



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

# معرفت شناسی بزرگداشت

از دیدگاه مرتضی مطهری و ابوبکر بلنتینگا

علاء الدین ملک الی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه مرتضی مطهری و آلون پلتنینگا

نویسنده:

علاءالدین ملک اف

ناشر چاپی:

جامعه المصطفی ( صلی الله علیه وآله ) العالمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۳	معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه مرتضی مطهری و آلون پلنتینگا
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۸	سخن ناشر
۲۰	فهرست
۳۰	پیشگفتار
۳۰	اشاره
۳۳	مسئله عقل و ایمان در گذر تاریخ
۳۴	چرا مطهری و پلنتینگا؟
۴۱	بخش اول: کلیات
۴۱	اشاره
۴۳	۱- معرفت شناسی
۴۳	اشاره
۴۶	۱- معرفت شناسی دینی
۴۸	۲- رابطه معرفت شناسی با فلسفه دین
۴۸	۳- نقش معرفت شناسی در فلسفه دین
۴۸	الف) در میانی فلسفه دین
۴۹	ب) در مسائل فلسفه دین
۵۰	۲- مفهوم شناسی
۵۰	اشاره
۵۰	۱- تعریف لغوی و اصطلاحی عقل
۵۳	۲- اقسام عقل
۵۶	۳- تعریف لغوی و اصطلاحی ایمان

۵۷	۴- انواع ایمان
۵۸	۳- سیر تاریخی و رویکردهای عقل و ایمان در اسلام و غرب
۵۸	اشاره
۵۸	۱- مسئله عقل و ایمان در اسلام
۵۸	اشاره
۵۹	الف) عقل و ایمان از دیدگاه متکلمان
۵۹	اشاره
۶۰	یکم) رویکرد شیعه
۶۰	دوم) رویکرد اهل حدیث
۶۱	سوم) رویکرد معتزله
۶۲	چهارم) رویکرد اشاعره
۶۳	ب) عقل و ایمان از دید فیلسوفان
۶۶	۲- مسئله عقل و ایمان در غرب
۷۰	۴- رهیافتی بر دیدگاه‌های رابطه عقل و ایمان در غرب
۷۰	اشاره
۷۰	۱- رویکرد عقل‌گرایی حداکثری
۷۰	اشاره
۷۲	نقد و بررسی عقل‌گرایی حداکثری
۷۲	۲- رویکرد ایمان‌گرایی
۷۲	اشاره
۷۴	ارزیابی دیدگاه ایمان‌گرایی
۷۵	۳- رویکرد عقل‌گرایی انتقادی
۷۵	اشاره
۷۷	بررسی و ارزیابی عقل‌گرایی انتقادی
۷۹	۴- رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی
۸۲	نتیجه‌گیری

۸۴	بخش دوم: ایمان و عقل در نگاه شهید مطهری
۸۴	اشاره
۸۶	۱- استاد مطهری و عقل و ایمان
۸۶	نگاهی گذرا به زندگی استاد مطهری
۸۸	اندیشه ها و جایگاه علمی استاد مطهری
۸۸	اشاره
۸۸	الف) ساحت عقلی
۸۹	ب) ساحت ایمانی
۹۰	استاد مطهری و فلسفه
۹۵	موضع معرفت شناختی استاد مطهری در کلام جدید
۱۰۰	۲- حقیقت و ماهیت عقل از دیدگاه استاد مرتضی مطهری
۱۰۰	اشاره
۱۰۳	عوامل انکار دین از جانب عقلا در بیان استاد
۱۰۳	اشاره
۱۰۴	الف) کج فهمی معارف دین
۱۰۴	ب) نقش محیط زندگی در افکار دین
۱۰۶	ج) حکم عقل و حکم عاطفه
۱۰۶	د) علم و ایمان
۱۰۷	تصدیق دین از جانب عقل
۱۰۷	اشاره
۱۰۷	الف) عقل و اصول دین
۱۰۸	ب) عقل و احکام فرعی
۱۰۹	ج) عقل و اخلاق
۱۰۹	عقل گرایی استاد مرتضی مطهری
۱۰۹	اشاره
۱۱۱	الف) لغزشگاه ها و محدودیت های عقل

- ۱۱۱ ..... اشاره
- ۱۱۱ ..... یکم) لغزشگاه های عقل
- ۱۱۵ ..... دوم) رویکرد عقل به دین
- ۱۱۷ ..... سوم) محدودیت های عقل
- ۱۱۹ ..... چهارم) مضرات عقل
- ۱۲۲ ..... ب) تبیین چگونگی منبع بودن عقل
- ۱۲۵ ..... ۳- حقیقت و ماهیت ایمان از دیدگاه استاد مطهری
- ۱۲۵ ..... اشاره
- ۱۲۵ ..... ۱- معنای ایمان
- ۱۲۵ ..... اشاره
- ۱۲۶ ..... الف) نظریه اشاعره
- ۱۲۶ ..... ب) نظریه معتزله
- ۱۲۷ ..... ج) نظریه مرجئه
- ۱۲۸ ..... د) نظریه متکلمان شیعه
- ۱۲۹ ..... ه) نظریه فیلسوفان
- ۱۲۹ ..... و) نظریه عارفان
- ۱۳۰ ..... ز) نظریه استاد مطهری
- ۱۳۳ ..... ۲- ابعاد ایمان از دیدگاه شهید مطهری
- ۱۳۴ ..... ۳- جایگاه ایمان در منظر استاد مطهری
- ۱۳۴ ..... اشاره
- ۱۳۵ ..... الف) ایدئولوژی و ایمان
- ۱۳۶ ..... ب) متعلق ایمان
- ۱۳۷ ..... ج) مراتب ایمان
- ۱۳۸ ..... ۴- رابطه ایمان و عمل
- ۱۴۲ ..... ۵- کارکردهای ایمان
- ۱۴۵ ..... ۴- رابطه عقل و ایمان از دیدگاه استاد مطهری



- ۱۴۵ ..... اشاره
- ۱۴۸ ..... ۱- فطرت، نقطه اشتراک مطهری و پلنتینگا
- ۱۴۸ ..... اشاره
- ۱۴۹ ..... الف) فطرت شناخت
- ۱۴۹ ..... ب) فطرت گرایش
- ۱۵۱ ..... روش استاد در اثبات فطریات
- ۱۵۲ ..... ۲- کارکرد معرفتی نظریه فطرت از دیدگاه استاد مطهری
- ۱۵۴ ..... بخش سوم: ایمان و عقل در نگاه پلنتینگا
- ۱۵۴ ..... اشاره
- ۱۵۶ ..... ۱- دیدگاه آلومین پلنتینگا نسبت به عقل و ایمان
- ۱۵۶ ..... ۱- دیباچه
- ۱۵۷ ..... ۲- نگاهی گذرا به زندگی آلومین پلنتینگا
- ۱۶۱ ..... ۳- سیر تاریخی معرفت شناسی اصلاح شده
- ۱۶۱ ..... معرفت شناسی صورت طبیعی یافته
- ۱۶۶ ..... ۴- ویژگی های مبنای سنتی
- ۱۶۶ ..... اشاره
- ۱۶۹ ..... نقد مبنای سنتی
- ۱۷۰ ..... ۵- قرینه گرایی
- ۱۷۰ ..... اشاره
- ۱۷۲ ..... اشکال پلنتینگا به قرینه گرایی
- ۱۷۳ ..... ۶- درون گرایی و برون گرایی
- ۱۸۰ ..... ۲- معرفت شناسی اصلاح شده
- ۱۸۰ ..... اشاره
- ۱۸۵ ..... ۱- مبنای پلنتینگا
- ۱۸۹ ..... ۲- معرفت از دیدگاه پلنتینگا
- ۱۹۱ ..... ۳- معرفت شناسی اصلاح شده در قالب معقولیت، توجیه و تضمین

- ۱۹۱ ..... اشاره
- ۱۹۱ ..... الف) معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در قالب معقولیت
- ۱۹۳ ..... ب) معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در قالب توجیه
- ۱۹۴ ..... ج) معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در قالب ضمانت
- ۱۹۷ ..... ۴- پایه بودن باور به وجود خدا
- ۲۰۲ ..... ۳- ایمان‌گرایی
- ۲۰۲ ..... ۱- انواع ایمان‌گرایی
- ۲۰۳ ..... ۲- ماهیت ایمان از دیدگاه پلنتینگا
- ۲۱۲ ..... ۴- جمع‌بندی دیدگاه آل‌وین پلنتینگا
- ۲۱۲ ..... اشاره
- ۲۱۵ ..... نقد و بررسی
- ۲۱۸ ..... بخش چهارم: همسانی‌ها و ناهمسانی‌های دیدگاه استاد مطهری و آل‌وین پلنتینگا
- ۲۱۸ ..... اشاره
- ۲۲۰ ..... ۱- تفاوت‌های اسلام و مسیحیت در مسئله عقل و ایمان
- ۲۲۰ ..... اشاره
- ۲۲۲ ..... ۱- اشتباهات کلیسا از دیدگاه استاد مطهری
- ۲۲۴ ..... ۲- مقایسه مبنای‌گرایی پلنتینگا با مبنای‌گرایی مسلمانان
- ۲۲۷ ..... ۳- مبانی معرفت‌شناختی باورهای دینی در مبنای‌گرایی فیلسوفان مسلمان
- ۲۲۹ ..... ۴- جمع‌بندی دیدگاه پلنتینگا
- ۲۳۲ ..... ۵- ارزیابی دیدگاه پلنتینگا
- ۲۳۶ ..... ۲- فطرت، نقطه اشتراک
- ۲۳۶ ..... ۱- بحث فطرت به مثابه نقطه اشتراک دو دیدگاه
- ۲۳۹ ..... ۲- کاربردهای مختلف واژه فطرت
- ۲۴۰ ..... ۳- معانی متعدد اطلاق فطری بودن خدا
- ۲۴۲ ..... ۴- فطری بودن علم به وجود خدا
- ۲۴۲ ..... اشاره

- ۲۴۳ ..... الف) فطری بودن علم حضوری به خدا
- ۲۴۵ ..... ب) فطری بودن علم حصولی به خدا
- ۲۴۵ ..... اشاره
- ۲۴۵ ..... یکم) علم وجدانی به وجود خدا
- ۲۴۵ ..... دوم) آیا قضیه «خدا وجود دارد» از اولیات است؟
- ۲۴۷ ..... سوم) آیا قضیه خدا وجود دارد از فطریات است؟
- ۲۴۸ ..... ۳- نظریه فطرت در اندیشه استاد مطهری
- ۲۴۸ ..... اشاره
- ۲۵۲ ..... ۱- مقایسه نظریه فطرت بین دیدگاه استاد مطهری و پلنتینگا
- ۲۵۴ ..... ۲- مبانی استاد مطهری در رابطه با فطرت
- ۲۵۹ ..... ۳- مقایسه دیدگاه های موجود با دیدگاه استاد مطهری
- ۲۵۹ ..... اشاره
- ۲۶۰ ..... الف) مقایسه دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه عقل گرایی حداکثری
- ۲۶۱ ..... ب) مقایسه دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه ایمان گرایی
- ۲۶۲ ..... ج) مقایسه دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه عقل گرایی انتقادی
- ۲۶۴ ..... ۴- وجوه اشتراک و افتراق دو اندیشمند
- ۲۶۴ ..... ۱- وجوه اشتراک
- ۲۶۵ ..... ۲- وجوه افتراق
- ۲۶۹ ..... جمع بندی و نتیجه گیری
- ۲۷۵ ..... کتابنامه
- ۲۷۵ ..... اشاره
- ۲۷۵ ..... الف) کتاب ها و مجلات فارسی
- ۲۷۵ ..... اشاره
- ۲۷۸ ..... مجلات
- ۲۷۹ ..... ب) کتاب های عربی
- ۲۸۰ ..... ج) کتاب های انگلیسی

۲۸۲ ----- (د) سایت ها

۲۸۳ ----- درباره مرکز

## معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه مرتضی مطهری و آلون پلنتینگا

### مشخصات کتاب

سرشناسه: ملک اف، علاءالدین، ۱۳۶۱ -

عنوان و نام پدید آور: معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه مرتضی مطهری و آلون پلنتینگا [کتاب] / علاءالدین ملک اف.

مشخصات نشر: قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: ۲۵۵ ص.

فروست: جامعه المصطفی (ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص). معاونت پژوهش؛ ۲۹۶.

شابک: ۳۸۰۰۰ ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۵۰۳-۰

وضعیت فهرست نویسی: فایا

یادداشت: کتابنامه: ص. [۲۵۱] - ۲۵۵؛ همچنین بصورت زیر نویس.

موضوع: مطهری، مرتضی، ۱۲۹۸ - ۱۳۵۸ -- نظریه درباره عقل و ایمان

موضوع: پلنتینگا، آلون، ۱۹۳۲ - م. -- نظریه درباره عقل و ایمان

موضوع: عقل و ایمان

موضوع: عقل و ایمان -- اسلام

رده بندی کنگره: BP۲۳۳/۷ / ۶م ۷۲ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸

شماره کتابشناسی ملی: ۲۵۱۴۵۹۲

ص: ۱

اشاره

معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه مرتضی مطهری و آلون پلنتینگا

علاءالدین ملک اف

ص: ۲



سرشناسه: ملک اف، علاءالدین، ۱۳۶۱

عنوان و نام پدیدآور: معرفت شناسی باور دینی دیدگاه مرتضی مطهری و آلون پلنتینگا / علاءالدین ملک اف

مشخصات نشر: قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله ، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: ۲۵۵ص.

شابک: ۰-۵۰۳-۱۹۵-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیا

موضوع: مطهری، مرتضی، ۱۲۹۸ - ۱۳۵۸ -- نظریه درباره عقل و ایمان

موضوع: پلنتینگا، آلون، ۱۹۳۲ م. -- نظریه درباره عقل و ایمان

موضوع: عقل و ایمان -- اسلام

رده بندی کنگره: ۱۳۹۰ م۷۲ م۶/۷/۲۳۳ BP

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸

شماره کتابشناسی ملی: ۲۵۱۴۵۹۲

معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه مرتضی مطهری و آلون پلنتینگا

مؤلف: علاءالدین ملک اف

چاپ اول: ۱۳۹۰ ش / ۱۴۳۲ ق

ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

چاپ: زلال کوثر قیمت: ۳۸۰۰۰ شمارهگان: ۲۰۰۰

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

مراکز پخش:

قم، چهارراه شهدا، خیابان حجتیه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله . تلفکس:



۰۲۵۱۷۷۳۰۵۱۷

قم، بلوار محمد امین، سه راه سالاریه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله . تلفن:

۰۲۵۱۲۱۳۳۱۰۶ فکس: ۰۲۵۱۲۱۳۳۱۴۶

[www.eshop.miup.ir](http://www.eshop.miup.ir) [www.miup.ir](http://www.miup.ir)

root@miup.ir E-mail: admin@miup.ir

ص: ۴

(الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا) والصلوه والسلام على النبي الأمين محمد وآله الهداه المهديين وعترته المنتجبين واللعنه على اعداء الدين، إلى قيام يوم الدين.

حوزه کهن علوم اسلامی در زمینه علوم پایه، مانند: فقه، کلام، فلسفه و اخلاق و علوم ابزاری، مانند: رجال، درایه و حقوق در طول چهارده قرن فرازاها و فرودهای بسیاری داشته است.

با پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی و در عصر جهانی شدن ارتباطات، پرسش ها و چالش های جدیدی، به ویژه در حوزه علوم انسانی، فراروی اندیشمندان اسلامی قرار گرفت که همه به نوعی برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛ دورانی که پایبندی به دین و سنت، در مدیریت همه جانبه کشورها بسیار چالش برانگیز می نماید.

از این رو، پژوهش های به روز، جامع، منسجم و کاربردی در حوزه دین، براساس سنجه های معتبر جهانی و عمق و اصالت اندیشه های ناب، بایسته است و جلوگیری از انحرافات فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین، مهم و مورد عنایت بنیان گذاران این شجره طیبه، به ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی رحمه الله و مقام معظم رهبری دام ظلّه العالی است.

در این راستا، «جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه» برای انجام این رسالت خطیر و در

مسیر نشر معارف ناب محمدی صلی الله علیه و آله ، «مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله » را بنیان نهاده است.

نوشتار پیش رو به همت فاضل ارجمند، جناب آقای علاءالدین ملک اف، برآیندی از این تلاش در به ثمر رساندن گوشه ای از این اهداف متعالیه است.

در پایان، از بزرگوارانی که در نشر این اثر یاریگرمان بوده اند، سپاسگزاریم و چشم به راه نقد و نظر اربابان فضل و معرفت هستیم.

مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

ص: ۶

پیشگفتار ۱۳

مسئله عقل و ایمان در گذر تاریخ ۱۶

چرا مطهری و پلنتینگا؟ ۱۷

بخش اول: کلیات

۱. معرفت شناسی ۲۵

۱. معرفت شناسی دینی ۲۷

۲. رابطه معرفت شناسی با فلسفه دین ۲۹

۳. نقش معرفت شناسی در فلسفه دین ۲۹

الف) در مبانی فلسفه دین ۲۹

ب) در مسائل فلسفه دین ۳۰

۲. مفهوم شناسی ۳۱

۱. تعریف لغوی و اصطلاحی عقل ۳۱

۲. اقسام عقل ۳۴

۳. تعریف لغوی و اصطلاحی ایمان ۳۷

۴. انواع ایمان ۳۸

۳. سیر تاریخی و رویکردهای عقل و ایمان در اسلام و غرب ۳۹

۱. مسئله عقل و ایمان در اسلام ۳۹

الف) عقل و ایمان از دیدگاه متکلمان ۴۰

یکم) رویکرد شیعه ۴۱

دوم) رویکرد اهل حدیث ۴۱

سوم) رویکرد معتزله ۴۲

چهارم) رویکرد اشاعره ۴۳

ب) عقل و ایمان از دید فیلسوفان ۴۴

ص: ۷

۲. مسئله عقل و ایمان در غرب ۴۷

۴. رهیافتی بر دیدگاه های رابطه عقل و ایمان در غرب ۵۱

۱. رویکرد عقل گرایی حداکثری ۵۱

نقد و بررسی عقل گرایی حداکثری ۵۳

۲. رویکرد ایمان گرایی ۵۳

ارزیابی دیدگاه ایمان گرایی ۵۴

۳. رویکرد عقل گرایی انتقادی ۵۵

بررسی و ارزیابی عقل گرایی انتقادی ۵۶

۴. رویکرد عقل گرایی اعتدالی ۵۸

نتیجه گیری ۶۱

بخش دوم: ایمان و عقل در نگاه شهید مطهری

۱. استاد مطهری و عقل و ایمان ۶۵

نگاهی گذرا به زندگی استاد مطهری ۶۵

اندیشه ها و جایگاه علمی استاد مطهری ۶۷

الف) ساحت عقلی ۶۷

ب) ساحت ایمانی ۶۸

استاد مطهری و فلسفه ۶۹

موضع معرفت شناختی استاد مطهری در کلام جدید ۷۴

۲. حقیقت و ماهیت عقل از دیدگاه استاد مرتضی مطهری ۷۹

عوامل انکار دین از جانب عقلا در بیان استاد ۸۲

الف) کجج فهمی معارف دین ۸۳

ب) نقش محیط زندگی در افکار دین ۸۳

ج) حکم عقل و حکم عاطفه ۸۵

د) علم و ایمان ۸۵

تصدیق دین از جانب عقل ۸۶

الف) عقل و اصول دین ۸۶

ب) عقل و احکام فرعی ۸۷

ج) عقل و اخلاق ۸۸

عقل گرایی استاد مرتضی مطهری ۸۸

الف) لغزشگاه ها و محدودیت های عقل ۹۰

یکم) لغزشگاه های عقل ۹۰

دوم) رویکرد عقل به دین ۹۴

سوم) محدودیت های عقل ۹۶

چهارم) مضرات عقل ۹۸

ب) تبیین چگونگی منبع بودن عقل ۱۰۰

ص: ۸

۳. حقیقت و ماهیت ایمان از دیدگاه استاد مطهری ۱۰۳

۱. معنای ایمان ۱۰۳

الف) نظریه اشاعره ۱۰۴

ب) نظریه معتزله ۱۰۴

ج) نظریه مرجئه ۱۰۵

د) نظریه متکلمان شیعه ۱۰۶

ه) نظریه فیلسوفان ۱۰۷

و) نظریه عارفان ۱۰۷

ز) نظریه استاد مطهری ۱۰۸

۲. ابعاد ایمان از دیدگاه شهید مطهری ۱۱۱

۳. جایگاه ایمان در منظر استاد مطهری ۱۱۲

الف) ایدئولوژی و ایمان ۱۱۳

ب) متعلق ایمان ۱۱۴

ج) مراتب ایمان ۱۱۵

۴. رابطه ایمان و عمل ۱۱۶

۵. کارکردهای ایمان ۱۲۰

۴. رابطه عقل و ایمان از دیدگاه استاد مطهری ۱۲۳

۱. فطرت، نقطه اشتراک مطهری و پلنتینگا ۱۲۶

الف) فطرت شناخت ۱۲۷

ب) فطرت گرایش ۱۲۷



۲. کارکرد معرفتی نظریه فطرت از دیدگاه استاد مطهری ۱۲۹

بخش سوم: ایمان و عقل در نگاه پلنتینگا

۱. دیدگاه آلوین پلنتینگا نسبت به عقل و ایمان ۱۳۳

۱. دیباچه ۱۳۳

۲. نگاهی گذرا به زندگی آلوین پلنتینگا ۱۳۴

۳. سیر تاریخی معرفت شناسی اصلاح شده ۱۳۸

معرفت شناسی صورت طبیعی یافته ۱۳۸

۴. ویژگی های مبناگروی سنتی ۱۴۳

نقد مبناگروی سنتی ۱۴۶

۵. قرینه گرایی ۱۴۷

اشکال پلنتینگا به قرینه گرایی ۱۴۹

۶. درون گرایی و برون گرایی ۱۵۰

۲. معرفت شناسی اصلاح شده ۱۵۷

۱. مبناگروی پلنتینگا ۱۶۲

۲. معرفت از دیدگاه پلنتینگا ۱۶۶

۳. معرفت شناسی اصلاح شده در قالب معقولیت، توجیه و تضمین ۱۶۸

الف) معرفت شناسی اصلاح شده در قالب معقولیت ۱۶۸

ب) معرفت شناسی اصلاح شده در قالب توجیه ۱۷۰

ج) معرفت شناسی اصلاح شده در قالب ضمانت ۱۷۱

۴. پایه بودن باور به وجود خدا ۱۷۴

۳. ایمان گرایی ۱۷۹

۱. انواع ایمان گرایی ۱۷۹

۲. ماهیت ایمان از دیدگاه پلنتینگا ۱۸۰

۴. جمع بندی دیدگاه آلوین پلنتینگا ۱۸۹

نقد و بررسی ۱۹۲

بخش چهارم: همسانی ها و ناهمسانی های دیدگاه استاد مطهری و آلوین پلنتینگا

۱. تفاوت های اسلام و مسیحیت در مسئله عقل و ایمان ۱۹۷

۱. اشتباهات کلیسا از دیدگاه استاد مطهری ۱۹۹

۲. مقایسه مبناگروی پلنتینگا با مبناگروی مسلمانان ۲۰۱

۳. مبانی معرفت شناختی باورهای دینی در مبناگروی فیلسوفان مسلمان ۲۰۴

۴. جمع بندی دیدگاه پلنتینگا ۲۰۶

۵. ارزیابی دیدگاه پلنتینگا ۲۰۹

۲. فطرت، نقطه اشتراک ۲۱۳

۱. بحث فطرت به مثابه نقطه اشتراک دو دیدگاه ۲۱۳

۲. کاربردهای مختلف واژه فطرت ۲۱۶
۳. معانی متعدد اطلاق فطری بودن خدا ۲۱۷
۴. فطری بودن علم به وجود خدا ۲۱۹
- الف) فطری بودن علم حضوری به خدا ۲۲۰
- ب) فطری بودن علم حصولی به خدا ۲۲۲
- یکم) علم وجدانی به وجود خدا ۲۲۲
- دوم) آیا قضیه «خدا وجود دارد» از اولیات است؟ ۲۲۲
- سوم) آیا قضیه خدا وجود دارد از فطریات است؟ ۲۲۴
۳. نظریه فطرت در اندیشه استاد مطهری ۲۲۵
۱. مقایسه نظریه فطرت بین دیدگاه استاد مطهری و پلنتینگا ۲۲۹
۲. مبانی استاد مطهری در رابطه با فطرت ۲۳۱
۳. مقایسه دیدگاه های موجود با دیدگاه استاد مطهری ۲۳۶
- الف) مقایسه دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه عقل گرایی حداکثری ۲۳۷
- ب) مقایسه دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه ایمان گرایی ۲۳۸
- ج) مقایسه دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه عقل گرایی انتقادی ۲۳۹

۴. وجوه اشتراک و افتراق دو اندیشمند ۲۴۱

۱. وجوه اشتراک ۲۴۱

۲. وجوه افتراق ۲۴۲

جمع بندی و نتیجه گیری ۲۴۵

کتابنامه ۲۵۱

الف) کتاب ها و مجلات فارسی ۲۵۱

مجلات ۲۵۳

ب) کتاب های عربی ۲۵۳

ج) کتاب های انگلیسی ۲۵۴

د) سایت ها ۲۵۵

ص: ۱۱



جان آدمی سرشته به ایمان است و تا بوده، در هوای ایمان دم زده و اساساً همین نیز بهانه بودنش بوده است. برای همین است که به گواه تاریخ، هرگاه دین آسمانی در دسترس آدمی نبوده، در سایه دین ساختگی و موهوم پناه گرفته تا جان عطشناک خود را به نسیمی - هر چند خیالی - سپرده و التهاب ایمان خواهی اش را فرو نشانند. از طرف دیگر او موجودی است عاقل و سلب عقل از او، نفی اوست. از این رو، عقل را در تعریف ماهیت انسان آورده اند و آن را وجه ممیزه او از سایر حیوانات دانسته اند. پس بی وجه نخواهد بود اگر در کنار عقل، ایمان ورزی را نیز در حد ماهیت انسان بیاوریم: «انسان عاقل ایمان ورز است.» یعنی انسان آمیزه ای از عقل و ایمان است.

یکی از جنبه های مهم فردی و اجتماعی انسان، جنبه عقلی و ایمانی است. اما اینکه ایمان در چه مقطعی از تاریخ آدمی بروز کرده است، اختلاف فراوان دیده می شود. باستان شناسان و دیرینه شناسان، براساس کتاب های کهن مذهبی و بر پایه آثار باستانی به دست آمده، اقوال گوناگونی با توجه به یافته ها و برداشت های خود ارائه داده اند. کسانی هم قائل اند که انسان در دوران ابتدایی خود هیچ گونه پیشرفتی نداشته است؛ یعنی عاری از دین و ایمان بوده و این احساس وابستگی به جهان بالا، بعدها بر اثر تکامل فکری برایش حاصل گردیده است.

اما از دیدگاه ادیان آسمانی، هیچ قومی بدون پیامبر نبوده است و از همان آغاز، یک هدایت کننده، هدایت آدمی را به عهده داشته است.

ایمان، همزاد انسان است و بشر از آغاز آفرینش خود، نیاز به ایمان را همواره در

خویشتن می یافت و با عطش فطری در پی آن می رفت تا با رسیدن به زلال آن، این عطش را برطرف و خود را سیراب کند؛ از این رو، جامعه شناسان و مردم شناسان، با اینکه در قرون گذشته از انسان به موجود «مستوی القامه» و «ابزار ساز» و «سیاست ورز» تعبیر می کردند، اما امروزه از او به عنوان موجودی «ایمان ورز» سخن می گویند. از آنجا که دین خواهی در متن خلقت انسان نهاده شده است، «پیتر ال برگر» از جامعه شناسان برجسته جهان می گوید:

باید اذعان داشت که نمی توان گفت: ما در جهان سکولار زندگی می کنیم؛ [زیرا] جز چند مورد استثنا، جهانی که ما در آن زندگی می کنیم - همانند گذشته - آکنده از احساسات دینی است و در برخی مناطق، این احساسات بسی بیشتر از گذشته است. (۱)

با اینکه برخی از مکاتب می کوشند ایمان را ضد علم، عقل و عقلانیت، معرفی کنند، دین با عبور افتخار آمیز از این موانع، حقیقت خود را روشن کرده و معلوم شده آنچه آنها ضد علم، عقل و عقلانیت پنداشتند، دینی بوده که خودشان با تحریف حقایق، آن را کاملاً واژگون جلوه داده بودند.

سخن از عقل و ایمان و طرح مسئله تعارض و عدم تعارض میان این دو نشان دهنده این واقعیت است که یک بُعد وجودی آدمی «خردورزی» و بُعد دیگر او «ایمان ورزی» است. آدمی همواره خواسته است برای باورهایش توجیه و دلیل بیاورد و یا به مدد ایمان، عقل را راه تازه بنماید و بر او نکته ناشنیده بخواند. اما بروز خارجی این عمل و دوگانگی مظاهر این دو بُعد وجودی، به گونه ای بوده که تاریخ اندیشه به طرح «مسئله تعارض یا عدم تعارض» آنها انجامیده است. دامنه نوسان آرا و داوری ها در این زمینه، طرحی دل انگیز از تکاپوی اندیشه را به نمایش می گذارد؛ به طوری که در این طرح کلی، از وحدت و یکسانی آنها و نیز از تعارض و تقابل اساسی آنها سخن گفته شده است. به عبارت دیگر، شاهد نفی یکی و اثبات دیگری و نیز در برخی موارد شاهد تعلیق و در پراگماتر نهادن اصل مسئله هستیم. این امر حتی در مواردی افراطی، به طرح تقابل انسان و خدا انجامیده است؛ تا آنجا که برخی اندیشمندان برای رفع توهم در تقابل فهم انسان و آنچه خداوند آورده (ایمان)، گفته اند:

ص: ۱۴

اگر تعارض مشاهده می شود، در واقع تعارض انسان و خدا نیست، بلکه تعارض نظریه عده ای از انسان ها با نظریه عده ای دیگر از آنان است؛ یعنی تعارض فهمی از متون با نظریه علمی و فلسفی. (۱)

در هر صورت وقتی نسبت عقل و ایمان را می سنجیم، مرادمان بررسی توجیه و یا عدم توجیه عقلانی باورهای دینی است و می خواهیم بدانیم که آیا تعالیم و آموزه های دینی با دستاوردها و اصول عقلانی سازگاری دارند یا خیر؟ البته لازم است هنگام سنجش نسبت و رابطه یک دین با عقل، نکات زیر را لحاظ نمود:

- باید دید که آن دین، چه برداشت و تعریفی از انسان، امیال، نیازها و ابعاد وجودی او دارد؛ زیرا هر چه برداشت ها و تعاریف یک دین از انسان، به واقعیت نزدیک تر و با فطرت آدمی همخوانی داشته باشد، انسان شناسی آن دین نیز با عقل سازگارتر است.

- آیا دین مورد نظر، از آفت تحریف و تصرف بشری در امان مانده است یا خیر؟ چرا که در صورت تحریف و ورود عنصر بشری در منابع آن دین، ممکن است آن عناصر بشری - که در جایگاه دین نشستند - مایه تعارض حکم عقل و ایمان گردند.

- درستی و نادرستی تفاسیر و برداشت هایی که از آموزه ها و تعالیم یک دین می شود، نقش تعیین کننده ای در رابطه عقل و ایمان دارد.

- باید دید که امکانات و تعالیم آن دین نسبت به اعصار و قرون مختلف چگونه است. آیا این استعداد را دارد که بتوان در هر عصری متناسب با فرهنگ و معلومات و نیازهای خاص آن عصر، تفسیری معقول از آن ارائه نمود؟

آنچه در پی می آید، نگاهی به برخورد دو اندیشمند با این مسئله و بیان مواضع آن دو در این باب است. در این نوشتار - که خصلتی عمدتاً توصیفی - تحلیلی دارد - نگاه کلی به نسبت و رابطه عقل و ایمان معطوف است، اما هر جا در مواضع مختلف رساله، مفاهیمی چون عقل و دین، عقل و وحی، عقل و شرع، فلسفه و دین، خرد و نقل، تعقل و دین و نظایر اینها به میان آید، همگی تحت عنوان اصلی مسئله، عقل و ایمان و در راستای آن بوده و در صدد بیان یک معنا و منظور مشترک می باشند.

ص: ۱۵



تاریخ را به دوره های مختلفی، مانند دوره باستانی، دوره قرون وسطی و دوره جدید تقسیم کرده اند. دوره جدید را نیز به دوره های دیگری مانند «رنسانس»، «رفرماسیون» (اصلاح دین) و «روشن گری» تقسیم نموده اند. رنسانس و رفرماسیون، سده های پانزدهم و شانزدهم را در برمی گیرد و روشن گری، سده هفدهم و به ویژه سده هجدهم را شامل می شود.

در قرون وسطا، عقل و ایمان هر دو حجت بودند و اگر سخن از توانایی عقل می رفت، توانایی آن در شناخت دین بود. نزاع متکلمان و فلاسفه جهان مسیحیت و اسلام، بر سر میزان توانایی عقل، تطابق عقل و ایمان و تقدم یکی بر دیگری بود. قرون وسطا را از هر منظری که نگاه کنیم، گذشته دین خود را منعکس می کند. عقل گرایی قبل از عصر روشن گری، ویژگی ضد دینی یا غیر دینی نداشت.

«اتین ژیلسون»، متخصص و تاریخ نویس اندیشه قرون وسطا، فلاسفه قرون وسطا را به دو طبقه تقسیم کرده است:

دسته اول آنان که معتقد بودند، چون خدا با ما صحبت کرده است، تفکر برای ما لازم نیست و دسته دیگر اعتقاد داشتند، قانون الهی، بشر را مکلف می کند که با روش های عقلی-فلسفی، درصدد شناختن خدا برآید؛ زیرا اولین وظیفه بشر، به کار انداختن عقل خدادادی است. (۱)

ژیلسون از سه گونه طرز تفکر درباره عقل و وحی و نسبت آنها با یکدیگر سخن گفته است. این تفکرات منجر به سه گروه یا به اصطلاح خود ژیلسون سه خانواده شده که عبارت اند از: خانواده آگوستین، خانواده ابن رشدی و خانواده توماسی.

به نظر ژیلسون، خانواده آگوستینی ها دین را نایب مناب همه معارف بشری، اعم از علوم تجربی و اخلاق، می دانند. به نظر آنها با وجود دین، دیگر نیازی به عقل و تفکر فلسفی نیست. بالعکس، خانواده ابن رشدی ها، اصالت را به عقل داده و شأنی برای وحی در معرفت بشری قائل نیستند. برخلاف این دو خانواده، خانواده توماسی هستند که هماهنگی میان عقل و دین و حیانی را وصول به حقیقت می دانند. در عصر رنسانس که شعار امانیت ها

ص: ۱۶

بازگشت به دنیای باستانی بود، قلمرو وحی در دنیای مسیحی غرب عصر روشنگری، که اصحاب دایره المعارف اعتماد بر عقل را یگانه وسیله ادراک می دانستند.

شالوده روشنگری سده هجدهم، بینش این جهانی از زندگی است که طی رنسانس در هنر، دین، سیاست و علوم طبیعی شکل گرفت. آغاز روشنگری را می باید در انگلستان جستجو کرد. سپس این جنبش از انگلستان به آلمان و بعد به فرانسه راه یافت. (۱)

با نگاه به عصر روشنگری، سه نسل آن را می توان از هم تشخیص داد: نسل اول، روشنگرانی که هم دین طبیعی را قبول داشتند و هم دین الهی را؛ (۲) یعنی معتقد بودند که هم می توان از راه وحی به خدا معتقد شد و هم از راه قوانین طبیعت. عقل (دین عقلانی) و وحی، دو طریقه بدیل و آلترناتیو هستند.

نسل دوم روشنگران، از دین طبیعی جانب داری و ایمان را تخطئه می کردند. «دیدرو» می گفت:

هر چیزی که آغاز داشته باشد، زمانی نیز پایان می پذیرد، و برعکس، هر چیزی که آغازی نداشته باشد، پایانی هم نخواهد داشت. دین های یهودی و مسیحی آغازی دارند. تنها دین طبیعی است که هیچ گاه پایان نخواهد داشت، در حالی که سایر ادیان نابود خواهند شد. (۳)

نسل سوم روشنگران، صورت های مختلف دین را - اعم از طبیعی و الهی - تخطئه می کردند. این نسل در فرانسه وجود داشت. برای مثال، «هولباخ»، ماده را قائم به ذات می دانست و منکر خداوند و اختیار و بقای روح بود. او می گفت: «فقط طبیعت سزاوار پرستش است». (۴)

اینجا یک پرسش مقدر می شود طرح شود که چرا مطهری و چرا پلنتینگا؟ با پاسخ به این اشکال مقدر، بخش پایانی دیباچه را به پایان می بریم:

### چرا مطهری و پلنتینگا؟

«حجاب معاصرت پرده ای است که جلوی درخشش افراد را در زمان خودشان می گیرد». (۵)

ص: ۱۷

۱- (۱). ارنست کاسیرر، فلسفه روشن گری، ترجمه: یدالله موقن، ص ۱۷.

۲- (۲). میرچا الیاده، دین پژوهی، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

۳- (۳). فلسفه روشنگری، ص ۲۵۱.

۴- (۴). ایان باربور، علم و دین، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، ص ۷۷.

۵- (۵). سیدحمید جاوید موسوی، سیمای استاد در آینه نگاه یاران، ص ۲۲۴.

این سخنی است که دکتر مفتاح، به نقل از مرحوم شلتوت در خصوص شخصیت جامع استاد مرتضی مطهری اظهار داشته است.

دکتر مفتاح در توصیف این حقیقت که زمان، حجاب از شخصیت جامع مطهری برمی گیرد و عظمت علمی و روحی او را نمایان می سازد، می گوید:

اگر انسان با یک شخصیت علمی، همزمان و معاصر است، چون همزمان است نمی تواند عظمت او را درک کند، اما هر مقدار که زمان می گذرد و این حجاب کنار می رود، عظمتش تجلی می کند. مرحوم مطهری در حجاب معاصرت بود. (۱)

هنگامی که به فکر انتخاب یک متفکر معاصر برای موضوع عقل و ایمان افتادم به خود گفتم، چه کسی بهتر از استاد مطهری! چون آثار ایشان هم هویت معرفتی و روش شناسی منطقی کامل دارد و هم در هنگام عمل، تحقق عینی دارد؛ از این رو اندیشه های استاد مطهری را برای بررسی عقل و ایمان برگزیدم. البته برای این انتخاب، دلایل فراوان دیگری هم داشتم که به برخی از آنها اشاره می کنم:

۱. استاد مطهری بر هویت واسطه ای کلام جدید واقف است و بر حریم آن حافظ. وی از طرفی بر اصالت عقل تأکید می ورزد و از طرف دیگر بر شناخت دقیق، غیر منحرف و کامل مخاطبین امروزی ایمان در جهان اصرار می کند.

۲. استاد مطهری در پاسخگویی به مسائل نوین، در مقایسه با معاصران خود، بالاترین میزان موفقیت را کسب کرده است که این امر حکایت از کارآمدی روش شناختی استاد در تفکر فلسفی نوین دارد. وی در مواجهه با معضلات، به اخذ مواضع عجالتی بسنده نکرد، بلکه سعی کرد مشکلات را با فنون مختلف به مسائل تبدیل کند و پس از صورت بندی دقیق مسئله، در جستجوی نظریه ای استوار براساس مبانی می گشت و آن را مطرح می نمود.

۳. استاد در مواجهه با آرای رقیب، از انصاف علمی و سعه صدری قابل تحسین برخوردار بود. اعراض از تسلیم جاهلانه و انکار مغرضانه و روی آوردن به نقادی مسبوق به فهم دیدگاه ها، پرهیز از حصرگرایی روش شناختی و اقبال به دانش های مختلف، از عوامل مهم کامیابی استاد در اندیشه های نوین است. اخلاق پژوهش، هوش

ص: ۱۸

هیجانی سرشار و درایت استاد در رصد کردن معضلات عینی در اندیشه معاصر و کورکورانه در پی موضوعات مد شده نرفتن، از ایشان متفکری شایسته ساخته بود.

۴. بسیاری از متفکران به ویژه آشنایان با اندیشه های غربی، در مواجهه با قرآن، هشیارانه یا ناهشیارانه، نظریه های نوین و مورد علاقه خود را به قرآن و سنت عرضه می کنند و برای گرفتن تأیید از قرآن، به صید شباهت ها -اگرچه با تأملات دور- می پردازند. این افراد، آیات و روایات را بر نظریات خود تطبیق می دهند و در نهایت به قرائتی خاص از قرآن و سنت، دست می یابند؛ به طوری که اگر دلبستگی آنها به نظریه ای تحول یابد، آن نظریه را فرو گذاشته و قائل به نظریه دیگری می شوند و آموزه های قرآن را نیز تابع فهم و سلیقه خود می کنند. این نوع مواجهه سرانجام منجر به طرح نظریه های معرفتی و تفسیری خاص خواهد شد.

اما مواجهه استاد با قرآن و سنت از نوع دیگر است؛ مواجهه ایشان مسبوق به مسئله است، نه نظریه. استاد مطهری که عمیقاً با قرآن و سنت آشنا است. بدون انکار اینکه آشنایی او در فرهنگ سنتی معین حاصل شده، مسائل خود را به قرآن عرضه می کند و با اجتهاد روشمند پاسخ قرآن و سنت را جویا می شود. روشن است که نحوه مواجهه با قرآن آن را به نطق درمی آورد؛ مواجهه مسبوق به نظریه، قرائتی نامطمئن و مواجهه مسبوق به مسئله، فهمی سازگار به ما می دهد. البته تمایز این دو گونه مواجهه، ارزش روش شناختی دارد.

بنابراین، روش مواجهه استاد با قرآن و سنت، به معنای توقف رشد کلام جدید یا مباحث معرفت شناختی نیست؛ بلکه ایشان به طور روشمندانه با مسائل نوین مواجه شده و توفیق قابل توجهی نیز در این مسئله یافته است.

این جانب موضوع عقل و ایمان را در پژوهشی نظام مند در آثار مدون و غیرمدون استاد مطهری و نیز دیدگاه ایشان در این دو مورد را جویا شدم و با تأمل در رویکرد، روش و مبانی استاد، به تشخیص و حل مسئله پرداختم. سخن را با جمله ای از دکتر مفتاح به پایان می برم:

اما راه ما، مسئله مهم برای ما، راه مطهری، مکتب مطهری و فکر مطهری است. اصولاً درباره همه شخصیت های الهی ما این عقیده را داریم که با فقدان و از دست

دادن آنها نباید مکتب آنها فراموش بشود. ما برای احترام به شخصیتی مانند مطهری باید احترام به اثر او، فکر او و مکتب او داشته باشیم» (۱).

انتخاب پلنتینگا نیز بر پایه دلیل هایی بود؛ از جمله:

۱. در این زمینه پلنتینگا آثار برجسته ای دارد که برخی از آنها عبارت اند از:

خدا و اذهان دیگر؛ (۲)

عقل و باور به خدا؛ (۳)

تضمین بحث رایج؛ (۴)

تضمین کارکرد صحیح؛ (۵)

باور مسیحی تضمین شده؛ (۶)

آیا باور به خدا عقلانی است؟ (۷)؛

انتقاد اصلاح شده به الهیات طبیعی؛ (۸)

آیا باور به خدا واقعاً پایه است؟ (۹)

۲. معرفت شناسی اصلاح شده (۱۰)، مکتبی نوظهور است که با همان عمر نسبتاً کوتاهش، توان رقابت با سایر گرایش های موجود در حوزه معرفت دینی را یافته است. (گرایش های دیگر عبارت اند از: گرایش الهیات طبیعی، قرینه گرایی، رویکرد تجربه دینی، تبیین های عمل گرا و مصلحت اندیشانه از دین و ایمان گرایی). چنان که می دانیم پلنتینگا نماینده برجسته این مکتب است.

۳. دیدگاه های فلسفه دین و معرفت شناسی دینی پلنتینگا از موضعی تدافعی در برابر

ص: ۲۰

---

۱- (۱). سیمای استاد در آینه نگاه یاران، ص ۲۲۷.

۲- (۲). Alvin Plantinga, God And Other Minds, Ithaca: Cornel University Press, ۱۹۶۷.

۳- (۳). Alvin Plantinga, " Reason and Belief in God " , ed. Faith and Rationality: Reason . and Belief in God, pp. ۱۶-۹۳.

۴- (۴). Alvin Plantinga, The Current Debate Warrant, Oxford University ress, New York .

.Oxford, 1993

Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, New York . (5) -5  
.York Oxford, 1993

Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York . (6) -6  
.Oxford, 2000

Alvin Plantinga, " Is Belief in God Rational? " , in *Rationality and Religious Belief*, . (7) -7  
.ed. C. F. Delaney. University of Notre Dame Press, 1979

Alvin Plantinga, " The Reformed Objection to Natural Theology " , in *Christian* . (8) -8  
.Scholar Review, 11, 1982

.Alvin Plantinga, , " Is Belief in God Properly Basic? " , *Nous?* 15: 41-51 . (9) -9  
.Reformed epistemology . (10) -10

نوع نگرش طبیعت گرایانه به هستی نشئت می گیرد. در واقع، این انگیزه های دینی هستند که پلنتینگا را وامی دارند تا در عرصه نظریه پردازی، با طرح اندیشه های جدید، در راه استخدام مفاهیم دینی و به سود معرفت شناسی باورهای دینی، گام بردارد. هر چند او از اینکه معرفت شناسی خود را ارزشی بداند، پرهیز می کند و می کوشد دیدگاه خود را دارای نتیجه ای خداگرایانه در هستی شناسی معرفی کند. این کار در نگاه اول می تواند ما را در دفاع از باورهای دینی، با وی سهیم کند و نیز انگیزه های ملاحظه همدلانه معرفت شناسی را در ما تقویت نماید.

۴. پلنتینگا نوعی نگاه تازه را به مسئله خداباوری طرح می کند که چیزی جز به بحث گذاشتن معقولیت باور دینی نیست. خداباوری در اعصار متمدنی به شکل های گوناگونی مورد اعتراض بوده است و همه این اعتراض ها، ناظر به صادق بودن باور دینی است. اما اعتراض به معقولیت و به حق بودن باور دینی، اعتراض تقریباً تازه ای است که کمتر بدان پرداخته شده و پلنتینگا با پرداختن به این اعتراض، نظریه معرفت شناسی اصلاح شده را ارائه نموده است.

۵. شیوه نگارش ساده و تحلیلی، صورت بندی احتجاجات با روش های متداول در منطق جدید و به دور از تکلف فلسفی، به کاربردن مثال های جدید از جهان علم تجربی و مدد گرفتن از مباحث آماری در بیان دیدگاه های دینی، همه از امور مؤثر در انتخاب پلنتینگا بوده اند. مهم تر از همه اینکه توجه به این امور به ما می فهماند که جهان معاصر نیازمند بیانی جدید، ساده، رسا و همزمان با جامعه علمی روز است.

۶. انتخاب پلنتینگا، چشم انداز مثبتی از نظریات مبناگرایانه فیلسوفان مسلمان را به ما نشان می دهد. چنان که در بخش سوم بیان خواهیم نمود، پلنتینگا در پایان به نوعی مبناگرایی معتدل و اصلاح شده معتقد می شود که در سطح باورهای پایه ای خود می تواند انواع گوناگونی از باورها را جای دهد. به نظر می رسد این نوع نگرش به باورهای پایه، در منطق دانان مسلمان نیز یافت می شود. منطق دانان مسلمان به این نکته اعتراف کرده اند که مقدمات برهان، باورهای متعددی را در خود جای می دهد. روشن است که مقدمات برهان یقینی بوده و بر باورهای دیگر مبتنی نیست. این بدان معناست که مبناگرایی پلنتینگا و متفکران مسلمان تا اندازه ای به هم شبیه هستند.

۷. جایگاه اندیشه های دینی در سامان دادن نظریات فلسفی است. در واقع پلنتینگا یکی از نمونه هایی است که دینداری را با فلسفه ورزی در هم آمیخته و رنگ تازه ای به بحث فلسفه دینی داده است. نوع تفکر پلنتینگا می تواند بُن مایه هایی به ما بدهد تا بتوانیم از فرهنگ اسلامی نکاتی ارزنده بگیریم و به جهان نشان دهیم.

در هر صورت، دستاوردهای یک تحقیق همواره روشن کردن مسائل مورد بحث نیست، بلکه نشان دادن افق های تازه پژوهشی نیز می تواند امری با اهمیت تلقی شود.



بخش اول: کلیات

اشاره

ص: ۲۳



دانش‌های بشری براساس وابستگی به یکدیگر به درجات گوناگونی تقسیم می‌شوند؛ به طوری که برخی از آنها پایه و اساس سایر دانش‌های بشری هستند؛ یعنی اعتبار و ارزش دیگر دانش‌ها، به آن دانش باز می‌گردد؛ از این رو آن را «دانش درجه یک» می‌نامند. برای نمونه، پایه همه علوم تجربی «اصل علیت» است و این اصل در فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ پس فلسفه نسبت به علوم تجربی، دانش درجه یک به شمار می‌رود. همچنین منطق، که ابزار تفکر بشر و علم روش درست اندیشیدن است، در مرتبه مقدم بر فلسفه و هر علمی قرار دارد و نسبت به همه علوم، درجه یک محسوب می‌شود.

معرفت‌شناسی نیز به دلیل بررسی معیارهای دانش بشری، حتی دانش‌های پایه، نسبت به همه علوم بشری - حتی منطق - علم درجه یک محسوب می‌گردد. گرچه منطق و معرفت‌شناسی در پاره‌ای از مسائل اشتراک دارند، ولی منطق به عنوان علم درست اندیشیدن، پس از معرفت‌شناسی قرار دارد. معرفت‌شناسی از دیرباز در فلسفه اسلامی و غرب مورد توجه ضمنی بوده است؛ ولی در فلسفه اسلامی از زمان علامه طباطبایی و در فلسفه غرب از زمان دکارت، به طور مستقل مورد توجه قرار گرفته است.

معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت، شاخه‌ای از فلسفه است که به ماهیت، منابع و حدود مرزهای حکمت یا معرفت می‌پردازد. به تعبیر «جورج پاپاس» (۱) پرسش‌های اساسی مطرح شده در معرفت‌شناسی عبارت‌اند از:

معرفت چیست و تحلیل و تعریف صحیح از معرفت، متشکل از چه مفاهیمی است؟

محدوده معرفت ما چیست؟ معرفت در مورد چه اموری ممکن است؟

منابع معرفت یا علم، کدام است و چگونه به دست می آید؟

آیا هیچ معرفت حقیقی و اصلی ای وجود دارد؟

سرانجام اینکه باور موجه چیست و در چه شرائطی یک باور، موجه می شود؟ این پرسش اگرچه به دنبال پرسش های بالا مطرح می شود، ولی عمده بحث را در معرفت شناسی به خود اختصاص می دهد؛ به گونه ای بخش اعظم معرفت شناسی مربوط به دیدگاه هایی است که روایت هایی از توجیه پذیری باور را به تصویر می کشند.

جرج پاپاس متذکر می شود که تاریخ فلسفه حکایت از آن دارد که بعد از افلاطون نیز مباحث معرفت شناختی در هر دوره ای مورد توجه بوده و فیلسوفانی همچون ارسطو، اپیکوریان، رواقیان و شکاکان و فیلسوفان دوره قرون وسطا، جدید و معاصر، همگی به مسئله معرفت و حکمت توجه کرده اند. اما در فلسفه قرن بیستم، این بحث اصلی و شایع، یعنی تحلیل و تعریف صحیح معرفت، مورد توجه ویژه قرار گرفته است. (۱)

براساس دیدگاهی بسیار رایج در معرفت شناسی - البته تا پیش از مقاله سه صفحه ای «گتیه» (۲) که با تعریف سه جزئی معرفت به «باور صادق موجه» (۳) مخالفت کرد - معرفت عبارت است از باور صادق، ولی نه باور صادق صرف؛ چرا که باورهایی مثل حدس صائب و باورهای صادقی که از آرزواندیشی نشئت گرفته اند، معرفت به شمار نمی آیند.

در پاسخ به این پرسش که چه مؤلفه ای را باید به باور صادق افزود تا معرفت به دست آید، دیدگاه های گوناگونی ارائه شده است؛ این نظریات که تنوع گسترده ای دارند، بنا به تقسیم مشهور به دو «نوع درون گرایانه» (۴) و «برون گرایانه» (۵) تقسیم می شوند. در بخش نظریات درون گرایانه، نظریاتی چون مبناگرایی، معرفت شناختی سنتی و جدید و نیز اصالت انسجام گروهی (۶) شایع بوده است. در بحث نظریات برون گرایانه، اعتمادگرایی با تقریرهای مختلفش مطرح است. جدیدترین دیدگاه - که بنا

ص: ۲۶

George Pappas, " The History of Epistemology " from Routledge Encyclopedia . (۱) -۱

.of Philosophy

Gettier . (۲) -۲

.True Justified Blief . (۳) -۳

.Internalistic . (۴) -۴

.Externalistic . (۵) -۵



به روایتی در این قسم جا می‌گیرد، نظریه برون‌گرایانه «کارکرد صحیح» (۱) است که مربوط به آلون پلنتینگا است و به بررسی موضوع «ضمانت» (۲) می‌پردازد.

نکته دیگر در مورد معرفت‌شناسی، اقسام معرفت‌شناسی است. «دکارت» بیشتر تلاش خود را متوجه این مسئله کرد تا ساختاری علمی مبتنی بر یقینات فراهم آورد. «دیوید هیوم» نیز با همین انگیزه وارد کار شد؛ ولی به نتایجی رسید که تداوم آن را به صورت مکتوب در «مقالات کواین» (۳) شاهدیم.

## ۱- معرفت‌شناسی دینی

ای نوع معرفت‌شناسی دو گونه است: عام و خاص. معرفت‌شناسی عام، نظریه‌پردازی درباره معرفت را وجهه همت خود قرار داده است. این معرفت‌شناسی، به معرفت‌شناسی خاص نظر ندارد، بلکه اصل معرفت را می‌کاود؛ چنان که فلسفه، اصل هستی را محور مسائل خود قرار داده است، نه هستی خاص را. اگر معرفت‌شناسی سخن از معرفت در حوزه‌ای خاص را میان‌کشد، از نوع معرفت‌شناسی خاص بوده که طبعاً گونه‌ای از معرفت‌شناسی پسینی است. مثلاً معرفت‌شناسی علمی به بررسی معارف علمی و معرفت‌شناسی عرفانی، به شناخت معرفت‌ها و تجارب عرفانی و معرفت‌شناسی دینی به تبیین باورها و عقاید دینی می‌پردازد.

موضوع معرفت‌شناسی خاص یا معرفت‌شناسی مضاف، معارفی است که در حوزه خاصی مطرح می‌شوند. این گونه معرفت‌شناسی پسینی بوده و معرفت درجه دوم تلقی می‌شود، صفت پسین در اینجا، به معنای «بعد از معرفت» است؛ یعنی مسبق به معرفت‌های دیگر است که به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد. پس مراد از صفت پسین، «بعد از تجربه» (۴) - که اصطلاحی کانتی است - نیست.

معرفت‌شناسی پیشین، پیش از خود معرفت خاصی ندارد، بلکه به نظریه‌پردازی معرفتی همت می‌گمارد. بنابراین می‌توان گفت معرفت‌شناسی عام، علم تولیدکننده است و معرفت‌شناسی مضاف، مصرف‌کننده. معرفت‌شناسی عام، جایگاه نظریه‌پردازی

ص: ۲۷

---

۱- (۱) .The Theory of External Proper functiuon .

۲- (۲) .Warrant .

۳- (۳) .W. V. Quine .

۴- (۴) .iori .

است، درحالی که در معرفت شناسی مصرف کننده، نظریه ها و دیدگاه های عام، بر حوزه های خاص معرفتی تطبیق داده می شود؛ از این رو آغاز راه، معرفت شناسی عام است و مقصد، معرفت شناسی خاص.

معرفت شناسی خاص یا مضاف، شامل سه شاخه می شود: «معرفت شناسی علمی»، «معرفت شناسی عرفانی»؛ و «معرفت شناسی دینی»؛ از این رو معرفت شناسی دینی یکی از شاخه های معرفت شناسی مضاف است که از قواعد عام معرفت پیروی می کند. این نوع از معرفت شناسی در صدد توجیه باورها، عقاید و معارف دینی است. (۱)

به بیان دیگر، موضوع معرفت شناسی دینی، معرفت دینی است، نه خود دین. آنگاه که این دین به فهم انسان درآمده، معرفت شناسی دینی به صحنه می آید و به بازشناسی قواعد و احکام فهم ها و معارف دینی می پردازد. معرفت شناسی دینی، توجیه عقلانی آموزه های دینی و نگاهی است از بیرون به آنچه در حوزه معرفت دینی می گذرد. متعلق معرفت شناسی دینی نه دین است و نه ایمان و نه باور دینی، بلکه فقط معرفت دینی است که عالمان و اندیشمندان دینی بدان نایل شده و از دین برگرفته اند.

معرفت دینی دارای شاخه های تنومندی همچون، فلسفه، کلام، تفسیر و مانند آن، است که در اعصار متوالی به فهم علمای دین درآمده اند. عالم دین در پی فهم و کسب معرفت دینی است و اندوخته و حاصل کار خود را در اختیار معرفت شناس دینی قرار می دهد. پس همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد، معرفت شناسی دینی از نوع معرفت های درجه دوم است؛ یعنی خود معرفتی است ناظر به معرفت دیگر که از اوصاف و احوال آن گزارشگری می کند. معرفت شناسی دینی بر سر سفره معارف دینی نشسته است و از آن تغذیه می کند، پس مسبوق به آنهاست. معنای پسینی بودن معرفت شناسی دینی همین است. این گونه معرفت شناسی نگاهی است از بیرون و از بالا به معارف دینی که درون یک حوزه معرفت دینی محصور و خلاصه نشده و جهانی فراختر از یک یا دو حوزه از معارف دینی را شامل می شود؛ به طوری که جهان او با کل جهان معارف دینی مساوی است. معرفت شناسی دینی به توصیف معارف دینی می پردازد؛ یعنی می کوشد آنچه را که در دنیای معارف دینی اتفاق افتاده است، تحلیل کند و به کرسی داوری بنشاند. خود

ص: ۲۸

این معارف نیز در معرفت‌شناسی دینی از معیارهای خاص معاصر پیروی می‌کنند. محور معرفت‌شناسی دینی، گزاره‌ها و آموزه‌های دینی است و در این میان، اعتقاد به خدا حساسیتی ویژه دارد. اکنون باید پرسید آیا باور به وجود خدا امری معقول است یا نه؟ پاسخ به این پرسش از مهم‌ترین دغدغه‌های معرفت‌شناسان دینی است.

## ۲- رابطه معرفت‌شناسی با فلسفه دین

میان معرفت‌شناسی و فلسفه دین ارتباط مهم و تنگاتنگی برقرار است. معرفت‌شناسی از علمی است که برای بسیاری از مسائل عمده و اساسی فلسفه دین، سرنوشت ساز و تعیین‌کننده است. اگر پاره‌ای از مباحث فلسفه دین را خوب بکاویم و از هم بشکافیم به معرفت‌شناسی راه خواهیم برد. معرفت‌شناسی در مورد عقل و ایمان، ریشه، مبنا و اساس فلسفه دین است. (۱)

## ۳- نقش معرفت‌شناسی در فلسفه دین

### الف) در مبانی فلسفه دین

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی، «امکان معرفت» است. اگر در اولین گام تلاش فکری از عهده ردّ شکاکیت برنماییم، هیچ زمینه‌ای برای مباحث دین‌شناسانه باقی نخواهد ماند و یکسره به وادی شکاکیت دینی فرو می‌غلطیم؛ از این رو لازم است با بررسی و ارزیابی ادله شکاکان قدیم و جدید و با مطرح کردن امکان معرفت، راه را بر معرفت‌شناسی بگشاییم تا بتوانیم در مسائل فلسفه دین قدم برداریم.

از آنجا که مسئله اقامه دلیل، جایگاه ویژه‌ای در معرفت‌شناسی دارد، در نظریه معرفت به بررسی این مطالب می‌پردازند که اصولاً دلیل چیست؟ توجیه باور چگونه است؟ دلالت دلیل به چیست؟ آیا دلیل نفسی است یا نسبی؟ آیا دلیل برای همه انسان‌ها دلیل است یا برای گروهی خاص؟ روشن است که پیش از پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته، از عهده اقامه دلیل برای دعاوی اصلی دین برنخواهیم آمد.

ص: ۲۹

---

۱- (۱). استاد غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت‌شناسی، تدوین و نگارش: مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، ص ۴۶.



عقل و ایمان که یکی از مباحث معرفت شناسی دینی است، آنجا مطرح می شود که بدانیم رابطه عقل با ایمان چیست؟ آیا معرفت در افزایش و کاهش ایمان تأثیر دارد؟ ماهیت ایمان چیست؟ و....

امروزه بسیاری از فلاسفه دین به این نیاز پی برده اند. به طوری که زندگی نامه برخی از آنها نشان می دهد نخست در فلسفه دین تخصص داشتند و از آنجا به عالم معرفت شناسی وارد شدند و هم اکنون از معرفت شناسان معروف به شمار می آیند؛ متفکرانی نظیر «پلنتینگا» و «آلستون» از این گروه اند. برخی دیگر که ابتدا به معرفت شناسی روی آورده بودند، این علم را سگوی پرواز به سوی فلسفه دین قرار داده و بعد از ورود به مباحث دین پژوهی، در فلسفه دین صاحب نظر شده اند؛ در این میان به افرادی از جمله «نینیان اسمارت» و «زئر» می توان اشاره کرد. (۱)

نتیجه آنکه فیلسوفان دین معرفت شناس و معرفت شناسان فیلسوف دین، به خوبی نشان دادند که ارتباط میان این دو انکارناپذیر است و نیاز یکی به دیگری امری اجتناب ناپذیر است و این رهگذر نیاز فلسفه دین و خاصه بحث عقل و ایمان نیز به معرفت شناسی روشن تر می شود.

ناگفته نماند که در دهه هشتاد، جنبشی علیه معرفت شناسی آغاز شد. این جنبش که توسط «ریچارد ررتی» (۲) و «ویلیامز» (۳) هدایت و رهبری می شد، تحت عنوان «مرگ معرفت شناسی» (۴) شکل گرفت.

این جنبش با مشخص کردن دقیق وظایف معرفت شناسان و مبانی و پیش فرض های معرفت شناسی، در سست کردن و تضعیف آنان کوشیدند. این تفکر بر آن بود که زمان کنار گذاشتن معرفت شناسی فرا رسیده است و اکنون هنگام افول و خاموش شدن چراغ معرفت شناسی است. ظاهراً این مدعا به ذائقه نهیلیست ها هم خوش آمده بود. (۵)

ص: ۳۰

۱- (۱) . محمد تقی فعالی، معرفت شناسی دینی، ص ۳۹ و ۴۰.

۲- (۲) . Richard Rorty.

۳- (۳) . M. Williams.

۴- (۴) . Death of epistemology.

۵- (۵) . Dancy, J and Sosa, E (ed) A Companion to Epistemology. (New York: Basil Blackwell, ۱۹۹۲) pp. ۸۸-۹۱.

## اشاره

پیش از پرداختن به مطالب اصلی این رساله، نکاتی درباره اشتراک لفظی واژه‌ها و اختلاف معانی آنها یادآور می‌شوم؛ زیرا غفلت از آن موجب مغالطات و اشتباه‌های فراوانی می‌گردد. اگرچه وجود مشترکات لفظی، نقش مهمی در ادبیات و شعر دارد، ولی مشکلات زیادی را در فلسفه به بار می‌آورد، مخصوصاً زمانی که کلمات مشترک به قدری به هم نزدیکند که تمیز آنها از یکدیگر دشوار است؛ از این رو، بسیاری از مغالطات در اثر اشتراکات لفظی اتفاق افتاده‌اند و حتی گاهی فیلسوفان و صاحب نظران نیز در همین دام گرفتار شده‌اند. مثلاً کلمه شیر در زبان فارسی به معانی مختلفی به کار رفته است:

آن یکی شیر است اندر بادیه و آن دیگر شیر است اندر بادیه

آن یکی شیر است که آدم می‌خورد و آن دیگر شیر است که آدم می‌خورد

این دشواری‌ها هنگامی دوچندان می‌شود که یک لفظ معانی اصطلاحی متعددی داشته باشد. موضوع بحث نیز همین گونه است. هم واژه عقل و هم واژه ایمان در هر یک از کلام، فلسفه و عرفان و نیز نحله‌های موجود، به معانی مختلفی به کار رفته و معنای لغوی و اصطلاحی متعددی پیدا کرده است؛ از این رو، ضرورت توضیح معانی کلمات و تعیین معنای مورد نظر در این بحث روشن می‌گردد.

## ۱- تعریف لغوی و اصطلاحی عقل

عقل در لغت، معانی متعددی دارد که از جمله آنها «تثبیت در امور» است. به عقل، عقل

گفته اند؛ زیرا صاحبش را از سقوط در مهالک نگاه می دارد. (۱) عقل از ریشه عقال، به معنای زانوبند شتر گرفته شده است؛ چرا که عقل بر هوس ها پا می نهد. (۲)

عقل در لغت هم به معنای حدثی و مصدری به کار رفته است که در این صورت، این معانی را برای آن ذکر کرده اند: بستن زانوی شتر با زانوبند، بند آوردن دار و شکم بیمار، پیچاندن پا به دور پای حریف برای زمین زدن او، به سن بلوغ رسیدن، فهمیدن، پرداختن دیه و خون بهای مقتول، پناه گرفتن، پناه بردن (وقتی با اِلی می آید، مثل عقل اِلیه) و هم به معنای اسمی و غیر حدثی می آید و در این صورت فقط دو معنا برای آن در لغت ذکر می کنند: (۱) خرد (گاهی قلب و دل هم از آن تعبیر می شود)؛ (۲) دیه و خون بها. (۳)

در اصطلاح نیز، عقل به معنای گوناگونی به کار می رود که مهم ترین آنها عبارت اند از:

۱. عقل در مباحث اخلاقی؛

۲. عقل در مباحث عوالم وجود فلسفه؛

۳. عقل در اصطلاح منطقیین و فیلسوفان. عقل در این اصطلاح به دو صورت استعمال شده است:

الف) معنای حدثی و مصدری که عبارت است از ادراک کلیات.

ب) معنای اسمی و غیر حدثی که عبارت است از قوه درک کننده مفاهیم کلی.

حکما عقل را از مقوله جوهر دانسته و در تعریف آن گفته اند: عقل جوهری است که از ماده و صفات آن مجرد و از سنخ هستی طبیعی و پدیده های محسوس به دور است و کار آن ادراک و تعقل است.

به طور کلی، عقل در فلسفه اسلامی در دو جا به کار می رود:

۱. اطلاق عقل بر موجود و موجودات مجرد از ماده و لوازم ماده (عقول عشره):

این گروه تکثر نوعی ندارند و نوعشان منحصر در فرد است؛ یعنی اگر مثلاً ده عقل داریم، ده نوع داریم. اینها فعلیت تامه اند و حالت تکامل ندارند. و در این بحث با آنها کاری نداریم.

ص: ۳۲

---

۱- (۱). ابن منظور، لسان العرب؛ لويس معلوف، المنجد، ماده عقل.

۲- (۲). علیان رشیدی، العقل عند الشیعه الامامیه، ص ۲۲۱.

۳- (۳). فاطمه اسماعیل و محمد اسماعیل، القرآن والنظر العقلي، ص ۶۸ - ۶۴.

اطلاق عقل بر نفس انسانی: عقل در این معنا، بیشتر بر یکی از قوای ادراکی نفس اطلاق می شود که کلیات را بدون نیاز به ماده و لوازم مادی درک می کند. و چهار مرحله دارد:

۱. عقل هیولایی؛ ۲. عقل بالملکه؛ ۳. عقل بالفعل؛ ۴. عقل مستفاد.

این عقل، حقایق کلیه را با همه مراتبش (از عقل هیولانی تا عقل بالمستفاد) درک می کند. بحث رابطه عقل و ایمان نیز در این معنا از عقل مطرح می شود.

در انسان شناسی گفته می شود: نسبت به انواع حیوانات عقل بدین معنا از ویژه گی های نوع انسان است، پس طبعاً تفکر مربوط به این قوه نیز، عمل ویژه انسان خواهد بود. مجهز بودن انسان به این قوه، موجب می شود که دو گونه تنوع در ادراکات انسان پدید آید: تنوع طولی، تنوع عرضی.

اکنون اشاره ای به معنای عقل در زبان لاتینی می کنیم. در زبان های لاتین در برابر عقل سه لغت استفاده شده است:

کلمه **ratio** که انگلیسی آن **reason** است. این معنا بر عقل جزئی، عقل استدلالگر، عقل توجیه کننده و مبنا و پایه پذیرش اندیشه ها و نیز به خود استدلال و دلیل نیز اطلاق شده است.

کلمه **intellectus** که انگلیسی آن **intellect** است. این لغت برای عقل فعال، عقل کلی، عقل شهودگر، قدرت فهم، در برابر احساس و اراده، وجه نامیرای روح انسان که قدرت تفکر دارد و... به کار رفته است.

کلمه **nous** که در زمان حاضر تا حد زیادی مهجور مانده است. این لغت به معنای اصل عقلانی هدفدار حاکم بر عالم طبیعت است که قوانین و نظم طبیعت از آن ناشی می شود. بعضاً هم به معنای عقل انسانی و عقل شهودگر به کار رفته است.

(۱)

برخی فیلسوفان یونان باستان و امروزه سنت گرایان، میان عقل جزئی یا استدلال گر (۲) و عقل کلی (۳) فرق گذاشته اند. عقل کلی یا شهودگر نیروی دراکه ای است که قدرت شهود حقایق را آن چنان که هستند، دارد. این عقل، استدلالگر و اثبات کننده نیست، [بلکه] شهود کننده است؛ به همین دلیل عقل جمعی نیست،

ص: ۳۳

۱- (۱). هادی صادقی، عقلانیت ایمان، ص ۴۰.

۲- (۲). Reason.

۳- (۳). Intellect.

فردی است. حجیت آن هم فردی است، نه جمعی. بر خلاف عقل استدلالگر که حجیت جمعی دارد که یا جمیع عاقلان را و یا صرفاً آنان را که با ما بر سر مقدمات و پیش فرض ها توافق دارند، قانع می کند. (۱)

## ۲- اقسام عقل

عقل نیروی خدادادی است که کارش درک است؛ گاهی «هست و نیست» را درک می کند که متعلق این درک، حکمت نظری است و گاهی «باید و نباید» را درک می کند که متعلق این درک، حکمت عملی است.

عقل معانی مختلفی دارد و از حیثیات و اعتبارات متفاوت می توان برای آن اقسامی برشمرد. در اینجا به دو قسم مهم و معروف عقل اشاره خواهیم کرد که عبارت انداز:

«عقل نظری» و «عقل عملی». عقل نظری، هست و نیست ها را درک می کند و عقل عملی، باید و نبایدها را.

در تعریف عقل نظری به صورت مختصر می توان گفت: «عقلی است که اشیاء و امور را درک می کند».

به عبارت دیگر، کار عقل «نظری» درک است؛ زیرا عقل، هم در بعد نظر و هم در بعد عمل، مجرد است و هر موجود مجردی، کارش نیز مجرد است و کار مجرد، عین درک و شهود است، گرچه در انتزاع مفهومی، علم و فهم از بخش ادراک نشئت می گیرد، نه از بخش عمل.

عقل نظری خود نیز دارای مراحل است که عبارت انداز:

۱. عقل هیولانی؛ ۲. عقل بالملکه؛ ۳. عقل بالفعل؛ ۴. عقل مستفاد.

عقل نظری مطالب بدیهی و روشن را به دلیل بداهت آنها و مطالب غیربدیهی را با ارجاع به بدیهیات اولیه، درک می کند. البته بین مطالب نظری و بدیهی راهی وجود دارد که از آن به «قواعد منطقی» یاد می کنند؛ به طوری که اگر رونده این راه آن را درست طی کند، به مقصد می رسد و مصیب است، گرنه مخطی و معذور است.

عبارات فیلسوفان در مورد تعریف عقل عملی بسیار مختلف است؛ از این رو فقط به تعریف خود عقل عملی بسنده می کنیم.

ص: ۳۴

عقل عملی، عقلی است که عمل را از آن جهت که شایسته است، درک می کند. به عبارت دیگر، بخش عمل به عقل عملی وابسته است.

عقل عملی در سخن امام صادق علیه السلام این گونه تعریف شده است:

«العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان؛ (۱) عقل، آن است که با آن، عبادت خدا و کسب بهشت شود».

البته باید در مبادی و مقومات عقل عملی، عقل نظری حضور داشته باشد؛ زیرا از حیث عقلانیت، عقل نظری باطن عقل عملی است؛ از این رو عقل عملی به خاطر طبیعتش، در ادراکاتش از عقل نظری کمک می گیرد.

از منظر دیگری نیز می توانیم منظور خود از عقل را در این رساله روشن نماییم. در این رویکرد، نقش عمده و اساسی در نظام های فکری و فلسفی، به عقل داده می شود. واژه عقل، در حوزه های گوناگون معرفتی، معانی متفاوتی می یابد. برای مثال، معنای عقل آنگاه که در برابر شهودگرایی به کار می رود، با مفاد همین واژه، هنگامی که در برابر تجربه گرایی استعمال می شود، تفاوت دارد؛ در اینجا به توضیح دو اصطلاح رایج در عقل اشاره می کنیم:

عقل گرایی در برابر تجربه گرایی (۲): گاه منظور از عقل گرایی، مکتبی فلسفی است که منشأ شناخت آدمی را مبادی عقلی و بدیهیات فطری می داند، نه تجارب حسی. افرادی چون دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶م) لایب نیتز (۱۷۱۶-۱۶۴۶م) و باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲م) از مشهورترین عقل گرایان مغرب زمین به شمار می روند. عقل گرایی در این اصطلاح در برابر تجربه گرایی قرار می گیرد. تجربه گرایان، یگانه منشأ شناخت را حس و تجربه می دانند و بدیهیات فطری و پیش از تجربه را انکار می کنند. جرج بارکلی (۱۷۵۳-۱۶۸۵م) و دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱م)، از برجسته ترین فیلسوفان تجربه گرا هستند.

عقل گرایی در برابر ایمان گرایی: در حوزه فلسفه دین و مباحث مربوط به الهیات، عقل گرایی به مکاتبی اشاره دارد که در برابر معارف وحیانی، بر نقش قوه عقل و دیگر ابزار عادی کسب معرفت اذعان دانسته و آن را نادیده نمی گیرند. این ارجح و حرمت

ص: ۳۵

---

۱- (۱). جوادی آملی، دین شناسی، ص ۱۳۲.

۲- (۲). Empiricism.

نهادن به عقل نیز مراتب متفاوتی دارد و بر این اساس، عقل گرایی در این اصطلاح، طیف گسترده ای را در خود جای می دهد. در برابر این معنا از عقل گرایی، ایمان گرایی به کار می رود، مقصود از ایمان گرایی دیدگاهی است که دینداران را از ارزیابی عقلانی باورهای دینی بر حذر می دارد و معتقد است که دین از آدمیان، تسلیم و تعبد بی چون و چرا می طلبد، نه پذیرش عاقلانه و فیلسوفانه.

گاهی جبهه مخالف عقل گرایان را نص گرایان تشکیل می دهند؛ بدین صورت که نص گرایان بر نصوص دینی جمود ورزیده و اندیشه بشری را از دستیابی به توجیه و تبیین عقلانی بسیاری از معارف دینی ناتوان می پندارند.

در نوشتار حاضر، مقصود از عقل و عقل گرایی، همین اصطلاح دوم است؛ پس در این واژه در برابر تجربه گرایی قرار نمی گیرد، بلکه با آن قابل جمع است.

ناگفته نماند مقصود از Rationalism چیزی است که در مقابل Fideism یا Irrationalism به کار می رود؛ با این معنا، عقل گرایی مستلزم نوعی اعتماد و اتکا بر عقل و استدلال های عقلانی در مقام تعیین باورها و اعمال و... می شود. باید توجه داشت که این معنا از عقل گرایی با آنچه از همین واژه در معرفت شناسی فهمیده می شود، تفاوت دارد. در معرفت شناسی، عقل گرایی در برابر تجربه گرایی به کار می رود؛ بدین معنا که حقایق اساسی و مهم و بنیادین در معرفت بشری به وسیله عقل محض (بدون تکیه بر تجربه حسی) قابل اثبات و ادراک است.

«پل فولکیه» در کتاب فلسفه عمومی، معانی و تقسیمات عقل را به شرح ذیل بیان نموده است:

الف) عقل موضوعی (۱): عقل در این اصطلاح به معنای قوه تعقل است که در موارد مختلفی استعمال می شود:

۱. عقل به معنای قوه ادراک معانی کلی؛

۲. عقل به معنای مقابل نفس و دیوانگی؛

۳. عقل در عرف متکلمان که در مقابل ایمان قرار دارد؛

۴. قوه تنظیم معلومات؛

۵. قوه ادراک روابط؛

ص: ۳۶

۶. عقل مقوم؛ (۱)

۷. عقل متقوم. (۲)

ب) عقل موردی (۳) یعنی عقل به اعتبار متعلق شناسایی، که در اصطلاح به معنای جهت و دلیل است. در این حالت عقل به معنای آنچه واسطه در ثبوت یا واسطه در اثبات یا واسطه در حقانیت امری است، استعمال می شود. این عقل بر دو نوع است:

۱. عقل نظری؛

۲. عقل عملی. (۴)

### ۳- تعریف لغوی و اصطلاحی ایمان

«ایمان» از ماده «أمن» و مصدر باب افعال، به معنای اعتقاد، گرویدن، تصدیق و انقیاد است. پس در تعریف، ایمان باید گفت: «ایمان، اعتقاد و اطمینان قلبی کامل و روشن به یک مطلب، یا یک شخص، یا یک فکر و یا یک مسلک و دین است». (۵)

امیرالمؤمنین علیه السلام در تبیین ایمان می فرماید:

«الإيمان تصديق بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالأركان؛ ایمان تصدیق به قلب و اظهار و اعتراف به زبان و عمل به جوارح و اعضاست». (۶)

همان گونه که ملاحظه می شود، رکن اساسی ایمان در مفهوم لغوی آن، تصدیق و تسلیم است.

در توضیح ریشه لاتینی ایمان باید گفت، Fideism که به معنای ایمان گرایی است، در اصل Faith-ism بوده است. این کلمه ریشه لاتینی دارد و از FEE-day-ism گرفته شده است که واژه لاتینی Fides به معنای ایمان Faith می باشد.

ایمان نیز مانند عقل، در اصطلاح دارای معانی متفاوتی است. درباره حقیقت ایمان دیدگاه های متفاوتی وجود دارد که در اینجا به پنج تعریف از آن اشاره می کنیم:

ص: ۳۷

۱- (۱) .Raison Constituante

۲- (۲) .Raison Constitvee

۳- (۳) .Raison Objective

۴- (۴) . پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۸۲ - ۷۹.

۵- (۵) . عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۲۸۲.

۶- (۶) . نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، حکمت ۲۲۷، ص ۴۸۲.



۱. ایمان عبارت است از تصدیق علمی، بر این اساس ایمان از مقوله معرفت است؛

۲. ایمان عبارت است از تصدیق قلبی؛

۳. ایمان عبارت است از التزام عملی به اوامر و نواهی شرعی؛

۴. ایمان عبارت است از تصدیق قلبی و اقرار زبانی؛

۵. ایمان عبارت است از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و التزام عملی. (۱)

مشهورترین اقوال میان متکلمان اسلامی، دیدگاه دوم است.

البته ایمان همیشه باید یک انتقادی باشد. ایمان انتقادی آن است که به صاحب ایمان اجازه می دهد و او را ملزم می کند که چشمان خود را به سوی همه نقدهایی که از سوی عقل، علم و فلسفه متوجه ایمان می شود، باز نگه دارد و ایمان خود را به گونه ای درک و معنا کند که بتواند همیشه با عقل و فلسفه در یک گفت و گوی عقلانی به سر برد. ایمان انتقادی از عقل، علم و فلسفه اخذ نمی شود، ولی همواره در گفت و گوی با آنها به حیات خود ادامه می دهد. در این صورت است که می توان از ایمان مدلل حرف زد.

#### ۴- انواع ایمان

دو نوع ایمان وجود دارد: ایمان عامیانه، ایمان عالمانه.

چنان که می دانیم، ایمان دست کم از دو عنصر اراده و باور تشکیل شده است. شخص مؤمن به چیزی باور دارد و اراده می کند که بر این باور بماند و به مقتضای آن پایبند باشد که آن باور می تواند معرفت، یا صرفاً باور باشد. معرفت را از دیرباز به «باور صادق موجه» تعریف کرده اند؛ بنابراین هر باوری معرفت نیست، ولی هر معرفتی باور است. باورهای موجه می توانند معرفت باشند، اما باورهایی که هیچ توجیهی در پذیرش آنها نداریم، معرفت نیستند.

ایمان مؤمنان را یا باورهای موجه همراهی می کند یا باورهای ناموجه. نوع اول ایمان عالمانه است و نوع دوم ایمان عامیانه.

(۲)

ص: ۳۸

۱- (۱). نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، تحقیق: علی ربانی گلپایگانی، ص ۱۴۶ - ۱۴۴.

۲- (۲). در آمدی بر کلام جدید، ص ۶۵ و ۶۶.

#### اشاره

با بررسی جداگانه مسئله عقل و ایمان در اسلام و غرب، می توان شناخت بهتری از پیشینه های تاریخی ارتباط این دو مقوله کسب کرد.

#### ۱- مسئله عقل و ایمان در اسلام

#### اشاره

با تأمل در تعالیم اسلام به ویژه قرآن کریم و روایات پیشوایان دین، اهمیت و منزلت عقل نمایان می شود. در دین اسلام، تعقل مبنای ایمان قرار گرفته و قرآن، همواره انسان را به تفکر و تدبیر و پرهیز از تقلید کورکورانه فرا می خواند و پلیدی را از آن غیر اهل تعقل می داند. عقل در روایات، محبوب ترین مخلوق نزد خداوند و معیار پاداش و کیفر آدمیان و حجت و رسول باطن معرفی شده است. اما داستان عقل و ایمان در حوزه فرهنگ اسلامی، داستانی دلکش و در عین حال تأمل برانگیز است. گروه های مختلفی از متفکران اسلامی یعنی فلاسفه، متکلمان، عرفا، فقها، اهل حدیث، اخباریون، و... و نیز انشعابات آنها یعنی، فلاسفه مشاء، اشراق، صدرایی و متکلمان معتزله، اشاعره و شیعه در این زمینه سخن ها گفته اند و رویکردها و گرایش های متفاوتی را عرضه کرده اند.

در تعریف ایمان، قرن ها میان متکلمان، فیلسوفان و الهی دانان مسلمان و مسیحی اختلاف نظرهای جدی وجود داشته و دارد. بیشترین اختلاف ها بر سر داخل کردن سه موضوع در تعریف ایمان است: اول علم، دوم اراده و سوم عمل. بسیاری از فیلسوفان و متکلمان شیعه، ایمان را همان علم، یعنی علم یقینی و جزمی می دانند. برخی از شیعیان

و نیز اغلب اشاعره و مرجئه، ایمان را عملی ارادی، یعنی تصدیق می دانند و حتی برخی مرجئه اقرار زبانی را کافی می دانند. خوارج، عمل را جزء ایمان می دانند و فاسق را خارج از حوزه ایمان می شمارند.

اما به نظر می رسد ایمان چیزی بیش از علم است و عمل خارجی در آن دخالتی ندارد. ایمان تصدیق قلبی است که به اراده و اختیار انسان و در پی علم یا باور تحقق می یابد و عمل خارجی از لوازم ایمان است و نه جزء ماهیت آن. اقرار به زبان نیز جزء ماهیت ایمان نیست، بلکه آن نیز مانند سایر عمل های خارجی از لوازم ایمان است.

چنان که ذکر شد مکاتب مختلف پژوهشهای متنوعی راجع به چیستی ایمان و عقل طی قرون متمادی انجام داده اند. در اینجا به صورت مختصر، برخی دیدگاه های کلامی متکلمین و فیلسوفان اسلامی را بررسی می نماییم:

## الف) عقل و ایمان از دیدگاه متکلمان

### اشاره

در میان مسلمانان، برخورد با عقل و میزان اعتبار آن یکسان نبوده است. متکلمان اسلامی با طرح مسئله عدل الهی و حسن و قبح ذاتی افعال و اشیاء، به دو گروه عدلیه و غیرعدلیه منشعب شدند: گروه اول، یعنی متکلمان معتزله و شیعه، به حسن و قبح ذاتی و عقلی تأکید نمودند، ولی گروه دوم، یعنی اشاعره، به انکار آن پرداختند.

البته معتزله در به کارگیری عقل، راه افراط را پیمود و برای عقل سلطه کامل قائل شد و آن را در تمام موضوعات، اساس و مرجع دانست؛ حتی دلیل نقلی مخالف آن را مردود شمرده یا برای مماشات با عقل به سرعت به تأویل ظواهر نصوص دینی اقدام نمودند و بر ترجیح عقل بر وحی تأکید نمودند. (۱)

در مقابل، عده ای چون ابوالحسن اشعری و پیروانش، صرفاً به آثار مروی و منصوص تمسک جستند، وظیفه عقل را تعبد و تعقل در خصوص شرع و تأیید آن دانستند و از آنجا که تمام احکام شریعت را مطابق عقل می شمردند، نیازی به دخالت عقل نمی دیدند. حتی گاهی ادراک حسن و قبح را نیز از عقل سلب می کردند.

در میان این دو نظریه، نظریه دیگری وجود دارد که براساس آن، عقل انسان توانایی

ص: ۴۰

---

۱- (۱). غلامحسین ابراهیم دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ص ۱۴.

درک حسن و قبح را داشته و نقش بسزایی در فهم کتاب و سنت دارد. در مواردی که عقل مستقلاً احکام قطعی داشته باشد، حکم آن مورد پذیرش شرع می باشد.

### یکم) رویکرد شیعه

شیعه به کسانی گویند که پیرو علی علیه السلام و امامان بعد از آن باشند. و مکتب شیعه نسبت به مکاتب دیگر از قدمت بیشتری برخوردار است، به طوری که آغاز پیدایش شیعه از زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است. (۱) در مذهب شیعه بیش از معتزله، برای عقل، استقلال و اصالت و حجیت اثبات شده است. شیعه توجه به روایات مسلم معصومین علیهم السلام معتقد است، عقل پیامبر، باطنی و درونی است، همچنان که پیامبر، عقل ظاهری و بیرونی است.

در فقه شیعه، عقل یکی از ادله چهارگانه است؛ (۲) از این رو در اصول فقه شیعه، قاعده ای به نام «قاعده ملازمه» وجود دارد که به ملازمه حکم عقل و شرع معروف است و با این عبارت بیان می شود:

«کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، وکل ما حکم به الشرع حکم به العقل».

مقصود این است که هر جا عقل، یک مصلحت یا یک مفسده قطعی را کشف کند، به دلیل «لمی» - از راه استدلال از علت به معلول - حکم می کنیم که شرع در اینجا حکمی مبنی بر استیفاء آن مصلحت و یا دفع آن مفسده دارد. هر چند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد. همچنین هر جا که یک حکم وجوبی یا استحبابی یا تحریمی و یا کراهتی وجود دارد، ما به دلیل «إئی» - از راه استدلال از معلول به علت - کشف می کنیم که مصلحت یا مفسده ای در کار است، هر چند بالفعل عقل ما از وجود آن مصلحت یا مفسده آگاه نباشد. پس می توان گفت از نظر متکلمین و فقهای شیعه، هماهنگی کاملی میان عقل و شرع برقرار است. (۳)

### دوم) رویکرد اهل حدیث

گرایش اهل حدیث در دین شناسی، نقلی است. آنان ظواهر گزاره های دینی را در اصول

ص: ۴۱

۱- (۱). محمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۳۱.

۲- (۲). مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۲.

۳- (۳). همان، ص ۵۶.

و فروع، معتبر تلقی می کنند. این گروه در تعارض عقل و نقل، اولویت را به نقل می دهند و توانایی عقل را در درک حقایق دینی انکار می کنند. اهل حدیث در بحث مربوط به رابطه عقل و نقل و شریعت معتقدند که عقل، مفتاح دین و شریعت است؛ از این رو ارزش عقل فقط در حدی است که انسان را به آستانه دین و وحی و شریعت بکشاند.

### سوم) رویکرد معتزله

مکتب معتزله در اوایل قرن دوم هجری، توسط واصل بن عطا (۸۰ - ۱۳۱ق) پدید آمد. در آن زمان بحث مرتکبان گناه و حکم دنیوی و اخروی آنان به طور جدی رواج داشت؛ به طوری که خوارج آنان را کافر و مشرک دانسته و معتقد بودند، اگر بدون توبه از دنیا بروند محکوم به عذاب ابدی خواهند بود، اما اکثریت امت آنان را مؤمن فاسق می دانستند و حسن بصری آنها را منافق می دانست.

در چنین شرایطی بود که واصل بن عطا، نظریه اعتزال را ابراز نمود. (۱)

معتزله در بحث های کلامی و نیز تفسیر آیات قرآن، از عقل و تفکر عقلانی استفاده می کردند؛ بدین معنا که هرگاه نتایج استدلال های عقلی آنان با ظواهر دینی مخالفت داشت، دست به تأویل ظواهر زده و بدین وسیله میان عقل و دین ایجاد هماهنگی می کردند و غالباً از تفکر جدلی بهره می گرفتند.

اقبال لاهوری در توصیف آنان چنین گفته است:

در اوایل سده دوم هجری، واصل بن عطا، شاگرد حسن بصری که یکی از علمای نامدار کلام بود، آیین معتزله را که همانا نظریه جدید عالم اسلام است، تأسیس کرد. (۲)

احمد امین نیز روش آنان را چنین وصف کرده است:

آنان به سان دیگران، به ایمان اجمالی به مشابهات اکتفا نکردند و آیات یک موضوع را که احیاناً نوعی اختلاف در آن ها به نظر می آمد، جمع کردند، مانند آیات جبر و اختیار و... و نهایتاً به داوری عقل روی آوردند و در نتیجه در هر مسئله به رأی و نظری دست یافتند. آنگاه به آیاتی که به ظاهر مخالف با آن رأی بود، بازگشته، آنها را تأویل کردند. در نتیجه، تأویل از مهم ترین نمودارهای متکلمان معتزلی و بارزترین وجه امتیاز روش آنان با سلف بود.

ص: ۴۲

۱- (۱). همان، ص ۲۶۳.

۲- (۲). محمد اقبال، سیر فلسفه در ایران، نشر بامداد، تهران، ۱۳۴۷ ش، ص ۴۶.

محقق لاهیجی نیز در تعریف روش معتزله گفته است:

این جماعت به رأی عقلی روی نموده، آیات و احادیثی که مضمونش به حسب ظاهری، موافق آراء و عقول ایشان نمی نمود، به تأویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می کردند. (۱)

### چهارم) رویکرد اشاعره

مکتب اشعری در قرن چهارم هجری، توسط ابوالحسن اشعری تأسیس شد. وی بعد از چهل سالگی، این مکتب را به عنوان یک مکتب معتدل میان اهل حدیث و معتزله تأسیس نمود.

اشعری تلاش کرد با ارائه طرح نوین تضاد میان عقل گرایی و ظاهر گرایی را برطرف کند. از این رو با هر دو گروه جهات موافق و مخالف داشت. با عقل گرایان در این جهت که استدلال عقلی در اثبات عقاید دینی، بدعت و حرام نیست، بلکه راجح و پسندیده است، موافقت کرد و به تألیف رساله استحسان الخوض فی علم الکلام مبادرت ورزید؛ و این در حالی بود که اهل حدیث، علم کلام و استدلال عقلی را بدعت و حرام می دانستند.

از طرفی در تعارض عقل با ظاهر دینی، ظواهر را مقدم داشت. در نتیجه در بحث صفات ذات و صفات خبریه، با عقاید معتزله مخالفت کرد، همان گونه که اصل تحسین و تقبیح عقلی و متفرعات آن را نیز مردود دانست و هیچ واجب عقلی را نپذیرفت و در این زمینه ها با اهل حدیث هماهنگ گردید. (۲)

اگرچه با پیروزی ظاهر گرایان بر معتزله، ستاره عقل گرایی در جهان اسلام افول کرد، ولی موجب اضمحلال کامل آن نگردید؛ چون هواداران مکتب اعتدال تا قرن ها بعد، از مکتب خود دفاع کردند. حتی در میان متأخران متکلمان اشعری، افراد برجسته ای بودند که تفکر عقلایی را ارج نهاده و در مواردی با عقاید اشعری مخالفت ورزیده یا آن را اصلاح کرده اند.

«حیال» و «عبدالحکیم» در حواشی عقاید نسفی چنین گفته اند:

در مواردی که نص حاکی از چیزی باشد که عقل آن را ممتنع شمارد، باید به تأویل آن پرداخت چه عقل بر نقل مقدم است، عقل اصل است و نقل فرع.

ص: ۴۳

۱- (۱). عبدالرزاق لاهیجی، گزیده گوهر مراد، ص ۲۱.

۲- (۲). هانری کربن، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۲، ص ۵۴۲.

«شیخ محمد عبده» از مکتب اشعری پیروی می کرد، ولی در مسائل مورد اختلاف میان اشاعره و معتزله، آراء و نظریاتی ابراز کرد که با عقاید اشاعره مخالفت آشکار دارد. ایشان در مسئله حسن و قبح عقلی گفته است:

«معرفت» آن است که عقل های سالم آن را نیکو دانسته و قلب های پاک به دلیل هماهنگی آن با فطرت و مصلحت، آن را می پسندند و «منکر» آن است که عقل های سالم آن را انکار کرده و قلب های پاک از آن متنفر می گردند. (۱)

اشعری ها معتقدند عقل نمی تواند به صورت مستقل، حسن و قبح برخی از افعال را درک کند.

## **(ب) عقل و ایمان از دید فیلسوفان**

داستان نسبت عقل و ایمان تنها در مدرسه متکلمان خلاصه نمی شود، بلکه حکیمان و فیلسوفان اسلامی نیز با این مسئله مهم روبه رو بودند. کندی (متوفای ۱۸۵ق) در جهان اسلام، با آموختن فلسفه و حضور در جنبش ترجمه، با این مسئله مواجه شد و توافق و تلائم فلسفه با دین را مطرح نمود. به اعتقاد کندی، اگر فلسفه، علم به حقائق اشیاست پس انکار فلسفه، مستلزم انکار حقیقت و در نهایت مستلزم کفر است. بنابراین میان فلسفه و دین اختلافی نیست و در صورت بروز تعارض میان آیات قرآنی و تعلیمات فلسفی، راه حل تأویل آیات است. این طریقت با فارابی ادامه یافت و فلسفه و دین به عنوان دو سرچشمه یک حقیقت معرفی شدند. گرایش فلسفی پس از فارابی به ابن سینا رسید و تا ظهور غزالی ادامه یافت، ولی غزالی با انتقادهای خود و تألیف تهافت الفلاسفه، به شدت فلسفه را مورد حمله قرار داد و تعقل فلسفی را مانع وصول به حقیقت دانست. فلسفه ستیزی غزالی، ابن رشد اندلسی را به مقابله واداشت و در دفاع از فلسفه ارسطویی به تألیف تهافت التهافت پرداخت.

فیلسوفان و حکیمان، عقل را چنین تعریف کرده اند: «قوه استدلال و استنباط فروع و نتایج از اصول و مقدمات». برخی دیگر معتقدند که لازمه آن، علم به ضروریات است، به شرط آنکه حواس ظاهری و باطنی سالم باشد. ضروریات عبارت انداز: اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات.

ص: ۴۴

چنان که در تعریف لغوی و اصطلاحی عقل توضیح دادیم، عقل در اصطلاح فلسفه دو معنا دارد:

معنای اول عقل: موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد بوده و به طور مستقل، یعنی بدون تعلق به نفس و بدن، موجود است. فلاسفه به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و قاعده «امکان اشرف» و دلایل دیگر، وجود سلسله ای از عقول را تصویر کرده اند که واسطه فیض الهی است. بدین ترتیب که از خدا تنها یک موجود - که «عقل اول» نامیده می شود - صادر گشته و از آن، عقل دوم، تا به عقل دهم - که «عقل فعال» نام دارد - برسد؛ عالم طبیعت از عقل فعال صادر شده است. این عقول، عقول طولی هستند و در میانشان رابطه علیت برقرار است. شیخ اشراق ضمن اثبات عقول طولی مشائین، تعداد آنها را بیش از ده دانسته و گذشته از عقول طولی، به عقول عرضی یا ارباب انواع معتقد گشته است بر طبق نظر او در مقابل هر نوع مادی یک عقل عرضی یا رب النوع قرار دارد که مدبّر آن است و انواع مادی نسبت به این عقول «اصنام» نامیده می شود. در میان این عقول رابطه علیت برقرار نیست. (۱) صدرالدین شیرازی ضمن پذیرفتن ارباب انواع و ارائه تبیین خاصی از آن، در مواردی از آن استفاده کرده است. (۲)

معنای دوم عقل: یکی از قوای نفس انسانی است. در این معنا، عقل مستقل نبوده، بلکه با نفس متحد است و یکی از قوا و مراتب آن به شمار می رود. عقل بشری در مقابل قوه خیال، وهم و حس قرار دارد و قادر به ادراک کلیات است و می تواند مسائل نظری را از مقدمات بدیهی و معلوم استنباط کند. این عقل به ملاحظه مدرکاتش دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری خود چهار مرتبه دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. (۳)

اغلب فلاسفه درباره ارتباط عقل انسانی با عقول عشره معتقدند که کلیات عقلی در عقل دهم یا عقل فعال قرار دارد و هم اوست که این کلیات را بر عقول انسان افاضه می کند. بنابراین عقل فعال، گذشته از نقشی که در وجود جهان دارد، از لحاظ معرفتی

ص: ۴۵

۱- (۱). شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، ج ۲، ص ۱۵۴ - ۱۳۹.

۲- (۲). صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، ج ۱، ص ۳۰۷ و ج ۸، ص ۳۳۲.

۳- (۳). صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۲۵۷.



نیز نقش ویژه ای ایفا می کند. البته در حکمت اشراق -چنان که گذشت-، هر یک از اشیاء عالم از رب النوع خود، یعنی از یکی از عقول عرضی صادر گشته است.

ایمان به طور معمول در کتب فلسفی فلاسفه به شناخت تفسیر می شود. ایمان به خدا یعنی شناخت خدا و ایمان به ملائک یعنی شناخت ملائک. ولی ایمان حقیقتی بیش از شناخت است. حکیمان مسلمان معتقدند، دلیل آنکه ایمان فقط شناخت نیست، این است که قرآن بهترین نمونه را از بهترین شناسنده هایی آورده که خدا و حجت های او را در حد اعلا می شناسد، اما کافر است و او کسی نیست جز شیطان. اگر ایمان -چنان که فلاسفه گفته اند- فقط شناخت بود، شیطان باید اولین مؤمن می شد. شناخت، رکن ایمان است، جزء ایمان است و ایمان بدون شناخت، متزلزل و لغزان است ولی شناخت تنها نیز ایمان نیست؛ در ایمان بر خلاف شناخت، عناصری چون گرایش، تسلیم، خضوع، علاقه و محبت نیز نهفته است. ایمان مسئله ای است مبتنی بر آگاهی، ولی همراه با گرایش. ایمان یعنی خدا آگاهی مقرون به گرایش و تسلیم در پیشگاه حق. (۱)

نکته مهم دیگر، فراتر بودن ایمان از علم و اختیاری بودن آن است. برای اینکه این مسئله روشن گردد توجه به شواهد زیر راه گشاست:

۱. امر به ایمان و نهی از کفر: اگر ایمان خارج از حوزه اختیار انسان بود، درخواست آن از سوی خدا با حکمت او تنافی داشت. در آیات زیادی از قرآن، امر به ایمان و نهی از کفر به چشم می خورد. (۲)

۲. جرم دانستن کفر و نکوهش کفار و وعده عذاب به آنها: این نکوهش تنها در صورت اختیاری بودن ایمان و کفر معنا پیدا می کند. (۳)

۳. نفی اکراه: نفی اکراه در دین دلالت بر اختیاری بودن ایمان دارد. (۴)

۴. فراخوانی برای عبرت گیری از کفار: آیاتی که به عبرت گرفتن از سرنوشت کفار و ایمان آوردن فرامی خوانند، به طور ضمنی به اختیاری بودن ایمان اشاره دارند. (۵)

ص: ۴۶

---

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۱۸۷ و ۱۸۸.

۲- (۲). بقره، ۴۱، ۹۱، ۱۸۶؛ مائده، ۱۱۱؛ نساء، ۱۳۶، ۱۷۱.

۳- (۳). بقره، ۸۶؛ نساء، ۱۳۷؛ ملک، ۱۰؛ اعراف، ۴۰.

۴- (۴). بقره، ۲۵۶.

۵- (۵). ذاریات، ۳۷ - ۳۵.

۵. بی فایده دانستن ایمان از روی ترس: آیاتی وجود دارد که می گویند ایمان از سر ترس و اجبار بی فایده است و این نشان می دهد که ایمان باید آزادانه و بدون اجبار و فشار باشد تا ارزش پیدا کند. (۱)

۶. تصریح به اختیاری بودن ایمان: در آیاتی از قرآن تصریح شده است که پس از آمدن تذکرات انبیا، مردم آزادند که اگر خواستند راه خدا را برگزینند و این چیزی جز ارادی بودن ایمان نیست. (۲)

در همه موارد باید توجه داشت که علم، امری اختیاری نیست، هرچند مقدمات آن اختیاری است. اما آنچه در این شواهد آمده است چیزی فراتر از علم و پس از آن است و آن تصمیم ویژه ای است برای اینکه انسان تسلیم اراده خداوند بشود و ربوبیت او را تصدیق کند. همچنین باید توجه داشت که ابلیس و دیگر شیاطین جنی، خدا را می شناسند و به او علم دارند، اما با طغیان خود کافر شدند و ایمان خود را از دست دادند. معنای کفر ابلیس، این نیست که او شناخت خدا را از دست داده است.

## ۲- مسئله عقل و ایمان در غرب

فیلسوفان قرون وسطا در رابطه عقل و ایمان بر این عقیده بودند که دین از عقل، مطالبه ایمان می کند و عقل هر لحظه مورد خطاب وحی قرار می گیرد. عقل و ایمان، دو رویه یک واقعیت اند و چون عقل و اصول آن، همگی مخلوق خداوند است، بین عقل و وحی تعارضی روی نمی دهد، بنابراین در قرون وسطا، در حجیت عقل و ایمان سخنی نبود و تنها نزاع بر سر میزان توانایی عقل و تطابق عقل با ایمان و تقدم یکی بر دیگری بود.

اتین ژیلسون (۱۹۷۹ - ۱۸۸۴م) در زمینه ترابط عقل و دین، گروه های متعددی را ذکر می کند که به برخی اشاره می کنیم:

گروهی از متألهان مسیحی، وحی را جانشین همه معارف بشری، اعم از علوم

ص: ۴۷

---

۱- (۱). مؤمن، ۸۵؛ دخان، ۱۲ و ۱۳.

۲- (۲). مزمل، ۱۹؛ انسان، ۲۹.

تجربی و اخلاق و مابعدالطبیعه می دانستند. بنا بر این نظر، آنچه برای رسیدن به رستگاری لازم است در کتاب مقدس آمده است، پس صرفاً باید شریعت را آموخت و حاجت به چیز دیگری از جمله فلسفه نیست؛ زیرا خداوند با ما صحبت کرده است و به همین دلیل، تفکر برای ما لازم نیست. به طور خلاصه می توان گفت، این گروه معتقدند که میان ایمان، دینی و کلمه الله و استفاده از عقل طبیعی در مسائل مربوط به ایمان تعارض منطقی وجود دارد.

گروهی دیگر از جمله «آگوستین»، بر این اعتقادند که طریق وصول به حقیقت، طریقی نیست که از عقل شروع شده و از یقین عقلی به ایمان منتهی گردد، بلکه بر عکس، طریقی است که مبدأ آن ایمان است و از وحی به عقل راه می یابد. «آگوستین» می گوید: «فهم، پاداش ایمان است؛ از این رو در پی آن نباش که بفهمی تا ایمان آوری، بلکه ایمان بیاور تا بفهمی». (۱)

«آنسلم»، یکی از فیلسوفان قرون وسطا می گوید:

من در پی آن نیستم که ابتدا بفهمم و بعد ایمان آورم، بلکه ایمان می آورم تا بفهمم. پس به این دلیل ایمان می آورم، چون مادامی که ایمان نیاورده ام، نخواهم فهمید.

«ژیلسون» به گروه دیگری به نام ابن رشدی های لاتینی اشاره می کند که ضمن پذیرش دستاوردهای فلسفه، هر گونه تعارض میان عقل و ایمان یا فلسفه و دین را منتفی می دانستند و در صورت تناقض هر دو آموزه های عقل و وحی را معتبر می دانند و بر این اعتقادند که اولین وظیفه بشر به کار انداختن عقل خدادادی است.

متفکران قرون وسطا متأثر از افلاطون، به دو عقل قائل بودند: یکی عقل جزئی و حسابگر و دیگر عقل کلی. ولی در عصر جدید، عقل فقط به معنای اول، (عقل حسابگر) به کار می رود. بنابراین اساس بود که ریاضی دیدن جهان توسط گالیله، نیوتن و دکارت، غلبه یافت. (۲)

عقل جزئی و حسابگر به جایی رسیده است که دیگر خدا و بالتبع، وحی برایش مطرح نیست و خود را مستقل از آن می داند؛ تا آنجا که در دوره موسوم به روشنگری،

ص: ۴۸

۱- (۱) اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطا، ترجمه: ع. داوودی، ص ۱۳ - ۹.

۲- (۲). بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، ص ۶۲ و ۶۴.

عقل حاکمیت بی چون و چرا یافت و حتی تنفر نسبت به دین و حیانی رواج یافت و دین طبیعی و دئیوم، جایگزین دین آسمانی، الهی و تئیزم شد. (۱)

به طور عمده، عصر روشنگری شاهد سه رویکرد بوده است:

رویکرد نخست، از آن روشنگرانی است که دین طبیعی و دین الهی را پذیرا بودند؛ یعنی باورشان این بود که از راه وحی و قوانین طبیعی می توان به خدا اعتقاد ورزید.

رویکرد دوم، جانبداران دین طبیعی بودند که ایمان را تخطئه می کردند.

رویکرد سوم، از آن کسانی بود که انواع صورت های دین طبیعی و الهی را تخطئه می کردند و تنها به توانایی عقل در حوزه های علم و دین و تمام شئون حیات انسانی اعتراف داشتند. ناگفته نماند نهضت روشنگری، واکنش هایی از سوی کلیسا، رومانسیسم در ادبیات، پارسامنتی و نهضت فلسفی را در پی داشت. (۲)

«دیوید هیوم» فیلسوف انگلیسی قرن هیجدهم میلادی، با نفی ضرورت علی و معلولی، دفاع عقلانی از مسیحیت را بی حاصل دانست. کانت، فیلسوف نامدار آلمانی نیز اثبات خدا و تعالیم دینی را از حد توانایی عقل نظری خارج شمرده و تمام فیلسوفان پس از خود از جمله «کی یرکگارد»، «هوسرل»، و مکاتب فلسفی چون پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم منطقی و تحلیل زبانی را متأثر ساخت. امروزه این مطلب تقریباً از مسلمات فلسفه غرب است که باورهای دینی تحقیق پذیر یا اثبات پذیر، عقلانی نیستند و تنها از طریق کارکردهای آن یا تجربه دینی می توان ایمان دینی را توجیه کرد. کانت، علم را حاصل هم کنشی ذهن و عین می دانست و ذهن را آینه تمام عیار واقع معرفی نمی کرد. وی با قالب دوازده گانه ذهن، به تأثیر دستگاه ذهن بر معرفت اعتراف کرد و با توجه به دو ورودی دستگاه ذهن، یعنی زمان و مکان، نقد عقل نظری و ناتوانی عقل در اثبات امور ماورای طبیعی از جمله وجود خداوند را پی ریزی نمود. البته وی عقل را در انکار هستی نیز ناتوان می دانست. کانت از این نکته مهم معرفت شناختی غفلت کرد که نظام معرفت شناختی او به نسبت گرایمی می انجامد و لازمه این آفت، فروپاشی نظام کانت است. در این سیستم

ص: ۴۹

۱- (۱). ایان باربور، علم و دین، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، ص ۸۰ - ۷۱.

۲- (۲). ارنست کاسیر، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، ص ۲۵۱.

فلسفی، تبیین عقلانی از دین، جای خود را به تبیین های روان شناختی و جامعه شناختی و ایمان گرایی از دین داد.

تاکنون روشن شد که عقل گرایی در قرن هیجدهم و نوزدهم کاربردی کاملاً منفی داشته و بر نهضت ضد دینی و الهی دلالت می کرده است. برخلاف عقل گرایی قرن شانزدهم و هفدهم که در برابر تجربه گرایی بود و کاملاً مؤید و مدافع دین تلقی می شد. برای نمونه می توان به عقل گرایی دکارت اشاره کرد که مفهوم خدا را از مفاهیم فطری می شمرد یا عقل گرایی لایب نیتز و مالبرانش که با دلایل عقلی به اثبات خدا می پرداختند.

ص: ۵۰

### اشاره

در اینکه عقل در قلمرو دین جایی دارد شک و تردیدی وجود ندارد، بلکه مهم، تشخیص و تبیین جایگاه عقل است؛ زیرا تمام متدینان تلاش می‌کنند تا در تعلیم نظام دینی و تبیین باورهای دینی از عقل بهره‌برند. پس برای فهم ایمان ناگزیریم از عقل بهره‌جوییم، ولی آیا می‌توان با عنصر عقل به اعتبارسازی و توجیه نظام اعتقادات دینی دست یافت؟ در پاسخ به این پرسش چهار رویکرد مهم و متفاوت در غرب مطرح شده است:

### ۱- رویکرد عقل‌گرایی حداکثری

#### اشاره

#### (۱)

براساس این دیدگاه، عقلانیت دینی مبتنی بر آن است که صحت اعتقادات دینی به گونه‌ای اثبات شوند که جمیع عقلا قانع شوند.

«کلیفورد» (۱۸۷۹ - ۱۸۴۵م) ریاضی‌دان انگلیسی، عقل‌گرایی حداکثری را در عبارتی کوتاه چنین بیان می‌کند:

همیشه همه جا و برای همه کس، اعتقاد به هر چیزی بر مبنای قراین، کار خطا و نادرست است. فرض کنید شخصی در دوران کودکی یا پس از آن عقیده‌ای را پذیرفته است و آن عقیده را در خارخار هرگونه شکی که در ذهنش می‌خلد به طور دائمی نگه می‌دارد... و طرح پرسش‌هایی را که موجب تشویش آن عقیده می‌شود کافرکیشانه تلقی می‌کند. زندگی چنین شخصی گناه عظیمی در قبال نوع بشر است. (۲)

ص: ۵۱

---

۱- (۱) . Strong rationalism

۲- (۲) . مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۷۲.

چرا کلیفورد برای اعتقادات دینی چنین معیار سخت گیرانه ای مطرح می کند؟ او در پاسخ به این پرسش، بر پیام های خطیری تأکید می کند که ممکن است در نتیجه پذیرش یک اعتقاد بدون قراین کافی، گریبان گیر خود شخص و به ویژه دیگران شوند.

مالک یک کشتی می خواست کشتی مسافربری خود را به دریا بفرستد. این شک در ذهن او پدید آمده بود که ممکن است این کشتی برای سفر دریایی مناسب نباشد. این تردید ذهن او را اشغال کرد و مایه ناخرسندی و نگرانی وی شد. اما قبل از آنکه کشتی راه سفر را در پیش گیرد، او بر این وسوسه های مالیخولیایی فائق آمد و حرکت کشتی را با قلبی روشن و دعای خیر نظاره کرد. هنگامی که کشتی در میانه اقیانوس غرق شد، او وجه بیمه اش را دریافت کرد و لب به شکایت نگشود. ما درباره او چه قضاوتی می کنیم؟ بدون شک خواهیم گفت که او حقیقتاً مسئول مرگ آن انسان ها بوده است. درست است که وی صادقانه معتقد بود که کشتی اش مستحکم است، اما خلوص و صداقت عقیده اش به هیچ وجه کمکی به او نمی کند، زیرا او حق نداشت بر مبنای آن قرائنی که در پیش رو داشت، چنان اعتقادی داشته باشد. (۱)

اگر کسی بگوید که همه مردم با توجه به نیازهای زندگی و مشغله های زیادی که دارند و موانع دیگری از قبیل کم استعدادی، وقت و قدرت برآوردن چنین معیار سخت گیرانه ای را ندارد، جواب کلیفورد این خواهد بود که چنین شخصی، وقتی برای ایمان آوردن ندارد. اعتقاد مکتوم کلیفورد این است که هیچ نظامی از اعتقادات دینی نمی تواند این معیارهای سخت گیرانه را اثبات کند. بنابراین شخص عاقل نباید اعتقادات دینی داشته باشد، اما به هیچ وجه این طور نیست که تمام قائلین به عقلانیت حداکثری با دین، عناد و مخالفت ورزد.

«جان لاک» (۶۳۲ - ۵۷۴م) فردی مسیحی بود و معیارهایی در مورد اعتقاد معتبر بنیان نهاده بود که بعداً توسط کلیفورد بیان شد. اما وی معتقد بود که مسیحیت می تواند آن معیارها را برآورده کند، مشروط بر اینکه به درستی فهمیده شود و مورد دفاع قرار گیرد. دیدگاه های «توماس آکویناس» (۱۲۷۴ - ۱۲۲۴م) از جهاتی با دیدگاه های لاک و کلیفورد متفاوت بود، اما او هم در این رأی با لاک هم عقیده بود که با یک پژوهش عقلی دقیق می توان حقیقت مسیحیت را به نحوه قانع کننده ای مبرهن کرد.

ص: ۵۲

«ریچارد سوئین برن» از فیلسوفان دین معاصر است که موضعش به عقل گرایی حداکثری بسیار نزدیک است. او معتقد است کسی که به عقلانیت حداکثری قائل است، از سر احساسات به ایمان متوسل نمی شود، بلکه صحت دیدگاهش را اثبات می کند. (۱)

## نقد و بررسی عقل گرایی حداکثری

در مورد عقل گرایی حداکثری، اشکالات و ایرادات زیادی مطرح گردیده است؛ به طوری که می توان گفت هر شخص یا گروهی از دید خود و جریان فکری اش به این دیدگاه نقد و اشکالاتی وارد نموده است. در اینجا به چند اشکال مهم اشاره می کنیم:

اولاً، کار عقل تعلیقی است و مشروط به تحقیق و بررسی همه آراء و نظریات و همه دلایل و قراین است.

ثانیاً، همان گونه که حکم عقل تعویقی است، به این معنا که همیشه به عقب می اندازد، کار عقل نیز مشروط به تحقیق و پژوهش آیندگان است.

پس می توان نتیجه گرفت که این دو یا ممکن نیست یا بر فرض امکان، زمان بر است و نقش ایمان را در زندگی نادیده و کالمعدوم می گیرد.

ثالثاً، این نگرش خودستیز است و اگر معیار عقل گرایی حداکثری را بر خودش اطلاق کنیم، نباید آن را بپذیریم؛ یعنی با پذیرفتن آن به لزوم نپذیرفتن آن می رسیم.

## ۲- رویکرد ایمان گرایی

### اشاره

### (۲)

ایمان گرایی دیدگاهی است که نظام های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی داند. برای مثال اگر بگوییم که ما به وجود خداوند و عشق او نسبت به انسان ها ایمان داریم، در واقع گفته ایم که ما این امر را مستقل از هر گونه قرینه و استدلالی پذیرفته ایم و هر گونه کوششی که برای اثبات یا انکار عشق خداوند نسبت به انسان ها صورت پذیرفته، مردود می دانیم.

آیا ایمان گرا عقل را کورکورانه و از سر عناد مردود می شمارد؟ لزوماً این طور نیست. ایمان گرا به ما یادآور می شود که برهان، لاجرم بر مقدمات یا مفروضات خاص مبتنی است.



١- (١) . همان، ص ٧٥.

٢- (٢) . Fideism .

اگر شخصی هیچ فرضی را به عنوان مبدأ استدلال نپذیرد، در این صورت احتجاج کردن با چنین شخصی محال خواهد بود. مقدمه مفروض یک برهان را می توان از برهان دیگری نتیجه گرفت و بدین ترتیب آن را اثبات کرد. اما این روند را نمی توان تا بی نهایت ادامه داد. ما باید در جایی از این روند به مفروضات بنیادیمان برسیم، یعنی به اموری که آنها را بدون اثبات پذیرفته ایم. صرفاً از آن رو که این امور چنان بنیاد دین اند که هیچ چیز بنیادی تری وجود ندارد که بتواند آنها را اثبات کند. بنابراین مطابق دیدگاه ایمان گرایان، نکته مهم این است که از نظر یک مؤمن مخلص، بنیانی ترین مفروضات، در خود نظام اعتقادات دینی یافت می شود. ایمان دینی، خود بنیان زندگی شخصی است، اما اگر این طور باشد، در این صورت فکر امتحان و ارزیابی ایمان به وسیله معیارهای عقلانی و بیرونی، خطایی فاحش جلوه خواهد کرد؛ خطایی که به احتمال قوی حاکی از فقدان ایمان راستین است. به همین دلیل است که گاهی گفته می شود اگر کلام خداوند را با منطق یا علم مورد سنجش و داوری قرار دهیم، در واقع علم و منطق را پرستیده ایم، نه خداوند را! «سورن کی یرکگور» (۱۸۸۵ - ۱۸۱۳م) متفکر دانمارکی، کسانی را که حقیقت دین را به روشنی و فارغ دلانه و با قراین و براهین مورد کاوش قرار می دهند، به تمسخر می گیرد. او می گوید:

بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح فرد و عدم یقینی عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم. اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان بیاورم. اگر بخواهم خویشتن را در وادی ایمان، ایمن دارم، باید همیشه در آن عدم یقین عینی در آویزم تا در ژرفای آب، در عمقی ژرفتر از هفتاد هزارم فاتوم، باز هم ایمانم ایمن بماند.

اما اگر مجموعه قراین و براهین مؤید اعتقاد به خداوند بی حاصل اند، پس شخص چگونه صاحب ایمان می شود؟ پاسخ ساده است. شما باید خویشتن را متعهد سازید، شما باید به درون ایمان جست بزنید؛ یعنی ایمان بیاورید بدون آنکه هیچ گونه دلیل و قرینه ای حاکی از صدق اعتقاداتان در دست داشته باشید. (۱)

### ارزیابی دیدگاه ایمان گرایی

به ایمان گرایی نیز اشکالات متعددی شده و از جنبه های مختلف مورد نقد و بررسی قرار گرفته است که در اینجا به چند اشکال و نقد اشاره می کنیم:

ص: ۵۴

اولاً، اگر ایمان آوردن مستلزم ریسک کردن و جست زدن در تاریکی است، فرد چگونه باید تصمیم بگیرد که به کدام حوزه دینی یا اعتقادی جست بزند یا وارد بشود؟

ثانیاً، لازمه این رویکرد، پذیرفتن پلورالیزم دینی است؛ یعنی اینکه ایمان به هر دینی می تواند نجات بخش باشد. گوهر دین، عشق و شوریدگی نسبت به خداوند است، درحالی که ایمان گریان از قبیل کی یرکگارد، ویتگنشتاین و... دین خود را دین اصلی و انحصاری می دانند.

ثالثاً، اینکه ایمان گرایان، کارکرد و حکم عقل را تعویقی و تعلیقی می دانستند و می گفتند باید به ایمان گرایی رو آورد. در حالی که می توان گفت اولاً به دلیل وجود بدیهیات و برهان های مبتنی بر بدیهیات، همه احکام عقل تعلیقی و تعویقی نیست. ثانیاً، در اثبات و توجیه عقاید و ایمان دینی گرچه احکام عقلی جزمی و نهایی نیستند، ولی مفید و قابل استفاده هستند.

### ۳- رویکرد عقل گرایی انتقادی

#### اشاره

#### (۱)

بنابر دیدگاه عقل گرایی انتقادی، امکان نقد و ارزیابی عقلانی نظام های اعتقادات دینی وجود دارد. چنانچه در کتاب عقل و اعتقاد دینی چنین آمده است:

ما برخلاف قائلین به عقلانیت حداکثری مدعی هستیم که از این بررسی های عقلانی نمی توان انتظار داشت که صحت یک نظام اعتقادات دینی را چنان قاطعانه اثبات کند که همگان مجاب شوند. (۲)

تعریف عقل گرایی انتقادی این است که: نظامهای اعتقادات دینی را باید عقلاً مورد نقد و بررسی قرار داد، اگرچه اثبات قاطع چنین نظام هایی امکان پذیر نیست.

در عقل گرایی انتقادی، همانند عقل گرایی حداکثری، به ما توصیه می شود که حداکثر توانایی های عقلی خود را برای سنجش اعتقادات دینی به کار بریم. لازمه این امر آن است که بهترین براهینی را که می توانیم، در تأیید یک نظام اعتقادی عرضه کنیم و سپس این براهین را با براهینی که در تأیید نظام های رقیب عرضه کرده اند، مقایسه نماییم.

وظیفه دیگر ما آن است که انتقادات عمده وارد شده بر نظام اعتقادی مورد پژوهش را لحاظ کنیم. کار دیگری هم که احتمالاً باید انجام دهیم این است که مبادی عقلی اعتقادات را که در قالب براهین در نمی آیند، مورد ملاحظه قرار دهیم.

ص: ۵۵



عقل‌گرایی انتقادی انجام همه این کارها را به ما توصیه می‌کند، اما در عین حال هشدار می‌دهد که به قطعیت این قبیل پژوهش‌ها بیش از حد اعتماد نکنیم و خوش‌بین نباشیم.

این دیدگاه از دو حیث، انتقادی است:

عقل‌گرایی انتقادی به جای آنکه طالب اثبات قطعی صدق اعتقادات دینی باشد، بر نقش عقل در نقد یا سنجش نقادانه اعتقادات دینی تأکید می‌ورزد.

این موضع به واسطه تلقی خاصی هم که از خود عقل دارد، انتقادی است؛

عقل‌گرایی انتقادی، برخلاف تلقی بیش از حد خوشبینانه‌ای که عقل‌گرایی حداکثری از عقل دارد، تلقی فروتنانه‌تر و محدودتری از توانمندی‌های عقل دارد.

پس این دیدگاه به محدودیت عقل اعتراف دارد. به عبارت دیگر، از دید عقل‌گرایی انتقادی نمی‌توان هیچ نظام اعتقادی را به طور قطعی و برای همیشه اثبات کرد. لیکن این ناتوانی منجر به ترک نقد و سنجش عقلانی اعتقادات دینی نمی‌شود، بلکه نقد و ارزیابی، کاری است که مؤمن باید برای همیشه و در هر زمان و مکان انجام دهد.

نکته مهمی که در این دیدگاه باید بدان توجه کرد، تبیین آنها از مفهوم اثبات است. این دیدگاه اثبات را وابسته به شخص می‌داند؛ یعنی ممکن است یک استدلال به نظر شخصی کاملاً چیزی را اثبات کند و قانع‌کننده باشد، لکن همان استدلال برای شخص دیگری هیچ چیزی را اثبات نکند. عقل‌گرایی انتقادی منکر لزوم تعهد در ایمان نیست، بلکه در ایمان تعهد را اجتناب‌ناپذیر می‌داند، لکن تعهد مورد قبول آنها تعهدی است که از روی تأمل و تعقل باشد، نه کورکورانه و یا تعطیلی عقل. (۱)

### **بررسی و ارزیابی عقل‌گرایی انتقادی**

در مورد عقل‌گرایی انتقادی اشکالات متعددی ذکر کرده‌اند؛ ولی چنان که می‌دانیم بعضی از متفکرین این نظریه را پذیرفته‌اند. با توجه به ارزیابی و بررسی این نظریه، به برخی از اشکالات مهم آن اشاره می‌کنیم:

عقل‌گرایی انتقادی در مجموع، مؤید ردی‌گیر کگارد است که می‌گفت: کسانی که می‌کوشند به مدد تأملات انتقادی و عینی درباره ایمان داوری کنند، قدم در راه بی‌پایانی

ص: ۵۶

می گذارند و هرگز به مقامی نمی رسند که خود واجد ایمان شوند و دین دار گردند. آیا تأکید بر اینکه این فرایند (فرایند تأملات انتقادی) بی پایان است، مؤید ادعای کیرکگارد است؟

البته لزوماً این طور نیست؛ اما این تأکید نشان می دهد که کی رگگارد در مورد موضوع دیگری بر حق بود. ایمان دینی غالباً مستلزم نوعی تعهد و نوعی جهش است و مستلزم سپردن خویشتن است به چیزی ماورای اموری که برایشان برهان قاطع داریم. کسانی هم که حیات مؤمنانه را تجربه کرده اند، به ما می گویند این تعهد از جنس امور موقتی، غیرفراگیر و زودگذر نیست و با قراین عقلی که در جهت یک نتیجه خاص در اختیار داریم، تناسب تام ندارد. بعضی از اسرائیلیان قدیم مایل به این استدلال بودند که به احتمال زیاد خداوند ما «یهوه»، همان کسی است که تدبیر همه امور را به دست دارد. پس بیایید با تمام وجود او را پرستیم، دیون خود را ادا کنیم، قربانی های درخوری تقدیم کنیم و.... اما این هم درست است که «بعل»، خدای کنعانیان، از پیش خود صاحب اعتبار زیادی است. بنابراین، به حکم زیرکی باید خود را تا حدی از معرض زیان دور نگه داریم. ما برای یهوه قربانی خواهیم کرد. این به جای خود درست است، اما احتیاطاً باید هر کاری از عهده مان برمی آید انجام دهیم تا جانب بعل را هم نگه داریم. مطابق تعالیم کتاب مقدس، یهوه به هیچ وجه از این نحوه عملکرد خشنود نیست و کسانی که به این نحو عمل می کنند به عذاب دردناکی مبتلا خواهند شد. تصور بر این است که تعهد ما به خداوند باید تعهدی تمام عیار باشد، حتی وقتی که اثبات تمام عیاری برای صحت اعتقادمان به خداوند در دست نداریم! اگرچه عقل گرایی انتقادی به وجهی با این قبیل تعهدسپاری تمام عیار مخالفت می کند، لیکن از طرف دیگر به ما می گوید که نباید مدعی یقین عقلی، بیش از آن که واقعاً برای ما قابل حصول است، بشویم و در عین حال وقتی می خواهیم مهم ترین تصمیم زندگی مان را بگیریم، نباید توان تأمل و تعقل خود را تعطیل کنیم.

البته جمع میان تعهد دینی که مقتضی تسلیم محض است و تعقل و تفکری که پذیرای شقوق بدیل است، موجب تنش های درونی می شود. اما این تنش ها لزوماً ویرانگر و زیانبار نیستند، بلکه در زندگی بسیاری از دینداران اندیشه ورز، همواره به نحوی خلاق و ثمربخش حاضر بوده اند.

پس باید گفت اولاً، این دیدگاه، توجیه عقلانی باورهای دینی را نادیده می‌گیرد و حکم قطعی را از خود سلب می‌کند و نفی حکم قطعی، خود آن را نیز ویران می‌کند و به نسیت می‌انجامد؛ (۱) ثانیاً، این عبارت انتقادی‌ها که عقل هم محدودیت کمی دارد و هم محدودیت کیفی، به دلیل وجود بدیهیات درست نیست. عقل در مسائل زیربنایی اظهارنظر قطعی و نهایی می‌کند.

#### ۴- رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی

(۲)

در ابتدا این سؤال را مطرح می‌کنیم که آیا می‌توان با نفی عقل‌گرایی حداکثری و ایمان‌گرایی افراطی، به عقل‌گرایی انتقادی روی آورد؟ حق مطلب آن است که عقل‌گرایی انتقادی، متأثر از معرفت‌شناسی کانت و علم‌گرایی پوپر است که با نقد این دو مکتب، این مدل از عقل‌گرایی نیز آسیب می‌پذیرد؛ از این رو برخی از متأخرین، به عقل‌گرایی اعتدالی علاقه مند شدند. برای روشن شدن موضوع، بعضی عقاید دینی که از اصول اساسی دین شمرده می‌شوند را مورد پژوهش قرار می‌دهیم و بعد از فهم دقیق آنها، به دنبال مقدمات برهان جهت اثبات آنها می‌رویم و دلایل رد آنها را به نقد می‌کشیم. اگر هم این دلایل مورد توافق عموم قرار نگیرد، ولی چنان نیست که برای عموم قابل عرضه نباشد؛ زیرا این دلایل مستند به بدیهیات است و از آنجایی که بدیهیات و باورهای پایه مورد اجماع عام هستند بالتبع گزاره‌های مستنتج از آنها نیز مورد پذیرش همگانی قرار خواهند گرفت، البته اگر گرفتار شبهه در مقابل بدهت یا پیش فرض‌های غلط نگردند.

با این مدل، میان عقل و ایمان، انس مبارکی برقرار می‌گردد. عقلانیت اعتدالی، دو تئوری مشخص در قلمرو تئوری‌های صدق و تئوری‌های توجیه را می‌پذیرد. از میان تئوری‌های صدق که عبارت انداز: تئوری مطابقت، (۳) تئوری انسجام، (۴) تئوری پراگماتیسم، (۵) تئوری

ص: ۵۸

۱- (۱). عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۷۰.

۲- (۲). Moderate Rationalism.

۳- (۳). Correspondence.

۴- (۴). Coherence.

۵- (۵). Pragmatism.

نسبت، (۱) تئوری کاهش گرا و حشو اظهاری، (۲) تنها «تئوری مطابقت» را صحیح می‌داند؛ یعنی حق و صدق را به معنای مطابقت اندیشه با واقع نفس الامر می‌گیرد. (۳)

و اما از میان تئوری‌های توجیه، یعنی مبناگرایی عقلی، مبناگرایی تجربی، انسجام‌گرایی، نسبت‌گرایی و عمل‌گرایی، تنها «مبناگرایی عقلی» را پذیرا می‌شود. براساس مبناگرایی عقلی، باورهای انسان به دو دسته باورهای پایه و بدیهی و باورهای مستنتج و نظری منشعب می‌شوند. باورهای پایه و بدیهی عبارت از قضایایی‌اند که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق و حکم به آنها کفایت می‌کند و در تصدیق، حاجتی به حدوسط ندارند. بنابراین، هر انسانی اگر گرفتار شبهه در مقابل بدهت نشود، آن تصدیق را تحصیل می‌کند.

تا اینجا مفاد عقلانیت اعتدالی با عقلانیت حداکثری مشترک است؛ ولی عقلانیت حداکثری در تعداد بدیهیات، از مرز ۳۰ دسته گذشته است. اینان دست کم اولیات، مجربات، فطریات، حدسیات، متواترات، وجدانیات و مشاهدات را به عنوان بدیهیات پذیرفته‌اند و چنین نتیجه گرفته‌اند که تمام گزاره‌های نظری، به یکی از این بدیهیات مستند می‌شود. بدین ترتیب وجود هرگونه قضیه ظنی را انکار نموده‌اند و اثبات تمام گزاره‌های نظری را ممکن دانسته‌اند؛ درحالی که عقلانیت اعتدالی باوجود پذیرش بدیهیات و امکان استناد نظریات به بدیهیات، تنها به بدهت اولیات و وجدانیات و فطریات اعتراف می‌کند و سرّ بدهت فطریات را ارجاع آنها به اولیات و سرّ بدهت اولیات و وجدانیات را نیز ارجاع آنها به علوم حضوری می‌داند. با توجه به دایره حداقلی بدیهیات، تنها برخی از گزاره‌های مستنتج به صورت یقینی ظاهر می‌شوند و سایر قضایا در حد ظنیات یا یقینیات عقلایی و روان‌شناختی باقی می‌مانند و با نظریه انسجام‌گرایی می‌توان به رجحان قضایای ظنی نسبت به یکدیگر حکم کرد. با این بیان، تفاوت عقلانیت اعتدالی با عقلانیت انتقادی و ایمان‌گرایی افراطی روشن می‌شود.

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

ص: ۵۹

۱- (۱) .Relativite

۲- (۲) .Assertirely Redondancy

۳- (۳) . عبدالحسین خسروپناه، فصلنامه ذهن، «تئوری‌های صدق»، ش ۱، ص ۴۱ - ۳۳.



تشکیک بردار نباشد و پاره ای دیگر از اعتقادات دینی نیز با حقانیت دسته اول، ارزش معرفت شناختی پیدا می کنند. معقولیت اعتقادات دینی نیز با این فرایند ثابت می گردد؛ زیرا کسانی که به خردناپسندی و نامعقولیت باورهای دینی حکم کرده اند، بدان جهت بوده که گویا باورهای دینی، فاقد روش معرفت شناختی و تحقیق پذیری اند. بر این اساس، صدق و کذب را بر آنها بار نمی کردند. پس نه تنها باورهای دینی معقولیت دارند که حقانیت نیز دارند و با قراین و دلایل فراوانی تأیید پذیرند.

(۱)

ص: ۶۰

---

۱- (۱). کلام جدید، ص ۷۲ - ۷۰.

چنان که گفته شد، عقل نیروی درّاکه آدمی است که هم به کار فهم می آید و هم استدلال گر است. عقل نیرویی نقاد است و شهود حقایق عقلانی، مانند بدیهیات اولیه و اصول ریاضیات و منطق نیز از کارهای عقل است.

درباره ارتباط عقل و ایمان، شش نقش متفاوت برای عقل قابل تصور است؛ یعنی برای عقل، شش نقش می توان در نظر گرفت:

۱. در مقام فهم معنای گزاره های دینی؛

۲. در مقام استنباط گزاره های دینی از متون مقدس؛

۳. در مقام انتظام بخشیدن به آنها؛

۴. در مقام تعلیم گزاره های دینی؛

۵. در مقام اثبات گزاره های دینی؛

۶. در مقام دفاع از آنها.

پرواضح است که جامعه دینی در مقام استنباط و فهم و تعلیم گزاره های دینی، از عقل بهره می جوید. موافقان و مخالفان دخالت عقل در دین، بر این سه کارکرد اتفاق نظر دارند. کارکرد چهارم عقل، یعنی انتظام بخشی به گزاره های دینی نیز چندان محل اختلاف نیست؛ حتی ایمان گرایان و ظاهرگرایان نیز مجموعه ناهماهنگی از گزاره های دینی را نمی پذیرند. انسجام و سازواری درونی میان مجموعه گزاره های دینی، کمترین شرط مقبولیت آن نظام است و بدون آن التزام به نظام معارف دینی بی معناست. حتی افراطی ترین ایمان گرایان - مانند کی رکگارد - هر چند ورود در عرصه ایمان را با تن دادن به تناقض میسر می دانند، اما این تناقض در واقع تناقض ایمان دینی با عقل غیردینی است. گزاره های دینی باید به نحوی با هم تلائم پیداکنند؛ زیرا با وجود ناهماهنگی درونی، التزامی در کار نیست. و نمی توان به طرفین نقیض ملتزم شد. البته ایمان گرایان در مجموعه باورهایشان، وجود تناقض را می پذیرند، اما به گمان ایشان تناقض داشتن باورهای دینی با باورهای غیردینی، به ایمان دینی لطمه ای نمی زند، بلکه زمینه تحقیق آن را فراهم می آورد.

درباره دو نقش اثبات و دفاع از گزاره های دینی، اختلاف بر سر این است که آیا گزاره های دینی را باید به مدد عقل به اثبات رساند و از آنها در برابر اشکالات و شبهات، دفاع عقلانی کرد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا برای تعیین اعتبار گزاره های دینی باید آنها را عقلانی کرد؟ رد یا قبول نظام اعتقادات دینی بر چه پایه ای است؟ اگر عقل دخالتی دارد، نقش آن تا چه حد است؟ ایمان و تعبد چه نقشی می توانند داشته باشند؟ آیا عقل و ایمان در اعتبار نظام باورهای دینی جمع شدنی اند؟ اختلاف بر سر نقش عقل و ایمان در این مقام است. پس منظور از عقل در این رساله، به معنای پنجم و ششم است. (۱)

پژوهش و تحقیق در باب ایمان به دو صورت ممکن است: درون دینی، برون دینی. البته هر یک از این دو روش، تعریف ها و گونه های مختلفی دارد که برخی از آنها در اینجا مراد نیست. گاه منظور از رویکرد درون دینی، نص گرایی و ظاهر مسلکی افرادی نظیر مالک ابن انس یا احمد ابن حنبل یا اخباریون است. این گروه با اصرار بر نقل و حدیث، ورود هر گونه اندیشه بشری و خارجی را به درون دین ممنوع دانستند و آن را موجب انحراف از دین تلقی کردند.

مراد از رویکرد برون دینی، استفاده از روش عقلی و فلسفی است؛ چنان که در طول تاریخ برخی از اندیشمندان برای اثبات باورهای دینی سهم زیادی برای تعقل و استدلال های فلسفی قایل بودند.

آنچه در اینجا از شیوه درون دینی اراده می شود این است که برای اثبات یا نفی، به متون دینی توسل شود و می دانیم که کتاب و سنت معتبر، دو عنصر اساسی و مقوم باورهای دینی و متون دینی اند. بنابراین در این شیوه، نص گرایی، ظاهرپیشگی و سنت گرایی افراطی، آن گونه که در روش و منش اخباریون هست، مورد نظر نیست. اما در مقابل این شیوه، روش برون دینی است؛ بدین معنا که برای اثبات یا رد دعاوی، به غیر از دو منبع مذکور، می توان به منابع دیگر استناد جست که این منابع می تواند عقل فلسفی، نظام کلامی، تجربی انسانی یا کارکردهای عملی دین باشد.

در نوشتار حاضر به تناسب موضوعات از هر دو روش بهره برده ایم.

ص: ۶۲

## بخش دوم: ایمان و عقل در نگاه شهید مطهری

اشاره

ص: ۶۳



در بررسی اندیشه های هر اندیشمند، توجه به سیر تاریخی شکل گیری اندیشه و روند سامان یافتن تفکر صاحب اندیشه، امری بسیار مناسب برای فهمی نیکو از آن اندیشه هاست. این موضوع درباره استاد مطهری که اندیشه هایش در مدت زمانی نسبتاً طولانی شکل گرفته است بسیار لازم و مطلوب به نظر می رسد.

شناخت اندیشه های مسندنشینان عرصه اندیشه، بدون مراجعه به همه آثار قلمی و گفتاری و نیز اشراف بر مبانی فکری و سلوک عملی آنان، امری غیرممکن است. اما اکتفا به این موارد شاید نوعی سطحی نگری باشد و جهت نفوذ و رسوخ در ساحت فکری هر متفکری، درک صحیح زمان و فضای فکری و فرهنگی عصر وی نیز مسئله ای حیاتی است.

زنده کردن فضای فکری و فرهنگی عصر استاد مطهری و جریانات فکری رایج آن زمان، برای شناخت شخصیت او و نقش بی بدیل ایشان در هدایت افراد سرگردان آن روز، هم امری مشکل است و هم لازم؛ از این رو، اشاره ای مختصر به زندگانی ایشان در این مقام، ضروری می نماید.

استاد مرتضی مطهری، در ۱۳ بهمن ۱۲۹۸ شمسی، مطابق با ۱۲ جمادی الاول ۱۳۳۸ قمری، در روستای فریمان، ۷۵ کیلومتری شهر مقدس مشهد، در خانواده ای اصیل و

روحانی چشم به جهان گشود. پس از طی دوران طفولیت، به مکتب خانه رفت و به فراگیری دروس ابتدایی پرداخت. در سن دوازده سالگی به حوزه علمیه مشهد عزیمت کرد و به تحصیلات مقدمات علوم اسلامی اشتغال ورزید. در سال ۱۳۱۶ شمسی برای تکمیل تحصیلات خود عازم حوزه علمیه قم می شود. در دوره اقامت پانزده ساله خود در قم از محضر مرحوم آیه الله العظمی بروجردی (در فقه و اصول) و حضرت امام خمینی (به مدت دوازده سال در فلسفه ملاصدرا و عرفان و اخلاق و اصول) و مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبایی (در فلسفه، الهیات، شفای بوعلی و دروس دیگر) بهره می گیرد. از اساتید دیگر استاد مطهری می توان از مرحوم آیه الله سید محمد حجت (در اصول) و مرحوم آیه الله سید محمد محقق داماد (در فقه) نام برد. وی در مدت اقامت خود در قم علاوه بر تحصیل علم، در امور اجتماعی و سیاسی نیز مشارکت داشته و از جمله با فدائیان اسلام در ارتباط بوده است.

ایشان در سال ۱۳۳۱ شمسی به تهران مهاجرت می کند و به تدریس در مدرسه مروی و تألیف کتاب و سخنرانی های تحقیقی می پردازد. وی در سال ۱۳۳۴ شمسی، به تدریس در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران می پردازد.

از سال ۱۳۴۱ شمسی که نهضت امام خمینی رحمه الله آغاز می شود، استاد مطهری به طور فعال در کنار امام بوده است؛ به طوری که می توان سازماندهی قیام پانزده خرداد در تهران و هماهنگی آن با رهبری امام را مرهون تلاش های او و یارانش دانست. در ساعت یک بعد از نیمه شب روز چهارشنبه پانزده خرداد ۱۳۳۴، به دنبال یک سخنرانی مهیج علیه شخص شاه، دستگیر شده و به زندان موقت شهربانی منتقل می شود و به همراه تعدادی از روحانیون تهران زندانی می گردد. اما پس از ۴۳ روز و به دنبال مهاجرت علمای شهرستان ها به تهران و فشار مردم، به همراه سایر روحانیون از زندان آزاد می شود. ایشان یکی از برجسته ترین شخصیت های علمی و سیاسی بوده و همواره در کنار امام برای پیروزی انقلاب اسلامی فعالیت می کرد.

از مهم ترین خدمات استاد مطهری در طول حیات پربرکتش، ارائه ایدئولوژی اصیل اسلامی از طریق درس و سخنرانی و تألیف کتاب است. ایشان در سال ۱۳۵۵ شمسی، به دنبال درگیری با یک استاد کمونیست دانشکده الهیات، زودتر از موعد مقرر بازنشسته

می شود و در همان سال با همکاری چند تن از روحانیون جامعه روحانیت مبارز تهران را بنیان می نهند.

در دوران اقامت حضرت امام رحمه الله در پاریس، سفری به آن دیار نموده و در مورد مسائل مهم انقلاب با ایشان گفت و گو می کند و در همین سفر، امام خمینی ایشان را مسئول تشکیل شورای انقلاب اسلامی می نماید. شهید مطهری، برگزاری مراسم استقبال از امام را شخصاً به عهده می گیرد. ایشان تا پیروزی انقلاب اسلامی و پس از آن همواره مشاوره مشاوره و مورد اعتماد برای امام بود. سرانجام در ساعت ۲۰ و ۲۲ دقیقه سه شنبه یازدهم اردیبهشت ماه سال ۱۳۵۸ شمسی، در تاریکی شب هنگامی که از یکی از جلسات فکری، سیاسی بیرون آمده بودند، با گلوله گروه نادان و جنایت کار فرقان که به مغزش اصابت نموده بود، به شهادت می رسد. روحش شاد باد. (۱)

## اندیشه ها و جایگاه علمی استاد مطهری

### اشاره

اکنون پس از گذشت سه دهه از شهادت این استاد فرزانه، بهتر از گذشته می توان از ورای حجاب معاصرت به او نگریست و به این سؤال پاسخ داد که: چرا باید مطهری را شناخت و چگونه می توان به این شناخت رسید؟

در پاسخ این پرسش، به دو ساحت اصلی از ابعاد وجودی استاد که در ارتباط با موضوع رساله است، اشاره می کنم:

### الف) ساحت عقلی

ویژگی هایی که به ساحت عقلی انسان مربوط می شود و بر مهندسی فکری هر عصر و زمانی تأثیر گذار است، عبارت انداز:

۱. شهامت اندیشیدن و شجاعت در عرصه تفکر؛

۲. قدرت نقد و تشخیص صواب از ناصواب؛

۳. توانایی نظام سازی از پاره های منفرد حقایق عقلانی؛

۴. داشتن اطلاعات کافی در ابعاد مختلف علوم زمان؛

ص: ۶۷



۶. آمادگی برای تحمل هرگونه رضایت عقلی؛ چیزی که عده ای به نام ایمان و عرض ارادت به اولیای دین، باب آن را می بندند و عده ای به نام عرفان از آن فرار می کنند.

در توضیح ویژگی ششم از ساحت عقلی، استاد مطهری سخنی نغز و شنیدنی دارد:

در آدمی حسی هست که گاهی به خیال خود می خواهد در برابر امور دینی زیاد خضوع کند، آن وقت به صورتی خضوع می کند که بر خلاف اجازه خود دین است؛ یعنی چراغ عقل را دور می زند و در نتیجه راه دین را هم گم می کند. (۱)

شاید بتوان ریشه روان شناختی هر گونه فرار انسان از ساحت عقلانی دین، بستن باب عقل و یا کم اهمیت دادن به آن را، در یک مفهوم مرکب خلاصه نمود و آن تنبلی ساحت عقلی فردی یا گروهی است. ولی شش ویژگی ذکر شده، به طور کامل در استاد مطهری مشهود است و برای اثبات آن مروری بر آثار استاد کافی است.

### (ب) ساحت ایمانی

ویژگی های مربوط به ساحت قلبی انسانی که می تواند روشنائی بخش صراط مستقیم در هر عصر و زمانی باشد، عبارت انداز:

۱. پاکیزگی باطنی و عاری بودن قلب از زنگارهایی که مانع فهم حقایق باطنی می شود؛ چه بسیارند عواملی که از نوع غیر معرفتی هستند، ولی در معرفت تأثیر گذارند.

۲. شهامت غرق شدن در دریای عواطف انسانی، در عین جمع شدن عقل با احساس و ترکیب شدن استدلال با عاطفه بشری. بر کسی پوشیده نیست که استاد مطهری غرق در عشق به حسین علیه السلام و قلب او سوخته آرمان حسین علیه السلام بود. البته ناگفته نماند سخنان استاد مطهری در باب حقیقت قیام حسینی شامل دو ذکر مصیبت است؛ یکی ذکر مصیبت ایمانی، قلبی و احساسی متداول و دیگری ذکر مصیبت عقلی و فکری مبنی بر اینکه از حقیقت آرمان حسین علیه السلام و یارانش چه برداشت های ناروا و انحرافات فکری و عقیدتی صورت گرفته است.

۳. اخلاص، یک واکنش قلبی است که انسان را از هر گونه کجروی نگه می دارد.

در این ساحت نیز هر سه خصوصیت با عالی ترین درجه، در استاد مطهری دیده می شود.

ص: ۶۸

شهید مطهری دارای ذهنی فلسفی بود. به کار بردن قوه تعمیم، توجیه به جنبه های نظری، رها ساختن خود از جمود روانی، ارزش سنجی افکار و نظریات بدون توجه به منبع آنها، توجه به مسائل مورد بحث از جهات متعدد، مورد سؤال قرار دادن آنچه که دیگران مسلم و بدیهی فرض می کردند، کشف امور سیاسی و بیان آنها در هر موقعیت، و قضاوت کردن و حکم را بر روش فرضیه ای - قیاسی قراردادن، از ویژگی های ذهن - فلسفی استاد مطهری بود.

با تأسی گرفتن از مقاله جهالت و جمود از دیدگاه استاد مطهری، جوهره تفکر و افکار استاد مطهری را به این شکل می توان درآورد:

هرگاه ظاهرینی رواج یابد و عقل به هر بهانه ای سرکوب شود، بازار فکر و اندیشه کساد می گردد و کسانی با سوءاستفاده از این جو حاکم بر جامعه، به نام توسعه و پیشرفت یا حفظ دین، به تخریب افکار می پردازند. در چنین جوامعی عده ای با تبلیغ جاهلانانه ظاهرگرایی حاکم بر فرهنگ و تمدن غرب به نفی همه امور غیبی و قدسی یا استحاله اصول و ارزش های دینی می پردازند و مروج جهالت اند و جمعی دیگر با تکیه بر ظاهرینی جامدانه در معرفت دینی، به انکار اعماق دین حق پرداخته و سد راه مصلحان و محییان دینی می شوند و مروج جمودند؛ این دو واژه ای بود که استاد مطهری به شدت از آنها متنفر بود و به زمانی می اندیشید که جهان اسلام از شر و وسوسه مروجان این دو طرز تفکر، رهایی یابد. (۱)

### استاد مطهری و فلسفه

اگر فلسفه را هنر اندیشیدن برای دستیابی به حقیقت بدانیم و فیلسوف را دارای این هنر، به یقین مطهری یک فیلسوف است. او در حل مشکلات و مسائل فلسفی کوشش ها کرده و توفیق ها یافته بود. وی در حل سؤالات و مشکلات فلسفی، تنها به فراگرفتن نوشته های ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه نصیر، ملاصدرا و دیگر فیلسوفان و مؤلفان کتب فلسفی مشرق زمین و مغرب زمین بسنده نمی کرد، بلکه تا خود به درک درست نمی رسید از پا نمی نشست. فلسفه خوانی، فلسفه دانی و فلسفیدن، مهم ترین ویژگی مطهری است.

ص: ۶۹

---

۱- (۱). رضا تقیان و رزانه، مجله پژوهشی پژوه، «مقاله جهالت و جمود از دیدگاه استاد مطهری»، ش ۲۳، سال ۱۳۸۶، ص ۹.

مکاتب فلسفی مسلمانان عبارت است از: فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه. روش فلسفه مشاء استدلال و برهان عقلی محض است. روش فلاسفه اشراق استدلال برهان عقلی و مجاهده و تصفیه نفس است. حکمت متعالیه به جهت روش شبیه مکتب اشراق بوده، ولی از نظر استنتاجات متفاوت است. اسفار صدرای شیرازی، اشارات و شفای بوعلی سینا و حکمت الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی، از کتب شایع و متداولی است که در حوزه های علمیه تدریس می شود. مطهری همه اینها را درس گرفته، تدریس کرده، شرح و بسط داده، تطبیق کرده و در موارد بسیاری به نقد کشیده است. در حقیقت مطهری با هر سه مکتب به نحو احسن آشنا بوده، ولی در مقابل هیچ یک منفعل نبوده، بلکه فعال و منتقد بوده است؛ به همین جهت نمی توان نظر قطعی به صدرایی، سینوی و یا اشراقی بودن ایشان داد، ولی اجمالاً می توان گفت آثار به جای مانده از ایشان بیانگر این است که وی عقل درگرو فلسفه مشاء و ابن سینا داشته و دل و دین در گرو حکمت متعالیه صدرای شیرازی؛ یعنی وقتی وارد مباحث عقلی و فلسفی می شود کاملاً یک فیلسوف مشایی است که تابع استدلال و برهان است، اما زمانی که پای دل و دین و دفاع عقلانی و فلسفی از دین به میان می آید، کاملاً یک فیلسوف صدرایی است. شاید دلبری حکمت متعالیه و صدرای شیرازی از مطهری این بود که حکمت متعالیه بیشتر و بهتر به کار دفاع از ایمان دینی می آمد. می توان گفت ورود مطهری به فلسفه، سینوی، و خروجش، صدرایی است.

از طرف دیگر استاد مطهری، فلسفه الهی را بسیار ارزشمند تلقی کرده دلیل عدم توجه به آن را جهل و بی خبری از آن می داند. (۱) ایشان معتقد بود که رمز دوری اروپا از دین و ایمان، ضعف حکمت الهی در آن دیار است. (۲) مطهری بر خلاف مستشرقین و خاورپژوهان و برخی از متفکران داخلی که باور دارند فلسفه اسلامی کپی برداری از فلسفه یونان است، بر این اعتقاد است که فلسفه یونان در هاضمه قوی فیلسوفان مسلمان هضم شده و فلسفه ای متولد گشته است که در اصول، مبانی، متدهای استدلال و به خصوص مسائل، با فلسفه یونان تفاوت های اساسی دارد. به نظر ایشان، مسائل

ص: ۷۰

---

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۵، ص ۳۱ و ۳۲.

۲- (۲). همان، ج ۱۳، ص ۴۹.

فلسفه یونان در میان فیلسوفان مسلمان از دویست مسئله به هفتصد مسئله رسید و خاصیت ریاضی پیدا کرد. (۱)

استاد مطهری اثبات کرده که عقل فلسفی فیلسوفان مسلمان، شمار زیادی از نظریات و مسائل فلسفه ای را خلق کرده که در فلسفه های پیشین نبوده و در پژوهش های فلسفی پسین جایگاه قابل توجهی را به خود اختصاص داده اند. مسائل عمده وجود، یعنی اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام عدم، امتناع اعاده معدوم، مسئله جعل، مناط احتیاج شیء به علت، اعتباریات ماهیت، معقولات ثانیه فلسفی، برخی اقسام تقدم، اقسام حدوث، انواع ضرورت ها و امتناع ها و امکان ها، برخی اقسام وحدت و کثرت، حرکت جوهریه، مجرد نفوس حیوان، مجرد برزخی نفس انسانی علاوه بر مجرد عقلی، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، فاعلیت بالتسخیر، وحدت نفس در بدن، نوع ترکیب ماده و صورت، وحدت و کثرت، قوای نفس و بازگشت ارتباط معلول به علت به اضافه اشراقیه، معاد جسمانی برزخی، بعد رابع بودن زمان، قاعده بسیط الحقیقه و علم بسیط اجمالی باری در عین کشف تفصیلی، از جمله مسائلی است که برای نخستین بار در فلسفه اسلامی عنوان شده اند و هیچ سابقه ای در فلسفه های پیشین به خصوص فلسفه یونان ندارند. (۲)

در سال های نخست ورود ایشان به تهران، در مجله «اندیشه هنر» سلسله مقالاتی در نقد و رد منطق ارسطو نوشته می شد؛ از این رو تصمیم گرفتند از منطق ارسطو دفاع کنند. دفاع او از منطق ارسطو در حقیقت دفاع از فلسفه متافیزیک بود. ایشان می فرمود:

احساس می کنم منطق مورد حمله ناجوانمردانه قرار گرفته است؛ زیرا اینان می گویند، فلسفه متافیزیک براساس منطق ارسطو استوار است و منطق ارسطو را از ریشه سستش کرده اند و تیشه بر ریشه آن زده اند تا شاید بتوان اساس هایی را که بر منطق ارسطو استوار شده است، سست کنند. (۳)

ایشان همچنین در کنار دفاع از فلسفه اسلامی، از فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه به عنوان یک فلسفه مستقل و مترقی دفاع کرده و شبهات وارده - مبنی بر اینکه حکمت

ص: ۷۱

۱- (۱). همان، ج ۱۳، ص ۳۶.

۲- (۲). همان، ج ۱۳، ص ۲۲۹.

۳- (۳). سید نصری، پاره ای از خورشید، گفته ها و ناگفته ها از زندگی استاد مرتضی مطهری، ص ۳۹۳.

متعالیه یک کلام فلسفی است تا فلسفه-، را نیز مورد نقد و بررسی قرار داده و رد می کند و معتقد است حکمت متعالیه، تکامل یافته فلسفه ای است که با فارابی شروع شده و تا ملاصدرا ادامه یافته است. (۱)

اگر فرض کنیم اصلاً فلسفه وارد دنیای اسلام نشده بود و مسلمانان با اصطلاحات فلسفی و فیلسوفان آشنا نمی شدند، آیا آنان مأمور به تعقل در متون دینی نبودند؟ آیا در دین استدلال در خصوص اعتقادات وجود ندارد؟ آیا ورود در این مباحث استدلالی همان ورود در تفکر استدلالی نیست؟ حالا- اسمش هرچه باشد! اصلاً با فلسفه و فیلسوفان کار نداریم. آیا تفکر درباره این معارف همان تفکر درباره مسائل موجود بما هو موجود و تفکر هستی شناسانه نیست؟ آیا به جای نفی فلسفه و فیلسوفان بهتر نیست به فهم عمیق معارف موجود در دین و بیان و تفسیر آنها پردازیم؟

همچنین این امر بدیهی است که مقصود ما از اثبات اعتبار تفکر فلسفی از نظر دین این نیست که کار با صرف شناخت عقلی معارف دینی تمام می شود و به کمال ایمان دست پیدا می کنیم، هرگز! شناخت عقلی، مقدمه ایمان و رکنی از آن است، ولی ایمان رکن دیگری هم دارد که عبارت است از تسلیم و خضوع در برابر حق و پذیرش قلبی آنچه به عقل دریافته ایم. اگر از عمق جان حقیقت جو و تسلیم در برابر حق نباشیم، فلسفه ما را سودی نمی بخشد. اما سخن این است که اگر چه شناخت، همه ایمان نیست، امّا رکنی از آن است. ارزش ایمان یک مؤمن به این است که متعلق ایمان خود را بشناسد و بداند با چه چیزی عقد قلبی بسته است.

به یقین، هر چه معرفت عالی تر باشد ایمان متعالی تر خواهد بود. و بنابراین - براساس حدیث - ایمان عابدی که پس از سال ها عبادت تنها حاجتش از خدا - العیاذ بالله - آوردن گوسفندان خود برای چرا به باغ بود، هرگز در مرتبه ایمان کسی نیست که تفکر می کند. آری، هر دو اهل نجاتند، اما بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا!

از سوی دیگر، استاد مطهری دارای دو حیثیت مهم کلامی و فلسفی بوده و مدام بین کلام فلسفی و فلسفه محض در رفت و آمد است. به همین جهت، در آثار خود به تبیین رابطه کلام و فلسفه پرداخته و سعی می کند حق هر یک را به او بدهد و هیچ کدام

ص: ۷۲

را در پای دیگری قربانی نکند. از نظر ایشان، علم کلام در مسیر تکاملی خود سه مرحله را پشت سر گذاشته است.

۱. کلام پیش از خواجه نصیرالدین طوسی که به جهت روش، علمی جدلی بوده و در مقابل فلسفه است؛ (۱)

۲. کلام در عصر خواجه نصیرالدین طوسی و مقداری بعد از آن، که سبک برهانی به خود گرفته و بیشتر رنگ فلسفی پیدا می کند و کلام سنتی رو به افول می گراید؛ (۲)

۳. کلام در دوره های بعد از خواجه نصیر؛ یعنی در عصر میرداماد و ملاصدرا، که تماماً برهانی شده و جزء مسائل فلسفه قرار گرفته و استقلال خود را از دست می دهد. (۳) در حقیقت در این دوران و پس از آن بود که کلام فلسفی پدیدار گشت و استاد مطهری نیز متعلق به این دوران است. بین کلام و فلسفه، در مسیر شدن و تکامل، ارتباط دو سویه وجود دارد.

به نظر استاد مطهری، فلسفه موجب وسعت دایره کلام و برهانی شدن آن شد و کلام نیز برای فلسفه مسائل جدید مطرح کرد و باعث رشد آن گردید. به باور ایشان نباید نقش متکلمان را در رشد و بالندگی فلسفه اسلامی نادیده گرفت. وی معتقد است مسائلی چون زیادت وجود بر ماهیت، اصالت وجود، مساوت وجود با شیئیت، اعاده معدوم، وجود ذهنی، و مناط و ملاک احتیاج شیء به علت، تحت تأثیر کلام و متکلمان اسلامی به وجود آمده اند، اگر چه این امر مورد بی مهری و بی توجهی فلاسفه قرار گرفته است.

شهید مطهری با این عقیده که فلسفه اسلامی تدریجاً به سمت کلام رفت، به شدت مخالفت می کند و معتقد است حتی یک مسئله از مسائل مورد اختلاف فلسفه و کلام را نمی توان پیدا کرد که فلسفه تسلیم کلام شده باشد، بلکه برعکس، کلام تدریجاً تسلیم فلسفه شد. (۴)

استاد مطهری در سال ۱۳۲۳ با منطق فلسفه های جدید آشنا شد و از ۱۳۲۵ به بعد، کتاب های مارکسیسم، به ویژه ماتریالیسم دیالکتیک را مورد نقد و بررسی قرار داد. گرچه

ص: ۷۳

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۴۸.

۲- (۲). همان، ج ۳، ص ۹۵.

۳- (۳). همان، ج ۱۳، ص ۳۳۳ و ۳۳۴.

۴- (۴). همان، ج ۱۳، ص ۲۳۳ و ۲۳۴.

استاد، به منابع فلسفی دست اول مغرب زمین دسترسی نداشت، ولی به شهادت همه کسانی که با ایشان در زمینه های فلسفی و فکری کار کرده اند، از طریق این ترجمه ها چنان خود را به آن سرچشمه نزدیک کرده بود و چنان با درک تیزبینانه و هوشمندانه نسبت به آرای فلاسفه مغرب زمین آشنا شده بود که آنها را به نقد کشید و بین آنها به داوری نشست. بخش قابل توجهی از آثار ایشان نقد اندیشه فیلسوفان قدیم و جدید مغرب زمین است. شهید مطهری فلسفه الهی مغرب زمین را ضعیف ارزیابی کرده و معتقد است معیارهای فلسفی مغرب زمین ناراست و آنها نتوانسته اند یک مکتب فلسفی تعقلی قوی و نیرومند که بتواند با علوم سازگار باشد ارائه دهند. علت نخستین، ازلیت ماده، ملاک نیازمندی های معلول به علت، خدا، مفهوم آفرینش و علت غایی، از مفاهیمی است که فلسفه غرب در آنها سردرگم بوده و تحلیل و تبیین روشن و عقل پسندی از آنها ندارد.

نقد استاد مطهری در باب فلسفه غرب و اندیشه های مغرب زمین، بیشتر متوجه فلسفه ها و اندیشه هایی است که به نوعی با معارف فلسفی، کلامی، عرفانی و دینی ایشان تداخل داشته اند. فیلسوفانی که مورد نقد ایشان واقع شده اند عبارتند از: فیثاغورث، زیمقراطیس، سوفسطائیان، سقراط، افلاطون، ارسطو، آنسلم، رنه دکارت، دیوید هیوم، ایمانوئل کانت، گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، آرتور شوپنهاور، اگوست کنت، هربرت اسپنسر، فریدریش نیچه، هانری برگسون، برتراند راسل، فیلیسین شاله و ژان پل سارتر. از فلسفه های مضاف، فلسفه تاریخ و فلسفه اخلاق بیشترین توجه استاد را به خود جلب کرد و در این دو محور تلاش های جدی و ماندگار نمود. مکاتب مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم نیز از مکاتبی است که ایشان به نقد جدی آنها پرداخته است.

### موضع معرفت شناختی استاد مطهری در کلام جدید

زمانی که استاد مطهری در ترسیم وظایف اصلی و وظایف فعلی حوزه های علمیه، بر کلام جدید و ضرورت تأسیس آن تأکید و حوزه های علمیه را به آن ترغیب می کرد، مخاطبان و حتی هم قطاران وی کمتر با چنین تعبیری مأنوس بودند. اگرچه «شبهی نعمان» عنوان کلام جدید را برای یکی از کتاب های خود برگزیده بود، اما به دلیل

محدود شدن مباحث کتاب به تحلیل بخشی از تاریخ کلام در سده های پیشین، جز ابهام نیفزود و رمز تجدد کلام را نگشود.

به طور معمول، کلام جدید را در ایران به سه دوره تقسیم می کنند:

۱. از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی؛

۲. از انقلاب اسلامی تا پایان دهه دوم؛

۳. از آغاز دهه سوم به بعد.

زندگی شهید مطهری به اواخر دوره اول می خورد. اواخر این دوره عالمان دین با تکیه بر ابزارهای فلسفی به مبناسازی در مواجهه با اندیشه های دین ستیز روی می آورند. این تلاش با اندیشه نظام مند علامه سید محمدحسین طباطبایی رحمه الله صورت گرفت و روشن است که شهید مطهری مبنای استاد خود را بسط داد. ایشان توانست با به کار بردن زبان مؤثر، کارآیی تلاش استاد خود را افزایش دهد. به همین دلیل وقتی با گزارش زیر مواجه می شویم، شگفت زده نمی گردیم و قدرت و اثربخشی مبنای علامه و زبان استاد مطهری را تأیید می کنیم:

احسان طبری، ایدئولوگ حزب توده، که در اواخر عمر خود، مارکسیسم را مردود اعلام کرد و به اسلام گرایش پیدا نمود، در مصاحبه ای این تغییر ایدئولوژی خود را نتیجه مطالعه آثار استاد مرتضی مطهری، خصوصاً اصول فلسفه و روش رئالیسم دانست. (۱)

کسانی که در باب مفهوم کلام جدید سخن گفته اند، غالباً یکی از سه موضع زیر را انتخاب کرده اند:

۱. موضع افراطگرایانه، که کلام جدید را دانشی با هویت معرفتی کاملاً نوین می داند؛ به گونه ای که بین کلام جدید و کلام سنتی هیچ گونه سنخیت و نسبتی را نمی توان یافت و اطلاق کلام بر این دو، گویی به طریق اشتراک لفظ است، نه معنا.

۲. موضع تفریطجویانه که تجدد در کلام را تقلیل گرایانه به یکی از اضلاع معرفتی آن، مانند مسئله یا موضوع، زبان یا روش، تحویل می دهند. از نظر آنها «جدید» وصف به حال خود کلام نیست، بلکه وصف به حال متعلق آن مانند مسئله است و اگر گفته می شود کلام جدید، مراد مسائل جدید کلامی است. در این معنا اساساً کلام جدید تفاوت ساختاری و معرفتی با کلام سنتی ندارد.

ص: ۷۵



۳. موضع معتدلانه، که تجدد کلام را در نظام و هندسه معرفتی آن می یابد. در این دیدگاه از طرفی کلام جدید به لحاظ هویت معرفتی، یعنی معرفت واسطه ای بین وحی و مخاطبان، حقیقتاً کلام است و از طرف دیگر از حیث مبانی، مسائل، زبان و سایر اضلاع معرفتی، متباین است. (۱)

حال پرسش این است که موضع استاد مطهری در این میان کدام است؟ آیا وی به یکی از سه موضع یاد شده متعلق است یا دیدگاه چهارمی را به میان آورده است؟ در اینجا بیان مشهور و تاریخی استاد را گزارش می کنیم تا در پرتو تحلیل آن، موضع معرفتی ایشان حاصل شود.

استاد مطهری در طرح اجمالی که در اواخر عمر شریف خود برای بازسازی و تجدید نظر در برنامه های حوزه های علمیه نگاشته اند، ذیل وظایف فعلی حوزه ها، توجه به کلام جدید را اولین وظیفه دانسته اند. مراد ایشان از وظایف فعلی حوزه ها در برابر وظایف اصلی و آرمانی، به تعبیر خود ایشان «چیزی است که فعلاً در امکان آقایان مدرسین است و از هم اکنون باید شروع به کار شود». این تعبیر، ضرورت و فوریت کلام جدید در حوزه ها را نشان می دهد:

کلام جدید، با توجه به اینکه کلام علمی است دو وظیفه دارد: یکی دفاع و رد شبهات و ایرادات به اصول و فروع اسلام، و دیگر بیان یک سلسله تأییدات برای اصول و فروع اسلام. کلام قدیم تماماً متوجه این دو قسمت است و با توجه به اینکه در عصر ما شبهاتی پیداشده که در قدیم نبوده و تأییداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفت های علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلاموضوع است، همچنان که بسیاری از تأییدات گذشته ارزش خود را ازدست داده است؛ از این رو لازم است کلام جدید تأسیس شود. (۲)

نکات فراوانی در بیان استاد وجود دارد. تعبیر کلام جدید و نه تعبیری چون مسایل جدید کلامی، سخن از تأسیس کلام جدید و برابر نهادن آن مقابل کلام قدیم، نمونه هایی از نکات قابل تحلیل در کلام استادند. در این جا تنها به تحلیل یکی از نکات مهم می پردازیم:

ص: ۷۶

---

۱- (۱). احد فرامرز قراملکی، الهندسه المعرفیه للكلام الجدید، ص ۱۵۹ - ۱۰۹.

۲- (۲). مجموعه آثار، ج ۲۴، ص ۲۸۴.

استاد در این بیان ابتدا به استدلال پرداخته و دلیل ضرورت تأسیس کلام جدید را آورده اند. باید بدانیم که استدلال علاوه بر آنکه مدعی را اثبات می کند، نقش دیگری هم دارد و آن ارائه تصویر فرد از مدعای خود است. دلیل استاد بر ضرورت تأسیس کلام جدید، با تصویر ایشان از هویت کلام جدید، مناسبتی خاص دارد.

روشن است که موضع استاد در مورد کلام جدید افراطگرایانه و تفریطگرایانه نیست، بلکه این موضع به گروه سوم شبیه تر است و می توان گفت نماینده برجسته گروه سوم است. عمده ترین جهت گیری مطالعات استاد مطهری، نشان دادن معقولیت آموزه های دینی در بعد نظری و عملی است و این هدف بدون توجه دقیق به ره آوردهای دانش های مختلف بشری قابل حصول نیست. اندیشه های نوین بشر، نه مقدس و غیر قابل تردیدند و نه باطل و شیطانی و مصداق «الباطل یموت بترک ذکره» هستند.

ص: ۷۷



استاد مطهری «عقل» را به چند معنا به کار برده است که عبارت انداز:

۱. نیروی مدرک واقعیت خارجی و تشخیص دهنده حقیقت از خطا؛

۲. نیروی تمیزدهنده باید از نباید و حق از باطل؛

۳. نیروی مدرک واقعیت خارجی و تشخیص دهنده حقیقت از خطا و نیروی تمیز دهنده باید از نباید و حق از باطل (جمع تعریف اول و دوم).

دین اسلام - برخلاف ادیان ادعا شده - نه تنها مخالف عقل نیست، بلکه تأیید فراوانی بر حضور عقل و لزوم خردورزی داشته و عقل را بهترین مخلوق می‌شمرد. (۱) اسلام یکی از مهم ترین شرایط تعلق تکلیف دینی بر هر انسان را عقل دانسته و این انسان عاقل است که مورد خطاب دین می‌باشد. (۲)

از نظر اسلام، عقل وسیله ای است که می‌تواند بخش عمده ای از نیاز انسان را به هدایت مرتفع کند (۳) و از این حیث در ردیف پیامبر قرار می‌گیرد:

خداوند دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی؛ حجت ظاهری پیغمبرانند که عقل خارجی هستند، و حجت باطنی، عقل است که پیغمبر درونی است. (۴)

ص: ۷۹

---

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۲۷.

۲- (۲). همان، ج ۲، ص ۲۹۳ و ۲۹۴.

۳- (۳). همان، ج ۲۱، ص ۲۳۸، ۲۹۳ و ۲۹۴.

۴- (۴). همان، ج ۲۱، ص ۲۹۹.

با توجه به چنین مقامی، علمای اسلام، عقل را به عنوان یکی از منابع احکام اسلامی به رسمیت می شناسند و برای حکم عقل، اعتباری شرعی قائل اند. (۱)

به اعتقاد مطهری در تراحم حکم عقل و شرع، حکم عقل مقدم است:

ممکن است یک مصلحت ملزم و یا یک مفسده مهمی را در مورد کشف کند که با حکمی که اسلام بیان کرده، تراحم پیدا کند؛ یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده، با حکمی که اسلام بیان کرده، تراحم پیدا کند و آنچه عقل کشف کرده، مهم تر از آنچه اسلام بیان کرده است، باشد؛ اینجا حکم عقل می آید و آن حکم بیان شده شرع را محدود می کند. (۲)

البته در چنین مواردی عقل کار مستقلی انجام نداده است، بلکه روح اسلام و قوانین اسلامی را درک و بر طبق آن عمل کرده است؛ هرچند با برخی ظواهر روایی منافات داشته باشد. (۳)

با توجه به همین مسئله است که مطهری ختم نبوت را توجیه می کند. ایشان بعد از یادآوری اینکه ختم نبوت به معنای پایان یافتن نیاز بشر به ادیان نیست، بلکه به معنی آمدن کامل ترین و آخرین قوانینی کلی و آسمانی است (قوانینی که عقل به تنهایی از رسیدن به همه آنها عاجز است)، به مسئله نبوت تبلیغی می پردازد و می گوید:

این بلوغ عقلی بشر است که نیاز بشر به پیامبران تبلیغی را مرتفع نموده و باعث شده که انسان بدون یاری وحی تبلیغی بتواند امر تعلیم و تبلیغ و تفسیر دین را بر عهده بگیرد. (۴)

از مسائلی که نشانگر نظر مثبت دین اسلام به عقل و اندیشه است، فراخوانی بسیار گسترده انسان ها به تفکر و تعقل و تشویق آنها به کسب معرفت است؛ تا آنجا که اسلام در مواردی، تفکر را واجب دانسته است؛ مثلاً می گوید: اصل دین جز با تحقیق عقلانی پذیرفته نیست (۵) و البته تحقیق عقلانی هر کس به فراخور خویش است؛ یعنی آن پیرزن روستایی از راه چرخ نخ ریزی به خدا پی می برد و آن فیلسوف متعمق، با ادله و براهین فلسفی.

ص: ۸۰

۱- (۱). همان، ج ۳، ص ۱۹۰.

۲- (۲). همان، ج ۲۱، ص ۲۹۹.

۳- (۳). همان، ص ۴۰.

۴- (۴). همان، ج ۲۱، ص ۴۸۴ و ۴۸۵.

۵- (۵). مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۹۲.

استاد مطهری برای آنکه نشان دهد مسلمانان هیچ عذری برای فرار از تعلم ندارند و هر گونه محدودیتی چه از حیث متعلم یا معلم، و چه از حیث مکان و زمان برداشته شده، می فرماید:

گذشته از آیات قرآن کریم، مؤکدترین و صریح ترین توصیه های رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد علم است. پیامبر صلی الله علیه و آله می فرمودند:

«طلب العلم فریضه علی کل مسلم (۱) هر کس مسلمان است باید دنبال علم برود».

همچنین فرمودند:

«کلمه الحکمه ضاله المؤمن فحیث وجدها فهو احق بها»؛ (۲) یعنی سخن حکیمانه و علمی و متقن، گمشده مؤمن است، هر جا آن را بیابد، اهمیت نمی دهد که دست کیست، معطل نمی شود و آن را مال خودش می داند و برمی دارد. و باز فرمودند:

«اطلبوا العلم ولو بالصین»؛ (۳) یعنی علم مکان معینی ندارد. هر نقطه جهان که علم هست، ولو مستلزم این باشد که به چین سفر کنید، بروید و اقتباس کنید. (۴)

در کنار این مباحث، ایشان به خطرات جدایی دینداری از تعقل نیز پرداخته و اعلام می کند که علم فقط یک ابزار است، مانند چراغ که تنها راه را نشان می دهد، نه جهت را و اگر دین و مکتب صحیحی که باید آنها را مشخص می کند نباشد، علم به تنهایی سودمند نیست، بلکه بسیار مضر خواهد بود؛ «زیرا چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا»؛ از سوی دیگر هم اگر دین از علم و عقل و دانش جدا افتد و به تعبیر کورکورانه تبدیل شود، با خرافات درخواهد آمیخت و فقط وسیله ای برای سوءاستفاده فرصت طلبان خواهد شد و چنین دینی است که افیون توده هاست. (۵)

اسلام عقل را محترم شمرده، وی را پیامبر باطنی خدا می داند و حصول دین را جز با تحقیق عقلانی نمی پذیرد. در فروع دین نیز اسلام، عقل را یکی از منابع اجتهاد شمرده است. (۶) اکنون اضافه می کنیم که اسلام چنان مقام تقدس والایی برای عقل قائل است که به هیچ نحو تضعیف آن را تحمل نمی کند و از این رو با هر آنچه عقل را

ص: ۸۱

۱- (۱) . بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۷۷.

۲- (۲) . همان، ج ۲، ص ۹۹.

۳- (۳) . همان، ج ۲، ص ۹۷.

۴- (۴) . مرتضی مطهری، بیست گفتار، ص ۲۵۸ - ۲۵۶.

۵- (۵) . مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۵ و ۳۶.

۶- (۶) . همان، ج ۲، ص ۲۴۴.

ضعیف یا زایل کند، به شدت مبارزه می نماید. یکی از مهم ترین فواید تقوا - که بسیار مورد تأکید دین است - دشمن با دشمنان عقل است؛ چرا که هنگام طغیان هوا و هوس و مطامع و احساسات لجاج آمیز و تعصب انگیز، دیگر ندای عقل به گوش نمی رسد و به تعبیر امیرالمؤمنین «بیشتر زمین خوردن های عقل آنجاست که برق طمع جستن می کند». (۱) از آنجا که تقوا تمایلات و شهوات را رام می کند و نمی گذارد اثر عقل را خنثی کنند، از این رو در تقویت عقل و ازدیاد بصیرت و روشن بینی مؤثر است. (۲)

از مواردی که استاد مطهری در مقابل اخباریون و اهل حدیث مطرح می کند، ذکر مسائل تعقلی فراوان در قرآن و حدیث است؛ به طوری که معتقد است طرح مباحث الهیات به وسیله ائمه علیهم السلام، و تجزیه و تحلیل آن مسائل - که نمونه آنها و در صدر آنها نهج البلاغه است - سبب شد که عقل شیعی از قدیم الایام به صورت عقل فلسفی درآید. (۳)

نقش نصوص شرعی در این موارد الهام بخش عقول و افکار و محرک اندیشه ها باشد، نه از انسان بخواهند به طور فرمایشی فکر کند و نتیجه بگیرد! (۴) استاد در اثبات این مدعا، شواهد مختلفی از کتاب و سنت می آورند و نشان می دهند که چه مسائل مهمی در زمینه های مختلف فلسفی در اخبار دینی ما یافت می شود؛ مثلاً چگونه قرآن از نظام علّی و معلولی - که زیربنای تفکرات عقلی است - استفاده هایی فلسفی کرده است. (۵)

### عوامل انکار دین از جانب عقلا در بیان استاد

#### اشاره

اکنون باید پرسید که اگر حکم عقل و دین یکسان است، پس چرا برخی عقلا کافر شده اند؟ بدین معنا که ما در جوامع انسانی اندیشمندان مهمی داریم که منکر ادیان الهی اند، در صورتی که اگر آبشخور عقل و دین یکی است، نباید چنین چیزی رخ دهد.

استاد مطهری در پاسخ به این مطلب می فرماید: کفر و عناد و مخالفت خردورزان، ناشی

ص: ۸۲

۱- (۱). نهج البلاغه، حکمت ۲۱۹.

۲- (۲). مرتضی مطهری، ده گفتار، ص ۵۲ - ۴۸.

۳- (۳). مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۳۸۲.

۴- (۴). همان، ج ۱۶، ص ۳۸۹ و ۳۹۰.

۵- (۵). مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۳۰.

از حکم عقلشان نیست، بلکه عوامل دیگری باعث آن انکارها شده که عبارت اند از:

### الف) کج فهمی معارف دین

از مهم ترین عللی که استاد آن را موجب انکار دین و خدا از سوی برخی عقلا مطرح می کند، عرضه غیرمعقول مفاهیم و معارف دینی است؛ درحالی که خردورزان، این مفاهیم درست نادرست را عین دین تلقی می کنند و چون آنها را با عقل خود ناسازگار می یابند، با کل دین مخالفت می کنند. نادرست عرضه شدن مفاهیم، چند علت می تواند داشته باشد.

اظهارنظر غیر متخصص: یکی از علل اعراض از دین و خدا، سوء تفاهمی است که در مسئله خدا و معارف الهی برای دانشمندان پیدا می شود. علت این سوء تفاهم آن است که در کودکی فکر و عقیده خدا را از کسانی فرا می گیرند که مدعی خداشناسی اند ولی خدا را نمی شناسند و مفهوم نامعقولی از خدا و دین به مردم ارائه می کنند. بدیهی است که دانشمند پس از آنکه با علم و منطق آشنا شد، نمی تواند مفاهیم نامعقول و غیرمنطقی را بپذیرد و چون می پندارد عقیده به خدا جز به همان شکل غیر منطقی نباید باشد، منکر خدا می شود. (۱) درحالی که مسائل دینی خصوصاً قسمت های خداشناسی و توحیدی، از جمله پیچیده ترین مسائل علمی است که همه کس شایستگی اظهارنظر ندارد و به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام دریایی عمیق است که تنها نهنگ ها می توانند در اعماقش شنا کنند؛ حال آنکه می بینیم همه کس خود را در این قسمت صاحب نظر می داند و به اظهارنظر و استدلال می پردازد و گاه سر از سخنان مضحکی درمی آورد. این [امر] یکی از موجبات بزرگ لامذهبی و گرایش های مادی است. (۲)

نارسایی مفاهیم فلسفی در غرب: به اعتقاد ایشان یکی از عوامل مهم اعراض اندیشمندان غربی از دین این است که قادر نیستند مفاهیم دینی را توجیه عقلانی بکنند. به نظر ایشان بسیاری از مفاهیم فلسفی که در اروپا سر و صدای زیادی به پا می کند، از جمله مسائل پیش پا افتاده فلسفه اسلامی است.

### ب) نقش محیط زندگی در افکار دین

انکارهای عاقلان نسبت به دین، در جوامع غربی بسیار بیشتر از سایر جوامع است. استاد مطهری این انکار فراگیر را محصول محیط سیاسی و اخلاقی افراد می داند؛

ص: ۸۳

۱- (۱) مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۰۲ و ۴۰۳.

۲- (۲) . همان، ج ۱، ص ۵۵۷ و ۵۵۸.



جنبه سیاسی: استاد مطهری، مسائل ذیل را از جنبه سیاسی، در انکار دین در جوامع غربی مؤثر می‌داند:

۱. جو سیاسی حاکم: به نظر ایشان یکی از علل اعراض از دین و خدا، نامساعد بودن بعضی از محیطهای اجتماعی است. ایشان از قول یک دانشمند امریکایی نقل می‌کنند:

اینکه توجه بعضی از دانشمندان در مطالعات علمی، منعطف به درک وجود خدا نمی‌شود، علل متعددی دارد، از جمله اینکه غالباً شرایط سیاسی استبدادی یا کیفیت اجتماعی و یا تشکیلات مملکتی، انکار وجود صانع را ایجاب می‌کند. (۱)

۲. خشونت اربابان کلیسا: به نظر استاد، کلیسا دو اشتباه مرتکب شد که در گرایش مردم به بی‌دینی مؤثر بود. یکی اینکه پاره‌ای از معتقدات علمی بشری موروث از فلاسفه پیشین و علمای کلام مسیحی را در ردیف اصول مذهبی قرار داد و مخالفت با آنها را موجب ارتداد دانست. دیگر اینکه حاضر نبود صرفاً به ظهور ارتداد اکتفا کند، بلکه با ایجاد نوعی رژیم پلیسی خشن و برقراری محاکم تفتیش عقاید، سعی کرد به بهانه کوچک‌ترین نشانه‌ای از مخالفت با عقاید امضا شده کلیسا، خشونت شدیدی نسبت به فرد یا گروه مورد سوءظن اعمال کند و مذهب که می‌بایست پیام آور صلح باشد، عامل خشونت شد و بدیهی است که عکس‌العمل مردم جز نفی آن نمی‌تواند باشد. (۲)

۳. منزوی بودن دین: از دیگر مواردی که استاد بدان می‌پردازد، این است که، عده‌ای به بهانه دینداری، مردم را از ورود به عرصه سیاست منع می‌کردند؛ از این رو منادی سیاست ورزی و پرچمدار سنگر مبارزات اجتماعی، ماتریالیستها شده بودند و این باعث می‌شد عده‌ای دین را عامل رکود اجتماعی و افیون توده‌ها و حتی حامی مستکبرین تلقی کنند.

جنبه اخلاقی: شهید مطهری بر این باور است که مادیت اخلاقی و مادیت اعتقادی، لازم و ملزوم یکدیگرند و اگر محیطی از جنبه اخلاقی آلوده شد، زمینه مناسب برای انکار دین به وجود می‌آید.

یکی از علل گرایش‌های مادی این است که جو روحی و اخلاقی انسان با اندیشه خداشناسی و خداپرستی ناسازگار باشد. خداشناسی و خداپرستی مستلزم نوعی

ص: ۸۴

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۰۲.

۲- (۲). همان، ج ۱، ص ۴۸۷ و ۴۸۸.

تعالی روحی خاصی است و بذری است که در زمین های پاک می روید، نه در شوره زار. به همین سان، جو اجتماعی نیز مؤثر است، البته تأثیرش با واسطه است؛ یعنی جو فاسد اجتماعی، جو روحی را خراب می کند و جو فاسد روحی، زمینه رشد اندیشه های متعالی را ضعیف و زمینه رشد اندیشه های پست را قوی می کند. (۱)

خلاصه اینکه یکی از چیزهایی که موجب روی گردانی مردم از خدا و دین و همه معنویات می شود، آلوده بودن محیط و غرق بودن افراد در شهوت پرستی و هواپرستی است که باعث مرگ هرگونه احساس تعالی اعم از تعالی مذهبی، اخلاقی، هنری و علمی می شود. در زبان دین مطلب این طور بیان شده که وقتی دل ها را کدورت و تیرگی و قساوت می گیرد، نور ایمان در دلها راه نمی یابد: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ). (۲)

### ج) حکم عقل و حکم عاطفه

یکی دیگر از عوامل غیرعقلانی تلقی شدن دین، یکی ندانستن حکم عقل و عاطفه است. عواطف دو دسته اند: عواطف به جا و عواطف نابه جا. مثلاً در مورد حدود شرعی شاید به ذهن کسی خطور کند که چرا دین این چنین بی رحمانه دستور شلاق زدن یا کشتن انسانی را صادر می کند؟ پاسخ ایشان این است که این نپسندیدن حکم دین، ناشی از عقل نیست، بلکه به سبب برانگیخته شدن عواطف است و عواطف انسان دو دسته است؛ به جا و نابه جا، که عواطف نابه جا را خود عقل هم نفی می کند.

آن چیزی که شما غیرعقلانی و غیرمنطقی می دانید، صرفاً به خاطر احساسات زودگذرتان بوده، اما اگر توجه کنید که قانون الهی براساس مصالح کلی بشریت بنا شده، درمی یابید که اصلاً جای رأفت و دل رحمی نیست و این رأفت، قساوت است نسبت به اجتماع. چرا که ترحم بر پلنگ تیزدندان، ستم کاری بود بر گوسفندان.

### د) علم و ایمان

برخلاف تصور بسیاری از مردم، چنین نیست که هرکس مطلبی را از نظر عقلی بفهمد، لزوماً ایمان بیاورد؛ زیرا کفر غیر از انکار عقلی است، بلکه روح کفر عبارت است از

ص: ۸۵

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۶۷.

۲- (۲). منافقون، ۶.

عناد ورزیدن در مقابل حقیقت؛ و از این رو امام باقر علیه السلام می فرمایند:

«کل شیء یجره الاقرار والتسلیم فهو الإیمان وکل شیء یجره الانکار والجحود فهو الکفر»؛ (۱) یعنی هر چیزی که بازگشتش به این باشد که وقتی انسان در مقابل حقیقتی قرار بگیرد و تشخیص دهد که این حقیقت است و تسلیم باشد، این برمی گردد به ایمان و هر چیزی که بازگشتش به این باشد که وقتی انسان در مقابل حقیقتی که تشخیص می دهد حقیقت است قرار بگیرد و عناد و مخالفت بورزد و انکار کند، روح کفر است.

از این رو، ممکن است کسی در مقابل یک فکر، حتی از لحاظ عقلی و منطقی تسلیم گردد، ولی روحش تسلیم نشود و به همین دلیل هم فاقد ایمان است؛ زیرا حقیقت ایمان همان تسلیم دل و جان است. استاد مطهری برای روشن شدن بحث، داستان شیطان را مثال می آورد که هم به خدا و خالقیت او اعتراف داشت و هم به معاد علم داشت و هم به مقام نبوت، ولی با همه اینها کافر بود؛ یعنی تنها شناسایی و معرفت، برای ایمان آوردن کافی نیست.

## تصدیق دین از جانب عقل

### اشاره

در مباحث بیان بیان شد که انکار برخی از دانشمندان عواملی غیر عقلانی دارد. اکنون به بررسی مسئله تصدیق دین از جانب عقل خواهیم پرداخت.

استاد مطهری عقل را به شدت مؤید و حامی دین می داند و پای آن را در عرصه دین باز گذاشته و معتقد است که عقل باید در معارف و مفاهیم دینی غور کند.

## الف) عقل و اصول دین

استاد علاوه بر اینکه معتقد است نباید مانع حضور عقل در معارف الهی شد، بر این باور است که شناخت عقلی به ایمان مذهبی کمک می کند؛ هدف کلی ما در این تعلیمات، تقویت ایمان به ماوراءالطبیعه از طرق منطقی و فلسفی و ابطال روش های مادی و ماتریالیستی با تجربه و تحلیل های علمی است. خوشبختانه ما پیرو دینی هستیم که تعقل و تفکر و پیروی از عقل و حکمت، یکی از اصول تعلیمات آن بشمار می رود.

ص: ۸۶

قرآن با کمال صراحت می گوید: «مردم را به راه خدا از طریق حکمت و برهان عقلی و علمی دعوت کن». (۱)

در هیچ دین و مذهب دیگری پیدا نخواهیم کرد که این طور با تأکید و تصریح پیروان خود را امر کند که از راه حکمت، یعنی راه عقل و علم، در مسائل ما بعدالطبیعه وارد شوند. همچنین قرآن کریم یکی از آثار بعثت پیامبر را تعلیم حکمت معرفی می کند.

## ب) عقل و احکام فرعی

فقه شیعه به قدری برای عقل ارزش قائل شده که آن را به عنوان یکی از مصادر استنباط حکم شرعی معرفی می کند. استاد مطهری طرز استنباط احکام شرعی به وسیله عقل را چنین بیان می کند:

عقل، عاملی است که مناطات احکام را -البته نه در همه جا- کشف می کند. در مواردی به ملاکات احکام پی می برد و علل احکام را کشف می کند و آن علل گاهی تغییر پیدا می کند. اینجا به این منشأ و مبدأ تشریح (عقل) اجازه داده می شود که کار خودش را انجام بدهد که در واقع کار جدایی نکرده و روح اسلام را کشف کرده است. این هم که گفته اند:

«کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، منظورشان همین است. (۲)

هر جا که به طور قطع، ملاکی کشف شود، شرع نیز با آن هماهنگی دارد؛ یعنی از آن ملاک می توان کشف کرد که نظر شرع هم همین است. عقل همه احکام شرع را -ولو اینکه خودش به آنها نرسیده باشد- قبول دارد؛ اینکه گفته اند،

«کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» مقصودشان این است که اگر در جایی شرع به طور قطع حکمی کرد، از باب اینکه می دانیم در اسلام سخن گزاف گفته نمی شود، عقل اجمالاً می گوید اینجا ملاکی وجود دارد، گرچه من هنوز از آن تشخیص ندارم؛ زیرا عقل به این رسیده است که اسلام بدون ملاک و مناط و منطق حرفی نمی زند. (۳)

استاد در پاسخ به این نکته مهم که عقل چگونه می تواند قوانینی که در هزار و چهارصد سال پیش وضع شده برای نیازهای امروز بشر قبول کند، می گوید:

ص: ۸۷

۱- (۱). نحل، ۱۲۵.

۲- (۲). مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۳۹ و ۴۰.

۳- (۳). همان، ج ۲، ص ۴۰.

نیازهای بشر دو گونه است: ثابت و متغیر. در سیستم قانون گذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قوانین متغیر. ولی آیا قانون متغیر، قانون ثابت را تغییر می دهد یا نه؟ در واقع خود اسلام است که آن را عوض می کند. (۱)

مثلاً قرآن می گوید: (وَاعْبُدُوا لَهُمْ مِمَّا اشْبَهْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...) این قانون ثابتی است برای همه زمان ها، منتها مصداقش در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله یادگیری اسب سواری و تیراندازی بود، و امروز یادگیری فنون جنگ های مدرن. (۲) چنان که روشن است در اینجا استاد، وظیفه خطیر و دشوار تفکیک امور ثابت از امور متغیر را نیز بر عهده عقل می نهد.

### ج) عقل و اخلاق

اگرچه شهید مطهری مباحث فراوانی پیرامون مکاتب اخلاقی، جستجوی معیار و ملاک فعل اخلاقی و نیز ارتباط اخلاق اسلامی با مسئله حسن و قبح عقلی داشته اند، ولی در نهایت، نظر منسجم و جامعی در این باب ارائه ننموده اند؛ مثلاً ایشان در کتاب انسان کامل، مهم ترین معیار سنجش مکاتب را رشد هماهنگ و متعادل همه ارزش های انسانی می داند، اما در کتاب فلسفه اخلاق، می کوشد با تقریری از مسئله پرستش، آن را به عنوان وجه الجمع و پایه اخلاق بیان کند که در آن پیوسته به بیانات دینی استناد می ورزد.

استاد با اتخاذ این مبنا که حسن و قبح را ذاتی و عقلی می داند، به طور عملی عرصه وسیعی برای جولان عقل در اخلاق باز می کند.

### عقل گرایی استاد مرتضی مطهری

#### اشاره

عقل گرایی عبارت است از: پذیرفتن عقلی و واقعی هر گزاره که به اثبات آن گزاره منوط و مشروط باشد. منظور از «اثبات» نیز این است که صدق گزاره را طوری اثبات کنیم که همگان قبول کنند، پس چنین عقل گرایی متضمن دو ویژگی است: نخست این که، تعقل و تفکر استدلالی امری ممکن است، بدین معنا که انسان قادر است بعضی از مسائل را به وسیله عقل به دست آورد، و دوم این که چنین رویکردی به واقعیت، ما را

ص: ۸۸

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۴۴۷ و ۴۴۸.

۲- (۲). همان، ج ۲۱، ص ۱۶۱ و ۱۶۲.

به واقع می‌رساند. به عبارت دیگر، در حقیقت عقل و تعقل و رهبرد عقلانی به مسائل، حجیت و سند دارد و شناخت عقلانی ما را به حقیقت می‌رساند. با توجه به این مطلب می‌توان گفت که استاد مطهری عقل‌گرا هستند و با رهبرد عقلانی در پذیرش یا رد مسائل نظری موافق می‌باشند. ایشان در جلد اول از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، موضوع رئالیسم را در شناخت برگزیده‌اند و در مقابل به نفی ایده آلیسم و شکاکیت پرداخته‌اند. اتخاذ چنین موضعی خود گواه بر عقل‌گرا بودن ایشان است؛ چرا که رئالیسم عناصری دارد که دو عنصر در آن چشم‌گیرتر است. عنصر اول این که جهانی وجود دارد، و دیگر این که ذهن قادر است این جهان را شناسایی کند و آن را مورد شناخت خود قرار بدهد.

استاد مطهری بر خلاف ایمان‌گرایان سنت غربی که دین را موضع ارزیابی عقلانی نمی‌دانستند و بر خلاف ایمان‌گرایان سنت اسلامی که مخالفت قطعی و صریحی با عقل داشتند، هم عقل را هدیه و تحفه آسمانی و الهی می‌داند که در شناخت به ما کمک می‌کند و هم دین را موضوع ارزیابی عقلانی می‌داند و معتقد است که دین اسلام با معیارهای عقلی مطابق است و این مطابقت دین با عقل نه تنها در اصول بلکه در فروع نیز مشاهده می‌شود. (۱) ولی اصول دین مسیحیت مطابق با عقل نیست؛ از این رو در چنین مورد مسیحیت را مورد نقد قرار می‌دهد و آن را شامل اصول غیرعقلانی می‌شمرد. (۲)

استاد پس از نقل گفتار اخباریون که می‌گویند «در کار دین، عقل را دخالت ندهید»، می‌گوید:

مسیحیان هم همین‌طور گویند [که] عقل حق ندارد در حوزه دین دخالت بکند، می‌گفتند: «خدا عیسی شد و عیسی خدا شد» و همین‌می‌گفتند منشأ عالم خدا، یکی است و در عین یکی سه چیز است، آخر چه طور می‌شود هم یکی باشد و هم سه تا. عقل می‌گوید: چنین نیست ولی گویند، عقل حق چنین دخالتی را ندارد». (۳)

وجه عقل‌گرایی شهید مطهری در دفاع از دین نیز با اندک تأملی در آثار ایشان مشهود

ص: ۸۹

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۵، ص ۳۶ و ۳۷.

۲- (۲). همان، ج ۱۶، ص ۱۴۳.

۳- (۳). مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۱۰۷.

است. ایشان در مقدمه کتاب عدل الهی، این وجه از کارکرد خود را چنین بیان می‌کند که هدف وی از نگارش و تألیف در بیست سال گذشته، عرضه صحیح و عقلانی مسائل اسلامی بوده است تا به معضلات و اشکالاتی که از طرف بعضی که با اسلام آشنا نیستند، به اسلام وارد می‌شود، پاسخ گوید. (۱)

## الف) لغزشگاه‌ها و محدودیت‌های عقل

### اشاره

پیش از این، عنایات و تأییدات عقل را با توجه به نظرات استاد مطهری مطرح کردیم، اما باید توجه داشت که آن بیانات به معنای جواز مطلق العنان بودن عقل نیست؛ چرا که عقل انسان اولاً، محدود است، ثانیاً، در همان محدوده خود هم خطا می‌کند؛ یعنی در برخی مناطق به طور کلی نمی‌تواند وارد شود و در مناطقی هم که وارد می‌شود، گاه اشتباه می‌کند. استاد مطهری با همه عنایتی که به خردورزی داشت، از بیان لغزشگاه‌ها، و محدودیت‌های عقل در ساحت باورهای دینی غافل نمانده و اشتباهاتی را که خردورزان مرتکب می‌شوند، گوشزد نموده است. در این جا، ابتدا لغزشگاه‌های عقل و سپس خطراتی را که در طول مسیر خردورزی متوجه انسان است، تحت عنوان، محدودیت‌های عقل بررسی نموده و در مرحله بعد نشان خواهیم داد که عقل نمی‌تواند در شناخت معارف اساسی انسان «بدون همراهی خضر وحی» توفیقی حاصل کند.

### بکم) لغزشگاه‌های عقل

وجود پاره‌ای از مسائل باعث می‌شود که عقل نتواند وظیفه خود را به نحو حسن انجام دهد. قرآن و حدیث به این امر توجه داشته و موارد مهم این لغزشگاه‌ها را برشمرده‌اند. استاد مطهری در موارد و در مناسبت‌های مختلف، لغزشگاه‌هایی را که دین برای عقل برشمرده، ذکر کرده و خردورزان را از سقوط در آنها برحذر می‌دارد.

اگرچه ممکن است استقرای ایشان، استقرای تام و کاملی نباشد، اما به ظاهر، اهم مواردی که در اخبار دینی آمده، از دید ایشان مخفی نمانده است.

۱. تکیه بر گمان: قرآن کریم بارها انسان را از تکیه بر ظن و گمان برحذر داشته و

ص: ۹۰

معتقد است انسان تا به چیزی علم و یقین پیدا نکرده، نباید از آن پیروی کند. (وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لِيُضِلَّوْكُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ... ) . (۱) و یا (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) . (۲)

دکارت، هزار سال پس از قرآن، این مطلب را اولین اصل روشی خود قرار می دهد. (۳)

۲. پیروی از هوای نفس: انسان اگر در تفکراتش، بی طرفی خود را نسبت به نفی یا اثبات مطلبی حفظ نکند و میل نفسانی اش به یک طرف باشد، خواه ناخواه و بدون آنکه خودش متوجه شود، عقربه فکرش به جانب میل و خواهش نفسانی اش متمایل می شود. این است که قرآن، هوای نفس را نیز مانند تکیه بر ظن و گمان، یکی از عوامل لغزش می شمارد و می فرماید: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ) . (۴)

۳. شتابزدگی: هر قضاوتی به مدارک کافی نیازمند است و تا این مدارک آماده نشود، هر اظهار نظری ناشی از شتابزدگی است و موجب لغزش اندیشه خواهد شد؛ از این رو قرآن کریم بارها به اندک بودن بضاعت علمی بشر اشاره می کند و سریع اظهار جزم کردن را دور از احتیاط تلقی می نماید. (وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) . (۵)

امام صادق علیه السلام در این زمینه می فرماید: «خداوند از بندگانش خواست، اولاً، تا به چیزی علم پیدا نکرده اند، تصدیق نکنند و از این رو فرمود: (أَلَمْ يُوْحَدْ عَلَیْهِمْ مِثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) . (۶) و ثانیاً، تا در مورد چیزی به مرحله علم و یقین نرسیده اند، آن را رد و نفی نکنند و فرمود: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعِلْمِهِ) . (۷) و این کار را از خصوصیت های غیرعقلان دانست». (۸)

ص: ۹۱

- ۱- (۱) . انعام، ۱۱۶.
- ۲- (۲) . اسراء، ۳۶.
- ۳- (۳) . مجموعه آثار، ج ۲، ص ۶۴ و ۶۵.
- ۴- (۴) . نجم، ۲۳.
- ۵- (۵) . اسراء، ۸۵.
- ۶- (۶) . اعراف، ۱۶۹.
- ۷- (۷) . یونس، ۳۹.
- ۸- (۸) . مجموعه آثار، ج ۲، ص ۶۶ و ۶۷.



۴. گذشته گرایی: انسان غالباً هنگامی که می بیند فکر و عقیده خاصی مورد قبول نسل های گذشته است، بی آنکه مجالی به اندیشه اش بدهد، آن را می پذیرد. اما قرآن تأکید می کند که در مقابل باورهای گذشتگان، استقلال فکری داشته باشید و مادام که آنها را با معیار عقل نسنجیده اید، نپذیرید. (وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ ) . (۱)

۵. شخصیت گرایی: شخصیت های بزرگ به جهت عظمتی که نزد انسان ها دارند، به طور غالب بر روی فکر و اندیشه و تصمیم و اراده دیگران تأثیر می گذارند و درحقیقت هم فکر و هم اراده دیگران را تسخیر می کنند؛ درحالی که قرآن ما را به استقلال فکری دعوت می کند و پیروی های کورکورانه از اکابر و شخصیت ها را موجب شقاوت ابدی می داند و از این رو از زبان مردمی که بدین سبب گمراه می شوند نقل می کند که در روز قیامت می گویند: (رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا) . (۲)

۶. تبعیت از اکثریت: انسان وقتی در مقابل جمعیتی واقع می شود، می خواهد هم‌رنگ جماعت شود. قدمای ما اگر حرفی از خودشان بود، از تنهایی وحشت می کردند و برای اینکه بگویند ما تنها نیستیم، سعی می کردند در نوشته های دیگران مؤیداتی بر نظر خود بیابند. و آنها را هم فکر خود اعلام کنند. ولی به تعبیر امام کاظم علیه السلام، قرآن اکثریت را مذمت کرده است؛ آنجا که می فرماید: (وَ إِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنَ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) . (۳) یعنی اگر اکثر مردم را پیروی کنی تو را گمراه می سازند، چون اکثر مردم تابع عقل نیستند، تابع گمان و تخمین اند. همین که چیزی در میانشان پیدا می شود، دنبالش می روند؛ چون اکثراً این طورند، پس به اکثر اعتماد نکن. خلاصه انسان نباید بتواند تحت تأثیر جمع قرار بگیرد، بلکه باید بتواند بدون هیچ واژه و ترسی از مخالفت اکثریت، فکر کند و آزادانه بیندیشد.

۷. تأثیر گناه بر عقل: درباره پیامبران گفته اند که آنها خدمتگزاران عقل و فطرت اند،

ص: ۹۲

۱- (۱) . بقره، ۱۷۰.

۲- (۲) . احزاب، ۶۷.

۳- (۳) . انعام، ۱۱۶.

البته درست است که معارفی به بشر می آموزند، اما وظیفه اصلی و مهم تر آنها تزکیه

نفوس است؛ یعنی باعث می شوند که در فضای قلب، گرد و غباری نماند تا چراغ عقل بتواند راه را بهتر نشان دهد.

اگر بر ما طمع و حرص حکومت کند، اگر اسیر عناد و لجاج و تعصب باشیم، اگر گرفتار عقده حسادت و کینه توزی گردیم و این آتش ها در وجود ما شعله ور شود، باید بدانیم که دود تیره آنها، فضای روح ما را تیره و تاریک می کند. وقتی که تیرگی فضای روح را گرفت، چشم عقل نمی تواند ببیند؛ و از این رو امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «بیشتر زمین خوردن های عقل، آنجاست که طمع حکومت می کند».

استاد مطهری علاوه بر هشدار نسبت به این لغزشگاه ها، به لغزشگاه های دیگر خردورزان نیز توجه نموده و آنها را چنین برمی شمرد:

۱. نفی هر چه علم بدان دسترسی ندارد: برخی می پندارند آنچه را که عقل نمی فهمد، باید به حساب چیزی گذاشت که عقل وجودش را نفی می کند؛ درحالی که ممکن است عقل نه نفی کند و نه اثبات؛ مثلاً بعضی از معتزله وجود جن را انکار کردند، چون جن را با دلیل عقلی نمی شود اثبات کرد، اما توجه نکردند که عقل نمی تواند بگوید موجودات نامرئی مثل جن حتماً وجود ندارند. هر کسی که در مسیر عقل قدم می گذارد، همواره آن اصل که «عقل نسبت به شناخت کامل عالم، محدودیت دارد.» را باید مدنظر داشته باشد و آیه (وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً) را سرلوحه کارهای خویش قرار دهد.

۲. التقاط و روشنفکرماپی: استاد مطهری خطر دخالت های نابه جا و افراطکاری های عقل در معارف دینی را گوشزد کرده و عاقلان را از این کار برحذر داشته است. ایشان عوامل التقاط را این گونه بیان می کند:

مهم ترین عامل این است که فرد، نظرات دینی را با عقل خام خود می سنجد و می پندارد که مثلاً حکمی اشتباه است و اگر به صورت دیگری می بود بهتر بود! و توجه نمی کند که چه بسا علت تشریح این حکم از نظرش مخفی مانده است؛ متأسفانه از این موارد در تاریخ اسلام فراوان است؛ نمونه آن حذف «حی علی خیر العمل» در اذان توسط خلیفه دوم است.

تجددگرایی افراطی عبارت است از، آراستن اسلام به آنچه از اسلام نیست و پیراستنش از آنچه واقعاً از اسلام است.

۳. عقل‌گرایی افراطی: گاه مشاهده می‌شود که برای عقل آن چنان ارزشی قائل می‌شوند

که سایر استعدادهایی که خدا در انسان به ودیعه نهاده را فراموش و حتی انکار می‌کنند. استاد مطهری برای نمونه، به برخی از فلاسفه اشاره می‌کند که معتقدند جوهر انسان فقط عقل اوست و باقی همه طفیلی آن هستند. ایشان تأکید می‌کند که هیچ تأییدی بر این مدعا در اسلام نمی‌توان یافت و اسلام، عقل را یک شاخه از وجود انسان می‌داند، نه تمام آن و انسان کامل کسی است که در او عشق و عدل خواهی و محبت ورزی و... همپای عقل، رشد کرده باشد.

### دوم) رویکرد عقل به دین

عقل حرکت خود را با سؤال آغاز می‌کند تا بتواند به استدلال مقتضی دست پیدا کند. بنابراین بحث رویکرد عقل به دین را در زمینه شبهه بررسی می‌کنیم.

شبهه در دین: هنگامی که دین حضور عقل را در عرصه خود بپذیرد، باید آماده پذیرش مذاقه‌های عقلانی نیز باشد؛ زیرا عقل از هر مطلبی به سادگی عبور نمی‌کند. بسیاری از دینداران، تشکیک‌های عقل را نمی‌پذیرند و حتی سؤال را بدعت می‌دانند، اما دیندارانی که حضور عقل در حوزه معارف دینی را نه تنها جایز، بلکه ضروری می‌شمردند، پذیرفته‌اند که این امر لوازمی نیز دارد و مهم‌ترین این لوازم، جواز تفکر و شک کردن در مسائل دینی است؛ از این رو استاد مطهری با قاطعیت می‌فرماید: یک سلسله مسائل هست که اصلاً بشر را باید در این مسائل آزاد گذاشت تا به حد رشد و بلوغ اجتماعی لازم برسد. از جمله اینهاست رشد فکری. اگر به مردم در مسائلی که باید در آنها فکر کنند، از ترس اینکه مبدا اشتباه کنند، به هر طریقی آزادی فکری ندهیم یا روحشان را بترسانیم که در فلان موضوع دینی و مذهبی مبدا فکر بکنی که اگر فکر بکنی و یک وسوسه کوچک به ذهن تو بیاید با سر در آتش جهنم فرو می‌روی، این مردم هرگز فکرشان در مسائل دینی رشد نمی‌کند و پیش نمی‌رود. دینی که از مردم در اصول خود تحقیق می‌خواهد، خواه ناخواه برای مردم آزادی فکری قائل است؛ از این رو از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که: «یکی از چیزهایی که امت مرا هرگز به خاطر آن معذب نکنند، این است که کسی درباره خلقت، خدا و جهان فکر کند و وسواسی در دلش پیدا شود، مادامی که در حال تحقیق و جستجو است و این شکها در دلش پیدا

می شود، خدا او را معذب نمی کند و اینها را گناه نمی شمارد».

استاد مطهری اگرچه معتقد است شک کردن آنگاه که به صورت یک سرگرمی در آید و آخرین منزل سیر فکری قلمداد شود، بسیار بد و خطرناک است، اما پیدایش شک و شبهه را برای دیندارانی که شک را نه مقصد خویش، بلکه معبر رسیدن به یقین گرفته اند، نه تنها بد و ناشایست نمی داند، بلکه می گوید:

ما این نوع شکوک را که منجر به تحقیق بیشتر می شود، مقدس می شماریم زیرا مقدمه وصول به یقین و اطمینان و ایمان است»<sup>(۱)</sup>.

عجیب تر اینکه ایشان حتی شبهات معاندان را هم برای اسلام مفید می شمرد و می گوید:

من برخلاف بسیاری از افراد، از تشکیکات و ایجاد شبهه هایی که در مسائل اسلامی می شود، با همه علاقه و اعتقادی که به این دین دارم، به هیچ وجه ناراحت نمی شوم، بلکه در ته دلم خوشحال نیز می شوم؛ زیرا معتمد و در عمر خود به تجربه مشاهده کرده ام که این آیین مقدس آسمانی در هر جبهه ای که بیشتر مورد حمله و تعرض واقع شده، با نیرومندی و سرافرازی و جلوه و رونق بیشتری آشکار شده است.

خاصیت حقیقت هم همین است که شک و تشکیک به روشن شدن آن کمک می کند. شک مقدمه یقین، و تردید مقدمه تحقیق است. بگذارید بگویند و بنویسند و سمینار بدهند و ایراد بگیرند، تا بدون آنکه خود بخواهند وسیله روشن شدن حقایق اسلامی گردند.<sup>(۲)</sup>

ایشان در جای دیگر چنین می گوید:

وجود افراد شکاک و افرادی که علیه دین سخنانی می کنند وقتی خطرناک است که حامیان دین آن قدر مرده و بی روح باشند که در مقام جواب برنیایند؛ یعنی عکس العمل نشان ندهند. اما اگر همین مقدار حیات و زندگی در ملت اسلام وجود داشته باشد که در مقابل ضربت دشمن عکس العمل نشان بدهند، مطمئن باشید که در نهایت امر به نفع اسلام است. یک دین زنده هرگز از این گونه حرفها بیم ندارد.<sup>(۳)</sup>

و باید گفت علت اینکه مطهری این چنین بی محابا اجازه شبهه کردن در دین را -حتی

ص: ۹۵

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۷۳.

۲- (۲). همان، ج ۱۹، ص ۶۱.

۳- (۳) مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۲۳.

از سوی معاندین- می دهد، این است که از صمیم قلب معتقد است که محال است بین

حکم قطعی عقل و حکم قطعی دین تعارضی وجود داشته باشد و اینکه چنین تعارضی رخ بدهد، «فقط یک اگر است که وقوع ندارد».<sup>(۱)</sup>

### سوم) محدودیت های عقل

با فرض اینکه ما با هوشیاری نسبت به لغزشگاه های عقل، به میدان های خردورزی قدم نهادیم و از مضرات جانبی آن هم مصون مانسیم، اما این دلیل نمی شود که عقل به تنهایی ما را کفایت کند و دیگر محتاج مدد ایمان نباشیم. عقل محدودیت هایی دارد که چاره پذیر نیست.

در اینجا به پاره ای از محدودیت های عقل از دیدگاه استاد مطهری اشاره می کنیم.

۱. عقل و سعادت بشر: برخی از فلاسفه مدعی شده اند که انسان می تواند طرحی کلی و همه جانبه که منطبق بر تمام مصالح زندگی اش باشد، برای خود بریزد. اما این حرف مردود است، به چند دلیل: یکی اینکه در جهان دو فیلسوف یافت نمی شوند که در پیدا کردن این راه وحدت نظر داشته باشند. دیگر اینکه چستی سعادت و شقاوت و عوامل تحقق آن ها، از مهم ترین مسائل می باشند؛ زیرا تا وقتی خود بشر مجهول است و شناخت همه جانبه از او نداریم، چگونه می توان سعادت او را تعریف کرد و راهش را نشان داد؟!

گذشته از اینها، انسان موجودی اجتماعی است؛ از این رو سعادتش، آرمانش، راه و روشش و... با سعادتها و آرمانها و راه و روش دیگران آمیخته است و نمی تواند راه خود را مستقل برگزیند. اگر مسئله حیات و جاودانگی روح و عدم تجربه عقل نسبت به ماورای طبیعت را هم در نظر بگیریم، مسئله بسی مشکل تر می شود.

۲. عقل و شناخت هستی: شاید گمان شود که استاد مطهری نیز همانند برخی از فلاسفه معتقد است فلسفه برای ارائه یک نگرش کلی به هستی کافی است. اما با بررسی سخنان مختلف ایشان معلوم می شود که منظور استاد این است که جهان بینی مذهبی، جهان بینی ای است که می تواند بر مبنای استدلال عقلی بیان و فهم شود، نه

ص: ۹۶

اینکه به تنهایی و بدون یاری وحی بتوان چنان جهان بینی ای را پرورش داد. اگر وحی نباشد،

عقل نمی تواند به بسیاری از رموز عالم هستی پی ببرد: «عالم واقعی کسی است که علمش با روح علمی توأم باشد. روح علمی یعنی، روح حقیقت جوئی، بی غرضی، بی تعصبی، روح خالی از غرور جمود. یک عالم نباید غرور داشته باشد و گمان کند تمام علم، همان چیزی است که او دارد، بلکه باید به اصل (وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) توجه داشته باشد و بداند که آنچه ما از حقیقت می دانیم بسیار کم است».

استاد، پای عقل را در فهم برخی از معارف وجود شناختی نیز لنگ می بیند و می گوید: «خوب است در شناسایی این مسائل به آنچه از ناحیه وحی و نبوت رسیده، استناد کرد یا همچون مردان راه از ضمیر و باطن و مکاشفه شهودی استمداد جست».

۳. عقل و ایمان: کتب فلسفی مسلمانان، ایمان اسلامی را فقط به شناخت تفسیر می کنند، اما استاد مطهری معتقدند که این مطلب به هیچ وجه با آنچه اسلام می گوید قابل انطباق نیست؛ اگرچه لازمه ایمان، شناخت است، اما ایمان، صرف شناخت نیست. استاد مطهری حقیقت ایمان را تسلیم قلب دانسته و معتقد است تا زبان و ذکر با تسلیم قلبی توأم نباشد، ایمان به دست نمی آید و اگر شناخت برای ایمان کافی بود، شیطان هم مؤمن بود؛ زیرا به خدا، پیامبران و معاد اذعان داشت.

۴. عقل و تقدس مسئولیت: استاد مطهری معتقد است یک جهان بینی خوب و عالی، علاوه بر اینکه باید قابل اثبات و استدلال باشد و از ناحیه عقل و منطق حمایت شود، باید بتواند به زندگی معنا بدهد و آرمان ساز، شوق انگیز و آرزوخیز باشد و قدرت تقدس بخشی به هدف های انسانی و اجتماعی داشته و تعهد آور و مسئولیت ساز باشد. در حالی که جهان بینی فلسفی محض - برخلاف جهان بینی مذهبی - فاقد چنین توانایی است.

۵. خطاپذیری استدلال عقلانی:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

این بیت نمی خواهد قائل به ضدیت میان استدلال و اشراق و الهام شود، بلکه می گوید آدمی که با استدلال می رود مثل کسی است که بخواهد مسافتی را با پای چوبین طی کند، در حالی که پای چوبین در اختیار انسان نیست و احتمال لغزش آن بسیار است؛ یعنی راه فلسفه، راه خطاپذیری است؛ البته پای چوبین از بی پای بهتر است، اما هرگز

به پای طبیعی نمی رسد؛ از این رو فقط بر این پای چوبین تکیه کردن، خطرناک است.

۶. ورود عقلانی به دین: مطهری همانند بسیاری از بزرگان فلسفه معتقد است که افراد بسیار معدودی هستند که قریحه و استعداد مناسبی برای غور و تعمق الهی دارند و خداوند متعال، ذوق و استعداد درک مفاهیم عالی و لطیف این علم را به آنها داده است؛ از این رو صحیح نیست که هر فردی بدون در دست داشتن موازین صحیح و بدون داشتن قدرت استنباط کافی و طی مقدمات لازم وارد این مسیر شود.

۷. عدم جواز نوآوری (بدعت) در دین: «در غیر دین، نوآوری، نه تنها عیب نیست، بلکه بسیار ممدوح است، اما در دین، نوآوری ممنوع است». ایشان در بیان علت این امر می گویند:

زیرا ما آورنده دین نیستیم. نواستنباط کردن و اجتهاد پویا صحیح است که مطلبی جدید از معارف دین بفهمیم، اما، نوآوری به معنای

«ادخال فی الدین ما لیس فی الدین» حرام و ممنوع است.

### چهارم) مضرات عقل

مطالب گفته شده، لغزشگاه های عقل بود که پیش از ورود به وادی عقل باید متوجه آنها بود. اما، با ورود به این وادی، مسائل دیگری به عنوان مضرات عقل حادث می شود که استاد آنها را نه مضرات خود عقل، بلکه ناشی از عدم به کارگیری صحیح عقل می داند. شهید مطهری از افرادی است که عقل را فی نفسه تحسین می کند و اگر اشکالی بر آن می گیرد، ثانیاً و بالعرض است، و نه اولاً و بالذات.

۱. ایجاد غفلت: یکی از برترین ارزش های اخلاقی، خودشناسی است،

«من عرف نفسه فقد عرف ربه». (۱) و غفلت از آن ملازم غفلت از خدا:

«نسوا لله فأنساهم انفسهم». (۲)

استاد مطهری معتقد است که علم سعی دارد انسان را همان گونه که به جهان آگاهی می رساند، به خودآگاهی نیز برساند، اما آگاهی هایی که علم می دهد، مرده و بیجان است و شوری در دل ها نمی افکند و نیروهای خفته انسان را بیدار نمی کند. آن خودآگاهی که خود واقعی انسان را به یادش می آورد، غفلت را از او می زداید، آتش به جانش می افکند، او را دردمند و درد آشنا می سازد، کار این علوم و فلسفه ها نیست؛ بلکه این

١- (١) . عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و دررالکلم، ص ٥٨٨.

٢- (٢) . حشر، ١٩.



علوم و فلسفه‌ها احياناً غفلت‌زا هستند و انسان را از یاد خودش هم می‌برند.

۲. ایجاد فردیت و نفی عواطف: استاد معتقد است که در گذشته، گرایش‌های خونی، نژادی، قومی، قبیله‌ای و ملی، مانند یک روح جمعی بر جوامع انسانی حاکم بوده، که این روح، یک سلسله آرمان‌های جمعی - ولو غیر انسانی - به وجود می‌آورد و به جامعه وحدت و جهت می‌داد؛ لکن رشد و تکامل علمی و عقلی، آن پیوندها را سست کرده است. ایشان علت این امر را چنین بیان می‌کند:

علم به حکم خاصیت ذاتی خود، تمایل به فردیت دارد، عواطف را ضعیف و پیوندهای احساسی را سست می‌کند.

البته همان‌طور که گفته شد، این امر به خودی خود از مضرات علم و اندیشه نیست، چنان‌که هم‌تنهایی - تا حدودی - در اسلام ممدوح است و هم‌پرهیز از احساسات در مواقعی ضروری می‌باشد. اما اگر در همین اوامر افراط شود به طوری که انسان چنان در دریای علم غرق شود که وظایف فردی خود را فراموش کند، یا چنان استدلال‌نگر شود که هیچ‌گاه جایی برای ظهور احساساتش نگذارد، در این صورت آن علم و عقل مضر خواهند بود.

۳. غرور علم ناقص: همان‌گونه که انسان گاهی به مال خود یا به جاه و مقام خود مغرور می‌شود، گاهی غرور علم بر انسان مسلط می‌شود و نوعی جنون بر او مستولی می‌گردد، با این فرق که جنون ثروت و قدرت از زیادی آنها پیدا می‌شود و جنون علم از علم کم و ادراک ضعیف.

می‌گویند وجود ناقص هر چیز بهتر از عدمش است، مگر علم که نداشتنش بهتر از ناقص داشتنش است؛ زیرا علم ناقص، جنون آور و سکرآور و مستی‌آور است و همین سکر و مستی، منشاء تکذیب حقایق می‌شود؛ از این رو قرآن کریم بارها انسان را متوجه علم ناقص اش کرده (وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا). و او را از اظهار نظر غیرعالمانه بر حذر داشته است: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ).

۴. سوءاستفاده از عقل و علم: فعالیت‌های انسان زمانی انسانی است که علاوه بر عقلانی و ارادی بودن، در جهت گرایش‌های عالی انسانیت باشد، و گرنه جنایت‌آمیزترین فعالیت‌های بشری نیز با تدبیرها و طرح‌ریزی‌ها و تیزهوشی‌ها صورت

می گیرد. به همین جهت بسیار مهم است که بدانیم همین عقل که ما را در رسیدن به اهداف عالی مان یاری می کند، اگر تحت تأثیر نفسانیات قرار بگیرد، سوءاستفاده های عظیمی می توان از آن کرد. به همین علت در روایات آنجا که تدبیرهای انسان در راستای خدمت به مقاصد پلید به کار گرفته می شود، به آن عقل نمی گویند، بلکه «شیطنت» می گویند.

### **(ب) تبیین چگونگی منبع بودن عقل**

عقل از منابع قوی و غنی دین است؛ این منبع بودن عقل گاهی به این معنی است که مصباح و چراغ است که مسائل دینی را خوب می فهمد؛ یعنی آیات و روایات را خوب بررسی می کند و آنها را خوب تنظیم و هماهنگ می نماید. گاهی نیز خود عقل، منبع مستقل دین است؛ یعنی گاهی عقل پیام مستقل دارد و گاهی با زبان مقال و گاهی مطلبی را با سکوت امضا کرده اعتراض نسبت به آن نمی کند. عقل در صورت استقلال در استدلال، فتوا می دهد، نه این که محتوای قرآن یا روایات را می فهمد و به اصطلاح اصولیین، عقل در «مستقلات عقلیه» منبع دین است؛ از این رو، اگر در مواردی عقل احکامی داشت و در آن موارد، نقل هم مطالبی را بیان کرد، نقل مؤید عقل و حکم او، امضای حکم عقل است. (۱) منبع بودن عقل را نمی توان با خودش اثبات کرد؛ زیرا اگر چیزی را بخواهیم با خودش ثابت کنیم مصادره به مطلوب و دور خواهد بود، مگر آن که آن شیء دارای حیثیت متعدد باشد. مراد از «آفتاب آمد دلیل آفتاب»، نیز این نیست که با آفتاب خود آفتاب را اثبات می کنیم، بلکه مراد چیزی دیگری است؛ یعنی در علم های حضوری، چون دو مفهوم از یک شیء مشهود است، و نیاز به برهان و استدلال ندارد. اما در علم های حصولی، چون دو مفهوم از یک شیء انتزاع می کنیم، در تحلیل و تعلیل نیاز به تبیین دارد؛ از این رو نمی توان حجیت قرآن را با قرآن، و سنت را با سنت، و عقل را با عقل ثابت کرد. شبهه ای که به این موضوع شده با دو راه حل می شود.

اولاً: اقامه دلیل برای حجیت عقل برهانی که مفید قطع باشد، ممکن نیست؛ زیرا حجیت عقل، معلوم بالذات است و فقط احتیاج به تبیین دارد؛ یعنی حجیت عقل و قطع

ص: ۱۰۰

---

۱- (۱). عبدالله جوادی آملی، انتظار بشر از دین، تحقیق و تنظیم: محمدرضا مصطفی پور، ص ۸۳.

و یقین، دلیل پذیر نیست؛ نه این که دلیل دارد ولی چون دور لازم می آید، خود عقل دلیل آن نیست و باید دلیل دیگری اقامه نمود، بلکه اصلاً دلیل ندارد، نظیر اصل قانون علیت که تعلیل پذیر نیست، زیرا اگر بخواهیم قانون علیت را تعلیل کنیم دور لازم می آید. اگر کسی بخواهد دلیل اقامه کند، در حقیقت از قانون علیت استفاده می کند؛ زیرا بین مقدمات و نتیجه، ربط، ضروری است؛ از این رو بین آنها علیت است و کسی که بخواهد اصل علیت را ابطال کند، باید قبل از ابطال آن، اصل علیت را پذیرفته باشد؛ از این رو می گویند: «قانون علیت، نه اثبات پذیر و نه ابطال پذیر است و چیزی که نه اثبات پذیر است و نه ابطال پذیر، یا مجهول بالذات است یا معلوم بالذات و چون ما در فضای استدلال، تنفس و در فضای براهین عقلی زندگی می کنیم، معلوم می شود که اصل علیت، معلوم بالذات است و به هیچ وضع تعلیل پذیر نیست، موضوع دلیل عقل (برهان مفید قطع) نیز همین طور است؛ یعنی دلیل عقل، معلوم بالذات است، نه مجهول مطلق و چون معلوم بالذات است، باید آن را تبیین کرد و نه تعلیل؛ زیرا «ذاتی» علت بردار نیست. (۱)

ثانیاً: دلیل عقلی دو قسم است: مفید قطع و یقین و مفید اطمینان. قسم اول دلیل عقلی، حجت است، اما قسم دوم، غیر قطعی خواهد بود؛ یعنی اگر خبری به شکل تواتر ثابت شود و دلالتش یقین آور و نصّ باشد، برای اعتبار خبر «ظنی الدلاله» می توان به آن استدلال کرد.

با توجه به این نکته، چون دلیل غیر از مدلول است، قهراً مصادره به مطلوب و دور نخواهد بود، چنان که اگر نصوصی در قرآن کریم داشتیم که دلالتشان بر مطلب قطعی بود، می توان با آن نصوص حجیت ظواهر قرآن را اثبات کرد. بنابراین، حتماً باید بین دال و مدلول، تعدد فرض کرد، تا از محذور دور رها شویم. (۲)

آنچه از این بحث ها به صورت نتیجه به دست می آید این است که منبع اثباتی بودن عقل برای دین، قطعی و بین است و احتیاج به دلیل ندارد، بلکه با دلیل عقلی بین منبع اثباتی بودن نقل نیز ثابت می شود. مثلاً با معیارهای عقلی، ثابت می شود. که صاحب وحی باید معجزه داشته باشد و با معیارهای عقلی، می توان فهمید که بین معجزه و علوم غریبه، از قبیل سحر و کهنات فرق است و براساس معیارهای عقلی، می فهمیم که قرآن

ص: ۱۰۱

۱- (۱). همان، ص ۶۶.

۲- (۲). همان، ص ۹۶.

معجزه است و وقتی معجزه بودن قرآن ثابت شود، حجیت قرآن اثبات خواهد شد.

برای توضیح بیشتر مسئله عقل، اعتبار و حجیت آن می توان گفت: عقل، گاهی علم شهودی و گاهی علم حصولی دارد. و سرّ انحصار علم در شهودی و حصولی، آن است که معلوم، یا حقیقت وجود است یا مفهوم وجود یا ماهیتی است که موجود است؛ چون موجود از دو حال بیرون نیست: یا وجود است یا ماهیت و مفهوم؛ علم نیز از دو حال بیرون نیست: اگر عالم، به هستی وجود راه یافت، علم او امر شهودی است و اگر به ماهیت یا مفهوم راه یافت، علم او امر حصولی است. عالم در علم شهودی به معلوم می رسد و هر چه علم پیشرفته تر باشد، معلوم را بیشتر می یابد. چون در علم شهودی خود مشهود خارجی، آینه خود است.

ولی عالم در علم حصولی، هر چه به دنبال معلوم می رود، علم نصیب او می شود و او در آینه علم، چهره معلوم را می بیند.

(۱)

همان طوری که دلیل قرآنی یا سنت بر دو قسم (دلیل اجتهادی و دلیل فقهاتی) است، عقل نیز دو نوع دستور دارد:

یک: عقل در بسیاری از موارد، مستقلاً به حرمت یا وجوب چیزی فتوا می دهد، مثلاً عقل می گوید: نجات جان و مال مردم، واجب است؛ اگر هم در آن مورد، دلیل نقلی موجود باشد، مؤید حکم عقل است؛ یعنی در این موارد، دلیل نقلی می گوید که عقل درست فهمیده است. عقل نیز می گوید: وفای به عهد واجب است، خیانت در امانت حرام است، رعایت حق مظلوم واجب است و....

دو: عقل در مواردی می گوید: اگر شما در مسئله ای جستجو کردید، ولی هیچ کدام از دلیل عقلی و نقلی نیافتید، آنجا جای براءت است؛ یعنی قبح عقاب بلا بیان، فتوا و حکم عقل است، عقل در اینجا دلیل فقهاتی ارائه می دهد، چنان که در موارد قبلی، دلیل اجتهادی ارائه کرده بود. پس عقل همتای نقل سیر می کند، گاهی در حد دلیل اجتهادی، حکم واقعی را نشان می دهد و گاهی در حد دلیل فقهاتی، وظیفه عملی را بازگو می نماید. (۲)

ص: ۱۰۲

---

۱- (۱). همان، ص ۹۷.

۲- (۲). همان، ص ۱۰۰.

#### اشاره

ایمان به خدا، گوهر همه ادیان ابراهیمی است. هدف همه ادیان الهی به خصوص اسلام، غرس شجره طیبه ایمان در وجود آدمیان و پرورش آن است. خداوند همه خواسته های خویش از انسان را بر محور ایمان سامان بخشیده است. به خاطر محوری بودن ایمان است که بحث از آن در زمره نخستین مباحث دینی متکلمان، عارفان و فیلسوفان مسلمان قرار گرفته و از جنجال برانگیزترین مباحث شده است.

شاید برخی بر این باور باشند که وقایعی چون جنگهای علی علیه السلام با معاویه، پیدایش خوارج و جنگ علی علیه السلام با آنان، عامل عمده در پیدایش و سیر مباحث مربوط به ایمان در جهان اسلام بوده است. ضمن تأیید این موضوع نباید این واقعیت را نیز پنهان داشت که اگر قرآن با تأکید زیاد ایمان را اساس نجات انسان قرار نداده بود و مؤمنان را در اداره امور جامعه اولویت نبخشیده بود، رخدادهای سیاسی به تنهایی قادر نبودند مباحث ایمان را به آن اندازه که در تاریخ اسلام دیده می شود مهم و اختلاف انگیز بسازند. در این بحث موضوعات بسیاری چون معنای ایمان، متعلق ایمان، ایمان دینی و رابطه عقل و ایمان قابل طرح است. در اینجا مختصری از معنای ایمان را به طور تطبیقی بیان کرده، سپس آن را از دیدگاه استاد مطهری بررسی خواهیم کرد.

#### ۱- معنای ایمان

#### اشاره

اساسی ترین بحث در مورد ایمان، معنای ایمان است. در میان متفکران اسلامی درباره معنا و حقیقت ایمان چند نظریه عمده وجود دارد که به طور خلاصه به تبیین آنها می پردازیم.

مکتب فکری اشعری که توسط «ابوالحسین علی بن اسماعیل اشعری» (متوفی ۳۲۴ ق) پی ریزی شد، بعدها به صورت یکی از نافذترین و قوی ترین مکاتب اسلام درآمد. در بحث ایمان اگر چه تفکر اشعری بسیار متأثر از مرجئه است، ولی طرح و پرداخت منظم و نیز بسط مباحث ایمان در طی فروع زیاد، ویژگی خاصی به این مکتب فکری داده است.

از نظر اشاعره، حقیقت ایمان عبارت است از تصدیق وجود خداوند و پیامبران و امرها و نهی های خداوند که به وسیله پیامبران بر بشر فرود آمده و اقرار زبانی به همه این تصدیق های قلبی؛ جوهر این تصدیق و اقرار، نه علم و معرفت است و نه تصدیق منطقی، بلکه شهادت به حقایق واقعی آشکار شده و پذیرفتن آن واقعیت است. این حالت از یک طرف، گونه ای خضوع و تسلیم روانی است و از طرف دیگر، نوعی ارتباط فعالانه با موضوع تصدیق و شهادت است. حالت مقابل این حالت، اعراض و انکار و سرپیچی است. بیشتر اشاعره بر این باورند که گرچه اصول عقاید با عقل به دست می آید، ولی تصدیق آن با شنیدن واجب می گردد. اگر خداوند تصدیق خود و پیامبران را واجب نساخته بود، هیچ دلیل عقلی بر وجود این تصدیق وجود نداشت. این سخن بر این اصل اشعری گری مبتنی است که، عقل از واجب گردانیدن ناتوان است و حسن و قبح و وجوب و حرمت عقلی، معنا ندارد؛ واجب گردانیدن تنها از شارع - که خداوند است - می تواند صادر شود. به نظر اشاعره، عمل به واجبات شرعی و ترک محرمات، داخل در حقیقت ایمان نیست و به این جهت - به خلاف نظر معتزله - مرحله متوسطی میان ایمان و کفر وجود ندارد. اگر انسان پیامبران را تصدیق کند گرچه مرتکب کبائر گردد، باز مؤمن است و اگر آنان را تصدیق نکند گرچه از کبائر اجتناب کند، کافر است. (۱)

**ب) نظریه معتزله**

مسئله اعتزال یکی از جریان های با نفوذ کلامی در عالم اسلام است. معتزله براساس برخی نظریات «واصل بن عطا» پی ریزی شد. اصول اساسی این مکتب که - به قول «خیاط»، یکی از بزرگان اعتزال، هر کس تنها با اعتقاد به آنها است که استحقاق نام

ص: ۱۰۴

۱- (۱). محسن جوادی، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، ص ۸۵.

معتزلی را می‌یابد- عبارت است از: عدل، وعده و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. مسئله ایمان و کفر اگرچه اصالتاً مربوط به بحث منزله بین المنزلتین است، ولی با دو بحث وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر هم در ارتباط است. بنابراین می‌توان گفت اهمیت بحث ایمان معتزله چنان است که تقریباً در سه اصل اعتقادی این مکتب به آن پرداخته شده است.

از نظر معتزله، حقیقت ایمان عبارت است از: «عمل به تکلیف و وظیفه». حامیان این نظریه معتقدند تمام ایمان عمل به وظیفه و تکلیف است. تصدیق وجود خداوند و پیامبران خود یک عمل به وظیفه است، ولی انسان وظایف دیگری نیز چون عمل به واجبات و ترک محرمات دارد که به همه آنها باید عمل کند. مؤمن کسی است که به تمامی وظایف خود عمل کند. براساس این تفکر، کسی که پیامبران را تصدیق کرده ولی مرتکب گناه کبیره می‌شود، مؤمن نیست و در مرحله ای میان ایمان و کفر قرار دارد. از نظر معتزله، «مؤمن» لقب مدح است و نمی‌تواند با «فاسق» که لقب ذم است، در یک جا جمع شود. به همین جهت فرد با ارتکاب گناه کبیره از دایره ایمان خارج می‌شود. (۱)

معتزله معتقد بودند ایمان عبارت است از: عمل به وظایف و تکالیفی که اصول آنها با عقل بیان می‌شود و شرع بر آنها تأکید می‌کند. ایمان وقتی حاصل می‌شود که انسان به عمل می‌پردازد. ایمان، یک حالت یا اذعان و انقیاد درونی نیست؛ ایمان، مؤمنانه زیستن است و اساس فکری این زیستن مؤمنانه آن است که شخص مؤمن می‌خواهد به آنچه مکلف است، عمل کند.

### ج) نظریه مرجئه

سخت‌گیری خوارج در باب مؤمن بودن و گشاده دستی در تکفیر، که در نهایت به جنگ و خونریزی‌های فراوان منتهی شد، کینه و نفرت بسیاری در جامعه آن روز را برانگیخت. در مقابله با این معضل، اندیشه‌های جدیدی چون مرجئه طرح شد که تأکید خود را نه بر عمل و طاعت که بر تصدیق و معرفت قلبی و حد اکثر اقرار و بیان لفظی نهادند.

مرجئه در اینکه ایمان با معرفت پیوستگی دارد، کمتر دچار اختلاف هستند؛ اما از

ص: ۱۰۵

---

۱- (۱). توشی هیکو ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه: زهرا پورسینا، ص ۲۱۵.

آنجا که معرفت، مفهومی است اضافی و متعلق می‌خواهد، در تبیین متعلق آن دچار اختلاف شدند. هیچ‌یک از سران مرجئه در اینکه ایمان، بدون معرفت خدا تحقق نمی‌یابد و نیز عنصر معرفت برای ایمان لازم است، تردیدی نکرده‌اند. «غیلان» معتقد است که معرفت فطری در همه کس نسبت به خداوند و پیامبران وجود دارد و غیراختیاری است؛ یعنی نمی‌توان آن را ایمان نامید. پس علاوه بر آن باید آدمی خود معرفتی را کسب نماید؛ معرفتی که وی آن را «المعرفه الثانیه» و ایمان می‌داند. وی در حقیقت، ایمان را یک امر اختیاری و مبتنی بر انتخاب آزادانه و آگاهانه می‌داند. (۱)

#### د) نظریه متکلمان شیعه

تحلیل اکثر متکلمان شیعه از ایمان، گویای یکسان بودن آن با معرفت است. در نظر کسانی چون سید مرتضی، شیخ طوسی، و به احتمال قوی شیخ مفید، ایمان همان معرفت به خداوند و رسول او و آنچه که رسول آورده است می‌باشد. در این نظریه، حقیقت ایمان عبارت از علم و معرفت به واقعیت‌های عالم هستی است. (۲) درست است که در کلام این بزرگان تعریف ایمان به تصدیق خدا و رسول و محتوای رسالت، دیده می‌شود، ولی منظور آنها از واژه تصدیق چیزی جز معرفت نیست. در اینجا برای نمونه، کلامی از سید مرتضی بیان می‌شود:

سید مرتضی می‌گوید:

ایمان، تصدیق قلبی است؛ یعنی اگر کسی به خدا و بدانچه خداوند معرفت آن را لازم کرده، تصدیق کند، مؤمن است و نیازی به اقرار زبانی نیست. (۳)

ایشان در پاسخ کسی که می‌پرسد: آیا شارب خمر یا زناکار کافر است، می‌گوید:

این مسئله دو صورت دارد که یکی از آنها کفر است و آن صورتی است که شخص اینها را حلال شمرد و بعد مرتکب شود؛ اما نکته اینجاست که کفر چنین کسی نه به جهت ارتکاب اعمال فوق است، بلکه به دلیل تکذیب رسول صلی الله علیه و آله است. (۴)

ص: ۱۰۶

---

۱- (۱). محسن جوادی، همان، ص ۶۸.

۲- (۲). همان، ص ۱۱۹.

۳- (۳). سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، ص ۵۳۶.

۴- (۴). سید مرتضی، رسائل، ج ۱، ص ۱۵۵.



## ه) نظریه فیلسوفان

در این نظریه، حقیقت ایمان عبارت از علم و معرفت فلسفی به واقعیت های عالم هستی است. طرفداران این نظریه، ایمان را عبارت از سیر نفس انسانی در مراحل کمال نظری می دانند. به نظر ایشان عمل به واجبات و ترک محرمات - که سیر نفس در مراحل کمال عملی است -، آثار خارجی این علم و معرفت است. به دیگر سخن، عمل به امرها و نهی های شارع، از آثار خارجی ایمان که همان علم و معرفت فلسفی و سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری است، می باشد. بنابراین، نظریه وجود یا عدم و شدت یا ضعف ایمان هر شخص با معیار مطابقت و عدم مطابقت اعتقادات دینی وی با عالم هستی سنجیده می شود. مؤمن کسی است که عقاید مطابق با واقع دارد و ایمان در صورتی کامل است که انطباق عقاید مورد نظر با عالم هستی مستقیم تر و بی پرده تر و بی آلایش از اوهم باشد. براساس این نظریه، حقیقت ایمان از سنخ علم و معرفت فلسفی است و علم و معرفت فلسفی بدون آزادی اندیشه و اختیار آدمی تحقق پیدا نمی کند. در این نظریه بر خلاف اشاعره، تصدیق خدا و پیامبران به معنای یک تصدیق منطقی مطرح است که به یک واقعیت خارجی مربوط می شود و بخشی از معرفت به عالم هستی است. مفهوم عمل به وظیفه و تکلیف هم، مانند یک امر اعتباری است که نمی تواند در محاسبه های فلسفی وارد شود و بیرون از مفهوم ایمان است.

طرفداران این نظریه، چون ایمان را همان معرفت فلسفی به عالم هستی دانسته اند، کوشش کرده اند همه مسائل ایمان را که در کتاب و سنت مطرح شده، با بیان فلسفی تبیین و تفسیر کنند.

## و) نظریه عارفان

گفتار عارفان مسلمان درباره ایمان، متفاوت با متکلمان و فلاسفه است. در نظر آنان جوهر ایمان، نه شهادت دادن است، نه عمل به تکلیف و نه معرفت فلسفی، بلکه جوهر ایمان عبارت است از اقبال آوردن به خداوند و اعراض نمودن از همه اغیار. این اقبال عبارت است از گونه ای جهت گیری وجودی که سراسر آدمی را فرا گیرد و زیستن جدیدی را برای وی به ارمغان آورد.

ایمان آن است که تو را سوی خدای عزوجل گرداند و به خدای گرد آرد؛ یعنی ایمان آوردن به خدای، اقبال آوردن به حق تعالی است و درست نگردد اقبال آوردن، مگر به اعراض از غیر حق. پس هر چیزی که سر خویش به وی مشغول کرده جز حق، به همان مقدار اعراض آوردن از حق تعالی و این نقصان آوردن اندر ایمان است. (۱)

### ز) نظریه استاد مطهری

استاد مطهری در موارد بسیاری از جمله در کتاب جهان بینی اسلامی، تحت عنوان «انسان و ایمان» و در کتاب تکامل اجتماعی انسان تحت عنوان «ایمان و کمال انسان»، از ایمان و معنای آن بحث کرده است. در اینجا به گزیده ای از عبارات ایشان درباره تعریف ایمان می پردازیم تا معنای حقیقی ایمان از دیدگاه استاد را به دست آوریم. ابتدا به بررسی معنای ایمان از دیدگاه ایشان خواهیم پرداخت:

کلمه «اَمَنَ» از همان معنای باب افعالی است که در واقع به معنی صرار است؛ یعنی «صار ذا اَمِن». وقتی که شخص به یک حقیقتی به معنای واقعی ایمان پیدا می کند به ویژه در مورد خدا - شاید در مورد غیر خدا این کلمه صادق نباشد؛ یعنی ایمان به معنای واقعی جز به خدا یا آنچه مربوط به خداست که آن هم به ایمان به خدا برمی گردد، صادق نباشد- امنیت می یابد. پس ایمان آن چیزی است که تصدیق به آن، به انسان امنیت می دهد. مؤمن یعنی، کسی که «صار ذا اَمِن». «مؤمن» اگر به خدا گفته می شود یعنی امن دهنده و به انسان وقتی گفته می شود، یعنی امن گیرنده. (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ). (۲)

او مؤمن است (باب افعال) به معنای معطی امنیت. انسان مؤمن بالله است، «ای صار ذا اَمِن بالله؛ به وسیله خدا به امن و آرامش می رسد.» چون خدا یگانه تکیه گاهی است که انسان می تواند داشته باشد؛ [پس] با داشتن او به امنیت مطلق می رسد و با نداشتن او به هر چه اعتماد کند پایه اش متزلزل است. (۳)

ص: ۱۰۸

۱- (۱). محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص ۲۲ - ۱۲.

۲- (۲). حشر، ۲۳.

۳- (۳). آشنایی با قرآن، ج ۸، ص ۲۲۹.

۱. به طور معمول، کتب فلسفی، ایمان را به شناخت تفسیر می کنند. ایمان به خدا یعنی، شناخت خدا؛ ایمان به ملائک یعنی، شناخت ملائک. ایمان حقیقی بیش از شناخت است. استاد مطهری معتقد است دلیل آنکه ایمان فقط شناخت نیست، این است که قرآن، بهترین نمونه را از بهترین شناسنده هایی آورده که خدا و حجت های او را در حد اعلا می شناسد، اما کافر است و او کسی نیست جز شیطان. اگر ایمان چنان که فلاسفه گفته اند، فقط شناخت می بود، شیطان باید اولین مؤمن می شد. شناخت، رکن ایمان است، جزء ایمان است و ایمان بدون شناخت، متزلزل و لغزان است، ولی شناخت تنها نیز ایمان نیست. در ایمان، برخلاف شناخت، عناصری چون گرایش، تسلیم، خضوع، علاقه و محبت نیز نهفته است. ایمان مسئله ای است مبتنی بر آگاهی، ولی همراه با گرایش. ایمان یعنی، خدا آگاهی مقرون به گرایش و تسلیم در پیشگاه حق. (۱)

۲. حقیقت ایمان، تسلیم قلب است. تسلیم زبان یا فکر و عقل اگر با تسلیم قلب توأم نباشد، ایمان نیست. تسلیم قلب مساوی تسلیم سراسر وجود انسان و نفی هر گونه وجود و عناد است. اساسی ترین شرط سلامت قلب، تسلیم بودن در مقابل حقیقت است. اگر انسان جوینده حقیقت باشد و برای کشف آن خود را بی طرف و خالص نماید، در این صورت قلب او هرگز به او خیانت نخواهد کرد و او را در مسیر صحیح هدایت خواهد نمود. ممکن است کسی در مقابل یک فکر، حتی از لحاظ عقلی و منطقی تسلیم گردد، ولی روحش تسلیم نگردد. آنجا که شخص از روی تعصب، عناد و لجاجت می ورزد و یا به خاطر منافع شخصی زیر بار حقیقت نمی رود، فکر و عقل و اندیشه اش تسلیم است، اما روحش متمرد و طاغی است و به همین دلیل فاقد ایمان است. (۲)

۳. وقتی از امام معصوم سؤال می کنند که ایمان چیست، می فرماید:

«الایمان، معرفه بالجنان و اقرار باللسان والعمل بالارکان؛ ایمان به سه چیز محقق می شود: اعتقاد قلبی، اقرار به زبان، و عمل با اعضا و جوارح» اصلاً ائمه اطهار علیهم السلام عمل را جزء ایمان شمرده اند؛ یعنی کسی که عمل ندارد ایمان ندارد. اگر در قرآن می بینید مؤمنین تمجید شده اند، خیال نکنید مقصود کسانی هستند که یک گرایش اعتقادی دارند ولی در برنامه

ص: ۱۰۹

۱- (۱). مرتضی مطهری، تکامل اجتماعی انسان، ص ۸۴.

۲- (۲). مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۹۱.

عملی شرکت ندارند؛ خیر بلکه مؤمنین کسانی هستند که شهادتین را می گویند و در دل اعتقاد دارند و با جوارح و اعضای خودشان عمل می کنند.

۴. از نظر استاد مطهری، ایمان مربوط به دل، قلب و اعتقاد بوده و واقعیتی مربوط به روح انسان است. ایشان بر این باور است که متعلق ایمان، غیب است و دایره شمول غیب، خداوند، ملائکه، معاد، صفات خدا، امدادهای غیبی، وحی و غیره می باشد.

غیب عبارت است از اینکه انسان اقرار به اعتراف داشته باشد که در عالم هستی حقایق و واقعیت هایی هست که من با پوست خود، با حواس خود، نمی توانم آنها را درک کنم، ولو اینکه اینجا حضور داشته باشند؛ چشم من، گوش من، ذائقه من، لامسه و شامه من قادر به ادراک آنها نیستند. تمام چیزهایی که انسان باید به آنها ایمان داشته باشد، قرآن با حکم غیب بیان کرده است؛ ایمان به اینکه حقایق و واقعیت هایی هست که از حدود حواس من بیرون است، ایمان مربوط به دل است. متعلق ایمان نیز غیب است امور مربوط به دل و ایمان به غیب نیز از دایره اکراه و اختیار خارج است؛ نتیجه اینکه ایمان مبتنی بر آزادی اندیشه و اراده آزاد است. (۱)

به نظر می رسد از نظر ایشان، حقیقت ایمان، تسلیم سراسر وجود انسان در برابر حق مطلق است. این تسلیم است که به انسان آرامش و امنیت می بخشد و او را به مقام انسان کامل و خلیفه الله بودن می رساند. در حقیقت، عنصر اساسی و کلیدی در ایمان، تسلیم بودن دل و سرسپردگی وجود است.

استاد در مورد لزوم آگاهی در ایمان می فرماید: این سخن که نوعی آگاهی و معرفت در ایمان لازم است، منافاتی با آیاتی از این دست که مفاد ظاهری آنها ثبوت ایمان علی رغم نبودن علم و معرفت است، ندارد. (قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِنَّ لِيُطْمِئِنَّ قَلْبِي). (۲)

زیرا در این آیه و آیات مشابه (مانند سوره مائده، آیه ۱۱۳) فرض شده که ایمانی هست و مؤمن بدون اطمینان قلب درصدد تحصیل آن است. در این صورت معلوم می شود که اطمینان قلب برای وجود ایمان لازم نیست و این با ادعای لزوم اصل علم و شناخت در ایمان منافاتی ندارد؛ زیرا اطمینان قلب مرتبه ای بالاتر از علم است.

در نتیجه آنچه در مجموعه نظرهای پیش گفته مشترک است این است که ایمان یک

ص: ۱۱۰

۱- (۱). مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۱۳۱.

۲- (۲). بقره، ۲۶۰.

امر به دست آوردنی است؛ ازاین رو ازاین رو در حوزه اراده و اختیار انسان قرار می‌گیرد. و برای همین است که نمی‌توان فردی را به زور مؤمن کرد یا ایمان را از او ستاند.

## ۲- ابعاد ایمان از دیدگاه شهید مطهری

ایمان دو گونه است: ایمان دینی و ایمان غیردینی.

شهید مطهری تفاوت‌های متعددی میان این دو ایمان بیان کرده است. که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اگر ایمان و عقیده، مذهبی باشد، ایده انسان تقدّس پیدا می‌کند و ازاین روی انسان مؤمن با کمال رضایت دست به ایثار و فداکاری خواهد زد. در این صورت انسان به معنای دقیق کلمه دست به انتخاب می‌زند، نه اینکه بر اثر تحمیل وضعیت بیرونی یا عقده‌های درونی حالت انفجار روی دهد.

۲. ایمان دینی از انسان، مؤمنی راستین می‌سازد. مؤمن از خودخواهی‌ها و خودپرستی‌ها می‌رهد، به گونه‌ای که در هیچ یک از مسائل مکتبی دچار تردید نخواهد شد. همچنین شخص مؤمن هرگز سرگردان، محیر، دو دل، مضطرب، مشوّش، و بی‌غیرت نخواهد شد. این در حالی است که ایمان و عقاید غیردینی، برای انسان قداست، ایثار و غیرت دینی به ارمغان نخواهد آورد.

۳. از آنجا که ایمان دینی مبتنی بر جهان بینی دینی است و جهان بینی دینی، تفسیر و بینشی فراماده پیش روی انسان می‌نهد، برای شخص مؤمن، جهان هرگز خشک، سرد و مکانیکی جلوه نمی‌کند؛ ازاین روی ایمان مذهبی از بشر، انسانی با روح سرزنده، با نشاط، پرتحرک و آرمان‌گرا خواهد ساخت.

۴. گذشته از تفاوت‌های ذکر شده، ایمان دینی پاسخی به نیازهای واقعی انسان است. در سرنوشت هر فرد تمایلات و استعدادهای معنوی و غیرمادی وجود دارد. این تمایلات، اکتسابی یا تلقینی نیست؛ ازاین روی باید آنها را پرورش داد، در غیر این صورت در مسیر انحرافی قرار گرفته و زیانهای جبران‌ناپذیری به دنبال خواهد داشت. رشد و پرورش این سرچشمه معنویت‌ها تنها در سایه ایمان دینی و اعتقاد مذهبی ممکن است. (۱)

ص: ۱۱۱

نتیجه اول، ایمان دینی برای بشر یک ضرورت است. اگر بشر آرمان و قداست هایی دارد، اگر خودخواهی، پوچی، اضطراب و دلهره، آسیب هایی اساسی برای انسان محسوب می شود و اگر در انسان یک سلسله نیازها و تمایلات معنوی وجود دارد که باید به آنها پاسخ مثبت داد؛ در این صورت تنها ایمان الهی و دینی است که می تواند منجی انسان باشد.

نتیجه دوم: تفاوت ایمان دینی و غیردینی تنها در متعلق ایمان نیست. به این معنا که بگوییم متعلق ایمان دینی، دین و مقوله های دینی است، اما متعلق ایمان غیردینی عناصری است که جنبه معنوی و الهی ندارد؛ بلکه باید گفت ایمان دینی و غیردینی به لحاظ ذات و ماهیت متفاوت و متغایرنند. در این نوشتار، تکیه و تأکید اساسی بر ایمان دینی و مذهبی است.

### ۳- جایگاه ایمان در منظر استاد مطهری

#### اشاره

هر ایمانی خواه ناخواه بر یک تفکر خاص و یک برداشت ویژه از جهان و هستی مبتنی است. تربیت علمی خالص، از ساختن انسان تمام ناتوان است؛ تربیت علمی خاص، انسان توانا و با قدرت می سازد، نه انسان با فضیلت، و خلأ وجودی انسان را «ایمان» پر می کند. علم به ما روشنایی و توانایی می بخشد و ایمان، عشق و امید و گرمی؛ علم، ابزار می سازد و ایمان، مقصد؛ علم، سرعت می دهد و ایمان، جهت؛ علم، می نماید که چه هست و ایمان، الهام می بخشد که چه باید کرد؛ علم، انقلاب برون است و ایمان، انقلاب درون، علم، زیبایی عقل است و ایمان، زیبایی روح؛ علم امنیت بیرونی می دهد و ایمان، امنیت درونی، ایمان انسان را می سازد و انسان با نیروی علم، جهان را. (۱)

ایمان مانند قدرتی حاکم بر انسان عمل می کند و خواست او را در اختیار می گیرد و در مسیر حق و اخلاق سوق می دهد. آنجا که علم و ایمان توأم گردند هم انسان سامان می یابد و هم جهان. (۲)

ایمان یکی از سرمایه ها بلکه بالاتر از همه سرمایه های انسان هاست. قرآن تمثیلی

ص: ۱۱۲

۱- (۱). مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج، ص ۳۲.

۲- (۲). همان، ص ۲۸۹.

دارد که از ایمان به خدا و پیغمبر به عنوان تجارت و سرمایه یاد کرده است (۱): «آیا شما را به یک تجارت و بازرگانی که از شکنجه های دردناک نجاتتان می دهد، راهنمایی کنم؟ اینکه به خدا و پیغمبر او ایمان آورید». (۲)

## الف) ایدئولوژی و ایمان

به نظر استاد، ایدئولوژی باید هم پایه فلسفی داشته باشد و هم پایه ایمانی. تنها اندیشه ای می تواند روح یک مکتب را تشکیل دهد که از یک طرف پایه جهان بینی آن مکتب باشد؛ یعنی نوعی بینش و دید و ارزیابی درباره هستی داشته باشد و از طرف دیگر آرمان ساز باشد. نیروی محرکه یک جهان بینی، آرمان سازی آن است. یعنی محبوب و معشوق هم به بشر عرضه بدارد و بشر را به سوی آن محبوب به حرکت درآورد. (۳)

نقصی که در اغلب مکتب های اجتماعی امروز مثل مکتب اگزیستانسیالیسم هست، این است که می خواهند، ایدئولوژی منهای ایمان به وجود آورند؛ یعنی مافوق فرد انسان که انسان نسبت به آن عشق بورزد و در واقع آن چیز به نوعی مورد پرستش انسان باشد. می خواهند براساس فلسفه محض، مکتب ایجاد کنند و این نشدنی است. (۴) در چنین مکتبی اگر انسان بخواهد آزادی خود را حفظ کند باید هرگونه تعلقی را کنار بگذارد. طرفداران این دیدگاه می گویند:

اعتقاد به خدا از دو جهت با این مکتب سازگار نیست:

اولاً، اعتقاد به خدا مستلزم اعتقاد به قضا و قدر نیز هست. در نتیجه جبر بر انسان حاکم می شود و ما چون آزادی را قبول کرده ایم، خدا را قبول نمی کنیم.

ثانیاً، قطع نظر از اینکه اعتقاد به خدا با اعتقاد به آزادی منافی است، اعتقاد به خدا مستلزم ایمان به خدا است و ایمان به خدا؛ یعنی تعلق و بسته بودن به خدا؛ حال آنکه بسته بودن به هر شکلی که باشد ضد آزادی انسان است.

در مورد اول باید تبیین صحیحی از قضا و قدر و جبر و اختیار صورت پذیرد تا عدم تنافی آن با آزادی و اختیار برملا شود. (۵)

ص: ۱۱۳

۱- (۱). صف، ۱۰ و ۱۱.

۲- (۲). مرتضی مطهری، بیست گفتار، ص ۲۲۰.

۳- (۳). مرتضی مطهری، تکامل اجتماعی انسان، ص ۱۱۶.

۴- (۴). همان، ص ۱۱۳.

۵- (۵). مرتضی مطهری، انسان کامل، ص ۳۳۶.

در مورد دوم باید گفت اولاً، آزادی خودش کمال نیست، بلکه وسیله کمال بشریت است. انسان اگر آزاد نبود نمی توانست کمالات را تحصیل کند. ثانیاً، خدا را در ردیف اشیا قرار دادن و تعلق او را با تعلق های ظاهری سنجیدن، اشکال بالا را به وجود می آورد، ولی خداوند یعنی حقیقت نامتناهی و تعلق به خدا، تعلق به خود کامل تر است. (۱)

میان خواستن خدا، حرکت به سوی خدا، تعلق و وابستگی به خدا و عشق به خدا با هر خواستن دیگر و وابستگی دیگر تفاوت فراوان وجود دارد. بندگی خدا عین آزادی است. تنها تعلق و وابستگی است که توقف و انجماد نیست، تنها غیرپرستی است که از خود بی خود شدن و با خود بیگانه شدن نیست. (۲)

## ب) متعلق ایمان

ایمان در اصطلاح قرآنی هنگامی که در مقابل کفر مطرح می شود. معنای مسلمان و غیرمسلمان را نمی توان از آن استنباط کرد. قرآن کسانی را کافر می گوید که بعد از آنکه پیامبر مبعوث شده و از آنها دعوت کرده و حقیقت را تبیین کرده است، در مقابل پیامبر ایستاده و انکار حقیقت کرده اند؛ یعنی قبل از دعوت پیامبر، هنوز مردم نه مؤمن اند و نه کافر و نه منافق، بلکه «الناس» هستند. این طور نیست که هر کس مسلمان نباشد کافر است. کفر یعنی، انکار و پوشانیدن حقیقت بعد از روشن شدن آن و ایمان یعنی، تسلیم و خضوع در مقابل حقیقت. (۳) و اساساً، قرآن بر این نکته تأکید فراوان دارد. از آنجا که اکثر مؤمنین از کسانی بودند که در شخصیت آنان لجاجت، تعصب و تقلید کورکورانه کمتر یافت می شد و یا نمی شد و در مقابل حقایق قرآن تسلیم بودند، قرآن نیز آنان را هدایت می کند. قرآن برای افراد لجوج، خسران و زیان به همراه می آورد، ولی طالبان حقیقت را به سرمنزل سعادت می رساند. قرآن در آیات زیبا و دلنشین خود، از سه چیز به عنوان شدیدترین نیازمندی های بشر یاد می کند؛

۱. ایمان به الله؛ یعنی ایمان به تفسیر روحانی از جهان، که ایمان به ملائکه و حقایق و رای

ص: ۱۱۴

۱- (۱). همان، ص ۳۴۷ - ۳۴۱.

۲- (۲). مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۵۷۲ و ۵۷۳.

۳- (۳). آشنایی با قرآن، ج ۱، ص ۱۴۴ - ۱۴۲.



این عالم را نیز شامل می شود و خداوند آنها را برای ما روشن کرده است. به طور خلاصه می توان گفت، ایمان به غیب، دایره شمول غیب، خداوند، ملائکه و معاد را دربرمی گیرد.

۲. ایمان به رسول و رسالت او؛ یعنی ایمان به تعلیمات آزادی بخش که تکامل اجتماعی را بر مبنای روحانی توجیه کند و به زندگی صوری، رنگ معنوی بدهد. ایمان به امامت نیز در فرهنگ شیعه در این قسمت جای می گیرد. (۱) قرآن کریم در بسیاری از آیات، ایمان، هجرت و جهاد را توأم آورده است. انسان قرآن موجودی است وابسته به ایمان و وارسته از هرچیز دیگر. این موجود وابسته به ایمان، برای نجات ایمان خود «هجرت» می کند و برای نجات ایمان جامعه و در حقیقت برای نجات جامعه از چنگال اهریمن بی ایمانی، جهاد می نماید. (۲)

۳. قرآن همیشه روی ایمان و عمل صالح تکیه می کند. اگر ایمان، منهای عمل باشد یک رکن سعادت وجود دارد. ولی رکن دیگر آن موجود نیست و اگر عمل را بگیریم و ایمان را رها کنیم، باز هم درست نیست، چون خیمه سعادت روی یک پا نمی ایستد. (۳)

### ج مراتب ایمان

تسلیم سه مرحله دارد: تسلیم تن، تسلیم عقل، تسلیم دل.

در تسلیم تن آنچه که اهمیت دارد زور است و اجبار، البته قوت بازو در مؤمن شدن دخلی ندارد. ایمان با زور جور در نمی آید؛ یکی از چیزهایی که خودش طبعاً زوربردار نیست و چون زوربردار نیست موضوع اجبار در آن منتفی است، ایمان است. آنچه که اسلام از مردم می خواهد، ایمان است، نه تمکین مطلق، اعم از اینکه ایمان، داشته باشند یا ایمان نداشته باشند. (۴)

آنچه پیغمبران می خواهند، ایمان است، نه اسلام ظاهری و اظهار اسلام. ایمان، اعتقاد است، گرایش است، علاقه است و اینها را با زور نمی شود ایجاد کرد. قرآن نیز صریحاً به این نکته اشاره کرده است. (۵) و (۶)

ص: ۱۱۵

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۲۸.

۲- (۲). همان، ج ۲۴، ص ۴۵۱.

۳- (۳). انسان کامل، ص ۱۶۲.

۴- (۴). پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۱۸.

۵- (۵). بقره، ۲۵۶.

۶- (۶). مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۱۶۶.

مرحله دیگر تسلیم، تسلیم عقل و فکر است. قدرتی که می تواند عقل را تحت تسلیم درآورد، قدرت منطق و استدلال است و یکی از مراحل ایمان، تسلیم عقلی است، ولی نه با زور و عصبانیت، بلکه با تفکر و تعقل. یکی از خدمات بزرگ انبیا این بوده است که با موانع آزاداندیشی به مبارزه برخاسته اند و لجاجت و تقلید کورکورانه را نفی کرده و در عوض، راه سؤال و شک را بازگذاشته اند. (۱)

شک است که انسان را به ایمان واقعی می رساند؛ شک منزل ابدی نیست، ولی معبر خوب و لازمی است. برخلاف مسیحیت که منطقه ایمان را برای عقل، منطقه ممنوعه می داند. اسلام رشته تقلید را از اساس پاره کرده و پایه های خود را روی منطق و تفکر بنا گذاشته است. (۲)

سومین مرحله تسلیم، تسلیم قلب است. حقیقت ایمان، تسلیم قلب است و تسلیم زبان یا تسلیم فکر و عقل اگر با تسلیم قلب توأم نباشد، ایمان نیست. تسلیم قلب مساوی است با تسلیم سراسر وجود انسان و نفی هرگونه جحود و عناد. اساسی ترین شرط سلامت قلب، تسلیم بودن در مقابل حقیقت است. اگر انسان جوینده حقیقت باشد و برای کشف حقیقت، خود را بی طرف و خالص نماید، در این صورت قلب او هرگز به او خیانت نخواهد کرد و او را در مسیر صحیح هدایت خواهد نمود. (۳) ممکن است کسی در مقابل یک فکر، حتی از لحاظ عقلی و منطقی تسلیم گردد، ولی روحش تسلیم نگردد. آنجا که شخص از روی تعصب، عناد و لجاجت می ورزد و یا به خاطر منافع شخصی زیر بار حقیقت نمی رود، فکر و عقل و اندیشه اش تسلیم است. اما روحش متمرّد و طاعی است و به همین دلیل فاقد ایمان است. (۴)

#### ۴- رابطه ایمان و عمل

در خصوص ارتباط ایمان و عمل دو مسئله مورد توجه است: یکی اثبات اینکه عمل از اجزای مقوم ایمان نیست، و دیگر آنکه عمل، پیوسته همراه ایمان حقیقی است؛ به طوری که فقدان آن نشانگر ناخالصی و بی اثر بودن ایمان است.

ص: ۱۱۶

۱- (۱). پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۱۶.

۲- (۲). همان، ص ۱۲۵ - ۱۲۳.

۳- (۳). آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۶۶.

۴- (۴). مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۹۱.

۱. عمل، جزء ایمان نیست:

آیات متعددی وجود دارد که در آنها عمل صالح، عطف به ایمان شده است؛ مانند:

(إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ). (۱)

(...وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَيُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا). (۲) در این آیه، ایمان بر برخی اعمال صالح عطف شده است، این احتمال که ایمان در اینجا - مانند آیه هایی که در آنها عمل بر ایمان عطف شده است -، برای تأکید باشد، منتفی است؛ زیرا گفته اند عطف عام بر خاص جایز نیست؛ پس این آیه نشان دهنده تغایر انفاق و اقامه نماز، از ایمان است.

(أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَ أَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ). (۳) گر چه در آغاز آیه، مقابله ایمان با فسق به نوعی می فهماند که ایمان از مقوله عمل صالح است که در مقابل فسق قرار دارد، اما در ادامه به تفصیل مسئله پرداخته و عمل صالح را در کنار ایمان، موضوع رستگاری قرار می دهد؛ درحالی که در مسئله فسق فقط به خود آن اکتفا می کند. این امر نشان دهنده آن است که عمل، جدای از ایمان است، برخلاف فسق که عمل، رکن و داخل آن است.

(إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...). (۴)

در تفاسیر، معمولاً - «کلم طیب» را به اعتقادات درست تفسیر نموده و آن را کنایه از ایمان گرفته اند که در ارتباط متقابل با عمل صالح است. عمل صالح باعث رفعت و بلندی ایمان می شود و در واقع آن را به مرتبه شایسته خود می رساند. پس می توان گفت عمل صالح، خارج از مقومات ایمان است، اما موجب تعالی آن؛ به این صورت که هر چه عمل صالح تکرار شود، رسوخ عقیده و ایمان افزایش یافته، از مصونیت بیش تری برخوردار می شود. توضیح دقیق تر نحوه ارتباط و تعامل علم و عمل، از مسائل مربوط به نظریه عمل است که به کاوش در مبنای سلوک آدمی می پردازد.

ص: ۱۱۷

۱- (۱). عصر، ۳.

۲- (۲). نساء، ۱۶۲.

۳- (۳). سجده، ۲۰ - ۱۸.

۴- (۴). فاطر، ۱۰.

استاد مطهری ارزش عمل را به ایمان می داند و در این رابطه می فرماید:

یکی از چیزهایی که ارزش عمل را از نظر کیفیت بالا می برد، ایمان و معرفت است. یکی از چیزهایی که عمل انسان را احسن می کند، یعنی درجه عمل را بالا می برد و اصوب می کند، [یعنی] صواب عمل را بیشتر می کند و حقانیت عمل را بیشتر می کند، معرفت و ایمان به خداست، و همان معرفت و ایمان است که به دنبال خودش هیبت و خشیت و احساس عظمت می آورد. (۱)

۲. عمل، لازم ایمان است:

گرچه گفتیم عمل، عنصری خارج از ایمان است، اما این هرگز به معنای بی اهمیت بودن آن نیست. در جای جای قرآن دعوت به عمل صالح دیده می شود و در موارد متعددی خداوند به اعمال صالح خاصی از قبیل صدق، وفای به عهد، و.. اشاره دارد. نقش عمل تا آنجاست که می توان آن را ثمره و میوه درخت ایمان شمرد؛ اگر درختی بار ندهد حاکی از آفت خوردگی آن است و اگر این بی ثمری مدت های طولانی ادامه یابد، درمی یابیم که خشکیده است. استاد مطهری در این مورد می فرمایند: «ایمان، شرط قبول عمل است». (۲)

شواهدی از قرآن:

(لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ... ) . (۳) آری، ایمان به خداوند و معاد چنان قلب را تسخیر می کند که دیگر پدر و فرزند خود را هم در صورتی که دشمن رسول الله صلی الله علیه و آله باشد، با خود بیگانه می بیند و این نشان دهنده اوج پیوستگی عمل با ایمان واقعی است. همین پیوستگی شدید است که بسیاری از اهل کلام را به اینجا کشانده که اساساً عمل جزء ایمان است.

(... وَ لَكِنَّ الْعَمْرَ مِنْ آمِنٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ ... أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ) . (۴)

برحسب این آیه، صدق مطلق در ایمان به این است که عمل در کنار آن قرار گرفته

ص: ۱۱۸

۱- (۱) . آشنایی با قرآن، ج ۸، ص ۱۴۱.

۲- (۲) . آشنایی با قرآن، ج ۴، ص ۱۲۹ - ۱۲۶.

۳- (۳) . مجادله، ۲۲.

۴- (۴) . بقره، ۱۷۷.

باشد. حاصل آنکه اهمیت عمل در سود دهی ایمان بر کسی که اندک آشنایی با قرآن کریم داشته باشد، پوشیده نیست. از دیدگاه قرآن، عمل صالح تنها در کنار ایمان، پایداری و دوام دارد و ایمان نیز تنها با وجود عمل صالح است که طراوت و نشاط می یابد.

آن طور که روشن شد، عمل لازمه ایمان است، نه مقوم آن. به این معنا که ایمانی مطلوب و مرضی خداوند است که عمل را در پی داشته باشد. حال باید روشن شود که آیا ایمان مطلوب در صورتی تحقق خواهد یافت که همه اعمال صالح را در پی داشته باشد یا اینکه امثال بعضی لوازم کفایت می کند؟ محدوده اعمال صالحی که لازمه ایمان است، چیست؟

استاد می فرماید، انجام همه اعمال لازم نیست؛ بلکه امثال برخی اعمال برای مطلوبیت ایمان کفایت می کند. البته باید توجه کرد که این مرتبه اول ایمان است و هر چه مرتبه ایمان بالاتر رود، اعمال متناسب با آن مرتبه نیز صادر خواهد شد. البته در مراتب بالای ایمان، فرد به اعمال بیشتری - هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی - باید توجه کامل داشته باشد.

در مورد رابطه ایمان با عمل می توان گفت که نسبت بین آن دو، همان نسبت آتش با گرما است. هر جا آتشی باشد حتماً گرما نیز هست. همچنین هر جا ایمانی باشد حتماً عمل نیز خواهد بود. و نیز هر وقت آتش شدت پذیرد و بزرگ تر شود، گرما نیز شدیدتر می شود. همچنین هر وقت ایمان شدت پذیرد عمل نیز کثرت خواهد یافت.

پس در نظر استاد مطهری، عمل لازمه ایمان است. عمل متناسب با شدت و ضعف ایمان، کثرت و قلت پیدا خواهد کرد و از هر کسی به اندازه ایمانش عمل صادر خواهد شد و این اندازه از عمل برای اینکه فرد داخل در حوزه ایمان شود، کافی است. اگر هم از کسی هیچ عملی صادر نشد، معلوم می شود که فرد هیچ ایمانی نداشته است. چنانچه اگر در جایی گرمایی نباشد، آتشی نیز نخواهد بود. لکن این طور نیست که اگر در جایی گرمایی باشد یقیناً دلالت بر آتش کند، بلکه ممکن است علت گرما چیز دیگری باشد؛ همچنین هر عمل نیکی دلالت بر وجود ایمان نمی کند و ممکن است علت دیگری داشته باشد.

استاد در مورد ارزش پیدا کردن عمل انسان می فرماید:

یکی از آثار ایمان به خدا و روشن شدن به نور خدا این است که عمل انسان

ارزش واقعی پیدا می کند. عده ای می گویند عمل، هیچ کاره است و هر چه هست ایمان است. عده دیگر می گویند باید عمل، اثر داشته باشد، نه ایمان؛ و عجیب این است که هر دو دسته می گویند قرآن همین مطلب را تأیید کرده است. حال باید ببینیم مطلب از چه قرار است. یک اصلی در قرآن است که این اصل، مطلب را کاملاً روشن می کند. آن آیات ۱۸-۲۰ سوره اسراء است. خلاصه این آیات این است که هر کسی در هر راهی که تلاش می کند و به سوی هر مقصدی که برود و فعالیت کند، خدا اجرش را در همان مقصد ضایع نمی کند. خدا این عالم و این دستگاه هستی را به صورت یک دستگاه آماده برای کشف کردن و محصول برداشتن ساخته است. (۱)

## ۵- کارکردهای ایمان

ایمان تأثیرات روحی - روانی اخلاقی و اجتماعی بسیاری دارد که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. ایمان است که زندگی را در درون جان ما بر ما وسعت می بخشد و مانع فشار عوامل روحی می گردد. ایمان مذهبی از آن جهت که تلقی انسان را نسبت به جهان سامان می بخشد و آفرینش را هدفدار و هدف آن را تکامل و سعادت معرفی می کند، طبعاً نگاه انسان را نسبت به نظام هستی و قوانین حاکم بر آن خوش بینانه می سازد.

۲. انسان به حکم ایمان مذهبی، جهان را به نور حقیقت روشن می بیند و همین روشن بینی، فضای روح او را روشن می کند؛ برخلاف فرد بی ایمان که جهان در نظرش پوچ است و به همین سبب خانه دلش نیز در این تاریک خانه که خود فرض کرده، تاریک و مظلوم است.

۳. در منطق فرد با ایمان، جهان نسبت به ظلم یا عدالت، بی طرف نیست و عکس العمل جهان در برابر این دو یکسان نمی باشد. دستگاه آفرینش حامی مردمی است که در راه حق و حقیقت و درستی و عدالت و خیرخواهی تلاش می کنند.

۴. ایمان مذهبی به حکم اینکه یک طرف معامله است، نسبت به جهان که طرف دیگر معامله است، اعتماد و اطمینان می بخشد، دلهره و نگرانی نسبت به رفتار جهان، را در برابر انسان زایل می سازد و به جای آن آرامش خاطر به او می دهد.

ص: ۱۲۰

۵. یکی دیگر از آثار ایمان مذهبی، برخورداری بیشتر از لذت های معنوی است. ایمان حلاوتی دارد فوق همه حلاوت ها که در زبان دین از آن به طعم ایمان و حلاوت ایمان تعبیر می شود. لذت معنوی آنگاه مضاعف می گردد که از حس دینی ناشی گردد و برای خدا انجام شود و در قلمرو عبادت قرار گیرد.

۶. ایمان نقشی مهم در بهبود روابط اجتماعی دارد. آن چیزی که بیش از هر چیز حق را محترم، عدالت را مقدس، دلها را به یکدیگر مهربان، اعتماد متقابل را میان افراد برقرار می سازد، تقوا و عفاف را تا عمق وجدان آدمی نفوذ می دهد، به ارزش های اخلاقی اعتبار می بخشد و شجاعت مقابله با ستم را ایجاد می کند، ایمان مذهبی است. (۱)

۷. ایمان راه «ما شدن» من ها است. انسان های مؤمن کسانی هستند که همه ارزش های فطری در آنها روئیده است؛ زیرا ایمان در رأس فطریات و ارزش های اصیل انسانی واقع است. آنچه واقعاً انسان ها را به صورت «ما» درمی آورد، روح واحد در آنها می دمَد و وحدت به وجود می آورد، هم ایمانی است، نه هم ریشه ای یا هم زایشی یا هم گوهری. (۲)

۸. سلامت تن و سلامت روان بستگی زیادی به ایمان دارد. آمار نشان می دهد که همه یا بیشتر بیماری های روانی در میان طبقه ای است که از موهبت ایمان به خدا و اعتقاد خالص به مبدأ متعال بی بهره اند. انسان با ایمان، روحی مطمئن تر و اعصابی آرام تر و قلبی سالم تر دارد. ایمان او تمام حالات جسمی و روانی او را کنترل می کند. (۳)

۹. امری که قادر است انسان را بر طبیعت خود مسلط کند و آن را رام کند دین و ایمان است. تسلط بر نفس، یک مفهوم اخلاقی است، نه یک مفهوم مذهبی؛ ولی مذهب، اجرای این مفهوم اخلاقی را بهتر تأمین کرده است. (۴)

۱۰. ایمان مذهبی در انسان نیروی مقاومت می آفریند و تلخی ها را شیرین می گرداند. انسان با ایمان می داند که هر چیزی در جهان حساب معینی دارد و اگر عکس العملش در برابر تلخیها به نحو مطلوب باشد، فرضاً خود این قابل جبران نباشد،

ص: ۱۲۱

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۲، ص ۴۷ و ۴۸.

۲- (۲). مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۱۵.

۳- (۳). بیست گفتار، ص ۲۲۸.

۴- (۴). همان، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

به صورت دیگری از طرف خداوند متعال جبران می شود. قیافه مرگ در چشم فرد با ایمان با آنچه در چشم فرد بی ایمان می نماید، عوض می شود. مرگ منتقل شدن از جهان عمل و کشت است به جهان نتیجه و محصول؛ از این رو چنین فردی نگرانی های خویش را از مرگ، با کوشش در کارهای نیک که در زبان دین «عمل صالح» نامیده می شود، برطرف می سازد. (۱)

ص: ۱۲۲

---

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۲، ص ۴۸ و ۴۹.



چنان که گفتیم از مباحث بسیار مهمی که از دیرباز برای دینداران از یک سو، و اندیشمندان و ارباب معرفت از سوی دیگر مطرح بوده، رابطه عقل و ایمان است.

استاد مطهری مطابق بنای مهم معرفتی خویش که موسوم به فطرت است، علم، فلسفه و دین را سه حوزه معرفتی می‌داند که مانند سه آینه، از جهات مختلف، واقعیت را انعکاس می‌دهند و نه تنها میانشان تضادی وجود ندارد، بلکه معرفت در هر قسمت به معرفت در حوزه‌های دیگر می‌انجامد.

یکی از کسانی که در هر دو وادی «خردورزی» و «ایمان‌گرایی» -البته نه به معنای مصطلح آن- حضوری فعال و جدی داشته و به لزوم رویکردی عقلانی به باورهای دینی معتقد بوده، استاد مطهری است. ایشان به شدت از پیوستگی و ارتباط متقابل عقل و ایمان دفاع کرد و می‌توان گفت عمر خود را وقف دفاع عقلانی از دین کرد. (۱) رابطه عقل و ایمان را می‌توان از جوانب متعدد بررسی کرد، اما منظور از «رویکرد متقابل عقل و ایمان» در این تحقیق، آن است که از نظر استاد مطهری، هر یک از این دو مقوله درباره دیگری چه نظری داشته و چه حکمی می‌کند.

ناگفته نماند در آثار استاد مطهری بحث مستقلی به معرفت‌شناسی و به ویژه عقل و ایمان اختصاص نیافته است؛ از این رو ناگزیریم از لابه لای آثار استاد، نظر ایشان را در این بحث از رساله به دست بیاوریم.

ص: ۱۲۳

در جامعه دینی، تصویری که از دین مطرح می شود در برابر علم روز قرار می گیرد. ایشان سبب این امر را ناشی از رفتار دو طبقه اجتماعی می داند: یکی طبقه متظاهر به دین، ولی جاهل که نان دینداری مردم را می خورند و از جهالت مردم استفاده می کنند. این دسته برای این که مردم را در جهل نگه دارند و ضمناً به نام دین، روی عیب خودشان پرده بکشند و با سلاح دین، دانشمندان را بکوبند و از صحنه رقابت خارج کنند، مردم را از علم به عنوان آن که با دین معاند است، می ترسانیده اند.

دیگری هم طبقه تحصیل کرده و دانش آموخته، ولی پشت پا به تعهدات انسانی و اخلاقی زده؛ این طبقه نیز همین که خواسته اند عذری برای لاقیدی های خود و کارهای خود بتراشند، به علم تکیه کرده و آن را مانع نزدیک شدن به دین بهانه کرده اند.

(۱)

از نظر استاد طبقه سوم است که از هر دو موهبت بهره مند بوده و هیچ گونه تنافی و تناقضی احساس نمی کرده اند. این طبقه سعی کرده تیرگی ها و غبارهایی را که از طرف آن دو طبقه میان این دو ناموس مقدس برخاسته، فروبشانند. استاد این طبقه را «روشنفکران دینی» نامیده است.

در دوران معاصر چهار جریان مهم درباره عقل و ایمان وجود دارد. عقل گرایی حداکثری، ایمان گرایی، عقل گرایی انتقادی و عقل گرایی اعتدالی. این چهار جریان از آنجا ناشی شده که این پرسش مطرح گردیده: آیا عقل در مقام داوری و اعتباردهی به اعتقادات و باورهای دینی، جایگاهی دارد یا خیر؟

عقلانیت دیدگاهی است که کاربری عقل را تا بیشترین مرز ممکن و مجاز در قلمرو ایمان و باورها اثبات می کند و جایگاه عقل را در فهم و تفسیر و تبیین و دفاع عقلی از دین محترم می شمرد و بر آن تأکید می ورزد و عقل را مخاطب اولیه ادیان و پیامبران الهی می داند. (۲)

آنچه درباره عقلانیت گفته شد، در حقیقت چشم اندازی است که شهید مطهری بر وفاق عقل و ایمان دارد. در اندیشه ایشان باورهای عقلانیت اعتدالی به روشنی دیده می شود. تلاش نظری در جهت اثبات اصالت عقل در قرآن و سنت، (۳) تبیین فلسفه عقلی

ص: ۱۲۴

۱- (۱). بیست گفتار، ص ۲۵۶.

۲- (۲). مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

۳- (۳). همان، ج ۲۱، ص ۳۰۰ - ۲۹۸.

احکام، (۱) مبارزه با لغزش های عقل نظری، و اعتقاد به خاتمیت اسلام در عصر بلوغ و کوشش در جهت اثبات آن، و سعی و حوصله طاقت فرسا برای فهم و تفسیر و تبیین و دفاع عقلانی از باورهای دینی، از آن حکایت می کند که ایشان بین عقل و ایمان همیاری و داد و ستد ژرف قائل بود و این دو را در راستای هم می دید. (۲) عقلانیت اعتدالی در استاد مطهری منبعث از قرآن است. ایشان معتقد است که قرآن:

اولاً، مردم را به عقل و تعقل و اندیشیدن و تفکر و علم دعوت می کند؛

ثانیاً، برپاره ای از مدعاهای خود مثل توحید و معاد برهان عقلی اقامه می کند و دلیل مخالفین را با استدلالات عقلی ابطال می نماید و از آنها برهان و دلیل مطالبه می نماید.

ثالثاً، تاریخ و سرگذشت بشر و علل و موجبات سعادت یا شقاوت را تعلیل و تحلیل می نماید و به طرز منطقی و معقول، رابطه هر معلولی را با علت روانی یا اجتماعی خود بیان می کند.

رابعاً، مقررات و دستورات خود را منبعث و ناشی از علت ها و مصلحت ها و حکمت ها می داند و به آنها اشاره می کند.

استاد مطهری باور دارد که مفاهیم قرآنی در باب صفات خداوند، مانند بی همانندی، نامتناهی، علم و قدرت، بی نیازی، حیات و قیومیت، اول و آخر و ظاهر و باطن، حاضر در زمان و مکان، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، وحی و اشراق، قضا و قدر و...، برای فهمیده شدن آمده اند و جز از راه معرفت عقلی - فلسفی، فهم آنها ممکن نیست. شهید مطهری تجسم تلاش عقلانیت بخشیدن طبیعی به ایمان و باورهای دینی است.

البته ناگفته نماند، استاد مطهری به محدودیت های عقل هم توجه داشته، ولی اضافه می کند که محدودیت های عقل را نیز خود عقل نشان می دهد و ما هیچ سرمایه یا چراغ دیگری جز عقل نداریم.

هم ترازو را ترازو راست کرد هم ترازو را ترازو کاست کرد (۳)

شما وقتی که چراغ در دست دارید، این چراغ، هم به شما می گوید که تا کجا را روشن

ص: ۱۲۵

۱- (۱). آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۱۵.

۲- (۲). مجموعه آثار، ج ۴، ص ۳۴۵.

۳- (۳). مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۲.

می کند و هم می گوید تا کجا را روشن نمی کند. خود چراغ هم محدودیت اش را می گوید و هم توانایی اش را. در مورد عقل کسی نمی تواند بیاید و به ما بگوید که به فرمان من تا اینجا کار عقل است و از اینجا به بعد کار غیرعقل است. این را خود عقل به ما می گوید.

## ۱- فطرت، نقطه اشتراک مطهری و پلتنینگا

### اشاره

در اینجا به سبب اهمیت و زیربنایی بودن و نیز به این دلیل که در فصل های بعدی، همخوانی و نقطه اشتراک دیدگاه استاد مطهری و پلتنینگا «فطرت» معرفی خواهیم نمود، نظریه فطرت را اجمالاً از دید استاد مطهری بررسی می نمایم.

«فطرت»، کانون اصلی تصویر دینی - قرآنی از انسان است. استاد مطهری با چنین نگاهی به فطرت، نظریه پردازی می کند. وی نظام کلامی خود را نیز بر مبنای آن استوار کرده و سامان داده است. استاد مسئله فطرت را در میان مسایل کلامی، «امّ المسائل» (۱) و به تعبیر دیگر «اصل مادر» (۲) خوانده اند.

استاد مطهری با رهیافت از طریق مطالعه درون دینی، یعنی با مراجعه به متون دینی، به این نظریه رهنمون شده است و در این باره می فرماید:

در منابع اسلامی، یعنی در قرآن و سنت، روی اصل فطرت تکیه فراوانی شده است... ظاهراً این کلمه (فِطْرَتٌ) قبل از قرآن سابقه ای ندارد و برای اولین بار قرآن این لغت را در مورد انسان به کار برده است. (۳)

یکی از ویژگی های نظریه فطرت نزد استاد مطهری، تنوع در فطریات است. انسان فطریات گوناگونی دارد. استاد تصریح می کند که تنوع در فطریات را نیز در مطالعه درون دینی به دست آورده است.

فطرت را از دید استاد می توان چنین تعریف کرد:

استعداد سرشتی و اولی خاص انسان که آگاهانه و برخوردار از تقدس اند و همه انسان ها از آنها برخوردارند.

مفهوم استعداد در تعریف فطرت، عام بوده و شامل اقسام استعدادهای خاص انسانی

ص: ۱۲۶

۱- (۱). مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۱، ص ۶۱.

۲- (۲). همان، ج ۵، ص ۱۰۵.

۳- (۳). مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۵۱.

می گردد. استاد مطهری دو گونه استعداد بشر را بازشناسی می کند: ادراکات و احساسات. استاد بر این اساس، فطریات را دو گروه عمده می داند: فطرت بینشی و فطرت گرایشی.

### الف) فطرت شناخت

مراد استاد از فطرت شناخت، اصول تفکر انسانی مشترک بین همه انسان ها است. به تصریح ایشان، فطری بودن اصول شناخت، نه به معنای افلاطونی کلمه است و نه مطابق تصویر کانتی.

چنین نیست که روح انسان ها در دنیای دیگر، آنها را فراگرفته باشد، بلکه انسان در این دنیا متوجه این ها می شود، بدون نیاز به معلم و تفکر. (۱)

همان گونه که بیان خواهد شد، استاد با نظریه فطرت شناخت به نوعی مشکل توجیه و استدلال آوری را نزدیک به روش مبنای گرایان نوین حل می کند.

### ب) فطرت گرایش

قسم دوم فطریات، در ناحیه خواسته ها است. فطریات در ناحیه خواسته ها و میل ها، که روان شناسی آنها را امور روحی به حساب می آورد و لذات ناشی از اینها را لذت روحی می نامد. (۲)

برتری طلبی، تفوق خواهی و قدرت طلبی، یک عطش روحی در انسان است. استاد مطهری، فطریات احساسی را در پنج مقوله برشمرده است:

۱. مقوله حقیقت یا دانایی یا دریافت واقعیت جهان: در انسان گرایش به کشف واقعیت ها آن چنان که هست، وجود دارد. این همان حس حقیقت جوئی یا کاوش است. (۳) (بعد فلسفی)

۲. گرایش به خیر و مقوله خیر و فضیلت یا مقوله اخلاق: ملاک اصلی تمایز در اینجا، جهت گیری رفتار نه به سوی سودجویی و منفعت طلبی است. منفعت، خیر حسی است و فضیلت، خیر عقلی. (۴) (بعد اخلاقی)

۳. گرایش به جمال و زیبایی: انسان زیبادوست و زیبایی آفرین است. (۵) (بعد هنری)

۴. گرایش به خلاقیت و ابداع: از نظر استاد، خلاقیت و نوآوری از گرایش های

ص: ۱۲۷

۱- (۱). همان، ج ۲، ص ۴۷۶.

۲- (۲). همان، ج ۳، ص ۴۸۴.

۳- (۳) . تکامل اجتماعی انسان، ۵۲.

۴- (۴) . مرتضی مطهری، مسئله شناخت، ص ۲۴۱.

۵- (۵) . مرتضی مطهری، فطرت، ص ۸۰.

فطری است. انگیزه اصلی افراد در ابداع، اکتشاف و به ویژه خلق نظریه ها، گرایش فطری است. (۱) (بعد فنی)

۵. گرایش به پرستش: مهم ترین گرایش فطری از نظر استاد، مقوله پرستش یا مقوله عشق است. استاد در توضیح مقوله عشق و پرستش، به تفصیل دیدگاه های مربوط به تفسیر عشق را ذکر می کند. (۲) (بعد عشقی)

### روش استاد در اثبات فطریات

استاد نظریه فطرت را از متون دینی اخذ کرده، اما در ارائه آن به صرف ادعا اکتفا نکرده اند، بلکه به بیان دلیل هم پرداخته است. ایشان درباره روش اثبات فطریات، این مسئله را اساساً فلسفی می داند و در واقع افراد را به تجربه فلسفی دعوت می کند. «این ناشی از یک فکر فلسفی است که در همه افراد بشر است». (۳) روش فلسفی استاد در اثبات نظریه، آمیزه ای از روش تحلیل منطقی و ارجاع به تجارب فلسفی همگانی است.

استاد به منزله یک روش، در اثبات فطرت به نقد و رد نظریه های رقیب می پردازد. همه نظریه های رقیب را می توان در یک دیدگاه عمده گرد آورد: ارجاع به عوامل محیطی و اجتماعی. بنابراین، منطقی در مواجهه با رفتارهایی چون حقیقت طلبی، خیرخواهی، زیبایی دوستی و عشق و پرستش، بر سر دو راه قرار گرفته ایم. آیا به فطرت ارجاع دهیم یا به عوامل بیرونی؟ این امر را می توان به نحو منفصله، مقدمه نخست استدلال قرار داد.

«آیا امور و مسائل ماورای حیوانی، مثل حقیقت خواهی - که انسان دارد-، همه اکتسابی است و ریشه ای در ساختمان انسان ندارد، یا نه؟ آیا حقیقت خواهی را ضرورت اجتماعی به انسان تلقین کرده یا جزء نهاد انسان است». (۴)

در فرض یاد شده، قسمت دوم باطل است؛ زیرا شرایط اجتماعی اموری متغیرند، درحالی که گرایش های فطری ثابت اند. شرایط محیطی، جهان شمول نیستند درحالی که گرایش های فطری جهان شمول اند. اگر نیازهای مادی و معیشتی سرچشمه علم، عدالت،

ص: ۱۲۸

۱- (۱). مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۵، ص ۱۰۵.

۲- (۲). مقالات فلسفی، ج ۲، ص ۱۵۶.

۳- (۳). مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۶۳.

۴- (۴). همان، ص ۴۶۷.

خیر، اخلاق و... باشد، این به معنای فروریختن هر گونه ارزش انسانی است. (۱) اگر اصول فطری تفکرات را منکر بشویم، برای هیچ دریافت و هیچ علمی، ارزش باقی نمی ماند. (۲)

## ۲- کارکرد معرفتی نظریه فطرت از دیدگاه استاد مطهری

نظریه فطرت از پرثمرترین دیدگاه های استاد مطهری است؛ از این رو در نظر استاد نقش مبنایی دارد. مطالعه اندیشه ایشان نشان می دهد که مسئله در غالب مسائل کلامی جدید به نحوی از نظریه فطرت بهره می جوید. این نظریه، در واقع نقش سامان بخشی و نظام دهی به اندیشه های کلامی استاد را دارد و همچون ستونی است که خیمه اندیشه استاد به آن قوام می یابد. به گونه ای که بدون فهم نظریه فطرت، شناخت منظومه معرفتی استاد میسر نیست. نقد نظریه فطرت، مبنایی ترین نقد اندیشه های کلامی استاد است. (۳)

استاد مطهری در طرح مباحثی مانند: عقل و ایمان، منشأ دین، خداشناسی، دین و آزادی، دین و اخلاق، کثرت گرایی دینی، و... به نحوی از نظریه فطرت بهره می جوید. در برخی موارد، نظریه فطرت از مبادی تصدیقی و گزاره های پایه محسوب می گردد. در مواردی، این نظریه رهیافتی می شود تا استاد به حل مسئله کلامی نایل آید و گاهی هم نظریه فطرت را به منزله روش و ابزار سنجش دیدگاه ها به کار می برد.

بنای کلام جدید استاد بر نظریه فطرت، در غالب مواضع به نحو مصرح است و استاد به آن توجه داده است، اما در موارد فراوانی نیز با تحلیل می توان، مبتنی بودن این مسئله را بر نظریه فطرت کشف کرد. برای مثال استاد به تصریح، نظریه قابل دفاع در تفسیر تکامل تاریخ را بر نظریه فطرت مبتنی می داند. (۴) درحالی که به تأمل می توان فطرت را در مسئله فهم متن دینی به منزله یکی از ارکان منطق فهم دینی اخذ کرد؛ (۵) اگر چه استاد به چنین کارکردی تصریح نمی کند.

ص: ۱۲۹

۱- (۱). همان، ص ۵۰۱.

۲- (۲). همان، ص ۴۸۲.

۳- (۳). احد فرامرز قراملکی، مجله قبسات، «کارکرد معرفتی نظریه فطرت در اندیشه استاد مطهری»، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۱۲۳.

۴- (۴). مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۵۴.

۵- (۵). علی اکبر رشاد، مجله قبسات، «دیبچه ای بر منطق فهم دین»، ش ۲۷.





بخش سوم: ایمان و عقل در نگاه پلنتینگا

اشاره

ص: ۱۳۱



۱- دیباچه

در قرون وسطا «آنسلم» جمله ای گفت که به شعار مسیحی تبدیل شد و آن این بود که «ایمان می آورم تا بتوانم بفهمم». (۱) اول نباید ثابت کنیم و بعد ایمان بیاوریم. در واقع ایمان لازم است تا بتوان موضوع را درک کرد. موضوع اصلی ایمان مسیحی عبارت است از، رابطه انسان ها با خدا. فقط کسانی که از طریق مسیح با خدا دارای رابطه واقعی و صمیمی هستند، به ماهیت واقعی این رابطه پی می برند. کار فلسفه دین هم عبارت است از تحلیل تشریحی و نقادانه ماهیت و محتوا و پیش فرض های ایمان.

مسیحیان ادعا می کنند که به معرفت خدا دست یافته اند. فلسفه دین به بررسی این موضوع می پردازد که این معرفت چیست و چند شکل دارد و بنیادها و معیارهای آن کدام است؟ فلسفه دین در مورد اهمیت و روش بررسی های تاریخی مطالعه می نماید و به ساختار و عمل زبان و نقش آن در تجارب دینی، توجه مخصوص می نماید و همچنین، به تحلیل پدیده عبادت و نیایش می پردازد.

به گفته دکتر «سعیدی مهر» در مقدمه کتاب فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)، (۲) سبک آثار پلنتینگا به خوبی گرایش عمیق او را نسبت به فلسفه تحلیلی نشان می دهد. (۳)

ص: ۱۳۳

---

۱- (۱) . کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطهوس میکائیلیان، ص ۲۹۶.

۲- (۲) . God, freedom and Evil.

۳- (۳) . آلوین پلنتینگا، خدا، اختیار و شر، ترجمه: دکتر محمد سعیدی مهر، ص ۱۲.

در اینجا اشاره ای مختصر به کار پلنتینگا و زمینه ایجاد شده برای او در کارش خواهم داشت پس از اینکه از طرف کانت، براهین کلاسیک وجود خدا نقد گردید، جریان الحادی پا گرفت. این جریان به دو صورت انجام شد:

برخی، مدعیات خدا باوران را نه تنها فاقد دلیل و بلکه نامعقول خواندند، مانند جن.ال.مکی و آنتونی فلو.

برخی دیگر مانند پوزیتیویست های تحصیل گرا، ادعا می کردند که گزاره های دینی فاقد معنا هستند.

در حال حاضر دیگر جایی برای گروه دوم باقی نمانده است؛ اما جریان اول همچنان میدان داری می کند. متکلمان و خدا باوران کوشیدند تا در مقابل جریان دوم دفاع کنند و در این میان آنها خود به دو جریان متفاوت تقسیم شدند.

برخی براهین کلاسیک را به سبک نوینی در آورده تا نقد وارده به آنها را از میان بردارند، مانند ریچارد سوینبرن، چارلز و نورمن.

برخی دیگر نیز کوشیدند فقط معقولیت باورهای دینی را تثبیت کنند، مانند آلون پلنتینگا. (۱)

## ۲- نگاهی گذرا به زندگی آلون پلنتینگا

از آن جهت که این فصل به بیان رابطه عقل و ایمان از دیدگاه پلنتینگا می پردازد، شایسته است به شمه ای از زندگی و پاره ای از مفاهیم به کار رفته در اندیشه این فیلسوف اشاره کنیم؛ از این رو آنچه در پی می آید، مختصری از مشخصات و ویژگی های فکری و روحی این اندیشمند و نیز دوره های تحصیلی و مدارج علمی و دانشگاهی که وی در این سال ها به دست آورده، خواهد بود.

«آلون پلنتینگا»، فیلسوف دینی بزرگ آمریکایی، در پانزده نوامبر ۱۹۳۲ میلادی، در «آن آرپور» (۲) واقع در ایالت میشیگان (۳) به دنیا آمد. پدرش «کرنلیوس. ا. پلنتینگا» (۴) دانش آموخته فلسفه از دانشگاه میشیگان بود و بعدها به عنوان استاد فلسفه در کالج کالون، دانشگاه

ص: ۱۳۴

---

۱- (۱). همان، ص ۱۳ و ۱۴.

۲- (۲). Ann Arbor.

۳- (۳). Michigan.

۴- (۴). Cornelius A. Plantinga.

میشیگان و... به تدریس فلسفه و روانشناسی پرداخت. مادر وی، «لتی پلنتینگا» (۱) از خانواده ای هلندی بود که در زمان جنگ جهانی به آمریکا مهاجرت کرده بودند.

هر دو (پدر و مادر)، از وابستگان کلیسای کالون و از لحاظ دین و ایمان، مسیحی بودند و در عقیده شان چنان راسخ بودند که حاضر بودند همه چیز خود را فدای آموزه های اعتقادی خود کنند. براساس تعالیم این نوع کلیساها، این اعتقاد که دین مربوط به امور شخصی است یا اینکه تنها در مورد اعمالی که روزهای یکشنبه باید انجام دهیم، اعمال نظر می کند، غریب است. بلکه دین، واقعیت محوری حیات است و در تمامی جنبه های حیات، باید در پرتو نور مسیح زیست. به اعتقاد آنها، تعلیم و تربیت امری است که اولاً و بالذات دینی است؛ از این رو آنها مدارس دینی داشتند و فرزندان خود را به این مدارس می فرستادند. همچنین پلنتینگا به تأثر خانواده خود از آموزه های «هرمن باوینک» (۲) اشاره دارد. او می گوید بیش از آنکه از کشیشان و وعظ آنها در دوره کودکی بهره مند شود، از موعظه های پدرش سود می برده و در واقع پدرش گاهی اوقات مسئولیت وعظ در کلیساهای کوچک بی شبان را بر عهده داشته که در این مراسم، پسر همواره با پدر همراه بوده است. وی همچنین از مادر خود با بزرگواری تمام یاد می کند و خودگذشتگی و ایثار او را مثال زدنی می داند. او وفاداری مادر خود را بیشتر از آن جهت می داند که پنجاه سال بیماری سخت پدرش را تحمل کرده و از او مراقبت نموده است.

پلنتینگا علاقه خاصی به کوهنوردی دارد. خود او متذکر می شود که کوه ها همواره در زندگی وی نقش مهمی داشته اند. به نظر وی، حس الهی که کالون از آن سخن می گوید، در کوه ها بیشتر کار می کند. در سایه همین عشق است که وی به بیشتر کوه های ایالات متحده و برخی از کوه های اروپا صعود کرده است. او می گوید که گاهی همسرش «کاتلین دبوئر» (۳) - که در سال ۱۹۵۵م با وی ازدواج کرده-، به همراه فرزندانش با او به دامنه این کوه ها می آمدند و در چادرها به سر می بردند تا پلنتینگا از کوهنوردی برگردد. او گفت و گو با چهار فرزند خود را تفریح و لذت آور توصیف می کند و در کارهای خانه نیز به همسر خود کمک می کرده است. وی به این مطلب

ص: ۱۳۵

---

۱- (۱) .Lettie Plantinga

۲- (۲) .Herman Bavink

۳- (۳) .Cathleen Deboer

اشاره می کند که در دوره ای از حیات خود، از روی خطا، به این مطلب که مردها باید به کار بیرون بپردازند و زنها به کار منزل، معتقد بوده است، ولی گوشزد می کند که در این عصر دیگر نمی توان به این مطلب باور داشت. به نظر می رسد که وی ارزش زیادی برای زن ها قائل می شده و این مطلب از ضمیمه های مؤنثی که در نوشته های خویش به کار می برد، آشکار است. وی به موسیقی علاقه دارد و اشاره می کند که گاهی خدا را با گوش دادن به موسیقی می یابد.

پلنتینگا روحیه معنوی خاصی دارد و این مطلب را در تجربیاتی که از ادراک حضور خدا در زندگی خود داشته است، می توان فهمید. براساس بیان خود او، در جوانی وقتی در دانشگاه هاروارد با انبوهی از اعتراض های ناظر به اعتقاد دینی اش روبه رو می شود و تصمیم می گیرد -در نتیجه تردیدها و دو دلی ها- سر از کفر و بی ایمانی در آورد، شب هنگام احساس می کند که درهای آسمان به رویش گشوده می شود و او حضور خدا را می یابد. همچنین هنگامی که به گفته خودش به طور احمقانه ای تصمیم می گیرد در یک شب سرد زمستانی، از یکی از کوه های پر از برف بالا رود، در توده ای از برف و مه راه خود را گم می کند و مجبور می شود شب را زیر درختی بگذارند، در آنجا چنان خدا را احساس می کند که نه پیش تر آن گونه او را دریافته و نه بعدها توانسته چنین تجربه ای به دست آورد. او تا اندازه ای شوخ مسلک است و این نکته در خلال نوشته هایش نیز به چشم می خورد. وی سرسختانه طرفدار دین و ایمان است و می کوشد ایمان خود را آشکار کند. پلنتینگا با شرکت در کلیسا و مراسم دینی موافق است و تأثیر آن را در حیات افراد، مثبت ارزیابی می کند.

نخستین دانشگاه پذیرای او کالج «جیمستون» (۱) است. پلنتینگا در سال ۱۹۴۹ میلادی، دانشجوی این کالج شد، اما دیری نپایید که به علت دعوت شدن پدرش به کالج کالون، از سر اکراه همراه خانواده به آنجا رفت. در همان زمان درخواستی برای دانشگاه هاروارد نوشت و چنان که خود می گوید، با کمال تعجب پذیرفته شد. در این دانشگاه به طور جدی با چالش هایی که باور مسیحی را تهدید می کرد، روبه رو گردید. او آنجا کتاب چرا مسیحی نیستیم؟ راسل را مطالعه کرد. وی می گوید وقتی برای گذران

ص: ۱۳۶

تعطیلات یک هفته ای به «گرندرپیدز» (۱) رفته تا خانواده اش را ملاقات کند، تصمیم می گیرد در کلاس های «ویلیام هری جلما» (۲) که در کالج کالون تدریس می کرد، شرکت نماید. پلنتینگا تصریح می کند که شخصیت جلما چنان تأثیر شگرفی بر وی گذاشت که وی بزرگ ترین و البته بهترین تصمیم خود را در آن زمان گرفت. این تصمیم، ناتمام گذاشتن تحصیلات در دانشگاه هاروارد و عزیمت به کالج کالون بود. آنچه جلما در آن جلسات بیان کرد، جوهره ای از تفکر بود که جان و دل پلنتینگا را در هاروارد به خود مشغول داشته بود. جلما اعتراض های دوران تجدد را به اعتقاد مسیحی، برآمده از امپریالیسم عقلی بی پایه می دانست. پلنتینگا می گوید، اگر از هاروارد به کالون نمی آمد بعید بود بتواند مسیحی باقی بماند. جلما بزرگ ترین هدیه در فلسفه بود که به پلنتینگا ارزانی شد و این هدیه تأثیر عمیقی بر وی داشت. پلنتینگا در توصیف بزرگواری جلما چنان عمل می کند که شیدایی وی در برابر شخصیت جلما را می توان در بیانش مشاهده کرد.

پلنتینگا در سال ۱۹۵۳ میلادی از کالون فارغ التحصیل و یک سال بعد وارد دانشگاه میشیگان شد. او در میشیگان با «ویلیام پی آلستون»، (۳) «ویلیام فرانکنا» (۴) و «ریچارد کارترایت» (۵) آشنا شد. آلستون، فلسفه وایتهد و واحدهایی را در فلسفه دین به او آموخت. پلنتینگا شیوه تدریس آلستون را از نظر دقت و روشنی، سرلوحه عمل خود در تدریس می داند. پس از دانشگاه میشیگان برای گرفتن درجه Ph.D به دانشگاه ییل (۶) رفت و در سال ۱۹۵۷ میلادی، با درجه دکتری روانه دانشگاه وین (۷) شد. در آنجا با سه شخصیت فکری موجه شد که استدلال های آنها بر ضد خدا باوری برای پلنتینگا نا آشنا می نمود. این شخصیت ها ادمونند گتیه، (۸) جورج نخنیکیان، (۹) و هکتور کاستاندا (۱۰) بودند. گتیه و نخنیکیان، هر دو از مسیحیت رویگردان و معتقد بودند که یک فیلسوف عقل گرا نمی تواند مسیحی باقی بماند. این فضا از آن جهت که پلنتینگا را با استدلال های ضد

ص: ۱۳۷

- ۱- (۱) .Grand Rapids
- ۲- (۲) .William Harry Jellema
- ۳- (۳) .William P. Alston
- ۴- (۴) .William Frankna
- ۵- (۵) .Richard Cartwright
- ۶- (۶) .Yale University
- ۷- (۷) .Wayne University
- ۸- (۸) .Edmund Gettier
- ۹- (۹) .George Nakhnikian
- ۱۰- (۱۰) .Hector Castaneda



خدا باوری آشنا ساخت، مهم بود؛ ولی تحمل آن فضای فکری برای وی آسان نبود و همین باعث شد با دعوتی که پس از مرگ جلما از او برای تصدی کرسی تدریس فلسفه کالج کالون به عمل آمد، موافقت نماید. پلنتینگا در سال ۱۹۶۳ میلادی به کالج کالون وارد شد. وی نوزده سال در این کالج تدریس و پژوهش کرد و حاصل کارش دو کتاب ماهیت ضرورت (۱) و عقل و اعتقاد به خدا (۲) بود.

در آنجا بود که با «نیکولاس ولترستورف» (۳) و «پال زوئیر» (۴) نیز آشنا شد. پس از سال ها اقامت در کالون به دانشگاه نوتردام رفت و در مدت حضورش در این دانشگاه، به مباحث متعددی پرداخت که برخی از آنها عبارت است از: مسئله شر، اعتراض قرینه گرایانه به باور دینی، پرداختن به ماهیت ضمانت و تفکیک آن از توجیه به عنوان عمل به الزام معرفتی و سرانجام فلسفه و علم مسیحی. وی هم اکنون نیز در همان دانشگاه مشغول تدریس است.

پلنتینگا در دوره فکری خود به عضویت مؤسسه ها و سازمان های علمی پژوهشی متعددی درآمده است. وی عضو «مرکز مطالعات عالی در علوم رفتاری»، «آکادمی هنر و علوم آمریکا» و... بوده و از دانشگاه های گلاسکو، دانشگاه آزاد آمستردام، کالج کالون و کالج نورث پارک، مدرک افتخاری دریافت نموده است. پلنتینگا در دانشگاه های بسیاری سخنرانی کرده و پست های دانشگاهی متعددی داشته است. از وی حدود سیزده کتاب و ۱۰۸ مقاله علمی معتبر در دست است. (۵)

### ۳- سیر تاریخی معرفت شناسی اصلاح شده

#### معرفت شناسی صورت طبیعی یافته

امروزه در فلسفه دین، نحله ای بسیار مهم وجود دارد که از آن به نحله معرفت شناسی طبیعی شده یا معرفت شناسی صورت طبیعی یافته (۶) تعبیر می شود. کسانی که در

ص: ۱۳۸

۱- (۱) .The nature of necessity

۲- (۲) .Reason and Belief in God

۳- (۳) .Nicholas Wolterstorff

۴- (۴) .Paul Zwier

۵- (۵) . سید حسین عظیمی دخت شورکی، معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا، ص ۳۳ - ۳۰.

۶- (۶) .Naturalized epistemology

معرفت شناسی، گرایش طبیعی شده را دارند، وقتی وارد فلسفه دین می شوند و می خواهند از گزاره های دینی و مذهبی دفاع کنند، یعنی می خواهند موجه بودن گزاره های دینی و مذهبی را نشان بدهند، موضع خاصی می گیرند که باعث شده است متقارن با معرفت شناسی صورت طبیعی یافته، یک فلسفه دین طبیعی شده (۱) هم پیدا شود. (۲)

به نظر متفکران این نحله، «در معرفت شناسی نباید بحث اینکه انسان به چه چیزهایی باید باور و به چه چیزهایی نباید باور داشته باشد، مطرح شود، بلکه باید از این بحث بشود که انسان های دارای قوای عقلی سالم، به چه چیزهایی ایمان می آورند و به چه چیزهایی ایمان نمی آورند». (۳)

به عنوان مثال آیا علم منطوق که

«آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفكر» (۴) می باشد، یک علم توصیفی است یا یک علم توصیه ای؟ یعنی آیا علم منطوق را واقعاً باید در عداد علوم descriptive در نظر گرفت، یا در عداد علوم prescriptive؟ یعنی مثلاً وقتی که در علم منطوق می گویند «الف ب است به علاوه ب ج است، یک صورت و شکل منتج است، ولی الف ب است به علاوه ج د است، یک شکل و صورت منتج نیست و عقیم است» آیا دارند توصیه می کنند یا توصیف می کنند؟ آیا آنچه که تحت عنوان قواعد عقیم، قواعد إنتاج، ضروب و اشکال منتج ضروب و اشکال عقیم، استدلالات معتبر، استدلالات نامعتبر، استدلالات صواب، استدلالات ناصواب و غیره در منطوق گفته می شود، یک سلسله توصیف هاست یا یک سلسله توصیه هاست؟ منطوق از کدام نوع است؟ البته این بحثی است که مخصوصاً از اوایل قرن نوزدهم در میان منطوق دانان در گرفت.

نتیجه این بحث آن است که اگر شخصی قائل به اولی شد، گویا به منطوق صورت طبیعی یافته (۵) قائل شده است. خصلت منطوق طبیعی شده آن است که می گوید، طبیعت انسان

ص: ۱۳۹

۱- (۱) .Naturalized philosophy of religion.

۲- (۲) . ولی الله عباسی، مجله اندیشه حوزه، «بررسی معرفت شناسی دینی پلنتینگا»، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۲۰۸.

۳- (۳) . و. و. کواین، فصلنامه ذهن، «صورت طبیعی دادن به معرفت شناسی»، ترجمه: علیرضا قائمی نیا، شماره اول، بهار ۱۳۷۹، ص ۱۱۴.

۴- (۴) . علامه مظفر، المنطق التعليمی، ص ۸.

۵- (۵) .Naturalized logic.

این گونه است که از (الف) (ب) است و (ب) (ج) است، نتیجه می گیرد، ولی از (الف) (ب) است و (ج) (د) است نتیجه ای نمی گیرد. به این، منطق صورت طبیعی شده می گویند.

ولی اگر شخصی علم منطق را علم توصیه ای بداند، آن وقت منطق، صورت طبیعی یافته نیست، بلکه منطقی است، غیرطبیعی؛ (۱) یعنی منطق را غیرطبیعی می داند. به این معنا معتقد است اگر انسان به حال خودش وانهاده بشود، رعایت قواعد منطق را نمی کند؛ این منطق دانان هستند که باید به انسان ها توصیه کنند که این کار را بکن و آن کار را نکن؛ این نتیجه را بگیر و نتیجه را نگیر.

در اینجا منطق، به عنوان مثال ذکر شد. این بحث در باب معرفت شناسی (۲) نیز صادق است. وقتی در معرفت شناسی می گوئیم، «یکی از منابع شناخت، حس است، آیا می خواهیم بگوئیم انسان ها چنان ساخته شده اند که به داده های حس اعتماد می کنند، یا می خواهیم بگوئیم ای انسانها! به داده های حس اعتماد بکنید؟

«چیزهایی که در معرفت شناسی کاندیدا می شوند تا منابع شناخت (۳) یا به تعبیر نادقیق تری، ابراز شناخت حساب بشوند، عبارت اند از:

ادراک حسی، (۴) شهود، (۵) گواهی، (۶) استدلال، (۷) حافظه، (۸) و (۹)

این پنج مورد تقریباً مورد اجماع معرفت شناسان است. آیا هنگامی که معرفت شناس این پنج مورد را جزء منابع شناخت قلمداد می کند، معنایش این است که انسان چنان ساخته شده که به داده های این پنج منبع اعتماد می کند یا معرفت شناسان هستند که به هموعان خود می گویند به این پنج منبع اعتماد کنید؟ از طرف دیگر، آنهایی را که معرفت شناسان منبع شناخت نمی دانند، آیا بدین معناست که می خواهند بگویند شما انسان ها به گونه ای ساخته شده اید که به آنها اعتماد نمی کنید، یا می خواهند بگویند ای انسانها! به آنها اعتماد نکنید؟ کدام یک از

ص: ۱۴۰

۱- (۱) .Unnaturalized

۲- (۲) .Epistemology

۳- (۳) .Sources of knowledge

۴- (۴) .Perception

۵- (۵) .Perception

۶- (۶) .Testimony

۷- (۷) .Reasoning

۸- (۸) .Memory

۹- (۹) .منصور شمس، آشنایی با معرفت شناسی، ص ۱۶۱.

اینهاست؟ در اینجا نیز همان سؤالی که در باب منطق مطرح شد، در باب معرفت شناسی هم مطرح می شود.

اگر در اینجا کسی قائل شود به اینکه ما فقط گزارش می کنیم که انسان ها به چه چیزی اعتماد می کنند و به چه چیزهایی اعتماد نمی کنند، آن وقت می گویند یک چنین کسی قائل است به معرفت شناسی صورت طبیعی یافته. (۱) این گروه، معرفت شناسی را توصیفی می دانند.

اما اگر گفتیم که، معرفت شناسی prescriptive است، آن وقت قائل هستیم به معرفت شناسی غیرطبیعی. (۲)

تا نیمه اول قرن بیست، اکثر معرفت شناس ها، (۳) یا به تعبیر بهتر فرامعرفت شناس ها (۴)، یعنی آنهایی که خودشان معرفت شناس نیستند، بلکه از بالا دارند به معرفت شناسی (۵) نگاه می کنند، به معرفت شناسی غیرطبیعی معتقد بودند؛ یعنی می گفتند معرفت شناسی یک علم توصیه ای است و توصیه می کند که «به این اعتماد بورزید و به آن اعتماد نوزید»، «اینها را دلیل به حساب بیاورید و آن را دلیل به حساب نیاورید»، «این را توجیه به حساب بیاورید، و آن را توجیه به حساب نیاورید» و از این قبیل اما از اواسط قرن بیست، تدریجاً یک گرایش جدی در میان فرامعرفت شناس ها به این قول پیدا شد که معرفت شناسی، طبیعی شده است؛ یعنی معرفت شناسی اصلاً برای کسی تعیین تکلیف نمی کند. معرفت شناسی فقط دارد حکایت می کند و می گوید ما انسان ها این طور هستیم که مثلاً به حس اعتماد می کنیم و اگر چیزی را با چشم خود دیدیم قبول می کنیم؛ نه اینکه کسی به ما دستور بدهد و بگوید که قبول نکنید! به این دیدگاه، معرفت شناسی طبیعی شده می گویند. (۶)

کسانی که در معرفت شناسی به «معرفت شناسی صورت طبیعی یافته» قائل هستند، وقتی وارد قلمرو فلسفه دین می شوند به معرفت شناسی طبیعی شده ناظر به دعاوی

ص: ۱۴۱

۱- (۱) .Naturalized epistemology.

۲- (۲) .unnaturalized epistemology.

۳- (۳) .Epistemologist.

۴- (۴) .Meta-epistemologist.

۵- (۵) .Epistemology.

۶- (۶) . محمد تقی فعالی، معرفت شناسی دینی، ص ۳۰ و ۳۱.

دینی؛ یعنی وقتی که بخواهند از آنچه که به صورت کلی و اجمالی و عام در معرفت شناسی گفته اند، در دعاوی دینی استفاده کنند، آن وقت قائل می شوند به معرفت شناسی طبیعی شده ناظر به دعاوی دینی؛ از این رو معمولاً به کسانی که به معرفت شناسی صورت طبیعی یافته دعاوی دینی معتقدند، گاهی به آنها فیلسوفان دین طبیعی شده می گویند. این صورت وقتی وارد فلسفه دین بشود معنایش این است که اصلاً نمی شود گفت در دین به چه چیزی اعتقاد داشته باشید یا به چه چیزی اعتقاد نداشته باشید؛ بلکه فقط می گوئیم متدین؛ چون وقتی متدین شد به این چیزها اعتقاد خواهد داشت و اگر هم متدین نبود به این چیزها اعتقاد نخواهد داشت. اگر به این موضوع قائل شدیم بدین معناست که چیزی به نام توجیه (۱) معنا ندارد. توجیه می گفت من حق داشتن چه باورهایی را دارم و حق داشتن چه باورهایی را ندارم. این قول می گوید که دیگر «حق دارم» و «حق ندارم» مطرح نیست! در نتیجه، اینها دیگر نمی توانند در باب باورهای دینی بگویند که باور صادق موجه، (۲) بلکه باید به جای توجیه، یک چیز دیگر بیاورند و معمولاً هم «ضمانت» می آورند. آنها به جای توجیه، warranted می آورند؛ چون می گویند توجیه یک بار توصیه ای دارد. آن بار توصیه ای این است که «تو حق داری این باور را داشته باشی، و از این رو، justified belief داری» یا «تو حق نداری این باور را داشته باشی و بنابراین باور تو توجیه شده نیست».

در میان فیلسوفان معاصر، چند متفکر هستند که به صورت شاخصی این دید را دارند. بزرگ ترین و مشهورترین آنها آلون پلنتینگا است. ایشان در واقع مشهورترین متفکر این طرز تفکر است. پلنتینگا هم یک عرق دینی جدی دارد و هم قائل به معرفت شناسی طبیعی شده ناظر به ادعای دینی است. پلنتینگا از لحاظ مذهبی پروتستان و از لحاظ فلسفی به نحله فلسفه تحلیلی تعلق دارد. معمولاً مخالفان دیدگاه پلنتینگا به معرفت شناسی غیرطبیعی قائلند و طبعاً به معرفت شناسی غیرطبیعی یافته گرایش دارند و معمولاً از لحاظ مذهبی کاتولیک هستند و از لحاظ فلسفی یا به مکتب «توماس آکویناس» و یا به فلسفه های continental معتقدند؛ یعنی بر فلسفه های بر اروپا (در مقابل جزیره اروپا).

ص: ۱۴۲

۱- (۱) .Justification

۲- (۲) .true justified belief

البته این افراد را نمی‌شود ایمان گرا تلقی کرد؛ چون ایمان گراها می‌گویند دلیل می‌خواهیم و نداریم؛ اما اینها اصلاً می‌گویند دلیل نمی‌خواهیم! اینها می‌گویند دین، نوعی زندگی کردن (۱) است و هر فرم زندگی یک قواعدی دارد. (۲) درست مثل اینکه یکی به دیگری بگوید بیا با هم شطرنج بازی کنیم. او وقتی قبول کرد معنایش این است که قواعد و منطق شطرنج را قبول کرده است. اما اگر گفت قبول می‌کنم ولی بعد بگوید، فیل آن طور که من می‌خواهم باید حرکت کند؛ در آن صورت باید به ایشان گفت؛ وقتی گفتی قبول می‌کنم، معنایش این است که قواعد بازی شطرنج را پذیرفته‌ای و إلا شطرنج باز نیستید، و یا بازی جدیدی اختراع کرده‌اید که اسمش شطرنج است و فقط تشابه اسمی با آن دارد.

این همان چیزی است که اولین بار کانت به آن توجه کرد. او گفت ما یک سلسله افعال داریم که تأسیسی‌اند و یک سلسله افعال هم داریم که تأسیسی نیستند، بلکه افعال غیرتأسیسی یا به افعال نهادی‌اند. (۳) این افراد هم درست همان حرف کانت را می‌زنند؛ یعنی کسی که تدین را قبول کرد مثل این است که بازی شطرنج و طبعاً قواعد آن را قبول کرده است؛ از این رو اگر بخواهد مناقشه در خود آن قواعد بکند، معلوم می‌شود که وارد بازی‌ای به نام بازی تدین نشده است. ولی کاتولیک‌ها (با قائلین هر دو مکتبش) اعتقادشان بر این است که ما برای این مبانی احتیاج به دلیل داریم و دلیل هم داریم.

#### ۴- ویژگی‌های مبنای سنی

##### اشاره

مبنای‌گرایی تقریرهای مختلفی دارد که در میان آنها مبنای‌گرایی سنی یا کلاسیک دیدگاهی بسیار رایج یا به عبارتی تنها دیدگاه موجود درباره ایمان، معرفت، اعتقاد موجه، عقلانیت و مفاهیمی از این دست (۴) است که از زمان افلاطون و ارسطو و هم‌مشرکانش مقبولیت وسیعی داشته و همچنان به صورت دیدگاه غالب باقی مانده است.

ص: ۱۴۳

۱- (۱) .Form of life

۲- (۲) . محسن جوادی، آلوین پلنتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱۱ و ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۸۱، ص ۳۷.

۳- (۳) . ولفهارت پانن برگ، مجله الهیات و حقوق، «ایمان و عقل»، ترجمه: رحمت‌الله کریم‌زاده، ش ۱۸، زمستان ۱۳۸۴، ص ۱۷۸.

۴- (۴) . آلوین پلنتینگا، آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟ کلام فلسفی، ترجمه: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، ص ۵۰.

«ولتر ستورف» مبنای کلاسیک را به عنوان نظریه عقلانیت تبیین می نماید؛ یعنی به عنوان نظریه ای راجع به آنچه که پذیرش و اعتقاد به آن برای شخصی معقول است. مدعای مشترک مبنایان کلاسیک این است که، باوری پایه است که یا بدیهی عقلی (۱) یا بدیهی حسی (۲) و یا خطاناپذیر (۳) باشد و کلیه قضایای دیگر در صورتی موجه و معقول اند که از اینها استنتاج شده باشند. (۴)

در اینجا ضروری است به چند ویژگی مبنای کلاسیک اشاره ای داشته باشم.

در ساختار معرفتی دو نوع باور وجود دارد: باورهای پایه و باورهای غیر پایه. باورهای پایه باورهایی هستند که آنها را براساس باورهای دیگر به دست نیاورده ایم. باورهای غیر پایه نیز باورهایی هستند که مبتنی بر باورهای دیگرند. باور غیر پایه باوری است که در یک مسیر استنتاجی، به باورهای پایه ختم می شود.

هر گزاره ای نمی تواند به عنوان گزاره ای پایه در نظر گرفته شود. گزاره های پایه دارای شروطی هستند.

اگر هر باوری را نمی توان به عنوان باور پایه پذیرفت - هر چند فردی بدون اتکا بر باورهای دیگر به آن رسیده باشد - پس کدام باورها، باورهایی پایه هستند؟ مبنایان سنتی، شرط باور پایه را یقینی بودن یک باور پایه دانسته اند. باور پایه، باوری است که یقینی باشد. (۵)

پذیرش یک قضیه استنتاجی، براساس هر قضیه پایه امکان پذیر نیست. به بیان دیگر هر باور پایه نمی تواند موجه کننده هر باور استنتاجی باشد. لازم است میان باور پایه و باور استنتاجی، نوعی سنخیت و نوعی رابطه شاهی و استدلالی وجود داشته باشد. خلاصه اینکه پذیرش باور B براساس باور پایه A هنگامی مقبول است که A، شاهد و قرینه ای برای B باشد.

اگر قرار است میان باور پایه و باور استنتاجی نوعی رابطه و سنخیت وجود داشته باشد، این رابطه چگونه رابطه ای است. به دیگر سخن، سؤال این است که از کدام

ص: ۱۴۴

۱- (۱) .Self evident

۲- (۲) .Evident to senses

۳- (۳) .Incorrigible

۴- (۴) . آلوین پلانتینگا، عقل و ایمان، ترجمه: بهناز صفری، ص ۱۳.

۵- (۵) . Alvin Plantinga, Warranted and Proper Function, pp. ۱۸۳

روش استنتاجی می توان برای گذر از باورهای پایه به باورهای استنتاجی استفاده کرد. دیدگاه ها در این جا متفاوت است. فیلسوفان و منطق دانان مسلمان، معتقدند که روش استدلالی مورد استفاده در گذر از باورهای پایه به باورهای استنتاجی، صرفاً لازم است روش قیاسی باشد. بدین سبب از دیدگاه آنان تنها صنعتی که نتیجه آن معرفتی یقینی است، برهان است. دکارت نیز همانند فیلسوفان مسلمان تنها راه استنتاجی معتبر را راه قیاسی می داند. ولی لاک، در مقابل علاوه بر روش قیاسی که شاهد استدلالی را شاهدهی یقینی می سازد، به شاهد احتمالاتی نیز معتقد است. (۱)

میان قضایای موجود در هر زنجیره معرفت شناختی، روابط علی برقرار است و مقصود آن است که هر قضیه بالاتر قضایای پایین تر از خود را موجه می سازد. بنابراین هر چه از قضایای پایه به قضایای استنتاجی پایین تر برویم، فرایند توجیه از نظر کمیت افزایش می یابد. نخستین قضایای استنتاجی فقط بر پایه قضایای پایه موجه شده اند، اما قضایای استنتاجی مراتب بعدی، هم بر قضایای پایه و هم بر قضایای استنتاجی مراتب قبل از خود مبتنی هستند. این مسئله، لازمی را در پی دارد که اگر به فرض معلوم شود یکی از قضایای پایه، نادرست بوده است، تمام باورهای مبتنی بر آن نیز معرفت نخواهد بود و معلوم می شود که جهل های مرکب بوده اند. اما اگر کذب یکی از باورهای استنتاجی معلوم شود، فقط آن دسته از باورهایی که مبتنی بر آن بوده اند، ارزش معرفتی خود را از دست خواهند داد. بنابراین می توان از اصطلاحی به نام «عمق نفوذ» (۲) استفاده کرد. باورهای پایه، عمق نفوذ فراوانی در ساختار معرفتی انسان دارند و هر چه از این باورها به باورهای استنتاجی مراتب بعدی حرکت کنیم، این عمق نفوذ کمتر می شود.

مبناگروی سنتی دو مفهوم کلیدی دیگر را در دل خود دارد: «مفهوم اساسی وظیفه گروی» (۳) و «مفهوم معقولیت». در پذیرش یک باور، راه درست و غلط وجود دارد و افراد در پذیرش یک باور دارای وظیفه مسئولیت و الزام های اخلاقی هستند. در صورتی که شخص به وظیفه های معرفتی خود عمل کند، فردی معقول است و اگر در انجام آنها کوتاهی ورزد، فردی نامعقول است. بهترین نمونه در نمایش دادن شأن

ص: ۱۴۵

---

۱- (۱). رضا اکبری، ایمان گروی، ص ۱۹۰ و ۱۹۱.

۲- (۲). Depth of ingression.

۳- (۳). Deontologism.



وظیفه گرایانه میناگروی سنتی، لاک است. لاک فیلسوفی است که شأن وظیفه گرایانه میناگروی را با باورهای مسیحی پیوند می زند. او بر این عقیده است که فردی که با استفاده از قوه عقل میان **opinion** های خود به داوری دست زند و معرفت هایی را حاصل کند، موجه است. لاک از کلمه **justified** استفاده می کند که در متون مقدس به معنای «آمرزیده» است. (۱)

### نقد میناگروی سنتی

نقد میناگروی سنتی در واقع نقدی بر وظیفه گروی، قرینه گروی و معقولیت سنتی نیز خواهد بود. پلنتینگا در کتاب «باور مسیحی دارای ضمانت» (۲) از اصطلاح بسته سنتی (۳) یاد می کند، بسته ای که حاوی سه نظریه میناگروی سنتی، وظیفه گروی و قرینه گروی می باشد و آنگاه نقد بسته سنتی را ارائه می کند. در هر حال توجه به این نکته لازم است که با توضیحات پیش گفته معلوم می شود که نقد میناگروی سنتی یا بسته سنتی نقد پیش فرض های الهیات طبیعی نیز خواهد بود؛ زیرا معلوم شد که الهیات طبیعی برخاسته از نظریه قرینه گروی است که خود بر نظریه میناگروی سنتی اتکا دارد.

پلنتینگا سه اشکال جدی را بر میناگروی سنتی وارد می داند:

۱. میناگروی سنتی تعارض درونی دارد. مقصود از تعارض درونی چیست؟ مقصود آن است که میناگروی سنتی شاخصه ای را برای باور موجه ارائه کرده که خود فاقد آن است. (۴)

۲. با پذیرش میناگروی سنتی بسیاری از باورهای ما که آنها را موجه می دانیم، غیر موجه خواهند بود. گزاره هایی مثل «افراد دیگر وجود دارند»، «جهان خارج وجود دارد» و «آینده تحت تأثیر گذشته است» و... با توجه به ملاک میناگروی سنتی موجه نیستند. علت آن است که این قضیه ها نه واقعاً پایه هستند و نه با روشی قیاسی، استقرایی (۵) به دست آمده اند. (۶)

۳. پذیرش میناگروی سنتی سبب می شود که باورهایی را موجه بدانیم که در واقع

ص: ۱۴۶

---

۱- (۱) . Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, pp. ۸۷ .

۲- (۲) . Warranted Christian Belief .

۳- (۳) . The classical Package .

۴- (۴) . Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, pp. ۹۴-۹۵ .

۵- (۵) . Abduction .

۶- (۶) . Ibid, pp. ۹۷-۹۸ .

موجه نیستند. آن طور که گفته آمد مبنای گروهی سنتی بر وظیفه های معرفتی و داشتن شاهد تأکید می ورزد. همین مسئله سبب شد تا از معقول یا نامعقول بودن یک باور سخن بگوییم. پلنتینگا می گوید پذیرش چنین امری ما را گرفتار مواردی می کند که لازم است باوری ناموجه را موجه قلمداد کنیم. (۱)

ذکر موردی که پلنتینگا در دو کتاب خود آورده، در جهت فهم مطالب سودمند است: در یکی از تیمارستان های خیریه مسیحی، فردی وجود داشت که ادعا می کرد، روشی را برای تولید نسل غیرشهودی کشف کرده است. او ناراحت بود که چرا به دلیل این کشف بزرگ به او توجه چندانی نشده است. وی روش خود را تولید مثل چرخشی نامیده بود. ادعای او این بود که با استفاده از این روش می توان جمعیتی بسیار زیاد - مثلاً جمعیت شهری به بزرگی شیکاگو - به دست آورد. روش او این بود که ادعا می کرد می توان زنی را به طور معکوس با یک طناب به یک سقف آویزان کرد و با شدت هر چه بیشتر او را چرخاند. به این طریق بچه های فراوانی از زن خارج می شود که می تواند شهری به بزرگی شیکاگو را پر کند. حال به این نمونه دقت کنیم. در اینجا فردی که چنین ادعایی کرده است، تمام تلاش خود را مصروف داشته تا به وظیفه های معرفتی خود عمل کند و علاوه بر این، دلیلی را اقامه کند که مبتنی بر باورهای پایه نزد او باشد. مبنای گروهی سنتی خواهد گفت که باور این فرد، موجه است؛ زیرا به وظایف معرفتی خود عمل کرده است. اما واقعیت این است که این باور، باوری کاملاً ناموجه است که کسی آن را نمی پذیرد و علت ناموجه بودن آن نیز کاملاً آشکار است. بنابراین، مبنای گروهی سنتی که ما را گرفتار چنین موارد خلاف شهود می سازد، نظریه ای نادرست خواهد بود.

## ۵- فرینه گرایی

### اشاره

#### (۲)

وقتی بخواهیم از عقیده به علم برسیم و بتوانیم به جای «من عقیده دارم که الف ب است»، بگوییم «من علم دارم که الف ب است» به چه چیزی احتیاج داریم؟ یکی از شروط لازم «صدق» است. اما یک چیز دیگری نیز لازم است که اسم آن را می گذاریم X؛ چون فعلاً نمی دانیم که چیست. در اینجا پرسشی به وجود می آید و آن اینکه چرا

ص: ۱۴۷

۱- (۱) . Ibid, p. ۱۰۱ .

۲- (۲) . Evidentialism .

نیاز به قید دیگری هست؟ زیرا اگر صرفاً می‌گفتیم «معرفت، عقیده‌ای است که همراه با صدق باشد»، آن وقت باید حدس‌های صائب خودمان را هم معرفت تلقی می‌کردیم؛ چون ما در حدس‌های صائب، هم عقیده داریم به چیزی و هم آن چیز صادق درمی‌آید. اما ظاهراً شهود ما به ما می‌گوید که حدس صائب علم نیست و اگر کسی حدسی بزند و اتفاقاً حدس‌اش هم صائب از آب دربیاید، نمی‌شود بگوییم «او به مؤدای این حدس خودش و به متعلق این حدس خودش، علم دارد». بنابراین اصل بر این است که وقتی عقیده‌ای منضم به صدق شد، منضم به یک شیء ثالثی نیز بشود تا بتوانیم از آن تعبیر به معرفت کنیم. اکنون پرسش این است که شیء ثالث چه چیزی است؟

در اثر بهت و نفوذی که دکارت و لاک - به خصوص لاک - در معرفت‌شناسی داشته‌اند این X، همان استدلال شد؛ بنابراین، عقیده برای اینکه تبدیل به علم شود باید هم صادق باشد و هم مستدل؛ یعنی صدق نفس الامری کفایت نمی‌کند، بلکه صاحب عقیده هم باید بر این صدق نفس الامری، دلیلی داشته باشد. (۱) در واقع می‌توان گفت که برای تبدیل این X به استدلال، از سه مرحله گذر شد؛

۱. یکی بحث در باب توجیه به معنای دقیق و مذهبی و اخلاقی آن، که به معنای محق بودن و صاحب حق بودن بود؛ یعنی اینکه این محق بودن و صاحب حق بودن علی‌القاعده باید بر افعالی که مشمول احکام اخلاقی‌اند، بار بشود و این افعال، افعال ارادی اختیاری‌اند.

۲. خود باورداشتن نیز یک فعل ارادی اختیاری است. بنابراین همین‌گونه که اخلاق در همه جا باید و نباید دارد و احکام صادر می‌کند، در مسئله باور یافتن‌ها و باور نیافتن‌های بشر نیز احکامی صادر می‌کند؛ چون باور یافتن و باور نیافتن، یعنی تشکیل باور نیز، خود یک فعل ارادی اختیاری است. در اینجا بشر می‌تواند برحق بودن یا برحق نبودن، و حق داشتن یا حق نداشتن را به باورها نسبت بدهد. بنابراین اگر شخصی حق داشت که عقیده‌ای را واجد باشد، این متفکران به خود آن عقیده می‌گفتند justified و به شخص نیز به اعتبار عقیده‌اش می‌گفتند justifiud. و اگر حق نداشت که

ص: ۱۴۸

---

۱- (۱). آلون پلتنینگ، دین و معرفت‌شناسی، مترجم: علی حقی، مجله اندیشه حوزه، ش ۴۱ و ۴۲، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸ و ۱۶۹.

آن عقیده را داشته باشد، خود آن عقیده *unjustified* بود و طبعاً شخص هم به اعتبار آن عقیده اش *unjustified* بود.

۳. در مرحله سوم، بحث این بود که چه هنگام حق داریم و یا نداریم که معتقد به یک عقیده باشیم؟ لاک می گفت زمانی حق داریم عقیده ای داشته باشیم که بر آن عقیده، قرینه (۱) داشته باشیم؛ به این حالت «قرینه گرایی» می گویند. وقتی که قول به قرینه گروهی منضم به آن بحث شد، آن وقت *justified* که به معنای برحق بودن به لحاظ اخلاقی بود، تبدیل می شود به صاحب استدلال بودن و صاحب قرینه بودن. آنها می گفتند از نظر اخلاق فقط کسانی حق داشتن عقیده ای را دارند که بر آن عقیده، بینه یا قرینه داشته باشند. به این حالت نیز قرینه گرایی می گویند.

### اشکال پلنتینگا به قرینه گرایی

پلنتینگا می گوید: اگر هم قبول کنیم عقیده پیدا کردن و عقیده پیدا نکردن، امر ارادی و اختیاری است - می توانیم در باب اینکه چه عقیده ای داریم یا نداریم، برحق باشیم یا برحق نباشیم، پس چرا برحق بودن و نبودن ما دایره مدار قرینه شده است؟ شاید برحق بودن و یا برحق نبودن و باورداشتن و یا باورنداشتن های ما دایره مدار قرینه یا بینه نباشد. به راستی، چرا انسان باید حتماً دارای استدلال باشد تا حق داشتن عقیده ای را داشته باشد؟ شاید ما بدون استدلال هم، نیز حق داشته باشیم که عقایدی را داشته باشیم. یا حتی با استدلال هم حق نداشته باشیم عقایدی را داشته باشیم. (۲) اما کسانی هم که این را گفته اند، باز معتقد بودند که به هر حال یک X در اینجا وجود دارد - فرق مبناگرایی پلنتینگا از مبناگرایی سنتی، در اینجا دقیقاً معلوم می شود -، اما می گفتند نگویند که آن X، استدلال است، اگرچه معتقد بودند که آن عقیده صادق به صرف عقیده صادق بودن، علم نیست و باید چیز دیگری به آن ضمیمه شود. ولی می گفتند: چرا آن X را استدلال گفته اید و دلیل آوری را انتخاب برای X کرده اید.

پلنتینگا می گوید: ما به این X می گوئیم: «ضمانت». (۳)

ص: ۱۴۹

۱- (۱). Evidence.

۲- (۲). آلون پلنتینگا و دیگران (مجموعه مقالات)، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی زاده، ص ۵۶ و ۵۷.

۳- (۳). Warrant.

اگر تعبیر توجیه را کنار بگذاریم و بگوییم «ما ضمانت می کنیم» در اینجا ضمانت به چه معناست ضمانت -البته این تعبیر، بسیار عام است و جای آن از لفظهای دیگری می توان استفاده نمود- پلنتینگا می گوید: به معنای «شأن مثبت معرفتی». (۱) عقیده صادق، باید یک شأن مثبت معرفتی، یعنی یک امتیاز معرفتی داشته باشد. (۲) از این رو ایشان با استفاده از این تعبیر؛ از واژه های *justification* و *justified* کاملاً عدول می کند. با توجه به این گونه تعریف، از معرفت پلنتینگا در تعریف استاندارد و متعارف *a true justified belief*، به جای *justified*، واژه *warranted* را گذاشته و می گوید: [ *a true warranted belief*]. او معتقد است علاوه بر اینکه باور باید صادق باشد. «ضمانت بخش» نیز باید باشد؛ یعنی دارای شأن مثبت معرفتی هم باشد.

منظور از شأن مثبت معرفتی چیست؟ دلیل یا چیزی غیر از دلیل و یا اعم از دلیل است؛ البته غیر از دلیل بودن در صورتی است که کسی بگوید استدلال حتی مصداقی از مصداق ضمانت هم نیست؛ البته نظر پلنتینگا این است که استدلال از مصداق ضمانت است، اما ضمانت (۳) اعم از استدلال است؛ یعنی خیلی وقت ها شما استدلال هم ندارید، ولی با این حال می توانید بگویید که علم دارید؛ چون عقیده ای دارید که صادق است و چیز دیگری غیر از استدلال نیز به همراه دارد که در مجموع نشانگر «معرفت» است. (۴)

البته اگر کسی پای چیز دیگری غیر از استدلال را به میان آورد، سخن او مستلزم آن است که از درون گرایی بیرون برود و وارد برون گرایی بشود و بدین صورت به دیدگاه قدمای مسلمان نزدیک می شود.

## ۶- درون گرایی و برون گرایی

دو تعبیر «درون گرایی» (۵) و «برون گرایی» (۶) در حیطه های مختلف فلسفه به کار می رود که در اینجا به بررسی آنها از دید معرفت شناسی می پردازیم.

ص: ۱۵۰

۱- (۱) .Epistemic positive status

۲- (۲) . گاهی هم به جای epistemic از تعبیر cognitive استفاده می کند و می گوید cognitive positive status، اما بیشتر epistemic به کار می برد.

۳- (۳) .Warrant

۴- (۴) . النور استامپ و دیگران، درباره دین، ترجمه: مالک حسینی و دیگران، ص ۵۳ و ۵۴.

۵- (۵) .Internalism

۶- (۶) .Externalism

در تعریف دقیق درون گرایی می توان گفت چیزی است که اگر صاحب عقیده بخواهد مدعی علم به آن بشود باید چیزی داشته باشد که در ساحت آگاهی خود او باشد، از این رو به این قول «درون گرایی» می گویند؛ یعنی برای اینکه بتوان گفت عقیده شما علم است؛ چیزی غیر از صدق لازم دارید که باید امری در درون شما باشد. یکی از این اموری که در درون خود انسان است، استدلال است؛ بدین معنا که شما وقتی استدلال دارید، در آستانه آگاهی خودتان یک چیزی دارید. بنابراین تعریف، قول کسانی مثل لاک و دکارت و در زمان ما کسانی مثل «چیزم»، نوعی از درون گرایی است؛ چون اینها آن چیز را استدلال می دانستند و استدلال یک امر درونی (۱) است و همه اینها به گونه ای قایل به درون گرایی بودند.

اما معتقد به برون گرایی می گوید: کسی که صاحب عقیده است، اگر بخواهد ادعا کند که من صاحب علم هستم نباید لزوماً در آستانه آگاهی خودش واجد چیزی باشد؛ پس اگر واجد چیزی باشد و خودش هم از آن چیز بی خبر باشد، باز هم می توان گفت که او علم دارد؛ از این رو به این قول «بیرون گروی» نیز می گویند؛ یعنی سرمایه ای که دارید که عقیده تان را تبدیل به معرفت می کند و می تواند در آستانه آگاهی خود شما نباشد. (۲)

پلنتینگا تدریجاً می خواهد بگوید مؤمنان در ادیان و مذاهب و در غالب موارد نه فقط عقیده، بلکه علم دارند، درحالی که این چیز شکاف پرکن، در مشت خودشان نیست، این به معنای آن است که در آستانه آگاهی خودشان نیست. پس در یک مورد، دلیل وجود دارد، ولی در دست شخص نیست، مثل بچه ها دوران ابتدایی یا حتی راهنمایی که اکثر علوم شان را به طور تعبیدی از معلمان قبول می کنند. سپس به تدریج در مراحل بالاتر به بچه ها می گویند که قبول داشته باشید ۲ به علاوه ۳ فرقی با ۳ به علاوه ۲ ندارد و بر این مطلب دلیل هم می آورند. با آوردن برهان می توان گفت که این مطلب را فقط از روی تعبید نمی دانند.

مورد دومی نیز هست و آن وقتی است که شخص از طریق مکانیزی این عقیده را به دست آورده است که خطای سیستماتیک ندارد. مثل اینکه از شخصی پرسید ساعت چند است؟ او نگاه به ساعت خویش می کند و می گوید که ساعت سه و ربع است. آیا

ص: ۱۵۱

۱- (۱) .Internal

۲- (۲) . Laurence Bonjour, Epistemology, State University of Washington Press, ۲۰۰۲, .

pp. ۲۲۲-۲۲۷

او باید در اینجا بگوید که من عقیده دارم ساعت سه و ربع است یا باید بگوید علم دارم که ساعت سه و ربع است؟ به نظر می آید اگر معتقد به درون گرایی شد، باید بگوید عقیده دارم که ساعت سه و ربع است، اما اگر برون گرایی باشید می تواند بگوید معرفت دارم که ساعت سه و ربع است؛ چون این اعتقاد از مکانیزمی حاصل شده است که خطای سیستماتیک ندارد. ولی اگر یک مکانیزمی را طی کرده اید که اگرچه در آن خطای سیستماتیک راه ندارد، اما باز هم چیزی در آستانه آگاهی شما وجود ندارد، می توان گفت که شما علم دارید. البته این موضوع، متوقف بر آن است که شما دیدگاه اینترنالیستی نداشته باشید، بلکه دیدگاه اکسترنالیستی داشته باشید.

در این مبحث پلنتینگا می گوید:

این ضمانت (۱) لزومی ندارد که یک استدلال باشد در ساحت آگاهی شخص معتقد، بلکه می تواند استدلالی باشد در ساحت آگاهی شخص دیگری و حتی می تواند از سنخ استدلال نباشد، بلکه از سنخ اعتماد به مکانیزمی باشد که علی المبنای خطای سیستماتیک نمی کند. البته یک وقت هست که یک مهندس دستگاهی درست می کند که همیشه زمان را نادرست نشان دهد، یعنی اصلاً خطای سیستماتیک دارد؛ اما معمولاً ساعت ها کارکردشان این است که همیشه زمان را درست نشان بدهند، یعنی اصلاً خطای سیستماتیک ندارند؛ گرچه گاهی عقب و جلو می افتند یا تند و کند کار می کنند که این خطای راندم است. اگر کسی دستگاهی مثل ساعت اختراع کرد با این وصف که همیشه زمان را اشتباه نشان می دهد، این دستگاه خطای سیستماتیک دارد و نمی توان به آن اعتماد بکنیم. اگر اعتماد به چنین مکانیزمی بکنیم، دیگر حتی به نظر برون گرایان هم نمی توان گفت که صاحب علم هستیم و علم داریم. حال اگر شما قائل به این قول شدید، ممکن است به تدریج ببینید که انسان های یا ایمان و معتقد، به یک معنا می توانند به اعتقاداتشان وصف علم را نسبت بدهند و بگویند، ما علم داریم که زندگی پس از مرگ وجود دارد، نه اینکه صرفاً فقط بگویند، ما عقیده داریم یا ایمان داریم که زندگی پس از مرگ وجود دارد. (۲)

در واقع برون گرایی قائل است که علم بودن علم، به نفس الامر عقیده مربوط می شود؛ یعنی به مقام «ثبوت»، و درون گرایی همیشه می خواهد آن را به مقام «اثبات» مربوط کند، نه به نفس الامر به تعبیر دیگر، اگر عقیده ای در نفس الامر مطابق با واقع باشد - اگرچه دلیلی بر این

ص: ۱۵۲

۱- (۱) .Warrant

۲- (۲) . Alvin Plantinga, Warrant The Current Debate, Oxford University Press, New

.York ۱۹۹۳, p. ۵

مطابقت نباشد- علم است؛ یعنی مطابقت و عدم مطابقت نفس الامر است که چیزی را علم می کند یا از علم بودن خارج می نماید؛ نه اینکه در مقام اثبات نیز علاوه بر مقام ثبوت بتوان این کار را کرد. (۱) وقتی دقت در این حرف بیانگر آن است که پلنتینگا کمی به دیدگاه قدمای ما نزدیک شده است؛ زیرا قدمای علم را فقط انکشاف از واقع می دانستند، و دلیل برای این کشف واقع نمی خواستند، بلکه می گفتند همین که قضیه ای مورد اعتقاد انسان باشد و در نفس الامر مطابق با واقع باشد، انسان دارای علم می باشد؛ چه بتواند بر این قضیه مطابق با واقع، دلیل بیاورد، چه نیاورد. به تعبیر دیگر، در دیدگاه قدما، عقیده تقسیم می شد به:

۱. غیر مطابق با واقع؛

۲. مطابق با واقع.

اگر عقیده مطابق با واقع نبود، می شد «جهل مرکب» و اگر مطابق با واقع بود می شد «علم». این دیدگاه قدما است.

اما اگر بخواهیم از دیدگاه معرفت شناسی درون گرا موضوع را بررسی کنیم باید گفت که عقیده دو قسم است:

یکی غیرمطابق با واقع که همان جهل مرکب است - که قدما هم می گفتند؛ در اینجا مشکلی نیست و هر دو یک چیز را می گویند.

دیگری مطابق با واقع که جهل مرکب نیست. قدما نیز به این قسم که می رسیدند، می گفتند علم است.

اما متفکران اینترنالیست جدید می گویند: خیر؛ این مطابقت با واقع، یا همراه با استدلال است و یا نیست. موردی که همراه با استدلال است، علم می باشد، اما دیگری علم نیست؛ در واقع، معرفت شناسانی که قائل به درون گرایی هستند، دایره علم را محدودتر می کنند و می گویند: مطابقت با واقع نیز باید همراه استدلال باشد، و گرنه علم نیست. مانند زمانی که به یک مقلد مصیبی اعتماد کرده باشید؛ در این حالت شما عقیده ای که دارید مطابق با واقع است، ولی چون خودتان استدلالی ندارید، در واقع این علم نیست و شما علم ندارید. ولی آن فیلسوف یا آن استاد که تو از او حرف شنوی

داشته اید، علم دارد. (۲)

ص: ۱۵۳

۱- (۱). Ibid, p. ۶.

۲- (۲). لیندا زاگربسکی، مجله ذهن، «درآمدی بر کتاب ایمان عقلانی»، ترجمه: علیرضا هدائی، ش ۶ و ۷، ص ۲۴۴.



قدمای می گفتند که این عقیده منتهی می شود به بدیهیات که حتماً صادق اند. از نظر آنها این رشته توجیه به تدریج پایین می رود تا به n می رسد (گزاره زیرین زیرین). اینها از ضمّ های مختلفی که با یکدیگر کرده اند ما را به عقیده اولی خودمان رسانده اند. قدمای می گفتند، این زیرین ها بدیهی اند و بدیهی را هم به معنای صرف وضوح نمی گرفتند، بلکه بدیهیات را حتماً مطابق با واقع می دانستند. از این رو اگر مطابق با واقع می شدند، طبعاً گزاره ای که روی اینها قرار گرفته بود - البته با استفاده از قواعد منطق صوری - نیز مطابق با واقع می شد. به عبارت دیگر، آنچه برای یک معرفت شناس کنونی متصور است که یک باور در عین اینکه موجه است، صادق باشد و در عین حال یک باور در عین اینکه موجه است، صادق نباشد، به دلیل این است که هر دو قبول می کنند که این باور بالمآل ممکن است به ده قضیه بنیادین، برسد؛ اما قدمای می گفتند این قضایای بنیادین لزوماً صادق هم هستند که از صدقشان نتیجه می گیریم که آن حرف اول نیز باور موجه صادق است.

در آن سو، کسانی هستند که می گویند این بدیهیات فقط واضح اند و از وضوح یک قضیه نمی شود صدق آن قضیه را نتیجه گرفت. چرا؟ چون «وضوح»، ارتباط قضیه است با نفس قائل قضیه، اما «صدق»، ارتباط قضیه است با محکی قضیه، این دو با یکدیگر فرق دارند. در ارتباط قضیه، با قائل قضیه، وضوح و عدم وضوح پیش می آید، اما در ارتباط قضیه با محکی اش، صدق و عدم صدق پیش می آید؛ از صرف وضوح نمی توان صدق را نتیجه گرفت. در این صورت معتقدان به چنین دیدگاهی، در واقع شکاک هستند، منتها با روایت های مختلف؛ چون شکاکیت انواعی دارد. یک شکاک ممکن است فقط در علم شک کند و یا ممکن است علاوه بر علم، در باور موجه نیز شک داشته باشد. تقسیم دیگر شک اینکه شکاک ممکن است **local** باشد، یعنی در ساحت های خاصی شک می کند؛ یا **global** باشد که در همه چیز شک می کند.

به هر حال اگر ما قائل باشیم به اینکه باورهایمان چاره ای ندارند جز اینکه به چند باور بنیادین برسند، اما ما نمی توانیم صدق این باورهای بنیادین را احراز بکنیم، بدین

معنا است که ما به لحاظ معرفت شناختی شکاک هستیم. در این صورت معتقدیم که هیچ وقت نمی توانیم از وجود علم به معنای عقیده موجه صادق متیقن بشویم و یقین به وجود چیزی (علم) پیدا کنیم.

در اینجا سؤالی مطرح است که نزد معرفت شناسان جدید مانند، لاک - که صدق را از توجیه جدا می داند- ملاک صدق چیست؟

لاک می گوید:

دو قسم از قضایا اصلاً امکان عدم صدق برایشان وجود ندارد و متصور نیست.

یکی آنچه که از حالات درونی خودمان حکایت می کند؛ یعنی چیزی که قدمای ما به آن می گفتند وجدانیات. او می گوید: امکان ندارد اینها صادق نباشند و اصلاً معنا ندارد که صادق نباشند. چرا؟ به دلیل اینکه در وجدانیات، مدرکیت همان موجودیت است. اگر چیزی ادراک شد، یعنی وجود دارد. ادراک درد که غیر از وجود درد نیست. بنابراین در مورد وجدانیات نیز عدم صدق معنا ندارد.

یک دسته هم آنهایی هستند که قدمای ما از آنها تعبیر به اولیات می کردند؛ یعنی قضایایی که وقتی ذهن انسان موضوع و محمول آنها را تصور می کند، از تصدیق نکردن آنها عاجز است؛ به اینها می گوئیم اولیات. لاک می گوید: اکثر علوم کارشان به اینجا نمی رسد؛ از این نظر لاک یکی از شکاکان است؛ منتها شکاک (۱) است؛ چون می گوید اکثر علم های ادعایی ما درباره عالم علم نیستند، بلکه صرفاً عقیده اند؛ چون اگر عقیده بخوهد علم باشد باید به وجدانیات و اولیات برسد، ولی به ندرت می توان عقیده ای را به اینجا رساند؛ یعنی به آن گزاره های زیرین زیرین که یک سلسله وجدانیات منضم به یک سلسله اولیات اند. البته در این صورت ما در واقع به یک نوع شکاکیت قائل هستیم. (۲)

ص: ۱۵۵

---

۱- (۱) .Local.

۲- (۲) . آلون پلنتینگا و دیگران، مفاهیم بنیادین در معرفت شناسی، ص ۳۵ - ۳۱.



«معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» (۱) عنوان نوعی از معرفت‌شناسی دینی است که به وسیله برخی از فیلسوفان پروتستان مانند «آلویس پلنتینگا»، «نیکولاس ولترستورف» و «ویلیام پی آلستون» در سال‌های اخیر مطرح گردیده است. دلیل این نام‌گذاری تشابه دیدگاه این معرفت‌شناسان با دیدگاه‌های کلامی رهبران اصلاحات دینی در قرن شانزدهم به ویژه «جان کالون» (۲) است. مهم‌ترین نکته معرفت‌شناسی اصلاح‌شده این است که معرفت بشر را از خداوند، بی‌واسطه (۳) و بدون نیاز به دلیل و برهان می‌داند.

پلنتینگا از نظر معرفت‌شناسی، مبنای است (۴)؛ یعنی اعتقادهای آدمی را به دو دسته پایه و غیر پایه تقسیم می‌کند. باورهای پایه سنگ بنای ساختار معرفتی انسان را تشکیل می‌دهند؛ زیرا نه تنها برای توجیه خود نیازی به باورهای دیگر ندارند، بلکه آنها را هم توجیه می‌کنند. سنت مبنای‌گرایی سابقه زیادی دارد و به فیلسوفان بزرگ یونان مانند ارسطو برمی‌گردد. در طول تاریخ فلسفه غرب نیز فیلسوفان بزرگی مانند دکارت و لاک به آن اعتقاد داشتند.

پلنتینگا به شیوه فلسفه تحلیلی ولی با رویکرد دینی، به کاوش در مسائل فلسفه دین

ص: ۱۵۷

---

۱- (۲). در نوشتن این عنوان (معرفت‌شناسی اصلاح‌شده) از مقاله دکتر محسن جوادی با عنوان «ایمان و عقلانیت» در کتاب جستارهایی در کلام جدید استفاده شده است.

۲- (۳). John Calvin (۱۵۰۹-۶۴).

۳- (۴). Immediately.

۴- (۵). Foundational.

می پردازد. یکی از مهم ترین دغدغه های او مسئله توجیه اعتقاد دینی یا - چنان که عنوان یکی از نوشته های اوست - بررسی رابطه عقل و ایمان است.

البته باید توجه کرد که باور پایه برای توجیه، به باورهای دیگری به عنوان دلیل نیاز ندارد، اما ممکن است به چیزهای دیگری مانند تجربه یا تذکر و یادآوری و... به عنوان مبنا نیازمند باشد. پس الگوی توجیه یک باور غیرپایه، متفاوت از توجیه یک باور پایه خواهد بود؛ اولی براساس استنتاج از باورهای دیگر موجه می شود، اما دومی صرفاً براساس ملاحظه مبنای آن یا به تعبیر دیگر، بررسی چگونگی تحقق آن، موجه می گردد.

آنچه در میان مبناگرایان مشترک است، تقسیم باورها یا گزاره ها به دو نوع پایه و غیرپایه است. تلقی عمومی مبناگرایان این است که باورهای غیرپایه مبتنی بر باورهای پایه اند. آلون پلنتینگا برای بیان این وجه اشتراک مبناگرایان، از اصطلاح «ساختار معرفتی» بهره می گیرد. اما با وجود توافق عمومی مبناگرایان در کلیات ساختار معرفتی، در این باره که چه نوع باورهایی واقعاً پایه اند، اختلاف زیادی وجود دارد. همچنین در مورد چگونگی ابتناء یک باور غیرپایه بر باور پایه نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ به طوری که برخی ابتناء را فقط به قیاس برهانی محدود می کنند و برخی استقراء و گونه های دیگر استدلال را هم در ابتناء، مُجاز می دانند. (۱) اختلاف دوم میان مبناگرایان اهمیت زیادی برای بحث پلنتینگا ندارد، اما اینکه چه باورهایی واقعاً پایه اند، بسیار مهم است. مبناگرایان قدیمی مانند «آکویناس»، دو نوع باور را واقعاً پایه می دانستند؛ یکی باورهای بدیهی و دیگری باورهای حسی، اما مبناگرایان جدید مانند دکارت و لاک، به جای باورهای حسی، باورهای خطاناپذیر که مفاد آنها بیان حالات نفسانی آدمی است - مانند اینکه الآن درختی در برابر من نمایان است - را پایه می دانند؛ زیرا باورهای حسی در نظر آنان یقینی نیست. ولی به هر حال هر دو گروه، باور به خدا را غیرپایه می دانند؛ زیرا جزء هیچ کدام از سه نوع باور مذکور نیست. پلنتینگا چنین مبناگرایانی را که باور به خدا را باوری استنتاجی می دانند، دلیل گرا (قرینه گرا) می نامد.

پلنتینگا اگر چه اصل مبناگرایی را می پذیرد، ولی به شدت با حصر باورهای پایه در دو یا سه نوع مذکور مخالف است و به تعبیر خود، در ویرانی چنین مبناگروی

ص: ۱۵۸

می کوشد. اما در عوض، مبنای گروهی اصلاح شده را مطرح می کند که باور به خدا را جزء باورهای پایه می شمارد و کار مؤمنانی را که بدون دلیل به خداوند ایمان آورده اند موجه و درست می داند.

به نظر پلنتینگا، هدف اصلی معرفت شناسی اصلاح شده این است که «باور به خدا در کل، درست، معقول و خردپسند است؛ بدون اینکه هیچ نیازی به قرینه و برهان باشد».<sup>(۱)</sup>

او برای تثبیت دیدگاه خود، نخست ادعای انحصار باورهای پایه در دو یا سه نوع مذکور را رد می کند و سپس نشان می دهد که ویژگی های باور پایه در باور به وجود خداوند نیز هست. این دو گام به اجمال چنین اند.

در گام اول، وی به نشان دادن باورهایی می پردازد که همگان آنها را بدون هیچ استدلالی می پذیرند، درحالی که نه بدیهی اند و نه حسی و نه خطاناپذیر. مثلاً وقتی کسی با تکیه بر حافظه خود معتقد می شود که دیروز در تهران بوده است، چنین باوری بدون هرگونه دلیلی می تواند موجه باشد، مشروط بر اینکه حافظه فرد قابل اعتماد باشد و کارکرد مناسب خود را داشته باشد. حافظه هم مانند حس، در صورتی که درست کار کند، باورهای مربوطه پایه خواهند بود. مورد دیگری که توجه پلنتینگا را جلب کرده است باور به وجود اشیای مادی است؛ وی معتقد است که اصولاً هیچ دلیل قابل قبولی در تاریخ فلسفه برای وجود اشیای مادی ارائه نشده است ولی این باور چون پایه است، موجه است.<sup>(۲)</sup>

پلنتینگا علاوه بر نشان دادن موارد نقض ادعای انحصار باورهای پایه در دو یا سه نوع با استدلال جالبی آن را رد می کند. به نظر وی، این ادعا که باورهای پایه فقط دو نوع بدیهی و حسی یا خطاناپذیرند، باوری است که باید دید پایه است یا غیر پایه؟ روشن است که چنین ادعایی باور پایه نیست؛ زیرا نه بدیهی و نه حسی و نه خطاناپذیر است، پس ناگزیر برای توجیه آن محتاج دلیل هستیم. اما طرفداران مبنای گروهی کلاسیک و مدرن هیچ دلیلی برای ادعای خود نمی آورند و از این روی نمی توان آن را پذیرفت.

ص: ۱۵۹

---

۱- (۱). عقل و ایمان، ص ۴۵.

۲- (۲). آلوین پلنتینگا، معرفت شناسی اصلاح شده، ترجمه: انشاء... رحمتی، فصلنامه ذهن، شماره اول، بهار ۱۳۷۹، ص ۶۷.

پلنتینگا وجود معیار پیشین برای شناسایی باورهای پایه را رد می‌کند و تشخیص باورهای پایه را براساس مطالعه پسینی در ساختارهای معرفتی مردم ممکن می‌داند. وی برای کسب معیارهای معرفتی از روش پسین استفاده می‌کند. درحالی که روش گذشتگان روش پیشین است. (۱)

با تأمل در موارد اجماعی، باورهای پایه مانند باور حسی است که می‌توان در خصوص موارد مشتبه و مورد اختلاف باور پایه داوری کرد.

با اندک تأملی در ساختارهای اعتقادی مؤمنان، تردیدی نمی‌ماند که عموم آنها اعتقاد دینی خود را از راه استنتاج و استدلال به دست نیاورده‌اند. این نکته برای پلنتینگا مهم است؛ به ویژه به اینکه در کتاب مقدس نیز شیوه استدلال درباره وجود خداوند در پیش گرفته نشده است.

وی در گام دوم می‌کوشد تا نشان دهد که باور دینی واقعاً پایه است؛ زیرا مانند باورهای حسی و یا باورهای حافظه، ویژگی اصلی باورهای واقعاً پایه را دارد. ویژگی اصلی باور واقعاً پایه وجود یک شرایط توجیه کننده است که زمینه و مبنای اعتقاد مذکور است. با توجه به همین مبنا داشتن است که می‌توان از ورود باورهای نامعقول و خرافه به حریم باورهای واقعاً پایه جلوگیری کرد. باور حسی در صورتی واقعاً پایه است که مبتنی بر تجربه حسی فرد در شرایط مناسب باشد. بی تردید هر احساسی نمی‌تواند معقولیت باور حسی را تضمین کند، زیرا ممکن است شرایط برای ادراک حسی مناسب نبوده و یا قوای حسی نادرست عمل کرده باشد. در خصوص باور دینی همچنین است؛ یعنی در صورتی واقعاً پایه است که مبتنی بر تجربه دینی در شرایط مناسب باشد. (۲)

البته بیان جزئیات شرایط مناسب تجربه حسی یا دینی کار دشواری است، ولی نکته مهم، تشابه ساختاری توجیه و معقولیت باور دینی با باور حسی است.

در این قسمت، پلنتینگا کاملاً از کالون اثر پذیرفته است و این امکان را که در

ص: ۱۶۰

---

۱- (۱). مفاهیم بنیادین در معرفت شناسی، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.

۲- (۲). محسن جوادی، آلوین پلنتینگا و معرفت شناسی اصلاح شده باور دینی واقعاً پایه، مجله پژوهش های فلسفی - کلامی، ش ۱۱ و ۱۲، ۱۳۸۱، ص ۳۵.

وجود ما نوعی قوه شهود و آگاهی از خداوند به صورت طبیعی نهاده شده باشد که مانند قوه ادراک حسی در صورت وجود شرایط مناسب عمل کند، می پذیرد.

بنابراین، همان طور که با گشودن چشم خود در فضای روشن، میزی را با گلی زیبا در فضا می بینیم، همان طور در فضایی خالی از غرض ورزی و پیش داوری، دست خدا را در طراحی آن گل می بینیم.

بدین ترتیب پلنتینگا براساس مبنای تجربه دینی می گوید تا «واقعاً پایه بودن» باور دینی را نشان دهد و از این طریق، معقولیت ایمان بدون دلیل به خداوند را نشان دهد.

تجربه حضور خداوند یکی از مهم ترین مبانی اعتقادات دینی بسیاری از مؤمنان در طول تاریخ بوده است. آنها همان طور که اعتقاد به وجود درختی در برابر دیدگان خود را به استناد درک مستقیم و تجربه حسی، موجه می دانستند، اعتقاد به وجود خدا را هم به استناد تجربه دینی خود موجه می دانستند. برای آنان پرسش از چگونگی توجیه اعتقاد دینی، پاسخی آسان داشته و نیازی به استدلال های پریچ و خم متکلمان و فیلسوفان ندانست. در درون سنت های مختلف دینی، گزارش های دل انگیزی از تجربه های مختلف دینی وجود دارد، ولی درجه تأکید برخی از سنت های دینی بر تجربه دینی و نقش انحصاری آن در توجیه اعتقاد دینی بیشتر است. «رادا کریشان» می گوید:

قاطع ترین برهان بر وجود خداوند همان امکان تجربه و درک حضوری اوست. خدا یک داده (۱) تجربی و محتوای عینی یک تجربه و حالت روحانی است (۲).

در دهه های آغازین قرن بیستم که دوره شکوفایی مباحث فلسفه دین است، کمتر به نقش تجربه دینی در توجیه اعتقادات دینی توجه شده است. «استن» دو دلیل برای این موضوع ذکر می کند:

یکی اینکه در این دوره معمولاً تجربه دینی را ذهنی و فاقد جنبه های عینی و حکایی می دانستند؛ ازاین رو هرگز برای توجیه اعتقاد دینی به آن استناد نمی کردند. دیگر اینکه آن را چیزی مبهم و غیر قابل شناسایی می دانستند؛ ازاین رو در توجیه اعتقاد دینی، به آن بهایی نمی دادند. (۳)

ص: ۱۶۱

۱- (۱) .Given

۲- (۲) . C. F. Taliaferro, Charles, Contemporary Philosophy of Religion, (Oxford, . Blackwell, ۱۹۹۸), p. ۲۴۶

۳- (۳) . استن ام. دبلیو. اف، معرفت شناسی دینی، ترجمه: محسن جوادی، فصلنامه اندیشه دینی، شماره سوم و چهارم، ۱۳۷۹، ص ۳۴.



اما در حال حاضر، ما شاهد توجه فزاینده ای به نقش توجیهی تجربه دینی هستیم. به هر حال تجربه دینی، یک نوع احساس آگاهی است که از مواجهه با خداوند و شهود او به دست می آید. انسان خداوند را به گونه های مختلفی شهود می کند؛ گاهی این شهود به واسطه شیء محسوس و در دسترس همگان صورت می گیرد و گاهی به واسطه پدیده ای شخصی و منحصر به فرد و گاهی نیز از راه های دیگر. (۱)

بنابراین باید گفت که چون باورهای حسی مبتنی بر تجربه اند و در دسترس همگان قرار دارند، عمومی هستند، ولی باورهای دینی چون مبتنی بر تجربه دینی اند که در دسترس همگان نیست، غیر عمومی اند. ولی این موضوع مانع از این نیست که باورهای دینی واقعاً پایه باشند؛ زیرا چنین شرطی برای باورهای پایه نیست و اگر بخواهیم باورهای پایه را به آن مقید کنیم، دچار تناقض خواهیم شد. (۲)

### ۱- مبناگرایی پلانتینگا

پیشرفت هایی که اخیراً در معرفت شناسی حاصل شده است، الهام بخش بسیاری از بحث های موجود در فلسفه دین بوده است. عمده این بحث ها در فلسفه دین، بر موضوع توجیه عقلانیت باورهای دینی (۳) متمرکز است. آن دسته از فیلسوفان متدینی که در این حوزه کار می کنند، بیشتر به دنبال بیان و اثبات این نکته اند که باورهای دینی می توانند به لحاظ عقلانی مقبول و موجه باشند، اما پیش از هر چیز باید معنای مفرداتی نظیر باور، موجه بودن و علم دانستن را روشن سازیم. (۴)

از مهم ترین دستاوردهای فیلسوفان، پی بردن به این نکته بوده که حصول معرفت (۵) به معنای باور صادق موجه، امر بسیار دشواری است، البته اگر محال نباشد. صدق چیزی نیست که به ارزانی به دست آید. نباید بپنداریم آنچه در انبان ذهن داریم از سنخ

چیزهایی است که احتمال خلافشان نمی رود و نه تنها اینک صادق است

ص: ۱۶۲

۱- (۱). مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۸.

۲- (۲). C. F. Hoitenga, Dewey, J, Faith and Resson From Plato to Plantinga, pp. ۱۸۴-۱۸۵.

۳- (۳). Justification and rationality of religious belief.

۴- (۴). عقل و ایمان، ص ۱۱۷.

۵- (۵). Knowledge.

بلکه برای همیشه نیز صادق می ماند. در واقع بخش اعظم معارف و باورهای مازنون متراکمی هستند که علم پنداشته می شوند و ما هنوز به تعارض های درونی آنها پی نبرده ایم و تمامی لوازم آنها بر ما مکشوف نشده است، و شاید هیچ گاه نیز چنین نشود. باورها به خودی خود هیچ گونه شأن و منزلت (۱) معرفتی ندارند. باوری شأن معرفتی دارد که معقول و موجه (۲) باشد. و هر باوری به قدر مقدور، باید واجد قرینه ای باشد.

از اینها بالاتر معرفت است که بنا بر یک تعریف، باور صادق موجه است. صدق، جزء باور نیست، ولی جزء معرفت هست؛ یعنی باور موجه می تواند کاذب باشد، ولی معرفت نمی تواند کاذب باشد؛ آنچه ما فراوان داریم باورهای موجه است، ولی نه باورهای صادق موجه. تمام تئوری هایی که برافزاده اند، باورهای موجهی بوده اند که بعدها معلوم شده صادق نیستند. باور موجه نسبت به باور غیر موجه، شأن معرفتی مثبتی دارد؛ چون احتمال صدق باورهای موجه بیش از باورهای معمولی است. برای مثال، اینکه بگوییم شما به هنگام خواندن این نوشتار در جایی نشسته اید، ظاهراً موجه تر است از اینکه بگوییم شما به هنگام خواندن این رساله بر فیلی نشسته اید.

از مبناگرایی در فلسفه دین، دو استفاده کاملاً مخالف شد:

حمله به معتقدات دینی از طریق زیر سؤال بردن عقلانیت آنها؛

دفاع از معتقدات دینی. (۳)

در اینجا به بیان دفاع آلوین پلنتینگا از باورهای دینی که از موضع مبناگروانه صورت می گیرد خواهیم پرداخت، ولی پیش از آن لازم است ببینیم مدعای اصلی مبناگرایان چیست؟

مبناگرایی در واقع نظریه ای است درباره ساختار باورهای موجه. مبناگرایان در ابتدا باورها را به دو دسته تقسیم می کنند:

۱. باورهای پایه (۴) یا غیراستنتاجی (۵) یا مبنایی؛ (۶)

ص: ۱۶۳

۱- (۱) .Status

۲- (۲) .Justified rational

۳- (۳) . سیدحسین عظیمی دخت شورکی، معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا، ص ۳۴۸.

۴- (۴) .Basic

۵- (۵) .noninferential

۶- (۶) .Foundational

باورهای پایه باورهایی هستند که نیاز به توجیه (۳) ندارند، ولی باورهای غیر پایه چنین نیستند. تصویری که مبنای گرایبی از باورها ارائه می دهد همچون هر می است که مجموعه ای از باورهای پایه در قاعده آن قرار دارند و باورهای غیر پایه بر آنها بنا می شوند. مطابق مبنای گروهی، باور  $P$  شخص  $S$  موجه است اگر و فقط اگر  $P$  یا یک باور پایه باشد یا از باورهای پایه استخراج شود. باور واقعاً پایه (۴) باوری است که بدون هر گونه قرینه ای بتوان آن را پذیرفت. پذیرش باورهایی که واقعاً پایه نیستند فقط هنگامی معقول است که بر قرینه (۵) مبتنی باشند. اما این قرینه نیز نهایتاً باید بر گزاره ای واقعاً پایه، استوار باشد. (۶)

اما آیا کار به همین جا خاتمه می یابد و مبنای گروهی با این مقدار از تفکیک ها و تبیین ها می تواند ساختار معرفت را تبیین کند؟ پاسخ منفی است. این اشکال را بر مبنای گرایان وارد کرده اند که بسیاری از باورهایی که بنا بر فرض ایشان پایه محسوب می شوند، مخدوش اند. بسیاری از باورهای عادی ما که آنها را کاملاً صادق می دانیم، به ضابطه و ملاک مبنای گرایان تن نمی سپارند و از این رو باید آنها را باورهایی ناموجه بدانیم، مثلاً در باورهایی که در مورد عینیات و موجودات خارجی (۷) و فیزیکی اند (۸) و مبتنی بر تجربه حسی اند، خطاهای فراوانی راه می یابد و از این رو نمی توان هیچ یک از آنها را باوری پایه دانست. مبنای گرایان این اشکال را می پذیرند و می گویند:

منظور از باورهای پایه چنین باورهایی (حسی - تجربی) نیست. اینکه این صفحه سفید است، گرچه مبتنی بر حس و تجربه حسی است ولی پایه نیست، چون ممکن است ما در اسناد سفیدی به آن خطا کرده باشیم. همین است که مبنای گرایان باورهای پایه را یک درجه از

چنین باورهایی ضعیف تر می دانند و گزاره هایی شبیه این را متعلق باور قرار می دهند:

ص: ۱۶۴

۱- (۱) .non-basic

۲- (۲) .Inferential

۳- (۳) .Justification

۴- (۴) .Properly basic belief

۵- (۵) .Evidence

۶- (۶) ۱. آلون پلتنینگا، معرفت شناسی، ص ۶۶.

۷- (۷) .Objects

۸- (۸) .Physical

به نظر می رسد چنین می نماید که این صفحه سفید است. ( *It seems/appears to me* ) وقتی چنین شد دیگر خطا نیز در باورهای این چنینی ما راه نمی یابد؛ زیرا گرچه ممکن است آنچه بر من چنان می نماید، غیر از واقعیت باشد، ولی اگر ما از نمود چیزی برای خود سخن بگوییم، مرتکب خطایی نشده ایم. هنگامی که می گوییم «بر من چنین می نماید که این صفحه سفید است»، در واقع از چیزی گزارش داده ایم که درست است؛ یعنی درست است که چیزی به گونه ای خاص بر من می نماید، حتی اگر آن چیز در واقع به نحو دیگری هم باشد باز این سخن درست است که «بر من چنین می نماید» این گونه باورها را باورهای خطاناپذیر (۱) گویند.

«باور خطاناپذیر باوری می باشد که محال است کسی واجد آن باشد اما خطا کند. به تعبیر دیگر، نفس داشتن چنین باورهایی آن را توجیه می کند و تصور آن تصدیقش را نیز به دنبال دارد. تعریف پلنتینگا از قضیه خطاناپذیر به این صورت است:

P

برای S خطاناپذیر است اگر و تنها اگر (الف) ممکن نباشد که P، S را باور کند و P خطا باشد،

(ب) ممکن نیست که P، S را باور کند و P صادق باشد.

اگر به بند (الف) اکتفا می شد، آنگاه حقایق ضروری هم وارد این مفهوم می شدند، اما با اضافه نمودن بند (ب) اینها از تعریف خارج می شوند؛ زیرا این امکان وجود دارد که کسی به نقیض یک حقیقت ضروری باور بیاورد. (۲)

اما آیا این ترفند مشکل باورهای پایه را حل می کند؟ آیا اگر مطابق این تعریف و تفکیک بگوییم باورهای پایه خطاناپذیرند آن مشکل رخت برمی بندد؟ نه! زیرا باورهایی از این دست (پدیداری) نیز ممکن است در معرض خطا قرار بگیرند. فرض کنیم که هر وقت باور می کنیم صفحه زیر دست ما سفید است، بخش خاصی از مغز ما (در مقابل دیدن سفیدی) تحریک می شود و دستگاهی (۳) نیز این تحریک عصبی را ثبت می کند. حال شرایطی را در نظر می گیریم که با دیدن صفحه ای، به این باور می رسیم که سفید است

(این صفحه بر من سفید می نماید)، ولی آن دستگاه هیچ گونه تحریک عصبی

ص: ۱۶۵

۱- (۱) . Appears beliefs in Corrigible .

۲- (۲) . Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief , pp. ۸۴-۵ .

۳- (۳) . Electroencephalograph .

مشابهی را ثبت نمی کند. نتیجه این خواهد بود که این باور که بنا به فرض مبنایان خطاناپذیر است، در واقع خطا و کاذب باشد.

اشکال دیگر این است که مگر باورهای ما تا چه اندازه پدیداری اند؟ حتی اگر فرض کنیم باورهای ما همگی پدیداری اند ولی ما از آن غافلیم، باید بگوییم در صورت تنبه به آنها باید آنها را شناسایی غیرپایداری کنیم و این کار البته بسیار دشوار است. مثلاً باور پدیداری ما هنگامی که در مقابل یک تابلو انتزاعی (۱) ایستاده ایم؟ آیا می توانیم توضیح دهیم که آن نقاشی برای ما چگونه جلوه و نمود پیدا کرده است؟ اینها اشکالاتی است که باعث می شود چنین روایتی را از مبنای نپذیریم. (۲)

## ۲- معرفت از دیدگاه پلنتینگا

پلنتینگا برای اینکه شرط مقبولیت برای یک باور دینی را فراهم کرده باشد، یک دستگاه معرفت شناسی را به وجود آورد که معرفت شناسی اصلاح شده نام دارد. در معرفت شناسی پلنتینگا اعتقاد به وجود خداوند، بی نیاز از استدلال است؛ از این رو در نظر ایشان بحث از مضر بودن یا بی ارتباط بودن استدلال ها نسبت به اعتقاد به وجود خداوند نیست، بلکه عدم نیاز به استدلال در ایمان به خداوند مورد نظر است. ایشان برای فهم بهتر این نوع معرفت شناسی، از باورهای حسی مدد می جوید. نظر غالب این است که باورهای حسی انسان بی نیاز از استدلال هستند. هنگامی که صدایی را می شنویم، باوری در ما شکل می گیرد، پذیرش این باور ناشی از ارائه یک استدلال نیست، بلکه شنیدن، صدا باوری را در ما ایجاد می کند. رابطه ما با باورهای حسی به ما کمک می کند که فهم بهتری از این نوع ایمان گروی، داشته باشیم؛ از این رو می توان گفت که این نوع ایمان گروی رابطه انسان را با باور به وجود خداوند، همانند رابطه انسان با باورهای حسی می داند.

پلنتینگا در مسئله صدق نیز توافق خود را با عموم نشان می دهد. وی این را قبول دارد که صرف باور صادق برای تشکیل معرفت، کفایت نمی کند. مثلاً حدس صائب، باور صادق است، اما به آن معرفت نمی گویند. معرفت به چیزی بیش از باور صادق نیاز دارد. (۳)

ص: ۱۶۶

۱- (۱) Abstract.

۲- (۲) . محمدعلی مبینی، عقلانیت باور دینی از دیدگاه پلنتینگا، ص ۱۲۶.

۳- (۳) . Alvin Plantinga, Warrant the Carrent Dabete, pp. v-vi.

پلنتینگا دیدگاه خود را در باب بی‌نیازی از استدلال در باور به وجود خداوند، در آثار متعددی آورده است. او نخستین بار در کتاب خداوند و دیگر اذهان (۱) که در سال ۱۹۶۷ میلادی منتشر شد، باور به وجود خداوند را به باور به وجود اذهان دیگر تشبیه و ادعا کرد:

همان گونه که دلیلی قوی و غیرقابل‌خداشه برای اثبات ذهن‌های دیگر، علاوه بر ذهن خود نداریم و درعین حال پذیرش وجود ذهن‌های دیگر، امری معقول است، باور به وجود خداوند نیز باوجود عدم وجود دلایل غیرقابل‌خداشه، امری معقول است.

پلنتینگا در این کتاب آن دسته از دلایل سنتی را که در اثبات وجود خداوند اقامه شده است - همچون دلایل وجود شناختی، جهان‌شناختی و غایت‌شناختی - قاصر از اثبات وجود خداوند معرفی می‌کند و هر یک را گرفتار مشکلاتی می‌داند. اما در عین حال، ادعا می‌کند که یک متدین می‌تواند به نحوی معقول، وجود خداوند را بپذیرد. آثار اولیه پلنتینگا در باب معرفت‌شناسی اصلاح شده، بر معقول یا موجه بودن باور به وجود خداوند متمرکز است و او سعی دارد که معقول و موجه بودن باور متدینان را به وجود خداوند، بدون وجود دلایل غیرقابل‌خداشه به اثبات رساند، اما در آخرین اثر خود، بر این نکته تأکید می‌ورزد که به جای پرداختن به دو مسئله مذکور یعنی معقولیت و توجیه، باید بر مسئله تضمین (۲) داشتن باور متدینان به وجود خداوند تأکید کرد. این چرخش رویکرد ناشی از نظریه پلنتینگا در باب توجیه معرفت‌شناختی است که در دو کتاب اثرگذارش (منتشر شده در سال ۱۹۹۳م) با نام‌های تضمین، مناقشه جاری (۳) و تضمین و کارکرد خوب (۴) اتخاذ کرده است. پلنتینگا در کتاب نخست، نظریه‌های متعددی را که در باب توجیه معرفت‌شناختی ارائه شده، نقد کرده است و بیان می‌کند که هیچ یک از این نظریه‌ها، نظریه‌ای صحیح نیست. او در رابطه با توجیه می‌گوید:

توجیه به معنای درست کلمه - توجیه وظیفه‌گرایانه - شرط لازم تضمین، نیست.

توجیه چیز خوب و حالت ارزشمندی است، چه از لحاظ درونی و چه از لحاظ بیرونی؛ اما برای تضمین نه لازم است و نه کافی». (۵)

ص: ۱۶۷

---

۱- (۱) .God And Other Minds

۲- (۲) .Warrant

۳- (۳) .Warrant: The Current Debate

۴- (۴) .Warrant and Proper function

۵- (۵) .Ibid, p. ۴۵

او مهم ترین اشکالی که به ما رسیده است را عدم انسجام بین این دو رأی می بیند: «اینکه توجیه مسئله ای است، مربوط به وظیفه و الزام و اینکه توجیه، شرط لازم و کافی تضمین است». (۱) آنگاه در کتاب دوم خود نظریه ای که آن را تضمین می نامد، ارائه می کند. اتخاذ این نظریه توجه او را از بحث معقولیت باور به خداوند - که در کتاب خداوند و دیگر اذهان و مقاله «آیا باور به خداوند معقول است؟» بدان عنایت داشته-، و نیز بحث موجه بودن باور به خداوند - که در مقاله های «اشکال اصلاح گرایانه به الهیات طبیعی»، «آیا باور به خداوند به نحوی صحیح پایه است؟»، «در باب معرفت شناسی اصلاح شده» و «توجیه معرفت شناختی» و... مورد عنایتش بوده است-، به بحث تضمین داشتن باور به خداوند در کتاب باور مسیحی تضمین شده، معطوف می دارد. ایشان در این باره به نظریه کارکرد صحیح اشاره کرده و می نویسد:

یک باور برای شخص S تضمین دارد تنها اگر آن باور در شخص S، به واسطه قوای شناختی که درست کار می کنند (دچار هیچ نوع کژکاری نیستند) تولید شده باشد، به گونه ای که این قوا در محیط شناختی ای قرار گرفته باشند که مناسب با آن قوا باشد، و نیز برنامه این قوا، در عین حال که برنامه ای موفق است، برای رسیدن به صدق طراحی شده باشد. (۲)

### ۳- معرفت شناسی اصلاح شده در قالب معقولیت، توجیه و تضمین

#### اشاره

(۳)

#### الف) معرفت شناسی اصلاح شده در قالب معقولیت

اثر عمده ای که پلنتینگا در آن بحث معرفت شناسی اصلاح شده را در قالب بحث معقولیت مطرح کرده، کتاب خداوند و دیگر اذهان است. سؤال پلنتینگا در این کتاب آن است که آیا برهان یا استدلالی کارآمد، له یا علیه باور به وجود خداوند، اقامه شده است یا خیر؟ او در پاسخ به این سؤال، استدلال های متعددی را بررسی می کند. در مقام

بررسی استدلال های له وجود خداوند، استدلال جهان شناختی، غایت شناختی و وجودشناختی و در مقام بررسی استدلال های علیه وجود خداوند، استدلال مبتنی بر

ص: ۱۶۸

۱- (۱). Ibid, p. ۴۶.

۲- (۲). Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, pp. ۱۵۶.

۳- (۳). در نگارش این قسمت از کتاب رضا اکبری با عنوان ایمان گروهی، استفاده شده است.

مسئله شر مورد توجه پلنتینگا قرار می گیرد. البته وی هیچ یک از این استدلال ها را در مقام اثبات مطلوب، یعنی وجود خداوند یا عدم وجود خداوند، موفق نمی داند؛ علت ناموفق بودن این استدلال ها به تعریفی برمی گردد که او از استدلال موفق در ذهن دارد. پلنتینگا در کتاب مذکور، استدلال موفق را استدلالی می داند که بر پایه هایی که هر انسان معقولی می پذیرد، مبتنی باشد و روش استنتاجی آن نیز روشی باشد که هر انسان معقولی آن را بپذیرد. او نشان می دهد که در هیچ یک از این استدلال ها دو ملاک ذکر شده وجود ندارد.

حال که ارزش این استدلال ها زیر سؤال رفته است، چه باید کرد؟ نخستین راهی را که به نظر می رسد، پذیرش شکاکیت است. مقصود آن است که انسان با معلوم شدن ناکارآمدی استدلالهای له و علیه وجود خداوند، در باب وجود یا عدم وجود خداوند، سیاست شکاکیت را اتخاذ کند و هیچ یک را نپذیرد. علت آن است که پذیرش هر یک از دو سوی این مسئله سبب می شود که فرد، نامعقول باشد؛ زیرا امری را پذیرفته است که شاهدی قوی برای آن وجود ندارد. شاید کسی که در سنت قرینه گروی، به نتیجه ای که پلنتینگا به آن رسیده است، برسد، چنین روشی را اتخاذ کند، اما پلنتینگا روش دیگری را به ما معرفی می کند. او باور به وجود خداوند را با دیگر باورهایی که انسان دارد، مقایسه می کند. از دیدگاه او همین مشکل در باب اعتقاد به وجود ذهن های دیگر نیز وجود دارد.

در بحث دیگر سؤال این است که از کجا می توان فهمید افراد دیگری غیر از من، همانند من دارای ذهن هستند. ظاهراً من از منظر اول شخص با حالت های ذهنی خودم مرتبط هستم و از این رو از وجود خود مطمئنم، اما ارتباط من با دیگران از منظر سوم شخص (۱) است و فقط حالت و رفتارهای دیگران را مشاهده می کنم.

آیا از حالات و رفتارهای دیگران می توان مطمئن شد که دیگران همانند من، دارای ذهن و حالت های شناختی هستند. پاسخ مطمئناً منفی است. استدلال هایی که برای

اثبات ذهن های دیگر ارائه شده است حداکثر می توانند وجود ذهن های دیگر را محتمل سازند، اما این مقدار برای پذیرش ذهن های دیگر کافی نیست و ما نیازمند استدلالی

ص: ۱۶۹



هستیم که وجود ذهن های دیگر را برای ما یقینی سازد. متأسفانه چنین استدلالی وجود ندارد. در اینجا چه باید کرد؟ هنگامی که به مردم مراجعه می کنیم درمی یابیم که همه آنان بدون اینکه استدلالی غیرقابل خدشه داشته باشند، وجود ذهن های دیگر را پذیرفته اند. پذیرش چنین باوری از سوی مردم، با توجه به عدم وجود استدلال خدشه ناپذیر، امری نامعقول نیست. به بیان دیگر، پذیرش چنین باوری سبب نمی شود که مردم را نامعقول بنامیم. (۱)

پلنتینگا همین مطلب را در باب اعتقاد به وجود خداوند نیز ذکر می کند و می گوید: همان گونه که اعتقاد مردم به وجود ذهن های دیگر، غیر از خود، امری نامعقول نیست، پذیرش وجود خداوند نیز با توجه به عدم وجود استدلال یا استدلال های خدشه ناپذیر، نامعقول نیست.

اکنون این سؤال مطرح می شود که معقولیت دقیقاً به چه معناست؟ براساس تصور رایجی که در حوزه امور نظری وجود دارد، معقولیت عبارت است از تناسب دلیل و مدعا. به بیان دیگر مدعایی معقول و خردپسند است که مبتنی بر دلایل و قراین متناسب و درخور باشد. این تعریف، متضمن محتوایی دستوری نیز هست؛ بدین معنا که پای ادعایتان را به اندازه گلیم شواهد و قراین دراز کنید. (این تصور از معقولیت را قرینه گرایی نامیده اند).

از دیدگاه پلنتینگا می توان این سخن را در قالب استدلال نیز قرار داد:

(الف) اگر باور من به وجود ذهن های دیگر، معقول باشد، باور من به وجود خداوند نیز معقول است؛

(ب) اما باور من به وجود ذهن های دیگر معقول است؛

پس باور من به وجود خداوند نیز معقول است.

### **(ب) معرفت شناسی اصلاح شده در قالب توجیه**

پلنتینگا در مقاله «اشکال اصلاح گرایانه به الهیات طبیعی»، به گونه ای دقیق تر به مسئله باورهای دینی و بی نیازی آنها از استدلال می پردازد. او در کتاب خداوند و دیگر اذهان،

ص: ۱۷۰

به طور ضمنی دو مطلب را پذیرفته بود. هنگامی که وی استدلال‌های له و علیه وجود خداوند را زیر سؤال می‌برد، در واقع پذیرفته است که اولاً، اگر باور به وجود خداوند بخواهد به نحوی معقول قابل پذیرش باشد، لازم است شاهد و قرینه‌ای کارآمد برای آن موجود باشد. ثانیاً، شاهد و قرینه کارآمد لزوماً شاهدهی قضیه‌ای و از نوع استدلال است. در عین حال او با مقایسه کردن باورهای دینی با باورهای حسی، به نحو ضمنی هر دو مطلب را زیر سؤال برده است؛ زیرا باورهای حسی باورهایی هستند که بدون داشتن شاهد از نوع استدلال، آنها را می‌پذیریم و در این پذیرش معقول هستیم. اما سؤالهایی که در کتاب مذکور مغفول مانده این است که چرا پذیرش معقول یک باور، نیازمند شاهد و قرینه است و چرا شاهد و قرینه باید دارای شکل استدلال باشد؟ چه قضیه‌هایی می‌توانند نقش مقدمه‌های یک استدلال را ایفا کنند؟ و آیا اصلاً پذیرش معقول هر گونه باوری نیازمند شاهد و قرینه استدلالی است؟

مقاله «اشکال اصلاح‌گرایانه به الهیات طبیعی» را می‌توان پاسخی به این پرسش‌ها قلمداد کرد؛ هر چند این مقاله نیز در واقع میانه راه است و سخن اصلی و دقیق‌تر پلنتینگا در آخرین اثرش یعنی، باور مسیحی تضمین شده یافت می‌شود. به هر حال پلنتینگا در مقاله مذکور به نحوی دقیق‌تر به مسئله بی‌نیازی باورهای دینی از استدلال می‌پردازد. اگر در کتاب خداوند و دیگر اذهان، سخن از شباهت ایمان به خداوند و اعتقاد به ذهن‌های دیگر - در نتیجه معقول بودن ایمان به وجود خداوند - به میان آمده، در مقاله مذکور از موجه بودن ایمان متدینان به وجود خداوند بحث شده است. موجه بودن در نظر پلنتینگا امری است که یک باور صادق را تبدیل به معرفت می‌کند. به بیان دیگر، وجود توجیه برای یک باور سبب می‌شود که باورهای صادقی را که معرفت هستند از باورهایی که به نحوی تصادفی صادق از آب درآمده‌اند، جدا سازیم. بنابراین، پلنتینگا با پیش فرض گرفتن معقولیت ایمان متدینان به خداوند، موجه بودن این ایمان را به اثبات می‌رساند.

### **ج) معرفت‌شناسی اصلاح شده در قالب ضمانت**

پلنتینگا در کتاب دیگری که با نام تضمین و کارکرد خوب منتشر شده است، به بحث‌ایجابی در باب موجه بودن باور می‌پردازد؛ از این رو کتاب تضمین مناقشه جاری، در

برگیرنده مباحث سلبی پلنتینگا و کتاب تضمین و کارکرد خوب، شامل مباحث نظریه پردازانه او است. ذکر این نکته لازم است که پلنتینگا به جای اصطلاح توجیه، از اصطلاح تضمین استفاده کرده و معتقد است که تمایز باورهایی که تصادفاً صادق بوده اند، از باورهایی که معرفت به شمار می روند، در پرتو ادبیات تضمین، بهتر قابل فهم خواهد بود. در هر حال، پلنتینگا نظریه خود را در باب تضمین به صورتی مفصل مطرح کرده و آن گاه با استفاده از نظریه خود، در کتاب باور مسیحی تضمین شده - که در سال ۲۰۰۰ منتشر شده است -، تلاش می کند تا تضمین داشتن باورهای مسیحی را اثبات کند؛ از این رو در این قسمت که به بررسی معرفت شناسی اصلاح شده در قالب تضمین اختصاص یافته است، ابتدا به نظریه پلنتینگا در باب تضمین می پردازیم، سپس نظریه او را درباره تضمین داشتن باور به وجود خداوند توضیح خواهیم داد.

پلنتینگا بیان می کند که تضمین داشتن یک باور هنگامی حاصل است که شروطی محقق باشد:

۱. داشتن قوای ادراکی که درست کار می کنند (۱): یکی از شرطهای ضروری آن است که یک باور، برآمده از قوایی ادراکی باشد که به درستی کار کنند. درست کار کردن به این معناست که همه از آن استفاده کنیم و معنای آن را به خوبی بفهمیم. برای مثال بیماری که به پزشک مراجعه می کند و از درست کار نکردن قلب خود شکایت دارد، به درستی مفهوم درست کار نکردن را می فهمد؛ از این رو قابل فهم بودن این عبارت، به ما اجازه می دهد که یکی از اجزای تعریف تضمین را درست کار کردن قوای ادراکی قرار دهیم. در اینجا باید به دو نکته توجه داشته باشیم:

اولاً، میان درست کار کردن قوای ادراکی و معمولی کار کردن آنها تفاوت وجود دارد. (۲) ممکن است قوه ادراکی یک فرد، معمولی نباشد، ولی درست کار کند. ممکن

است قوای ادراکی فردی قوی تر از افراد دیگر باشد یا بالاتر از حد معمول قرار داشته باشد و در عین حال، کار خود را به درستی انجام دهد. (۳) این مطلب نشان می دهد که درست کار کردن دارای درجه است.

ص: ۱۷۲

---

۱- (۱) . Alvin Plantinga, Warrant and Proper Function, p. ۴ .

۲- (۲) . Ibid, p. ۱۰ .

۳- (۳) . Ibid, p. ۱۱ .

ثانیاً، اگر یک قوه ادراکی به درستی کار نکند در این صورت باورهای ناشی از آن نیز دارای تضمین نخواهد بود. این بدان معنا نیست که باورهای ناشی از دیگر قوای ادراکی نیز بدون تضمین باشد. (۱)

۲. محیط ادراکی متناسب با قوای ادراکی: شرط خوب کار کردن قوای ادراکی به تنهایی سبب نمی شود که باوری را تضمین شده بدانیم؛ یعنی علاوه بر شرط سلامت قوای ادراکی، نیازمند شرطی دیگر هستیم. این شرط را می توان تناسب محیطی ادراکی فرد با قوایی نامید که برای کار در آن محیط طراحی شده اند. مثلاً قوای ادراکی انسان نیز به دست خداوند یا طبیعت (براساس دیدگاه کسانی که وجود خداوند را نمی پذیرند) متناسب با محیط ادراکی انسان طراحی شده اند؛ از این رو در شرایط مناسب با خود، به خوبی کار خواهند کرد و سبب تضمین داشتن باور می شوند. پس اگر باوری بخواهد واجد تضمین باشد، به عنوان یک شرط ضروری، لازم است در محیطی ادراکی حاصل شده باشد که قوای ادراکی به دست خداوند یا طبیعت متناسب با آن طراحی شده اند.

۳. طراحی قوای ادراکی متناسب با محیطی ادراکی: این طراحی باید به گونه ای باشد که هدف قوای ادراکی دست یابی به باورهایی صادق باشد. هر یک از قوای انسان دارای طرح و نقشه ای است و برای رسیدن به هدف خاص طراحی شده است. طرح و نقشه ای (۲) که بر قوای انسان حاکم است، شامل قوای ادراکی نیز می شود. طرح و نقشه انسان به گونه ای است که قوای ادراکی انسان نسبت به شرایط اطراف، حساس هستند. انسان در موارد معمولی غالباً بدون اینکه به سنگین و سبک کردن شواهد پردازد، اقدام به باورسازی می کند. گاهی نیز انسان با سنگین و سبک کردن شواهد، اقدام به باورسازی می کند، برای مثال اگر کسی گزاره ۳+۱=۲ را به همان اندازه ای باور کند که گزاره چهار صد نفر در تصادف رانندگی در خیابان کشته شدند را باور می کند، گرفتار بد کار کردن

قوای ادراکی شده است.

۴. خوب بودن طرح و نقشه (۳): طرح و نقشه در کنار دو شرط دیگر، به تنهایی کافی نیست و سبب تضمین داشتن یک باور نمی شود. لازم است طرح و نقشه، طرح و نقشه

ص: ۱۷۳

---

۱- (۱) . Ibid, p. ۱۰.

۲- (۲) . Design Plan .

۳- (۳) . Ibid, p. ۱۷.

خوبی باشد تا احتمال عینی صادق بودن باورهایی که در محیط مناسب با قوای ادراکی، براساس آن طرح و نقشه حاصل می شود، بسیار بالا باشد. طراح قوای ادراکی ممکن است آنها را براساس طرح و نقشه ای که هدف اصلی آن وصول به صدق است طراحی کند، اما خواست طراح برای رسیدن به این هدف چیزی است و آنچه در واقعیت رخ می دهد چیزی دیگر.

با توجه به چهار شرط ذکر شده، می توان باور تضمین شده را این گونه تعریف کرد:

یک باور برای شخص، فقط و فقط هنگامی دارای تضمین است که آن باور توسط قوایی که درست کار می کنند، در محیطی ادراکی که متناسب نوع قوای ادراکی است و بر طبق طرح و نقشه ای خوب که هدف آن دست یابی به صدق است، حاصل شده باشد. (۱)

البته تضمین داشتن باور، امری تشکیکی است. باوری که ما به گزاره ۳+۱=۲ داریم بسیار قوی تر از باوری است که به گزاره «خورشید ۱۵۰/۰۰۰/۰۰۰ کیلومتر از زمین فاصله دارد» داریم. بنابراین، برای تکمیل آنچه در باب تضمین گفته شد، می توانیم این نکته را بیفزاییم که اگر باوری دارای شروط مذکور باشد، درجه تضمین آن به قوت باور، یعنی قوتی که S گزاره ای را پذیرفته است، وابسته است.

البته پلنتینگا معتقد است که فرد متدین باید به اشکالاتی که بر صدق باورهای دینی او گرفته می شود، توجه کند و به آنها پاسخ گوید. در پاسخ به این اشکالات، نمی توان از پایه بودن باورهای دینی سخن گفت، بلکه لازم است با استفاده از روش استنتاجی به اشکالات قابل طرح یا طرح شده پاسخ گفت.

#### ۴- پایه بودن باور به وجود خدا

از دیدگاه پلنتینگا، نقد و نفی مبناگروی سنتی، به معنای نفی مبناگروی نیست. این گونه نیست که با بیان اشکالات مبناگروی سنتی، به دامان نظریه ای همچون انسجام گروی

پناهنده شویم. آنچه مورد رد و انکار است، برخی از ویژگی های مبناگروی سنتی است.

پلنتینگا برای توضیح مطلب خود، میان دو قسم مبناگروی که آنها را مبناگروی قوی (۲) و مبناگروی ضعیف (۳) می نامد، تمایز قائل می شود.

ص: ۱۷۴

---

۱- (۱). Ibid, p. ۱۷.

۲- (۲). Strong foundationalism.

۳- (۳). Weak foundationalism.

از دیدگاه او افرادی همچون دکارت و آکویناس، میناگرایانی قوی هستند، اما طرفداران معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، میناگرایانی ضعیف‌اند. وجه اشتراک میناگروی قوی و ضعیف آن است که هر دو نظریه معتقدند که برخی از باورها پایه‌اند و برخی مبتنی بر باورهای دیگرند که در نهایت، به باورهای پایه ختم می‌شود. مهم‌ترین نقطه افتراق دونظریه، در نوع باورهایی است که میناگرایان سنتی، همچون آکویناس، لاک و دکارت، پایه تلقی می‌کنند.

بیان یک اشکال معروف و پاسخ به آن، فهم دقیق‌تری از معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در اختیار ما قرار خواهد داد.

یکی از اشکالات مهمی که مخالفان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بر آن گرفته‌اند، اشکالی است که پلنتینگا تحت عنوان «کدو تنبل بزرگ» (۱) از آن یاد می‌کند. (۲) این اصطلاح برای آشنایان به فرهنگ مسیحی تا حدی روشن‌کننده نوع اشکال است. برخی افراد، بدون هر گونه دلیلی معتقدند که کدو تنبل بزرگ، هر ساله، در جشن اولیا (۳) بازمی‌گردد. این اعتقاد، اعتقاد به امری دروغین است. اشکال کدو تنبل بزرگ، بیانگر این مطلب است که اگر ملاکی برای گزاره‌های پایه ارائه نشود، هر شخصی می‌تواند گزاره‌ای را که به آن اعتقاد دارد، به

نحوی صحیح پایه‌بنداند. اگر قرار است که ملاک پایه بودن یک گزاره را به کناری نهیم و از پایه بودن گزاره «خداوند وجود دارد» و پایه بودن باور به آن سخن بگوییم، لازم می‌آید که باور افراد به آیین‌هایی دروغین همچون «وودو» (۴) یا «طالع بینی» نیز باوری پایه باشد و بتوان گزاره‌های این دو حیطه را به نحوی صحیح، پایه قلمداد کرد.

ص: ۱۷۵

## ۱- (۱) .The great pumpkin objection.

۲- (۲) . «کدو تنبل بزرگ» اشاره به داستانی است که در آن «قهرمان کودک داستان معتقد است هر سال در کشتزار کدو تنبل، در آخرین شب مهر ماه، یک کدو تنبل بزرگ ظاهر می‌شود. در جایی از داستان، قهرمان کودک در شب موعود به کشتزار می‌رود و در انتظار آمدن کدو تنبل بزرگ به تاریکی چشم می‌دوزد». منتقدان آرای پلنتینگا مدعی‌اند که بنا بر مبنای وی اگر به دلیل شرایط محیطی و ذهنی خاص کسی احساس کند که کدو تنبل بزرگ را به چشم می‌بیند و در نتیجه باور کند که کدو تنبل بزرگ به کشتزار آمده است، در آن صورت این اعتقاد واقعاً پایه خواهد بود. این مثال در نقد آرای پلنتینگا به نمونه‌ای مصطلح تبدیل شده است. (محمدگری لگنهاوزن، «تبیین تجربه‌های دینی»، ترجمه: محمد رضا اثنی عشری، کیان، سال دوم، شماره ۹، مهر و ابان ۷۱، ص ۳۴ - ۳۰).

## ۳- (۳) .Halloween.

## ۴- (۴) .Voodoo.

پلنتینگا این اشکال را وارد نمی‌داند. او از دو راهی که مستشکل پیشنهاد کرده، راه اول را برمی‌گزیند، اما ادامه می‌دهد که در صورت پذیرش راه اول لازم نمی‌آید که گزاره‌های تخیلی، دروغین و نظایر آنها را به نحوی صحیح پایه تلقی کنیم. به عبارت دیگر، پلنتینگا این اشکال را اشکالی می‌داند که نظریه‌ای را با توجه به لوازم آن نادرست قلمداد کرده است، حال آنکه لوازمی که برای نظریه برشمرده است، در واقع لوازم آن نظریه نیستند.

او می‌گوید: آن چه در معرفت‌شناسی اصلاح شده رخ داده، نفی ملاک مبناگروی سنتی در باب گزاره‌های پایه است. آیا از نفی آن ملاک لازم می‌آید که یک معرفت‌شناس متعلق به سنت فکری اصلاح‌گری، هر گونه گزاره‌ای حتی گزاره‌های دروغین افسانه‌ای و تخیلی را گزاره‌هایی بداند که به نحوی صحیح پایه هستند؛ همان گونه که از نفی اصل ملاک تحقیق پذیری تجربی معنا، معناداری هر گونه گزاره‌ای لازم نمی‌آید، از نفی ملاک پایه بودن باورها در مبناگروی سنتی نیز لازم نمی‌آید که هر باوری به نحوی صحیح، پایه باشد. (۱)

پلنتینگا معقولیت اعتقادات دینی، خصوصاً وجود خداوند را به عنوان محوری‌ترین اعتقاد دینی، بر پایه تقریری از نظریه فطرت استوار دانسته و مبانی معرفت‌شناختی این مدعا را تبیین می‌کند. به باور قرینه‌گرایان، هیچ دینی مقبول نیست مگر آنکه معقول باشد و هیچ دینی معقول نیست مگر آنکه مؤید به قراین باشد «این نظریه در دو سطح متفاوت مورد استفاده قرار گرفته است:

۱. استفاده وجود شناختی، (۲) پاره‌ای از دانشوران کوشیده‌اند تا با استناد به نظریه فطرت، موجودیت موجودی خاص مانند خدا را در عالم بیرون، یا موجودیت کیفیت وجودی خاص مانند گرایش و قوه خداجویی را در عالم درون انسان به اثبات برسانند. به بیان دیگر این نظریه در این سطح ناظر به موجودات عالم است.

۲. استفاده معرفت‌شناختی، (۳) نظریه فطرت در این سطح ناظر به اعتقادات است، نه موجودات از آن حیث که موجودند. اما استفاده معرفت‌شناختی از این نظریه در هر دو سطح امکان‌پذیر است:

ص: ۱۷۶

---

Alvin Plantinga, The Reformed Objection to Natural Theology, in Christian . (۱) -۱  
Scholar Review, ۱۱ no ۳ (۱۹۸۲), p.۱۹۶

.Ontological . (۲) -۲

.Epistemological . (۳) -۳

الف) اثبات حقانیت اعتقادات دینی: پاره ای از دانشمندان کوشیده اند به مدد این نظریه، از حقانیت اعتقادات دینی دفاع کنند. اساسی ترین مطلوب دانشوران دینی در این مقام آن بوده است که نشان دهند اعتقاد به وجود خدا، محوری ترین اعتقاد دینی فطری است؛ به این معنا که اثبات حقانیت و صدق آن، محتاج قرینه و برهان نیست. ایشان برای تحکیم این مدعا دلایل و براهین متعددی اقامه کرده اند؛ از جمله تمسک به علم حضوری و استناد به درک وجدانی را برای حصول آن، مطلوب و کارساز دانسته اند.

ب) اثبات معقولیت اعتقادات دینی: امروزه بسیاری از منتقدان اندیشه دینی به جای آنکه حقانیت اعتقادات دینی را محل تردید بدانند، معقولیت آن اعتقادات را مورد تشکیک قرار می دهند. اگر فرض نامعقولیت اعتقادات دینی پذیرفته شود، بحث در خصوص صدق و کذب آن اعتقادات زاید خواهد شد. روشن است که بحث در باب معقولیت اعتقادات دینی بر بحث در خصوص صدق و کذب آن اعتقادات تقدم دارد. البته معقولیت یک اعتقاد ضامن صدق آن نیست، اما اثبات صدق آن اعتقاد مستلزم فرض معقولیت آن است» (۱).

ص: ۱۷۷

---

۱- (۱). احمد نراقی، معقولیت اعتقادات دینی (تقریری جدید از نظریه فطرت)، مجله نقد و نظر، سال ۱۳۷۴، ش ۳ و ۴، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.





#### ۱- انواع ایمان گرایی

بعضی ایمان گرایی را چنین تعریف می کنند: «ایمان گروهی نظریه ای است که براساس آن، باورهای دینی نیازمند توجیه معرفت شناختی (۱) نیستند» (۲). ولی به نظر می رسد منظور از توجیه معرفت شناختی، همان استدلال و در واقع توجیه استنتاجی است، درحالی که توجیه معرفت شناختی اعم از توجیه استنتاجی است. در واقع، باورهای پایه نیز توجیه معرفت شناختی دارند؛ ازاین رو بهتر است در تعریف به جای مفهوم «توجیه معرفت شناختی» از «توجیه نظری یا استنتاجی» استفاده شود. (۳)

ایمان گرایی به معنای آن است که عقل برای توجیه اعتقاد دینی، مناسب نیست و اعتقاد دینی نباید بر بنیاد عقل سامان گیرد این عقیده نظام های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی داند. (۴)

در طول تاریخ اندیشه، دو بیان متفاوت از ایمان گرایی دیده می شود:

یکی اینکه اعتقاد دینی در تقابل با احکام عقلی است و اگر با معیارهای عقلی سنجیده شود باید به کنار نهاده شود. دیگر اینکه اعتقاد دینی یک فعل انسانی است که

ص: ۱۷۹

---

۱- (۱) . Epistemic justification.

۲- (۲) . رضا اکبری، ایمان گروهی، ص ۱۴.

۳- (۳) . محسن جوادی، نقد و بررسی کتاب ایمان گروهی، مجله حکمت و فلسفه، ۱۳۸۵، ش ۷، ص ۵۵.

۴- (۴) . مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۷۸.

معیارهای عقل نظری فاقد صلاحیت ارزیابی آن است، هر چند ممکن است تقابلی بین آن و احکام عقلی نباشد. برای نمونه می توان «ترتولیانوس» متأله بزرگ قرن سوم میلادی را یکی از چهره های عمده بیان اول از ایمان گرایی دانست؛ زیرا وی معتقد است که اعتقاد دینی هم در ورای عقل و هم برخلاف آن است.

اما بسیاری از ایمان گرایان وابسته به جنبش اصلاحی مسیحیت، بیان دوم را که به ایمان گرایی معتدل (۱) معروف است، می پذیرند. در دوران اخیر فیلسوف سرشناس اگزیستانسیالیست، «سورن کی یرکگور» را می توان مدافع بیان اول و فیلسوف برجسته معاصر «لودویگ ویتگنشتاین» را مدافع بیان دوم دانست. (۲)

## ۲- ماهیت ایمان از دیدگاه پلنتینگا

برای جلوگیری برخی از سوءفهم ها، به بررسی مختصر ماهیت ایمان از دید پلنتینگا می پردازیم، زیرا امکان تحقیقی کامل در باب ماهیت و تجلیات ایمان نیست؛ از این رو توجه خود را به روشن ساختن هسته ایمان معطوف می کنیم.

از آنجا که این ایمان مسیحی است که ما به طور خاص در ذهن داریم به نظر می آید که مناسب است به جای کنکاش در استعمال معمولی واژه ایمان و سپس تعریف عبارت اشتقاقی ایمان مسیحی، از دیدگاه خود پلنتینگا آغاز کنیم. در مقاله های پلنتینگا بحث های زیادی در مورد ماهیت عقلانیت صورت گرفته است، ولی بحث ایمان به عنوان بحثی مستقل، کمتر در آثار وی به چشم می خورد. او تنها در آخرین اثر خود یعنی «باور مسیحی دارای ضمانت» (۳) سرفصل مستقلی را به این عنوان اختصاص داده است؛ (۴) البته شاید بتوان تعریفی را که وی از belief in ارائه می دهد با تعریف ایمان (۵)

ص: ۱۸۰

۱- (۱) .Moderate fideism .

۲- (۲) . درباره دو دیدگاه متفاوت از ایمان گرایی رجوع کنید به: - آلوین پلنتینگا، عقل و ایمان، ترجمه: بهناز صفری، ص ۲۰۲ به بعد؛ - محمد لگنهاوزن، ایمان گرایی، ترجمه سید محمود موسوی، مجله نقد و نظر، ۱۳۷۴، ش ۳ و ۴، ص ۱۲۱ - ۱۰۴؛ - عبدالرسول بیات و دیگران، درآمدی بر مکاتب و اندیشه های معاصر، نشر اندیشه و فرهنگ دینی، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۷۱ - ۶۴؛ - نرگس نظرنژاد، آیا ایمان به خدا عقلانی است؟، نشر دانشگاه الزهراء علیها السلام، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۴۰ - ۳۷؛

۳- (۳) .Warranted Christian Belief .

۴- (۴) . Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, (Now Faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen) pp ۲۴۶-۲۴۹

۵- (۵) .Faith .

منطبق دانست. او درباره تفاوت موجود میان **belief in** (اعتقاد به) و **belief that** (اعتقاد به اینکه) می گوید:

تفاوت مهمی است میان اعتقاد به خداوند و اعتقاد به اینکه «خدا وجود دارد». اعتقاد به اینکه «خدا وجود دارد» صرفاً تصدیق قضیه ای است مبنی بر آن که چنان کسی که خدایش می خوانیم واقعاً وجود دارد، همین و بس. به بیان جیمز، شیاطین هم این قضیه را باور دارند و بر خود می لرزند. اما اعتقاد به خداوند عبارت است از توکل بر او، زندگی را تسلیم وی کردن، و مطلوب او را مطلوب خود ساختن. شیاطین چنین نمی کنند. بنابراین فرق است میان اعتقاد به خداوند و اعتقاد به اینکه «خدا وجود دارد». (۱)

پلنتینگا پیش از تعریف مورد نظر خویش، نخست یاد آور می شود که ایمان تقریباً مانند همه اصطلاحات فلسفی مفید، در معانی متفاوت، اما مرتبط با هم به کار می رود؛ مثلاً به نظر مارک تواین، «ایمان، اعتقاد ورزیدن به چیزی است که می دانید حق نیست». به نظر پلنتینگا این تعریف در نظر دارد تا با بیانی اغراق آمیز، نشان دهد که کاربرد متعارف واژه ایمان، حاکی از نوعی فقدان توجیه معرفتی است؛ یعنی مؤمن کسی است که برای اعتقاد خویش بینه کافی در اختیار ندارد و به همین جهت است که مسئله جهش ایمان (۲) مطرح می شود، تقریباً همان طور که از جهش در تاریکی سخن می گوئیم.

کاربرد دوم واژه ایمان، اعتقادی مبهم و کلی است که متعلق معینی ندارد. براساس این کاربرد، ایمان، اطمینان به این است که همه امور بر طریق صواب جریان دارد، آینده امید بخش است و می توان به جهان اعتماد کرد.

پلنتینگا پس از طرح این دو تعریف می گوید:

اما من واژه ایمان را به معنایی غیر از این دو معنا به کار می برم. معنای مورد نظر من نزدیک به معنایی است که پرسشنامه مذهبی هایدلبرگ (۳) (به پیروی از جان کالون) آن را ایمان راستین توصیف می کند:

ایمان راستین نه تنها معرفت و اعتقاد به این است که هر چه خداوند در کلمه خویش آشکار ساخته است، صادق است که اطمینان ریشه داری نیز هست که روح القدس آن را از طریق انجیل در من خلق کرده است، اطمینانی مبنی بر اینکه از

ص: ۱۸۱

---

۱- (۱). آلوین پلنتینگا و دیگران، مجموعه مقالات، کلام فلسفی، ترجمه: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، «آیا اعتقاد به خدا معقول است؟»، ص ۱۱ و ۱۲.

۲- (۲). *Aleap of faith*.

۳- (۳). *Heidelberg catechism*.

طریق لطف عامی که مسیح برای ما کسب کرده است، نه تنها گناه دیگران که گناه من نیز بخشوده شده است و خداوند آن گناهان را اصلاح کرده است و رستگاری ما تضمین شده است. (۱)

به نظر پلنتینگا، با توجه به این تعریف می توان دریافت که ایمان، فعالیت شناختی است، اما تنها فعالیت شناختی نیست، بلکه مستلزم اراده نیز هست. ایمان، معرفتی است که هم بر قلب های ما حک شده است و هم بر ذهن های ما آشکار گردیده است.

پلنتینگا به پیروی از سنت متداول در مسیحیت، ایمان را نوعی معرفت می داند که با اطمینان و یقین به لطف و عنایت گسترده خداوند همراه است. ایمان، معرفتی است که مستلزم اراده نیز هست و مؤمن را به سمت اعمال خاصی سوق می دهد تا در نهایت به خیرات و برکات وعده داده شده، دست یابد. این از جنس معرفت بودن ایمان، ایجاب می کند که ایمان با اعتقاد و به تبع آن با گزاره که متعلق اعتقاد و باور است، مرتبط شود. پس ایمان متعلق دارد و متعلق آن به نظر پلنتینگا، خطوط کلی تعالیم مسیحیت است.

حال این پرسش مطرح می شود که ایمان چگونه در انسان به وجود می آید؟

پلنتینگا در پاسخ می گوید: باورهایی که ایمان متشکل از آنهاست یا باورهایی که سبب تکون ایمان می شوند، نوعاً به شیوه پایه به دست می آیند؛ یعنی پذیرش آنها از طریق برهانی حاصل از گزاره های دیگر یا بر پایه بینة های گزاره ای نیست، البته فرد معتقد می تواند باورهای خویش را بر برهان یا بینة گزاره ای مبتنی کند، اما نوعاً چنین نمی کند. پلنتینگا در توضیح پایه بودن باورهای تشکیل دهنده ایمان می گوید:

ما پس از خواندن انجیل یا آشنا شدن با تعالیم آن از هر طریقی، این حالت را در خود می یابیم که آنچه شنیده ایم به نظرمان راست و قانع کننده است؛ گویی خود را در حال آری گفتن بدان و تصدیق حقانیت آن می یابیم. در این حالت، تعالیم پروردگار آشکارا و به نحو بدیهی، صادق به نظرمان می رسد. در این جاست که پلنتینگا پدیده ایمان را پدیده ای ناگهانی تلقی می کند؛ یعنی ناگهان صدق چیزی را مشاهده کردن و حقیقت آن را دریافتن. البته مقدماتی که منجر به پیدایش این پدیده می شود، ممکن است به آرامی و پس از مطالعه طولانی و سخت حاصل شود، اما پس از حصول مقدمات، یکباره امری زنده، شاداب و پویا در انسان پدید می آید که «ایمان» نامیده می شود.

ص: ۱۸۲

گفتیم که به نظر پلنتینگا باورهایی که سبب تکون ایمان می شوند نوعاً به شیوه پایه به دست می آیند. حال او خود این پرسش را مطرح می کند که آیا این امر همان جهش ایمان یا جهش در تاریکی نیست؛ مثلاً فرد اعتقاد می ورزد که مسیح در واقع همان پسر ملکوتی خداوند است و اینکه او با مسلوب شدن، مرگ و رستاخیز خود سبب می شود تا انسان های هیبوط کرده و خطاکار بتوانند اصلاح شوند و زندگی جاودانه بیابند. اما این فرد برای اعتقادات خود هیچ بیینه بیرونی در اختیار ندارد. حال آیا چنین فردی، عملی غیر معقول و غیر مسئولانه مرتکب نشده است؟

پلنتینگا در مقام پاسخ بدین اشکال می گوید:

نه، اصلاً؛ ایمان بسیار فراتر از جهش در تاریکی است و حتی ذره ای نیز شبیه جهش در تاریکی نیست. شما ممکن است مدعی شوید که اعتقاد مربوط به حافظه یا اعتقاد به اینکه ۴+۳=۱ جهش در تاریکی است، اما آنچه امری را به جهش در تاریکی مبدل می کند، جهل جهش کننده است و اینکه او درباره امری که در تاریکی قرار دارد، هیچ عقیده استواری ندارد... در خصوص ایمان، معرفت قطعی و یقینی [آن را از امور دیگر] متمایز می کند... برای مؤمن خطوط اصلی کتاب مقدس، آشکارا صادق، بدیهی و رضایت بخش به نظر می رسند. او خود را متقاعد شده می یابد، درست همان طور که در مورد اعتقادات روشن مبتنی بر حافظه یا اعتقاد به حقایق اولیه ریاضیات، چنین حالتی در خود می یابد. بنابراین با بیانی پدیدارشناسانه، از درون هیچ مشابهتی میان ایمان و جهش در تاریکی وجود ندارد و البته از بیرون نیز (بنا بر مدل مورد نظر ما) هیچ مشابهتی میان این دو نیست. هیچ جهشی در تاریکی در نیست. نه تنها به این دلیل که مؤمن خود را کاملاً متقاعد شده می یابد، بلکه به این دلیل که ایمان مورد بحث، به عنوان امری ناظر به واقع، واجد شروط عقلانیت و ضمانت معرفتی (۱) داشتن است. (۲)

با توجه به آنچه تاکنون بیان کردیم، تا حدودی با دیدگاه پلنتینگا در باب ماهیت ایمان و چگونگی پیدایش آن آشنا شدیم و دانستیم که به نظر وی، ایمان از سنخ معرفت است، اما معرفتی یقینی که ذاتاً با عمل مرتبط است و فردی که واجد آن است به سمت اعمال خاص سوق پیدا می کند. متعلق ایمان، تعالیم کلی مسیحیت است که در

ص: ۱۸۳

۱- (۱). Warrant.

۲- (۲). Ibid, pp. ۲۶۳-۲۶۴.

انجیل، یعنی پل ارتباطی انسان و خداوند منعکس شده است. ایمان، تصدیق حقانیت آموخته های انجیل است و این تصدیق محصول فعالیت روح القدس است؛ یعنی روح القدس است که این انگیزه و میل درونی را در انسان ایجاد می کند که پس از خواندن یا شنیدن محتویات انجیل آنها را تصدیق کند. به همین دلیل پلنتینگا معتقد است که باورهای تشکیل دهنده ایمان، به نحو پایه کسب می شوند؛ یعنی انسان تحت شرایط خاص، یک باره صدق تعالیم انجیل را می یابد و آنها را تصدیق می کند و به آنها ایمان می آورد.

آیا معرفت شناسی اصلاح شده همان ایمان گرایی (۱) است؟

بهتر است این را از زبان خود پلنتینگا بشنویم. (۲) ایشان این سؤال را در مقاله «عقل و ایمان» (۳) مطرح کرده و در پاسخ گفته است:

«رالف مک اینرنی» (۴) در کتاب تأملاتی درباره فلسفه مسیحی (۵) اظهار می دارد که معرفت شناسی اصلاح شده همان ایمان گرایی است. آیا این درست است؟ آیا معرفت شناس اصلاح گرا ضرورتاً ایمان گرا است؟

کاملاً روشن است که این سؤال وابسته به نحوه کاربرد واژه ایمان گرایی است. ایمان گرایی طبق فرهنگ لغت عبارت است از «تکیه خاص یا بنیادی بر ایمان همراه با تحقیر ناشی از آن نسبت به عقل و بهره گیری از ایمان، به ویژه در جست و جوی حقیقت فلسفی یا دینی». بدین ترتیب، ایمان گرا در موضوعات فلسفی و دینی به جای تکیه بر عقل، اصرار به تکیه بر ایمان دارد و چه بسا در ادامه، عقل را مذمت و تحقیر کند؛ از این رو می توان دست کم دو نوع ایمان گرایی را از هم جدا کرد:

ایمان گرایی معتدل، که براساس آن باید در مسائل دینی بر ایمان تکیه کنیم، نه عقل؛

ایمان گرایی افراطی، که عقل را مذمت و تحقیر می کند.

اکنون باید پرسید آیا معرفت شناس اصلاح گرا ملزم است افراطی باشد؟ البته شیوه های

ص: ۱۸۴

---

۱- (۱) .Fedeism .

۲- (۲) . در سفر پلنتینگا به ایران، از او سؤال شد که آیا خود را ایمان گرا می داند یا خیر؟ ایشان در پاسخ گفت که به یک معنا حتی آکویناس نیز ایمان گرا است، به این معنا که باورهای دینی پایه هستند و در عین حال، می توان دلایل و شواهدی را نیز در تأیید آنها ارائه کرد.

۳- (۳) . Alvin Plantinga, Faith and Rationality, eds, Nicholas Wolterstorff, (Notre Dome: . (University of Notre Dome. Press, ۱۹۸۳.

۴- (۴) .Ralph McInerney .

۵- (۵) .Reflections on Christian Philosophy .

متعددی برای تحقیر عقل وجود دارد. مثلاً یک راه برای تحقیر عقل، بیان این ادعاست که پذیرش یک قضیه براساس ایمان، برتر و مهم تر از پذیرش آن براساس عقل است. راه دیگر برای تحقیر عقل این است که اظهار داریم عقل به تنهایی در باب موضوعات غایی، قطعاً دچار مطالب ضد و نقیض و تناقض حکم می شود. به عقیده کانت، عقل محض برای این فرض که جهان آغازی ندارد، برهان قاطع ارائه می دهد، اما متأسفانه برای رد آن گزاره نیز برهان قاطع اقامه می کند. تصور نمی کنم که هیچ کدام از این براهین ادعا شده، از قطعیت برخوردار باشند، اما اگر کانت درست گفته باشد در این صورت احتمالاً، حداقل در باب این موضوع، شایسته نیست که به عقل تکیه شود. اما بنابر رایج ترین نوع ایمان گرایی افراطی، عقل و ایمان در باب مسائل مهم دینی با یکدیگر تعارض و تضاد دارند و در این حال، باید ایمان را ترجیح داد و عقل را کنار نهاد. به عقیده کی یرکگارد، ایمان این سخن نامعقول که «امر ازلی، تاریخی است» را به ما می آموزد.

به گمان من اینک روشن است که معرفت شناس اصلاح گرا نباید یک ایمان گرای افراطی باشد. مطمئناً نظرات وی راجع به پایه بودن واقعی باور به خدا، وی را ملزم به این اندیشه نمی کند که عقل و ایمان با یکدیگر در تعارض اند؛ از این رو بد نیست در عوض، این سؤال را مطرح کنیم که آیا معرفت شناس اصلاح گرا، به ایمان گرایی معتدل (۱) التزام می یابد؟

این امر بستگی به این دارد که ما واژه های عقل و ایمان را چگونه به کار ببریم. در اینجا احتمالات زیادی وجود دارد. دیدگاه «آبراهام کوپیر» این است که: شخص هر باوری را براساس ایمان می پذیرد، اما استدلال یا استنتاج یا برهان نمی پذیرد:

«بدین ترتیب هیچ انتقادی بر کاربرد واژه ایمان برای آن بخش از روح که بی واسطه یا مستقیماً، بدون اینکه از برهان قیاسی کمک بگیرد، به یقین نائل می آید، وارد نیست. این امر ایمان را در برابر برهان قرار می دهد، نه در مقابل معرفت». (۲)

این مطلب نشان می دهد که استفاده کوپیر از این واژه، استفاده مناسبی نیست. آنچه ما براساس ایمان می پذیریم، صرفاً آن چیزی نیست که به عنوان پایه می پذیریم و آنچه از طریق عقل می پذیریم، صرفاً آن چیزی نیست که براساس قضایای دیگر می پذیریم.

ص: ۱۸۵

---

۱- (۱) .Moderate fideism

۲- (۲) . عقل و ایمان، ص ۲۰۴.



احکام عقل شامل قضایایی است که پایه تلقی می شوند و احکام ایمان شامل قضایایی است که براساس قضایای دیگر پذیرفته می شوند.

بنابراین معرفت شناس اصلاح شده تنها در صورتی ایمان گراست که معتقد باشد برخی حقایق اساسی مسیحیت (۱) در زمره احکام عقل نیستند و باید براساس ایمان پذیرفته شوند.

اکنون باید پرسید احکام عقل دقیقاً چه هستند و چه چیزهایی را در برمی گیرد؟

کاملاً واضح است که قضایای بدیهی و قضایایی که به واسطه براهین معتبر بدهتاً از آنها منتج می شوند، در زمره احکام عقل هستند. اما در اینجا نمی توان بحث را رها کرد. فردی را در نظر بگیرید که معتقد است بنابر استدلال علمی صحیح و مبتنی بر مشاهده دقیق، سن زمین دست کم چندین بیلیون سال است؛ اما با این وجود، واقعیت این است که سن زمین بیش از ۶۰۰۰ سال نیست؛ زیرا این چیزی است که دین تعلیم می دهد. چنین فردی، ایمان گراست؛ با اینکه گزاره «سن زمین بیش از ۶۰۰۰ سال است»، نه بدیهی عقلی است و نه از لوازم آنچه که بدیهی است. بنابراین احکام عقل شامل قضایایی غیر از بدیهی عقلی و لوازم آن است. احکام عقل، شامل حقایق حسی پایه (قضایای بدیهی حسی)، قضایای خطاناپذیر، برخی قضایای مبتنی بر حافظه، برخی قضایای ناظر به احساسات دیگران و برخی قضایای معنوی یا اخلاقی است.

اما در مورد این باور که ذاتی به عنوان خدا وجود دارد و ما نسبت به او مسئول هستیم، چه می توان گفت؟ آیا این باور در زمره حکم عقل است یا در زمره احکام ایمان؟

از نظر «کالوین»، این باور در زمره احکام عقل است؛ به این معنا که در درون جان انسان و در واقع به واسطه استعداد فطری، معرفتی نسبت به خدا وجود دارد. خداوند خود در همه انسان ها درکی خاص از مرتبت الوهی به ودیعت نهاده است و همه انسان ها این احساس را دارند که خدایی وجود دارد و هم او صانع آنها است.

از این منظر می توان فهمید که معرفت شناس اصلاح گرا به هیچ وجه در ارتباط با باور به خدا، ایمان گرا نیست. او معتقد نیست که تعارضی بین عقل و ایمان در این جا وجود دارد، و همچنین بر این باور نیست که ما نمی توانیم از راه عقل به این حقیقت بنیادین نائل آییم، بلکه وی معتقد است که آن در زمره احکام عقل است.

ص: ۱۸۶

یکی از اساتید سابق که برای او احترام فراوانی قائل هستم روزی اظهار داشت: خدا باوران و ملحدان، برداشت های متفاوتی درباره عقل دارند. در آن زمان من منظور وی را نفهمیدم، اما اینک تصور می کنم که می فهمم. براساس نگرش معرفت شناس اصلاح گرا تأکید می کنم که احکام عقل مشتمل بر وجود خداست، درست همان طور که شامل حقایق محسوس، حقایق بدیهی، حقایق ناظر به خاطرات و مانند آن است. این درست نیست که خدا باور و ملحد بر آنچه عقل حکم می کند، توافق دارند، اما در ادامه، خدا باور وجود خدا را از طریق ایمان می پذیرد. در این صورت معرفت شناس اصلاح گرا در رابطه با باور به خدا، دیگر همانند توماس آکویناس، ایمان گرا نیست و بدون شک آکویناس معتقد است که حقایق دیگر مسیحیت از سنخ احکام عقل نیستند. مانند اینکه خدا در مسیح حلول کرد، از این رو جهان با او وحدت یافت. اما باید گفت که به دلیل نظرات وی راجع به معرفت ما از خداوند، نمی توان او را ایمان گرا نامید.

باور به خدا مانند سایر باورهای واقعاً پایه، بی اساس یا اتفاقی نیست. این باور از طریق واقعیت های ارائه شده، موجه است و سرانجام، این نگرش معرفت شناس اصلاح گرا، به حق، تعبیری از ایمان گرایی نیست. (۱)

ص: ۱۸۷



چنان که اشاره شد پلنتینگا طرفدار مبنایگرایی است - با تبیینی که خود از این رویکرد دارد- و معتقد است تجربه دینی، اعتقاد به وجود خداوند را عقلانی می کند، حتی اگر هیچ گونه قرینه مؤید و پشتیبانی در کار نباشد؛ وی این رویکرد را معرفت شناسی اصلاح شده (۱) می نامد. پلنتینگا در این راه بسیار هوشیارانه و منطقی گام برمی دارد؛ یعنی چندان ساده دل نیست که مفهوم تجربه را چنان گسترش دهد که شامل تجربه دینی نیز بشود و بعد نتیجه بگیرد تجربه های دینی پشتیبان معرفت های دینی اند، همان گونه که تجربیات حسی، مؤید باورهای تجربی اند.

از نظر پلنتینگا، صورت های سنتی مبنایگرایی اشکال دارند. مبنایرایان سنتی می گفتند هر باوری باید با یک سری ارجاعات، به درختی موجه شود که ریشه هایش یا به باورهایی می رسد که بدیهی اند، یا به باورهایی که از راه ادراک مستقیم تولید می شوند. پلنتینگا می گوید، گستره وسیعتری از باورها وجود دارد که می توانند این مواضع و موقعیت های پایانه ای (۲) را اشغال کنند. او باورهایی را ذکر می کند که انسان می تواند به آنها برسد بدون اینکه آنها را به باورهای قبلی ارجاع دهد. مثلاً سه گزاره زیر را در نظر بگیریم:

۱. من درختی را در مقابل خود می بینم (ادراک حسی)؛

۲. امروز صبح، صبحانه نیمرو خوردم. (باور مبتنی بر حافظه)؛

۳. آن فرد عصبانی است. (باوری راجع به اندیشه و احساس دیگری). (۳)

ص: ۱۸۹

---

۱- (۱) .Reformed epistemology

۲- (۲) .Terminal positions

۳- (۳) . نرگس نظرنژاد، آیا ایمان به خدا عقلانی است؟، ص ۱۲۲.

از نظر مبنایان سنتی، فقط گزاره ۱ پایه است، ولی پلنتینگا می گوید هر سه گزاره فوق بدون استنتاج و استنباط از باورهای پیشین بر آنها حاصل می شوند و همگی معقول و موجه اند. پس از نظر وی، یک باور از آن حیث پایه است که فرد در موقعیت معرفتی خاصی به آن برسد، بدون آنکه باورهای دیگری وجود داشته باشد که آن باور را از آنها استنتاج کند. با این تفصیل، او اکنون یک گام با مطلوب خود فاصله دارد: چرا اعتقاد به خدا باور پایه نباشد؟

پلنتینگا در اینجا ملاحظات و قیودی را به کار می بندد که باید پیش از طرح مدعای پایه بودن اعتقاد به آنها، آنها را لحاظ کرد. یکی اینکه نباید پنداشت باور پایه باوری است که بدون تأمل و کنکاش حاصل می شود، بلکه ممکن است باوری پایه باشد ولی نیاز به تأمل داشته باشد. (۱)

به هر حال از نظر او موقعیت های مختلفی وجود دارد که موجب می شوند کسی به خدا ایمان آورد (و وجود او را باور کند). احساس حضور خداوند، احساس اینکه از سوی خداوند به ما خطاب می شود، احساس گناه و... از جمله این موقعیت ها هستند. پلنتینگا می گوید: این احساس ها وقتی در قالب گزاره هایی بیان شوند، مانند «خداوند حضور دارد» و «خداوند به من خطاب می کند»، آن گزاره ها تحت شرایط و موقعیت های مناسب، واقعاً پایه محسوب می شوند. البته در نظر دقیق تر، باید گفت، آنچه پایه تلقی می شود این گزاره ها هستند، نه اعتقاد به وجود خدا. اما به هر حال، هر یک از این گزاره ها مستلزم (فرض) وجود خداوند است.

هر چند پلنتینگا استدلال های عقلی را بی ارتباط با باورهای دینی نمی داند، اما آوردن استدلال را امری غیر ضروری تلقی می کند. در نظر او، گزاره «خدا وجود دارد» گزاره پایه است که بی نیاز از استدلال است و اقامه استدلال در بهترین حالت، نقش مؤید را ایفا می کند.

نوع نگرش پلنتینگا در مورد رابطه استدلال های عقلی و باورهای دینی نیز متفاوت است. پلنتینگا با نگاهی معرفت شناختی، به این مسئله توجه کرده است. او با نقد مبنای سنتی نظریه خود را اثبات می کند. در این نگاه مباحث تاریخی و زبان شناختی

ص: ۱۹۰

از جایگاه چندانی برخوردار نیستند. به نظر می‌رسد نوع نگرش پلنتینگا نیز با توجه به سیطره معرفت‌شناسی در فلسفه‌های تحلیلی عصری که در آن زندگی می‌کنیم، کاملاً طبیعی است.

پلنتینگا مباحث سلبی را در حیطه باورهای دینی، ضروری می‌داند. از دیدگاه پلنتینگا، فرد متدین لازم است به موارد نقضی که بر باورهای او وارد می‌شود - مواردی مثل مسئله شر - پاسخ گوید تا صدق باورهای پایه خود را تثبیت کند. (۱)

پلنتینگا معتقد است که در گذشته اگر کسی می‌خواست به وجود خدا اعتقاد یابد، باید به براهین عقلانی اثبات وجود خدا متوسل می‌شد، ولی اکنون می‌توان این قرینه‌گرایی را در مورد خدا انکار کرد و با وجود این، به خدا اعتقاد داشت و این اعتقاد هم به طور کامل عقلانی و به جا باشد؛ حتی اگر هیچ براهنی برای آن نداشته باشیم؛ همان طور که شما می‌توانید به نحو کاملاً عقلانی، وجود افراد دیگر یا وجود میز و صندلی مقابل خود را باور داشته باشید، بدون اینکه برهان و استدلال قاطعی برای آن در اختیارتان باشد. البته این بدان معنا نیست که استدلال، کارگر و مؤثر نیست. چون ممکن است براهین خیلی قوی هم در مورد آنها داشته باشیم؛ ولی به آنها نیازی نیست؛ بنابراین مقصود این نیست که نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد، بلکه منظور آن است که به استدلال و برهان نیازی نیست. پلنتینگا می‌گوید:

من شخصاً معتقدم که براهین اقامه شده برای اثبات وجود خدا دارای ارزش و قوت هستند؛ ولی برخلاف براهین ریاضی به حد برهان و اثبات الزام آور نمی‌رسند. به هر حال پایه بودن اعتقاد خدا به این معناست که بدون ابتناء بر قضایای دیگر، پذیرفته شده باشد؛ البته غیر عقلانی نیز نباشد. (۲)

چنان که گفته شد، پلنتینگا استدلال را رد نمی‌کند و آن را پشتوانه معتبری برای باور می‌داند. خود وی نیز در جاهای گوناگون تلاش می‌کند برای وجود خدا استدلالی معتبر فراهم کند و به شبهه‌های موجود در این زمینه پاسخ دهد. او در یک کتاب خود فقط به مسئله شرور پرداخته و گفت و گوهای خود را به صورت کاملاً استدلالی ارائه کرده

ص: ۱۹۱

---

۱- (۱). آیا ایمان به خدا عقلانی است؟، ص ۱۳۰.

۲- (۲). آلوین پلنتینگا، به نقل از محمد محمد رضایی، رابطه عقل و ایمان، مجله قیاسات، شماره ۳۵، سال دهم، بهار ۱۳۸۴، ص ۲۹.

است. (۱) یگانه ادعایی که او دارد این است که راه رسیدن به معرفت منحصر در این روش نیست. او می گوید: قوه استدلال و دلیل آوری یکی از قوای معرفتی است که برای رسیدن به صدق در ما تعبیه شده است؛ اما قوای معرفتی ما منحصر به این قوه نیست. قوای دیگری هم می توانند در ما وجود داشته باشند که ما را به صدق برسانند و معرفت ساز باشند.

وی درباره این سؤال که ممکن است پیروان ادیان گوناگون ادعا کنند که عقیده آنان در باب خدا اعتقاد پایه است، درحالی که آنها با هم ناسازگارند، پس چگونه می توان این مسئله را توجیه کرد؟ پاسخ می دهد:

به گمان من باورهای پایه مختلف می توانند عقلانی باشند؛ ولی همه آنها درست نیستند، البته امر مشترکی درباره خدا نظیر خالقیت و خیر محض بودن خدا میان ادیان مثل اسلام و مسیحیت و یهودیت وجود دارد؛ ولی اختلافات به باورهای بعدی مربوط می شود که به گونه دیگر تحصیل می شوند.

ما باورهای بعدی را از طریق وحی و کشف به دست می آوریم؛ به طور مثال اگر مسیحیت به تثلیث اعتقاد دارد، دلیلش این است که خدا خود را این گونه در کتاب مقدس معرفی کرده است و همین طور مسلمانان و یهودیان، عقیده خاص خود را دارند، بنابراین به نظر او برای اعتقاد مسیحیت دو منبع وجود دارد: یکی گرایش فطری برای اعتقاد به خدا و برخی صفات او، و دیگری وحی. اختلافات ادیان توحیدی به منبع وحی برمی گردد. (۲)

باورهای دینی از دید پلنتینگا تمامی باورهای دینی را شامل می شوند و این باورها هر چه باشند، بی نیاز از استدلال هستند.

## نقد و بررسی

به نظر می رسد که دیدگاه پلنتینگا درباره خدا، بسیار شبیه برهان فطرت بر اثبات وجود خدا در حوزه اسلامی است، ولی او با یک مشکل اساسی مواجه است: اگر اعتقاد پایه یک فرد با عقیده او که از وحی اخذ کرده ناسازگار باشد، چه باید کرد؟ یا باید از اعتقاد پایه خود دست بکشد یا از آموزه های وحیانی خود. او معتقد است که اعتقادات

ص: ۱۹۲

۱- (۱). آلوین پلنتینگا، فلسفه دین، خدا، اختیار و شر، ترجمه: محمد سعیدی مهر.

۲- (۲). محمد محمدرضایی، رابطه عقل و ایمان، مجله قیاسات، ش ۳۵، سال دهم، بهار ۱۳۸۴، ص ۲۹.

مسیحیت از جمله تثلیث درست است و از طرف دیگر به باور پایه اعتقاد دارد و می گوید: اعتقاد پایه در مورد خدا در قالب شخصی است که عالم و قادر و خیر محض است. حال اگر اعتقاد پایه یک شخص در مورد خدا، به صورت یک شخص است، چگونه این اعتقاد می تواند به صورت سه شخص درآید. این ناسازگاری در باب اعتقادات برگرفته از این دو منبع قابل حل نیست، مگر اینکه از یکی از اعتقادات خود دست بکشیم که مطلوب پلنتینگا نیست.

افراد در ادیان مختلف ادعا می کنند که اعتقاد پایه آنها همان عقیده خاص آنها در باب خدا است، درحالی که این اعتقادات پایه با همدیگر ناسازگار است. در این موارد چه ملاکی وجود دارد که اعتقاد پایه حقیقی را از اعتقاد پایه غیرحقیقی تشخیص دهیم. اگر کسی به خطا و توهم بیندازد که اعتقاد پایه او دارای صفات خاص است و شخص دیگر ادعای دیگر داشته باشد - همان طور که خود او به صراحت می گوید: اعتقاد پایه من فراتر از شک نیست و می تواند در معرض خطا باشد -، در آن صورت تکلیف چیست؟ به نظر نمی رسد پلنتینگا چنین معیاری را ارائه داده باشد و این نقص اساسی نظریه او است. بنابراین تا هنگامی که معیاری برای صحت و سقم اعتقادات پایه نداشته باشیم، اعتقادات پایه توهمی و واقعی، به طور یکسان حقیقت دارند و هنگامی که معیاری نظری ارائه دهیم، آن معیارها مبنا و پایه خواهند بود و این خلاف فرض است.

به نظر می رسد که مسئله کثرت ادیان، چالشی را برای نظریه معرفت شناسی اصلاح شده فراهم می آورد. کثرت ادیان نشان می دهد که استدلال را نمی توان به کناری نهاد و متدینان برای اثبات درستی نظریه خود نیازمند اقامه استدلال هستند. حتی اثبات کثرت گروهی که قائل به صدق همه ادیان و برخورداری آنها از حقیقت است، نیازمند اقامه استدلال است. به هر حال ما گریزی از استدلال نداریم و نیازمند آن هستیم که در مباحث دینی از آن بهره ببریم.





بخش چهارم: همسانی ها و ناهمسانی های دیدگاه استاد مطهری و آلون پلنتینگا

اشاره

ص: ۱۹۵



آیا در جهان اسلام هم زمینه هایی مثل تثلیث مسیحیت و... وجود دارد و آیا مشابهتی میان اسلام و مسیحیت، در کار است؟ هر پژوهشگر بی طرفی به سهولت تفاوت های چشمگیر دو فرهنگ را می بیند. از اولین نکاتی که در برخورد با اسلام چشم ها را خیره می کند، سادگی و صراحت و معقولیت و فهم پذیری معارف اسلام و قرآن است که در مقایسه با مسیحیت و معارف آن - که از همان ابتدا مبتنی بر امری نامعقول و رازآلود و فهم ناپذیر و تعبدی است - تفاوت آشکار دارد.

تفاوت مهم دیگر در رابطه با کتاب مقدس و قرآن کریم است. در میان محققان علم تاریخ شاید هیچ مسئله ای به وضوح و بسادگی استناد قرآن به خداوند سبحان وجود نداشته باشد؛ به طوری که کوچک ترین تردیدی در آن مستلزم بی اعتباری تمامی علم تاریخ است. تواتر قرآن و اینکه نازل از طرف خداوند است، حتی الفاظ آن، جای هیچ گونه تردیدی و انکاری ندارد؛ اما کتاب مقدس مسیحیان که از عهد عتیق و عهد جدید تشکیل شده است، داستانی کاملاً جدا دارد؛ به طوری که اولاً استناد تاریخی آن به مؤلفانش در بوته تردید است. این حکم نه از دید یک مسلمان، بلکه از منظر یک محقق بی طرف است.

ثانیاً، بر فرض صحت استناد، این دو عهد، تشکیل شده از چندین کتاب است که هر کدام را یکی از انبیا یا جانشینان آنها و حواریون نوشته اند. در عهد جدید چهار انجیل از میان انجیل های متعددی که به دست حواریون نوشته شده بود، به اضافه چند نامه از پولس و یعقوب و پطرس و یوحنا و مکاشفه در عهد قدیم پنج سفر تورات و کتب

انبیا و پادشاهان آمده است؛ یعنی نوشته انسانی است و پیش از آنکه وحی باشد و گفتار خداوند، تاریخ پادشاهان و قوم بنی اسرائیل و سیره انبیا است که در ضمن آن به برخی کلمات خداوند نیز اشاره می شود. همچنین تناقضات بسیاری در این تاریخ و سیره وجود دارد که در تحقیقات دانشمندان اروپایی به آنها اشاره شده است. بنابراین اعتبار این کتاب مقدس بیش از سایر کتب نوشته دست انسان نخواهد بود. حتی اگر به صدق گفتار نویسندگان آن اطمینان داشته باشیم. اما مصونیت از خطا و لغزش از آن در نمی آید.

جنبه وحیانی بودن کتاب مقدس بنابر ادعای اهل کتاب، چیزی بیش از این نیست که خداوند خودش را در لایه لای این کلمات ظاهر می کند؛ یعنی هر کس با داشتن ایمان به سراغ کتاب مقدس برود و خودش را به آن تسلیم کند؛ -اگرچه این کتاب دست نوشته بشر است- خداوند خودش را بر آن شخص ظاهر می کند و در حقیقت همان لحظه بر او وحی می بارد. آن وحی نیز ممکن است تناسب چندانی با آن فقره کتاب مقدس که در حال قرائتش بوده است، نداشته باشد. البته کلیسای کاتولیک معتقد بود که این نحوه وحی فقط به کلیسا اختصاص دارد و مردم نباید چنین انتظاری از مواجهه با کتاب مقدس داشته باشند. یکی از مهم ترین دستاوردهای نهضت اصلاح دینی، که از سوی لوتر و کالون به راه افتاد، این بود که این انحصار را بشکند و رابطه خدا و انسان را بی واسطه گرداند و امکان نازل شدن وحی را بر تک تک مسیحیان مؤمن فراهم آورد. این ادعای بزرگ نه برهان عقلی بر آن اقامه شده، نه دلیل تجربی-تاریخی دارد، و نه دلیل تعبدی مستند به پشتیبانی عقل.

ثالثاً، مشکل تعارضات آشکار و حل نشدنی فقرات کتاب مقدس با دستاوردهای تقریباً مسلم علوم تجربی جدید که سبب پیدایش مسئله مهم علم و دین در رشته فلسفه دین شد، موجب بی اعتباری هر چه بیشتر معارف کتاب مقدس شد. از اینجا بود که اندیشمندان هر جا تعارضی میان علم و دین درمی گرفت، بدون تأمل و تردید به تقدم علوم تجربی بر دین حکم می کردند و به نظر، عکس العمل آنها منطقی و معقول بوده است. این دیدگاه از سر ضدیت پیشین با دین نبود، بلکه چاره ای برای آنها باقی نمانده بود. حتی برخی از آنان برای نجات مسیحیت و کتاب مقدس چاره اندیشی هایی نیز کردند از جمله زبان دین را زبان نمادین معرفی کردند، که نباید دعاوی آن را

واقع نگرانه تلقی کرد؛ از این رو تعارضی با علوم تجربی ندارد؛ یعنی برای حل تعارض، نقش معرفت بخشی دین را از آن ستاندند و گفتند: «دین یک نقش ارزشمند ایفا می کند، بی آنکه احکامی راجع به واقعیت صادر کرده باشد».

یک عامل اجتماعی دیگر که باید آن را در کنار عوامل فوق قرار داد، فساد حاکم بر دستگاه روحانیت مسیحی در طول صدها سال حاکمیت بلامنازع بود. اشرافیت، فساد جنسی، سوءاستفاده از پایگاه اجتماعی، تجاوز به حریم انسان ها و بسیاری مفاسد دیگر، - که در تاریخ جهان ثبت و ضبط است- (۱) موجب نوعی بی اعتمادی و گریز از معارف کلیسایی شده بود.

این مسئله از دید استاد مطهری هم به دور نمانده و استاد در کتاب ها و مقالات خود به این مسائل اشاره نموده اند و اشتباهات کلیسا را متذکر شده اند.

### ۱- اشتباهات کلیسا از دیدگاه استاد مطهری

استاد مطهری در جای جای کتابهای خویش و نیز در سخنرانی هایشان، به اشتباهات کلیسا اشاره نموده و آنها را نقد کرده است. ایشان جنگ انداختن بین دین و دنیا و عقل و ایمان را از اشتباهات فاحش کلیسا برمی شمارد.

کلیسا در ابتدای ظهور علم در دوره رنسانس چند اشتباه بسیار بزرگ کرد. میان دین و زندگی معتدل و شرافتمندانه دنیا جنگ انداخت. میان عقل و ایمان جنگ انداخت؛ گفت اصل اصول دین از حوزه عقل خارج است، منطقه ممنوعه برای عقل است. (۲)

از طرف دیگر استاد مطهری در مقابل کلیسا جایگاه عقل را در اسلام مطرح می کند و می گوید:

این خیلی افتخار بزرگی است که از صدر اسلام علمای اسلام آمدند گفتند که بین عقل و ایمان هماهنگی است:

«کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع و کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل».

مقصودشان این بود که اگر واقعاً یک چیز را عقل اکتشاف کند، ما فرضاً دلیل نقلی نداشته باشیم، همین اکتشاف عقل کافی است که بفهمیم اسلام با این موافق است؛ یعنی مقررات اسلام براساس یک مجهولات و مرموزات و خارج از دسترس

ص: ۱۹۹

۱- (۱). ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۶، ص ۲۳.

۲- (۲). مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۴۶۱.

اندیشه، فکر و عقل نیست، براساس یک سلسله مصالح و مفاسد در زندگی بشر است که برای عقل قابل مطالعه است.

قاعده

«کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» می خواهد بگوید اسلام یک دین منطقی است؛ فرضاً فلسفه یک حکمش الآن برای عقل روشن نیست، ولی یک امر مرموز مربوط به عالم مجهولات هم نیست، که اصلاً به کلی ضد عقل باشد. ایمان غیر از عقل نیست. حساب اینکه ایمان از عقل جداست در اسلام وجود ندارد و همین امر قدرتی به اسلام بخشیده است. اصول دین اسلامی که اساساً منطقه انحصاری عقل است، به عکس مسیحیت که اصول دین برای عقل، منطقه ممنوعه است. این مسئله سبب شده است که به علمای اسلام یک میدان باز بدهد که در مسائل، عقل را دخالت بدهند. (۱)

استاد در ادامه، یکی از علل پیشرفت غرب را به پروتستانها نسبت می دهد و وجود آمدن پروتستانتیزم را هم از اسلام می داند. ایشان می گویند در اثر جنگهای صلیبی، مسیحیان خیلی چیزها را از مسلمین دریافتند. سپس اشاره می نماید که آنها بعد از اینکه محاسن مسلمین را گرفتند، در عوض افکار عقب مانده خویش را به مسلمین تزریق نمودند.

یکی از علل عمده تمدن اروپایی پیدایش مذهب پروتستان است. مذهب پروتستان مولود برخورد مسیحیت با اسلام و اقتباس اصول اولی اسلام است؛ یعنی این اسلام است که مستقیماً در سرنوشت تمدن اروپایی تأثیر داشته است. اینها را در میان اهل مذهب مسیح نظیر شیعه ها در میان اهل اسلام می دانند، با این تفاوت که اینها هزار و پانصد سال بعد از مسیح آمدند، ولی تشیع از زمان پیامبر است. این گروه - که البته عددشان هنوز به عدد کاتولیک ها نمی رسد، ولی جمعیت بسیار معتابھی هستند - اصلاحات اساسی در دین مسیح انجام دادند. حالا بعد چه دسیسه هایی از طرف خود آنها به کار رفت، مستقیم یا غیر مستقیم، که افکار پلید خودشان را به ما دادند، جایشان را با ما عوض کردند، آنجایی که ما بودیم آنها آمدند، جایی که آنها بودند ما را بردند، یعنی افکار خودشان را به ما دادند و افکار ما را برای خودشان گرفتند. (۲)

به نظر استاد، پروتستان ها از اسلام اصولی را گرفتند و بعد تمدن اروپایی به وجود آمد. ایشان اصولی را که آنها از اسلام بلاواسطه گرفتند را چنین ذکر می کند:

ص: ۲۰۰

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۴۸۴ و ۴۸۵.

۲- (۲). همان، ص ۴۶۳.

«من سخن محمد عبده را نقل می کنم که دنیای اروپا از روزی که از دین خودش صرف نظر کرد به سوی سعادت گام برداشت و دنیای اسلام از روزی که از دین خودش صرف نظر کرد بدبخت شد و این تفاوت دو دین است.»

پروتستان ها اصلاحات اساسی در دین مسیح انجام دادند. در میان اصلاحاتی که از اینها ذکر کرده اند در درجه اول سه چیز است:

۱. برداشتن فاصله میان انسان و خدا و به تعبیر سید جمال الدین اسدآبادی و دیگران، ارزش دادن به شخصیت انسانی. گفتند «پاپ واسطه است» یعنی چه؟ خدا به همه مردم نزدیک است، خدا را بدون واسطه کشیش بلکه هیچ بنده ای پرستش کنید. خدا به تمام بندگان نزدیک است، درد دل هر بنده ای را می شنود. ای انسان! در تماس گرفتن با خدا احتیاج به واسطه نداری.

۲. برای عقل در حریم دین، حق قائل شدن؛ گفتند آن مسائلی از مسائل دینی و اصول دینی که ضد عقل است، طرد کردنی است، باید دورش افکند.

۳. موضوع عمل و توجه به معاش و سعی و کار، آن هم به حد اعلی؛ به تعبیر قرآن جهاد و سخت کوشی و اینکه بهبود معاش هم عبادت است.

این سه اصل هر سه مستقیم از اسلام گرفته شد. بعد از جنگ های صلیبی و تماس شرق و غرب، بعد از آنکه با ارزش های اسلامی آشنا شدند، این سه اصل را از اسلام گرفتند و به نام اصلاحات در دین مسیح وارد کردند. گو اینکه هنوز اینها را - مخصوصاً آن بخش اول را - به طور کامل نتوانسته اند رعایت کنند» (۱)

## ۲- مقایسه میناگروی پلنینگا با میناگروی مسلمانان

پلنینگا راجع به ساختار معرفتی انسان، به وجود باورهای پایه معتقد است. همان گونه که قبلاً گفته شد، مفهوم باور پایه یکی از مفاهیم اساسی در معرفت شناسی امروز است. اصل آن به نظریه قدیمی میناگروی برمی گردد. براساس این نظریه، مجموعه باورهای آدمی به دو دسته «استنتاجی» و «غیراستنتاجی» تقسیم می گردد. باورهای غیر استنتاجی همان باورهای پایه اند. فیلسوفان گذشته معمولاً باورهای پایه را منحصر به باورهای

ص: ۲۰۱



حسی و بدیهی عقلی می دانستند، اما با ظهور معرفت شناسی اصلاح شده، مسئله حصر باور پایه در دو نوع مذکور مناقشه شد.

انواع جدیدی از باورها مثل باورهای مأخوذ از حافظه و یا حتی باورهای دینی، به عنوان کاندیدای پایه بودن مطرح و در مکتوبات معرفت شناسانه جدید دفاع شد.

اینکه آیا واقعاً معیاری برای حصر باور پایه در چند نوع محدود وجود دارد یا نه و اگر ندارد پس چگونه می توان آنها را بازساخت اینکه بر فرض پایه بودن یک باور توجیه آن چگونه است، از موضوعات بحث انگیز در معرفت شناسی بوده است.

تفاوت دیدگاه پلنتینگا با مبناگرایان سنتی، در این نکته قابل ارائه است که پلنتینگا، هم در سطح بنیادین ساختار معرفتی، نامزدهای متفاوتی را می نشاند، و هم اینکه تضمین آن باورها را بدون آگاهی موجودات انسانی شناسا، قابل تصور می داند. وی معتقد است که سطح بنیادین معرفت، جایگاهی است که بر خلاف آنچه مبناگرایان سنتی معتقدند، باورهای واقعاً پایه متعددی از قبیل باورهای حسی، باورهای ناظر به اشخاص دیگر، باورهای پیشینی، باورهای مبتنی بر گواهی یا تصدیق دیگران و... را میزبانی می کند. همچنین پلنتینگا به دیدگاه هایی که در نظر داشتند نحوه کسب تضمین باورهای ذکر شده را به طریقی غیر از اطلاق نظریه کارکرد صحیح بدانند، انتقاد می کند. ولی در مقابل، وی معتقد است که قوای معرفتی ما، در تولید این باورها از صحت کارکرد برخوردار بوده، به هدف تولید باور صادق طراحی شده و احتمال صدق باورهایشان نیز در حد بالایی است؛ از این رو، این گونه باورها دارای ضمانت اند و چنان که صادق باشند، معرفت تلقی می شوند. پلنتینگا دیدگاه خود را با دیدگاه مبناگرایانه «تامس رید» موافق می داند. رید نیز معتقد است انسان ها در اعتقاد به چنین باورهایی، بدون نیاز به استدلال و قرینه گزاره ای عمل می کنند و اطفال انسانی سال ها قبل از آنکه بر استدلال قادر باشند، چنین باورهایی را شکل داده، بر مبنای آنها عمل می کنند. حال به نظر می رسد این نوع نگرش، توجه به رویه واقعی اعتقاد ورزیدن انسان، و در نظر گرفتن انسان است، آن گونه که هست؛ نه آن گونه که می خواهیم باشد.

به نظر می رسد مبناگرایان مسلمان نیز همین رویه واقعی و بالفعل را در نظر داشته اند. البته توجه آنها به یک نکته دیگر، دیدگاهشان را متمایز می کند.

اندیشمندان مسلمان وقتی به تصدیق یا اعتقاد - از آن حیث که ماده استدلال قرار می گیرد - نظر می کنند، معتقد می شوند که تصدیق یا اعتقاد به نسبت بین موضوع و محمول بر دو گونه است؛ تصدیق بدیهی و نظری.

با این توصیف، این نکته قابل تأمل است که منطق دانان مسلمان نیز در سطح پایه ای ساختار معرفتی خود، قضایای متعددی را وارد می کردند که در فهرست ارائه شده مبناگرایان سنتی از قضایای واقعاً پایه، بسیاری از آن قضایا به چشم نمی خورد. در واقع، این فهرست مشابهت زیادی با قضایای واقعاً پایه ای دارد که مبناگرایی تعدیل شده امثال تامس رید و آلوین پلنتینگا از آن سخن گفته اند.

در اینجا ذکر چند نکته، لازم است:

نخست اینکه، بر خلاف پلنتینگا که قضایای واقعاً پایه را از طریق نظریه کارکرد صحیح، معرفت می پندارد، مبناگرایان مسلمان از آن جهت از قضایای چهارگانه یا شش گانه بدیهی مسلم سخن گفته اند که این قضایا در استدلال های یقینی برهانی به کار گرفته می شوند.

نکته دوم اینکه، ممکن است گفته شود یقینی که مبناگرایان مسلمان از آن بحث کرده ند، یقین روان شناختی است و این نوع یقین، در معرفت یا علم کارایی ندارد. در پاسخ باید گفت: عید است منظور مسلمانان، یقین روان شناختی باشد؛ چرا که از عبارات ابن سینا برمی آید که وی در این قضایا شرط می کند که حکم به تصدیق نه تنها باید صددرصد (یقینی) باشد، بلکه مطابقت با واقع نیز لحاظ شده باشد و به علاوه، مطابقت لحاظ شده، در واقع نیز موجود باشد. پس در حقیقت، در یقینات، یقین صرفاً روان شناختی مورد نظر نیست، بلکه صدق یا مطابقت با واقع نیز مورد نظر است. پس مبناگرایان مسلمان، قضایای برخاسته از عقل تنها (اولیات)، عقل و حس (مجربات) و فطریات را قضایایی یقینی می دانند که مورد تصدیق قوه معرفتی انسانی قرار می گیرند و این قوه در حکم بدان ها، از قرینه گزاره ای استفاده نمی کند. این قضایای مورد اعتقاد، پایه و بلکه واقعاً پایه هستند و پایه دیگر قضایای یقینی نیز واقع می شوند. به نظر می رسد ایجاد این نوع گرایی در تفکر اندیشمندان، موجب شده است که یقینی بودن قضایای ذکر شده را بی نیاز از قرینه گزاره ای بدانند.

فیلسوفان مسلمان، اولیات و محسوسات را باورهای پایه دانسته اند. برای مثال در جایی صدای مهممه به گوش می رسد و دیگران نیز صدای مهممه را می شنوند. در چنین فضایی که شما ادعا می کنید مهممه وجود دارد، اگر کسی بپرسد که دلایل شما بر وجود مهممه چیست، احتمالاً پاسخ شما جملاتی از این قبیل خواهد بود: «خوب معلوم است، صداهای زیادی در اینجا شنیده می شود»؛ «مگر این همه صدا را نمی شنوید؟» این عبارت هایی هم که در ظاهر به صورت دلیل ذکر شده اند، در واقع تکرار مدعا هستند. مقصود از اولیات، قضایایی هستند همچون: هر کل از هر یک از اجزای خود بزرگ تر است؛ اجتماع و ارتفاع نقیضان محال است؛ اجتماع نقیضان غیر از اجتماع ضدین است و... ابن سینا در کتاب شفا، نخستین قضیه بدیهی را قضیه محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضان می داند که هر گونه علمی در پرتو پذیرش آن معنا می یابد. (۱) بنابراین می توان گفت که در فلسفه ابن سینا، در رأس هرم باورهای پایه، گزاره «اجتماع و ارتفاع نقیضان محال است» واقع شده است.

با نگاهی به مبادی برهان درمی یابیم که فیلسوفان مسلمان همچون ابن سینا، قضایای دیگری را نیز جزء قضایای یقینی دانسته اند. مجربات، فطریات، حدسیات و متواترات، قضایای دیگری هستند که با نام یقینیات و به عنوان مبادی «علم برهان» معرفی شده اند. اما با کمی دقت درمی یابیم که فیلسوفان مسلمان، یقینی بودن فطریات را ناشی از وجود قیاسی مخفی در دل آنها دانسته اند. به عبارت دیگر، هر چند قضایای مذکور، قضایای پایه در نظر گرفته شده اند و با نام مبدأ از آنها یاد شده است، اما در واقع خود مبتنی بر قضایای پایه هستند.

### ۳- مبانی معرفت شناختی باورهای دینی در مبنای فیلسوفان مسلمان

با نگاه اجمالی به دیدگاه مبنایگرایان، فیلسوفان و منطق دانان مسلمان به این نتیجه می رسیم که آنها دسترسی به یقین فلسفی و منطقی را ممکن می دانند و معتقدند که مجموعه معارف بشری بر اصول بدیهی و مبادی یقینی مبتنی هستند. براهین یقینی، از مبادی بدیهی، یقینی و مفید یقین تألیف می شوند. و معلومات یقینی نوینی را نتیجه

ص: ۲۰۴

---

۱- (۱). ابن سینا، الإلهیات، المقالة الأولى، ص ۴۸.

می دهند و بدین سان یقینیات نظری، به بدیهیات منتهی می گردند. این ارجاع معارف نظری به بیهی، به محتوا و مقدمات و لوازم برهان اختصاص دارد.. قداما از میان شکل ها و صورت های استدلال، شکل اول قیاس را بدیهی و بین قلمداد کرده اند. اکثر آنان از میان مبادی و مقدمات، مجموع اولیات، فطریات، محسوسات، تجربیات، حدسیات و متواترات را بدیهی دانسته اند.

در نظر فیلسوفان مسلمان، ارجاع کسبی و نظری به مقدمات بین و غیرکسبی، به براهین محدود نمی شود. همه استدلالها و قیاس های غیربرهانی - اعم از جدلی و خطابی - نیز باید به بقیه مبادی اولیه مقبولات، وهمیات، مشهورات، مسلمات، مخیلات، مقبولات، منظونات، مشبهات و مسلمات منتهی گردند. گرچه نتیجه ای که از این گونه مقدمات و مبادی حاصل می شود، صرفاً احتمالی یا ظنی خواهد بود، ولی منتهی نشدن آنها به این مبادی، مستلزم محذور استحاله تسلسل و عدم وصول به باور غیرجزمی است. همان طور که همین محذور، عیناً در یقینیات نیز وجود دارد.

به نظر می رسد تنها دو دسته از این اقسام، یعنی اولیات و وجدانیات را می توان بدیهی و از مبادی اولیه براهین دانست؛ البته فطریات نیز همچون بدیهیات بوده و سرانجام به آنها ارجاع می یابند، ولی دیگر اقسام بدیهی نیستند و اگر به بدیهیات منتهی شوند، مفید یقین و مبادی ثانویه برهان خواهند بود.

بنابراین؛ مجموعه معارف یقینی حصولی بشر، مبتنی بر گزاره هایی بدیهی و یقینی هستند که با به کار گرفتن آنها در براهین، مفید یقین بوده و معلومات جدیدی را تولید می کنند، آن وصول مبادی یقینی و بدیهی، صرفاً از وجدانیات و اولیات خواهند بود.

گرچه فیلسوفان، منطق دانان و متکلمان اسلامی در پاره ای از مسائل همچون تعداد بدیهیات اختلاف نظر دارند، ولی همه آنها به اتفاق این مبناگروی ویژه را پذیرفته اند.

اکنون این سؤال مطرح است که آیا می توان در جدیدترین نگرش معرفت شناسان غربی (معرفت شناسی اصلاح شده) به نقطه مشترکی با دیدگاه فلاسفه، متکلمان و منطق دانان اسلامی - به خصوص استاد مطهری - دست یافت؟

معرفت شناسان غربی همچون پلنتینگا و آلستن، معتقدند کسی که ادراک حسی دارد، پیش فرض و آن را است. و آن را مفروض و مسلم گرفته است؛ از این رو، کسی که

تجربه ای از خدا دارد، وجود او را در خارج پیش فرض، مسلم و مفروض قلمداد کرده است و لازم نیست وجود او را اثبات کند، بلکه وجود او بدیهی است. بدین ترتیب حامیان هر دو دیدگاه بر این باورند که مجموعه معارف بشری بر اصولی بی نیاز از اثبات و استدلال، مبتنی است.

به نظر می رسد در این اظهارنظر، گام هایی به سوی نگرش اندیشمندان مسلمان برداشته شده، ولی در عین حال تفاوت هایی با دیدگاه آنان دارد. متفکران اسلامی اصل وجود خارجی را، صرف نظر از خصوصیات آن - مانند مادی و مجرد بودن و... - بدیهی می دانند و روشن است که اصل بدیهی با پیش فرض تفاوت دارد. افزون بر این، بزرگان فلاسفه اسلامی همچون ابن سینا و صدرالمألهین، معتقدند که اذعان به وجود مصادیق محسوسات در خارج، بدیهی نیست و احتیاج به استدلال عقلی دارد. اما مسئله وجود خداوند، گرچه به نظر می رسد بدیهی بوده و بلکه معرفت به او شهودی و حضوری است، ولی این معرفت، شخصی است و نمی توان آن را به دیگران انتقال داد؛ زیرا برای انتقال به دیگران باید از علم حصولی بهره گرفت و به اثبات آن پرداخت. بنابراین براساس علم حضوری، معرفت به خدا احتیاج به استدلال ندارد، ولی معنای آن این نیست که وجود خداوند به عنوان پیش فرض و مفروض تلقی شود.

#### ۴- جمع بندی دیدگاه پلتنینگا

به نظر پلتنینگا در تضمین باور دینی مسیحی، گامی چندان دورتر از ایمان گرایی بر نمی دارد. این مطلب از دو نکته در کتاب باور مسیحی دارای ضمانت، قابل فهم است. چنان که می بینیم، پلتنینگا تأکید ویژه ای بر این مطلب دارد که باور دینی مسیحی - هم جزء مشترکش با ادیان دیگر و هم جزء خاص آن - در صورتی که صادق باشد، تضمین خواهد داشت. از طرف دیگر وی همواره تکرار می کند که این باور، صادق است و آنان که همچون فروید و مارکس، آن را کاذب دانسته اند، آن را فاقد ضمانت خواهند دانست. اما بعید است که با تکرار این مطلب - که باور دینی مسیحی، صادق است -، بتوان با او همراه شد. به راستی چه دلیلی برای التزام به این سخن پلتنینگا وجود دارد. به علاوه، اگر بخش مربوط به ناقض های باور مسیحی را مروری دوباره کنیم، می فهمیم

که وی حاضر نمی شود نفی آنها را برای تضمین باور دینی لازم بداند. از نظر پلنتینگا، نفی ناقض ها تنها برای پابرجا ماندن در خصوص صدق مفروض و از پیش در نظر گرفته شده آنها لازم است. در واقع، وی از ابتدا فرض کرده که باور مسیحی از ناقض ها در امان هستند؛ از این رو می تواند با ضمانتی که از راه مدل آکوئیناس - کالون برای آن فراهم نموده است، معرفت و علم تلقی شود. همچنین وی نمی پذیرد که اعتراض به «حق بودن» باور دینی، بتواند مستقل از مسئله صدق مطرح باشد. این بدین معناست که هر گونه اعتراضی به اعتبار معرفتی باور دینی، مسبوق به کاذب دانستن باور دینی است. اما از جنبه دیگر، می توان گفت که معرفت تلقی کردن باور دینی نیز نیازمند صدق آن باور است.

ما حتی اگر بپذیریم که باور دینی به واسطه مدل آکوئیناس - کالون ضمانت دارد، برای صدق آن نیازمند به استدلال و دلیل هستیم؛ دست کم دفع ناقض هایی که صدق باور دینی را هدف قرار داده اند، نیازمند استدلال و قرینه است. البته پلنتینگا بیان می کند که پایه ای بودن باور، ربطی به دفع ناقض های آن ندارد. اما با کمی تأمل می توان دریافت که در صورت آگاهی از اعتراضات و اشکالات اعتقاد دینی خود، دیگر نمی توان به باور دینی خود به صورت پایه ای معتقد بود؛ از این رو، اعتقاد پایه ای به باور دینی - دست کم در دفع اعتراضات - نیازمند استدلال و قرینه است.

ممکن است کسی معترض شود که جای دادن پلنتینگا در سنت ایمان گرایانه، در صورتی مقبول می باشد که بتوان وی را در یکی از دیدگاه های ایمان گرایانه موجود جای داد. پیش تر دیدیم که وی با ذکر معانی ایمان گرایی و مخالفت با عقل، خود را با هیچ یک از این دیدگاه ها موافق ندید. پس چگونه می توان تعریفی از ایمان گرایی عرضه کرد که دیدگاه های پلنتینگا را نیز دربرگیرد؟

در پاسخ، ابتدا باید ایمان گرایی را دیدگاهی تلقی کنیم که سرنوشت ایمان را با عقل و دلایل عقلی، یا به تعبیری مناسبتر، قراین گزاره ای، قابل تشخیص نمی داند. در این صورت، باید گفت که وی با فرض صدق باور دینی مسیحی، سخن گفتن عقل و تمسک به دلایل را، در معرفت خواندن اعتقاد دینی، بوالفضولی عقل تلقی می کند. وی نمی پذیرد که معرفت بودن اعتقادات دینی ما، با وساطت عقل و دلایل گزاره ای باشد.

اما در عوض، برای معرفت خواندن آنها، ضمانت آنها را با صدقی که از ابتدا مفروض گرفته است، ترکیب می کند. بنابراین، به نظر می رسد این دیدگاه، چندان فراتر از ایمان گرایی نرود.

نکات اساسی در سخنان پلنتینگا از این قرار است:

باور به خداوند، یعنی اعتقاد به آفریدگار دانا، توانا و حکیم. انسان و جهان، باوری منطقی، خردمندانه و در عین حال از باورهای پایه است که به استدلال های عقلی که در الهیات طبیعی (عقلی) برای اثبات وجود خداوند اقامه شده است، نیاز ندارد.

منطقی و معقول و پایه بودن باور به خدا بدان جهت است که از فطرت آدمی سرچشمه می گیرد.

ایمان به خدا از این جهت همانند باورهای حسی است که بر ادراک حسی انسان مبتنی هستند. با فرض سالم بودن دستگاه های ادراک حسی و در وضعیت طبیعی و عادی، باورهای حسی، منطقی و معقول بوده و به استدلال عقلی نیز نیاز ندارند. در حقیقت، وضعیت طبیعی و شرایط عادی در مورد ادراک حسی، دلیل معقول بودن باورهای مبتنی بر ادراک حسی است. وضعیت فطری عقل و روح انسان نیز دلیل معقول بودن باور به خداوند است و به استدلال عقلی نیاز ندارد. فطرت ادراکی و احساسی (بینشی و گرایشی) انسان با فرض نبودن موانع، انسان را به سوی باور به خدا برمی انگیزد.

توجه به زیبایی ها و شگفتی های طبیعت برای انگیزش فطرت به سوی باور به خدا، استدلال عقلی - به معنای رایج آن در الاهیات عقلی - به شمار نمی رود و با بدیهی یا پایه بودن باور به خداوند منافات ندارد. همان گونه که به کارگرفتن دستگاه های ادراکی حسی، برای معرفت های حسی، استدلال عقلی شمرده می شود و با بدیهی یا پایه بودن آنها ناسازگار نیست.

ممکن است انسان (انسان با ایمان) با شبهات ملحدانه و شکاکانه مواجه شود. این گونه شبهات می تواند منطقی و معقول بودن ایمان دینی به چالش بکشد. در چنین وضعی، استدلال عقلی، تنها راه چاره خواهد بود که از یک سو بر ایمان دینی اقامه دلیل می کند، و از سوی دیگر خلل های موجود در استدلال مخالفان را آشکار می سازد.

بنابراین اگر چه ایمان دینی در پیدایی خود نیازمند استدلال و تفکر عقلی و فلسفی نیست، اما در مصون ماندن از شبهات، به استدلال عقلی و فلسفی نیازمند است.

## ۵- ارزیابی دیدگاه پلتنینگا

در مجموع، دیدگاه پلتنینگا از بعضی جهات قابل دفاع است. پایه دانستن ایمان به خدا به این معنا که در فطرت ادراکی و احساسی انسان ریشه دارد، با آیات قرآنی و روایات اسلامی هماهنگ است. قرآن کریم خداوند را نور آسمانها و زمین دانسته است. (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ). (۱)

روشن ترین چیزی که انسان در جهان محسوس می شناسد نور است. نور دانستن خداوند بیانگر این حقیقت است که وجود آسمانها و زمین جلوه هایی از نور وجود خداوند هستند. تفکر در شگفتی های آفرینش، وجود خداوند را همچو نوری تابناک در برابر دیدگاه عقل و فطرت انسان نمایان می سازد.

قرآن کریم، دین را - که خدا باوری شالوده آن است -، مقتضای فطرت انسان دانسته و از انسان می خواهد که به ندای فطرت گوش جان بسپارد و از مسیر درست آن منحرف نشود:

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا). (۲)

بدین جهت است که در قرآن هیچ گونه استدلالی بر وجود خداوند به چشم نمی خورد. آنچه قرآن کریم بر آن تأکید ورزیده، تنها صفات جمال و جلال خداوند است که تفکر در جهان خلقت یکی از راه های شناخت صفات جمال و جلال الهی است. (۳)

فطری بودن معرفت به خداوند در روایات اسلامی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است:

«کل مولود یولد علی الفطره» .

امام باقر علیه السلام در شرح این حدیث فرموده است:

هر انسانی براساس معرفت به اینکه خداوند آفریدگار او است. به دنیا می آید. (۴)

ص: ۲۰۹

۱- (۱). نور، ۳۵.

۲- (۲). روم، ۳۰.

۳- (۳). تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۳۹۵.

۴- (۴). کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۰.



بر این اساس، اگر انسان به مقتضای فطرت خود تربیت شود و عوامل انحرافی مانع نشود، خداشناس و خداپاور خواهد بود.

امام حسین علیه السلام در دعای عرفه، پایه بودن ایمان به خداوند را با عبارتی شیوا و رسا بیان نموده است:

«متی غبت حتی تحتاج إلى دليل يدك عليك، ومتی بعدت حتی تكون الآثار هي التي توصل إليك»؛ کی پنهان بوده ای تا به دلیلی که بر وجود تو دلالت کند، نیاز داشته باشی، و کی دور بوده ای که نشانه های خلقت، ما را به تو برساند؟

بدیهی یا پایه بودن معرفت و ایمان به خداوند، در فلسفه و کلام اسلامی نیز مطرح بوده و طرفدارانی داشته است. صدرالمتألهین پس از یادآوری ادله های گوناگونی که فیلسوفان و متکلمان الهی برای اثبات وجود خداوند بیان کرده اند، چنین می گوید:

وجود خداوند - چنان که گفته شده - فطری انسان است؛ زیرا انسان هنگامی که در وضعیت هولناک و حالات سخت قرار می گیرد، به مقتضای فطرت خویش به خداوند توکل کرده و به طور غریزی به موجودی که اسباب جهان را فراهم می آورد و دشواری ها را آسان می سازد، روی می آورد؛ بدین جهت، بیشتر عارفان به حالتی که انسان در لحظه های خطر مانند غرق شدن و سوختن در خود احساس می کنند، بر اثبات وجود خدا استدلال می کنند و در کلام خداوند (قرآن) نیز به این مطلب اشاره شده است. (۱)

مقصود صدرالمتألهین از اشاره های قرآنی به فطری بودن خداشناسی، آیاتی است که یادآور می شود، مشرکان هنگامی که احساس خطر می کنند و از اسباب طبیعی و خدایان دروغین آنان نیز کاری ساخته نیست، به خدای یکتا روی می آورند:

(فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ). (۲)

علامه طباطبایی در این باره چنین می گوید:

هیچ کس (اعم از مؤمن و کافر) تردید ندارد که انسان در لحظه های خطر که از همه اسباب و علل نجات بخش ناامید می شود، به سوی قدرتی برتر که ناتوانی و غفلت در او راه ندارد، روی می آورد. (۳)

در نتیجه، وجود خداوند هم از فطریات و بدیهیات ادراکی و هم از فطریات احساسی

ص: ۲۱۰

۱- (۱). صدرالمتألهین، المبدأ والمعاد، ص ۳۸.

۲- (۲). عنکبوت، ۶۵.

۳- (۳). تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۲۷۲.

است؛ البته، فطری و بدیهی بودن وجود خداوند به این معنا نیست که شناخت خداوند به هیچ گونه توجه و تفکر نیاز ندارد؛ همان گونه که در بدیهیات حسی، نیازمند به استفاده درست از دستگاه های ادراکی حسی هستیم، در مورد وجود نیز به توجه و تفکر در نظام نیاز داریم.

اگر ذهن انسان به شبهات و اوهام، و روان او به وسوسه های شیطانی و نفس اماره آلوده نباشد، کم ترین توجه و تدبر در نظام خلقت، او را به وجود آفریدگار دانا و توانا رهنمون می شود؛ بدون آنکه به استدلال های فنی و پیچیده فلسفی و کلامی نیاز داشته باشد. با این حال، استدال های فنی و پیچیده فلسفی و کلامی، در دست یابی انسان به معرفت تفصیلی و تکمیلی و نیز در پاسخ گویی به شبهات، نقش ویژه خود را دارند. با این بیان، روشن می شود که میان فطری و بدیهی دانستن وجود خداوند و بهره گیری از استدال های فلسفی و کلامی، ناسازگاری وجود ندارد.

ص: ۲۱۱



۱- بحث فطرت به مثابه نقطه اشتراک دو دیدگاه

از دیدگاه گروهی از خداپاوران منشأ گرایش انسان به دین، «فطرت» است. فطرت یعنی، از ویژگی های آفرینشی و تکوینی وجود انسان که با حیات عقلانی او هماهنگ است. بدین جهت ملاک تعالی و تکامل انسان به شمار می روند و با معیارهای حیات طبیعی و غریزی انسان قابل توجیه نیستند؛ ازاین رو، فطریات از نوعی قداست برخوردارند و جنبه ارزشی دارند. (۱)

فطریات انسان به دو گونه «ادراکات» و «گرایش ها» تقسیم می شوند. ادراکات فطری، تصورات و تصدیقاتی هستند که انسان آنها را به صورت روشن و بدیهی درک می کند و به تعریف یا استدلال نیاز ندارند. درک مفاهیمی چون وجود، عدم، علت، معلول، و تصدیق هایی چون، وجود موجود است، معلول به علت نیاز دارد، ترجیح بال مرجح محال است و اجتماع نقیضین محال است، ادراکاتی بدیهی و فطری می باشند. این گونه ادراکات، سرمایه های اولیه معرفت و دانش بشری اند و انکار یا تردید در آنها بشر را به سفسطه و شکاکیت ویرانگر سوق می دهد. به گفته استاد مطهری، «یگانه راه برای ارزش داشتن علم، فکر و فلسفه بشر، قبول کردن فطری بودن اصول اولیه تفکر است. با گرفتن این اصول برای بشر جز شک مطلق چیزی باقی نمی ماند». (۲)

ص: ۲۱۳

---

۱- (۱). محمد علی مبینی، عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلویین پلنتینگا، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.

۲- (۲). مرتضی مطهری، فطرت، ص ۵۸.

گرایش های فطری انسان آن دسته از تمایل های بشری اند که او را به سوی یک سلسله حقایق متعالی و ارزشی برمی انگیزاند. انسان براساس این تمایل فطری حقایق متعالی را دوست دارد و به آنها گرایش دارد، هر چند به دلیل فراهم نبودن شرایط یا وجود موانع نتواند آنها را تحقق ببخشد. روان شناسان این گونه تمایلات را تمایلات عالی انسانی نامیده اند. احساس یا میل حقیقت جویی، احساس یا میل زیبایی دوستی، احساس یا میل اخلاقی یا خیرخواهی، و احساس یا میل قدسی، برجسته ترین تمایلات عالی انسانی به شمار آمده اند.

می توان گفت بازگشت همه تمایلات عالی روح انسان به یک تمایل فطری است که عبارت است از تمایل کمال خواهی. اگر انسان جویای حقیقت است و فضیلت و نیکی را می ستاید و می پسندد و به امر مقدس و متعالی، عشق می ورزد و زیبایی را دوست دارد، بدین جهت است که همه اینها مظاهر و مصادیق کمال وجودی به شمار می روند و چون انسان فطراً کمال جو و کمال خواه است، آنها را می پسندد و می خواهد. (۱)

پلنتینگا در تهیه تضمین باور دینی «خدا وجود دارد»، تمسک به قوه یا حس خداشناسی ای داشت که زمینه آن، سخنان کالون بود. پلنتینگا به این مطلب اشاره کرد که خداوند در همه انسان ها، حسی قرار داده تا باورهایی ناظر به خودش تولید کند. این قوه، چند ویژگی دارد که زمینه های بحثی مشابه را در فرهنگ اسلامی تقویت می کند. نخستین ویژگی این حس یا قوه این است که از طرف خدا و به هنگام خلقت انسان در او تعبیه شده است. ویژگی دوم این قوه این است که باورهای ناظر به خدا را تولید می کند. پلنتینگا در نخستین ویژگی این قوه، به این مطلب اشاره داشت که احکام حس خداشناسی، به طور پایه ای و بدون شکل گیری استنتاج فراهم می شود. به علاوه، او بیان کرد که احکام این حس، نه تنها پایه، بلکه واقعاً پایه شمرده می شوند. همچنین این قوه، قوه ای است که تحت تأثیر نوع رفتار بد انسانی قرار می گیرد و به تعبیری آلوده می شود؛ به گونه ای که ممکن است کارکرد اولیه خود را نداشته باشد.

پلنتینگا احکام این قوه یا حس را ناشی از کارکرد طبیعی آنها دانست. این بدان معناست که سلامت این قوه، اقتضای تولید احکام ناظر به خدا را دارد. همچنین پلنتینگا اشاره می کند

ص: ۲۱۴

که این قوه در موقعیت های خاص، کارآیی بهتری دارد و در واقع به مانند این قوه رادیو است که در وضعیت های خاص، گیرندگی بهتری دارد و در برخی موقعیتها ممکن است از کارآیی آن کاسته شود. پلنتینگا بیان کرد که وضعیت موجود، وضعیتی است که این قوه را در مرحله پایینی از عملکرد خود قرار داده، اما امکان دارد که فروغ این قوه رو به خاموشی گراید و در آن حال باید گفت شخص، از نوعی بیماری معرفتی رنج می برد.

بنابراین احتمال دارد بحث فطرت در سنت فکری مسلمانان، بتواند زمینه مناسبی را برای بحث تطبیقی در خصوص دیدگاه پلنتینگا و استاد مطهری فراهم نماید. چنان که می دانیم، واژه فطرت و مشتقات آن بارها در قرآن به کار رفته است. (۱) این واژه که از ماده «فطر» گرفته شده، در اصل، به معنای شکافتن از ناحیه درازا و طول است. بعدها این واژه به معنای هر گونه شکافتن اطلاق شده و آفرینش و هستی یافتن نیز -شاید از جهت آنکه هر گونه آفرینشی، شکافتن سرا پرده نیستی شمرده می شود - در معنای این واژه داخل شده است. (۲) واژه فطرت، بر وزن فعله، و مصدر نوعی است که به معنای نوع خاصی از آفرینش است. این واژه هنگامی که در مورد انسان به کار می رود- یعنی زمانی که از فطرت انسان سخن می گوئیم -به معنای نوع خاصی از آفرینش است که انسان از آن برخوردار است. معنای این مطلب این است که فطرت انسان می تواند به وضعیت خلق شده انسان اشاره داشته باشد؛ وضعیتی که براساس آن انتظار می رود موجود انسانی در ناحیه هیئت ظاهری- باطنی، و تجلی این هیئت ها -که در اعمال، رفتار و اعتقادات او ظاهر می شود- به گونه خاصی باشد. بنابراین، اگر انسان فطرت -یعنی نوع خاصی از خلقت- داشته باشد، در آن صورت باید انتظار داشت وی از عقاید، باورها، اعمال و گرایش های خاص و ویژه ای نیز برخوردار باشد. از این روست که امور فطری انسانی را به دو قسم بینش ها و گرایش ها تقسیم کرده اند. اینکه این بینش ها و گرایش ها چیستند و چگونه می شود امور فطری را از غیر آنها بازشناخت، مورد نظر ما نیست. مطلب مورد نظر ما این است که آنچه در تفکر مسلمانان با عنوان خداشناسی

ص: ۲۱۵

- 
- ۱- (۱). واژه فطرت در قرآن تنها یک بار و در سوره روم، آیه ۳۰ به کار رفته است. درحالی که مشتقات ماده فطر بارها در قرآن به کار رفته است. آیات زیر از این جمله اند: انعام، ۷۹؛ اسراء، ۵۱؛ طه، ۷۲؛ هود، ۵۱؛ یس، ۲۲؛ زخرف، ۲۷؛ ملک، ۳.
- ۲- (۲). لسان العرب، واژه «فطر».

فطری عنوان شده، چه مناسبت و همگونی‌هایی با دیدگاه پلنتینگا دارد؛ از این رو در این بحث، توجه خود را به خداشناسی فطری در تفکر مسلمانان اختصاص خواهیم داد.

## ۲- کاربردهای مختلف واژه فطرت

ادراکات فطری در فلسفه، در معانی اصطلاحی مختلفی به کار می‌روند:

الف) ادراکاتی که همه اذهان به طور یکسان واجد آنها هستند؛ از قبیل اعتقاد به وجود دنیای خارج، که حتی سوفسطایی نیز در حاق ذهن خود نمی‌تواند منکر آن باشد. این سنخ ادراکات تصویری و تصدیقی را می‌توان «ادراکات عمومی» نامید.

ب) ادراکاتی که بالقوه در ذهن همگان موجودند، هر چند بالفعل در برخی از اذهان موجود نیستند و یا خلاف آن موجود است؛ از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم‌اند، ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند. به عقیده صدرالمتألهین، فطری بودن معرفت به ذات خداوند از این قبیل است.

ج) قضایایی که قیاس آنها برای ذهن حاصل است (قضا یا قیاسات‌ها معها). این قضایا از بدیهیات شش‌گانه‌اند که در باب برهان از آنها یاد می‌شود و «فطریات» نامیده می‌شوند.

د) ادراکاتی که خاصیت ذاتی عقل‌اند و هیچ‌گونه استنادی به غیر عقل ندارند. (فطریات، در اصطلاح عقل‌گرایان اروپا)

اشتباهی که برخی مرتکب آن شده‌اند، مربوط به فطری بودن به معنای نخست و معنای اخیر آن است. همان‌گونه که یادآور شدیم، از نظر ما میان این دو معنا هیچ‌گونه ملازمه‌ای وجود ندارد و ما در عین اینکه به فطریات به معنای اول معتقدیم، منکر فطریات به معنای اخیر نیز می‌باشیم؛ ولی تا آن‌جا که تفحص کرده‌ام، در فلسفه اروپا این دو جهت از هم تفکیک نشده‌اند؛ یعنی قائلان به تصورات فطری به معنای اول، همان‌هایی هستند که به فطریات به معنای چهارم قایل‌اند و تمام کسانی که منکر فطریات به معنای چهارم‌اند، منکر فطریات به معنای اول نیز هستند. آنها گمان کرده‌اند که تصور و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر، راهی جز اینکه آنها را خاصیت ذاتی عقل بدانیم، ندارد و اگر تصورات ذاتی عقل را انکار کنیم، چاره‌ای نیست جز اینکه تصورات عمومی و یکسان برای همه را نیز انکار کنیم. (۱)

ص: ۲۱۶

---

۱- (۱). مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۹ - ۱۷.

پیش از هر چیز، لازم است بدین نکته توجه داشته باشیم که خدا و فطری بودن او، ممکن است بر معانی متعددی اطلاق شود:

گرایش به خدا فطری است: ممکن است گفته شود انسان به طور فطری به سوی خداوند گرایش دارد؛ به این معنا که نباید عاملی بیرونی برای گرایش انسانی به سوی خداوند جستجو کرد. در واقع، نوع آفرینش انسان اقتضا می کند به سوی خداوند گرایش داشته باشد. از این جهت، گرایش به سوی خدا، همچون گرایش به سوی حقیقت و علم است؛ یعنی همان گونه که هر انسانی حقیقت جوست، خداجو نیز می باشد. با این توصیف، لزومی ندارد برای تبیین وجود ایمان و گرایش بشر به سوی خدا، از نظریات جامعه شناختی یا روان شناختی کمک بگیریم؛ زیرا در حقیقت، رفتن به سوی خداوند، در نوع آفرینش انسان نهفته است. روشن است که در این معنا، راه مقایسه با دیدگاه پلنتینگا بسته است.

احساس حضور خداوند، امر فطری است: یعنی انسان، خداوند را به طور فطری احساس می کند. این بدین معناست که ما انسان ها به خداوند -نه گزاره «خدا وجود دارد»- نوعی علم حضوری و بی واسطه ای داریم، اما متأسفانه، تعلقات زندگی دنیوی این احساس را پوشانده است؛ چنان که در بسیاری از مواقع، یک تجربه می تواند احساس تجربه دیگر را تحت الشعاع قرار دهد. شاید برای شما نیز اتفاق افتاده باشد که هنگام فارغ شدن از یک کار خاص، مشاهده کرده اید که جایی از بدنتان زخم شده است ولی شما به دلیل غرق شدن در کار نتوانسته اید آن را درک کنید. در این گونه مواقع، احساس درد، تحت الشعاع تجربه دیگری از شما قرار گرفته است. ممکن است همین امر نیز در خصوص احساسی که از خداوند داریم، صورت پذیرد؛ یعنی می توان گفت انسان ها به طور فطری خداوند را ادراک می کنند و خدا در قلب هر انسانی وجود دارد، ولی تعلقات دنیوی این حضور را کمرنگ می کند. به نظر می رسد در این معنا نیز زمینه های اندکی برای تطبیق وجود دارد.

معنای دیگر فطری بودن خدا، می تواند با این بیان عرضه شود که انسان به طور فطری، تصدیقی جازم به وجود خدا دارد. در این احتمال، قضیه «خدا وجود دارد» قضیه ای است که انسان بدون نیاز به استدلال و قرینه گزاره ای، آن را به طور جازم تصدیق می کند و مورد حکم قرار می دهد. البته هیچ یک از متفکران مسلمان، قایل به این معنا نشده اند؛ تلاش هایی که آنها



برای اثبات وجود خدا متحمل شده اند مؤید این امر است. با این حال این معنا را نیز می توان خداشناسی فطری لحاظ نمود، هر چند تاکنون قائلی نداشته است.

یکی دیگر از موارد ظهور فطری بودن خدا، هنگام مواجهه، انسان با موانع و مشکلات غیر قابل حل است. در آن لحظه توجه انسان به سوی مبدأ جلب می شود و به طور ناخودآگاه او را صدا می کند و از محضرش یاری می طلبد. تأملی در داستان فرعون به هنگام غرق شدن - در قرآن - (۱) نمایانگر آن است که انسان ها، هر قدر هم از طبیعت انسانی خود فاصله گرفته باشند، هنگامی که با مشکلات طاقت فرسایی که از عهده آنها خارج است روبه رو می شوند، دست تقاضا به سوی حضرتش دراز می کنند و از ژرفای دل او را صدا می زنند.

اکنون باید دید فطرت در تقریرهای دینی مسلمان، کدام یک از معانی فوق را لحاظ می کند و تا چه اندازه ای زمینه یک بحث تطبیقی را فراهم می کند.

به نظر می رسد سنت فکری اسلامی، به مسئله فطرت، بیشتر به عنوان راهی برای شناخت حضوری و رابطه شهودی با خداوند - و نه صرف اذعان به گزاره «خدا وجود دارد» - نگریسته است. همچنین برخی تلاش های فکری صورت گرفته تا یافته های دل یا فطرت انسانی را به منزله مقدماتی برای تهیه برهانی بر وجود خداوند، استخدام کنند. مفهوم این امر آن است که فطرت، به عنوان حس یا قوه ای که می تواند مستقیماً تدارک کننده گزاره «خدا وجود دارد» باشد، مورد نظر نیست.

برای مثال، استاد مطهری از فطرت به مثابه یک راه یاد می کند. ایشان بیان می کند که انسان، خواهان خدا و متمایل به او آفریده شده است. از نظر استاد، خداجویی و خداخواهی همچون غریزه جستجوی سینه مادر که در طفل به صورت غریزی نهاده شده است، در انسان موجود است. (۲) استاد مطهری در جایی دیگر، فرایند اعتقاد ورزیدن انسان به خداوند را، نتیجه منطقی و راه ساده و روشنی می داند که بشر پیموده است. وی در پاسخ به دیدگاه هایی که ترس و جهل انسانی را منشأ پیدایش دین می دانند، بیان می کند:

تبیین طبیعی و در دسترس این است که بگوییم خداجویی و اعتقاد به خداوند از راه استدلال منطقی، به طور غریزی در بشر نهاده بوده است. انسان با رؤیت نظم موجود در طبیعت، طبیعی و منطقی بوده است که به وجود خداوند معتقد باشد. (۳)

ص: ۲۱۸

۱- (۱). یونس، ۹۰؛ عنکبوت، ۶۵.

۲- (۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۶۸.

۳- (۳). مرتضی مطهری، فطرت، ص ۱۷۹ - ۱۷۷.

قابل ذکر است که کتاب فطرت استاد مطهری، نمونه ای برجسته از آثاری است که می کوشد از نظریه فطرت در موارد متعددی همچون نفی نسیت ارزش های اخلاقی، تبیین جاودانگی و نیز در بحث تعلیم و تربیت، استفاده نماید. به هر حال استاد مطهری از اعتقاد به خداوند، به عنوان باور پایه ای که فرآورده فرایند باورسازی - نظیر آنچه پلنتینگا بیان می دارد - است، یاد نمی کند.

بنابر آنچه ذکر شد، می توان تفاوت دیدگاه متفکران مسلمان با دیدگاه پلنتینگا را درباره به قوه تولید باور ناظر به خدا، در دو مورد خلاصه کرد:

نخست اینکه پلنتینگا، برای ضمانت بخشی به گزاره «خدا وجود دارد»، به سوی حس خدا شناسی متمایل می شود. درحالی که چنین انگیزه ای برای متفکران مسلمان وجود نداشته است.

تفاوت دیگر اینکه، پلنتینگا برای صحت قوه مولد باور، فرض وجود خدا را الزامی می داند. به تعبیر دیگر، وی به سوی صادق انگاشتن گزاره «خدا وجود دارد» متمایل می شود و از آنجا، به مسئله صحت کارکرد قوه معرفتی مولد باور می پردازد و نتیجه آن را دارای ضمانت می داند؛ درحالی که متفکران مسلمان قصد دارند از انسان شروع کنند و به خدا برسند. به تعبیر دیگر، متفکران مسلمان با خوش بینی به انسان، خواسته ها و انگیزه های خداخواهانه وی را دلیل یا راهی برای شناخت خدا می دانند. این بدین معناست که برای عملی شدن پروژه متفکران مسلمان، نیازمند آگاهی انسان از اینکه وی واجد چنین گرایش هایی است، هستیم، اما پروژه ضمانت بخشی باورهای ساخت این قوه، بدون نیاز به آگاهی انسان از وجود چنین قوه ای نیز عملی می شود.

با این توصیف باید گفت: نظریه فطرت در تفکر مسلمانان، هر چند آثار و پیامدهای دارد، اما با این حال به لحاظ انگیزه طرح و نحوه بیان، تفاوت آشکاری با دیدگاه پلنتینگا دارد. نظریه فطرت در آثار مسلمانان، بی نیازی اعتقاد به خدا از استدلال را نتیجه نمی دهد. این نظریه در حداکثری ترین تقریر، راهی برای خداشناسی در کنار راه عقل و استدلال به شمار می آید.

#### ۴- فطری بودن علم به وجود خدا

##### اشاره

فطری بودن علم به وجود خدا به چند صورت قابل تصور است، لیکن قبل از پرداختن به این صور لازم است ابتدا علم حصولی و حضوری را توضیح دهیم.

«علم حضوری» علمی است که در آن، معلوم بدون وساطت مفهوم، پیش عالم حاضر باشد؛ به عبارت دیگر، عالم خود، معلوم وجود معلوم را بیابد. در مقابل، «علم حصولی» علمی است که خود معلوم پیش عالم، حاضر نباشد و عالم، وجود خود معلوم را نیابد، بلکه مفهوم و صورتی از آن در پیش عالم حاضر شود و از طریق آن مفهوم و صورت، عالم به معلوم خود علم پیدا کند. بنابراین، علم من به سفیدی کاغذی که روی آن می نویسم، علم حصولی است؛ زیرا در اثر تابش نور روی کاغذ و انعکاس آن به چشم من، تصویری از صفحه سفید در من نقش می بندد و از راه این تصویر علم به سفیدی کاغذ پیدا می کنم، اما علم و آگاهی من از گرایش من به دانش، علمی حضوری است؛ به این معنا که مستقیماً وجود این میل را در خودم می یابم. با توجه به تمایز بین علم حضوری و حصولی، فطری بودن علم به خدا هم به عنوان علم حضوری قابل قبول است و هم به عنوان علم حصولی؛ یعنی می توان گفت علم به خدا به طوری فطری هم بدون واسطه مفهوم و صورت برای بشر ممکن است و هم از طریق مفهوم و صورت. بنابراین، می توان در مورد بی نیازی بشر به اثبات وجود خدا، هم از طریق فطری بودن علم حضوری به خدا استدلال کرد و هم از طریق فطری بودن علم حصولی به خدا.

### **الف) فطری بودن علم حضوری به خدا**

گاهی مقصود از فطری بودن علم به خداوند، شناخت و علم حضوری به خداوند تبارک و تعالی است؛ به این معنا که سرشت و خلقت بشر به گونه ای است که همیشه خدا را بدون وساطت هیچ مفهومی می یابد و دائماً در حضور او قرار دارد. در این صورت، می توان برای بی نیازی به اثبات وجود خدا این گونه استدلال کرد که هر انسانی با علم حضوری با خدای خودش آشناست! پس چه نیازی به اثبات آن دارد؟

در پاسخ به استدلال فوق لازم است علم حضوری را به دو قسم آگاهانه و نیمه آگاهانه تقسیم کنیم. ممکن است در ابتدا به ذهن خطور کند که علم نیمه آگاهانه تناقض آمیز است؛ زیرا اگر علم است پس شعور به آن هم هست. به نظر می رسد که مشکل در اینجا، در تعبیر باشد، چرا که مقصود از علم نیمه آگاهانه، علم ضعیف در مقابل علم شدید است که اثر شدت و ضعف علم باعث توجه و یا عدم توجه انسان به آن علم می شود؛ مثلاً انسانی را در

نظر بگیرید که از سردرد رنج می برد. بدون شک، رنجش چنین شخصی در طول مدت سردرد، به یک اندازه نیست، بلکه ابتدا درد خفیفی را احساس می کند و کم کم دردش شدت می گیرد؛ از این رو هر چه درد شدیدتر می شود توجه شخص به آن نیز بیشتر می گردد، تا آنجا که ممکن است شدت بیش از اندازه درد، شخص را از توجه به خیلی مسائل دیگر غافل نماید، درحالی که از ابتدا چنین نبوده است.

اما اینکه که آیا موردی وجود دارد که علم باشد ولی توجه نباشد، به درستی معلوم نیست. برای روشن شدن این مطلب در همین مثال سر درد دقت کنیم. کسی که مبتلا به سر درد می شود قطعاً در یک مقطع زمانی هیچ دردی ندارد، اما عوامل مؤثر برای درد کم در شخص اثر می گذارد و این تأثیرگذاری به حدی تدریجی است که اگر درد بعضی از مقاطع شخص را به سر درد توجه دهند، خواهند گفت دردی ندارد. سپس نوبت به مقطعی می رسد که تردید می کند آیا دردی دارد یا خیر و پس از آن قطعاً به مقطعی می رسد که احساس درد می کند، اما دردی خفیف. بنابراین، مقاطع قبل از مقطع احساس درد خفیف، علم آگاهانه نیست، بلکه علم نیمه آگاهانه است. به تعبیر دیگر، بعضی از علوم ما به گونه ای هستند که توجه ما را به علم جلب نمی کنند؛ یعنی علم به علم نداریم، نه اینکه علم نداریم. حال اگر علم فطری به خداوند برای بشر از سنخ علم حضوری باشد، باید از علوم نیمه آگاهانه باشد؛ زیرا قطعاً همه اشخاص، علم حضوری آگاهانه به خداوند ندارند. بنابراین منافاتی ندارد که انسان علم فطری به خداوند داشته باشد و در عین حال، بی نیاز از اثبات وجودش نباشد؛ زیرا این علم آگاهانه نیست. البته ناگفته نماند بحث «عدم علم به علم ممکن است یا نه؟» مسئله ای بحث انگیز میان دانشمندان است.

کسانی هستند که دید عرفانی به خداوند دارند و او را با قلب خود مشاهده می کنند. ممکن است در مورد این افراد گفته شود که اقامه برهان برای آنها بی فایده است؛ زیرا کسی که خدا را یافته است، نیازی به اثبات او ندارد. اثبات در جایی سودمند است که کسی به چیزی شک داشته و یا منکر آن باشد. (۱) کسی که خدا را یافته است همانند کسی است که گرمای هوا را احساس کند و در عین حال، کسی به او بگوید: بیا من گرمی هوا را برای تو اثبات کنم!

این استدلال تنها ناظر به شخص عارف، آن هم در حالت تجربه عرفانی است،

ص: ۲۲۱

---

۱- (۱). مصطفی ملکیان، جزوه کلام جدید (اثبات وجود خدا)، ص ۱.

درحالی که اولاً، مردم چنین حالتی ندارند؛ ثانیاً، عرفا هم در همه حالات خودشان خداوند را مشاهده نمی کنند. وقتی عارف از حالت عرفانی بیرون آمد، اگر از او پرسند که آیا خدا وجود دارد، چه پاسخی خواهد داد؟ اگر در پاسخ بگوید که چون خدا را مشاهده کرده پس وجود دارد، این خود دلیل عقلی و فلسفی بر اثبات وجود خداوند است و مبتنی بر اصل «امتناع تناقض» است.

## **(ب) فطری بودن علم حصولی به خدا**

### **اشاره**

فطری بودن خداشناسی از راه علم حصولی را می توان به سه صورت تصور کرد:

### **یکم) علم وجدانی به وجود خدا**

روشن است که وجدانیات قضایی از سنخ علم حصولی اند که از علم حضوری به دست آمده اند. مانند قضیه من گرسنه ام که نمایانگر علم حضوری من به حالت گرسنگی خودم است. یکی از تقریرهای فطری بودن علم حصولی به خداوند، نیز همین معناست؛ یعنی علم وجدانی به خدا فطری است. تنها شرط لازم در اینجا این است که انسان توجه به علم حضوری خودش به خدا داشته باشد تا بتواند از آن تصویربرداری کند و قضیه ای وجدانی به دست آورد.

اکنون ای پرسش مطرح می شود که آیا علم به خدا به این معنا، سبب می شود که بحث از وجود خداوند بی فایده باشد؟ پاسخ این سؤال از آنچه در بحث علم شهودی و عرفانی به خداوند توضیح داده ایم، به دست می آید؛ زیرا وقتی علم عرفانی به خداوند ما را بی نیاز از اثبات وجود او نکند، علم وجدانی به او نیز چنین خواهد بود.

### **دوم) آیا قضیه «خدا وجود دارد» از اولیات است؟**

بدیهیات اولیه یا اولیات، به قضاییایی گفته می شود که صرف تصور دو طرف قضیه برای تصدیق کافی باشد. ممکن است معنای فطری بودن علم به خدا این باشد که قضیه خدا موجود است از اولیات است. از اولی بودن این قضیه می توان دو تقریر ارائه کرد:

تقریر اول؛ واجب الوجود بودن خدا: در صورتی انسان به اثبات وجود خدا نیاز دارد که مقدمات برهان از گزاره «خداوند وجود دارد» واضح تر باشند، درحالی که گزاره ای واضح تر

از «خداوند وجود دارد» نداریم. گویا در نظر کسی که درصدد اثبات وجود خداست، ممکن الوجودها یقینی تر از واجب الوجودند، درحالی که وجود واجب الوجود، ضروری و حتمی است و این ممکن الوجود است که معلوم نیست وجود داشته باشد. (۱)

در نقد استدلال فوق باید گفت: اینکه مقدمات برهان باید واضح تر از نتیجه باشند، سخن درستی است، لیکن نباید نتیجه بگیریم که نتایج واضح تر از مقدمات به استدلال نیاز ندارند، بلکه باید نتیجه بگیریم استدلال بر نتایجی که واضح تر از مقدمات برهان اند، ممکن نیست و در بحث خودمان باید نتیجه بگیریم اثبات وجود خداوند ممکن نیست، نه اینکه نیازی به اثبات وجود خدا نیست.

گویا اشکال بر این فرض استوار است که برای همه، گزاره «خداوند وجود دارد»، از هر مقدمه ای واضح تر است، درحالی که همگان نسبت به گزاره فوق چنین نگاهی ندارند. کسانی نیز وجود داشته یا وجود دارند که وجود خدا را انکار می کنند و یا برخی در وجود خدا شک دارند، اما در وجود خود شک ندارند.

تقریر دوم؛ تحلیل مفهوم خدا: بنا به تعریف، خدا موجودی همه توان و همه دان و... است. بنابراین اگر در تعریف خدا، مفهوم وجود یا موجود مأخوذ باشد، قضیه «خدا موجود است» از اولیات خواهد بود و کسی که مفهوم خداوند را در ذهن دارد به ناچار علم به وجودش نیز دارد. در نتیجه، اثبات وجود خدا بی معناست، زیرا اثبات هر قضیه ای دست کم در نهایت، متوقف بر اولیات است و چیزی که از اولیات است، اساساً مجهول نیست تا نیازی به اثبات داشته باشد.

برای بررسی تقریر فوق در ابتدا لازم است معنای اثبات را روشن کنیم. گاهی مقصود از اثبات، اثبات امری است که واقعاً مجهول است و یا دست کم مجهول در نظر گرفته می شود. گاهی نیز مقصود از اثبات، اعم از معنای سابق است؛ به این معنا که پذیرش آن، گزاره ای تناقضی ندارد و رد آن مستلزم تناقض است، خواه آن گزاره قبل از اثبات مجهول باشد و یا اینکه معلوم بوده و در عین حال نوعی تبیین عقلانی شده باشد؛ مثلاً قضیه «کل از جزء بزرگ تر است» با آن که معلوم همگان و از اولیات است، اما می توان آن را تبیین عقلانی کرد؛ زیرا با نفی آن دچار تناقض گویی می شویم.

ص: ۲۲۳

باید توجه داشت که اولیات دو دسته اند: دسته ای مانند قضیه فوق که اگرچه معلوم است، اما تبیین عقلانی می شود. این دسته براساس اصل «هوهویت» و اصل «امتناع تناقض» تبیین می شوند. دسته ای دیگر تبیین پذیر نیستند، بلکه خود مبنای هر تبیینی هستند. این دسته انحصاراً از اصل «هوهویت» و اصل «امتناع تناقض» تشکیل می شوند.

اکنون باید دید که قضیه «خداوند موجود است» از کدام دسته از اولیات یا شبه اولیات است. اگر اسم خدا اسم عام و در مفهوم آن «وجود» نهفته باشد، قطعاً قضیه خداوند وجود دارد، از اولیات و مصداق دسته دوم است که مبنای هر قضیه دیگر است و اگر اسم خدا اسم خاص و علم باشد، قضیه خدا وجود دارد، شبه اولی است، نه اولی؛ زیرا اسم خاص دال بر مفهومی نیست، ولی در عین حال می توان گفت که مدلول اسم خاص دارای مفاهیمی است که اگر شناخته شوند، می توانند در تعریف آن به عنوان شبه تعریف ذکر شوند. بنابراین قضیه فوق در صورتی شبه اولی می شود، که لفظ خدا، بر مدلول موجود وضع شده باشد، اما باید گفت که در هر دو صورت، وجود بالفعل، در مدلول اسم عام و اسم خاص قرار داده نشده است؛ از این رو این قضیه از این دسته از اولیات یا شبه اولیات نیست، اما می توان پذیرفت که از آن دسته اولیات و یا شبه اولیاتی است که می توان بر آنها برهان اقامه کرد.

براهین وجودی نیز از این قبیل اند. بنابراین اگر قضیه خداوند وجود دارد، از این دسته اولیات یا شبه اولیات باشد، اقامه برهان بر آن بی فایده نخواهد بود، گرچه مجهولی معلوم نمی شود، ولی دست کم، نشان داده می شود که نفی آن مستلزم تناقض است.

### **سوم) آیا قضیه خدا وجود دارد از فطریات است؟**

گاهی فطری بودن علم حصولی به خدا ممکن است به معنای سومی به کار رود که همان فطریات در منطق است؛ یعنی قضایایی که حد وسط در ذهن حاضر است. فطریات در یک تقسیم بندی، داخل در بدیهیات ثانویه -در مقابل بدیهیات اولیه- می شوند. اگر خداشناسی به این معنا فطری باشد، حمل موجود بر خدا محتاج به حد وسطی است که علت حمل موجود بر خداوند است و روشن است علم به خداوند به این معنا عین اثبات وجود خداوند است. کسانی که ادله اثبات وجود خداوند را تنبیهی می دانند ممکن است وجود خدا را به این معنا فطری بدانند.

نظریه فطرت، اشاره به ویژگی های خاص انسانی در سرشت و خلقت او دارد که موجب تمایز انسان از حیوانات شده است. استاد مطهری این نظریه را از معارف اسلامی، قرآن و سنت، اخذ کرده و با نظریه پردازي و مفهوم سازی فلسفی از آن، در گشودن بسیاری از معضلات کلامی و دین پژوهی به کار می برد. نقش مبنایی نظریه فطرت را در سامان بخشیدن به اندیشه استاد مطهری می توان دید. معرفت شناسی، خداشناسی و بسیاری از مباحث دین شناسی در اندیشه استاد مطهری، بر نظریه فطرت استوار است.

نظریه فطرت در مفهوم سازی خاص استاد مطهری، نقش کلیدی را در نظام معرفتی ایشان به عنوان اساسی ترین مبنایفا می کند. این نظریه نه تنها انسان شناسی خاصی را به میان می آورد (۱) بلکه در گشودن بسیاری از معضلات کلامی به کار می رود. به تعبیر دقیق تر، نظریه فطرت نه تنها مبنای حل مسایل فراوان است، بلکه محوری برای نظریه پردازي در تفسیر و تبیین بسیاری از پدیدارها، رفتارها و آموزه های دینی است.

اثبات فرضیه تحقیق، محتاج گزارش مختصر از نظریه فطرت نزد استاد مطهری است. اما این گزارش را صرفاً با جهت گیری گزارشی و نه پژوهشی ارایه می کنیم؛ زیرا چپستی نظریه فطرت، مبانی و ادله آن، مسئله تحقیق حاضر نیستند.

باوجود اهمیت زیرساختی نظریه فطرت در اندیشه استاد مطهری، این نظریه به صورتی غیرمَدون، مطالعه درون دینی روی آورد استاد است و نه روش وی. ایشان در

ص: ۲۲۵



اثبات نظریه فطرت از روش برون دینی، یعنی فلسفی، مدد می جوید. روش فلسفی ایشان آمیزه ای از روش تحلیلی منطقی و ارجاع به تجارب فلسفی همگان است. «ناشی از یک فکر فلسفی است که در همه افراد بشر است». (۱)

استاد مطهری فطرت را از ویژگی هایی در اصل خلقت و آفرینش انسان می داند، (۲) اما این تنها به یک عنصر از مفهوم سازی ایشان اشاره دارد. با مقایسه ای که وی در سه مفهوم طبیعت، غریزه و فطرت می کند، ویژگی های فطری را ماوراء حیوانی و نیز مقدس می داند. در موضع دیگر از آنها با عنوان ارزش های انسانی یاد می کند و همچنین بر عنصر دیگر یعنی اکتسابی بودن یا ریشه در ساختمان انسان داشتن، آگاهانه بودن و ثابت بودن نیز تصریح دارد. مراد ایشان از ثبات، جهان شمولی و تغییرناپذیری بر حسب تحولات تاریخی، اجتماعی و طبقاتی است.

استاد به دو گونه فطرت معتقد است: فطرت شناخت و فطرت احساس (بینش و گرایش). (۳) اصول تفکر انسانی که مشترک تفکرات همه انسان ها است، فطری اند، البته نه به معنای افلاطونی کلمه و نه به معنای استعلایی کانتی. اما فطرت احساسی، یک سری گرایش هایی در انسان است که در حیوان وجود ندارد و مقدس انگاشته می شوند؛ مانند حقیقت جویی، خیرخواهی، زیبایی طلبی، خلاقیت، عشق و پرستش.

رهیافت استاد در وقوف بر نظریه فطرت، رهیافت درون دینی است. وی با مراجعه به قرآن، نهج البلاغه و به طور کلی سنت، این نظریه را برگرفته است - در منابع اسلامی (قرآن و سنت)، روی اصل فطرت تکیه فراوان شده است. ظاهراً این کلمه قبل از قرآن سابقه ای ندارد. (۴) در قرآن، لغت «فطرت» در مورد انسان و رابطه او با دین آمده است. (۵)

ایشان به همین دلیل، به تحلیل معنای فطرت بر حسب ساختار معنایی واژه در بُن و ساختار صرفی آن (فعله) با ارجاع به منابع لغوی مربوط به قرآن و حدیث، مانند مفردات راغب و نهاییه ابن اثیر می پردازد. همچنین با ارجاع به نهاییه و روایتی در آن،

ص: ۲۲۶

۱- (۱). همان، ج ۳، ص ۴۶۳.

۲- (۲). همان، ص ۴۵۵.

۳- (۳). همان، ص ۴۷۴.

۴- (۴). همان، ص ۴۵۱ و ۴۵۲.

۵- (۵). همان، ص ۴۵۵.

استنباط می کند آنچه از نظر معارف اسلامی، فطری انسان است، یک چیز نیست، بلکه انسان فطریاتی دارد (۱) که از فطرت سرچشمه می گیرند و یا از عوامل بیرونی ناشی می شوند. در شق دوم، نیازهای مادی و معیشتی سرچشمه علم، عدالت، خیر، اخلاق و... می گردد و این هم به معنای فرو ریختن هر گونه ارزش های انسانی است.

استدلال استاد، قیاس ذوجهین موجب بسیط است و استحکام آن منوط به منع خلو بودن مقدمه منفصله و صدق شرطی متصله و دیگر مقدمات استدلال است. استاد در اثبات فطریات، وجدان و فطری انگاری آنها را نیز منطقی می داند. نظریه فطرت به دو معنا با «تبیین» به مفهوم منطقی ارتباط دارد: اولاً، آن محسوس نیست، بلکه معقول است و مفهوم تبیینی می باشد؛ یعنی در تبیین عده ای از امور (احساسات و ادراکات) به فطری بودن آنها تمسک کرده ایم. به تعبیر استاد، توجیهی وجود ندارد جز آن که بگوییم این مقوله ها فطری اند. ثانیاً، فطرت می تواند نظریه ای در تبیین بسیاری از امور باشد که در واقع موضوع اصلی نوشتار حاضر است. به عنوان مثال، فطرت می تواند جهان شمولی و ثبات ارزش های اخلاقی را تبیین کند.

در مواضعی که یک نظریه، هم حاصل تبیین است و هم عامل تبیین، امکان وقوع در قیاس دوری وجود دارد؛ یعنی اگر بگوییم این مقوله ها فطری اند - زیرا در غیر این صورت نسبیت اخلاق لازم می آید - و در اثبات مطلق بودن اخلاق نیز استناد به فطرت اخلاق بنماییم، دچار قیاس دوری شده ایم. البته ادعا این نیست که در آثار استاد مطهری چنین قیاسی وجود دارد، اما توجه به آن، فهم ما را از نظریه استاد در خصوص فطرت و نقش مبنایی آن در اندیشه ایشان عمیق تر می کند.

نظریه فطرت، نتایج معرفتی فراوانی در دین پژوهی استاد، به خصوص در مباحث معرفت شناختی و خداشناسی به میان آورده است.

یکی از مسایل جاودان فلسفی، مسئله ای است که استاد مطهری آن را «ارزش علوم و ادراکات» می خواند. (۲) به ساده ترین تقریر این مسئله بدین گونه است: «آیا آنچه ما با حس یا عقل خود می فهمیم، در واقع و نفس الامر هم همین طور است یا نه؟» مقاله سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم، متکفل پاسخ به این مسئله است.

ص: ۲۲۷

---

۱- (۱). همان، ص ۴۵۷.

۲- (۲). همان، ج ۶، ص ۱۵۳.

این پاسخ مبتنی بر علوم فطری است و استاد مطهری در مقدمه و پاورقی های آن ارزش معرفت شناختی فطرت شناخت را به تفصیل بیان می کند و در مقام بحث از نظریه فطرت نیز به همین امر اشاره می کند: «اگر ما، اصول فطری تفکرات را منکر باشیم، برای هیچ دریافتی و هیچ علمی، ارزش باقی نمی ماند». (۱)

استاد در دفاع از ارزش علوم و ادراکات، راه ارسطوئیان را در پیش گرفته است. می دانیم ارسطو در پاسخ به شبهه سوفسطائیان در خصوص اثبات ناپذیری باورها (به دلیل منجر شدن به تسلسل) به گزاره های بدیهی تسمک می جوید. استاد مطهری، تفسیری خاص از گزاره های بدیهی ارایه می کند و آن، نظریه فطری بودن این ادراکات است. - در این نوشتار مجال بیان تفاوت دیدگاه استاد با اندیشه رایج ارسطوئیان نیست. - در این مبنای هر گونه معرفتی در نهایت به دانش غیراکتسابی و بی نیاز از استدلال منتهی می شود، اما نه به گونه ای که افلاطونیان تفسیر می کنند و نه آن گونه که در مفهوم استعلایی کانتی مطرح است، بلکه توانایی خاص قوه شناخت آدمی که به فرض تصور طرفین حکم اولی، آن را تصدیق می کند. استاد در این نظریه، مانند دیدگاه خواجه طوسی در تجرید المنطق، به حصر بدیهی در اولی ملتزم است، از این رو بر مبنای استاد، بدون فطرت شناخت نمی توان شکاکیت یاد شده را مرتفع ساخت.

یگانه راه برای ارزش داشتن علم بشر، قبول کردن فطری بودن اصول اولیه تفکرات است. با گرفتن این، برای ما جز شک مطلق، چیزی باقی نمی ماند. (۲)

استاد مطهری، به حق، مسئله خداشناسی را از مهم ترین مسائل کلامی می داند: «آن چیزی که به منزله اصل اولی و به اصطلاح، اصل معارف دین است، خداشناسی است». (۳)

ایشان نظریه فطرت را به مثابه روش خداشناسی به کار می گیرد و آن شامل هر دو قسم فطرت عقل و فطرت دل است. سرشت آدمی خداخواه است و خداآگاه. به همین دلیل هر کس خود را بشناسد، خدای خود را خواهد شناخت. ایشان در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، نیز بر فطری بودن اصل خداشناسی تأکید کرده است.

استاد، نه تنها وجود خدا، بلکه اصل رستاخیز را آن گونه که قرآن عرضه می دارد، فطری

ص: ۲۲۸

۱- (۱). همان، ج ۳، ص ۴۸۲.

۲- (۲). همان، ج ۳، ص ۴۸۳.

۳- (۳). مرتضی مطهری، حکمت ها و اندرزها، ص ۱۱.

می‌داند. اعتقاد به رستاخیز در مفهومی قرآنی - که همان «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» ، است - فطری است. (۱) بنابراین، هم شناخت انسان از خدا و هم گرایش به خدا، هر دو فطری اند.

نظریه فطرت در اندیشه اسلامی، نظام آفرین و مبنایی است. بسیاری از مسایل کلامی نوین در دین شناسی، خداشناسی، انسان شناسی، فلسفه اخلاق، معرفت شناسی، تعلیم و تربیت و مسئله آزادی بر نظریه فطرت استوارند و رهیافت استاد به نظریه فطرت، رهیافت درون دینی است؛ یعنی آن را از معارف اسلامی، قرآن و سنت برگرفته و با روش ها و ابزارهای تحلیلی سعی در نظریه پردازی در خصوص آن کرده است. به دلیل مبنایی بودن نظریه فطرت، نقد این نظریه می‌تواند مبنایی ترین چالش را در اندیشه استاد مطهری به وجود آورد و عدم فهم دقیق آن سبب می‌شود که نظام معرفتی استاد مطهری در دین شناسی، در هاله ای از ابهام بماند.

### ۱- مقایسه نظریه فطرت بین دیدگاه استاد مطهری و پلنینگا

نظریه فطرت محدود به حوزه شناخت است. فطرت شناخت، با آرای معرفت شناسان قابل مقایسه است. این نظریه را می‌توان - در پاسخ به موجه بودن معرفت - به دیدگاه های مبنای گروهی، در برابر انسجام گروهی و متن گروهی، متعلق دانست؛ از این رو، با نظریه های مبنای گروهی، یعنی مبنای گروهی سنتی و مبنای گروهی نوین و اصلاح شده قابل مقایسه است.

نظریه فطرت در سطح خداشناسی نیز قابل ملاحظه است. مواجهه انسان با خدا، براساس دیدگاه فطرت انگاری استاد مطهری، تفسیر خاصی می‌یابد. انسان فطرتاً خدا آشناست و فطرتاً خداپرست است. خداشناسی و خدا پرستی دو مصداق بارز فطرت حقیقت جوئی و عشق و پرستش اند.

نظم حیرت انگیزی در میان است: آدمی سرشت خود را خداجو می‌یابد و در فطرت خویش او را می‌یابد و فطرتاً نیز طالب امری است که او را با همین فطرت می‌شناسد. خداجویی کششی است که خداوند خود در فطرت آدمی نهاده است. او نیز انسان را دوست دارد و از این رو پرستش صبغه ای خدایی دارد.

ص: ۲۲۹

در میان گرایش های فطری، حسّ پرستش از حیث وجودشناختی، در رأس همه گرایش های فطری قرار دارد؛ به گونه ای که دیگر گرایش های فطری، از این میل متعالی در وجود بشر برآمده اند. این میل از حیث معرفت شناختی نیز مهم ترین میل است.

استاد مطهری با اعتقاد به فطرت خداشناس و خداجویی بشر، معتقد است که مادی گری، یک جریان مخالف طبیعت و فطرت انسان است. (۱) به همین دلیل، اگر قرار بر پرسشی باشد، این بی دینی است که باید از علت آن در طول تاریخ، پرسش کرد و نه دینداری. «به عبارت ساده تر، اعتقاد به خداوند، حکم سلامت را دارد و گرایش مادی حکم بیماری را». (۲)

با توجه به پذیرش فطرت برای انسان، طبیعی ترین تبیین آن است که گفته شود نظم موجود در جهان، حیرت بشر اولیه را برانگیخته و موجب گرایش انسان به خدا و مذهب بوده است. (۳) شناخت فطری انسان از اصل علیت نیز - که از جمله قضایای «اولیات» است - تبیین مناسبی از توجه بشر به خداوند را در اختیار ما قرار می دهد. بشر به صورت فطری «مربوبیت»، یعنی همان تغییر را مشاهده می کند و به صورت فطری - براساس اصل علیت - به دنبال عامل تغییر می رود و در نهایت خداوند را می یابد. (۴) به بیان دیگر، جست و جوی انسان از علت ها، در نهایت رساننده او به علت العلل، یعنی خداوند است. (۵)

در نگاه نخست باید در تبیین این باشیم که چگونه شد انسان به استدلال بر اثبات خداوند پرداخت. اما در نگاه دوم، شناخت خداوند و گرایش به او، بی نیاز از استدلال معرفی شده است. استاد مطهری با تکیه بر آیه ۱۰ سوره ابراهیم چنین می گوید:

در رابطه انسان و خدا مطلب به گونه ای است که جای شک و تردید نیست. مسئله کانه استدلالی و نظری نیست که کسی یک نظریه را انتخاب کند و دیگری نظریه دیگر را انتخاب کند.

ص: ۲۳۰

---

۱- (۱). مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، ص ۴۷.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). فطرت، ص ۱۸۲.

۴- (۴). همان، ص ۱۸۴.

۵- (۵). همان، ص ۶۸.

از نظر ایشان قلب انسان به حسب فطرت، خدای خودش را می شناسد. (۱)

در کنار این شناخت فطری از خدا، گرایش فطری نیز در نهاد انسان وجود دارد. از دیدگاه ایشان، در فطرت و خلقت هر انسان، احساس و تمایلی وجود دارد که خود به خود انسان را به سوی خدا می کشاند و از این جهت مثل خداوند و انسان، مثل مغناطیس و آهن است. (۲) به عبارت دیگر «در انسان میلی وجود دارد که آرام نمی گیرد، مگر آنکه خود را با خدا و منبع هستی متصل ببیند». (۳) چنین تمایل فطری به خداوند است که سبب شده معتقد شود که حس پرستش به نحو فطری در انسان موجود است. (۴) و به تبع آن عبادت را تجلی خواست روحی بشر تلقی کرده است. (۵)

فطرت چه میزان از باورهای دینی را توجیه می کند؟ یعنی با وجود فطرت، چه میزان از باورهای دینی بی نیاز از استدلال اند؟ اکثر سخنان استاد مطهری در باب رابطه فطرت با اصل وجود خداوند است، ولی در مواردی نیز ایشان اعتقاداتی همچون معاد را به دلیل وجود فطرت، بی نیاز از استدلال تلقی می کند. (۶) بالاتر اینکه در مواردی دین (۷) و حتی خود اسلام به عنوان امر فطری، بی نیاز از استدلال تلقی شده است (۸) اما قدر متیقن آن است که قائل شویم ایشان بدون هیچ گونه شک و شبهه ای، شناخت خداوند و گرایش به او را امری فطری قلمداد کرده است.

## ۲- مبانی استاد مطهری در رابطه با فطرت

معلوم شد که انسان دارای شناختی فطری و گرایشی فطری به سوی خداوند است. مهم ترین مبنای ایشان در باب گرایش فطری به خداوند، «حرکت جوهری» است. استعدادهای فطری انسان همان گونه که از اسم آنها روشن است، اموری بالقوه اند و به

ص: ۲۳۱

۱- (۱) . مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ص ۱۲۵.

۲- (۲) . مرتضی مطهری، توحید، ۳۲.

۳- (۳) . مرتضی مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ص ۳۴.

۴- (۴) . توحید، ۳۳.

۵- (۵) . فلسفه اخلاق، ۱۲۲.

۶- (۶) . فطرت، ۴۲.

۷- (۷) . امدادهای غیبی در زندگی بشر، ص ۲۳ و ۲۴.

۸- (۸) . مرتضی مطهری، حق و باطل، ص ۱۸؛ فطرت، ص ۲۴۹.

دنبال یک سلسله حرکات جوهری، این خصلت های بالقوه در انسان جوانه می زند و رشد می کند. (۱)

انسان به عنوان موجودی که در عالم ماده، وجود خود را آغاز می کند، نخست دارای نفس ناطقه بالقوه ای است که تدریجاً به فعلیت می رسد. (۲) در به فعلیت رسیدن نفس ناطقه بالقوه، اختیار دارای نقش اساسی است، به گونه ای که انسان می تواند حتی بر ضد فطرت خود عمل کند و اگر این عمل متضاد فطرت متوالیاً تکرار شود، صورت باطنی موافق فطرت عوض می شود و اندک اندک تبدیل به صورت دیگری می گردد، که در این صورت با انسانی مسخ شده مواجه خواهیم بود. (۳)

یکی دیگر از مهم ترین مبانی استاد مطهری در باب شناخت فطری خداوند، نظریه علیت به معنای صدرایی آن است. هر چند که استاد مطهری به این مبنا تصریحی نداشته اند اما در برخی از عبارات های ایشان می توان این مبنا را کشف کرد. به عنوان مثال در کتاب نقدی بر مارکسیسم، فطرت را به علت صوری انسان پیوند می زند و تفاوت علت صوری انسان را با دیگر علت های صوری در آن می داند که این علت صوری یک امر الهی است. (۴)

خلاصه نظریه استاد مطهری درباره رابطه فطرت با شناخت خدا و گرایش به او عبارت است از:

- شناخت فطری انسان از خداوند به دلیل رابطه معلولیتش نسبت به خداوند است.

- گرایش فطری انسان به خداوند به دلیل وجود استعداد در او و به نحو حرکت جوهری به سوی خداوند است.

- بالفعل ساختن استعدادهای فطری در انسان، به دست خود او و از طریق انتخاب آگاهانه است و به همین علت ممکن است انسان فعلیتی ضد فعلیت خود را دارا شود و به انسانی مسخ شده تبدیل شود.

- عوامل رفتاری و اجتماعی در بروز فعلیت صحیح انسانی یا حصول فعلیت متضاد با انسانیت واقعی نقش محوری دارند. در این میان گناه و طاعت به عنوان عوامل رفتاری

ص: ۲۳۲

---

۱- (۱). مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۱۰۵.

۲- (۲). همان، ۱۰۵.

۳- (۳). مسئله شناخت، ۲۴۱؛ انسان در قرآن، پاورقی، ص ۶۷.

۴- (۴). مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۷۸ و ۷۹.

و محیط مناسب یا نامناسب تربیتی و افرادی همچون پدر، مادر، معلم و دوست از اهمیت بسزایی برخوردارند، و اساسی ترین عامل، تعالیم انبیا و فرمان برداری بشر از دستورات آنهاست.

- شناخت فطری انسان از خداوند، نافی استدلال بر وجود خدا نیست. استدلال بر وجود خدا نقش مَبّه و مؤید را داراست و بیش از آنکه اثبات کننده وجود خداوند باشد، زمینه ساز نقض شبهات مختلف بر وجود او می باشد.

- وجود فطرت به طور متقن، موجه کننده شناخت خداوند است، اما شاید بتوان آن را دلیلی بر صحت برخی دیگر از باورهای دینی از جمله معاد یا اصل دین و حتی دین اسلام قلمداد کرد.

- دین اسلام در ارائه چنین نگاهی از انسان به عنوان موجودی دارای فطرت الهی نقش کلیدی دارد و شاید بتوان قرآن را نخستین کتابی دانست که به صراحت، دینداری انسان را امری فطری قلمداد می کند. (۱)

برخی از مشابَهت های موجود میان اندیشه های استاد مطهری و معرفت شناسی اصلاح شده را در خلال عبارت هایی از مؤسس این مکتب (کالون) می یابیم. او در جایی چنین آورده است:

یک نوع آگاهی از خداوند در ذهن بشر، و البته به صورت غریزه ذاتی، تحقق دارد. ما این امر را، چیزی فراتر از بحث و مجادله در نظر می گیریم. خداوند، برای بازداشتن افراد از پناه بردن به عذر غفلت، نوعی درک از عظمت الهی را در هر بشری به ودیعه نهاده است.... از این رو از آنجا که تک تک افراد، می دانند که خدایی وجود دارد و خداوند خالق اوست، هر فردی با گواهی خود محکوم خواهد شد، زیرا که آنان موفق به حرمت نهادن به او و وقف کردن زندگی خود در راه اراده او نشده اند. اگر قرار است که جایی، به دنبال غفلت از خدا باشیم، مطمئناً فردی می تواند موردی از آن را در میان توده های عقب مانده و کسانی که بسیار از تمدن به دورند، بیابد، اما در عین حال، همان گونه که کافر مشهور گفته است هیچ امتی، آن قدر بی فرهنگ نیست و هیچ مردمی آن قدر وحشی نیستند که اعتقادی راسخ به وجود خداوند نداشته باشند. به همان اندازه محکم که مفاهیم روزمره، ذهن همه را دربر گرفته است و بسیار راسخ که در قلب همگان به ودیعه نهاده شده است؛

ص: ۲۳۳

---

۱- (۱). مرتضی مطهری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۱۹؛ امدادهای غیبی در زندگی بشر، ص ۲۳.



از این رو از آن جا که از بدو آغاز جهان، هیچ منطقه، شهر و خلاصه هیچ خانواده ای نبوده که بدون دین باشد، به طور تلویحی این اعتراف حاصل می شود که حس الوهیت در قلب همگان نقش بسته است. (۱)

کالون معتقد است که شناخت خداوند به عنوان خالق، شناخت اولیه و ساده و برآمده از شعور طبیعی است؛ شعوری که به نحوی زایل نشدنی در قلب انسان حک شده است و شناختی ناب، صحیح و صادق از خداوند است. از نظر او، کسانی که خداوند را نمی پذیرند به دلیل عدم پرهیزکاری و معصیت خداوند، این نور طبیعت را در خود خاموش کرده اند. با توجه به این سخنان، نکات متعددی قابل حصول است:

نخست اینکه، خداوند ما را به گونه ای آفریده است که تمایل زیادی به ایمان به او داریم و این تمایل از بدو تولد در هر فردی موجود است.

دوم آنکه، این تمایل به نحو بالقوه در هر انسانی وجود دارد و لازم است به فعلیت برسد؛ گناه می تواند از فعلیت یافتن این تمایل غریزی جلوگیری کند.

بنابراین، اگر گناه نبود، تمام افراد بشر به یک اندازه به خداوند ایمان می آورند. عدم اعتقاد به خداوند ناشی از گناهان است. اگر گناه نبود، همان گونه که به جهان خارج و حوادث گذشته - اینکه امت هایی قبل از ما بوده اند و جهان دارای تاریخی طولانی است - اعتقاد داریم، به خداوند نیز اعتقاد می داشتیم؛ از این رو می توان گفت گناه کاران در موقعیت معرفتی ناکارآمدی قرار دارند، همان گونه که باید در سلامت قوای ادراکی کسی که به وجود جهان خارج اعتقاد ندارند، شک کنیم.

نکته بعدی آن است که اعتقاد به خداوند، اعتقادی فراگیر در همه امت ها است. هیچ امتی را نمی توان یافت که اعتقاد به خداوند در آنها وجود نداشته باشد. حتی امت های وحشی و غیرتمدن نیز اعتقاد به خداوند دارند.

نکته آخر آنکه پیامبران برای اثبات وجود خداوند، بر براهین عقلی تکیه نکردند. آنان از بشر خواستند تا چشم حقیقت بین خود را باز کند و حضور خداوند را در همه جا نظاره کند.

سخنان ایشان نشان می دهد که از دید خداوند، کسی که با نگاه به کوه ها، دره ها، گل ها، دریاها و... بدون اینکه واجد استدلالی باشد، ایمان می آورد که جهان دارای

ص: ۲۳۴

خدایی است و این خداست که جهان را آفریده است، در ایمان و اعتقاد خود موجه می باشد. به بیان دیگر، لازم نیست که یک متدین، استدلال قیاسی یا استقرایی را برای موجه ساختن ایمان خود ارائه کند.

در حال حاضر، این سخنان توسط افرادی همچو پلنتینگا به صورت یک مدل ادراکی از خداوند به تفصیل بیان می شود. پلنتینگا مدل ادراکی خود را مدل A/C می نامد (۱) و ویژگی هایی برای آن ذکر می کند که عبارت انداز (۲):

حس الوهیت همچون یک ابزار «داده - پرداخته» عمل می کند. «داده» وضعیتی است که فرد در آن قرار دارد؛ مثل دیدن زیبایی های طبیعت، شنیدن آواز یک پرنده، و... و «پرداخته»، باوری در باب خداوند است.

براساس این مدل، شناخت طبیعی از خداوند، ناشی از استنتاج یا استدلال نیست، بلکه باوری پایه است؛ یعنی این طور نیست که کسی زیبایی جهان را ببیند و بعد آن را مقدمه یک استدلال قرار دهد و سپس بگوید که خداوند وجود دارد. پایه بودن این باور دقیقاً همان حالتی است که در باورهای حسی و باورهای حافظه ای شاهد آنیم. هنگامی که چیزی را می بینیم و باور خود را به صورت گزاره «حسن در حال آمدن است» بیان می کنیم، استدلالی را سامان نمی بخشیم تا گزاره فوق الذکر را به عنوان آن ارائه کنیم، بلکه با دیدن حسن و آمدن او، گزاره مذکور در ذهن ما شکل می گیرد.

شناخت خداوند براساس مدل A/C، شناخت طبیعی است؛ یعنی شناختی است برآمده از قوه ای ادراکی که خداوند آن را در کنار دیگر قوای ما، طراحی و ایجاد کرده است. بنابراین، همان گونه که ادراکات حسی، ادراکات طبیعی اند، شناخت خداوند نیز شناخت طبیعی است.

گناه، تضعیف کننده شناخت طبیعی از خداوند است. ما می توانیم از بدکار کردن حس الوهیت سخن بگوییم؛ بدکار کردنی که علت آن انجام گناه و بی توجهی به فرمان های الهی است؛ از این رو یک متدین می تواند بگوید، باور مارکس در باب دین، ناشی از محیط ادراکی نامناسب در زمان او بوده است که سبب تقویت دین گریزی در

ص: ۲۳۵

---

۱- (۱). پلنتینگا مدل خود را از دیدگاه توماس آکویناس و کالون اخذ کرده است. از این روست که مدل خود را مدل A/C می نامد.

۲- (۲). Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, p. ۸۸.

روشنفکران می شده است. و نیز می توان گفت که دیدگاه فروید، ناشی از بدکار کردن قوای ادراکی او بوده است؛ بدکار کردنی که ناشی از فقدان روابط عاطفی گرم میان او و پدرش بوده است.

### ۳- مقایسه دیدگاه های موجود با دیدگاه استاد مطهری

#### اشاره

با توجه به اینکه دیدگاه های غربی تأثیرگذار در کلام جدید مسلمانان بوده اند، از این رو به طرح مهم ترین و اصلی ترین نظریات در این مورد و مقایسه آن با نظرات استاد مطهری خواهیم پرداخت تا بدین وسیله، موضع دینی مسلمانان در قبال غربی ها و در ارتباط با موضوع مورد بحث را تبیین نماییم.

در مباحث مربوط به ایمان دینی در عالم مسیحیت، نکته جالب توجه این است که در غرب بیش از اینکه به ماهیت و حقیقت عقل و ایمان پرداخته شود، به رابطه عقل و ایمان پرداخته شده است. دلیل این امر را می توان در فضایی که مسیحیت در آن رشد و گسترش پیدا کرده است، جستجو نمود.

مسیحیت بعد از آنکه نتوانست در زادگاه خود موفقیت چشمگیری به دست آورد، در پی این آمد که رسالت خود را در سایر نقاط جهان گسترش دهد. در این مرحله بسیار حساس و حیاتی بود که «پولس» با آمدن به سرزمین یونان، سیر حیاتی مسیحیت را عوض کرد. یونان مهد فلسفه و تأملات عقلانی بود. در آن زمان، اندیشمندان در همه علوم به خصوص فلسفه تبحر داشتند. در یونان نیز علوم عقلی نقش اساسی را داشت و عقل در همه علوم سیطره قابل توجهی داشت. به گونه ای که سعی داشتند علوم تجربی را نیز با روش عقلی مورد بحث و بررسی قرار دهند؛ و از این رو در فضایی که میزان همه چیز عقل به شمار می رفت، برخورد عقل و ایمان ناگزیر بود. اولین برخورد مهم و حساس عقل و ایمان، مسالمت آمیز نبود.

به گفته کتاب رسولان، پولس در آتن به موعظه پرداخت و با فیلسوفان اپیکوری و رواقی بحث و گفت و گو کرد. هنگامی که از او برای سخنرانی در میدان شهر دعوت شد، وی خلاصه ای از ایمان مسیحی را برای مردم بیان کرد؛ اما وقتی که پیرامون روز جزا و ثواب و عقاب پس از مرگ سخن گفت، مورد استهزا شنوندگان قرار گرفت و از

او روی برتافتند. این موضوع پولس را برانگیخت تا بنویسد (۱): «ایمان مسیحی نه بر حکمت بشری، بلکه بر قدرت الهی استوار است.» (۲)

بنابراین، فضایی که مسیحیت در آن رشد و گسترش یافت علمای دینی را بر آن داشت تا موضع خود را با عقل روشن کنند.

### الف) مقایسه دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه عقل گرایی حداکثری

منشأ اختلاف بین دیدگاه استاد مطهری و عقل گرایان حداکثری مربوط می شود به مسائل معرفت شناختی و عقایدی که در دین مسیحیت وجود داشته است؛ زیرا در بعد معرفت شناختی، غربی ها دچار تزلزل جبران ناپذیری شدند و همه پایه های علمی آنها فرو ریخت. این مسئله موجب شد آنها ارتباط با نظام اعتقادات دینی خود به سرگردانی و حیرت دچار شوید و در طوفان شکاکیت بغلطند. به علاوه عدم سازگاری معرفت مسیحیت آنها را واداشت تا روشی را در پیش گیرند که به تناقض و تخالف در قبال عقل منتهی می شد.

در ارتباط با عقل گرایی حداکثری باید گفت: ملاک و میزان آنها برای عقلانیت اعتقادات دینی مورد قبول استاد مطهری نیست؛ زیرا استاد مطهری در باب معرفت شناسی، بنیان گرا است و برای علوم و اعتقادات به پایه هایی معتقد است که هیچ گاه مبتلا به تزلزل و لغزش نمی شوند.

ایشان معتقد است که ما دارای قضایایی هستیم که بدیهی اند و در آنها خطا و شک راهی ندارد و همه علوم بشری باید بر پایه همین علوم بدیهی و یا مستنتج از بدیهی استوار باشند؛ و از این رو هر علم و اعتقادی که بر پایه بدیهیات و بر طریق درست منطقی به دست آمده باشد، مصیب و مورد اعتماد خواهد بود و اعتقاد به آن عقلایی و معقول خواهد بود. حال چه همه عقلا آن را قبول کنند و یا قبول نکنند، چون راهی که عقل بشر فراروی آدمی قرار داده است همگانی است و هر که از آن روش و طریق حرکت کند یقیناً به مقصد خواهد رسید.

ص: ۲۳۷

۱- (۱). در رساله اول به قرنیتان، باب های ۱ و ۲.

۲- (۲). توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه: حسین توفیقی، ص ۱۳۰.

بنابراین وقتی اعتقادی بر پایه استواری بنا شده باشد، باید آن را قبول کرد. چه عقلاً آن را قبول کنند و چه نکنند؛ چون ممکن است عقلاً تحت تأثیر قوای دیگر انسانی همچون عواطف و احساسات دچار جنون شده باشند و نتوانند به ثمرات عقل سلیم اعتماد کنند و عقاید به دست آمده از آن را رد کنند.

پس معیار در عقلانیت باورهای دینی، طریق منطقی است که همگانی بشر است. وقتی مطلبی عقلی بود، عقل حتماً آن را قبول می‌کند؛ البته ممکن است به خاطر هواهای نفسانی قبول نکنند که در اینجا دیگر او عاقل نیست، بلکه شهوت پرست است؛ یعنی عاقل از حیثیت عقلش منکر نیست، بلکه از حیثیت دیگری مثل شهوت و احساسات و غیره حق را نمی‌پذیرد؛ از این رو می‌توان یک نظام اعتقادات دینی مبتنی بر آموزه های دین اسلام داشت.

استاد مطهری نظر کلیفورد را در ارتباط با اینکه «همه مردم باید به دنبال این باشند که باورهای خود را بر مبنای عقلایی بیان کنند و اگر بگویند همه مردم وقتی برای این کار ندارند، باید بگویند وقتی برای ایمان آوردن هم ندارند»، مردود می‌داند.

لازم به ذکر است که نظر استاد مطهری در مقابل دیدگاه کلیفورد بود. لکن از بعضی عبارات استاد چنین برمی‌آید که ایشان عقل‌گرایی حداکثری به معنایی که توماس آکویناس و امثال او بیان کرده‌اند را مورد پذیرش قرار می‌دهد. به دیگر سخن، استاد، عقل‌گرایی حداکثری افراطی را نمی‌پذیرند، ولی عقل‌گرایی حداکثری ضعیف را می‌پذیرند. البته ممکن است در تبیین مسئله با آنها اختلاف داشته باشد.

### **(ب) مقایسه دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه ایمان‌گرایی**

در مباحث گذشته، نظر استاد مطهری در قبال ایمان‌گرایان روشن گردید. ایشان به شدت ایمان‌گروی را رد کرده و دین را براساس مبنای عقلایی مورد فهم و ارزیابی قرار می‌دهد. موضع ایشان در قبال ایمان‌گرایان بسیار روشن است؛ از این رو نیازی نیست که بحث را طولانی کنیم. در واقع ایشان هم از نظر عقلی و هم از نظر ایمانی، ایمانی را مقبول می‌داند که بر پایه عقل و علم و اعتقاد باشد، نه تعبد و تقلید کورکورانه. البته ناگفته پیداست که ایشان تعبد را فی‌نفسه یک امر مذموم نمی‌داند، لکن باید جایگاه

تعبد را روشن کرد. با توجه به تعریف و عناصر تشکیل دهنده ایمان از دیدگاه استاد مطهری، به آسانی می توانیم جایگاهی برای تعبد در نظر بگیریم که البته جایگاه تعبد در ایمان، بعد از تعقل است؛ زیرا ایشان تعقل را مقدم بر ایمان می داند و بعد از مرحله تعقل و پذیرش آن، مسئله تعبد را مطرح می کند؛ یعنی وقتی روشن شد خدایی هست که مدبر و رب همه عالم است و او را تصدیق کرد، دیگر سر تعظیم در مقابل او فرود آورده و اطاعت کامل از فرامین او را پیشه خود می کند و همیشه در حال آمادگی کامل برای انجام آن دستورات می باشد.

خود تعبد نیز در اینجا یک امر معقول است؛ زیرا پایه و اساس آن عقلایی است. به خلاف ایمان گرایان که تعبد را مقدم بر تعقل می دانند و شرط تعقل را ایمان و تعبد می دانند. بنابراین روشن شد که به نظر استاد مطهری، عقل دارای بنیانی ترین مفروضات است که هیچ شکی در آنها نیست و دین نیز بر پایه و اساس همان مفروضات بنا شده است، نه اینکه خود دین دارای آن مفروضات بنیادین باشد.

### **ج) مقایسه دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه عقل گرایی انتقادی**

نقطه اشتراک دو دیدگاه این است که هر دو دیدگاه برای عقل، نقش ارزیابی قائل اند و دیدگاه عقل ستیز را قبول ندارند، لکن نقطه افتراق دو دیدگاه این است که به نظر استاد مطهری می توان به اعتقاداتی قطعی و همیشگی دست یافت به عبارت دیگر، به نظر استاد، عقل دارای بنیان هایی قطعی و تغییرناپذیر است که برای همه یکسان می باشد. هر که از طریق درست سیر کند به طور قطع به نتایج قطعی خواهد رسید. اما از دیدگاه عقل گرایی انتقادی، عقل نمی تواند به طور قطعی برای همه افراد یک نظام اعتقادات دینی به دست آورد. دلیل این اختلاف نیز به مبانی دو دیدگاه در ارتباط با معرفت شناسی مرتبط است؛ زیرا استاد مطهری در معرفت شناسی، بنیان گراست، لکن به نظر می رسد عقل گرایان انتقادی در باب معرفت شناسی دچار شک هستند و کارآیی مطلوب عقل را در دستیابی به عقاید مسلم و خدشه ناپذیر نمی پذیرند؛ از این رو نتایج به دست آمده از تعقل را نسبی دانسته و معتقدند یک اعتقاد می تواند از نظر کسی عقلی باشد و از نظر شخص دیگر عقلی نباشد.

به نظر استاد مطهری، عقل ذومراتب است و قدرت عقل افراد یکی نیست، ازاین رو نمی توان گفت یک دلیل ساده می تواند برای فرد عادی، قانع کننده و کافی باشد و برای فرد دیگر که از مراتب بالای عقل برخوردار است، قانع کننده نباشد؛ لکن نباید فراموش کرد که ایشان قائل به اصولی است که برای همگان یکسان است و نسبت به افراد هیچ تفاوتی ندارد. آن اصول، مبانی و اصول همه علوم است، چه برای فرد ساده و چه برای فرد زکی و دارای مراتب بالای عقل؛ ازاین رو یک فرد می تواند با مبنا قرار دادن آن اصول به عمق بیشتری برسد، لکن فرد ساده در لایه سطحی باقی می ماند. این دو اعتقاد لزوماً یکدیگر را نقض نمی کنند، بلکه در یک ردیف دارای مراتب اند که یکی در لایه سطحی قرار گرفته و دیگری به لایه های عمیق تر دست یافته است. بنابراین هر دو دیدگاه قائل اند که تعبد بعد از تعقل قرار دارد، لیکن در اعتبار عقل و تعریف آن دچار اختلاف شده اند.

### ۱- وجوه اشتراک

استاد مطهری و پلنتینگا از چهره های برجسته و درخشان جهان اسلام و جهان مسیحیت معاصر هستند.

این دو دانشمند از جهاتی با هم مشابهت دارند:

۱. از جهت علمی؛ در منظر هر دو، عقل جایگاه والا و بسیار مهمی دارد و در هر دو دیدگاه بر به کارگیری عقل و بهره وری از تعقل، تأکید و سفارش بسیاری شده است.

همچنین هر دو شخصیت از لحاظ علمی برجسته هستند.

۲. از جهت دینی؛ هر دو دغدغه دینی دارند. پلنتینگا علت حمله خود را به گروه هایی مانند مبناگروی سنتی و...، کم رنگ شدن رنگ دین، و روی آوردن مردم به فنون دیگر بیان کرده است. استاد مطهری نیز بزرگ ترین همت خود را صرف پاسخ به شبهات مطرح شده علیه دین نموده است.

۳. از دیدگاه هر دو فیلسوف، نیاز و احتیاج انسان را فقط ایمان دینی برطرف می کند، نه غیردینی. که در نظر استاد مطهری، ایمان اسلامی و در نظر پلنتینگا ایمان مسیحی مورد قبول است.

۴. قبول اعتبار عقل در نظر هر دو اهمیت والایی دارد و هر دو اندیشمند، اعتبار عقل را می پذیرند.



۵. هدف هر دو، تلاش برای هماهنگی ساختن مناسبات عقل و ایمان بود.

۶. هر دو اندیشمند برای تبیین این مسئله، روش فلسفی را اتخاذ نموده اند. البته با تمام تفاوت هایی که وجود دارد، به معنای عام می توان گفت هر دو، روش فلسفی را برای پاسخ گویی مناسب دیدند.

۷. هر دو مبنای گروهی را می پذیرند، ولی پلنتینگا به جهت اشکالاتی که به بعضی لایه های مبنای گروهی می کند، مبنای گروهی خود را اصلاح شده می نامد.

۸. هر دو به نوعی مبنای گروهی معرفت شناختی را می پذیرند؛ از این رو درصدد پاسخ گویی به اشکالات آن نیز هستند.

۹. هر دو به فطرت، توجه خاصی دارند. به معنای عام می توان گفت هر دو در استفاده از آن شریک اند و از آن دفاع می کنند.

## ۲- وجوه افتراق

این دو اندیشمند اختلافاتی نیز باهم دارند. که برخی از آنها اشاره می کنیم.

پلنتینگا معتقد است که کشف باطنی و یقین شخصی و حدس، از بهترین راه های اثبات خداوند است؛ زیرا روح انسان خود شعله ای از نور خداست اما به نظر می آید این دیدگاه ایراد دارد؛ زیرا کشف باطنی و یقین شخصی هر چند که می تواند برای صاحب کشف حجیت داشته باشد، ولی برای دیگران قابل اثبات نیست.

در اینجا به بیان راه های اثبات خدا به صورت مختصر می پردازیم که بدین صورت برای تبیین فرمایش استاد مطهری طبقه بندی می شود:

راه های اثبات وجود خدا دو گونه است:

۱. بدیهی یا بی نیاز به استدلال و برهان؛

۲. نیازمند به استدلال و برهان؛ که این روش نیز دو قسم است:

الف) روش لیمی و به تعبیری پیشینی؛ ب) روش اِنئی یا پسینی.

به نظر استاد مطهری، راه های اثبات وجود خدا سه راه کلی است:

الف) راه دل یا راه فطرت؛

ب) راه حس علم و طبیعت؛



ج) راه عقل یا راه استدلال و فلسفه.

راه روانی و فطرت خدا از وجود خود انسان اثبات می شود. در راه علمی و شبه فلسفی (ب)، خدا از راه شناخت نظام مخلوقات اثبات می شود، و در راه فلسفی خدا از راه استدلال های فلسفی و احکام عقلی اثبات می شود. برهان حرکت، امکان و صدیقین در زمره این برهان ها هستند.

ایشان در ارزیابی این راه ها، راه اول را خوب ولی شخصی و غیرقابل انتقال و تعلیم و تعلم به دیگران می دانند. راه دوم از نظر سادگی و عمومی بودن بهترین راه هاست، اما ما را فقط به منزل اول می رساند؛ یعنی همین قدر می فهماند که جهان مسخر نیروی ماوراءالطبیعی است. استاد، شناخت را تا این اندازه ناکافی می داند. از نظر ایشان راه سوم بهترین راه است، هرچند سخت ترین و کامل ترین آنها است. (۱)

مطلب دیگر اینکه در دیدگاه استاد مطهری تلاش پلنتینگا با همه کوشش هایش تنها مرحله اولی که مرتبه فطرت و دل است، را شامل می شود.

ایشان در این مورد سؤالی را مطرح می کنند که هدف وحی اسلامی از گزارش این همه خبرها چه بوده است؟ آیا هدف این بوده که سلسله درس هایی را برای تدبر و تفکر و فهم و الهام گیری القا نماید و اندیشه ها را تحریک و وادار به شناوری در دریای بیکران معارف الهی نماید، یا اینکه هدف، عرضه یک سلسله مسائل حل ناشدنی و غیرقابل هضم به منظور وادار کردن اندیشه ها به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه بوده است؟

شهید مطهری می گوید: به هر صورت، هر شخص به اندازه ظرفیت خود یک تصویری از مابعدالطبیعه دارد. ایشان در جواب این سؤال می فرماید:

مطالب و مسائلی که از منبع وحی القا می شود دو گونه است: برخی از آنها یک سلسله دستورالعمل ها است که باید بدان ها عمل شود. در این گونه مسائل، درک و معرفت، تأثیر زیادی ندارد و هدف، عمل است، نه معرفت. تعبد و تسلیم مربوط به این گونه مسائل است. برخی دیگر یک سلسله مسائل نظری و اعتقادی است که مربوط به خداوند و صفات ثبوتیه و سلبيه و عوامل قبل و بعد از این عالم است. در قرآن کریم

ص: ۲۴۳

و کلمات پیشوایان دین، این مسائل به صورت حدیث، ادعیه، احتجاجات، خطبه و خطابه، زیاد به چشم می خورد. استاد مطهری معتقد است طرح این گونه مسائل نشانگر آن است که انسان باید عقل خود را به کار گرفته و در مورد مسائل مذکور تعمق کند. (۱) اما در عین حال ممکن است عقل بعضی مواقع، به خاطر پاره ای از مسائل مانند تکیه بر گمان، پیروی از هوای نفس، شتاب زدگی و...، نتواند وظیفه خود را به نحو احسن انجام دهد. استاد این گونه موارد را لغزشگاه های عقل دانسته، خردورزان را از سقوط در مهلکه آنها برحذر داشته است. (۲)

شهید مطهری فلسفه را در خدمت دین و مدافع از آموزه های آن به صورت عقلانی می داند. در منظر ایشان دین خودش مشوق گرایش عقلانی در انسان هاست.

اگرچه در دین، فلسفه مورد نفی نشده، اما در جهت اثبات نمی توان گفت که سکوت کرده است؛ چون برخی استدلال های قرآن، برهان یا استدلال عقلی محض هستند؛ از این رو در این زمینه گفتار استاد مطهری درست بوده و حتی می توان گفت که عقل جزء یکی از منابع است.

استاد مطهری فیلسوفی با گرایش های عقلانی در مسائل دینی بوده است. ایشان منابع احکام دینی را در قرآن، سنت، اجماع و عقل می داند.

ایشان با تمام تلاش بر آن است که جرأت آزاداندیشی را در افکار مخاطب ایجاد کند؛ چون اگر به عقل میدان آزاداندیشی داده نشود، نمی تواند بر قله های اندیشه صعود کند.

ص: ۲۴۴

---

۱- (۱). مجموعه آثار، ج ۶، ص ۸۸۰.

۲- (۲). مرتضی مطهری، انسان و ایمان، ص ۶۹.

منابع اصلی و اولی اسلام، جایگاه و رابطه عقل و ایمان را بدون افراط و تفریط مشخص نموده و هر یک در مکان خاص خود قرار داده است، بر این اساس، قرآن و سنت از یک سو مقام عقل را می ستایند و آن را حجت درونی معرفی می کنند و از سوی دیگر با انگشت نهادن بر کاستی های ابزار درک آدمی، لغزشگاه های اندیشه را یادآور می شوند.

قرآن کریم که آخرین پیام خداوند متعال بر انسان است به صورت های گوناگون به دریافت های رسول درونی مهر تأیید زده است و در آیات مختلفی دعوت به اندیشه ورزی و تدبر و تفکر و تعقل می کند. دین اسلام علاوه بر تأییدات بسیاری که از عقل می نماید، آن را دوشادوش پیامبران، مشعل راهنمایی و هدایت می داند. مشخص کردن لغزشگاه های عقل و هشدار برای خارج نشدن از مسیر صحیح آن، مهر تأیید دیگری است که دین بر عقل می زند.

عقل نقش مهمی در معرفت دینی ایفا می کند. یکی از وظایف عقل، اثبات ضرورت، حقانیت و عصمت دین است؛ چرا که اصل انتخاب و پذیرفتن دین بر عهده اوست. عقل به ضرورت درمی یابد که در مسیر هدایت نیازمند دینی فرابشری است که لازمه آن برانگیخته شدن پیامبران و وحی الهی است؛ از این رو دین نمی تواند آنچه را که خود بدان وابسته است نفی کند.

اثبات اصول اعتقادی دین نیز بر عهده عقل است. ایمان عاری از تعقل امری است که خود دین نیز آن را نمی پسندد؛ از این رو دانشمندان دینی با بنا کردن علم کلام و فلسفه، راهی را در اثبات اصول اعتقادی گشودند؛ چرا که از دیدگاه آنها پذیرش مقلدانه اصول بنیادی و اعتقادی مردود به شمار می آید؛ از این جهت در اصول اعتقادی، دین سخنی بر خلاف عقل نمی تواند داشته باشد و هماهنگی کامل میان این دو مقوله وجود دارد.

از آنجا که تحریف هر دینی در گذر زمان امری ممکن و طبیعی است، محافظت دین از تحریف از دیگر وظایف عقل است، به طوری که می توان گفت عقل در کنار کتاب الهی و سنت متواتر، ترازوی سنجش وحی الهی از تحریفات بشری است. در مسائل مربوط به اصول اعتقادی، عقل یکه تاز میدان است و از حریم کتاب الهی و سنت متواتر محافظت می کند. در حوزه فروع دین نیز هر چند بیشتر احکام جزئی فراتر از درک عقل اند اما در هیچ حکمی، خردستیزی دیده و پذیرفته نمی شود.

متأسفانه برخی از اندیشمندان مسلمان در استفاده از عقل، راه افراط را طی کرده اند؛ به گونه ای که با روی آوردن به عقل، روایات معصومین علیهم السلام را مهجور قرار داده اند. براساس این نگرانی ها که در قرون اخیر با پیشرفت علوم پررنگ تر شده است، برخی از علما برای خالص ماندن دین از شائبه های عقل، اقدام به جداسازی حوزه های معرفت وحیانی و عقلانی کرده اند. مانند «مکتب تفکیک» که در همین راستا شکل گرفته است. غزالی با آن همه فلسفه ستیزی اش، با تحسین عقل آن را برگرفته از نور دانسته است. (۱) وی معتقد است که عقل منبع علم است که به وسیله آن به صدق شرع راه می یابیم؛ یعنی هدایت عقل با شرع و تبیین شرع با عقل می باشد، غزالی اعتقاد دارد که عقل به طور مستقل به جمیع مطالب احاطه ندارد و از حل معضلات الهیه و برطرف کردن اضطراب و شکوکی که برای انسان عارض می شود، عاجز است. وی شرع را مقدم بر عقل می داند اما این تقدم، کم ارزش انگاری عقل نیست و کسی که دارای عقل نافذ نباشد، از دین تنها پوخته را به ارث می برد و فقط از ظواهر دین بهره مند می شود، نه از گوهر و حقیقت دین. پس علوم شرعی تنها با علوم عقلی شناخته می شود. (۲)

استاد مطهری فیلسوفی عقل گرا و متفکری خردورز است که عمر پربرکت خودش را در خدمت اسلام و صرف کرد و همواره به لزوم رویکرد عقلانی به دین تأکید می کرد. ایشان معتقد بود برای آشنایی با اصول و عوامل تعلیم و تربیت اسلامی و در تمام ابعاد اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، باید به مسئله عقل و ایمان، باهم توجه کرد. به نظر وی، عقل دستگاه تصفیه ای است که عقاید باطل را از عقاید حق جدا می کند. (۳) و جایی که در مورد مسئله ای، از قرآن و سنت حکمی نداشته باشیم و به حکم عقل، مصلحت و مفسده آن را کشف کنیم، فوراً

ص: ۲۴۶

۱- (۱). غزالی، احیاء العلوم الدین، ج ۱، ص ۱۹۲.

۲- (۲). غزالی، میزان العمل، ص ۱۲۷.

۳- (۳). مرتضی مطهری، سیری در سیره نبوی، ص ۱۸۹.

به حکم عقل، حکم شرع را کشف می کنیم. (۱) و اگر عقل مصلحت را کشف کرده، لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم؛ اینجا باید براساس عقل فتوا داده شود.

استاد با وجود ارج نهادن به عقل، لغزشگاه های آن را ذکر کرده و خردورزان را از سقوط در آنها برحذر می دارد - که بحث این قبلاً گذشت-. ایشان از ایجاد شبهه در مسائل استقبال می کرد؛ چون معتقد بود آیین اسلامی هر موقع مورد تعرض شبهات دشمنان قرار می گیرد بیشتر پیشرفت می کند. وی بر این باور است که شناخت عقلی به ایمان مذهبی کمک می کند. (۲)

اعتقاد استاد در مورد ایمان، آن است که ایمان از اول تا آخر یکی است، فقط شرایع متعدد است، چون شرایع به تناسب فهم مردم آمده اند؛ از این رو با آمدن شریعت جدید شریعت قبلی نسخ می شد و در نهایت اسلام با ظهور جهانی خود همه شرایع قبلی خود را نسخ کرده است. اصول مکتب انبیا از دیدگاه وی «دین» نامیده می شود و تفاوت شرایع آسمانی در یک سلسله مسائل فرعی است. (۳)

گرچه ما این نوشتار را با پرداختن به آرای معرفت شناختی پلنتینگا آغاز کردیم - و گویا ترتیب منطقی برای چنین کاری که عنوان عقل و ایمان و به عبارتی توجیه باور دینی به خود گرفته نیز چنین اقتضایی دارد- با این حال در واقع، تلاش پلنتینگا با پرداختن به اعتراض قرینه گرایانه به باور دینی شروع می شود. معترض قرینه گرا معتقد است که هر باوری برای اینکه به طور معقولی، مقبول قرار گیرد، باید بر مبنای دلیل و قرینه پذیرفته شود. از طرف دیگر، معترض مزبور اظهار می دارد که هیچ دلیل و قرینه کافی برای چنین اعتقادی وجود ندارد و در نتیجه به لحاظ معرفتی، خدا باور حق ندارد به باور به خدا ادامه دهد. پلنتینگا برخلاف دیگر متفکران دینی - که تلاش کرده اند به این اعتراض پاسخ گویند-، پیش فرض معترض قرینه گرا را به چالش می کشد.

پلنتینگا می گوید: چرا لازم است باور به خدا، برای مورد اعتقاد قرار گرفتن، بر دلیل و قرینه مبتنی باشد؟ به تعبیر دیگر، وی می پرسد: چرا نباید باور به خدا را به نحو پایه ای و بدون ابتدا بر دیگر باورهایمان بپذیریم و معتقد باشیم که به عنوان یک مؤمن، در چنین اعتقاد ورزیدنی بر حق بوده، به لحاظ معرفتی کار خلافی انجام نداده ایم؟

ص: ۲۴۷

۱- (۱). مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۳۸.

۲- (۲). مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۲.

۳- (۳). همان، ص ۱۸۱.

این ادعا در محافل فکری گوناگون، با مخالفت های فراوانی روبه رو شده و پلنتینگا بدون ذره ای عقب نشینی، بر گفته های خود مبنی بر پایه بودن و حتی واقعاً پایه بودن اعتقاد به خدا، اصرار می ورزد. او در واکنش به پرسش هایی که وی را به نسبت انگاری و از بین بردن مفهوم علم متهم می کردند، درصدد برمی آید که نظریه ای معرفت شناختی به وجود آورد و براساس آن، باورهای دینی را معرفت و علم بیندارد. این کار موجب شکل گیری کتاب های سه گانه پلنتینگا را می شود. وی در نخستین کتاب، تلقی های موجود از معرفت را به خرده می گیرد و بیان می دارد که این دیدگاه ها هیچ کدام نمی توانند از اعتراض های «گتیه» در امان بمانند. به علاوه، مفهوم کارکرد صحیح قوای معرفتی نیز نقص آنها را بر ملا می سازد. در کتاب دوم، با فراهم شدن زمینه های طرح نظریه کارکرد صحیح در مورد ضمانت یا عنصر علم آور، این نظریه را سامان می دهد و در بخش های مختلف کتاب، تلاش می کند این نظریه را بر ساحت های مختلف حیات فکری انسانی اطلاق کند و باورهای این قوای فکری را با استمداد از این نظریه، دارای ضمانت خوانده و آنها را علم و معرفت تلقی نماید. سرانجام در کتاب سوم، وی نظریه خود را بر باورهای دینی اطلاق می کند و رسالت دفاع از آموزه های دینی را به انجام می رساند. این شرحی بود بسیار مختصر از کاری که پلنتینگا در معرفت شناسی باور دینی انجام داده است. این مراحل را به ترتیب در بندهای زیر ذکر می کنیم:

۱. نقد قرینه گرایی از دریچه مبنای گرایی. این نقد از دو راه انجام می گرفت؛ نخست اشکال خود ارجاعی و سپس نمونه های نقض فراوان؛

۲. ادعای پایه بودن باور به خدا؛

۳. ادعای واقعاً پایه بودن باور به خدا؛

۴. انتقاد از تقریرهای معرفت شناختی معاصر با مفهوم کارکرد صحیح؛

۵. طرح نظریه معرفت شناختی کارکرد صحیح؛

۶. اطلاق این طرح بر باورهای مختلفی که موجودات انسانی به واسطه قوای معرفتی خود شکل می دهند؛

۷. اطلاق نظریه معرفت شناختی کارکرد صحیح بر باور دینی «خدا وجود دارد» با تمسک به مدل آکویناس - کالون و دفع ناقض های احتمالی.

خلاصه نظریه پلنتینگا را عبارت است از:



۱. «بدیهی»، «خطاناپذیر» یا «بدیهی حسی» بودن، شرط ضروری برای «اعتقاد پایه بودن» به شمار نمی آید؛

۲. پایه و اساسی دانستن اعتقاد به خدا ملازم با این نیست که اعتقاد به خدا ناموجه باشد و تحت هیچ شرایطی موجه نگردد. بنابراین، اعتقاد به خدا و مانند آن بی اساس نیست؛

۳. حتی اگر برای تمیز باورهای اساسی معیاری نداشته باشیم، مجبور نیستیم که هر باوری را اعتقادی واقعاً پایه ای به شمار آوریم؛ باید از بررسی نمونه ها آغاز کرد.

به نظر می رسد که دیدگاه پلنتینگا شایسته تأمل بیشتری است. در اینجا باید منظور وی از عبارت «اعتقاد به خدا پایه و اساسی است» را (۱) کاملاً روشن سازیم.

چنانچه گفته شد منظور وی از پایه و اساسی بودن اعتقاد به خدا این است که اعتقاد به وجود خداوند، همچون اعتقاد به مفاد گزاره های حسی، خود اساس معرفت انسان را تشکیل می دهد. براساس مبنای فیلسوفان مسلمان، نظریه معرفت، مجموعه گزاره ها و به عبارتی دیگر، همه تصدیقات و باورهای انسان از دو صورت خارج نیستند: یا بدیهی و یقینی اند و به کسب و استدلال نیاز ندارند و یا نظری اند و به کسب و استدلال نیازمندند. اگر نظریات به شکلی صحیح از مقدمات و اصول بدیهی و یقینی استنتاج گردند آنها نیز یقینی خواهند بود.

اینک می توان پرسید که تصدیق و معرفت حصولی به این گزاره که «خدا وجود دارد»، بدیهی است یا نظری؟ اگر نظری است به برهان نیاز دارد و اگر بدیهی است یقینی می باشد و به اقامه برهان نیاز ندارد. صورت سوم، یعنی پایه و اساسی و در عین حال، غیربدیهی بودن و احتیاج به استدلال نداشتن، متصور نیست. از این رو باید پرسید که تلقی اعتقاد به خدا به عنوان باوری پایه و اساسی، چه جایگاهی منطقی دارد؟

روشن شد که مراد پلنتینگا از پایه و اساسی بودن اعتقاد خدا، این است که انسان به خداوند معرفتی حضوری دارد و اعتقاد و ایمان، مبتنی بر معرفت حضوری و شهودی است و مانند اعتقاد به امور خرافی، مبتنی بر توهم نمی باشد. به نظر می رسد که این سخن تمام است؛ زیرا ایمان همان گونه که می تواند بر برهان و مفاد علم حصولی متکی باشد، می تواند بر معرفت حضوری نیز مبتنی باشد، بلکه علم حضوری قوی تر و آثارش بیشتر است و متون دینی بر آن

ص: ۲۴۹

---

۱- (۱). آلوین پلنتینگا و دیگران، مجموعه مقالات، کلام فلسفی، ترجمه: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، ص ۵۲، (پلنتینگا؛ آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟)؛ عقل و ایمان، ص ۱۷۳.

«أ لغيرك من الظهور ما ليس لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟» باید به وسیله او بر دیگران استدلال کرد. او نه تنها دلیل خود، بلکه دلیل ماسواست. همه انسان ها چنین معرفتی دارند؛ از این رو شک در وجود او امری ثانوی و غیرفطری است.

به هر حال، اقامه برهان برای اثبات وجود او میسر است. حضوری بودن معرفت انسان به خداوند مانع از آن نیست که اقامه برهان برای اثبات وجود او محال و یا مشکل باشد.

نکات مهم دیگری نیز در کلام پلنتینگا وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد. از جمله اینکه چگونه می توان با استقرا - که شیوه استدلالی غیرمفید یقین است و در علوم تجربی کارآیی دارد - معیارهای پایه و اساسی از غیر آن را ارزیابی کرد؟ آیا با چنین شیوه ای می توان به یقین دست یافت؟ به ویژه اینکه اظهار می دارد:

اگر مؤمن یا خداپرست واقعی، اعتقاد به خداوند را به نحو آزمایشی و موقت بپذیرد یا آن را به مثابه فرضیه یا اعتقاد اعتقادی موقتی تلقی کند، آن اعتقاد هیچ ارزشی ندارد. به نظر من، مؤمن و خداپرست واقعی، اعتقاد به خداوند را به مثابه نتیجه ای که از سایر معتقداتش حاصل شده است، تلقی نمی کند. او اعتقاد به خداوند را اعتقادی پایه و اساسی می داند و خود را نسبت به اعتقاد به خداوند متعهد می کند؟ (۱)

بر فرض آنکه بتوان با استقرار آن، معیارها را ارزیابی کرد - که نمی توان - جای این سؤال وجود دارد که چگونه می توان پذیرفت حتی اگر برای تمیز باورهای اساسی معیاری به شمار آوریم، تمسک به رأی کالوین - که خداوند در ما تمایلی فطری نهاده است تا دست او را در کار جهان گشاده ببینیم - همچون تمسک دکارت به حکمت الهی در معرفت شناسی است؛ بن بست که جز با مبنای گروهی فلاسفه اسلامی (و نه نظریات دیگر) گشوده نخواهد شد.

با توجه به اطلاعاتی که داریم، نگرش های جدید معرفت شناختی در غرب، گام های مثبتی برداشته و زمینه سقوط آمپریسم و... را فراهم کرده و به دیدگاه فلاسفه اسلامی نزدیک شده است، ولی این دیدگاه در این حد، در موجه کردن باورهای دینی، فلسفی و قوانین یقینی منطوق و هر جا که سخن از یقین است و صرفاً یقین در آنجا کارایی دارد، ناموفق به نظر می رسد.

قرآن کریم.

الف) کتاب ها و مجلات فارسی

اشاره

۱. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، از جلد ۱ تا ۱۲، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۸۰
۲. -----، بیست گفتار، انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۶۱.
۳. -----، تکامل اجتماعی انسان، انتشارات صدرا، چاپ نهم، ۱۳۷۴.
۴. -----، پیرامون جمهوری اسلامی، انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم، ۱۳۶۷.
۵. -----، ده گفتار، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۲.
۶. -----، مجموعه آثار، جلد ۱ تا ۲۵، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۸۰.
۷. -----، یادداشت های استاد، جلد ۱ تا ۱۱، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۸. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، تنظیم: محمدرضا مصطفی پور، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، قم، ۱۳۸۰.
۹. -----، دین شناسی، تنظیم: محمد رضا مصطفی پور، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۱. احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۳.
۱۲. ایزوتسو، توشی هیکو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه: زهرا پورسینا، نشر سروش، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۱۳. اکبری، رضا، ایمان گروی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۱۴. اقبال، محمد، سیر فلسفه در ایران، نشر بامداد، تهران، ۱۳۴۷.

۱۵. برگر، پیترا، افول سکولاریزم (دین خیزشگر و سیاست جهانی)، ترجمه: افشار امیری، انتشارات پنگان، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
۱۶. بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح: رینولد نیکلسون، انتشارات توس، ۱۳۷۵.
۱۷. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه: بهاءالدین خرماهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول تهران، ۱۳۶۲.
۱۸. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۹.
۱۹. پلنتینگا، آلوین، عقل و ایمان، ترجمه: بهناز صفری، نشر اشراق، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۲۰. -----، فلسفه دین، ترجمه: محمد سعیدی مهر، موسسه فرهنگی طه، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۴.
۲۱. جوادی، محسن، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۷۶.
۲۲. حسین زاده، محمد، دین شناسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۲۳. حناالفاخوری و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: عبدالحمید آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۱.
۲۴. ابراهیم دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
۲۵. دشتی، محمد، نهج البلاغه، انتشارات اسوه، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۲۶. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه: ع. داوودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۹.
۲۷. ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه: شهرام پازوکی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱.
۲۸. سیری در زندگی استاد مطهری، انتشارات صدرا، چاپ چهارم با اضافات، ۱۳۶۴.
۲۹. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، نشر مؤسسه صراط، تهران، ۱۳۷۶.
۳۰. سلطانی، ابراهیم، کلام فلسفی، نشر مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
۳۱. مجتهدی شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۷۵.

۳۲. ----- ، ایمان و آزادی، نشر طرح نو، چاپ پنجم، ۱۳۸۴.
۳۳. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، دانشگاه معارف قم، ۱۳۸۲.
۳۴. ----- ، عقلانیت ایمان، نشر طه، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۳۵. طباطبایی، محمدحسین، شیعه در اسلام، انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۶.
۳۶. علی زمانی، امیر عباس، علم، عقلانیت و دین، نشر دانشگاه قم، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۳۷. فرمانتل، آن، عصر اعتقاد، ترجمه: احمد کریمی، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۴۵.
۳۸. فرامرز قراملکی، احد، الهندسه المعرفیه للكلام الجدید، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

۳۹. فعالی، محمد تقی، معرفت شناسی دینی، نشر معارف اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۴۰. کرین، هانری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، عویدات للنشر و لطباعه بیروت، ۱۳۷۷.
۴۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه: امیر جلال الدین اعلم، انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
۴۲. کانت، امانوئل، تمهیدات، ترجمه: غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
۴۳. کاسیر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه: یدالله موقن، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰.
۴۴. ربانی گلپایگانی، علی، در آمدی بر کلام جدید، نشر هاجر، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۴۵. لاهیجی، عبدالرزاق، گزیده گوهر مراد، کتاب خانه طهوری، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۴.
۴۶. ناصری، سید، پاره ای از خورشید، (گفته ها و ناگفته ها از زندگی استاد مرتضی مطهری)، حمید رضا و امیر رضا ستوده، نشر ذکر، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸.
۴۷. نراقی، احمد، رساله دین شناخت، مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی، چاپ اول، نشر طرح نو، ۱۳۷۸.
۴۸. موسوی، سید حمید جاوید، سیمای استاد در آینه نگاه یاران، نشر صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۷۸.
۴۹. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه: حسین توفیقی، نشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۵۰. ورنو، روژه، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه: یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۵۱. هگل، گ. و، عقل در تاریخ، ترجمه: حمید عنایت، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۷۹.

## مجلات

۱. فصلنامه ذهن، بهار ۱۳۷۹، شماره ۱.

۲. فصلنامه پژوهش های فلسفی - کلامی، شماره ۱۱ و ۱۲.

۳. مجله کیان، سال دوم، مهر و آبان، شماره ۹.

۴. مجله نامه فرهنگ، شماره ۱۲.

۵. مجله نقد و نظر، بهار ۱۳۷۴، شماره ۲.

## ب) کتاب های عربی

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه و تصحیح: حسینی ارموی، انتشارات دانشگاه تهران.

۲. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، تصحیح: هانری کرین، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ

سوم، ۱۳۸۰.

ص: ۲۵۳

۳. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم، المبدأ والمعاد، تصحيح: جلال الدين آشتياني، انتشارات انجمن فلسفه، چاپ اول.
۴. شرح اصول کافی، تصحيح محمد خواجوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
۵. الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، دارالاحیاء التراث العربیه، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۶. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، نشر علمی، بیروت، ۱۹۷۴.
۷. لوئیس، معلوف، المنجد، دارالمشرق، بیروت، ۱۳۸۱ش.
۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، تهران، ۱۳۶۰ش.
۹. محمد، ابن منظور، لسان العرب، أدب الحوزه، قم، ۱۳۶۳ش.

### (ج) کتاب های انگلیسی

- Plantinga, Alvin, Warranted Christian Belief, Oxford University Press, New York rev. . ۱  
ed, ۱۹۹۰.
- Plantinga, Alvin, Warrant and Proper Function, Oxford University Press, New York . ۳  
Oxford, ۱۹۹۳
- Plantinga, Alvin, Is Belief in God Rational?, in Rationality and Religious Belief, ed. C. F. . ۴  
Delaney. University of Notre Dame Press, ۱۹۷۹
- Plantinga, Alvin, Reformed Objection to Natural Theology, in Christian Scholar . ۵  
Review, ۱۱, ۱۹۸۲
- Bonjour, Laurence, Epistemology, State University of Washington Press, ۲۰۰۲ . ۶
- Pappas, George, The History of Epistemology, from Routledge Encyclopedia of . ۷  
Philosophy, ۱۹۹۸
- Rorty, R. Philosophy the Mirror of Nature, Princeton University Press, ۱۹۷۹ . ۸
- Geivett R.D. Sweetman B. (ed), Contemporary Perspective on Religious . ۹  
Epistemology, Oxford University Press, ۱۹۹۲



Williams, M. Groundless Belief, Oxford: ١٩٧٧ .١٠

Dancy, J and Sosa, E (ed), A Companion to Epistemology, New York: Basil Blackwell, .١١  
١٩٩٢

Toshihiko, Izutsu, The Concept of belief in Islamic theology, yurindo publishing, .١٢  
.١٩٦٥

Swinburne, Richard, The Existence of God, Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٩ .١٣

William K. Clifford, " The Ethics of Belief " In The Theory of Knowledge, Classic and .١٤  
Contemporary Readings, ed. By Louis P. Pojman, Belmont, California: Wadsworth  
Publishing Company, ١٩٩٣

Mavrodes, George, I. Belief in God. New York: Random House, ١٩٧٠ .١٥

Kierkegaard, Soren. A, Concluding Unscientific Postscript, trans. David F. Swenson .١٦  
and Walter Lowrie. Princeton University Press, ١٩٤١

ص: ٢٥٤

,Plantinga, Alvin

:Spiritual Autobiography " at "

.[http://www.calvin.edu/anth/wolterstorff/p\\_bio.pdf](http://www.calvin.edu/anth/wolterstorff/p_bio.pdf) .۱

.[http://www.infidels.org/library/modern/even\\_fales-bio.html](http://www.infidels.org/library/modern/even_fales-bio.html) .۲

.<http://id.ucsb.edwfscf/library/plantinga/cv.html> .۳

.[http://www.Dr\\_AlvinPlantinga.html](http://www.Dr_AlvinPlantinga.html) .۴

.<http://www.Alvin Plantinga-Wikipedia, thefreeencycl opeia.html> .۵

.<http://www.nasimemotahar.html> .۶

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

