

# دین و عقل\*

سیدحسین عظیمی دخت

عضو هیئت علمی دانشگاه یزد

در بحث از رابطه عقل و دین یا به عبارت دیگر، تعقل و ایمان - به عنوان دو عملکرد انسانی - پرسش اصلی این نیست که آیا عقل و تعقل در قلمرو دین جایگاهی دارد یا نه، چرا که پاسخ به چنین سؤالی به وضوح مثبت است، بلکه پرسش این است که شخص معتقد به یک نظام دینی، از چه رو به آن نظام معتقد است. آیا وجه اعتقاد وی به گزاره‌های دینی از آن روست که وی قادر بر اثبات آن گزاره‌هاست؟ آیا فرایند ایمان که پذیرش حقایق و حیانی است،<sup>(۱)</sup> باید همواره مؤید به معقولیت باشد یا ایمان فعل و عملکردی و رای تعقل و عقلانیت است؟ به بیانی دیگر، اگر وحی - که متعلق ایمان دینداران قرار می‌گیرد - مجموعه‌ایست از حقایق که در قالب گزاره‌ها و قضایایی به بشر رسیده است، در این صورت، عقل و مجموعه علمی که به روش عقلی و از طرق عادی کسب معرفت بشری حاصل می‌آیند، نسبتشان از حیث راهیابی به آن حقایق چگونه خواهد بود؟

در پاسخ به سؤالات فوق، دیدگاههایی وجود دارند که می‌توان آنها را در سه

۱۲

جوزه و دانشگاه / ۲۳

\* از جناب استاد مصطفی ملکیان، که علی‌رغم مشغله زیاد علمی، زحمت بازنگری این مقاله را متحمل شدند و از ارائه تذکرات سودمندشان دریغ نمودند، صمیمانه متشکرم.

رهیافت عمده جای داد: عقلگرایی حداکثری،<sup>۱</sup> ایمانگرایی،<sup>۲</sup> و عقلگرایی انتقادی.<sup>۳</sup>

## عقلگرایی حداکثری

مطابق این دیدگاه، برای آنکه نظام اعتقادات دینی واقعاً و عقلاً مقبول باشد، باید بتوان صدق آن را اثبات کرد. مراد از اثبات، این است که صدق اعتقادی را چنان معلوم کنیم که جمیع عقلا قانع شوند.<sup>(۲)</sup>

چنین نظرگاهی راجع به اعتقادات دینی در طول تاریخ اندیشه بشری و در سنتهای فکری شرق و غرب شواهد زیادی داشته است. البته از این گروه، برخی کوشیده‌اند تا با حفظ موضع عقلگرایی - این موضع که قبول اعتقادات دینی منوط به اثبات عقلانی آنهاست - نشان دهند که نظامهای دینی، قابل اثبات عقلانی نیستند و برخی تلاش خود را در اثبات عقلانی مدعیات دینی مصروف داشته‌اند. بنابراین، این دیدگاه خود شامل نظرگاههای متعددی است. این نظرگاهها که همگی در موضع عقلگرایی به معنای فوق اشتراک دارند به قرار زیر می‌باشند:

### ۱. عقلگرایان موافق با دین

این گروه معتقدند اعتقادات دینی قابل اثبات عقلانی‌اند و با ورود عقلانی در عرصه شریعت سعی دارند تا عقلانی بودن گزاره‌های دینی را اثبات کنند. این عقلگرایان خود در اینکه آیا تمامی گزاره‌های دینی یا تنها برخی از آنها قابل اثبات‌اند، اختلاف دارند. توضیح اینکه دین حاوی گزاره‌های بسیاری است که اگر به عقل عرضه گردند، سه فرض قابل تصور است: فرض نخست این است که عقل استدلالی قادر به اثبات آن گزاره‌ها باشد که در این صورت، آن گزاره‌ها خریدپذیر خواهند بود. صورت دیگر این است که عقل نقیض آن گزاره‌ها را اثبات کند که در این حالت، آن گزاره‌ها را خریدستیز می‌نامیم و حالت سوم، حالتی است که عقل از اثبات خود آن گزاره‌ها و نقیض آنها عاجز است، که در این صورت، این گزاره‌ها را خریدگریز تلقی می‌نماییم.<sup>(۳)</sup> حال، هرکس ادعا کند تمامی گزاره‌های دینی خریدپذیرند، قائل به دیدگاه سازگاری کلی بین عقل و دین شده است، اما اگر کسی مدعی شد که تنها برخی از گزاره‌های موجود در کتب مقدس دینی،

1. strong rationalism.

2 . fideism.

3 . critical rationalism.

خردپذیرند، به سازگاری جزئی دین و عقل قائل گردیده است.

### الف) سازگاری کلی دین و عقل

این نظر که ایمان و تعقل همیشه و همه وقت با یکدیگر سازگاری دارند و هر چه که متعلق ایمان است، باید قابل دستیابی به وسیله تعقل نیز باشد، طرفداران اندکی دارد. آنان که به این دیدگاه گرویده‌اند عملاً مجبور شده‌اند اموری را از جانب تعقل یا از جانب ایمان فروگذارند. در این میان، چهره متفکر و فیلسوف بزرگ آلمانی، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م)، چشمگیر است. وی در کتابی به نام «دین در محدوده عقل تنها» بر آن است که دین تنها در محدوده عقل پذیرفتنی است. کانت در این اثر، معتقد می‌شود آنچه از دین قابل اثبات عقلانی نیست، از آغاز نیز جزو دین نبوده است. وی جمیع عبادات را نوعی چاپلوسی نسبت به خداوند می‌خواند و آنها را غیر عقلانی می‌شمارد. با چنین دیدگاهی، البته هر چه از دین مخالف عقل است به کناری نهاده می‌شود و دین و عقل از سازگاری کلی برخوردار می‌شوند.<sup>(۴)</sup>

پوشیده نیست که کانت در عصر خود و در سایر آثارش، با الهیات طبیعی (عقلی) به مخالفت پرداخته است و با مخالفت با خدا باوران طبیعی (دئیستها) در صدد برآمده تا جای پای برای ایمان بیابد و در این راستا، عقل فطری را در کنکاش از مسائل ماوراء طبیعی قاصر دانسته و با استمداد از عقل عملی به اثبات خدا، اختیار و معاد پرداخته است. از این رو، شایسته نیست که چهره کانت را در زمره عقلگرایان حداکثری ذکر کنیم، چرا که از جمله مبانی معرفتی این دیدگاه، قول به توانایی عقل نظری در دستیابی به مسائل مابعد طبیعی است، ولی از آنجا که کانت در اثر فوق‌الذکر چنین رویکردی را نسبت به دین داشته، ذکر نام وی در گروه عقلگرایان موجه می‌نماید.

### ب) سازگاری جزئی دین و عقل

قول به سازگاری جزئی دین و عقل در شرق و غرب پیروانی داشته است. شاید بتوان گفت غالب متکلمان و فلاسفه اسلامی که در باب عقلانی کردن گزاره‌های دینی از عقل بهره گرفته‌اند، چنین دیدگاهی داشته‌اند. آنان وحی را متضمن مسائلی می‌دانستند که از حیطة و قلمرو عقل به دور است و لذا خود معترف بوده‌اند که قادر به اثبات تمامی

گزاره‌های دینی نیستند. برای مثال پاسخ متکلمان مسلمان را به براهمه، که منکر نبوت بودند، به خاطر بیاورید! براهمه اشکال می‌کردند که مسائل شریعت از دو حال خارج نیست؛ یا موافق با عقل است یا مخالف با آن. در صورت موافقت تعالیم انبیا با عقل، بی‌نیازی ما نسبت به وحی نمایان می‌شود و چنانچه مخالفتی بین تعالیم انبیا و عقل باشد، ما را به مطلب خلاف عقل کاری نیست. متکلمان در پاسخ می‌گفتند: آنچه وحی بدان اشاره دارد، بی‌تردید مخالف عقل نیست، اما این مسائل خود بر دو گونه‌اند: مسائلی که عقل به آن دسترسی دارد و مسائلی که عقل نمی‌تواند به آنها دست یابد و در این قسم اخیر است که نیاز به شریعت چهره می‌نماید.<sup>(۵)</sup>

ظاهراً از جمله فیلسوفانی که در سنت اسلامی، چنین دیدگاهی داشته است، ابن سینا است. وی در الهیات شفا، بر آن است که مسائل مربوط به معاد و زندگی اخروی دو گونه‌اند: گونه‌ای از آنها از دسترس عقل به دورند و باید با تعبد و تشریح آنها را پذیرفت، اما گونه دیگری از مسائل اخروی به واسطه عقل، قابل وصول می‌باشند.<sup>(۶)</sup> علاوه بر این، اینکه بسیاری از متفکران مسلمان در مورد مسائل اخروی تنها به اثبات امکان آنها بسنده نموده‌اند، خود شاهدی بر این مدعاست. مسائلی از قبیل شفاعت، رجعت، خلود و... در کلام اسلامی، از جمله مسائلی هستند که در متون مقدس دینی ما - اعم از قرآن و روایات - مطرح شده است و متفکران مسلمان در بحث از این مباحث، تنها عدم امتناع عقلی آنها را اثبات می‌کنند ولی ضرورت و کیفیت آنها از عقل پوشیده می‌ماند.

از میان<sup>(۷)</sup> فیلسوفانی که در سنت غربی به سازگاری جزئی بین دو حوزه عقل و دین قائل بوده‌اند، از آنسلم قدیس<sup>۱</sup> می‌توان نام برد. وی میان ایمان و تعقل یا میان بصیرت و یقین فرق می‌گذارد و معتقد است که ایمان مقوله‌ای برتر از تعقل است؛ ایمان قدم اول است و فهم امری است که شاید به دنبال ایمان رخ دهد. وی کتاب معروفی به نام «ایمان در جستجوی فهم»<sup>۲</sup> دارد که چنین معنایی را تداعی می‌کند. تعبیر دیگری از وی مشهور است که می‌گفت «ایمان می‌آورم تا بفهمم».<sup>۳</sup> وی معتقد بود که بعد از قبول کردن آموزه‌های کلیسا به وسیله عملی ایمانی، شخص ممکن است در صدد برهانی کردن آن آموزه‌ها برآید و اگر در این کار موفق شود، به فهم و معرفت رسیده و از دامن شک رهیده

1 . St. Anselm.

2 . Fides Quaerens Intellectum; Faith Seeking Knowledge.

3 . credo xt intelligam.

است (در حقیقت به بصیرت و یقین نائل آمده است). خود قدیس آنسلم معتقد بود که در برهانی کردن مسأله وجود خدا و ضرورت تجسّد موفق بوده است، گرچه نسبت به آموزه تثلیث خود را کاملاً خوشنود نمی‌دید.<sup>(۸)</sup>

فیلسوف و متکلم دیگری که به چنین دیدگاهی در مسأله عقل و دین قائل است، توماس آکوئیناس<sup>۱</sup> (۱۲۷۴-۱۲۲۴م) می‌باشد. وی معتقد بود که برخی از حقایق وحی شده، فراتر از دسترس عقل بشری‌اند و تلاش برای برهانی کردن آنها، تنها باعث تحریک، شورانیدن و برانگیختن استهزا و تمسخر بیدینان است. وی نیز بین فهم یا دانستن از یک طرف و باور یا اعتقاد به یک حقیقت از طرف دیگر، فرق می‌نهد. از نظر وی ممکن است بگوییم آنچه را که شخص باور دارد، علم ندارد (نمی‌فهمد) و همینطور آنچه را که می‌داند، معتقد نیست و باور ندارد. مثلاً، وجود خداوند به وسیله برهان قابل اثبات است و بنابراین، در حوزه و محدوده فهم و معرفت می‌باشد ولی در حوزه ایمان و از مقوله باور نیست.<sup>(۹)</sup> روش توماس آکوئیناس این بود که حدّ و مرزی بین عقل و فلسفه از یک جانب و ایمان و الهیات (علم کلام) از جانب دیگر، رسم کند. فیلسوف، با ایمان شروع نمی‌کند، بلکه با تعقل و استدلال آغاز می‌کند و به عنوان فیلسوف، کاری جز پیروی از دلیل و عقل انجام نمی‌دهد، اما بعضی از معتقدات دینی به هر دو حوزه عقل یا فلسفه و ایمان یا الهیات متعلق‌اند. برای مثال جاودانگی روح هم قابل اثبات برهانی است و هم حقیقتی وحی شده است، اما معتقداتی چون تثلیث<sup>۲</sup> و تجسّد<sup>۳</sup>، به طور کامل مربوط به حوزه و قلمرو الهیات هستند و تنها متعلق ایمان قرار می‌گیرند. این معتقدات نه تنها قابل اثبات برهانی نیستند، بلکه حتی به طور کامل قابل فهم نیز نیستند و عقل انسانی نمی‌تواند آنها را به کلی درک نماید.<sup>(۱۰)</sup>

از دیگر فلاسفه‌ای که می‌توان در این طبقه‌بندی از او نام برد جان لاک<sup>۴</sup>، فیلسوف تجربی مسلک قرن هفدهم است. لاک در زمان خود، با عده‌ای به نام «اهل وجد و شهود»<sup>۵</sup> روبرو شد که مدعی دریافت الهامات الهی بودند و خود را موظّف به ابلاغ و انتشار آنها در میان مردم می‌دانستند. آنان حتی مطالب ضدّ عقل را به نام الهامات الهی به مردم ابلاغ می‌کردند. لاک در مقابل این گروه، ضمن تأیید اصل الهام، بر آن بود که

۱۶

حوزه و دانشگاه / ۲۳

1 . St. Thomas Aquinas.

2 . trinity.

3 . incarnation.

4 . John Lacke.

5 . Enthusiasts.

خداوند به هیچ روی مطلبی ضد عقل الهام نمی‌کند و عقل را مهمل نمی‌گذارد. لاک در سه اثر خود از ارتباط عقل و ایمان سخن گفته است<sup>(۱۱)</sup> که می‌توان ملخص نظری را در سه مرحله طبقه‌بندی نمود: در نخستین گام، وی تعریفی از «عقل»<sup>۱</sup> و «ایمان»<sup>۲</sup> ارائه می‌دهد. از دیدگاه وی، عقل کشف قطعیت یا احتمال قضایا یا حقایقی است که ذهن با قوای خودش - حس و فکر یا اندیشه - و با قیاس و استقرا بدان نائل می‌گردد. به عبارت دیگر، عقل از نظر وی محصول و فرآورده قوای طبیعی ذهن است که برخلاف ایمان، تأییدی از غیرخود ندارد. اما ایمان پذیرفتن قضیه‌ای است نه بدان سبب که فراهم آمده از قیاس یا استقراء عقلی است، بلکه از آنجهت که ما به پیشنهاددهنده آن، اعتماد و اطمینان داریم و آن را از جانب خدا می‌دانیم که به طریقی غیر از طرق عادی ارتباط بشری به ما رسیده است. قدم بعدی لاک تمایز بین «وحی اصلی»<sup>۳</sup> و «وحی سنتی»<sup>۴</sup> است. وحی اصلی اولین اثر و نشانه‌ای است که خداوند به نحو مستقیم و بیواسطه بر ذهن و روح شخص می‌گذارد و وحی سنتی تأثرات روحی‌ای است که در قالب الفاظ یا با طرق معمول ابلاغ منویات به دیگران می‌توان در اختیار سایرین قرار داد. البته آنچه در کتب مقدس دینی آمده است، از قسم دوم است. در آخرین مرحله، وی قضایا را به سه دسته تقسیم می‌کند: قضایای «مطابق با»،<sup>۵</sup> «فراتر از»<sup>۶</sup> و «مناقض»<sup>۷</sup> عقل و بر آن است که عقل در باب قضایای نخستین می‌تواند با تلاش خود صدق آنها را اثبات کند و لذا وحی در اینجا غیرضروری است. او در باب قضایای فراتر از عقل قائل است که این قضایا قابل فهم‌اند، منتها عقل غیرمؤید از جانب وحی، نمی‌تواند به صدق آنها برسد. مثلاً چنانچه خداوند از طریق وحی سنتی به ما ابلاغ نکرده بود، ما نمی‌دانستیم که ملائکه به سبب طغیان در برابر خداوند هبوط نمودند و نیز نمی‌دانستیم که مردگان در سرای دیگر رستاخیز خواهند داشت.<sup>(۱۲)</sup> راجع به قضایای مناقض عقل می‌گوید که این قضایا قابل پذیرش نیستند و نمی‌توانند تمام وحی یا برخی از آن را تشکیل دهند.

بنابراین توضیحات مشخص می‌شود که از دیدگاه لاک، این عقل است که معیار ایمان قرار می‌گیرد و لذا در مواردی هم که عقل و ایمان منافی همدیگرند، تصمیم و رأی

1 . Reason.

2 . Faith.

3 . original.

4 . traditional.

5 . according to.

6 . above.

7 . contrary to.

نهایی با عقل است و وظیفه وحی تنها تهیه مقدماتی است که عقل به تنهایی قادر به نیل به آنها نیست.

## ۲. عقلگرایان مخالف با دین

این گروه در اینکه نظامهای اعتقادات دینی در صورتی مقبول هستند که بتوان صدق آنها را اثبات کرد، با گروه عقلگرایان موافق با دین همراهند، اما در اینکه نظام اعتقادات یک دین خاص را - گرچه به نحو جزئی - می‌شود اثبات عقلانی کرد، از دینداران متمایز می‌شوند و در نتیجه، تلاش عقلانی این گروه عموماً به نفی دین و مخالفت با هرگونه امر قدسی انجامیده است.

در میان این گروه، می‌توان از فیلسوفانی چون هیوم و راسل و فیلسوفان دینی نظیر آنتونی فلو،<sup>۱</sup> هیر،<sup>۲</sup> کلیفورد و... نام برد. هیوم با مبناگرایی تجربی‌اش با نفی علیت و زیر سؤال بردن معجزات، تمامی ایمان دینی را به چالش فرامی‌خواند.<sup>(۱۳)</sup> آنتونی فلو با طرح معیار ابطال‌پذیری در بحث معناداری قضایا، گزاره‌های دینی را بی‌معنا می‌داند. کلیفورد نیز با مقرر کردن معیارهای سخت عقلانی می‌گوید که دعاوی هیچ یک از ادیان موجود، قابل اثبات عقلانی نیست.

### اقسام عقلگرایی بر اساس موضع کاربرد عقل

عقلگرایی گاه در موضع پذیرش مدعیات به کار گرفته می‌شود، بدین معنا که هر ادعایی به هنگام پذیرش، باید به عقل بیطرف و غیرجانبدارانه - اگر ممکن باشد - عرضه گردد و چنانچه عقل با معیارهای خاص خودش و خاص آن گزاره، بر آن مدعا مهر تأیید زد، مورد پذیرش واقع می‌شود و در غیر این صورت، متروک می‌ماند و غیرعقلانی و نامعقول قلمداد می‌گردد و حکم عقل، انسان را در پذیرش آن، خاطی تلقی می‌کند. به نظر می‌آید نظر فیلسوفانی چون کلیفورد، راسل و هیوم در مبحث عقلگرایی در این قسم جای می‌گیرد. آنان در حقیقت معتقدند که در مقام پذیرش یک مدعا، باید معیارهای عقلانیت را بر آن عرضه کرد و چنانچه از عهده معیارهای سخت اثبات سرافراز بیرون آمد، آن را پذیرفت لذا به نظر این فیلسوفان پذیرش هیچ دینی عقلانی نیست، چرا که مدعیات آن ادیان معیارهای عقلانیت را برآورده نمی‌سازد.

1 . Anthony Flew.

2 . R.M. Hare.

اماگاه مراد از عقلگرایی، به کار بردن عقل در دفاع از مدعیات دینی است، یعنی بعد از پذیرفتن دینی خاص با عملی ایمانی، در مقام دفاع ممکن است استفاده از عقل توصیه گردد. می‌دانیم که هر نظام اعتقادی مخالفانی دارد که نه تنها مدعیات آن نظام را نپذیرفته‌اند، بلکه گهگاه با تمسک به فلسفه‌های رایج و مبانی عقلی عصر، سعی در بی‌پایه ساختن مدعیات رقیب دارند. حال در مقام دفاع از این حملات - که شاید دلسوزانه نیز باشد - می‌توان عقلگرایی را جایز دانست. چنین رویکردی به عقل را عقلگرایی در مقام دفاع از دین می‌نامیم. غزالی از جمله کسانی است که چنین دیدگاهی نسبت به عقل دارد. (در قسمت ایمانگرایی از همین مقاله دیدگاه وی را بیان خواهیم نمود).

در پاره‌ای از موارد نیز می‌توان عقلگرایی را در فهم مدعیات دینی به کار گرفت. با توجه به این که گونه‌ای از مدعیات دینی از وضوح کامل برخوردار نیستند و نزد برخی از متدینان متعمق در دین، در هاله‌ای از ابهام قرار دارند و احیاناً با پاره‌ای دیگر از مدعیات همان دین در تعارض - گرچه ظاهری - هستند، لزوم فهم‌پذیر ساختن اعتقادات دینی آشکار می‌گردد. این نوع عقلگرایی را که معتقد است مراد گزاره‌های دینی را باید با معیار عقل سنجید، عقلگرایی در مقام فهم دین قلمداد می‌کنیم. به عنوان مثال در متون مقدس دین اسلام گزاره‌هایی وجود دارند که در لسان علوم قرآن به متشابهات معروفند. گزاره‌هایی از قبیل «و یبقی وجه ربک...»<sup>(۱۴)</sup>، «و جاء ربک والملك صفاً صفاً»<sup>(۱۵)</sup> و «یدالله فوق ایدیهم»<sup>(۱۶)</sup> از این جمله‌اند. اگر در فهم چنین گزاره‌هایی معیارهای عقلانی را به کار گیریم، مجبوریم معانی آنها را تأویل کنیم، زیرا چنین قضایایی به نوعی به جسمانیت خداوند اشاره دارند، ولی جسمانیت خالق و آفریننده جهان، معقول نیست. لذا معنای ظاهری این گزاره‌ها باید تأویل شود تا با معیارهای عقلانی سازگار افتد. (لازم به ذکر نیست که عقلگرایی در یک موضع - از مواضع فوق - می‌تواند به موضع دیگر نیز مدد رساند. برای مثال مطمئناً توجه به عقل در فهم‌پذیر ساختن گزاره‌های دینی به دفاع عقلانی از آنها نیز کمک می‌کند و بالعکس).

از جانب دیگر، هر کدام از اقسام عقلگرایی - عقلگرایی در پذیرش، فهم، و دفاع از دین - خود به دو قسم قابل تقسیم است: عقلگرایی در اصول اعتقادات دینی و عقلگرایی در فروع یا احکام دین و در نتیجه، شش قسم عقلگرایی متصور است.



الف) عقلگرایی در پذیرش اصول دینی؛ به این معنا که در اعتقاد به یک دین خاص، اصول اعتقادات آن را بر عقل عرضه کنیم و چنانچه موافق با عقل افتد به ساحت ایمان به آن گزاره قدم گذاریم. مثلاً ممکن است کسی توحید اسلام را بیشتر از تثلیث مسیحیت عقلانی بداند و لذا در پذیرش این دو اصل دینی یکی را بر دیگری ترجیح دهد.

ب) عقلگرایی در پذیرش فروع دینی؛ یعنی معیار پذیرش احکام دینی را عقل عملی بینگاریم. روشن است کسی که چنین دیدگاهی را در فروع دین می‌پذیرد لزوماً معتقد به حسن و قبح عقلی می‌باشد، یعنی معتقد است که عقل، مستقل از شرع، بر حسن و قبح افعال نظر دارد.

ج) عقلگرایی در فهم اصول دین؛ به عنوان مثال، فهم ملاصدرا از وحدت خداوند بعنوان وحدت حقیقی و نه عددی.

د) عقلگرایی در فهم فروع دین؛ به این معنا که در فهم اصل یک حکم یا نحوه اجرای آن عقل را محور قرار دهیم.

ه) عقلگرایی در دفاع از اصول دینی؛ عموماً چنین دیدگاهی در مقام توجیه<sup>۱</sup> اصول دینی برمی‌آید.<sup>(۱۷)</sup>

و) عقلگرایی در دفاع از فروع دینی؛ مناسب است که دفاع از گزاره‌های ارزشی و فقهی، کارکردگرایانه یا به تفسیری دیگر، ابزارانگاران باشد. عموم کسانی که در پی فهم علل شرایع می‌باشند در این قسم قرار می‌گیرند.

نکته‌ای که لازم است ذکر شود، آن است که عقلگرایی در دفاع، پذیرش، و فهم احکام و فروع نیز دو قسم است: گاه ناظر به کاربرد عقل در اصل حکم است و گاه ناظر به کاربرد عقل در روش اجرای حکم. برای مثال ممکن است شخصی نسبت به اصل وجوب عبادت، عقل را حاکم قرار دهد و بر آن باشد که وجوب عبادت عقلانی است و به علت کسب مصلحت شخصی یا گروهی اعتبار شده است (عقلگرایی در اصل حکم). همچنین ممکن است شخص آنقدر عقلگرا باشد که کیفیت یا روش اجرای حکم را نیز عقلانی لحاظ کند، یعنی معتقد باشد که در مقام پذیرش روش اجرای حکم، باید دلیل عقل‌پسندی ارائه شود یا در مقام دفاع، معتقد باشد که چگونگی و کیفیت اجرای

1 . justification.

احکام، عقلانی است، مثل این که بگویند دو رکعتی بودن نماز صبح و چهار رکعتی بودن نماز ظهر و عصر برخاسته از مصلحتی عقل‌پسند و در دسترس عقل است. (عقلگرایی در روش اجرای حکم).

## نقد عقلگرایی

شاید مهمترین نقدی که بر عقلگرایی وارد شده است، به نحوه عقلانیتی باشد که عقلگرایان پیشنهاد می‌کنند. رایجترین تقریری که عقلگرایان از عقلانیت عرضه کرده‌اند به نام «مبنایگرایی یا بنیادانگاری سنتی»<sup>۱</sup> شهرت یافته است. مطابق با چنین تقریری، نظام معرفتی آرمانی نظامی است که از دو نوع قضایا ترکیب یافته است: گزاره‌های مبنایی و یقینی که بدون واسطه دیگر گزاره‌ها صادق تلقی می‌شوند و گزاره‌هایی که بر پایه گزاره‌های نخستین و با روشهای قیاسی و استقرایی مورد پذیرش قرار می‌گیرند. بنابراین نظر، گزاره‌ای معقول و عقلاً مقبول واقع می‌گردد که یا از گزاره‌های مبنایی دسته نخستین باشد یا با طرق استنتاج صحیح - قیاسی یا استقرایی - از آنها استخراج شود. حتی گزاره‌های دینی نیز از این قاعده مستثنا نیستند.

اما مشکل اینجاست که عده‌ای چنین تفسیری از عقلانیت را نمی‌پذیرند. از نظر آنها تفاسیر دیگری نیز از عقلانیت قابل عرضه است که مطابق آنها، ممکن است گزاره‌های دینی را بدون استدلال و قرینه معقول دانست.<sup>(۱۸)</sup>

به علاوه، امروزه امکان اثبات گزاره‌ها به معنایی که عقلگرایان معتقدند مورد تردید واقع شده است و چنین توانایی سترگی برای عقل شایسته نمی‌نماید. عقل از موضع و شأن اثبات‌گری به موضع نقادی‌گری تنزل یافته و مفهوم اثبات از معنای بین‌الذهانی به معنای اثبات وابسته به شخص فروکاهیده است.<sup>(۱۹)</sup> عرضه گزاره‌ها بر عقل بیطرف و غیرجانبدارانه ممکن نیست و با اندک توجهی به اعتقادات شخصی می‌توان دریافت که بسیاری از این اعتقادات از غربال سنجش عقلانی بیرون نیامده‌اند و اگر هم عقلانی‌اند، شخص در پذیرش آنها معیار عقلگرایی را به کار نبسته است. خلاصه اینکه حاکم کردن معیار عقلگرایی و ملاک قرار دادن اثبات همگانی در پذیرش اعتقادات کمتر واقعگرایانه است. حالت بالفعل موجودات انسانی، اگر نگوییم تحقق‌نیافتنی،

1 . classical foundationalism.

## ایمانگرایی

دومین دیدگاه راجع به رابطه عقل و دین، دیدگاهی است که با عنوان «ایمانگرایی» شهرت یافته است. از ایمانگرایی تعاریف گوناگونی صورت گرفته است که از جمله آنها، تعریفی است که می‌گوید: «ایمانگرایی دیدگاهی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند».<sup>(۲۰)</sup> پیشتر دیدیم که عقلگرایان و به تعبیری مبنایگرایان بر آن بودند که اگر باوری، عقلانی نباشد، باید آن را مردود شمرد. در مقابل این تفکر، ایمانگرایی می‌گوید که معیارهایی فوق‌معیار عقل وجود دارند که باید به مدد آنها به ارزیابی باورها پرداخت و در پرتو چنین معیارهایی، باورهای دینی را بسیار محترم و ارزشمند دانست، اگرچه با معیارهای عقلانی در تضاد و تعارض نیز باشند. از عناصر بسیار مهم در این دیدگاه بی‌ارزش دانستن تعقل است.

در ادامه سعی ما بر آن است که علاوه بر توضیح مختصر چنین دیدگاهی از نظر متفکران غربی به مشابهت‌هایی از این تفکر در سنت مسلمین نیز اشاره کنیم:

### ۱. ایمانگرایی در غرب

دو نوع ایمانگرایی امروزه در بین فیلسوفان دین غربی مشهور گشته است که یک‌نوع آن از نوشته‌های سورن کرکگور<sup>۱</sup> (۱۸۵۵-۱۸۱۳) به دست می‌آید و دیگری از آثار لودویگ ویتگنشتاین<sup>۲</sup> (۱۹۵۱-۱۸۸۹م) قابل استخراج است. نخست به بررسی دیدگاه فیلسوف دانمارکی، کرکگور می‌پردازیم:

ایمانگرایی کرکگور؛ از دیدگاه توماس آکوئیناس ایمان از ارزش بالایی برخوردار بود، اما نسبت به عقل در مرتبه پایین‌تری قرار می‌گرفت. وی بر آن بود که هر جا مدعایی دینی برهان عقلی نپذیرد، نباید به آن ایمان آورد. انسان باید تا آنجا که ممکن است عقل خویش را به کار گیرد. اما در نظر کرکگور برتر دانستن عقل از ایمان خطاست؛ ایمان برترین فضایل است و ایمان انسان‌ساز است نه عقل. وی تا آنجا پیش می‌رود که حتی عقل و معرفت مابعد الطبیعی را به تمسخر می‌گیرد و ایمان را در مقابل عقل و یقین علمی

1 . Soren Kierkegaard.

2 . Ludwing Wittgenstein.

می‌داند. حقیقت، انفسی بودن است و دلایل آفاقی نمی‌توانند و نباید ایمان را تأیید کنند. ایمان نوعی جست‌زدن و پربیدن دلهره‌آمیز است که جای فرودش معلوم نیست و همواره توأم با اضطراب و دلهره است. ایمان با امنیت یقین همگام نمی‌افتد. مدعیات دینی از آن جهت که قابل اثبات عقلی نیستند، ایمانی‌اند. ایمان خود حافظ خود است و به مدد خود ایمان، و نه عقل، باید آن را تأیید کرد. عقل مانع ظهور تام و کامل ایمان است. وی در آثارش ایمانی را که محتاج دلیل و برهان باشد ایمان شرمسار می‌خواند و آن را به زن جوانی تشبیه می‌کند که عشقش را به تأیید دیگران می‌رساند تا دیگران تأیید کنند که طرف عشق او مردی استثنایی است. همینطور ایمانی که دچار تزلزل شده شور و نشاط خود را از دست داده و از ایمان بودن افتاده است و به همین جهت، نیازمند برهان است تا از جانب الحاد شایسته احترام باشد. (۲۱)

**ایمانگرایی ویتگنشتاین؛ نوع دیگری از ایمانگرایی که در میان فیلسوفان دین نفوذ بسیاری دارد، ایمانگرایی ویتگنشتاین است. کرکگور و ویتگنشتاین هردو از این نظر متفق‌اند که باورهای دینی عقلانی نیستند و باورهای علمی متّصف به عقلانیت می‌گردند. آنان هر دو بر اهمیت خطر کردن در مسائل ایمانی تأکید می‌ورزند و سازش‌ناپذیری باورهای دینی را با اهمیت می‌خوانند، اما جنبه بارز ویتگنشتاین در این است که باورهای دینی را اصولاً تزلزل‌ناپذیر می‌داند. از دیدگاه وی باورهای دینی نه بدین خاطر که شواهد محکمی دارند، بلکه به دلیل نقش حیاتی‌ای که در زندگانی مؤمنان دارند، تزلزل‌ناپذیرند. دینداران حاضرند خطرهای بیشتری را به خاطر این باورها - نسبت به باورهایی که دلایل و شواهد محکمتری دارند - متحمل شوند. با این همه، ویتگنشتاین باورهای دینی را نامعقول نمی‌شمارد چرا که اصولاً باور را موضوع معقولیت نمی‌داند. از نظر وی باورهای دینی را تنها به یک معنا می‌توان معقول دانست و آن اینکه در محدوده بازیهای زبانی دین، پاره‌ای از باورها بر دیگر باورها استوارند. ویتگنشتاین نیز همچون کرکگور، باورهای دینی‌ای را که با شواهد آفاقی تأیید می‌گردند به باد تمسخر می‌گیرد، و این نه به خاطر ضعف دلایل آفاقی است بلکه از آن حیث که این باورها با آن شواهد بیگانه‌اند، زیرا این دلایل و شواهد با همان معیاری که در توجیه باورهای تجربی به کار می‌رفته‌اند، می‌خواهند در مورد باورهای دینی به کار گرفته شوند، در حالی که این دو اساساً در دو حوزه مختلف زبانی قرار دارند. (۲۲)**

## ۲. ایمانگرایی در سنت فکری مسلمانان

گرچه ایمانگرایی در ارتباط با عقل و دین دیدگاهی است که در فلسفه دین معاصر به صورت منسجم و روشن شکل یافته است، اما رگه‌هایی از آن در آراء پاره‌ای از متفکران اسلامی نیز به چشم می‌خورد. پیشتر گفتیم که ایمانگرایانی چون کرکگور و ویتگنشتاین، علاوه بر به تمسخر گرفتن تعقل و استدلال در مورد معتقدات دینی، بر سادگی و بی‌آلایشی ایمان و استقلال آن نسبت به حامیانی چون عقل تأکید می‌ورزیدند. تحقیر عقل و عمدتاً تقبیح رویکرد عقلانی به دین، مورد نظر بسیاری از متفکران، متکلمان و محدثان اسلامی نیز بوده است. تلاش ما بر آن بوده تا مصادیقی از این طرز تفکر را در سطور آینده به نمایش بگذاریم. قبل از ورود در چنین بحثی، این نکته قابل ذکر است که لفظ ایمانگرایی با تمام بار معنایی آن در غرب، بر متفکران سنت اسلامی قابل اطلاق نیست، گرچه مشابهت‌هایی در این زمینه این اطلاق را مجاز می‌دارد.

### ایمان‌گرایی در مکتب عرفان؛ یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی رشد

یافت و بسط پیدا نمود، علم عرفان است. عرفان بر دو قسم است: عرفان عملی و عرفان نظری. عرفان عملی شبیه اخلاق از رابطه انسان و خدا بحث می‌کند و گاه علم سیر و سلوک نیز نامیده می‌شود که دارای مقامات و مراتب مختلفی می‌باشد. اما عرفان نظری، علمی است که به تفسیر هستی می‌پردازد و مقولات اساسی خدا، جهان و انسان را با نگرش خاص خود مورد تأمل قرار می‌دهد. عرفان و فلسفه هر دو مدعی شناخت هستی‌اند و فرق این دو در آن است که فلسفه در هستی‌نمایی‌اش، از استدلالاتی که تنها بر مبادی عقلی تکیه دارند، سود می‌جوید ولی عرفان کشف و شهود و مواجهه مستقیم با واقعیت را دستمایه قرار می‌دهد و سپس در مقام بیان از عقل بهره می‌برد. (۲۳)

از مشخصات بارز این مکتب، مخالفت و بی‌اعتنایی آن به عقل و استدلال است و اصولاً عارفان، ورود عقلانی صرف در عرصه دین را مورد انتقاد قرار می‌دهند و عالمان و متفکرانی را که فقط با بال عقل و استدلال در فضای اندیشه دینی به پرواز درآیند، ناکام می‌خوانند. مولوی که خود از عرفای نامی قرن هفتم است و از زبان عرفان سخن می‌گوید، بارها در مثنوی راهبرد عقلانی به عرصه دین را مورد انتقاد قرار می‌دهد و چون و چراهای عقلانی و پرداختن به سؤال و جوابهای ریز و جنجال‌برانگیز عقلی را سدّ

دریافت گوهر دین می‌داند. وی بر آن است که عالم سراسر اقلیم عشق است و عقل نسبت به عشق در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. عشق و عقل کلی سازگارند و بین آن دو هیچ تعارضی وجود ندارد، ولی آنچه در میان ما آدمیان رایج است همان نیروی خرد یا عقل جزئی است که از عقل کلی به دور مانده است و یارای درک و شهود عشق کیهانی را ندارد. شعور و درک عقل در سطح زیستی توقف می‌کند و در محدوده نیازهای هستی مادی می‌ماند و به جای اینکه به عجز خود در کشف حقیقت اعتراف کند، راه انکار را در پیش می‌گیرد.

عقل جزوی گاه خیره گه نگون      عقل کلی فارغ از ریب‌المنون  
 عقل جزوی عشق را منکر بود      گرچه بنماید که صاحب سر بود  
 عقل جزوی آفتش وهم است و ظن      زانکه در ظلمات شد او را وطن (۲۴)

نیز گوید:

عقل جزوی، عقل استخراج نیست      جز پذیرای فن و محتاج نیست  
 عقل جزوی را وزیر خود مگیر      عقل کل را ساز سلطان وزیر  
 عقل جزوی عقل را بدنام کرد      کام دنیا مرد را بدنام کرد (۲۵)

خطاب به فیلسوفان می‌گوید که آنان چون صیادانی می‌مانند که در عین نزدیکی به صید، دور دستها را مورد هدف قرار داده‌اند:

ای کمان و تیرها آراسته      صید نزدیک و تو دور انداخته  
 فلسفی خود را ز اندیشه بکشت      گو بدو کاو را سوی گنج است پشت  
 گو بدو چندان که افزون می‌دود      از مراد خود جداتر می‌شود (۲۶)

خطاب به متکلمان معتزلی که عقل را در دین محور قرار می‌دهند و هر مطلب دینی‌ای را که با عقل ناسازگار است، بعید می‌شمارند، می‌گوید:

عقل بحثی گوید این دور است و گو      بی زتأویلی محالی کم شنو (۲۷)

ولی بلافاصله می‌گوید که قطب در موارد ناسازگاری دین و عقل، تأویل را پیشنهاد نمی‌کند بلکه به عجز ذهن تو اشاره می‌کند:

قطب گوید مر تو را ای سست‌حال      آنچه فوق عقل توست آمد محال (۲۸)

لذا از دیدگاه مولوی، فهم دین با عقل فلسفی، که خود مخلوقی از مخلوقات الهی است، میسر و مطلوب نیست و میزان و معیار قرار دادن عقل بشری برای درک و فهم

مراد دین، کاری نادرست و موجب روسیاهی است:

هر که را در دل شک و پیچانی است در جهان او فلسفی پنهانی است  
می‌نماید ابستعاد او گاه‌گاه آن رگ فلسف کند رویش سیاه<sup>(۲۹)</sup>

نمونه دیگر از مخالفان با ورود عقلانی در عرصه شریعت در میان عرفا، حافظ شیرازی شاعر و عارف قرن هشتم هجری است. در نزد وی عقل نمی‌تواند آیات ایمانی را به تفسیر بنشیند و فهم دین و وصول به راز شریعت از راهی غیر از تعقل میسر می‌گردد؛ جناب عشق را در گه بسی بالاتر از عقل است، یا در جایی دیگر طعنه به بوعلی سینا می‌زند که خواسته است با روش عقلانی مقامات العارفین بنویسد:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق نتانی ندانست  
شبستری نیز در مخالفت با عقل، همگام با مولوی و حافظ است. از نظر شبستری، عقل بالمره معطل است و راه عقل دراز، پرپیچ و خم و دشوار است و حکیم فلسفی همچون فردی است دو بین:

حکیم فلسفی چون بود احوال ز وحدت دین حق باشد معطل  
حکیم فلسفی چون هست حیران نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان  
ز امکان می‌کند اثبات واجب وزین حیران شده در ذات واجب<sup>(۳۰)</sup>

به طور کلی می‌توان گفت از آنجا که عرفا گوهر دین را در تجربیات دینی و عرفانی جستجو می‌کنند، کمیت عقل را در رسیدن به این مقصود لنگان و ناکام می‌خوانند و فهم مراد دین را با عقل میسر نمی‌دانند.

**ایمانگرایی از دیدگاه محدثان و عالمان دینی؛ جنبه بارزی از ایمانگرایی که با ورود عقلانی به دین و عقلانی کردن شریعت مخالف است، به نوعی در میان محدثان مسلمان نیز یافت می‌شود. البته مخاصمت با عقل در این گروه، بیشتر با فلسفه یعنی فرآورده مشی آزاد عقلانی و فهم فلسفی دین بوده است. از این جمله می‌توان مرحوم مجلسی را نام برد. وی به فلسفه روی خوشی نشان نمی‌داد و بر آن بود که معارف دینی کامل هستند و فیلسوفان لاطائل می‌گویند.<sup>(۳۱)</sup> در جلد هشتم از بحارالانوار تعقل یعنی فلسفه را به کلی با وحی و شریعت ناسازگار می‌داند و معتقد است که اگر فیلسوفان احیاناً از بعضی از اصول شرایع و ضروریات ادیان سخن رانده‌اند، از خوف مؤمنان معاصرشان بوده است.<sup>(۳۲)</sup>**

نمونه دیگر، ملامحسن فیض کاشانی است. وی معتقد است که هر آنچه برای مکلف ضروری است، در وحی موجود می‌باشد و هرچه از قرآن محتاج بیان و توضیح است، در اخبار اهل بیت - علیهم‌السلام - به قدر احتیاج، وجود دارد و لذا روی آوردن به عقل لزومی ندارد.<sup>(۳۳)</sup> در جایی دیگر از رساله «راه صواب»، ضمن توضیح نشانه‌های اهل هدایت می‌گوید: این طایفه اگر مجبور باشند در پاسخ حکمی را بازگو کنند، همواره مطابق با قرآن و حدیث اهل بیت عمل می‌کنند و با عقل خود در آن تصرفی نمی‌کنند.<sup>(۳۴)</sup> در رساله «آئینه شاهی»، حاکمان وجود انسان را برمی‌شمارد (عقل، شرع، طبع و عادت). و در پاسخ به این سؤال که در مقام اختلاف حکام وجود انسانی، مصلحت در پیروی از کدام است می‌گوید: عقل دو گونه است؛ نوعی از آن در وجود انبیا و اولیاء دین تعبیه شده است که عقلی کامل می‌باشد و چنین عقلی هرگز با شرع مخالف نیست، اما نوع دیگر، عقل ناقص است که در غیر انبیا (سایر انسانها) وجود دارد و صاحبان چنین عقلی، باید شرع را در همه حال مقدم دارند و چنانچه شرع را مخالف عقل خود یافتند، باید عقل را به خطا منسوب دارند.<sup>(۳۵)</sup> نیز در رساله «الانصاف» دوباره کمال شریعت را بازگو کرده و بر آن تأکید می‌ورزد: «برخی گمان کرده‌اند که بعضی از علوم دینی هست که در قرآن و حدیث یافت نمی‌شود و از کتب فلاسفه یا متصوفه می‌توان دانست... مسکینان نمی‌دانند که خلل و قصور نه از جهت حدیث یا قرآن است، بلکه خلل در فهم و تصور در درجه ایمان ایشان است».<sup>(۳۶)</sup> با این وصف ممکن است بگوییم ایمان دینی در نزد فیض کاشانی، بی‌نیاز از تأیید عقل است.

شاید موجب بسی تعجب باشد اگر بخواهیم کسی چون ملاصدرای شیرازی را در این زمره ذکر کنیم، روی آوردن به تجربه عرفانی و جستجوی گوهر دین در این مقوله و ترک عقل برای نیل به این مقصود، در اواخر عمر ملاصدرا چهره می‌نمایاند. از دیدگاه وی هر آنچه از پیامبر و در قالب وحی دریافت داشته‌ایم پذیرفتنی می‌نماید و آوردن توجیهات عقلی برای آن خیال‌پروری است. ایشان در مقدمه اسفار و به گونه‌ای مشابه در مقدمه تفسیر سوره واقعه می‌گویند که مراد از معرفت حق و علم معاد و... علمی نیست که فقیه و عامی و متکلم و اهل بحث و نظر پذیرفته‌اند، چرا که اینها همه «ظلمات بعضها فوق بعض» است. و سپس می‌افزاید:

«... و انی لاستغفرالله کثیراً ممّا ضیعت شطراً من عمری فی تتبع آراء المتفلسفة



والمجادلين من أهل الكلام و تدقیقاتهم و تعلّم جریزتهم فی القول و تفننهم فی البحث حتی تبین لی آخر الامر بنور الایمان و تأیید الله المتّان أن قیاسهم عقیم و صراطهم غیر مستقیم، فآلقینا مام أمرنا الیه و الی رسوله النذیر المنذر، فکلّ ما بلغنا منه آمناً به و صدّقناه و لم نحتل أن نخیل له وجهاً عقلياً و مسلکاً بحثياً بل اقتدینا بهداه و انتھینا بنھیة، امثالاً لقوله تعالی «ما تاکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا» حتی فتح الله علی قلبنا ما فتح فأفلح ببرکة متابعتة و أنجح» (۳۷).

وی در رسائل فلسفی، با شمردن مذاهب علما در باب تفسیر متشابهات قرآن، مذهب حکما را چنین معرفی می‌کند:

«... دومین مذهب در تفسیر متشابهات قرآن طریقه صاحبان نظر دقیق و اصحاب فکر عمیق است و این طریقه، تأویل الفاظ قرآن و انصراف معانی مفاهیم قرآنی به معنای موافق با عقل و مطابق با قوانین نظری و مقدّمات فکری آنهاست. این انصراف و تأویل از آنجهت است که آنها ملتزم به قوانین عقلی هستند و برآنند تا پروردگار عالم را از نقیصه‌های امکان و نشانه‌های حدثان و شرور موجودات جسمانی منزّه دارند».

بعد ضمن نقل مطالبی از ابو عبدالله محمد رازی - صاحب تفسیر کبیر و نهاییه العقول - شعر زیر را از وی نقل می‌کند:

و اکثر سعی العالمین ضلال	نهایة اقدام العقول عقال
و حاصل دنیا نا اذی و وبال	و ارواحنا وحشة من جسمونا
سوی أن جمعنا فیہ قیل و قال	ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

و سپس از او نقل می‌کند که گفته است:

«به تحقیق من در طریقه‌های کلامی و مناہج فلسفی تأمل کردم ولی آنها را شفا دهنده مریض‌ها و سیراب کننده تشنگان نیافتم و نزدیکترین راهها را راه قرآن تشخیص دادم...».

و در آخر، گفته ابو عبدالله رازی را تصدیق می‌کند و می‌گوید:

«آفت بزرگ و مصیبت شدیدی که به عقول متفکرین رسیده، این بوده که در طی عمرشان بر طریق بحث و جدل کفایت کرده‌اند و به طریقه اهل حق - که همانا نگرستن و تأمل با قلبی صاف در کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) است - رجوع نکرده‌اند» (۳۸).

با این شواهد مشخص می‌شود که به نظر ملاصدرا، ایمان برای موجه بودن

محتاج عقل نیست و آنان که برای احکام و معتقدات دینی وجه عقلی می‌تراشند، در ظلمات هستند. به عبارت دیگر ایمان، به تصدیق عقل نیازمند نیست (فکلّ ما بلغنا منه آمنّا به و صدّقناه و لم نحتل ان نخیل له وجهاً عقلياً و مسلکاً بحثیا) و از خلال گفتار ملاصدرا برمی‌آید که نباید عقل و فلسفه در درک و فهم و به تعبیری تفسیر متون دینی استخدام شوند.

اما در عالم تسنّن، متکلمان اشعری مسلک نیز شرع را برتر از آن می‌دانستند که در مدار حکم عقل حرکت کند و اصولاً حکم عقل را در تبیین و تعیین آموزه‌های الهیاتی غیرنافذ قلمداد می‌کردند. شاید بتوان گفت اولین آهنگی که بر عجز و عدم توانایی عقل در شناخت آموزه‌های دینی به طنین درآمد، از آن مغیره بود که قاعده بلاکیف را در باب اوصاف باری جاری ساخت. به دنبال وی، ابوالحسن اشعری نیز چنین آهنگی را تداوم بخشید. به توصیف اشعری از خداوند توجه کنید:

«ما معتقدیم که خداوند بر عرش استوار است... ما معتقدیم که خداوند صاحب دو دست است بی آنکه پیرسیم چگونه... ما معتقدیم که خداوند صاحب دو چشم است بی آنکه پیرسیم چگونه... ما معتقدیم که خداوند صاحب چهره‌ایست... ما حس شنوایی و بینایی او را قبول می‌کنیم و مانند معتزله، جهیمیه و خوارج آنها را انکار نمی‌کنیم».<sup>(۳۹)</sup> چنین توصیفی از خداوند، به دور انداختن عقل و نادیده گرفتن حکم آن و تکیه ایمانی بر ظواهر شرع است که به نظر می‌آید بدون این فرض که عقل در مرتبه پایین‌تری از ایمان قرار دارد محقق نمی‌گردد.

این طرز تفکر بعدها در غزالی نیز نمود یافت. وی مخالفت با فیلسوفان را در چند اثر به نمایش گذاشته است. در کتاب «المنقذ من الضلاله» شرح برخورد خود را با طرق وصول به حقیقت برمی‌شمارد و طریقه متکلمان و فلاسفه را بر خطا می‌خواند. در «تهافت الفلاسفه» ضمن اینکه رویکرد عقلانی فلاسفه را نسبت به دین در بیست مسأله بر خطا می‌داند، آنان را درسه مورد متهم به کفر و زندقه می‌نماید. درجایی دیگر چنین نظری را در باب علم کلام اتخاذ می‌کند:

کلام از جمله واجبه‌های کفایی است و منزلتی همچون منزلت دوا دارد که تنها برای شخص مریض کاربرد دارد. دارو غذا نیست، بلکه ابزاری جهت دفع آفات است. علم کلام نیز همینگونه است «که برای نگاهداشت دلهای عوام از تخیلات مبتدعان [است] و

به زادن بدعتها و جوب آن حادث شود... پس باید که متکلم حدّ خویش را از دین بداند که منزلت او در دین منزلت نگاهبان است در راه حج. پس اگر نگاهبان بر نگاهبانی اقتضار نماید از حاجّ نبود، و متکلم اگر بر مناظره و مدافعه، اقتضار نماید و سالک راه آخرت نشود و به تعهد دل و اصلاح آن مشغول نگردد، اصلاً از علمای دین نباشد و متکلم را نیست جز عقیده‌ای که عوام در آن شریک وی‌اند و از عامی به صفت مجادله و حراست متمیز است» (۴۰).

### اقسام ایمانگرایی

ایمانگرایی نیز بر حسب موضع کاربرد آن اقسامی دارد. چنین دیدگاهی گاه در مورد پذیرش یک اعتقاد مطرح می‌گردد، آن چنان که در نزد کرکگور و ویتگنشتاین مطرح بود. آنان بر آن بودند که ایمان برتر از عقل است، پس در حیطة ردّ یا قبول، عقل وارد نیست و پذیرش و ایمان به یک اعتقاد نوعی جهش است، جهشی که البته ملازم با خطر کردن می‌باشد. خود کرکگور می‌گفت: «بدون خطر کردن ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح فرد و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم، اما دقیقاً از آن رو که به این کار قادر نیستم باید ایمان آورم» (۴۱).

مهمترین نقدی که بر چنین قسمی از ایمانگرایی وارد شده، آن است که چنانچه پذیرش معتقدات و حیانی، گزینشی ملازم با خطر کردن و عدم عقلانیت باشد و معیاری از عقل را طالب نباشد، در آن صورت شاید چنین نظرگاهی برای به دور ماندن مؤمنان و معتقدان به یک نظام دینی از قرار گرفتن در آماج شبهات و انتقادات مخالفان، روشی ایمن باشد ولی به همان اندازه، برای فردی که هنوز به یک نظام دینی خالص ایمان نیاورده - و به تفسیر کرکگور، هنوز به دینی خاص شیرجه نزده است - و در مرحله انتخاب است، ایجاد حیرت و سردرگمی می‌کند، چرا که در آن صورت هیچ معیاری برای انتخاب نخواهد داشت (۴۲).

موضع دیگری که ایمانگرایی را در آن می‌توان به کار بست، فهم مدعیات دینی است. به نظر می‌رسد که تمامی آنان که در فهم مدعیات دین به ظاهرگرایی متهم می‌گردند و از تأویل روی‌گردانند چنین دیدگاهی را پذیرفته‌اند.

اما آیا در دفاع از دین می‌توان موضع ایمانگرایی را به کار گرفت؟ باید گفت که در

واقع نتیجه یا هدف کرکگور و پیروان وی، دفاع از مسیحیت بوده و بدین وسیله مسیحیت را از بُن‌بستهای عقلی‌ای نظیر تثلیث و تجسد نجات داده‌اند، ولی به نظر می‌رسد که اتخاذ هر موضعی - ایمانگرایی یا عقلگرایی - در این مورد، مسأله‌ای است که باید به نحو برون دینی مورد بحث قرار گیرد. به تعبیری دیگر، باید تحقیق کرد که تعطیل عقل و تمسک به ایمانگرایی تا کجا می‌تواند ادامه یابد.

### عقلگرایی انتقادی

سومین دیدگاه در مسأله ایمان و تعقل، موضعی است که به عقلگرایی انتقادی مشهور گردیده است. این دیدگاه مبتنی بر مبانی و پیشفرضهای معرفت‌شناختی خاصی است که در غرب به وجود آمده و با توجه به ماهیت ایمان و تعقل و اشکالاتی که در دو دیدگاه عقلگرایی افراطی و ایمانگرایی وجود داشته، اتخاذ شده است. در این موضع‌گیری این مطلب مورد توجه قرار گرفته است که انسانها نوعاً اعتقادات را می‌پذیرند و سپس در صدد برمی‌آیند تا آنها را برهانی کنند، بدین معنا که استدلال بیشتر صبغه دلیل‌تراشی دارد تا دلیل‌یابی. شاید بتوان گفت که تغییر موضع فیلسوفان در مسأله شناخت از رئالیسم خام به رئالیسم پیچیده نیز در قائل شدن به چنین دیدگاهی نقش بسزایی داشته است، چرا که در این تغییر موقعیت، عقل و ذهن از آینه تمام‌نمای واقعیت بودن تنزل می‌یابد و دیگر مدعی شناخت کامل از جهان واقع نیست و لذا توانایی اثبات قطعی امور را از دست می‌دهد.

به هر روی در این دیدگاه برخلاف ایمانگرایی گفته می‌شود که امکان نقد و ارزیابی عقلانی نظامهای دینی وجود دارد. اما برخلاف عقلگرایان افراطی که می‌گفتند پذیرفتن هر مدّعی - اعم از دینی و غیردینی - در صورتی معقول است که بتوان صدق آن را اثبات کرد و مرادشان از اثبات، قانع شدن تمامی عقلا بود، قائلان به عقلگرایی انتقادی ماهیت اثبات را چیز دیگری می‌دانند و برآنند که نمی‌توان انتظار داشت که بررسیهای عقلانی، صحت و صدق یک نظام اعتقادی را چنان قاطعانه اثبات کنند که همگان مجاب شوند. به عبارت دیگر، این دیدگاه تلقی خاضعانه‌تری از عقل انسان دارد، ولی در عین حال در عقلگرایی انتقادی توصیه می‌شود که برای سنجش عقلانی اعتقادات دینی تلاش کنیم و به تعبیری، دلایل ممکن را در اثبات اعتقادات دینی عرضه

کنیم و سپس دلایل تأییدکننده اعتقاد دینی را با دلایل رقیب مقایسه نماییم و در این راه مبادی عقلی براهین و دلایل را نیز مدنظر داشته باشیم و در عین حال متوجه باشیم که چنین پژوهشهایی قطعیت صددرصد ندارد. لذا در این دیدگاه هرگز نمی‌توان حکم کرد که بحث درباره حقیقت و اعتبار اعتقادات دینی به نهایت خود رسیده است، بلکه همواره راه پژوهش و انتقاد بازمی‌ماند. (۴۳)

### پی‌نوشتها

- ۱- پوشیده نیست که بحث از ماهیت ایمان، خود مورد توجه دین‌پژوهان بوده است. در این میان برخی آن را از مقوله اعتماد به شخص انسانی خاص دانسته و عده‌ای دیگر از آن به عنوان نوعی احساس تسلیم و اتکاء مطلق تعبیر کرده‌اند. در اینجا مراد از ایمان، باور صادق است که برخلاف علم (knowledge)، از موجه بودن (Justification) برخوردار نمی‌باشد.
- ۲- پترسون، مایکل؛ رایشنباخ، بروس؛ بازینجر، دیوید؛ هامسکر، ویلیام؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۷۲
- ۳- استاد ملکیان، جزوه درسی ایمان و تعقل
- ۴- منبع پیشین.
- ۵- علامه حلی؛ کشف المراد فی تجرید الاعتقاد؛ مؤسسه نشر اسلامی قم، ۱۴۱۶هـ.ق، ص ۳۴۸
- ۶- ابن سینا، الهیات شفا؛ منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴هـ.ق، ص ۴۲۳
- ۷- لازم به ذکر است که خردپذیر جلوه دادن گزاره‌های دینی به دو گونه ممکن است: نخست اینکه، متکلم به اثبات عقلانی تک‌تک گزاره‌های موجود در متن مقدس دینی خود همت گمارد و حقانیت تمامی آن گزاره‌ها را مدلل سازد (خردپذیری مستقیم). دوم اینکه متکلم به طور کلی حقانیت متون یا متن مقدس دینی خود را اثبات کند که در این صورت، هر گزاره‌ای از متون مقدس دینی وی به نحو غیرمستقیم خردپذیر می‌گردد (خردپذیری غیرمستقیم). با توجه به این نکته می‌توان گفت که مسائل مربوط

به حیات اخروی و... اگرچه مستقیماً خردپذیر نگشته‌اند اما از آنجا که در بحث نبوت، حقانیت قرآن اثبات می‌گردد، این گزاره‌ها نیز به گونه‌ای غیرمستقیم خردپذیر تلقی می‌گردند.

۸- ایلخانی، محمد؛ فلسفه از دیدگاه بوئیوس؛ مجله معارف، دوره چهاردهم، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۷۶؛ نیز رجوع کنید به:

Patterson, Robert; *An Introduction to the Philosophy of Religion*; (New York: Henry Holton and Company, 1958), P.89

۹- برای آگاهی از براهینی که آکوئیناس در اثبات وجود خداوند ذکر می‌کند، ر.ک: کالین، براون؛ فلسفه و ایمان مسیحی؛ ترجمه طاطه وس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، صص ۲۰-۱۶؛ نیز رجوع کنید به:

Mc Grath, *The Christian Theology Reader*, usa, Blackwell Publishers Ltd, 1995, P.10

۱۰- ر.ک: منبع انگلیسی مذکور در شماره ۸.

۱۱- این سه اثر عبارتند از:

a) *An Essay Concerning Human Understanding*. Book IV, chapters XVII - XIX

b) *The Reasonableness of Christianity*

c) *A Discovery of Miracles*

۱۲- حسین‌زاده، محمد، «عقلانیت دینی»، مجله معرفت، شماره ۱۹، صص ۲۵-۲۲؛ کالین، براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه میکائیلیان، ص ۵۹؛ نیز رجوع کنید به: منبع انگلیسی مذکور در شماره ۸، ص ۹۲.

۱۳- عقلگرایی به دو معنا به کار می‌رود؛ نخست به معنای قول به وجود اصول پیشینی فطری در وجود انسان است و در مقابل آن، تجربه‌گرایی بدین معناست که تمامی ادراکات انسانی از تأثرات حسی نشأت می‌گیرند و ردّ تمامی اصول عقلانی را می‌توان تا تأثرات حسی دنبال کرد. در معنای دوم، عقلگرایی در مقابل ایمانگرایی قرار می‌گیرد و بدین معنا می‌توان هیوم و لاک را عقلگرا نامید.

۱۴- الرّحمن / ۲۷

۱۵- فجر / ۲۲

۱۶- فتح / ۱۰

۱۷- عموماً توجیه رئالیستی گزاره‌های اصولی با جریانی از تفکر به نام مبنانگرایی سنتی صورت می‌گیرد.

۱۸- برای نقد مبنانگرایی سنتی رجوع کنید به:

الف) نقد و نظر، سال اول، شماره دوم، صص ۳۳-۳۱

b) Wolterstorff, Nicholas, Reason within the Bounds of Religion; (Grand Rapids:

Ferdmans, 1976) P.50

۱۹- برای آگاهی از مفهوم اثبات وابسته به شخص نگاه کنید به: منبع مذکور در شماره ۲، صص ۹۱-۸۵ و ۱۳۴-۱۳۱.

۲۰، ۲۱، ۲۰- ر.ک: منبع مذکور در شماره ۲، ص ۷۹؛ لگنهاوزن، محمد، «ایمانگرایی»، مجله نقد و نظر، شماره سوم و چهارم، صص ۱۱۷-۱۰۴؛ حسین‌زاده، محمد، «عقلانیت دینی»، مجله معرفت، شماره ۱۹، صص ۲۵-۲۲

۲۳- مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی؛ ج ۲، ص ۱۳۷۳، صص ۹۰-۸۹

۲۴- مثنوی معنوی، نسخه رمضان، دفتر سوم، ص ۱۶۲

۲۵- همان، دفتر چهارم، ص ۲۳۶

۲۶- همان، دفتر ششم، ص ۳۸۷

۲۷ و ۲۸- همان، دفتر سوم، ص ۱۹۶

۲۹- همان، دفتر یکم، ص ۶۵

۳۰- اشعار شبستری را از؛ تاریخ فلسفه در اسلام؛ تألیف میان محمد شریف با ترجمه نصرالله پورجوادی نقل نموده‌ام.

۳۱- علامه مجلسی، بحارالانوار؛ دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۶ ه.ق، ج ۱، صص ۱۰۴-۱۰۳.

۳۲- عبارت علامه مجلسی چنین است:

«... ولایحقی علی من راجع کلامهم و تتبع اصولهم، أن جلّها لا یطابق ماورد فی شرایع الانبیاء و أنّما یمضغون ببعض اصول الشرایع و ضروریات الملل علی السننهم فی کلّ زمان حذراً من القتل و التکفیر من مؤمنی اهل زمانهم، فهم یؤمنون بافواههم و تأبی قلوبهم و اکثرهم کافرون. و لعمری من قال بأن الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و کل

حادث مسبوق بمادة و ماثبت قدمه امتنع عدمه و بأن العقول و الافلاك والعناصر  
قديمه و... و أمثال ذلك كيف يؤمن بما أتت به الشرايع و نطقت به الآيات  
والروايات...» (علامه مجلسی، بحارالانوار؛ ج ۸، ص ۳۲۸)

۳۳- فیض کاشانی؛ ده رساله؛ چاپ نشاط، اصفهان، بهار ۱۳۷۱، صص ۱۲۳-۱۲۲

۳۴- منبع پیشین، ص ۱۳۲

۳۵- منبع پیشین، ص ۱۶۹

۳۶- منبع پیشین، ص ۱۸۸

۳۷- ملاصدرا؛ الحکمة المتعالیه؛ دار احیاء التراث العربی، لبنان، ۱۹۸۱م، مقدمه المؤلف،

ج یکم، صص ۱۱-۱۲

۳۸- ملاصدرا؛ رسائل فلسفی؛ با تعلیقه و مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی،

دانشگاه مشهد، سال ۱۳۵۲، صص ۷۶-۷۹

۳۹- اشعری، ابوالحسن؛ الابانه عن اصول الدیانة؛ به نقل از؛ عقل و وحی از نظر متفکران

اسلامی؛ تألیف آ.ج. آربری، با ترجمه حسن جوادی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲،

ص ۱۹

۴۰- غزالی، ابو حامد؛ احیاء علوم الدین (ربع عبادات)؛ ترجمه مؤیدالدین خوارزمی،

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۲، ص ۶۵

۴۱- ر.ک: منبع مذکور در شماره ۲، ص ۸۰

۴۲- برای آگاهی از انتقاداتی که به دیدگاه ایمانگرایانی نظیر کرکگور وارد است، نگاه

کنید به مقاله: «ادله کرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین» از رابرت مری هیو آدامز،

با ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، شماره سوم و چهارم؛ نویسنده معتقد

است که دلایل کرکگور بر ایمانگرایی اگرچه دقیق هستند ولی اصالت ایمان کرکگور

اشکالات فراوانی دارد.

۴۳- ر.ک: منبع مذکور در شماره ۲، صص ۸۷-۸۹