجود ندارد؛ هرچند ممکن است افراد مختلف تحلیل‌های گوناگونی از یک شیء داشته باشند. این تحلیل‌ها پس از حصول معرفت به خود شیء و درک کامل آن در ذهن صورت می‌گیرند. بنابراین ذهن انسان در تشکیل و به وجود آوردن مفاهیم ماهوی دخالتی ندارد و تنها در انتزاع مفاهیم ثانویه نقش فعالی دارد که خارج از بحث کنونی است.

۴-۵. ناتوانی ذهن انسان در شناخت جنبه‌ی فی‌نفسه اشیا

چنان‌که بیان شد، واقع‌گرایی انتقادی علی‌رغم باور به وجود واقع، معتقد است که انسان به تمام واقع، آن‌گونه‌که در خارج وجود دارد، دسترسی ندارد؛ بلکه فقط بخشی از واقع، ظاهر است و نمود دارد و جلوه‌ای از آن در دسترس است؛ درحالی‌که چنین اعتقادی قابل پذیرش نیست؛ زیرا یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب شده است چنین باوری به‌وجود آید، اثرپذیری از نظریه‌ی کانت در خصوص تفکیک میان پدیده و پدیدار، ناتوانی ذهن در شناخت نومن و جنبه‌ی فی‌نفسه اشیاست (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴؛ حسینی قلعه‌بهم، ۱۳۹۰، ص ۲۶۳). کانت معتقد است که ساختار ذهنی انسان توان دسترسی به نومن و جنبه‌ی فی‌نفسه اشیا را ندارد. انسان فقط می‌تواند فنومن و پدیدار از اشیا را درک کند (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۳۳-۱۳۷؛ کاپلستون، ۱۳۶۰، ص ۵۹-۶۱؛ سعیدی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۵۶-۱۶۵؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳، ص ۷۶-۷۷)؛ درحالی‌که این تفکیک میان نومن و فنومن، از جهات گوناگونی دارای اشکال است و پذیرفته نیست. یکی از مهم‌ترین آنها، وجود تناقض در این نظریه است. کانت مدعی است درعین‌حال که می‌دانیم نومن وجود دارد و علت جنبه‌ی پدیداری و فنومن است، ولی نمی‌توان آن را شناخت. این ادعای مطرح‌شده از سوی کانت تناقض دارد؛ زیرا همواره اصل ادعای عدم امکان شناخت، متضمن علم و اعتراف به گزاره‌های متعدد معرفتی است. خود اینکه می‌دانیم جنبه‌ی نومن وجود دارد، می‌دانیم که این نومن علت فنومن‌ها و پدیدارهاست و خودشان نوعی شناخت‌اند (غفاری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۴). پس دیگر نمی‌توان گفت که نومن غیرقابل شناخت است (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۷۳).

همچنین این دیدگاه به نوعی نسبت معرفت‌شناختی ختم می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۷۵-۷۴؛ حسینی قلعه‌بهم، ۱۳۹۰، ص ۲۶۹)؛ زیرا کانت از طرفی مدعی است که نمی‌توان به واقعیات خارجی و پدیده‌ها دسترسی داشت و از طرف دیگر مدعی است که میان پدیدارها و پدیده‌ها نیز ارتباطی وجود ندارد. پدیدارها مطابق با عالم خارج نیستند؛ بلکه تابع قالب‌های ذهنی انسان و محصول فعالیت ذهن و عین خارجی‌اند؛ لذا نمی‌توان از پدیدارها به پدیده‌ها پل زد و مدعی شد که پدیدارها نمایشگر و حاکی از پدیده‌هایند. در چنین حالتی، سؤالی که وجود دارد این است که چگونه می‌توان چنین پدیداری را که محصول ذهن انسان است و با خود پدیده ارتباط ندارد، منطبق با پدیده دانست؟ ملاک برای این انطباق چیست؟ (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۷۴-۷۵). دیدگاه کانت از این جهت نیز که دلالت دارد بر اینکه آنچه در ذهن ما به‌عنوان شناخت پدیدارها حاصل می‌شود، مطابق با عالم خارج نیست، بلکه تابع قالب‌های ذهنی انسان است، جزء دیدگاه‌های نسبی‌گرا قلمداد می‌شود.

یکی دیگر از اشکالات کانت و مدافعان واقع‌گرایی انتقادی این است که تفکیک میان نومن و فنومن و اعتقاد به عدم دسترسی انسان به نومن، اساساً با واقع‌گرایی سازگار نیست (جمعی از محققان، ۱۳۹۳، ص ۸۱). چنان‌که پلانتینگا نیز بدان تصریح می‌کند، همواره عده‌ای وجود کلیات یا اساساً وجود هر چیزی در خارج از ذهن انسان را نپذیرفته‌اند. این نوع از انکار وجود واقعیت خارجی را ناواقع‌گرایی وجودی می‌نامند. اما پلانتینگا ناواقع‌گرایی را منحصر در این قسم نمی‌داند و معتقد است که کانت نیز به یک معنا ناواقع‌گراست. او ناواقع‌گرایی کانت را ناواقع‌گرایی خلاق می‌داند. او معتقد است که کانت - هرچند به صراحت ادعا نمی‌کند که در عالم هستی و بیرون از ذهن آدمی چیزی وجود ندارد - ادعاهایی دارد که با واقع‌گرایی ناسازگار است؛ مثلاً این ادعا که نظام عالم را ما می‌سازیم، نه خداوند؛ به گونه‌ای که اگر ذهن ما وجود نداشت، در متن واقع هم چنین نظامی وجود نداشت؛ همچنین این ادعای او که اوصاف پدیداری را که ما به اشیا نسبت می‌دهیم، برآمده از خارج نمی‌داند؛ بلکه آنها را ایجادشده توسط ذهن انسان می‌داند؛ همچنین اینکه معتقد است بدون دخالت ذهن انسان، شیء فی‌نفسه، نه در زمان و نه در مکان است؛ نه جوهر و نه عرض است؛ بلکه همه این اوصاف از ناحیه قوه حساسیت یا فاهمه بر قامت شیء خارجی پوشانده شده است. این ادعاها همگی نشانه ناواقع‌گرایی کانت هستند. در تفکر کانت، هرچند وجود واقعیت و شیء فی‌نفسه مستقیماً و به صراحت انکار نشده است و به همین دلیل پلانتینگا آن را ناواقع‌گرایی وجودی نمی‌داند، اما از آنجاکه عالم را چیزی نمی‌داند جز آنچه قدرت خلاق ذهن ما می‌نمایاند، می‌توان آن را ناواقع‌گرایی خلاق نامید. علت اینکه علی‌رغم تصریح خود کانت بر اعتقاد به واقع‌گرایی، پلانتینگا او را غیرواقع‌گرا می‌داند، این است که پلانتینگا بر این باور است که اگر هیچ نحوه خاصی از تقریر اشیا در عالم وجود ندارد، همه چیز به نحوه تقریر ما بستگی دارد؛ پس ملاکی برای صدق وجود ندارد. با این فرض، سخن گفتن حتی درباره اشیا نفس‌الامری هم ممکن نیست. این ادعا همان مفاد ناواقع‌گرایی است (جوادی، ۱۳۸۷، ص ۱۴-۱۵؛ Plantinga & Tooley, 2008, p.15).

۵-۲. محدودیت عقل مدرن

روشنفکران دینی عقلانیت مدرن را تنها منبع مستقل برای بررسی و ارزیابی گزاره‌های دینی می‌دانند. یکی از مشکلات اصلی استفاده از عقلانیت مدرن به عنوان معیار، محدودیت‌هایی است که این نوع عقلانیت دارد. این محدودیت‌ها موجب می‌شوند که عقل مدرن قادر به اظهار نظر درباره دین و مسائل متافیزیکی نباشد. در ادامه به برخی از این محدودیت‌ها اشاره می‌کنیم.

۵-۲-۱. عدم دسترسی به متافیزیک

مقدمه اول: عقل برای شناخت و فهم یک گزاره باید به آن دسترسی معرفتی داشته باشد؛

مقدمه دوم: عقل مدرن تنها به امور فیزیکی دسترسی معرفتی دارد؛

مقدمه سوم: عقل مدرن می‌گوید که نمی‌تواند دربارهٔ مسائلی که به آنها دسترسی معرفتی ندارد، اظهارنظر سلبی یا ایجابی کند؛

مقدمه چهارم: بسیاری از گزاره‌های دینی متافیزیکی هستند؛

مقدمه پنجم: بنابراین عقل مدرن نمی‌تواند دربارهٔ گزاره‌های متافیزیکی دینی نظر دهد؛

مقدمه ششم: تعیین ذات و عرضی در دین شامل اظهارنظر دربارهٔ گزاره‌های متافیزیکی دین نیز می‌شود؛

نتیجه: پس عقل مدرن اجازهٔ تعیین گزاره‌های ذات و عرضی دین در بخش متافیزیکی را ندارد.

یکی از اصول اساسی در شناخت هر موضوع این است که ابزارهای شناخت باید متناسب با موضوع مورد نظر باشند. اگر ابزار نامناسبی برای شناخت موضوعی به کار رود، یا اساساً شناختی به دست نمی‌آورد یا اینکه نتیجه نادرست یا جهل مرکب خواهد بود. عقلانیت مدرن که ابزار اصلی برای شناخت ذاتی و عرضی دین است، مبتنی بر واقع‌گرایی انتقادی و متأثر از دیدگاه کانت است. واقع‌گرایی انتقادی و دیدگاه کانت دلالت دارند که عقل نظری انسان تنها قادر به شناخت اموری است که در چهارچوب‌های ذهنی، ساختارها، قالب‌ها و شاکلهٔ ذهنی انسان درآیند. کانت بر این باور است که وقتی به نحو پسینی به بررسی معرفت و شناخت‌های مختلف انسان می‌پردازیم، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که از میان تمام انواع شناخت‌ها، تصورات و تصدیقات مختلفی که ممکن است یک انسان واجد آنها شود، تنها تصورات و تصدیقات حسی‌اند که چنین ویژگی‌ای را دارند و در ساختارها، قالب‌ها و شاکلهٔ ذهنی انسان درمی‌آیند. عقل انسان توان ادراک معرفت‌های غیرحسی را ندارد (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۳۲۳؛ کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۸۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۶۷-۶۵؛ رحیمی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۲). از این رو حقایق دینی، همچون وجود خداوند، برزخ، قیامت، فرشتگان و... به علت اینکه فراتر از حس و تجربه‌اند، در چهارچوب اندیشهٔ نظری انسان، مقولات و ساختارهای ذهنی پیشین او نمی‌گنجند. عقل مدرن هیچ‌گونه جایگاهی برای این امور غیرمادی دین و حقایق وحیانی قائل نیست و آنها را برای انسان قابل شناخت و دسترسی معرفتی نمی‌داند (سروش، ۱۳۸۴، ص ۲۸۰).

ویژگی دیگر عقلانیت مدرن این است که از نظر معرفت‌شناسی، خودبنیاد است و تنها بر قابلیت‌های خود تکیه می‌کند؛ می‌کوشد بدون اتکا به سنت، وحی، شهود و... واقعیت‌های جهان را درک کند و رفتار انسان‌ها را بر اساس آن سامان بخشد (مردیها، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳؛ ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۳۷۲)؛ یعنی عقلانیت مدرن با نگاه طبیعت‌گرایانه و بریده از خداوند و عالم متافیزیک به همه چیز می‌نگرد و می‌کوشد همه چیز را با عینک مادی، کمی، فیزیکی و با نگاه ابزارانگاره به صورت مستقل از متافیزیک و عوامل غیبی و ماورایی ببیند (ترنر، ۱۳۷۹، ص ۲۶۰؛ ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۳۷۲؛ نصری، ۱۳۸۷، ص ۳۳۸). به همین دلیل، عقل مدرن هر نوع معرفت فراعقلی و ابعاد جهان را که فراتر از دسترس عقل باشد، انکار می‌کند.

بنابراین استفاده از عقل مدرن برای بررسی دین، که معارف آن غالباً متافیزیکی هستند، نادرست است؛ زیرا عقل مدرن، بر اساس آنچه پیش‌تر بیان شد، ماهیتی کاملاً بشری و تجربی دارد و توان آن محدود به شناخت امور مادی

و محسوس است و توان ورود به حیطه متافیزیکی عالم را ندارد؛ لذا نمی‌تواند راه سعادت انسان را کاملاً تشخیص دهد؛ زیرا برخی از ابعاد انسان مادی نیستند و در دسترس عقل مدرن قرار نمی‌گیرند. بر فرض که عقل مدرن بتواند امور مربوط به دنیا را بفهمد و در امور دنیایی ذاتی را از عرضی تشخیص دهد، اما توان تشخیص امور مربوط به سعادت اخروی را ندارد. اساساً عقل انسان، اعم از مدرن یا سنتی، توان شناخت تمام ابعاد هدایت بشر و تشخیص همه دستورالعمل‌های هدایتگری انسان را ندارد؛ لذا اگر عقل مدرن معیار تشخیص ذاتی و عرضی باشد، به علت بی‌نیاز دانستن خود از وحی، بخش بزرگی از سعادت انسان، که از فهم و دسترس عقل مدرن خارج است، از بین می‌رود. بنابراین استفاده از عقل مدرن به‌عنوان تنها معیار ارزیابی دین، با فلسفه ارسال رسل و حکمتی که در آن نهفته است، مغایرت دارد. ادله لزوم بعثت انبیا به این نکته اشاره دارند که عقل انسان به‌تنهایی نمی‌تواند راه سعادت را تشخیص دهد و به همین دلیل وحی به انسان داده شده است. بنابراین تکیه بر عقل مدرن به‌عنوان تنها راه برای بررسی دین، به نظر نادرست می‌آید.

۲-۲-۵. خطاپذیری عقل مدرن

ملاک قرار گرفتن عقلانیت مدرن برای تمیز ذاتی از عرضی و سره از ناسره در دین، عملاً باعث می‌شود که تشریع دین و تعیین بایدها و نبایدهای مربوط به اعمال و رفتار انسان - که قبل از این در اختیار خداوند متعال به‌عنوان خالق و یگانه مالک جهان بود - از خداوند متعال سلب گردد و به عقل مدرن خطاپذیر، تجربه‌گرا، محدود و ناقص انسان و دستاوردهای آن تفویض شود؛ عقلی که گرچه در برخی موارد، همچون کشف و فهم معرفت‌های بدیهی یا غیربدیهیاتی که به گزاره‌های بدیهی ارجاع می‌یابند، خطا نمی‌کند و به حقیقت دست می‌یابد، در بسیاری از اندیشه‌های غیربدیهی خود، اگر دستش در دست وحی نباشد، به خطا می‌رود. اساساً خطاپذیری عقل و ناتوانی آن در کشف و فهم برخی امور، علت اصلی ارسال رسل از طریق خداوند بوده است؛ یعنی چون خداوند علم دارد که عقل انسان ناقص است و دچار خطا می‌شود و در فهم برخی امور، از جمله امور مربوط به متافیزیک و سعادت انسان، گرفتار شرایط زمانی و مکانی و محصور به حصارهای فردی و اجتماعی گوناگون می‌شود، پیامبران را به‌عنوان مبلغان علم الهی و هادیان جامعه بشری و لازمه کمال، ارسال کرده است.

بنابراین چنانچه عقل خطاپذیر، ناقص و دگرگون‌شونده انسان را ملاک مشروعیت اعمال بدانیم، نه خداوند بی‌نیاز، قادر، حکیم، عالم و خالق جهان را، نتیجه چیزی جز نقصان دین و انحراف دین از مسیر اصلی خود نخواهد بود (عرب‌صالحی، ۱۳۸۷، ص ۴۲).

۳-۵. بررسی استدلال تکلیف بما لایطاق در مواجهه با عقلانیت مدرن

استدلال روشنفکران دینی که آموزه‌های مخالف عقلانیت مدرن را مصداق «تکلیف بما لایطاق» می‌دانند، غیرقابل پذیرش است؛ زیرا هرچند در آیه شریفه «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) تصریح شده است که خداوند

هیچ انسانی را فراتر از توانایی‌اش مکلف نمی‌کند، اما شمول این قاعده بر آموزه‌هایی که صرفاً با معیارهای عقلانیت مدرن ناسازگار هستند، نادرست است.

اندیشمندان مسلمان تکلیف ما لایطاق را کار و تکلیفی دانسته‌اند که برای انجامش ندادنش عذر موجهی وجود داشته باشد (طوسی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۶۱)؛ خواه این عذر ناشی از ناتوانی فیزیکی، فکری و روحی انسان باشد یا به دلیل فقدان علم به تکلیف یا نبود مرجعی الهی برای صدور فرمان؛ در هر صورت، چنین تکلیفی قبیح است؛ زیرا الزام به انجام کار غیرممکن یا خارج از حد طاقت عادی و متعارف انسان، مغایر با عدالت الهی است.

باین‌حال، قاعده تکلیف بما لایطاق نمی‌تواند معیار مناسبی برای رد آموزه‌های ناسازگار با عقلانیت مدرن باشد. برخلاف ادعای روشنفکران دینی، هر حکمی که با عقلانیت مدرن ناسازگار باشد، لزوماً مصداق تکلیف بما لایطاق نیست؛ زیرا همان‌طور که گذشت، عقلانیت مدرن به دلیل محدودیت ذاتی خود، تنها توانایی فهم و تحلیل پدیده‌های مادی و تجربی را دارد و از درک آموزه‌های فراعقلی و مفاهیم متافیزیکی ناتوان است. این محدودیت باعث می‌شود که بسیاری از احکام دینی که فراتر از ظرفیت درک عقل مدرن هستند، با آن ناسازگار به نظر برسند؛ اما این ناسازگاری، برخلاف ادعای روشنفکران دینی، به معنای «فوق طاقت» بودن آنها نیست؛ زیرا تکلیف بما لایطاق به معنای الزام به انجام امری غیرممکن یا خارج از حد طاقت عادی و متعارف انسان است، نه الزامی که صرفاً با عقل خودبنیاد ناسازگار باشد. چیزی که با عقل خودبنیاد ناسازگار باشد، لزوماً خارج از حیطه طاقت انسان نیست. از این‌رو ممکن است برخی احکام به‌واسطه محدودیت‌های عقل مدرن خودبنیاد یا به علت خردگریز بودن، از توان درک عقل بشری و مدرن خارج باشند؛ اما این به معنای «ما لایطاق» بودن آنها نیست؛ زیرا ظرفیت درک انسان تنها به حوزه پدیده‌های مادی محدود نمی‌شود. انسان علاوه بر عقل، به ابزار معرفتی دیگری همچون وحی نیز دسترسی دارد که توانایی درک مفاهیم و آموزه‌های فراتر از سطح محسوسات و مشاهدات عینی را فراهم می‌کند. وحی به‌عنوان منبعی فراعقلی، درک و شناخت مفاهیم متافیزیکی و فراعقلی را در اختیار انسان قرار می‌دهد. وحی ظرفیت انسان را برای درک مفاهیم متافیزیکی و فراعقلی گسترش می‌دهد. این ابزار معرفتی، ضمن تکمیل توانایی‌های عقل بشری، به انسان امکان می‌دهد تا مفاهیم متافیزیکی، اصول اخلاقی و دینی را که از منظر عقلانیت مدرن ممکن است پیچیده یا غیرقابل پذیرش به نظر برسند، درک کند. بنابراین عدم درک یا ناسازگاری برخی آموزه‌های دینی با عقل مدرن، به‌هیچ‌وجه دلیل قابل‌پذیرشی برای فراطاقت دانستن آنها نیست. آموزه‌هایی که از نظر وحیانی قابل فهم‌اند، حتی اگر با معیارهای عقل مدرن تضاد داشته باشند، همچنان می‌توانند معتبر باشند. در این زمینه، لازم است میان «ناتوانی عقل مدرن در درک یک حکم» و «فراتر بودن آن از توانایی انسان»، تفکیک قائل شویم.

در نتیجه، استناد به قاعده «تکلیف بما لایطاق» برای رد آموزه‌هایی که با عقلانیت مدرن ناسازگارند، ناشی از برداشت نادرست از این قاعده است.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر به بررسی امکان سنجی استفاده از «عقلانیت مدرن» به عنوان معیاری برای تمیز بین ذاتیات و عرضیات دین پرداخته است. روشنفکران دینی معتقدند آموزه‌هایی که با عقلانیت مدرن سازگارند، ذاتی دین محسوب می‌شوند؛ درحالی که آموزه‌هایی که با این نوع عقلانیت همخوانی ندارند، به عنوان عرضی دین در نظر گرفته می‌شوند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که عقلانیت مدرن به دلیل محدودیت‌ها و نواقصی که دارد، قادر به تحقق این هدف نیست. عقلانیت مدرن بر مبانی و پیش فرض‌هایی همچون واقع گرایی انتقادی، هرمنوتیک فلسفی و به طور خاص، باور به حضور همیشگی پیش فرض‌ها و پیش داشته‌های انسانی در فرایند فهم و ارزیابی آن، همچنین بر ادعای تمایز میان نومن و فنومن و عدم امکان دسترسی به حقیقت اشیا تکیه دارد. این مبانی، علاوه بر اینکه به خودی خود غیرقابل پذیرش‌اند، پیامدهایی منفی همچون نسبیت گرایی معرفت شناختی و محدودیت در ادراک امور متافیزیکی و مفاهیم فراعقلی را نیز به دنبال دارند. از این رو نمی‌توان با محدود ساختن طاقت بشر به درک احکام سازگار با عقل، احکام و تکالیف دینی را که با عقلانیت مدرن ناسازگارند، ما لایطاق و غیرقابل پذیرش دانست. در نتیجه، استفاده از عقلانیت مدرن برای تفکیک بین ذاتی و عرضی دین نیازمند بازنگری و توجه به محدودیت‌ها و مشکلات آن است.

منابع

- پترسون، مایکل ال و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- ترنر، برایان (۱۳۷۹). *مارکس وبر و اسلام*. ترجمه سعید وصالی. تهران: مرکز.
- جعفری، محمد (۱۳۸۶). *عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر: تأملی انتقادی در مبانی نظری جریان روشنفکری معاصر*. قم: صهبای یقین.
- جمعی از محققان (۱۳۹۳). *رتالیسم*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جواد، محسن (۱۳۸۷). علم دینی از دیدگاه پلانتینگا. *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۱۴ (۵۷)، ۲۸۷.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۹). *معرفت دینی، عقلانیت و منابع*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۹۰). *واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رحیمی، سلمان علی (۱۳۹۱). *دین و عقلانیت ارتباطی: بررسی انتقادی نظریه هابرماس درباره دین و عقلانیت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *صراط‌های مستقیم*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *بسط تجربه نبوی*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱ الف). *فره‌تاز/ایدئولوژی*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱ ب). *سنت و سکولاریسم*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). *سنت و سکولاریسم*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). *قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی، احمد (۱۴۰۱). *آشنایی با نظریه شناخت کانت*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. با تعلیقات مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ ق). *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*. تهران: مکتبه جامع چهلستون.
- عرب‌صالحی، محمد (۱۳۸۷). *تاریخی‌نگری و دین. قیسات*، ۱۳ (۵۰)، ۵۸-۳۳.
- غفاری، حسین (۱۳۸۵). *بررسی انتقادی و تطبیقی فلسفه نظری کانت*. تهران: حکمت.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۴). *بحران معنویت، نقد عقلانیت و معنویت تجدیدگرا*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فناپی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی قنّه*. تهران: نگاه معاصر.
- فولکیه، پل (۱۳۹۶). *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۰). *کانت*. ترجمه منوچهر زرگمهر. تهران: مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف با همکاری مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کورنر، اشتان (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). *نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها)*. تهران: طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۴). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*. تهران: طرح نو.
- مردیها، سیدمرتضی (۱۳۸۰). *دفاع از عقلانیت، تقدم عقل بر دین، سیاست و فرهنگ*. تهران: نقش‌ونگار.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۰). *راهی به راهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴). *در رهگذار باد و نهبان لاله*. تهران: نگاه معاصر.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۷). *گفتمان مدرنیته*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.