

بحث عقل و دین یکی از مهم‌ترین مباحث بشری است که قرن‌ها، ذهن آدمیان را به‌خود مشغول کرده است. عقل در این مقال به‌معنای عقلانیت ابزاری و برنامه‌ریز، عقل استدلال‌گر و معقولات و دستاوردهای عقلی است. دین به‌معنای مجموعه آموزه‌هایی است که ترابط دنیا و آخرت یا ملک و ملکوت انسان‌ها را جهت رسیدن به هدایت و سعادت تأمین می‌کند. دیدگاه‌های مختلف در ترابط عقل و دین بر فرهنگ اسلامی تأثیرگذار است. فرهنگ به‌معنای مجموعه باورها و اخلاقیات و مناسک است. نگارنده به عقلانیت برنامه‌ریز و عقل‌گرایی اعتدالی باور دارد که در تحقق فرهنگ اسلامی نقش به‌سزایی دارند. هر یک از دیدگاه‌های عقل‌گرایی حداکثری، عقل‌گرایی انتقادی، ایمان‌گرایی، دیدگاه تعارض عقل و دین و غیر اینها، نوعی از فرهنگ را تولید می‌کنند.

■ واژگان کلیدی:

عقل، دین، فرهنگ، عقل‌گرایی، معقولات

ترابط عقل و دین و تأثیر آن بر فرهنگ اسلامی

عبدالحسین خسروپناه

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
akhosropanah@yahoo.com

در آمد سخن

مسئله رابطه عقل و دین، از قدیمی‌ترین مباحث فلسفی و کلامی است که تا دوره معاصر، ذهن بشر را به خود مشغول ساخته است و موجب پیدایش مکاتبی در جهان اسلام و جهان غرب شده است. این مسئله با عنوان‌های مختلفی همچون عقل و دین، عقل و وحی، عقل و نقل و عقل و ایمان بیان می‌گردد. عنوان دقیق این مسئله را باید عقل و نقل دینی گذاشت؛ زیرا حقیقت دین، مجموعه‌ای از حقایق الهی نازل شده برای هدایت انسان‌ها است که به وسیله دو منبع عقل و نقل قابل کشف است. نقل دینی نیز شامل قرآن و سنت است و سنت در بردارنده قول، فعل و تقریر معصوم می‌باشد. سنت در عصر غیبت معصوم (ع) از طریق خبر متواتر، خبر واحد و سیره عقلا کشف می‌گردد. غرض از طرح نقل دینی - نه نقل مطلق - این است که نقل‌های دیگری مانند: نقل تاریخ از بحث ما خارج شوند. نکته دیگر اینکه، عقل را در برابر دین قرار ندادیم؛ برای اینکه عقل نظری و عملی یکی از منابع دین به‌شمار می‌آید. بدین جهت، تعبیر عقل و دین، تعبیر دقیقی نیست. بنابراین عنوان دقیق‌تر این مسئله، عقل (نظری و عملی) و نقل دینی است.

۳۰

پیشینه رابطه عقل و نقل دینی

این بحث - چنانکه گفته شد - از قدیمی‌ترین مباحث کلامی است. از ابتدای مسیحیت این مسئله مطرح بوده است که آیا عقل جانشین نقل می‌شود یا خیر؟ آیا باید فقط شریعت را بیاموزیم یا باید به دنبال معارف عقلی هم برویم؟ آیا ما مجازیم عقل استدلال‌گر را در مباحث دینی به کار گیریم یا خیر؟ در دوران مدرن هم این مسئله پیش آمد که عقل حساب‌گر و جزئی‌نگر چه نسبتی با دین دارد و در چه محدوده‌ای باید از آن استفاده کرد؟ برخی قائل به تعارض این دو شدند. برخی کاملاً به سمت عقل‌گرایی کشیده شده و برخی نقل دینی را بر آن مقدم داشتند. آگوستین، ایمان را مقدمه فهم می‌دانست و می‌گفت: ایمان بیاور تا بفهمی و کیرکگارد در قدمی فراتر مدعی شد که این دو با هم تعارض دارند و باید همواره نقل دینی را مقدم داشت. او می‌گفت: ایمان بیاور تا نفهمی (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷: ۵۳) ایمان از نظر او خطر کردن و یک جهش است که هر چه متعلق آن، بیشتر برخلاف عقل باشد، ارزش آن ایمان بیشتر خواهد شد. به هر حال دیدگاه‌های مختلفی در جهان غرب در این مسئله پدید آمده است. در جهان اسلام هم وضعیت همین‌گونه

است. آنچه‌آن که از رسائل کندی به دست می‌آید، یکی از دغدغه‌های او، یافتن نسبت فلسفه و دین بوده است. پس از رشد اندیشه‌های فلسفی در میان مسلمانان، غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه با دستاوردهای فلسفی و دخالت دادن آنها در فهم دینی به مخالفت پرداخت. ابن تیمیه هم کتاب «درء تعارض العقل و النقل» را نوشت و در آن به شدت با فلسفه مخالفت کرد. مهم‌ترین اختلاف روش شناختی میان معتزله و اهل حدیث مربوط به همین بحث است. همچنین اختلاف اساسی معتزله با اشاعره درباره همین مسئله بوده است. در جامعه شیعه هم نزاع اصولیان و اخباریان، پدید آمدن مکتب تفکیک و... به این مسئله بازمی‌گردد. بنابراین انتخاب هر دیدگاهی در این مسئله، تأثیری مستقیم و مهم در مباحث مختلف دیگر دارد.

چیستی عقل و نقل دینی و فرهنگ

چیستی دین و نقل دینی

مقصود از نقل دینی، متون دینی است که شامل قرآن و سنت نبوی و ولوی می‌گردد. واژه دین در قرآن به دو معنای این جهانی و جهان پس از مرگ به کار رفته است. در حوزه معنایی این جهان عبارت است از رفتارها و اعمال مبتنی بر پیام پیشوایان و حدود الهی که دین قیم و دین حق خوانده می‌شود و حوزه معنایی جهان پس از مرگ عبارت است از انتقال نیکوکاران و مؤمنان به بهشت و پاداش حیات جاودان و انتقال بدکاران و کافران به دوزخ و عذاب ابدی. این دو معنا، نشانگر این است که از دیدگاه قرآن هم زندگی این جهانی و هم زندگی عالم پس از مرگ تقدس دارد و تجاوز به حقوق دیگران در این جهان را مجازات در آن جهان معرفی می‌کند. پس دین عبارت از نتیجه و برآیند اخروی اعتقادات، کردارها و رفتارهای آدمی در دنیا است. حال اگر دینی به حق تعالی انتساب یافت، برآیند اخروی اعتقادات و رفتارهای آدمیان، مطابق با واقع بیان شده است و این برآیند قابل اعتماد است و در غیر این صورت، نمی‌توان در کشف رابطه اعمال دنیوی و سعادت و شقاوت اخروی به دین غیرالهی تکیه کرد و اما منبع تشخیص هر گزاره دینی از گزاره غیردینی منابعی هستند که بتوانند به صورت قطع این ترابط دنیا و آخرت را تبیین کنند و آن منابع، تنها منابع دینی هستند که اولاً توسط شارع مقدس نازل شده است یعنی قرآن و سنت و ثانیاً عقلی که به کشف قطعی برآیند اخروی اعتقادات و اعمال دنیوی دست یابد. پس تمام گزاره‌هایی که توسط شارع مقدس بیان شده باشد،

گزاره دینی تلقی می‌شوند زیرا هدف شارع مقدس، بیان سعادت و شقاوت انسان‌ها و بیان برآیند اخروی اعتقادات و اعمال و رساندن آنها به کمال است؛ بنابراین، اصل اولی حکم می‌کند که تمام آموزه‌های شارع در راستای بیان هدف پیش گفته باشد مگر اینکه دلیل دیگری، این حکم کلی را تخصیص بزند؛ برای نمونه، چه‌بسا آموزه یا رفتاری از سوی امام معصوم به‌صورت تقیه صادر گردد که در آن صورت، نمی‌توان آن آموزه را دینی دانست؛ هرچند تقیه بودنش، دینی باشد. نتیجه اینکه، تمام آموزه‌های قرآن و سنت پیشوایان دین، حتی آموزه‌هایی که در مقام درمان بیماری یا توصیه تغذیه‌ای وارد شده باشد، دینی بوده و جز در موارد استثنایی، بقیه آنها در مقام بیان برآیند اخروی اعتقادات و اعمال دنیوی می‌باشند؛ هر چند در آیه یا روایت به برآیند مذکور اشاره‌ای نشده باشد. البته از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت؛ پس درمان تمام بیماری‌ها در سعادت اخروی نقش دارند؛ در نتیجه همه آن درمان‌ها دینی هستند؛ زیرا درمان همه دردها، ملازمه‌ای با سعادت اخروی ندارند.

همچنین باورها و آموزه‌های عقلی که اولاً بیانگر ترابط دنیا و آخرت یا پیوند زندگی دنیوی با سعادت و شقاوت اخروی یا به‌تعبیر دیگر، بیانگر رابطه ملک و ملکوت باشد و ثانیاً کشف و بیان پیش‌گفته به‌صورت قطعی یا اطمینان بیان گردد؛ گزاره دینی به‌شمار می‌آیند و اگر گزاره عقلی یکی از این دو ویژگی را نداشته باشد، از اتصاف به دینی بودن محروم می‌گردد. به‌همین دلیل، گزاره‌های مربوط به الهیات بالمعنی‌الخاص یعنی مباحث خداشناسی و راهنماشناسی و فرجام‌شناسی عقلی، گزاره‌های دینی به‌شمار می‌آیند اما گزاره‌های ریاضی یا مباحث امور عامه فلسفه گرچه گزاره‌هایی قطعی‌اند اما چون در مقام بیان برآیند اخروی اعمال و عقاید دنیوی نیستند، مطابق تحلیل زبان‌شناختی و معناشناختی قرآنی از دین، نمی‌توان آنها را دینی دانست. البته اگر عقل به یک گزاره پزشکی دست یافت که متون دینی بدان پرداخته باشد، با توجه به اصل قبلی (اصل در بیانات قرآن و سنت، هدایت‌گری و بیان برآیند اخروی عقاید و اعمال دنیوی انسان‌ها است)، آن گزاره عقلی، دینی می‌باشد؛ زیرا همان سنخ گزاره نیز در متون دینی بیان شده است و لذا می‌تواند مخصص لبی گزاره نقلی قرار گیرد. برای نمونه، اگر خوردن نمک برای بیمار داری فشار خون ضرر دارد، این حکم عقلی اطمینان‌آور می‌تواند روایات مطلق را که بر استحباب خوردن نمک دلالت دارند تخصیص بزند. حاصل سخن اینکه، نگارنده بر آن نیست که تنها گزاره‌های متون دینی را دینی بدانند؛ بلکه علاوه بر گزاره‌های دینی،

تنها گزاره‌های عقلی یقینی یا اطمینان‌آور که یا خود به ترابط دنیا و آخرت اعتراف کنند و یا ترابط را از طریق قرآن و سنت بیابند، در آن صورت، گزاره عقلی نیز به دینی بودن اتصاف می‌یابد. این دیدگاه نگارنده، در میانه دیدگاه مشهور و دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی است. استاد جوادی‌آملی، عقل را در هر چهار ساحت تجربی و تجریدی و نیمه‌تجریدی و شهودی، منبع دینی می‌داند (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۹).

چیستی عقل

واژه عقل، مشترک لفظی است و تعاریف متعددی برای آن ذکر شده است از جمله می‌توان به قوه درک‌کننده کلیات اشاره کرد. کلیات شامل هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها می‌شود. درک‌کننده هست‌ها و نیست‌ها، عقل نظری و درک‌کننده بایدها و نبایدها، عقل عملی است؛ البته عقل نظری و عملی، دو عقل جدای از یکدیگر نیستند، بلکه دو کارکرد یک قوه عاقله‌اند. معنای دیگر عقل، عقل استدلال‌گر و کاشف مجهولات به‌وسیله معلومات است. این معنا در واقع یکی دیگر از کارکردهای قوه عاقله است. گاهی هم از عقل، معقولات اراده می‌شود؛ یعنی دستاوردهای بدیهی و نظری عقل و چهارمین معنای عقل، عقل معاد یا غایت‌اندیش است که کارکرد دوراندیشی را به‌عهده دارد. معنای دیگر عقل، عقلانیت ابزاری است که از زمان ماکس وبر در میان جامعه‌شناسان شیوع یافته و به جایگاه عقل در شبکه‌ای از مقاصد تعریف شده است. به‌عبارت دیگر عقلانیت ابزاری، یعنی عقلانیت برنامه‌ریز که روایات اسلامی از آن به عقل معاش تعبیر می‌کنند. این عقلانیت، توصیف وضع موجود، توصیف وضع مطلوب و توصیه برای رسیدن به وضع مطلوب را به‌عهده دارد. یعنی از عقل نظری، عملی و عقل غایت‌اندیش بهره می‌برد. بنابراین عقلانیت ابزاری، یکی از کارکردهای قوه عاقله نیست، بلکه مجموعه‌ای از کارکردهای عقلی است. این اصطلاح در جامعه‌شناسی برای ایجاد تحولات اجتماعی و چگونگی تغییر شرایط موجود برای رسیدن به وضع مطلوب بهره می‌برد. اما مقصود نگارنده از عقل در بحث رابطه عقل و نقل دینی، معقولات (گزاره‌های عقلی) و عقل استدلال‌گر و عقلانیت ابزاری است.

چیستی فرهنگ

«فرهنگ»، حقیقت و پدیده‌ای است که با پیدایش انسان بر روی زمین ظاهر شده است. نظریه‌پردازان در باب چیستی فرهنگ به قرن بیستم برمی‌گردند. فرهنگ در یک

جمع‌بندی می‌تواند مجموعه‌ای همگون و به هم پیوسته از بینش، منش و کنش تلقی شود که به دو شیوه عینی و نمادین، به کار گرفته می‌شود تا اشخاص انسانی را به یک جمع خاص و متمایز مبدل سازد (روشه، ۱۳۷۰: ۱۲۳).

فرهنگ در زبان فارسی در اصل به معنی کشیدن، سپس به معانی دانش، ادب، عقل، کتاب لغت، نام مادر کیکاووس و شاخه درختی که به منظور جوانه زدن در زمین مدفون گردیده به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۲۲۷). این واژه در عربی با کلمه «ثقافه» به کار می‌رود و در اصل به معنی تیزهوشی، پیروزی و مهارت بوده و پس از آن به معنی استعداد و توان فراگیری علوم، صنایع و ادبیات استعمال شده است (ابن منظور، ۱۴۱۲: ۱۲۷). این اصطلاح در ادبیات انگلیسی، فرانسوی و آلمانی در کاربردهای آغازین خود به معنای سکنی گزیدن، کشت کردن، حراست کردن و پرستش کردن به کار رفته و به مرور، به معنای نهفته در کشت کردن شیوع یافت و به همین معنا در قرن شانزدهم وارد حوزه انسانی گردید (پهلوان، ۱۳۸۲: ۴-۳).

«دایره‌المعارف بریتانیکا»، تعاریف اصطلاحی فرهنگ را به پنج‌گونه، دسته‌بندی کرده است که عبارت‌اند از: نظریه‌های جهان شمول در باره فرهنگ، ذهن‌گرایی و تکامل آن، تکامل‌گرایی در فرهنگ، نسبی‌گرایی و نظام فرهنگی اجتماع، فرهنگ و شخصیت (سلیمی، ۱۳۷۹: ۵-۴). «دایره‌المعارف بین‌الملل علوم اجتماعی»، تعاریف فرهنگ را در سه دسته طبقه‌بندی نموده که عبارت‌اند از: تعاریف مبتنی بر سازمان‌ها و نهادهای فرهنگی، تعاریف مبتنی بر الگوی رفتاری، تعاریف مبتنی بر ساخت اجتماعی (سلیمی، ۱۳۷۹: ۵).

«تامپسون» بر مبنای این نگره، فرهنگ را به عنوان فرآیند گسترش و افزایش استعدادها و بشری تعبیر می‌کند؛ فرآیندی که با جذب و فراگیری آثار پژوهشی و هنری به قابلیت می‌رسد و با منش رو به رشد عصر مدرن پیوند مستحکم دارد (تامپسون، ۱۳۷۸: ۱۵۷). «علامه جعفری» می‌نویسد: «فرهنگ عبارت است از شیوه بایسته و یا شایسته برای آن دست از فعالیت‌های حیات مادی و معنوی انسان‌ها که به طرز تعقل سلیم و احساسات تصعیدشده آنان در حیات معقول تکاملی مستند می‌باشد.» (جعفری، ۱۳۷۳: ۲). بنابراین، هر امری تأثیرگذار در جهت رشد انسان به سوی کمال، فرهنگ تلقی می‌شود (جعفری، ۱۳۷۳: ۷۶). «تایلور» بر این باور است: فرهنگ کلیت درهم‌تنیده‌ای است (آشوری، ۱۳۵۷: ۳۷). فرهنگ نزد «مایرس»، گذشته به جای مانده

است (آشوری، ۱۳۵۷: ۴۴). «هرسکووتیس» در چيستی فرهنگ بر راه روش زندگی تأکید کرده است (آشوری، ۱۳۵۷: ۵۰-۴۹). کروبر و کلاک هون، الگوها و استانداردهای رفتاری و تلاش‌هایی که برای موجه و مدلل‌سازی این سرمشق‌ها انجام می‌گیرد، را فرهنگ شمرده‌اند (سلیمی، ۱۳۸۳: ۲۷). برخی، سنت فرهنگ را به نظام‌های نمادین هر جامعه و اطلاعاتی که در بردارند، به کار برده‌اند (نولان، ۱۳۸۰: ۶۳). به تعبیر دیگر، فرهنگ از امور معنایی تجلی یافته و در امور مادی ظاهر می‌گردد (رجب‌زاده، ۱۳۷۷: ۶۳). کلیدی‌ترین عناصر فرهنگ از نظر «وایت»، نظام تکنولوژیک، نظام جامعه‌شناختی و نظام ایدئولوژیک هستند.^۱ «ارنست کاسیرر» بر این باور است که انسان دارای منظومه سمبولیک است و این عنصر، تمام حیات انسان را متحول می‌سازد (کاسیرر، ۱۳۶۰). «کاسیرر»، حقایقی مانند: دین، هنر، اسطوره، زبان و علم را مهم‌ترین عناصر فرهنگ برمی‌شمارد (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۹۹).

فرهنگ از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، خاطرات، ذهنیات، اندیشه‌ها، ایمان‌ها، باورها، سنت‌ها، آداب و ذخیره‌های فکری و ذهنی برای یک ملت است.^۲ به تعبیر وی، فرهنگ مایه اصلی هویت ملت‌هاست.^۳ فرهنگ، جهت‌دهنده ذهنیت‌های انسان و عامل اصلی و تعیین‌کننده رفتارهای فردی و اجتماعی است [فرهنگ] می‌تواند زمینه مناسب را برای شکوفایی استعدادها و توانایی‌های یک ملت به وجود آورد.^۴

واقعیت امر این است که فرهنگ، یک واقعیت چندلایه است و دانشمندان علوم انسانی تنها بر اساس علقه‌ها و ذهنیت‌های خود به بُعد خاصی از فرهنگ توجه نمودند. پس باید ابعاد گوناگون فرهنگ را دید و تعریف جامعی برای آن ارائه کرد؛ بدین ترتیب: فرهنگ از نگاه نگارنده، مجموعه‌ای هماهنگ از دانش‌ها، باورها، ارزش‌ها و هنجارهای انسانی است که به صورت نمادهای گوناگون در عرصه‌های سخت‌افزاری اجتماع انسان و امور مربوط به تمدن ظهور می‌یابد و به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود. اگر این مجموعه، برگرفته از روش عقلی و متون دینی و اسلامی باشد، فرهنگ اصیل و معتبر نامیده می‌شود و در غیر این صورت، غیراصیل و نامعتبر شناخته می‌شود.

۱. رک به: فرهنگ‌گرایی، جهانی‌شدن و حقوق بشر، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.

۲. دیدار جمعی از شعراء، ادبا، فرهنگیان و دانشگاهیان استان آذربایجان شرقی (۱۳۷۲/۵/۹).

۳. بیانات در جمع کارکنان سازمان صدا و سیما (۱۳۸۳/۲/۲۸).

۴. دیدار رئیس و اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۷۸/۹/۲۴).

پرسش‌های اصلی

پرسش‌های اصلی این مقاله عبارت‌اند از:

۱. آیا عقلانیت ابزاری با نقل دینی سازگار است؟ این سازگاری، چه تأثیری بر فرهنگ اسلامی می‌گذارد؟
۲. آیا عقل استدلال‌گر توان اثبات آموزه‌های نقلی - دینی را دارد؟ آیا این اثبات‌گرایی بر فرهنگ اسلامی مؤثر است؟
۳. آیا رابطه‌ای میان معقولات (دستاوردهای عقلی) با آموزه‌های نقلی - دینی برقرار است؟ اگر رابطه‌ای دارند، نوع ارتباط این دو چگونه است و چه تأثیری بر فرهنگ اسلامی می‌گذارد؟

۳۶

سازگاری عقل ابزاری و نقل دینی و تأثیر بر فرهنگ اسلامی

پرسش اول این است که آیا عقلانیت ابزاری با نقل دینی سازگار است؟ به عبارت دیگر آیا نقل دینی، عقلانیت ابزاری را تأیید می‌کند؟ این تأیید چه تأثیری بر فرهنگ اسلامی می‌گذارد؟

ممکن است برخی اعتقاد داشته باشند که عقل ابزاری و نقل دینی با هم ناسازگارند؛ زیرا که عقلانیت ابزاری، دارای شکلی است که محتوا از آن انفکاک‌ناپذیر است. محتوایی هم که از این عقلانیت پدید آمده است، با آموزه‌های دینی تعارض دارد.

عقلانیت ابزاری در بردارنده برنامه‌ریزی است و برنامه، متضمن حکم است و حکم از سنخ محتواسست که می‌تواند با آموزه‌های دینی در تعارض باشد. بدین جهت، هیچ‌یک از دستاوردهای این عقلانیت در حوزه‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... با تعالیم دینی سازگاری ندارند.

حق مطلب آن است که عقلانیت ابزاری فی‌حدنفسه با نقل دینی، تعارضی ندارد. عقلانیت ابزاری، همان عقل معاش و برنامه‌ریز است که نقل دینی آن را تأیید می‌کند. عقلانیت ابزاری، قالبی است که مشروعیت یا عدم مشروعیت آن وابسته به این است که چه محتوایی در آن بریزیم. محتوای عقلانیت ابزاری را دو چیز تأمین می‌کند: برنامه و هدف. اگر از عقلانیتی استفاده شود که برنامه‌ها و اهدافش، دینی و مشروع باشد، نتایج و دستاوردهای آن هم دینی و مشروع خواهد بود؛ و اگر برنامه‌ها و اهداف یا حتی یکی از این دو نامشروع باشد، نتایج غیردینی و نامشروع به‌دست می‌آید.

ماکس وبر و بعضی از روشنفکران ایرانی مانند دکتر سروش، به تبعیت از وی معتقدند که عقلانیت ابزاری، افسون زدا و نقل دینی، افسون زاست و از این جهت با هم تعارض دارند. آنها معتقدند عقلانیت ابزاری، همواره دنبال حل مصالح موجود انسان معاصر است، از این رو، مصالح زودگذر و مصالح دنیوی نزد آن مطرح است. عقلانیت ابزاری برای آبادانی دنیا و مصالح آن آمده است؛ مصالحی که انسان، مصلحت بودن آن را تشخیص می‌دهد؛ از این رو، حالت راز و سر و افسون‌زایی ندارد؛ ولی نقل دینی بیشتر به دنبال مصالح واقعی بلندمدتی است که همیشه با سر و رازهای ناگشودنی همراه است. برای نقد این دیدگاه، نخست باید دیدگاه خود را درباره رابطه دنیا و آخرت بیان کنیم، آنگاه بر اساس آن به نقد این دیدگاه می‌پردازیم. درباره رابطه دنیا و آخرت سه فرض در اینجا مطرح است: (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۲۳۲)

۱. دنیا با آخرت هیچ رابطه‌ای ندارد؛ متکلمان اسلامی و غیراسلامی به هیچ وجه چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرند.

۲. دنیا و آخرت نسبت و رابطه اعتباری با هم دارند؛ یعنی خدای متعال اعتبار کرده است که فلان کار بهشت می‌سازد و کار دیگر جهنم و این گونه اعتبارات همچون اعتبارات عقلایی، صرف اعتبار است؛ مانند: قیمت‌گذاری کالاها. این فرض هم از نصوص دینی قابل استفاده نیست.

۳. دنیا و آخرت نسبت به یکدیگر، رابطه تکوینی دارند. ولی آیا این نسبت تکوینی، نسبت علت و معلولی است یا عینیت، دو دسته از آیات قرآن و روایات بر این دو مطلب دلالت دارند. دسته‌ای از آیات می‌فرمایند: فلان عمل دنیوی، علت ثواب یا عقاب اخروی است؛ یعنی در واقع عمل یک حقیقت دنیوی دارد که روز قیامت نتیجه‌اش به صورت ثواب یا عقاب ظاهر می‌شود. دسته دیگر از آیات و روایات بر عینیت دنیا و آخرت دلالت دارند. آخرت و دنیا دو چهره یک حقیقت هستند. در واقع مصلحت دنیوی و اخروی یک حقیقت و دو روی یک سکه‌اند.

برای مثال وقتی قرآن کریم می‌فرماید «ان الذین یا کلون اموال الیتامی ظلماً انما یا کلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیراً» (سوره نساء، آیه ۱۰) کسی که به ناحق مال یتیم می‌خورد، در واقع در همین دنیا آتش می‌خورد. اما چون چشم برزخی نداریم، آن حقیقت را نمی‌بینیم؛ ولی روز قیامت که «یوم تبلی السرائر» است خواهیم دید که آتش می‌خورده است. با توجه به رابطه تکوینی دنیا و آخرت، دیدگاه ماکس وبر و پیروانش

قابل قبول نیست؛ برای اینکه:

۱. مصالح دنیوی و مصالح اخروی از سنخ قضیه منفصله حقیقیه همانند «این عدد یا زوج است یا فرد» نیستند؛ یعنی این گونه نیست که بگوییم یا مصالح دنیوی و یا مصالح اخروی را باید لحاظ کرد و اگر کسی دنبال مصالح دنیوی باشد، حتماً دنبال مصالح اخروی نخواهد بود یا برعکس، به گونه‌ای که همیشه این دو با هم تعارض داشته باشند؛ از این رو مصالح دنیوی و مصالح اخروی مانعة‌الجمع نیستند؛ یعنی این فرض نیز وجود دارد که عقلانیت ابزاری دینی در پی مصالح دنیوی باشد که به دنبالش مصالح اخروی تأمین شود؛ پس در عقلانیت ابزاری دینی به مصالح کوتاه‌مدت نیز توجه می‌شود و می‌توان مصالح دنیوی را از باب «الدنيا مزرعة الآخرة» با مصالح اخروی جمع کرد. بنابراین عقلانیت ابزاری فی‌الجمله با نقل دینی تعارضی ندارد.

۲. اگر در جامعه بین مصالح دنیوی و اخروی تزاخم پدید آید، بدون شک، مصالح اخروی بر مصالح دنیوی مقدم هستند. حال اگر بین مصالح دنیوی آخرت‌ساز یا مصالح دنیوی که آخرت‌سوز نیستند با مصالح دنیوی آخرت‌سوز تزاخم پدید آید، یعنی بین دو دسته مصالح دنیوی تزاخم پدید آید، - نه بین مصالح دنیوی و اخروی - در این صورت، مصالح دنیوی که آخرت‌ساز است و یا دست کم آخرت‌سوز نیست، مقدم می‌گردد و باید مصالح دنیوی آخرت‌سوز کنار گذاشته شود. فرض کنید دو نوع مصلحت برای کشور با یکدیگر تزاخم کنند. برای مثال، مصلحت کشور اقتضا کند با آمریکا رابطه برقرار کنیم ولی لازمه این ارتباط این است که مردم جامعه به سکولاریسم گرایش پیدا کنند و به مرور، سعادت اخروی را فراموش کنند و مصلحت دنیوی دوم این باشد که با چین رابطه برقرار کنیم که حداقل آخرت‌سوز نیست. بی‌شک، مصلحت دنیوی که آخرت‌سوز نیست، مقدم است و باید مصلحت دنیوی آخرت‌سوز را کنار گذاشت. پس این گونه نیست که هیچ‌گاه نتوان سر و راز مصالح را درک کرد و نتوان یکی را بر دیگری مقدم داشت.

۳. مصالح دنیوی آخرت‌سوز در واقع، مصلحت نیستند. در کوتاه‌مدت ما گمان می‌کنیم مصلحت‌اند، ولی با گذشت زمان خواهیم فهمید مصلحت نبوده‌اند. برای مثال ممکن است کسی گمان کند که شرب خمر یا خوردن گوشت خوک مصلحت دارد؛ ولی ممکن است در آینده کشف شود چنین نبوده است. شارع مقدس که عالم به جهان هستی است، علم به بعضی مصالح را رایگان در اختیار انسان‌ها قرار داده است. شارع مقدس می‌فرماید: عقل و حس شما محدود و از این رو از درک برخی حقایق ناتوان است؛ با وجود این من

آن را رایگان در اختیار شما قرار می‌دهم و می‌گویم مصلحت آخرت‌سوز زودگذر است و درواقع مفسده‌اش بیشتر از مصلحتش می‌باشد؛ از این‌رو سراغ آن نروید؛ هر چند مصلحت آن را در دوره بعدی درک کنید.

اما مصلحت‌سنجی در حکومت‌داری مانند تخریب مسجد برای توسعه شهری، ربطی به مصلحت به‌معنای منبع جعل حکم ندارد؛ مصلحت در نظام‌های سکولار یا مصالح مرسله نزد برخی از اهل سنت، منبع تشریح است؛ ولی مصلحت در نظام ولایی، برای تشخیص اهم و مهم است که البته ممکن است در برخی مصادیق تشخیص، خطا صورت گیرد؛ ولی به‌طور کامل، مصلحت کشفی با مصلحت منبعی تفاوت دارد.

سازگاری عقلانیت ابزاری با دین اسلام، منشأ پیدایش فرهنگ اسلامی است. عقلانیت ابزاری، تولیدکننده علوم طبیعی و انسانی است. عقلانیت ابزاری و هماهنگی با آموزه‌های اسلام در تولید علوم طبیعی و انسانی اسلامی نقش مؤثری دارد.

اسلام به تبیین هدف سعادت‌ی انسان پرداخته است. عقلانیت ابزاری می‌تواند با ارائه برنامه، انسان را به این هدف نزدیک یا دور سازد. این مطلب، یک قاعده کلی است و نیازی به ذکر شواهد تاریخی نیست.

نقش عقل استدلال‌گر در اثبات گزاره‌های دینی و فرهنگ اسلامی

چهار دیدگاه مختلف در پاسخ به این سؤال مطرح است که آیا عقل استدلال‌گر، توان اثبات گزاره‌های نقلی - دینی را دارد؟ این چهار دیدگاه عبارت‌اند از:

۱. عقل‌گرایی حداکثری و نقد آن

مطابق این دیدگاه برای آنکه نظام اعتقادات دینی واقعاً و عقلاً مقبول باشد، باید بتوان صدق آن را اثبات کرد. اثبات یعنی صدق اعتقادی را چنان معلوم کنیم که جمیع عقلا قانع شوند. مطابق این دیدگاه، اثبات همگانی و همه‌جایی نظام اعتقادات دینی امکان‌پذیر است و شرط لازم برای ایمان نیز دست یافتن به این عقل‌گرایی حداکثری است (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷: ۴۷). بنابراین دیدگاه متداول، ادله اثباتی، براهین معتبری هستند که مورد تصدیق همه عقلا می‌باشند. مطابق این تلقی، برهان خدانشناسی فقط در صورتی وجود خداوند را اثبات می‌کند که هر شخص صاحب عقلی که آن برهان را به‌جد مورد ملاحظه قرار دهد و به‌آسانی صدق مقدمات را دریابد، اعتبار استدلال را تشخیص دهد

و صدق نتیجه (یعنی وجود خداوند) را تصدیق کند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷: ۸۴).
اما این دیدگاه به دلایل ذیل ناتمام است:

الف) اثبات همگانی میسر نیست؛ یعنی همه افراد توان اثبات همه گزاره‌های دینی را ندارند. چون اثبات برخی از گزاره‌های دینی نیازمند فراگیری مقدمات و علومی است که بسیاری از افراد فرصت یا توان فراگیری آنها را ندارند. برای مثال شاید همه بتوانند برخی از گزاره‌های دینی (مثل وجود خدا) را - هر چند با براهین ساده‌ای مثل برهان نظم - عقلاً اثبات کنند؛ ولی اثبات عقلانی معاد، روح، ملائکه و ... برای همه انسان‌ها میسر نیست.

ب) اگر گزاره‌های نقلی دینی را به دو دسته اصول و فروع تقسیم کنیم و برخی از آنها را کلی و بعضی دیگر را جزئی بدانیم، عقل استدلال‌گر توان اثبات گزاره‌های کلی را دارد نه گزاره‌های جزئی؛ چون به قول اهل منطق الجزیی لا یكون کاسباً و لا مکتسباً. گزاره‌ای که شخصی و جزئی است اصلاً استدلال‌بردار نیست و نمی‌توان با مقدمات و بدیهیات عقلی گزاره‌های جزئی را اثبات کرد. برای مثال هیچ برهان عقلی نمی‌تواند اثبات کند که تعداد ائمه باید دوازده نفر - نه کمتر و نه بیشتر - باشند. بنابراین، باورهای نقلی - دینی بر دو نوع‌اند:

۱. گزاره‌های دینی خردپذیر که با عقل استدلال‌گر اثبات پذیرند. مانند: گزاره‌های اصلی دین از جمله اثبات وجود خدا؛
۲. گزاره‌های فراخرد (خردگریز) دینی که با عقل استدلال‌گر نه اثبات پذیرند و نه ابطال‌پذیر؛ مانند: گزاره‌های فرعی فقهی دینی؛ همچون وجوب دو رکعت نماز صبح. طرفداران تعارض عقل و دین، علاوه بر این دو نوع گزاره‌های نقلی، به گزاره‌های نقلی عقل‌ستیز نیز اعتقاد دارند؛ ولی حق مطلب آن است که گزاره‌های دینی الهی نمی‌توانند، عقل‌ستیز باشند؛ زیرا با حکمت خداوند متعال ناسازگار است. این دسته برای نمونه به تعارض برخی از حقوق بشر غربی با حقوق اسلامی، مانند: حکم اعدام مثال می‌زنند؛ در حالی که این‌گونه احکام عقلی، در واقع، احکام عرفی هستند و تعارض عرف با دین ممکن است؛ ولی تعارض عقل قطعی با نقل دینی ممکن نیست.

۲. ایمان‌گروی و نقد آن

متفکرانی همچون پل تیلیش (۱۹۶۵م) و کی‌یرکگارد (۱۸۸۵م) ایمان دینی را بدون معیارهای عقلی و فارغ از هر گونه استدلال پذیرفته‌اند. شخصیت‌هایی چون آنسلم

قدیس و آگوستین نیز در قرون وسطی ایمان‌گرا بودند. تاریخ تفکر غرب، شاهد دو گونه ایمان‌گرایی است: ۱. ایمان‌گرایی اعتدالی ۲. ایمان‌گرایی افراطی.

از نظر ایمان‌گرایان اعتدالی مسیحیت، همچون آنسلم قدیس، ایمان شرط تعقل و فهم است و انسان از طریق ایمان، معرفت کسب می‌کند؛ ولی ایمان‌گرایان افراطی مسیحیت همانند کی‌یرکگارد، ایمان را شرط معرفت نمی‌دانند و معتقدند انسان باید ایمان بی‌آورد تا نفهمد. هر دو مدل ایمان‌گرایی، با عقلانیت نوعی چالش دارند و نمی‌توانند تعقل و ایمان را در عرض هم ببینند و گاه به شدت با عقلانیت در ستیزند.

کی‌یرکگارد در توجیه ایمان‌گرایی در کتاب «ترس و لرز» می‌گوید ما سه گونه زندگی داریم: زندگی انسان‌ها یا سوداگرانه است که همیشه دنبال منافع دنیوی خویش هستند؛ یا زندگی اخلاقی است که سعی می‌کنند طبق ارزش‌ها و باورهای اخلاقی زندگی کنند؛ یا زندگی عاشقانه است. زندگی مؤمنان، زندگی عاشقانه است؛ یعنی حتی اگر خداوند بر خلاف اخلاق امر و نهی کند، از آنجا که مؤمن زندگی متعبدانه و عاشقانه دارد، به این دستور غیراخلاقی عمل می‌کند و خداوند نیز گاهی دستور غیراخلاقی می‌دهد، همچنان‌که خدا به حضرت ابراهیم امر فرمود فرزندش را ذبح کند. این دستور از یک‌سو، دستور اخلاقی نبود؛ چون نه اسحاق گناهی کرده بود و نه ابراهیم؛ از سوی دیگر، کشتن فرزندی که تازه بالغ شده و عصای دست پدر است، توجیه عقلانی ندارد. گویا این دستور هم ظلم به پدر است و هم فرزند؛ ولی چون زندگی حضرت ابراهیم عاشقانه بود نه اخلاقی و نه سودگرایانه، آن حضرت با تعبد محض، دستور خدا را پذیرفت (کی‌یرکگور، ۱۳۷۸).

دیدگاه ایمان‌گروی نیز همانند عقل‌گرایی حداکثری گرفتار نقدهای متعددی است: نقد مهم ما بر ایمان‌گرایی این است که ایمان عبارت است از تعلق و وابستگی و این بدون معرفت میسر نیست. اگر شناخت و معرفتی نسبت به متعلق ایمان نداشته باشیم، نمی‌توانیم نسبت به آن تعلق و وابستگی پیدا کنیم. ایمان دقیقاً مانند محبت، عشق و کینه است؛ تا شناختی نسبت به متعلق کینه، غضب، محبت و عشق نداشته باشیم، نمی‌توانیم نسبت به آن محبت یا کینه‌ای داشته باشیم. حتماً باید عیبی از معایب یا حسنی از محاسنش را درک کنیم، آنگاه نسبت به آن محبت و عشق یا کینه و غضب ورزیم. اگر نسبت به چیزی جهل داشته باشیم، چگونه نسبت به آن مجهول ایمان پیدا کنیم. بنابراین معرفت لزوماً شرط ایمان است. این معرفت اگر یقین صددرصدی نباشد، دست‌کم باید اطمینان‌آور (اطمینان قریب به یقین) باشد تا بتوانیم نسبت به آن وابستگی

و تعلق و ایمان داشته باشیم. از این‌رو ایمان‌گرایی به هر دو معنایش قابل پذیرش نیست. پس اگر ایمان را به معنی تعلق و وابستگی تحلیل کنیم، در این صورت، مجهول مطلق نمی‌تواند متعلق ایمان باشد. معلوم غیرمدلل یا معلوم خلاف عقل، نیز نوعی مجهول است که نمی‌تواند متعلق ایمان قرار گیرد.

با توجه به انواع گوناگون ایمان، ایمان‌گرایان باید با بیان بیرونی تبیین کنند که در درون کدام ایمان باید جست‌زد؟ احتمال صدق کدام بیشتر است؟ دست‌کم باید به سازگاری منطقی و درونی یک نظام دینی دست یابند تا بر اساس آن، یک نظام دینی را بر دیگر نظام‌های دینی ترجیح دهند؛ بنابراین نمی‌توانند از ارزیابی عقلانی نظام‌های اعتقادی اجتناب ورزند (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۶۹). اگر مخالفان دین الهی، تعارض‌هایی در متون دینی یا ناسازگاری‌های میان عقل و دین می‌یابند، به جهت درک نادرست از مفاهیم دینی یا استنتاج نادرست عقل بوده است.

توجهی که برای داستان حضرت ابراهیم بر مبنای ایمان‌گرایی شد توجیه درستی نیست؛ چون امر خدا به حضرت ابراهیم، امر امتحانی بود نه امر مولوی؛ همچنان که آیه «اذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات و اتمهن» بر این مطلب دلالت دارد. خداوند می‌خواست حضرت ابراهیم را از مقام نبوت به مقام امامت منتقل کند؛ از این‌رو می‌بایست او را در فضایی قرار دهد تا تعبدش چند برابر شود و به مقام امامت برسد. امر امتحانی، امری عقلایی است که در آن تحقق «مأمور به» از ابتدا، مقصود امرکننده حکیم نیست، هر چند امتحان‌شونده موقتاً مصلحت را تشخیص ندهد و بعداً متوجه آن گردد. پس این امر، امری غیراخلاقی نبود و زندگی عاشقانه و زندگی اخلاقی یکی هستند و دو زندگی مستقل و مجزا نیستند. بنابراین، بر خلاف دیدگاه ایمان‌گرایی، امر و نهی غیراخلاقی و خردستیز در دین وجود ندارد.

فرهنگی که توسط ایمان‌گرایی تحقق می‌یابد؛ فرهنگ تحجرگرایی و آمیخته با خرافه است و مطابق آن نمی‌توان با عقلانیت به ارزیابی آموزه‌های دینی پرداخت و صحیح از سقیم را تمییز داد. فرهنگی که پشتوانه عقلی نداشته باشد و بر عقلانیت بتازد؛ فرهنگ مبتنی بر تقلید کورکورانه خواهد بود.

۳. عقل‌گرایی انتقادی و نقد آن

این دیدگاه نه عقلانیت حداکثری را می‌پذیرد و نه ایمان‌گرایی افراطی را و در عین

حال معتقد است که امکان ارزیابی نظام‌های دینی وجود دارد؛ ولی اثبات قاطعانه و همگانی آنها ممکن نیست. براساس این رویکرد، باید تمام تلاش خود را برای شناخت برهان‌های مؤید نظام‌های دینی به کارگیریم، آنگاه برهان‌ها را در نظام‌های رقیب مقایسه و تمام انتقادات را بررسی کنیم. عقل‌گرایی انتقادی بیش از آنکه بخواهد باورهای دینی و نظام‌های اعتقادی را به‌طور قاطع اثبات کند، بر نقش عقل در نقد اعتقادات دینی پای می‌فشارد. این نگرش، توجیه عقلانی باورهای دینی را نادیده گرفته و حکم قطعی را از خود سلب می‌کند؛ از این‌رو، ساختمان حکم قطعی را ویران کرده و به نسبت می‌انجامد و معیار سنجش صحیح از ناصحیح را می‌گیرد. عقل‌گرایی انتقادی، همان مبنای کانت است. وی چون به نقد خرد ناب معتقد بود، می‌گفت راهی برای اثبات عقلانی گزاره‌های دینی از راه عقل نظری وجود ندارد. در این صورت اثبات این گزاره‌ها امکان‌پذیر نیست؛ ولی راه‌هایی برای نقدشان وجود دارد. کانت معتقد است علت به نتیجه نرسیدن مباحث الاهیات، ساختار ویژه ذهن بشر است پس باید ابتدا ذهن را شناخت. او می‌گوید: ذهن سه ساحت دارد: حساسیت، خیال و فاهمه. داده‌های حسی از راه حواس به ذهن راه پیدا می‌کنند و در ذهن از دو کانال «مکان» و «زمان» می‌گذرند؛ سپس در قوه فاهمه یا عاقله به دوازده قالب که چهار دسته می‌شوند (کمیت، کیفیت، جهت و نسبت) می‌ریزند و احکام دوازده‌گانه درباره آنها صادر می‌شود. کانت ابتدا به فلسفه فلسفه پرداخت؛ سپس به ذهن‌شناسی و معرفت‌شناسی رو آورد؛ آنگاه به هستی‌شناسی رسید. او حکم را تصدیق می‌دانست؛ ولی معتقد بود که بشر تنها «پدیدارها» را درمی‌یابد و نمی‌تواند به «پدیده‌ها» دست یابد. کانت تعریف فلسفه (درک حقایق اشیا به اندازه وسیع بشر) را تغییر نداد؛ ولی توان انسان را در درک اشیا به اندازه گذر از کانال زمان و مکان دانست. ولی می‌گفت چون خدا، نفس و ... به زمان و مکان راه نمی‌یابند؛ به درک بشر در نمی‌آیند؛ از این‌رو عقل انتقادی توان اثبات و رد گزاره‌های الاهیاتی را ندارد؛ البته او نسبی‌گرا نبود؛ بلکه به عقل جمعی اعتقاد داشت و می‌گفت چنین عقلی ساختار یکسانی دارد (کانت، ۱۳۶۲؛ ۱۳۷۵ و ۱۳۷۷ و کورنر، ۱۳۶۷). پوپر، معیار دیگری در معرفت‌شناسی ارائه کرد. او با نقد خرد ناب و نقد عقل نظری کانت، اثبات‌پذیری را رد و به سراغ ابطال‌پذیری رفت. وی معتقد شد که بشر نمی‌تواند گزاره‌های تجربی را به اثبات برساند؛ ولی با تحلیل عقلی، قدرت ابطال آن را دارد (پوپر، ۱۳۶۸). عقل‌گرایی انتقادی، به‌نوعی پیوندی میان فلسفه استعلایی کانت و ابطال‌گرایی پوپر است.

باربور می‌گوید: «از نظر کانت سرآغاز دین و دیانت در حوزه کاملاً متفاوتی است؛ یعنی در احساس الزام اخلاقی انسان نه مسائل نظری متافیزیک، بلکه مسائل عملی اخلاق است که وجود خداوند را به‌عنوان اصل مسلم ایجاب می‌کند... کانت تا آنجا پیش می‌رود که پیشنهاد می‌کند: خداوند یک اصل مسلم نظام اخلاقی است. عقاید دینی در اصل، مسلمانی هستند که آگاهی ما از الزام اخلاقی، آنها را ایجاب می‌کند. وقتی که عمل ما ناشی از میل به ایفای وظیفه باشد، تأیید ضمنی این اعتقاد است که جهان، یک نظام اخلاقی است. وجود یا حضور قوانین اخلاقی، مستلزم وجود مقنن هست که همانا مبدأ و ضامن آن قوانین است. تلاش اخلاقی مستلزم (قبول یا وجود) یک نوع همبستگی بین فضیلت و نیک فرجامی است و ما طبعاً به مسلم گرفتن وجود «موجودی» رهنمون می‌شویم که با تضمین ثواب عادلانه فضیلت در حیات دیگر، عدالت را برقرار می‌سازد... بدین‌سان عقل عملی، به وجود خداوند و اختیار تصدیق می‌کند؛ حتی اگر عقل نظری نتواند وجود آنها را اثبات کند. کانت می‌گوید: تجربه اخلاقی، اندیشه وجود حقیقی خداوند را موجه می‌سازد؛ ولی مبنایی برای دعاوی معرفت دینی فراهم نمی‌کند.» (باربور، ۱۳۶۲: ۹۴-۹۳).

دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی نیز از اشکالات متعددی برخوردار است:

۱. بنابراین مبنای، اگر واقعیت دست‌نیافتنی است؛ چگونه به واقعیت ذهن پی بردید؟
۲. کانت، علیت را قالب (مقوله) ذهنی می‌داند؛ همچنین معتقد است واقعیت خارجی بر ذهن اثر می‌گذارد تا اینکه در ذهن قالب علیت ایجاد شود؛ آیا اعتراف به تأثیر واقعیت خارجی بر ذهن، پذیرش علیت، پیش از شکل‌گیری آن در ذهن نیست؟
۳. در برابر دیدگاه پوپر می‌توان گفت: اگر عقل استدلال‌گر توان اثبات گزاره‌ها را نداشته باشد، قدرت ابطال آنها را هم نخواهد داشت؛ زیرا این دو لازم و ملزوم یکدیگرند؛ به‌ویژه جایی که دو ادعای متناقض مطرح است و عقل استدلال‌گر با کمک اصل محال بودن تناقض یکی از آن دو را باطل و دیگری را حق می‌داند. در این صورت با ابطال یکی از دو ادعا، دیگری به اثبات می‌رسد.

فرهنگی که از عقل‌گرایی انتقادی به‌دست می‌آید؛ متضمن نوعی شکاکیت در مباحث ایجابی است. وقتی نتوان به اثبات مسائل فرهنگی دست یافت؛ چگونه می‌توان به کشف حق و باطل در عرصه‌های بینش و منش و کنش رسید. فرهنگ اسلامی، مبتنی بر رئالیسم معرفتی است و عقل‌گرایی انتقادی، در عرصه ایجاب، مبتنی بر ایدئالیسم معرفتی است. پس با عقل‌گرایی انتقادی، نمی‌توان به نظام فرهنگ اسلامی دست یافت.

۴. عقل‌گرایی اعتدالی

پس از نقد سه دیدگاه پیشین، دیدگاه دیگری با نام «عقل‌گرایی اعتدالی» مطرح می‌گردد. در این دیدگاه عقل استدلال‌گر با کمک بدیهیات اولیه (مانند اصل تناقض و اصل علیت...)، گزاره‌های اصلی دین (اصول دین و برخی کلیات فروع دین) را به اثبات می‌رساند؛ البته گزاره‌های فرعی با واسطه گزاره‌های اصلی اثبات می‌شوند؛ مثلاً گفته می‌شود چون خداوند حکیم است، هر دستوری که صادر می‌کند - مثل دو رکعتی بودن نماز صبح یا معاد جسمانی - قطعاً حکیمانه و صحیح است. عقلانیت اعتدالی، دو تئوری مشخص در قلمرو تئوری‌های صدق و تئوری‌های توجیه را می‌پذیرد: از میان تئوری‌های صدق (مطابقت، انسجام‌گرایی، پراگماتیسم، نسبیت، کاهش‌گرا و حشو‌اظهاری) تنها تئوری مطابقت را درست می‌داند؛ یعنی حق و صدق را به معنای مطابقت اندیشه با واقع نفس‌الامر می‌گیرد و از میان تئوری‌های توجیه (مبناگرایی عقلی، مبناگرایی تجربی، انسجام‌گرایی، نسبیت‌گرایی و عمل‌گرایی) فقط مبناگرایی عقلی را می‌پذیرد. براساس مبناگرایی عقلی، باورهای انسان به دو دسته باورهای پایه و بدیهی و باورهای مستنتج و نظری تقسیم می‌شوند. باورهای پایه و بدیهی، قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق و حکم به آنها کفایت می‌کند و در تصدیق، حاجتی به حد وسط ندارند؛ بنابراین، هر انسانی که گرفتار شبهه درمقابل بدهت نشود، آن تصدیق را به‌دست می‌آورد.

عقل‌گرایی اعتدالی با عقل‌گرایی حداکثری در چند نقطه مشترک است:

۱. هر دو دیدگاه توان عقل در اثبات گزاره‌های دینی را می‌پذیرند؛
 ۲. هر دو رویکرد، صدق را به معنای مطابقت با واقع می‌دانند؛
 ۳. هر دو رویکرد، در بیان تئوری‌های توجیه، مبناگرایی عقلی را برمی‌گزینند.
- ولی این دو نظریه در جهاتی نیز با هم سازگاری ندارند. عقلانیت حداکثری، اثبات تمام گزاره‌های نظری را به صورت مستقیم ممکن دانسته در حالی که عقلانیت اعتدالی علی‌رغم پذیرش بدیهیات و امکان استناد نظریات و ارجاع آنها به اولیات، چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد.

خلاصه سخن آنکه نظریه عقلانیت اعتدالی به مدد باورهای پایه، یعنی اولیات، وجدانیات و فطریات، حقانیت پاره‌ای از اعتقادات دینی را ثابت می‌کند؛ به گونه‌ای که تشکیک‌بردار نباشد و پاره دیگری از اعتقادات دینی نیز با حقانیت دسته اول، ارزش

معرفت‌شناختی پیدا می‌کنند و همچنین معقولیت اعتقادات دینی نیز با این فرایند ثابت می‌گردد؛ زیرا کسانی که به خرد ناپسندی و نامعقولیت باورهای دینی حکم کرده‌اند، بدان جهت بوده که گویا باورهای دینی، فاقد روش معرفت‌شناختی و تحقیق‌پذیری‌اند؛ بر این اساس، صدق و کذب را بر آنها بار نمی‌کردند؛ پس نه تنها باورهای دینی معقولیت دارند که حقانیت نیز دارند و با قراین و دلایل فراوانی تأیید پذیرند. البته اگر عقل بدیهی به حقانیت نبوت خاصه نرسد - که روش منطقی اقتضای آن را می‌کند - شخص عاقل می‌تواند به‌طور مستقل به اثبات پاره‌ای از ادعاهای نبی با روش عقلی و بدیهیات بپردازد. عقل‌گرایی اعتدالی می‌تواند در تحقق مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی فرهنگ اسلامی نقش مؤثری داشته باشد. همان‌گونه که گذشت فرهنگ اسلامی، مجموعه پیوسته باورها و اخلاقیات و آداب و مناسک است. باورهای دینی با عقل‌گرایی اعتدالی اثبات‌پذیرند. اگر فرهنگی از اثبات باورهای اساسی محروم باشد، نمی‌تواند به حقانیت آداب و رسوم و مناسک و اخلاقیات دست یابد.

رابطه عقل و نقل دینی و تأثیر بر فرهنگ اسلامی

عقل و نقل دینی، ابزار دریافت حقایق دینی و منابع معرفتی تولید فرهنگ اسلامی هستند. فرهنگ اسلامی، مشتمل بر بخش نرم‌افزاری جامعه است که به تمدن می‌انجامد. قبل از بیان رابطه عقل و نقل دینی، معرفی جلوه‌های عقل در کلام آیت‌الله جوادی‌آملی، لازم است. عقل به اعتقاد ایشان، هم مفتاح است و هم مصباح و میزان. پس به این ترتیب عقل در ساحت‌های متعدد، اظهار نظر دارد که عبارت‌اند از: ۱. عقل مفتاحی: عقل به‌عنوان کلید برای ورود به یک دین و فهم و پذیرش حقانیت آن دین به‌کار می‌آید و همچنین در مقام ترجیح و گزینش یک دین از میان ادیان مختلف نیز این عقل است که قفل‌های فهم حقیقت دین و دین حقیقی را می‌گشاید. ۲. عقل مصباحی: عقل به‌عنوان چراغی در نقل دین و دریافت آموزه‌های آن به‌کار می‌آید. از همین‌رو، خداوند در قرآن کریم امر به تأمل در قرآن نموده است، زیرا اگر عقل قادر به فهم معارف قرآنی و وحیانی نبود، امر به تأمل در آن بی‌معنا می‌نمود: *أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها* (محمد، ۲۴) و در نمونه دیگر: *أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يات أباهم* (مومنون، ۶۸) و در روایتی از سیدالسادین (علیه السلام) چنین وارد شده است: آیات القرآن خزائن العلم فكلما فتحت خزانه ينبغى لك ان تنظر فيها (فیض کاشانی، ۱۳۸۳ هـ. ق: ۲۱۵) و یا

اینکه در قیامت به قاریان قرآن امر می‌شود که قرآن بخوانید تا ارتقاء مرتبه پیدا کنید: عن رسول الله (صلى الله عليه و آله): تعلموا القرآن فانه ياتي بوم القيامة صاحبه... ثم يقال له: إقرأ و ارق، فكلما قرأ آيه سعد درجه (فيض کاشانی، ۱۳۸۳ هـ. ق: ۲۱۵) ۳. عقل میزان: عقل قوه تشخیص قول معصوم از غیر او و میزان حق و باطل است و در بسیاری موارد، عقل معیار سنجش است که این امر فقط اختصاص به کلام ندارد. در محاجه با یک ملحد آنچه که به مدد می‌آید، عقل میزانی است، چرا که او نقل دینی را قبول ندارد. علاوه بر این عقل میزان، یافته‌های عقل مفتاحی و عقل مصباحی را سنجش و ارزیابی می‌کند و یافته‌های آن دو را با بدیهیات می‌سنجد و در صورت عدم تطابق با بدیهیات، آن را صادر از معصوم ندانسته و رد می‌کند. به تعبیری عقل هم ابزار است و هم منبع. به دو نگاه اول (عقل مفتاحی و مصباحی) عقل، ابزار است و به نگاه سوم (عقل میزان) عقل منبع فهم است. عقل هم در عرصه هست و نیست (عقل نظری) و هم باید و نباید (عقل عملی) کاربرد دارد.

پس از پذیرفتن عقل به‌عنوان ابزار و منبع و اینکه دستاوردهایی دارد؛ این سؤال پیش می‌آید که چه رابطه‌ای میان دستاوردهای عقل و نقل دینی وجود دارد؟ چند فرض عقلی ذیل قابل تصور است:

۱. میان عقل و نقل دینی رابطه‌ای وجود ندارد.
۲. رابطه میان عقل و نقل دینی خصمانه است.
۳. رابطه میان عقل و نقل دینی تعاونی است.
۴. رابطه میان عقل و نقل دینی سازگاری است.

به‌نظر نگارنده، رابطه میان دستاوردهای عقل و دستاوردهای نقل دینی، عموم و خصوص من وجه است. به‌عنوان مثال، قضایای ریاضی (دستوارد عقل) حوزه افتراق از نقل دینی است؛ زیرا که نقل دینی در این حوزه سخنی ندارد و مثلاً تعداد رکعات نماز (دستوارد نقل) حوزه افتراق از عقل است و عقل مستقلاً دسترسی به آن ندارد. اما این دو، در حوزه‌هایی هم با یکدیگر اشتراک دارند و در بخش‌هایی هم عقل و هم نقل دینی قدرت و مجال اظهار نظر دارد. اما گزاره‌های دینی خود نیز به دو قسم هستند:

الف) گزاره‌های پایه و اصلی، این گزاره‌ها را مستقیماً به کمک این بدیهیات می‌توان اثبات کرد (مانند اصل وجود خدا، ضرورت بعثت انبیاء، ضرورت معاد و دیگر اصولی که در فقه وجود دارد مانند اصل عبادت و لزوم عبادت).

ب) گزاره‌های غیر پایه؛ برخی از گزاره‌های دین باید به واسطه گزاره‌های پایه دین به استنتاج برسند و این در خصوص گزاره‌های اخباری دین صدق می‌کند. اما اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه تمام گزاره‌های دین که اخباری نیستند پس تکلیف گزاره‌های انشائی دین چه می‌شود؟ توضیح اینکه گزاره‌های اخباری به گزاره‌هایی گفته می‌شوند که فقط توصیف می‌کنند واقع را نشان می‌دهند. این گزاره‌ها یا مستقیماً از طریق بدیهیات اثبات می‌شوند یا با کمک گزاره‌های اثبات‌شده به اثبات می‌رسند. گزاره‌های انشائی گزاره‌هایی است که از واقع خبر نمی‌دهند؟

با توجه به سؤال اصلی که گفتیم «آیا می‌توان گزاره‌های دینی را با عقل استدلال‌گر به اثبات رساند یا خیر؟» عقل‌گرایی اعتدالی می‌گوید که آری می‌توان اثبات کرد اما بعضی گزاره‌ها به صورت مستقیم و برخی به صورت غیرمستقیم اما این دو صورت فقط مربوط به گزاره‌های اخباری صحیح است. اما صدق و کذب گزاره‌های انشائی به چیست؟ روش اثبات اینها چیست؟ و آیا قابلیت اثبات و نفی دارند یا خیر؟ دو دیدگاه در رابطه با واقع‌نمایی این گزاره‌ها وجود دارد، این گزاره‌ها از واقع خبر می‌دهند؛ هر گزاره انشائی از رابطه فعل انسان و هدف گزارش می‌دهد، مثلاً وقتی گفته می‌شود «اعدلوا هو اقرب للتعوی» به این معنا است که عدالت شما را به تقوی می‌رساند و این خبر است، اما به صورت انشائی بیان شده است و فقط تفاوت زبان‌شناختی بین گزاره‌های اخباری و انشائی وجود دارد نه تفاوت محتوایی. دو گزاره اخباری و انشائی دو تفاوت زبان‌شناختی و معنایی فعل و غایت هستند. یعنی این دو از یک سو از نظر زبان‌شناختی نه محتوایی و معنایی با یکدیگر متفاوت و از سوی دیگر رابطه فعل و غایت در آنها وجود دارد. یعنی در قضایای انشائی به خاطر وجود رابطه فعل و غایت مسئله «باید و نباید» درست می‌شود. دیدگاه استاد مصباح این است که «باید» در گزاره‌های انشائی از سنخ ضرورت بالقیاس بین فعل عدالت و غایت کمال است و از نظر دکتر مهدی حائری از سنخ ضرورت بالغیر است یعنی فعل اخلاقی، ضرورت بالغیر برای غایت درست می‌کند. خلاصه این دو نظریه این است که قضایای انشائی هر دو اخباری‌اند و حکایت از واقع دارند و به هیچ وجه اعتباری نیستند تا نتوانند از خارج حکایتی داشته باشند.

اما دیدگاه اکثر اصولیین و فقها و متکلمین بر انشائی و اعتباری بودن اوامر و نواهی دینی است و در واقع یک نوع «فعل گفتاری» هستند. توضیح اینکه اساساً افعال انسان بر دو قسم است:

الف) افعال انسان یا جوارحی است مثلاً کسی که در معرض خطری باشد، دست او گرفته و از خطر نجات داده شود.

ب) گاهی به دلایلی از کلمات نهی و امر استفاده می‌کنیم. مثلاً برو، نکن و ... این را فعل زبانی گویند. مانند: نفرین و دعا. پس مفاد و مدلول گزاره‌های انشائی واقع‌نمایی نیستند اما هر گزاره انشائی یک مبدا و منشأ واقعی دارد. یعنی اینکه منشأ انشائیات شارع مقدس است و این یک واقعیت است و شارع برای مقاصد واقعی آن را انشاء کرده که این نیز واقعیت دیگری است. یعنی این انشاء بین مبدأ و مقصد واقعی قرار گرفته است. اما مدلول انشاء، واقعیتی ندارد بلکه صرفاً یک فعل است. به نظر نگارنده، گزاره‌های انشائی دارای دو مدلول مطابقی و التزامی هستند. مدلول مطابقی آنها اعتباری است. چنانکه اصولیون می‌گویند، پس مدلول مطابقی «اعدلوا هو اقرب للتقوی» اعتبار و انشاء است. اما مدلول التزامی آن همان چیزی است که حضرت استاد مصباح می‌فرمایند؛ یعنی انسان با انجام عدالت به غایت می‌رسد.

حال براساس هر یک از دیدگاه‌های سه گانه، راه اثبات گزاره‌های انشائی به منبع آن مربوط می‌شود، یعنی اگر منبع گزاره‌های انشائی خدا باشد می‌فهمیم که این مصلحت واقعی دارد (البته این نتیجه‌گیری باید بعد از اثبات، خدا، معاد ضرورت نبوت و ... باشد) در بحث انشائیات سخن از مصلحت و مفسده به میان می‌آید، ولی کشف مصلحت به شیوه‌ای غیرمستقیم اثبات می‌شود. اگرچه بدیهیات عقل عملی، حسن عدالت و قبح ظلم را اثبات می‌کند چرا که در مقام ثبوت افعال ذاتاً حسن و قبح دارند و در مقام اثبات معتقدیم که عقل کلیات حسن عدالت و قبح ظلم را می‌تواند درک کند (یعنی بعضی مصادیق را مانند حسن و قبح عدالت و ظلم درک می‌کند) اما اکثر مصادیق را از شارع مقدس دریافت می‌داریم (یعنی به واسطه شرع می‌توان کشف مصلحت و مفسده نمود). لذا نقش شرع در اینجا به‌عنوان حد وسط برای کشف مصلحت و مفسده است.

پس نتیجه سخن اینکه، حسن و قبح‌های بدیهی را درک می‌کنیم ولی اکثر مصادیق به‌واسطه مقدمات شرعی کشف می‌شود.

تا اینجا به سؤال «آیا عقل استدلال‌گر توان اثبات باورهای دینی را دارد یا خیر؟» پاسخ داده شد، اما برای پاسخ به سؤال بعدی که «آیا بین گزاره‌های دینی و گزاره‌های عقلی تعارضی وجود دارد یا خیر؟» در پاسخ به این سؤال باید یک بحث ثبوتی و یک بحث اثباتی انجام داد. بحث ثبوتی این است که منطقاً چه نوع رابطه‌ای می‌توان بین معقولات

و آموزه‌های دینی برقرار کرد؟ انواع روابط بین عقل و دین چیست؟ این یک بحث ثبوتی است با صرف‌نظر از اینکه واقعیت دارد یا خیر؟ پاسخ این است تعارض فرضی میان عقل و نقل دینی از چهار صورت خارج نیست: نخست، تعارض عقل قطعی با نقل دینی قطعی که محال است و دوم، تعارض عقل قطعی و نقل دینی ظنی و سوم، تعارض عقل ظنی و نقل دینی قطعی که در هر دو صورت، قطع بر ظن مقدم است و چهارم، تعارض عقل و نقل ظنی است که باید به ظنی که حجیت قطعی دارد مراجعه کرد.

اما بحث اثباتی این است که باید به‌سراغ آموزه‌های دینی رفته تا معلوم گردد که «آموزه‌های دینی و عقلی چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟» پاسخ این است که در آموزه‌های شیعی، حتی یک نمونه از تعارض میان عقل قطعی و آموزه شیعی وجود ندارد ولی در میان فرقه‌های دیگر به دلیل وجود اسرئیلیات و روایات جعلی، نمونه‌هایی از تعارض یافت می‌شود.

۵۰

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عقل به‌معنای نیروی استدلال‌گر و عقلانیت برنامه‌ریز و دستاوردهای عقلی به‌کار رفته و دین، عبارت از آموزه‌هایی که بیانگر رابطه دنیا و آخرت یا ملک و ملکوت‌اند. فرهنگ، مجموعه‌ای هماهنگ از دانش‌ها، باورها، ارزش‌ها و هنجارهای انسانی است که به‌صورت نمادهای گوناگون در عرصه‌های سخت‌افزاری اجتماع انسان و امور مربوط به تمدن ظهور می‌یابد و به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود. رابطه عقل استدلال‌گر و دین به عقل‌گرایی اعتدالی انجامید و هماهنگی دین اسلام با عقلانیت برنامه‌ریز و ابزاری و دستاوردهای عقلی معلوم گشت. پس اگر مجموعه اجزاء فرهنگ، برگرفته از روش عقلی و متون دینی و اسلامی باشد، فرهنگ اصیل و معتبر و اسلامی نامیده می‌شود و در غیر این صورت، غیراصیل و نامعتبر شناخته می‌شود. عقل‌گرایی ابزاری و اعتدالی می‌تواند در تولید فرهنگ اسلامی نقش مؤثری داشته باشد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آپل، ماکس. (۱۳۷۵). شرحی بر تمهیدات کانت: مقدمه‌ای به فلسفه انتقادی. محمدرضا حسینی‌بهشتی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. آشوری، داریوش. (۱۳۵۷). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ. تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۲ هـ. ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۵. باربور، ایان جی. (۱۳۶۲). علم و دین. بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. پترسون، مایکل؛ ویلیام هاسکر؛ بروس رایسنباخ و دیوید بازینجر. (۱۳۸۷). عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی بر فلسفه دین. احمد نراقی و ابراهیم سلطانی‌نسب. تهران: طرح نو.
۷. پهلوان، چنگیز. (۱۳۸۲). فرهنگ‌شناسی: گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن. تهران: نشر قطره.
۸. پوپر، کارل ریموند. (۱۳۶۸). حدس‌ها و ابطال‌ها. احمد آرام. تهران: انتشار.
۹. تامپسون، جان ب. (۱۳۷۸). ایدئولوژی و فرهنگ مدرن. مسعود اوحدی. تهران: آینده پویان.
۱۰. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۳). فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. جوادآملی، عبدالله. (۱۳۸۹). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۹). کلام جدید. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۱). لغتنامه دهخدا. تهران: بی‌جا.
۱۴. رجب‌زاده، احمد. (۱۳۷۷). درآمدی بر فرهنگ عمومی در فرهنگ و جامعه. تدوین بهروز گران‌پایه. تهران: بی‌نا.
۱۵. روشه، گی. (۱۳۷۰). کنش اجتماعی: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی. هما زنجانی‌زاده. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۱۶. سلیمی، حسین. (۱۳۷۹). فرهنگ‌گرایی، جهانی‌شدن و حقوق بشر. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۷. سلیمی، حسین. (۱۳۸۳). فرهنگ‌گرایی، جهانی‌شدن و حقوق بشر. تهران: وزارت امور خارجه. مرکز چاپ و انتشارات.
۱۸. فیض کاشانی، محسن. (۱۳۸۳ هـ. ق). المحججه البیضا. تحقیق و تعلیق: علی‌اکبر غفاری. قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۰). فلسفه و فرهنگ. بزرگ نادرزاده. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب. میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
۲۱. کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۵). تمهیدات. غلامعلی حدادعادل. تهران.

۲۲. کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۷). **نقد قوه حکم**. عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
۲۳. کورنر، اشتفان. (۱۳۶۷). **فلسفه کانت**. عزت‌اله فولادوند. تهران: خوارزمی.
۲۴. کی‌یرگور، سورن آبو. (۱۳۷۸). **ترس و لرز**. عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
۲۵. مجموعه سخنان مقام معظم رهبری. **برنامه نرم‌افزار حدیث ولایت**. مرکز تحقیقات کامپیوتری نور و مؤسسه پژوهشی و فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۶. نولان، پاتریک. (۱۳۸۰). **جامعه‌های انسانی**. ناصر موفقیان. تهران: نشر نی.