

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال دهم، شماره هجدهم (بهار و تابستان ۹۷)

مختصات عقلانیت فطری از منظر علامه طباطبایی

مهدی جلالوند^۱ اسحاق طاهری^۲ (نویسنده مسئول) محمد سعیدی مهر^۳

چکیده

عقلانیت یکی از موضوعات معرفت‌شناسی است که درباره آن نظرات مختلف و گاه متضادی از سوی اندیشمندان ارائه شده است. علامه طباطبایی نیز با غور در معارف دینی رویکرد خاصی در مباحث عقلی برگزیده و با ادله‌ای محکم که برخاسته از باور راسخ ایشان بوده، رویکردهای مطرح دیگری را به چالش کشیده است. نوشتار حاضر، ضمن ارائه تعریفی مبسوط از عقل و بیان اقسام آن، انواع رویکردهای عقلی را مطرح نموده و در ادامه، به مختصات رویکرد عقلی مختار علامه طباطبایی می‌پردازد. در نظر ایشان برای دستیابی به شناخت صحیح امور، رویکرد صحیح عقلی به فطرتی است که تجلی‌گاه حق است. ادراک توأم با سلامت فطرت و نیز ادراک عقلی برخاسته از تهذیب نفس، دو لازمه عقلانیت فطری از دیدگاه این اندیشمند فرزانه محسوب می‌شوند.

کلیدواژگان: علامه طباطبایی، عقل، عقلانیت، فطرت، عقلانیت فطری.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،

jalalvand61@gmail.com

mulibnka@gmail.com

۲. استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی، گروه فلسفه و کلام اسلامی

saeedimehr@yahoo.com

۳. استاد دانشگاه تربیت مدرس، گروه فلسفه و کلام اسلامی

مقدمه

عقل، خصیصه‌ای است که انسان را از دیگر حیوانات متمایز کرده و وجه برتری او بر آنها شمرده شده است و تلقی ارزشمندانه از عقل در همه انسان‌ها، آنها را به سمت استفاده حداکثری از عقل سوق داده و در تلاش برای انتساب افعال و اعمال خود به وصف عقلانی قرار داده است؛ لذا تلاش‌های فراوانی در شناخت تصویر صحیحی از آن، توسط اندیشمندان صورت گرفته تا به سبب آن، کارکردها و نحوه استفاده از عقل را ارائه و نتایج به‌کارگیری آن در زندگی فردی و اجتماعی، به انسان گوشزد گردد. تلاش‌های انجام شده در این زمینه، نتایج متفاوت بسیاری را رقم زده که گاهی این آراء در تقابل با یکدیگر خواهند بود. این تقابل گاهی در میان یافته‌های اندیشمندان غربی و مسلمان و گاهی در میان آراء خود اندیشمندان مسلمان مشاهده می‌شود. علامه طباطبایی در پی شناخت صحیح عقل و کارکردهای آن برآمده و برای ارائه تصویر روشنی از کارکردهای عقل، گام‌هایی برداشته است. این نوشتار به دنبال پاسخی برای این پرسش بوده که علامه طباطبایی به عنوان یک اندیشمندی که نگاهی عقلانی به دین و معارف آن دارد، چه رویکردی را در پیش گرفته و رویکرد مختار ایشان چه لوازمی دارد؟ بدین منظور با سیر در آثار و تتبع در مباحث ایشان در این زمینه، به استخراج رویکرد مورد نظر ایشان همت گماشته و در مقایسه مختصری با رویکردهای مطرح دیگر، مختصات آن نمایان خواهد شد.

مفهوم‌شناسی واژه عقل

در نظر بسیاری از اهل لغت، واژه عقل مأخوذ از «عقال» به معنای پای‌بند است؛ و عقل را از آن روی که مانعی برای امیال و مشتتهای انسانی است، عقل نامیده‌اند (ابن

منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ۴۵۸؛ راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۵۷۷). برخی نیز با بهره‌گیری از واژگان قرآنی، عقل را به «حجر» و «نهی» تعریف نموده‌اند؛ زیرا عقل را مانع و ناهمی شمرده و به همین دلیل، منظور از «اولی النهی» و «ذی حجر» در آیات قرآن را صاحبان خرد دانسته‌اند (طوسی، بی تا: ج ۷، ص ۱۷۹). عده‌ای عقل را ضد حماقت و برخی دیگر آن را مقابل جهل آورده‌اند و عقل را حالتی مقدم بر ارتکاب خیر و اجتناب از شر و قوه مدبره خوانده‌اند که با استناد به روایات، جای آن را در قلب یا مغز دانسته‌اند؛ گرچه برخی از لغویون، مجموع قلب و مغز را عقل شمرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۴۲۶). برخی نیز عقل را قوه‌ای از نفس معرفی کرده‌اند و بعضی معنای مصدری آن را منظور داشته و عقل را فعل آن قوه نفسانی نامیده‌اند (همان).

فلاسفه نیز از آن جهت که محور اصلی فلسفه را عقل و فعالیت عقلی تشکیل می‌دهد، به تعریف و تبیین عقل پرداخته‌اند. ابن‌سینا معانی متعددی از عقل ذکر نموده و عقل را اسم مشترکی می‌داند که در معانی مختلفی به کار برده شده است: عده‌ای از مردم واژه عقل را برای فطرت سلیم انسان به کار برده و آن را قوه‌ای برای تمییز امور قبیح از حسن دانسته‌اند؛ عده‌ای دیگر عقل را برای آنچه به وسیله تجارب به دست می‌آید استفاده کرده و عقل را جمع معانی در ذهن، برای استنباط مصالح و اغراض پنداشته‌اند؛ برخی دیگر نیز عقل را حالت پسندیده‌ای از حرکات و سکانات و کلام و اختیار انسان می‌دانند؛ ابن‌سینا در ادامه گفتار خود، هشت معنی برای عقل از نظر حکما ذکر می‌کند؛ عقل به معنای تصورات و تصدیقات حاصل شده توسط فطرت برای نفس که در کتاب برهان به آن اشاره می‌شود؛ معانی دیگری از عقل نیز در کتاب نفس می‌آید که عبارتند از: قوه‌ای در نفس برای قبول ماهیات امور کلی، از آن جهت که کلی‌اند (عقل نظری)؛ قوه‌ای که مبدأ تحریک قوه شوقیه، به منظور انتخاب برخی از جزئیات، برای رسیدن به هدفی معلوم است (عقل عملی). عقل نظری نیز خود به عقل

هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد تقسیم می‌شود. یکی دیگر از اصطلاحات عقل از منظر فلاسفه، عقل فعال است که به یک ماهیت مجرد از ماده اطلاق می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۸۸).

صدرالمتألهین نیز در حکمت متعالیه، افعال انسان را به حسن و قبیح تقسیم نموده و علم به برخی از آنها را بی‌نیاز از کسب و برخی دیگر را نیازمند به کسب می‌داند. وی با این مقدمه، سه معنی مشهور برای عقل را ذکر نموده و بیان می‌دارد: جمهور مردم عقل را قوه‌ای تمییز دهنده بین امور حسن و قبیح می‌دانند؛ متکلمین مقدمات مورد قبول و آراء پسندیده‌ای که از آنها امور قبیح و حسن استنباط می‌شود را عقل می‌نامند و در کتب اخلاق، خود افعال متصف به حسن و قبح را عقل می‌شمرند و مراد آنها مراقبت افعال برای کسب خلق و عادت است. وی نیز در ادامه بحث، چونان شیخ، اصطلاحات مختلف عقل در نظر حکما را بیان می‌کند؛ نیروی شناخت، نیروی ادراک اعم از ادراکات فطری و ادراکات اکتسابی که عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد را شامل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳، ۴۱۹).

علامه طباطبایی واژه عقل را در اصل به معنای بستن و گره زدن می‌داند و معتقد است، ادراکاتی که انسان دارد و در دل، آنها را پذیرفته و نسبت به آنها پیمان قلبی بسته نیز، به این مناسبت عقل نامیده شده‌اند. در نظر ایشان جهل، حماقت، جنون و سفاهت، به اعتبارهای مختلف در مقابل عقل قرار دارند که مجموع آنها دلالت بر کمبود نیروی عقل دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۲۴۷). درجایی دیگر عقل، مصدر (عقل یعقل) و به معنای ادراک و فهمیدن کامل و تمام چیزی دانسته شده و به همین سبب، حقیقت جداکننده حق و باطل، خیر و شر و راست و دروغ موجود در انسان را عقل نامیده است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۴۰۵).

به باور علامه، از آنجایی که همواره حق با حجت و دلیل قاطع همراه است و باطل

هیچ دلیلی ندارد، جداسازی حق از باطل و خیر از شر، با حجت‌ها و دلایل قاطعی که توسط عقل کشف می‌شود صورت می‌گیرد؛ لذا افعال و اقوال حسن، برخلاف سیئات، مطابق حکم عقل هستند. بدین سبب است که خدای متعال اساس همه آنچه برای بشر بیان نموده را نیرویی قرار داده که به وسیله آن، حق را از باطل تمیز می‌دهد و این نیرو همان عقل است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۱۸۸). این امر دلیلی بر دعوت مردم به پیروی از عقل، توسط باری تعالی است؛ لذا هر چیزی که مانعی بر سلامت و حکمرانی عقل فرض شود و در فعالیت آن اختلال ایجاد کند مورد نکوهش و مذمت قرار گرفته است.

علامه طباطبایی نیروی جداکننده حق و باطل و خیر و شر را عقل عرفی نمی‌داند، بلکه قیدی به آن افزوده و به سبب آن، تعریفی کامل از عقل ارائه نموده است؛ این قید همان حرکت نیروی مذکور در طریق فطرت سالم انسانی و دوری از امیال و غرایز و مسائل شهوانی است. به عبارتی، ممکن است حق و باطل در نظرهای مختلف، متفاوت جلوه نماید و خیر و شر برای افراد مختلف، یکسان نباشد. در این صورت نمی‌توان هر حکمی به خیر و شر بودن و تشخیص حق و باطل، توسط هر فردی را حکم عقل دانست و برای آن حجیت قائل شد؛ بلکه عقلی که در مجرای صحیح فطرت حرکت نماید، این توان را خواهد داشت؛ البته علامه معتقد است، عقل به معنای صرف تشخیص حق و باطل، بدون به میان آوردن فطرت سلیم، معنایی عرفی است که با نوعی تسامح همراه است.

تعاریف ذکر شده از ابن‌سینا و ملاصدرا، نشان‌دهنده توجه آنها به امر فطرت در معنای عقل است؛ لکن میزان و نوع نقش فطرت در فعالیت عقلانی، به صورت روشن بیان نشده است. علامه طباطبایی با الهام از بیان فلاسفه پیش از خود و با غور در آیات قرآن کریم، به نقش فطرت انسان در معنا و کاربرد عقل، بیش از پیش عنایت

نشان داده و جوانب مختلف آن را تبیین نموده است. توضیح اینکه، در نهاد انسان بینش‌ها و گرایش‌هایی وجود دارد که به سبب آنها طریق هدایت را پیموده و درجاتی از شناخت و تقوا را کسب می‌نماید؛ این هدایت به قدری است که علامه طباطبایی به دو نوع هدایت برای متقین قائل است و هدایت فطری را مستقل از هدایت قرآنی دانسته است (طباطبایی ۱۳۷۱، ج ۱، ۴۴).

فطرت حقیقت‌جو و کمال‌خواه انسان، استعداد تحصیل حق برای رسیدن به کمال را دارد؛ از این رو با رشد صحیح و متعادل این ظرفیت‌ها، آنها را به فعلیت می‌رساند، زیرا حکمت خداوند نیز ایجاب می‌کند، زمینه‌های خارجی این کمال‌خواهی و حقیقت‌جویی مهیا باشد. بنابراین فطرتی که در مسیر صحیح و به دور از افراط و تفریط رشد نماید به حقیقت دست خواهد یافت تا به واسطه حقیقت، کمال‌خواهی خویش را محقق نماید.

با این بیان می‌توان گفت، عقل قوه‌ای برای تشخیص حق است و دراصل کاری به باطل ندارد؛ زیرا طبق آنچه گذشت وظیفه عقل، تشخیص حجت‌ها و دلایل قاطعی است که با مراجعه به فطرت سلیم استخراج می‌شوند و هرآنچه بدون دلیل یافته شد، غیر حق است که به جای این معنای سلبی، لفظ ایجابی «باطل» به آن اختصاص داده می‌شود. حق نامیدن امر مدلل مطابق با فطرت سلیم از آن جهت است که تمام صفات خداوند در فطرت انسان تجلی نموده و همین سبب می‌شود تا انسان با مراجعه به فطرت، حق را تشخیص دهد. از مجموع آنچه گذشت می‌توان گفت، عقل در معانی متعددی به کار برده شده که علامه طباطبایی معانی زیر را برای آن برگزیده و در آثار خود مورد استفاده قرار داده است:

عقل به معنای قوه‌ای از نفس است که:

الف) برای تشخیص حق از باطل و خیر از شر به کار می‌رود.

ب) غایت و غرض از تشخیص حق و باطل و خیر و شر است که ایشان غرض نامبرده را التزام به مقتضای آن، برای کسب خیر و نافع و دفع شر و ضرر می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۹، ۳۵۳).

عقل به معنای موجود مجردی است که ذاتا و فعلا غیروابسته به ماده است.

رویکردهای عقلی

در نگاهی کلی می‌توان عقلانیت را به توان یا حالتی که بر انطباق با ادله عقلی دلالت دارد، تعریف نمود؛ این انطباق می‌تواند در مورد باورهای انسان، اعمال انسان و یا ارزش‌های مدنظر او باشد. لکن در باب تعیین امور عقلانی از امور غیرعقلانی، رویکرد یگانه‌ای نمی‌توان یافت و مبانی مختلف افراد، در تعیین این مسئله تأثیر به سزایی دارد. در این بخش ضمن کاوش در نگرش‌های گوناگون در باب فعالیت‌های عقل و تعیین نوع امور عقلانی و غیرعقلانی، به نظر علامه طباطبایی در نحوه وصول به حقایق پرداخته خواهد شد و کم و کیف دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ از این رو به برخی از رویکردهای رایج عقلانی اشاره خواهد شد.

۱) عقلانیت ابزاری

عقلانیت، مهم‌ترین خصیصه دنیای مدرن به شمار می‌رود که بسیاری از محاسن و معایب عصر جدید بر پایه آن تحلیل می‌شود؛ گرچه در مورد عقلانیت، نظرات متفاوتی بیان شده، لکن رویکردی که از عصر روشنگری گسترش یافته و قرائت مشهور عقلانیت شده، رویکرد ابزاری عقل است. این رویکرد با دکارت و طرح ابزار بودن عقل و عبور از عقل قدسی و شهودی، آغاز و به تدریج گسترش یافت. دکارت شهود را مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با واقعیات دنیای مدرن دانسته و آن را محدود به

افق‌های دون عقلی نمود و کانت با استفاده از این مفهوم، با صراحت، منکر شهود عقلی شد؛ انکاری که به گسست ارتباط مفاهیم عقلی با جهان خارج شده و از آنجایی که آن مفاهیم، قابل تقلیل به افق حس نبودند، به جای چراغ بودن، به حجایی برای خارج تبدیل شده و در نتیجه، تأملات فلسفی، محدود به مفاهیم ذهنی شدند. از اینجاست که حس‌گرایی با نظر به ابعاد زندگی مادی انسان‌ها رشد یافت و بدین سبب در قرن نوزدهم، علم روشنگری درباره جهان خارج برافراشته شد.

ماکس وبر شخصیتی است که در آثار خود بیشترین تأکید را بر عقلانیت دارد. وی در تعریف آن آورده که عقلانیت به معنای «تسلط نظری فرایند بر واقعیت، از طریق مفاهیم متزاید دقیق و انتزاعی و تحصیل روش‌مند هدف مفروض و معین عملی، به وسیله محاسبه متزاید دقیق ابزارهای باکفایت» است (وبر، ۱۳۸۴: ۳۳۲). بر اساس این تعریف، غایت و کارکرد عقلانیت، فراهم‌سازی امکان پاسخ‌گویی به نیازهای انسان و مشکلات محیط پیرامونی او و ابزاری برای دستیابی به مقاصد انسانی است. وبر این رویکرد عقلی را پس از ظهور دین در برابر جادو، دومین گام در پیدایش عقلانیت مدرن می‌داند که با کنار نهادن عقلانیت دینی به منصفه ظهور رسید. از این روست که او ضمن معرفی این عقلانیت به عنوان یکی از عناصر بنیادی روح سرمایه‌داری نوین و فرهنگ جدید، آن را زاییده روحیه ریاضت‌گری مسیحی می‌داند (همو، ۱۳۷۳: ۱۵۵). پلاتینگا از این رویکرد به عقلانیت هدف - وسیله تعبیر می‌کند و معتقد است می‌توان این نوع عقلانیت را در اعمال فردی نشان داد که برای رسیدن به اهداف خود به روشی حساب‌شده و سنجیده تلاش می‌کند (Platinga, 1993, p.132). در نظر او عقلانیت، دانستن چگونگی انتخاب ابزار مؤثر برای رسیدن به اهداف است (Stenmark, 1995, p.26). طرفداران عقلانیت ابزاری بر این باورند که عقل معنایی کاملاً روشن و دقیق دارد که تنها بر گزینش ابزارهای مناسب برای رسیدن به اهداف تعیین شده دلالت

دارد و توانی در گزینش آن اهداف ندارد. در این رویکرد آنگونه که هیوم اشاره می‌کند، عقل برده عواطف و احساسات بوده و همین عواطف عامل تعیین‌کننده اهداف هستند (Ibid, p.33).

عقلانیت ابزاری را به اعتبار محاسبه رفتارهای فرد در انتخاب فعلی که در پی انجام آن است، عقلانیت محاسبه‌گر نیز نامیده‌اند؛ زیرا افراد به سبب آن، ضمن بررسی احتمالات مختلف برای انتخاب، رفتارهای دیگران در تصمیم‌های مشابه را نیز در نظر می‌گیرند و بر اساس محاسبه و جمع‌بندی، برای رسیدن به هدفی معین، دست به انتخاب می‌زنند. عقلانیت ابزاری به اعتبار تمرکز در ابزار، برای انتخاب مؤثرترین و کم‌هزینه‌ترین وسیله برای رسیدن به بهترین و پرمفعت‌ترین هدف را عقلانیت هزینه - فایده نیز نامیده‌اند.

۲) عقلانیت اخلاقی

عقلانیت اخلاقی، دومین رویکرد در بهره‌گیری از عقل است که می‌توان آن را -به اعتباری- تحت لوای عقلانیت ابزاری دانست، از آن جهت که در این رویکرد نیز عقل، شناخت راه‌های رسیدن به هدف را دنبال می‌کند؛ لکن در رویکرد اخلاقی، هدف، اخلاقی زیستن است و راه‌های رسیدن به این هدف، افعال و اعمالی است که انسان انجام می‌دهد. عقلانیت اخلاقی با بررسی این افعال و با نگاه به هدف، افعالی که متناسب با هدف و در راستای حرکت برای رسیدن به آن هستند را گزینش و انتخاب می‌نماید. از این رو عقلانیت اخلاقی معطوف به تشخیص و تعیین تکلیف برای انجام عمل اخلاقی در حیات فردی و اجتماعی است. در این رویکرد، تکلیفی که عقل برای زیست اخلاقی تعیین می‌کند، لزوماً سود ظاهری و مادی را در پی ندارد، در حالی که عقلانیت ابزاری به فراتر از ماده نمی‌اندیشد؛ برای نمونه برخی رفتارها و حوادثی که

دین به آنها اشاره دارد، چونان تصمیم به ذبح اسماعیل توسط ابراهیم نبی، با عقل مادی بشر سازگاری نداشته، لکن در بستر عقلانیت اخلاقی، امری قابل توجیه و عقلانی است، زیرا سود بزرگتری در پی دارد که همان رضایت الهی است. از طرفی عقلانیت اخلاقی قادر به شناخت و ارائه اهداف جزئی در ذیل هدف کلی زندگی اخلاقی است، در حالی که معتقدان به عقلانیت ابزاری، ساحت عقل را به دور از شناخت و تعریف هر نوع هدفی می‌دانند. از این رو، رویکرد اخلاقی عقل، متفاوت از نگاه ابزاری به آن است.

تامس نیگل، فیلسوف آمریکایی، معتقد است عقل قادر به ارائه روش‌ها، ادله و اصولی است که اعتبار آنها نسبی و شخصی نیست و انسان می‌تواند در درون خود سنجه‌های جهان‌شمولی را یافته و بر اساس آنها زندگی خود را پیش برد. او در نظریه عقلانیت اخلاقی خود مدعی است که درستی یا نادرستی اخلاقی یک عمل، مبتنی بر امیال و احساسات و منفعت و ضرر شخص یا دیگران نیست، بلکه درستی یا نادرستی آن بر اساس دلیل عینی عامل آن است؛ این دلیل عینی همان است که عقل در اختیار فاعل قرار داده و جواز یا عدم جواز فعل خود را مبتنی بر آن می‌داند (نیگل، ۱۳۸۴: ۵۸ به نقل از: اخوان، ۱۳۸۹).

۳) عقلانیت انتقادی

یکی دیگر از رویکردهای عقلی‌ای که در دنیای مدرن، طرفداران و مدافعانی دارد، عقلانیت انتقادی است. مبدع این رویکرد را کارل رایموند پوپر (1902-1994)، فیلسوف اتریشی تبار انگلیسی دانسته‌اند. وی در دفاع از عقل و عقلانیت و در نقد رویکرد ابزاری عقل و افرادی که در ستیز و ضدیت با عقل، منکر هرگونه اصول و اعتباری برای عقل شده‌اند، قد علم نموده و نظریه معرفت‌شناسانه خویش را مطرح کرده است.

البته عقل‌گرایی پوپر به معنای عقل‌گرایی موردنظر افلاطون و دکارت نبوده و به دنبال ترجیح تفکر و تعقل، بر مشاهده و تجربه نیست، بلکه او در صدد اثبات رویکردی از عقل است که عقل افلاطونی و دکارتی و عقل تجربی را نیز شامل شود (popper, 1945, p.224, 352).

پوپر معتقد است اموری چون توجیه و اثبات، راه تماس با واقعیت نیستند و بایستی به دنبال راه دیگری بود؛ زیرا اولاً هیچ مسئله مهمی قابل اثبات نیست و قابلیت اثبات، تنها بر حقایق بدیهی منطق و ریاضی بار می‌شود (popper, 1994, p.191)، ثانیاً یک تئوری را هرگز نمی‌توان به طور معقول توجیه نمود و صدق آن تئوری یا صدق احتمالی‌اش را باور داشت (popper, 1959, p.281). با این مقدمات، او راه تماس با واقعیت را در طریق ابطال فرضیه‌ها می‌داند و اذعان دارد، تنها کشف و حذف خطاهایمان است که فراهم‌کننده اخذ تجربه مثبت از واقعیت خواهد بود (popper, 1972, p.360). از این رو پوپر نام این رویکرد حدس و ابطال را عقلانیت انتقادی نهاده و مدعی شده برای واژه «عقلانی»، واژه‌ای بهتر از «انتقادی» نمی‌توان یافت (Ibid, p.82).

بنابر آنچه گفته شد، پوپر تنها رویکرد موجه عقل را تلاش برای نقد، ابطال و رد نظریه‌ها و پیشنهادهایی که در حل مسائل مطرح شده، می‌داند (popper, 1959, p.16; popper, 1963, p.248). در مقابل رویکرد انتقادی پوپر، رویکرد جزمی قرار دارد که غافل از موارد ابطال نظریه‌ها، تنها به دنبال اثبات قوانین و حفظ نظریه‌ها و یافتن شواهدی در تأیید آنهاست. به نظر پوپر، عقلانیت فراگیری که تنها به صدق آنچه با عقل و تجربه به دست می‌آید باور دارد، توان تبیین چگونگی برهان را نداشته و به تناقض می‌انجامد. از این رو محوری‌ترین وظیفه عقلانیت انتقادی در هر رشته‌ای، جایگزین نمودن روش اثباتی با روش نقدی است.

۴) عقلانیت ارتباطی

عقلانیت ارتباطی از مؤلفه‌های نظریه کنش ارتباطی و نوعی رویکرد عقلی است که توسط یورگن هابرماس، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی، در نقد مدرنیته و رویکرد ابزاری عقل مطرح شد. این رویکرد، با مدعای توانمندسازی افراد جامعه برای رسیدن به اهداف مشترک برآمده از علایق عمومی بشر که معطوف به منافع عمومی آنهاست، پا به عرصه وجود نهاد. هابرماس، دو منبع زبان و کار را عامل پیدایش انسان اجتماعی، تکامل تاریخی، دگرگونی و تعامل خودافزا و خودآگاه در زندگی انسان می‌داند و نشانه عقلانیت را در تفکیک دو ساحتی ساختارهای نظام و تعامل آنها در عین انفکاک ساختاری می‌داند (Habermas 1992, p.61-68).

هابرماس معتقد است گاهی «گفتمان» لازمه توجیه عقلانی است و شرایط لازم برای کنش ارتباطی مناسب توسط شرکت‌کنندگان در مباحثه و از طریق بحث در اصل شرایط ارتباط و استقرار در موضع انتقاد، نسبت به هر ادعایی از سوی طرفین، مهیا می‌شود (Habermas, TCA, 1984, p.42). از این رو در نظر معتقدین به این عقلانیت، کنش ارتباطی، محدود به عمل گفتاری تنها نیست، بلکه شیوه‌ای در بازسازی جامعه است؛ زیرا فرهنگ ریشه‌دار یک جامعه، پس‌زمینه‌ای برای فرایند رسیدن به تفاهم محسوب می‌شود و کنش ارتباطی، عرضه‌کننده اموری است که مأخوذ از پیشینه مشترک جامعه است.

از آنچه گفته شد روشن می‌شود، عقلانیت ارتباطی رویکردی است که کاربرد عقل را در نحوه حضور در ارتباطات و بهره‌گیری از گفتمان‌ها و لوزام حاصل از مناسبات اجتماعی و تعاملات بین‌ذهنی در حل مسائل و مشکلات افراد و جامعه می‌داند. تفاهم، واژه‌ای کلیدی در این رویکرد عقلانی است که بر کنترل و استفاده ابزاری از افراد و اشیاء اولویت و ارجحیت دارد.

رویکرد مختار علامه

رویکردهای عقلی پیش گفته که توسط اندیشمندان غربی طرح و بسط داده شده، حاکی از محدودیت قوه عقل در نظر آنهاست؛ عقلانیت ابزاری، قدرت عقل را محدود به شناخت ابزارهای رسیدن به اهداف مادی می‌نماید؛ عقلانیت اخلاقی، مأمور به شناخت ابزار رسیدن به هدف است، لکن در اینجا از اهداف مادی فراتر رفته و حیات اخلاقی برای او به عنوان هدف تعریف شده است؛ عقلانیت انتقادی، مأموریت عقل را محدود به انتقاد و نگاه نقادانه به امور می‌داند؛ عقلانیت ارتباطی، شکوفایی عقل را در بستر جامعه و به دنبال گسترش روابط اجتماعی می‌داند.

همه این رویکردها نمایانگر توجه به ابعاد محدودی از توانایی و فعالیت عقل و غفلت از ابعاد دیگر هستند. علامه طباطبایی در رد رویکردهای عقلی جوامع مادی، لذات حیوانی و مشتتهای نفسانی را مانعی برای دستیابی به گنجینه‌های معارف فطری بشر دانسته و این مسئله را سببی در فراموشی و دوری از فضائل انسانی و موروثی می‌داند. در نظر ایشان، نتیجه این تفکر و عقلانیت، غرق شدن مجامع پیشرفته غربی در مادیات و تسلیم در برابر لذت‌های حیوانی و غفلت از معنویت و سعادت حقیقی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۷، ۲۷۷).

علامه نیز برای عقل، قائل به حدودی بوده و معتقد است، از آنجایی که انسان ناچار از زندگی اجتماعی است، برای پذیرش قانون و سنت و به تبع آن برای رسیدن به سعادت، ناگزیر از به‌کارگیری وسایل دیگری غیر از عقل خود خواهد بود؛ زیرا آنچه مایه اختلاف میان انسان‌هاست، همان عقل اوست و عقلی که عامل اختلاف است، نمی‌تواند رافع اختلاف باشد. از این رو انسان باید مجهز به شعور دیگری غیر از عقل باشد، تا به سبب آن، معارف و قوانین رافع اختلاف و ضامن سعادت و کمال خود را که

خداوند متعال برای او مقرر داشته، دریافت نماید؛ این شعور دیگر، همان وحی است که توسط نبی درک شده و در اختیار انسان‌های دیگر قرار داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۳، ۲۰۶).

گرچه استدلال پیشین نیز به نوعی اشاره به حدود عقل و قصور او در شناخت سعادت واقعی و رساندن انسان به آن سعادت دارد، لکن محدودیت موردنظر علامه متفاوت از حدودی است که رویکردهای غربی برای عقل برشمرده‌اند. در نظر علامه تمام معارف و حیانی با عقول بشری، در افقی نزدیک به یکدیگر قرار داشته و رابطه‌ای تنگاتنگ بین قرآن و عقل برقرار است؛ همانگونه که بیانات قرآن، فهم و درک انسان را رشد داده و سبب تشخیص حق از باطل خواهد شد؛ از طرفی عقل نیز امور خیر و نافع موردنظر قرآن را خیر و نافع می‌داند و امور باطل و شر در نظر آن را باطل و شر می‌شناسد (طباطبایی ۱۳۷۱: ج ۳، ۲۹۲).

از این رو رویکرد مورد نظر مرحوم علامه، متفاوت از قرائت‌های غالب در غرب و شرق است و تأکید فراوانی بر فطرت انسان دارد، لذا آن را رویکرد فطری عقل یا عقلانیت فطری می‌نامیم و به لوازم آن می‌پردازیم.

لوازم عقلانیت فطری

علامه طباطبایی قدرت عقل در جداسازی حق از باطل در مسائل فکری و نظری، و خیر و نافع از شر و ضرر در مسائل عملی را به امر فطرت انسانی گره می‌زند. در استدلال ایشان بیان می‌شود، خداوند با تجهیز انسان به حواس ظاهری و باطنی، او را از دیگر مخلوقات، متمایز ساخته تا با درک معانی روحی، ارتباطی بین خود و موجودات خارج از خود برقرار سازد. پس از برقراری این ارتباط، قدرت دخل و تصرف و تخصیص و تعمیم می‌یابد تا به سبب آن در امور نظری، نظر داده و در امور

عملی، ترتیب اثر عملی دهد. علامه معتقد است همه این فعالیت‌ها در مجرای فطرت او اتفاق خواهد افتاد و از این مسئله تعبیر به عقل نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۲۴۹). از این روست که ایشان مراد از عقل قرآنی را ادراک توأم با سلامت فطرت معرفی می‌نماید و تعقل متأثر از غرایز و امیال نفسانی را خارج از حوزه عقل دانسته و اطلاق عقل برای چنین تعقلی را از روی مسامحه می‌داند. بنابراین می‌توان عقلانیت مورد نظر علامه طباطبایی را دارای دو مشخصه اساسی دانست؛ ادراک توأم با سلامت فطرت و ادراک برخاسته از تهذیب نفس، که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

الف) ادراک توأم با سلامت فطرت

قرآن همه معارف حقیقی را منبعت از فطرتی می‌داند که ثابت و لایتغیر است. این خصیصه فطرت سبب شده تا انسان توان ابطال علوم فطری خود و در پیش‌گرفتن راهی غیر از فطرت را نداشته باشد. گرچه در زندگی انسان‌ها انحرافات مشاهده می‌شود که توهم ابطال احکام فطری توسط او را در ذهن ایجاد می‌کند، لکن این انحراف‌ها حکمی از فطرت را باطل ننموده، بلکه در این موارد، استعمال حکم در غیرمستعمل فیه صورت گرفته که نافی حکم فطرت نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۳۱۲). با بهره‌گیری از مقدمه سابق و افزودن مقدمه‌ای لاحق، می‌توان مسیر توجه به عقل فطری را هموار ساخت. علامه در موضعی دیگر مدعی است، خداوند در هیچ آیه‌ای از قرآن، بشر را به اطاعت و بندگی بدون شناخت نخوانده است و در هیچ‌کدام از معارف خود بشر را مأمور به ایمان کورکورانه ننموده است. در احکامی نیز که عقل بشر را راهی بدان نیست و تشخیص ملاک‌های صحت آن، از حوزه فهم بشری خارج است، آن احکام را به داشتن آثاری تعلیل نموده که مورد نیاز انسان بوده یا به انسان متذکر شده که محتاج آن آثار است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۲۵۵)؛ از آنجایی که

شریعت اسلام و نیز دیگر شرایع آسمانی، منطبق بر فطرت انسان هستند، شناخت دقیق فطرت، منجر به فهم علت و آثار احکامی که دستیابی به آنها خارج از حوزه عقل بشری است، خواهد شد.

از مقدمات پیشین می‌توان چنین نتیجه گرفت که ادراک عقلی و فکر صحیحی که قرآن تصدیق حق بودن امور نافع و باطل بودن امور مضر را به آن حواله داده، منطبق با ذات و نهاد انسان قرار داده شده و این فطرت انسان است که طریقه صحیح فکر و عقل را تشخیص می‌دهد؛ این تشخیص حق و باطل یا با فعالیت خود عقل فطری صورت خواهد گرفت و یا با فهم معارف ارائه شده که مطابق با فطرت اوست، انجام خواهد شد. این رویکردی است که مرحوم علامه از معارف قرآنی استخراج نموده و بر اساس آن عقلانیت فطری را مطرح نموده و معتقد است اسلام حفظ این عقل فطری و سالم را از مهم‌ترین واجبات دانسته و از هرگونه تباهی آن، حتی برای لحظه‌ای، به شدت منع نموده است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۲۳۳).

در عقلانیت فطری، فطرت مقید به قید «سلامت» شده و این بدان معناست که فطرت انسان متأثر از محیط و غرایز و احساسات بشری، دستخوش شدت و ضعف می‌شود و در انسان‌های مختلف، احکام متفاوتی صادر می‌کند؛ لذا افزودن قید سلامت به فطرت، از آن روست که نشان دهد در عقلانیت فطری، حکم عقل با نگاه و توجه به فطرت تنها کافی نیست، بلکه فطرتی که در سلامت به سر برد، می‌تواند منشأ صدور احکام صحیح و صادق عقلی قرار گیرد. از این روست که خداوند در آیاتی از قرآن، مخلوقات را وسیله‌ای برای بیداری و تنبیه فطرت معرفی نموده و از آنان به عنوان نشانه‌ها و آیات تذکر و یادآوری، سخن به میان می‌آورد.

استدلال پیشین و توجه به سلامت فطرت در مواضع مختلفی از آثار علامه مطرح شده است؛ در جلد دوم تفسیر المیزان، ضمن بیان ناکافی بودن عقل انسان برای هدایت

به سمت سعادت، اینچنین آمده است که وضعیت انسان‌ها نشان می‌دهد عدم تربیت صحیح، آنها را به سمت بریریت و توحش می‌کشاند، حال آنکه همه آن انسان‌ها برخوردار از عقل و فطرت یکسان هستند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۱۴۸). لذا امکان انحراف فطرت از مسیر صحیح خود وجود داشته و مسلماً چنین فطرتی منشأ صحیحی برای احکام عقلی سقیم نخواهد شد و قید «سلامت» در تعریف عقلانیت فطری ضروری می‌نماید.

ب) ادراک عقلی برخاسته از تهذیب نفس

قیدی که علامه طباطبایی بر واژه فطرت در عقلانیت فطری افزوده، لوازمی به همراه خود دارد. یکی از لوازم این قید، تفکیک تفکرات صحیح از ناصحیح و تشخیص عقل کارآمد از ناکارآمد است؛ زیرا در جایی که همه انسان‌ها برخوردار از سرشت واحد هستند و از طرفی تفکرات و معقولات متفاوت دارند، بایستی مرجعی برای تشخیص صحیح از غلط، در معقولات وجود داشته باشد. قید «سلامت» با معرفی فطرت سلیم، ملاک صحت افکار و معقولات را آن نحوه از فطرت می‌داند و دیگر افکار را از دایره صحت خارج می‌نماید.

یکی دیگر از لوازم قید «سلامت»، تهذیب نفس و توجه به معنویات و دوری از مادیات است؛ زیرا سلامت فطرت، رابطه مستقیمی با تهذیب نفس دارد و انسان هرچه نفس خود را به دور از دسترس امور مادی قرار دهد، فطرت و نهاد الهی او برخوردار از سلامت بیشتری خواهد شد و طبیعتاً عقلی که به چنین سرشتی مراجعه کند، کمتر با خطا مواجه خواهد شد. به همین جهت علامه طباطبایی در معرفی عقلانیت مدنظر خود، توجه خاصی به تهذیب نفس داشته و آن را یکی از کلیدواژگان مهم در عقل و فعالیت‌های عقلی می‌داند. برای تأکید بیشتر بر این نظر، ایشان در ضمن بیان معنای

راسخین در علم، به ذکر روایتی از کتاب کافی پرداخته که لازمه معرفت قلوب را در مهار عقول می‌داند و دریافت معرفت حقیقی را مختص به کسی دانسته که عقلش خدایی شده، قولی مصدق فعل و باطنی موافق با ظاهر داشته باشد. علامه با استفاده از این روایت، خدایی شدن عقل را بهترین بیان برای معنای رسوخ در علم می‌داند؛ زیرا معتقد است درک و تعقل غیرواقعی و به دور از حقیقت، خالی از احتمالات مخالف نیست و تعقل واقعی و حقیقی زمانی است که همه احتمالات، طرد شود. در صورتی که احتمال خلافی نباشد، قلب آدمی در اعتراف به آن مضطرب نبوده و تعقلی تام و کامل خواهد داشت و در مرحله عمل نیز خلاف آن عمل نخواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۳، ۷۰).

علامه در موضعی دیگر ضمن التزام به روش قرآن به قرآن در تفسیر، با برقراری ارتباط بین آیات ۷ تا ۱۰ سوره مبارکه شمس «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» و آیه ۳۰ سوره مبارکه روم «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» همه علومی که برای انسان حاصل می‌شود را به هدایت الهی می‌داند. البته ایشان با تفکیک میان علوم حسی، عقلی و قلبی، طریق هدایت الهی در هر کدام را متفاوت قلمداد می‌کند؛ بدین صورت که در علم به خواص اشیاء خارجی، خداوند متعال بشر را از طریق حس، به آن علم رهنمون داشته است، علوم عقلی و کلی همچون بدیهیات عقلی به سبب تسخیر و اعطا به انسان داده خواهد شد و صلاح و فساد اعمال، از طریق الهام به قلب و درج در فطرت به او عطا خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۳۱۱).

در نظر علامه، قسم سوم که مربوط به تشخیص اعمال صالح و فاسد است، تنها زمانی به واقع نزدیک خواهد بود که قسم دوم از علوم بشری به درستی حاصل شده و

رشد کرده باشد؛ زیرا کجروی‌های بشر، سبب زوال فطرت خدادادی او شده و حتی مانعی برای درک بدیهیات کلی و عقلی خواهد شد. از این رو حصول درک عقلی مبتنی بر سلامت عقل و آن نیز وابسته به ثبوت تقوای دینی و فطرت دینی انسان است و ترک مقتضای فطرت، منجر به تباهی عقل و عبور از مسیرهای غیرعقلانی خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۳۱۱).

بنابراین عقلانیت فطری علامه متکی به فطرت سلیم انسان بوده و تهذیب نفس و تقوای الهی، لازمه حفظ و بقای آن سرشت پاک است. این لازمه بین عقل و تقوا نشان می‌دهد، پرداختن به امور نفسانی و مادی، سبب دوری او از فطرت پاک خود و ایجاد موانعی برای دریافت هدایت‌های الهی و در نتیجه عدم درک و تشخیص صحیح خیر و شر خواهد شد؛ از طرفی دیگر، عدم تعقل صحیح و تشخیص نفع و ضرر و خیر و شر، سبب انحراف بیشتر فطرت خواهد شد تا جایی که به هلاکت و شقاوت ابدی او بیانجامد.

نتیجه‌گیری

از مباحث مطرح شده می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. در نظر علامه طباطبایی عقل نیروی جداکننده حق از باطل است و از آنجایی که حق با حجت و دلیل قاطع ارائه می‌شود و باطل دلیلی با خود ندارد، وظیفه عقل کشف حجت‌ها و دلایل و به تبع آن تشخیص حق است. البته ایشان نیروی مذکور را متعلق به عقل عرفی نمی‌دانند و بر این باور است که نیروی عقل به تنهایی توان این تشخیص را نخواهد داشت، بلکه حرکت این نیرو در طریق فطرت سالم انسانی او را موفق به تمیز و جداسازی حق از باطل و خیر از شر خواهد نمود.

۲. عقلانیت ابزاری، عقلانیت اخلاقی، عقلانیت انتقادی و عقلانیت ارتباطی، چهار رویکرد عقلی مطرح در دنیای غرب است که همگی عقل و فعالیت‌های عقلی در

انسان را به چند بعد خاص محدود نموده و از ابعاد دیگر آن غافل شده‌اند. علامه طباطبایی بزرگترین ضعف این عقلانیت‌ها را در مادی‌گرایی و عدم توجه به مشتهیات نفسانی به عنوان موانع بزرگ عقل دانسته و شناخت سعادت حقیقی انسان، توسط این رویکردهای عقلی را ناممکن می‌داند.

۳. علامه طباطبایی عقلانیت صحیح را عقلانیت فطری دانسته که ادراک در آن با سلامت فطرت همراه بوده و غرایز و امیال نفسانی را بزرگترین مانع در این مسیر معرفی می‌نماید. لذا هرچه انسان در تهذیب و طهارت نفس کوشش نماید، فطرت او از سلامت بیشتری برخوردار بوده و در تشخیص حجت‌ها و دلایل عقلی موفق‌تر خواهد بود.

۴. این رویکرد علامه که در تقابل با دیدگاه‌هایی است که صورت معیار به خود گرفته‌اند، نشان از قوت نظر و استدلال برخاسته از نوعی باور استوار اوست؛ همین ویژگی سبب سنت‌شکنی و نوآوری و طرح مباحث جدید در تفسیر و فلسفه توسط این اندیشمند الهی شد.

۵. عقلانیت فطری، فرصت شناخت حق، برای همه افراد انسانی، با استفاده از ظرفیت وجودی آنها را مهیا نموده است. در این رویکرد سلامت نفس و پیرایش فطرت، بیش از دانش و آگاهی تأثیرگذار است و تقویت این رویکرد عقلی در افراد یک جامعه، علاوه بر ایجاد جامعه‌ای خردمند، زمینه‌های شکل‌گیری مدینه فاضله را مهیا می‌نماید؛ زیرا در چنین جامعه‌ای در سایه تهذیب نفس و بازگشت به فطرت، حیات طیبه شکل خواهد گرفت.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴). لسان العرب، بيروت: دار صادر. چاپ سوم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغه
۳. _____، (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. قم: بیدار
۴. ارسطو، (۱۳۶۹)، درباره نفس. ترجمه علی مراد داودی. تهران: حکمت. چاپ سوم.
۵. حائری یزدی، مهدي، (۱۳۸۴). کاوش‌های عقل عملی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶. الرازی، قطب الدین، (۱۳۷۵). المحاکمات بین شرحی الاشارات. قم: نشر البلاغه.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم. دمشق-بیروت: الدار الشامیة.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث. چاپ سوم.
۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم
۱۰. _____، (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب. چاپ دوم.
۱۱. _____، (۱۳۸۷). مجموعه رسائل علامه طباطبایی، قم: بوستان کتاب
۱۲. _____، (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم.
۱۳. _____، (۱۳۸۸). بررسی های اسلامی. قم: بوستان کتاب. چاپ دوم.
۱۴. _____، (بی تا)، نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی (حواشی بر بحار الانوار)، تحقیق و تصحیح مرتضی رضوی. بی جا: بی نا.
۱۵. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی. چاپ سوم.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. تهران: چاپ و نشر بین الملل.

۱۸. نیگل، تامس، (۱۳۸۴)، در پی معنا. ترجمه: سعید ناجی و مهدی معین‌زاده. ویراسته مصطفی ملکیان. تهران: هرمس. به نقل از: اخوان، مهدی (۱۳۸۹)، «عقلانیت اخلاقی زیستن از نگاه تامس نیگل»، در فصلنامه تأملات فلسفی، ش ۶، تابستان.

۱۹. ویر، ماکس، (۱۳۷۳). اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری. ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: سمت.

۲۰. ویر، ماکس، (۱۳۸۴). دین، قدرت، جامعه. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس.

21. Habermas, Jurgen. (1984), the Theory of Communicative Action, Vol. 1, by: Thomas Mccarthy, Boston: Beacon Press.
22. Habermas, Jurgen. (1992). legitimation Crisis. Translated by Thomas McCarthy.
23. Plantinga, Alvin. (1993). Warrant: The Current Debate. Oxford University Press.
24. Popper, K. R. (1945). The open Society and its Enemies. 2 Vol., 5th (edn.). London: Routledge. (1966).
25. Popper, K. R. (1959). The logic of Scientific Discovery. 4th (edn.), London: Hutchinson, (1980).
26. Popper, K. R. (1963). Conjectures and Refutations. 4th (edn.), London: Routledge and Kegan Paul, (1972).
27. Popper, K. R. (1972). Objective Knowledge, 2nd (edn.), Oxford: Clarendon Press, (1979).
28. Popper, K. R. (1994). The Myth of the Framework. 1st (edn.), London: Routledge.
- 29-Stenmark, Mikael. (1995). Rationality in Science, Religion and Everyday Life, University of Notre Dame Press.