

عقلانیت دینی بر اساس نظریه‌ی ادراکات حقیقی و اعتباری

علامه طباطبایی

محمد مهدی کمالی^۱ / محمد اسحاق عارفی^۲ / محمد هادی کمالی^۳

چکیده

بحث از عقلانیت دین یکی از مهمترین مباحث در حوزه دین پژوهشی به شمار می‌آید. بعضی قائل به عقلانیت حداکثری بوده و تک‌تک آموزه‌های دینی را مستقیماً قابل اثبات منطقی دانسته‌اند. دقیقاً در نقطه‌ی مقابل، دیدگاهی است که معتقد است سنجش گزاره‌های دینی با عقل، تقابل با ایمان‌گرویی داشته و دینداری هیچ‌سنجی با عقل‌گرویی ندارد. بعضی نیز در عین اعتقاد به اثبات‌پذیری برخی از گزاره‌های دینی، آنها را نقدپذیر دانسته‌اند. در این مقاله بر اساس نظریه‌ی ادراکات حقیقی و اعتباری علامه طباطبایی و تقسیم گزاره‌های دینی به نظری و عملی، عقلانیت هر یک از این دو بخش را به صورت مجزا بررسی کرده و دین را در هر دو بخش حکیمانانه دانسته‌ایم. عقلانیت گزاره‌های نظری از آنجا که تحت ادراکات حقیقی طبقه‌بندی می‌شوند، به اثبات‌پذیری منطقی آنها است. اما گزاره‌های عملی اگرچه به‌خاطر اعتباری بودن از تیررس برهان خارجند؛ ولی این به-معنای عدم معقولیت آنها نیست؛ چرا که معقولیت آنها وابسته به غایات معقولی است که بر آنها مترتب می‌شود.

واژگان کلیدی: عقلانیت، دین، ایمان‌گرویی، ادراکات حقیقی و اعتباری، علامه

طباطبایی

^۱ - استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد

^۲ - استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد

^۳ - دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه فردوسی

^۱ - استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد

^۲ - استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد

^۳ - دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه فردوسی

۱- مقدمه

مسالهی دین و عقلانیت یکی از مهمترین مباحث در حوزه دین پژوهی به شمار می‌آید. در مورد نسبت عقل و دین دو مساله مطرح است. یکی بحث درباره‌ی دین، گزاره‌ها و باورهای دینی از نظر قابلیت و پذیرش اثبات عقلی و منطقی آنها است و دیگری بحث از توانایی و نقش عقل در فهم دین و کشف معارف دینی است. مسئله‌ی اول مربوط به دین‌شناسی و ویژگی‌های دین است و مسئله‌ی دوم بحثی روش-شناسی است و مربوط به توانایی‌های عقل و گستره‌ی استفاده از آن می‌باشد. بحث حاضر حول مسالهی اول است. مسأله این است که آیا دین و باورهای دینی حکیمانه بوده و قابلیت اثبات عقلی و منطقی را دارد یا خیر؟ آیا گزاره‌های دینی منطبق بر منطق و متناسب با حکمت و عقل است یا نه؟ بر فرض پذیرش عقلانیت و حکیمانه-بودن گزاره‌های دینی، آیا عقلانیت همه‌ی بخش‌های دین و تمامی گزاره‌های آن را دربرمی‌گیرد؟ و اساساً مراد از عقلانیت آنها چیست؟

اگرچه بحث از عقلانیت دین، مسالهای است که شامل همه‌ی ادیان می‌شود، ولی آنچه در این مقاله مد نظر است، عقلانیت ادیان ابراهیمی خصوصاً دین مبین اسلام است. نکته‌ی دیگری که تذکر آن لازم است این است که گاهی در خصوص گزاره‌های دینی بحث می‌شود و مقصود از آن همان چیزهایی است که در کتب آسمانی مثل قرآن یا سنن انبیاء و اوصیاء الهی آمده است؛ و گاهی مقصود از دین یا گزاره‌های دینی هر چیزی است که درباره‌ی دین شکل گرفته باشد؛ حتی اگر آورده‌ی علمای دینی و مفسرین مذهبی یا علمای اخلاق و فقه باشد و تطبیق آنها با دین حقیقی صددرصد معلوم نباشد. در این نوشتار مشخصاً به دنبال بررسی عقلانیت گزاره‌های اصیل دینی هستیم، که مراد همان «ما جاء به النبی» است، یعنی اموری که پیامبران و کتب آسمانی آورده‌اند، و بررسی آنچه را که عالمان و مفسران دینی راجع به دین گفته‌اند را به مجال دیگر وامی‌گذاریم.

در هر صورت در رابطه با نسبت دین و عقلانیت سه دیدگاه عمده وجود دارد:

۱. عقلانیت حداکثری، ۲. ایمانگروی، ۳. عقل‌گرایی انتقادی.

بر اساس دیدگاه نخست تمام گزاره‌ها و باورهای دینی خردپذیر است؛ به این معنا که هریک از گزاره‌ها و باورهای دینی برای همگان و در همه جا مستقلاً و مستقیماً بدون اینکه برخی بر برخی دیگر مبتنی باشد، به گونه‌ای بر اساس عقل و منطق اثبات‌پذیر است که همه عقلاً قانع می‌شوند. این دیدگاه را کلیفورد (۱۸۷۹-۱۸۴۵) ریاضی‌دان انگلیسی مطرح کرده است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۴: ۷۲-۷۳). دیدگاه دوم در تقابل کامل با دیدگاه اول قرار دارد و مبین این است که نه تنها هیچ‌یک از گزاره‌های دینی خردپذیر نیست و موضوع سنجش و ارزیابی عقلانی قرار نمی‌گیرد، بلکه اساساً ارزیابی باور و ایمان دینی به وسیله‌ی معیارهای عقلانی خطای فاحش بوده و حاکی از فقدان ایمان است؛ چراکه اگر کلام خداوند را با منطق و علم مورد سنجش قرار دهیم، در واقع علم و منطق را پرستیده‌ایم نه خداوند را. بنابراین غوطه‌ور شدن در دریای ایمان نه تنها نیازمند هیچ‌گونه تلاش فکری و منطقی نیست، بلکه حتی اجتناب از آن ضروری است. این دیدگاه را سورن کیرکه گارد (۱۸۸۵-۱۸۱۳) متفکر دانمارکی و پل تیلیش (۱۹۶۵-۱۸۸۶) مطرح کرده و به شدت از آن دفاع نموده‌اند (همان: ۷۸-۸۱) (۱).

دیدگاه سوم بر آن است که گزاره‌ها و باورهای دینی فی‌الجمله و به صورت موجب جزئی‌ه‌ر خوردار از قابلیت اثبات‌پذیری است، لکن اثبات منطقی همه‌ی گزاره‌ها امکان‌پذیر نیست. اما همه‌ی گزاره‌های دینی نقدپذیر است. طبق این نظریه با توجه به اینکه همه‌ی گزاره‌های دینی عقل‌پذیر نیست، عقلانیت حداکثری ابطال می‌شود و با توجه به اینکه همه‌ی گزاره‌های دینی نقدپذیر است، ایمان‌گروی باطل می‌گردد (همان: ۸۶-۸۸). این دیدگاه را مایکل پترسون و همفکران او پذیرفته‌اند (همان: ۸۵-۹۱).

به اعتقاد ما فارغ از نقدهای جداگانه‌ای که به هر یک از سه نظریه‌ی بالا وارد است، از آنجایی که در تمامی دیدگاه‌های فوق تفکیکی بین گزاره‌های نظری و عملی صورت نگرفته و در همه آنها تمامی گزاره‌های دینی یکجا مورد ارزیابی قرار گرفته است، همه‌ی آنها نادرست و مردود است.

دین و گزاره‌های دینی در یک تقسیم کلی به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شوند که عقلانیت هر بخش را باید جداگانه مورد ارزیابی قرار داد. مقصود از گزاره‌های نظری دین گزاره‌هایی است که مقصود بالذات در آنها افزایش معرفت بشر در حوزه جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی است که جنبه‌ی اعتقادی دارد، هرچند در مقام عمل ممکن است دارای ثمراتی باشد و مقصود از گزاره‌های عملی گزاره‌هایی است که در وهله نخست و اولاً و بالذات بشر را به عمل دعوت می‌کند، هر چند در کنار عمل ممکن است موجب افزایش معرفت بشر نیز شود. براین اساس مباحث اعتقادی یا همان الهیات در حوزه‌ی مباحث نظری قرار می‌گیرد و اخلاق و احکام فقهی در زمره‌ی مباحث عملی قرار می‌گیرد.

اشکال وارد بر هر سه دیدگاه بالا این است که در آنها همه‌ی بخشهای دین از یک منظر مورد ارزیابی قرار گرفته و تفکیکی بین گزاره‌های نظری و عملی دینی صورت نگرفته است؛ حال آنکه عقلانیت در هر یک از این دو بخش ممکن است واجد معنایی متفاوت باشد. از این‌رو ضروری است هریک به صورتی جداگانه مورد بحث و گفتگو قرار گیرد، یعنی بررسی عقلانیت مباحث نظری یعنی اعتقادات را جدای از مباحث عملی همچون اخلاق و فقه به انجام رسانید. و پس از آن به بررسی نسبت معنای عقلانیت در مباحث نظری دین با عقلانیت در مباحث عملی دین پرداخت و سپس تحقیق کرد که در صورت متفاوت بودن آنها تفاوت آن در چیست؟ برای پاسخ به پرسش‌های مذکور، توجه به تفاوت بنیادین گزاره‌های نظری و عملی ضروری است. در این راستا برای تبیین تفاوت عقلانیت گزاره‌های نظری و عملی به نظریه‌ی علامه طباطبایی در مورد تفاوت و تفکیک ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری مراجعه کرده‌ایم و معتقدیم این نظریه در یافتن پاسخ سئوالات فوق به ما کمک شایانی خواهد کرد. به همین جهت قبل از بررسی عقلانیت این گزاره‌ها، توضیحی مختصر راجع به این نظریه ضروری است.

۲- گزاره‌های حقیقی و اعتباری

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی تمامی ادراکات در یک تقسیم کلی به دو قسم ادراکات حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. مقصود از ادراکات حقیقی گزاره‌هایی است که در مقام کشف واقعیت خارجی بوده و حاکی از امور حقیقی است؛ از این رو در عالم خارج و ورای ادراک بشری مابهازاء داشته و تابع علم ما و مقتضیات زمان نیستند، بلکه این علم ماست که تابع آن امور می‌باشد؛ به گونه‌ای که در ورای این ادراکات، حقائق نفس‌الامری ثابتی وجود دارد که ادراکات ما تابع و منعکس کننده آنها است و وجود و عدم ادراک دخلی در وجود آنها ندارد. یا آنها را ادراک می‌کنیم و یا نه و در دو حالت این حقائق سر جای خودشان ثابت بوده و تغییری نمی‌کنند. اما ادراکات اعتباری نه ادراکاتی حاکی از واقعیات خارجی، بلکه ادراکاتی بر آمده از جعل و اعتبارند که حوائج طبیعی و ضرورت‌های زندگی اجتماعی، انسان یا شارع را بر آن داشته که آنها را معتبر بشمارد، وگرنه در خارج از ظرف اعتبار از آن احکام اثری نیست، بلکه اثر و ارزش آنها، در همان ظرف اعتبار است و انسان از طریق آنها است که کارهای نیک و بد، و مفید و مضر را تشخیص داده، صلاح و فساد، و سعادت و شقاوت را از هم تمیز می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۷، ۱۶۹).

حال باید دید گزاره‌های دینی در کدام یک از ادراکات حقیقی یا اعتباری طبقه بندی می‌شوند؟ گزاره‌های اعتقادی یا نظری که پایه‌های اساسی دین را تشکیل می‌دهند از آنجایی که از حقائق نفس‌الامری همچون مبدأ، معاد، حقیقت انسان و سرنوشت او خبر می‌دهند، در زمره‌ی ادراکات حقیقی به‌شمار می‌آیند. اما گزاره‌های فقهی که مشتمل بر احکام عملی و حقوقی هستند و همین‌طور گزاره‌های اخلاقی که بیانگر حسن و قبح اشیاء و مشتمل بر باید و نباید هستند، اگرچه بر مصالحی واقعی استوارند، اما چون حاکی از نوعی تکلیف و الزام در حوزه‌ی عملی هستند، جزء ادراکات اعتباری قلمداد می‌شوند که مابهازاء خارجی نداشته، و محصول جعل وضع و اعتبارند (همان: ج ۱۴، ۱۳۳؛ و ج ۷، ۱۲۰ و ۲۹۷؛ کمالی و اکبری‌ان: ۱۳۹۵). بر این اساس از گزاره‌های فقهی و اخلاقی از آنجایی که در زمره ادراکات اعتباری

قرار دارند، واقع‌نما نیستند؛ بدین معنا که مثلاً این گزاره‌ی فقهی که «نماز بر همه مکلفین واجب است»، یا این گزاره‌ی اخلاقی که «باید عدالت ورزید»، در مقام گزارش از واقعیتی خارجی و حقیقی نبوده و جز در ظرف اعتبار حقیقتی ندارند. بلکه امری اعتباری و قراردادی‌اند که اگر مورد جعل شارع یا عقلاً قرار نمی‌گرفتند، هیچ مطابقی در خارج نداشتند. بنابراین نباید تصور نمود که وجوب و حرمت یا حسن و قبح، اوصافی خارجی و عارض بر افعالی همچون صلاة و شرب خمر بوده و ضرورت فعل و ترک ذاتی این افعال است. ضرورت و بایندی که در مورد آنها گفته می‌شود، یک ضرورت اعتباری و ساخته و پرداخته ذهن معتبر یا معتبرین است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۱).

با توجه به فرق میان ادراکات حقیقی و اعتباری، بررسی عقلانیت یا عدم عقلانیت هر یک از گزاره‌های دو حوزه فوق را جداگانه پیگیری می‌کنیم.

۳- عقلانیت گزاره‌های حقیقی

همانطور که گفته شد، بخش نظری دین یا همان الهیات از جمله ادراکات حقیقی کاشف از واقع هستند؛ گزاره‌ی «خدا هست و متصف به تمام صفات جمال و جلال است و از هر گونه نقص و حدی پیراسته و مبراست»، اخبار از حقیقتی خارجی می‌دهد و لذا قابلیت اتصاف به صدق و کذب دارد. برای بررسی عقلانیت این بخش از گزاره‌های دینی ابتدا باید معنای عقلانیت آنها روشن شود.

در اینکه عقلانیت نظری به چه معناست، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد:

(۱) طبق یک دیدگاه عقلانیت نظری به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح و منطقی است و استدلال صحیح، استدلالی است که یا بر مقدمات بدیهی استوار است، و یا در نهایت به مقدمات مزبور منتهی می‌شود.

(۲) بر اساس دیدگاهی دیگر، عقلانیت یک گزاره و اندیشه‌ی دینی، به این معنا است که گزاره‌ی یادشده با سایر گزاره‌های دینی و اندیشه مزبور با سایر اندیشه‌های دینی سازگار باشد؛ به تعبیر دیگر، عقلانیت دین و اندیشه به معنای برخوردار بودن یک نظام دینی و عقیدتی از سازگاری درونی است.

۳) طبق دیدگاه دیگر، عقلانیت یک اندیشه به معنای عدم تبعیت آن از احساسات، عواطف و تعبد است.

۴) بر اساس نظر دیگر، عقلانیت اندیشه به معنای کافی بودن تحقیقات بنا به رأی صاحب اندیشه است؛ یعنی اگر درباره‌ی یک اندیشه طبق نظر صاحب اندیشه تحقیقات کافی صورت گرفته باشد، آن اندیشه عقلانی است.

۵) طبق معنایی دیگر، عقلانیت یک اندیشه به معنای کافی بودن تحقیق طبق معیار همگانی است (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۷۰-۲۷۲).

با توجه به تفاوت دیدگاه‌ها در این زمینه، این پرسش پدید می‌آید که عقلانیت گزاره‌ها و باورهای نظری دین به کدام معناست؟ همانگونه که برخی نویسندگان اشاره کرده‌اند، مراد از عقلانیت دین معنای اول است؛ زیرا معنای دوم شرط لازم برای معنای اول است، نه شرط کافی؛ به این بیان که یکی از ویژگی‌های عقلانیت، به معنای اول سازگاری درونی است، نه اینکه هر چیزی دارای سازگاری درونی باشد، عقلانیت مزبور را تشکیل می‌دهد؛ زیرا در یک نظام عقیدتی ممکن است باورها با یکدیگر سازگار باشد، ولی عقلانی نباشد.

در معنای سوم معیار اثباتی وجود ندارد و صرفاً به ملاک سلبی اشاره دارد. معنای چهارم به جای ارائه‌ی معیار منطقی معنای روان شناختی موضوع را توضیح می‌دهد و چنین معیاری به نسبیت و شکاکیت منتهی می‌شود؛ زیرا بر اساس این معنا عقلانیت تابع رأی فاعل شناساست، نه استدلال منطقی؛ بنابراین ممکن است یک باور نزد کسی عقلانی باشد، ولی نزد شخص دیگر عقلانی نباشد و این امر حاصلی جز نسبیت و شکاکیت ندارد. در معنای پنجم نیز معیار منطقی ارائه نشده و صرفاً بر معیارهای همگانی تأکید می‌شود. بنابراین معنای درست از عقلانیت، همان معنای اول است (علی تبار فیروز جانی، ۱۳۹۰: ۲۰۷).

حال که معنای عقلانیت در مورد مباحث نظری روشن شد، وقت آن رسیده است که عقلانیت و عدم عقلانیت این بخش از گزاره‌های دینی را بررسی نمائیم. دیدگاه صحیح و مختار در باب عقلانیت این بخش از گزاره‌های دینی، عقلانیت

اعتدالی است نه عقلانیت حداکثری. به این معنا که همه‌ی گزاره‌های نظری دین، بی‌واسطه و باواسطه، عقلانی هستند. به‌دیگرسخن، برخی گزاره‌ها و باورهای نظری دین خردپذیر بوده و به‌صورت مستقیم قابل اثبات منطقی و عقلی است، ولی برخی دیگر خردگریز بوده و به‌صورت مستقیم قابلیت استنتاج از مقدمات عقلی را ندارند. لیکن همین‌ها باواسطه و با کمک گزاره‌های خردپذیر قابل اثبات خواهند بود. گزاره‌هایی که از وجود خداوند، اوصاف او، ضرورت بعثت، عصمت انبیاء، ضرورت اصل معاد و ضرورت امامت حکایت دارد و پایه‌های دین را تشکیل می‌دهد، از نوع گزاره‌های خردپذیر به شمار آمده و عقل می‌تواند به کمک مقدمات عقلی به اثبات آنها پردازد. ولی تمامی گزاره‌های نظری دین از این قبیل نبوده و در این قسم جای نمی‌گیرند. به عنوان مثال جزئیات معاد از قبیل مواقف برزخ و آخرت مثل صراط و میزان یا چگونگی حساب و کتاب، و همینطور مباحث مربوط به اقسام فرشتگان، چگونگی معراج از این نوع گزاره‌ها قلمداد می‌شوند، که در قسم گزاره‌های خردگریز طبقه بندی می‌شوند.

گزاره‌های خردگریز اگر چه مستقیماً به کمند عقل گرفتار نشده و با برهان‌های عقلی صید نمی‌شوند، لیکن از طریق گزاره‌های دسته اول قابل اثبات بوده و عقلانی هستند. اگر از گزاره‌های پایه کمک بگیریم، و آنها را جزء مقدمات و حد وسط برهان قرار دهیم، گزاره‌های خردگریز قابل اثبات منطقی و عقلی است؛ به‌عنوان مثال بعد از اثبات خداوند و اثبات وحی و عصمت پیامبران، عقل می‌گوید مسأله‌ی صراط و میزان از جمله اموری است که خدای متعال توسط وحی از آنها خبر داده است. او هم دانای مطلق است و هم هیچ انگیزه‌ای برای دروغ‌گویی و گمراهی خلق ندارد. پس همان عقلی که اصل وجود خدا و صداقت او و فرستادگانش را اثبات می‌کند، ایجاب می‌کند که به‌محتوای وحی و حقایق مندرج در اخبار انبیاء ایمان آورده، و آنها را قبول نماییم. بنابراین همانگونه که گزاره‌های خردپذیر معقولند، گزاره‌های خردگریز نیز چنین هستند و لیکن یکی بی‌واسطه و دیگری باواسطه و این همان معنای عقلانیت اعتدالی است.

۴- ادله‌ی عقلانیت گزاره‌های نظری دین

برای اثبات نظریه‌ی مختار، ادله‌ی گوناگونی وجود دارد که در زیر به برخی از مهمترین آنها در ذیل اشاره می‌شود:

(۱) گزاره‌ها و باورهایی که اساس دین و پایه‌های باورهای دینی را تشکیل می‌دهد، عملاً به صورت مستقیم از طریق عقل و استدلال‌های منطقی به اثبات رسیده است. اثبات عملی آنها به وضوح بیانگر خردپذیری و اثبات‌پذیری آنها است. نمونه‌ی بارز این گزاره‌ها، براهین اثبات خدا و صفات اساسی اوست. نگاهی به کتب کلامی به ویژه کتاب تجرید که خواجه صرفاً با مقدمات عقلی و با اتکاء به وجوب وجود طیف وسیعی از صفات جمال و جلال الهی را اثبات می‌کند، مؤید این ادعاست (خواجه طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۳).

شکل منطقی دلیل فوق به صورت قیاس استثنائی چنین است: اگر دین در بخش گزاره‌های نظری حکیمانه نبود اثبات این گزاره‌ها توسط عقل ممکن نبود. لکن این گزاره‌ها توسط عقل اثبات‌پذیر هستند (تالی باطل)، پس حکیمانه و عقلانی می‌باشند (فالمقدم مثله).

(۲) قرآن کریم که اولین منبع دین اسلام به شمار می‌آید خود به استدلال‌های عقلی و منطقی راجع به مباحث نظری دین پرداخته است و این مطلب آشکار از عقلانی بودن این بخش از دین اسلام حکایت دارد. به عنوان نمونه آیه‌ی شریفه «لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا» (انبیاء، ۲۲) در عین اختصار، استدلالی عقلی برای اثبات توحید در الوهیت است که متکلمین با اتکاء به آن موفق به طرح «برهان تمنع» شده‌اند. همین‌طور آیه‌ی شریفه‌ی «ام خُلِقُوا مِن غَیْرِ شَیْءٍ ام هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵)، عقل را به وجود علتی ماوراء مخلوقات رهنمون می‌سازد و آیه‌ی شریفه‌ی «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر: ۱۵)، دلالت بر نیاز موجودات فقیر به موجودی غنی

دارد که فلاسفه آن را شاهی بر برهان وجود مستقل و رابط گرفته‌اند. همین-
 طور آیه‌ی شریفه‌ی «قالت رسلهم افي الله شك فاطر السموات و الارض»
 (ابراهیم: ۱۰)، یادآور برهان حدوث است.
 شکل منطقی دلیل فوق به صورت قیاس استثنائی چنین است: اگر دین حکیمانه
 نبود، استدلال عقلی در آن یافت نمی‌شد. لیکن در آن استدلال عقلی فراوان یافت
 می‌شود (التالی باطل)، پس دین حکیمانه است (فالمقدم مثله).
 غیر از ادله‌ی فوق شواهد و مؤیداتی دیگری وجود دارد که به اثبات مطلب کمک
 می‌کند از جمله:

(۱) قرآن کریم به‌مثبت‌ه‌ی وحی الهی، نازل شده از جانب خداوندی حکیم است:
 «کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم علیم» (هود: ۱) و بر همین اساس
 است که مؤکداً مخاطبان خود را به تعقل، تفکر و تدبیر دعوت نموده است، و به‌همین
 جهت است که در قرآن مشتقات واژه‌ی عقل بیش از چهل بار به کار رفته است و
 به‌علاوه با دعوت مؤکد به تعقل و اندیشه درباره دین، این امر را مایه‌ی سعادت
 انسان معرفی کرده، و رویگردانی از عقل را موجب شقاوت و بدبختی ابدی قلمداد
 نموده است. حال اگر دین و باورهای دینی عقلانی و خردپذیر نباشد، دعوت و دستور
 یادشده اغراء به جهل بوده، و از سوی شارع حکیم امکان پذیر نیست.
 (۲) آیاتی در قرآن کریم به صورت مستقیم دلالت بر عقلانی بودن دین اسلام دارد
 که برخی از این آیات را در ذیل یادآور می‌شویم:
 ۱- آیاتی که در آن قرآن کریم، به‌عنوان منبع اساسی دین اسلام، مقارن با
 حکمت قلمداد شده است:

«و ما انزل علیکم من الکتاب و الحکمة» (بقره: ۲۳۱).

«فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمة» (نساء: ۵۴).

«و اذ علمتک الکتاب و الحکمة» (مائده: ۱۱۰).

قرین حکمت بودن قرآن به‌وضوح بیانگر حکیمانه و عقلانی بودن قرآن کریم و

دین مبین اسلام است.

۲- در برخی آیات، قرآن کریم موصوف به حکمت شده است:

«تلك آیات الكتاب الحكيم» (یونس: ۱).

«ذلك نتلوه عليك من الآيات و الذکر الحكيم» (آل عمران: ۵۸).

روشن است که اتصاف قرآن کریم به حکمت، بیانگر حکیمانه بودن دین اسلام و عقلانی بودن آن است.

۳- برخی آیات روش مبین ضرورت حکیمانه و معقول بودن دعوت به اسلام است. «ادعوا الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه» (نحل: ۱۲۵). این آیه نیز به وضوح از خردپذیری دین اسلام حکایت داشته و عقلانی بودن آن را به اثبات می‌رساند؛ زیرا ضرورت حکیمانه و معقول بودن روش دعوت دین، نشان از حکیمانه و معقول بودن خود دین به طریق اولی دارد (همان: ۲۱۴).

۵- عقلانیت گزاره‌های اعتباری

قوام ادراکات اعتباری به اعتبار معتبر است و خبر از حقائق خارجی نمی‌دهند. لذا یکی از ویژگی‌های معرفت‌شناسی آنها قابل استفاده نبودن آنها در برهان است، همان‌گونه که برهان در مورد آنها معنا ندارد و قابلیت اثبات از طریق چینش مقدمات منطقی را نخواهند داشت (طباطبایی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۶۷-۱۶۸؛ همو، ۱۴۳۰: ج ۲، ۱۹۰). بنابراین گزاره‌های فقهی و اخلاقی، که تحت ادراکات اعتباری قرار دارند، هیچ‌گونه ارزش منطقی نداشته، و لذا نه می‌توان بر آنها برهان اقامه کرد، و نه می‌توان از آنها در برهان استفاده نمود. از این‌رو عقلانیت به معنای قابلیت اثبات منطقی، آن‌گونه که در مورد گزاره‌های نظری و حقیقی مطرح است، در مورد آنها فرض ندارد.

حال باید دید آیا عقلانیت به معنایی مناسب با ادراکات اعتباری و مباحث عملی، در مورد آنها صادق هست یا خیر؟ آیا می‌توان سخن از عقلانیت عملی و یا عقلانیت اعتباری به میان آورد یا خیر؟

قبل از بررسی عقلانیت این نوع گزاره‌ها یادآوری یک نکته ضروری است و آن ارتباط گزاره‌های اعتباری با امور حقیقی است. قوام ادراکات اعتباری اگر چه به اعتبار معتبر است، ولی اعتبارات همواره بر اساس حقائق شکل می‌گیرد (همو، ۱۴۱۷: ج ۷، ۱۷۱)، و از دو جهت (۳) با امور حقیقی مرتبط هستند:

اول اینکه جهت غایی اعتبار آنها نقص و نیازمندی انسان است و این نقص یک امر حقیقی است (همو، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۶۶). انسان موجودی مادی است که استكمال او در گروهی حرکت است. حرکت نیز همواره از نقص به کمال است. شیء تا نقص بالفعل و کمال بالقوه نداشته باشد، حرکت نمی‌کند. تمامی اعتبارات، چه اعتبارات بشری و چه اعتبارات شارع برای بشر، ریشه در نقائص و احتیاجات او دارد. بر این اساس تمامی تکالیف فقهی و اخلاقی اعتبار شده‌اند تا نقص و نیاز انسان به کمالاتی را که ندارد، جبران نمایند. به‌عنوان مثال نماز بر او واجب شده است چون او برای استكمال و قرب به حق تعالی نیازمند به چنین عبادتی است. همچنین عدالت حسن شمرده شده است بدین خاطر که جوامع انسانی محتاج و نیازمند به عدالت است و بدون تحقق عدالت یا سایر اعتبارات اخلاقی سعادت جامعه و فرد حاصل نخواهد شد.

جهت دومی که اعتبارات را به حقائق پیوند می‌زند این مطلب است که بر این امور آثار واقعیه بار است (همان: ج ۲، ۱۶۶). به این معنا که ادراکات اعتباری موجب تحریک فاعل به انجام فعل و رسیدن به مقاصد و کمالات او می‌شود. گزاره‌های فقهی یا اخلاقی، انسان را به سوی کمال و سعادت سوق می‌دهد و روشن است که کمال و سعادت اموری حقیقی است نه اعتباری.

شارع یا عقلاً اگر به خوبی عدالت یا صداقت حکم می‌کنند از این جهت است که آن را همواره در جهت مصالح جامعه و در راستای اغراض جامعه مفید می‌دانند و اگر به بدی ظلم و دروغ حکم می‌کنند از این جهت است که آنها را با اغراض جامعه و سعادت آحاد اجتماع ملائم نمی‌بینند.

بنابراین اعتبارات پلی میان دو دسته حقائق ایجاد می‌کنند. علت جعل آنها نقص

و نیازهای واقعی است و نتیجه‌ی اعتبارشان، سوق دادن فرد و جامعه به سمت سعادت و تحصیل کمالات واقعی می‌باشد. لیکن همه اعتبارات در این زمینه موفق نیستند. تمام قوانین موضوعه‌ی بشر در همه‌ی تمدن‌ها برای سوق دادن جامعه انسانی به سوی سعادت وضع شده‌اند. ولی آیا قوانین مذکور موجب سعادت آن جوامع شده است؟ قطعاً چنین نیست. چه بسیار قوانینی که بشر ابتدا آنها را وضع نموده، ولی پس از مدتی با ظهور عدم کارایی یا تاثیر عکس‌شان، آنها را ملغی نموده است. همین‌جا است که معنای عقلانیت گزاره‌های عملی ظاهر شده و فرق بین اعتبارات عقلانی و اعتبارات غیرعقلانی هویدا می‌شود. عقلانیت گزاره‌های عملی و ادراکات اعتباری در این نیست که بتوان آنها را منطقاً و توسط مقدمات عقلی کشف نمود، بلکه عقلانیت آنها را اولاً باید در هدف و غایت آنها جستجو نمود و ثانیاً در این‌که آیا اعتبارات مذکور عملاً موجب تحصیل آن غایات و مقاصد می‌شود یا خیر؟ چه بسیار اعتباراتی که بر اساس نیازهای واقعی بشر اعتبار نشده و به همین دلیل غایت آنها امری معقول و پسندیده نیست و چه بسیار اعتباراتی که اگر چه بر اساس فهمی درست از نیازهای انسان و در راستای رسیدن به اهداف و غایات متعالی جعل شده‌اند، ولی نوع اعتبار آنها به گونه‌ای است که موجب تحصیل آن غایات و دواعی نمی‌شود.

بر این اساس گزاره‌های اعتباری در صورتی معقول خواهند بود که بر اساس شناخت نیازهای واقعی انسان و در راستای اهداف متعالی اعتبار شده باشند و از طرفی محتوای آنها به گونه‌ای باشد که در صورت تحقق در ظرف عمل موجب پیدایش آن غایات و دواعی شوند.

از این رو می‌توان گفت عقلانیت در این قسم حقیقتاً وصف غایت و آثار شیء است و مجازاً به گزاره‌های یاد شده و افعالی تسری داده می‌شود که بر اساس آنها پدید آمده و موجب تحصیل غایات مذکور می‌شوند و معنای اعتبار چیزی جز این نیست (کمالی و اکبری، ۱۳۹۵: ۶۲-۶۳). اگر آثار و اهداف مترتب بر شیء، مطلوب و معقول باشد، ارزش دادن به آن شیء و اعتبار تکلیفی مبتنی بر آن عقلانی است و

در غیر این صورت ارزش قائل شدن برای آن معقول نبوده و جعل آن به‌عنوان تکلیف از عقلانیت برخوردار نخواهد بود.

به دیگر سخن از آنجایی که گزاره‌های اعتباری ناظر به عمل است، عقلانیت آنها بر اساس غایات و آثار آنها سنجیده می‌شود. اگر غایات و آثاری که بر آنها مترتب است، از عقلانیت برخوردار باشد، گزاره‌های مزبور عقلانی است؛ در غیر این صورت اعتباراتی لغو بوده و عقلانی نیست (طباطبایی، ۱۴۳۰: ج ۲، ۱۹۰).

پس از نکات یادشده به عقلانیت گزاره‌های اعتباری می‌پردازیم. بر اساس آنچه گفته شد باید دید که آیا اعتبارات دینی یا همان بخش عملی دین همچون فقه و اخلاق از چنین خصوصیتی برخوردار هستند یا خیر؟ آیا این اعتبارات مبتنی بر شناخت صحیح نقص‌ها و احتیاج‌های انسان است و از اهداف معقول و آثار عقلانی برخوردار است؟ اگر جواب مثبت باشد معقولیت این بخش از گزاره‌های دینی نیز اثبات می‌شود و اگر پاسخ منفی باشد، مشخص می‌شود که این بخش از گزاره‌های دینی اموری معقول نیستند.

به اعتقاد ما این بخش از گزاره‌های دینی نیز واجد معقولیت هستند؛ زیرا بر اساس آموزه‌های ادیان الهی سعادت دنیوی و اخروی و قرب الی الله به‌مثابه‌ی عقلانی‌ترین غایات، بر تمامی تکالیف و رفتارهای دینی مترتب است و این غایات تنها از طریق اعتقاد صحیح به آموزه‌های نظری و رفتار بر اساس آموزه‌های عملی قابل دسترسی است؛ بنابراین، غایات و اهداف دینی معقول‌ترین غایات و اهداف بوده و گزاره‌های اعتباری و عملی مبتنی بر آن غایات عقلانی‌ترین گزاره‌های اعتباری به شمار می‌آیند.

۶- ادله و طرق کشف عقلانیت گزاره‌های عملی دین

عقلانیت گزاره‌های عملی دین به دو بلکه سه روش قابل اثبات است. روش نقلی،

عقلی و مطالعه میدانی.

۶-۱- روش اول: ادله نقلی

در منابع دینی همان‌طور که به اثبات تکالیف اخلاقی و فقهی پرداخته شده است، اهداف و غایات این تکالیف نیز بیان شده است؛ غایاتی نظیر حیات طیبه، بهشت برین، قرب به حق تعالی و رضوان الهی که به چند نمونه از آن اشاره می‌شود:

۱. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷).

۲. «يُشْرَهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ» (توبه: ۲۱).

۳. «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲).

۴. «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵).

همان‌طور که گذشت ارزش و معقولیت گزاره‌های عملی بستگی تام به ارزش غایت و نتیجه‌ی مترتب بر آنها دارد و هر چقدر آن هدف و غایت با ارزش‌تر، خوبتر و در تلائم بیشتری با سعادت و کمال انسان باشد، وسیله‌ی و فعلی که شخص را به آن هدف می‌رساند، از نظر او و دیگران با ارزش‌تر، نیکوتر، واجب‌تر و در نتیجه معقول‌تر خواهد بود. و شکی نیست که اهداف و غایاتی نظیر خلد برین، قرب به حق، جنت اعلی، حیات طیبه، به مثابه‌ی غایت شریعت و تکالیف دینی در آموزه‌های دینی، برترین، ارزشمندترین و عالی‌ترین اهدافی است که سعادت و کمال بشر را تامین می‌نماید.

زیرا طبع هر انسانی به دنبال منفعت و کمال است و منفعت و کمالی بالاتر از غایات فوق نمی‌توان برای بشر ذکر کرد. جالب اینجاست که دین برای همه‌ی سلیقه‌ها غایتی متناسب، با ارزش و معقول ذکر کرده است. کسی که به دنبال لذات

متعارف جسمی است، به او جنتی وعده داده شده که «فیها ما تشتهیه الانفس و تلذّ الاعین» (زخرف، ۷۱) از حور و غلمان گرفته تا انواع اطعمه و اشربه ای که نظیر آنها در دنیا یافت نمی شود. از نظر کسی که اندک عقلی داشته باشد، و شهوات بر عقلش چیره نشده باشد، گذشتن از لذات حرام زودگذر دنیوی برای رسیدن به لذات اخروی به لحاظ کمی و کیفی قیاس ناپذیر با لذات دنیوی، و از همه مهمتر همیشگی و دائمی، معقول خواهد بود. اما آن کس که به دنبال چیزی بالاتر از منافع و لذات مرسوم است، غایت و کمالی بالاتر از این نیست که خود را به قدرتمندترین، عالم-ترین، کامل‌ترین، و در یک کلام زیباترین موجود عالم نزدیک کرده و مظهر صفات جمال و جلال او گردد و مورد رضایت چنین موجودی واقع شود. آیا تقید به واجبات و محرّمات الهی برای دست یافتن به چنین غایتی معقول نیست و اساساً از این غایت معقول‌تر می‌توان یافت؟

بنابراین گزاره‌های عملی معقول‌ترین گزاره‌ها به‌شمار آمده و از عقلانیت تام و تمام برخوردارند.

البته ذکر این مطلب لازم است که همان‌طور که اصل پذیرش گزاره‌های عملی دین متوقف بر پذیرش گزاره‌های نظری و فرع بر آنها است، درک معقولیت این قسمت از گزاره‌ها نیز برای کسی میسر است که گزاره‌های نظری را قبول کرده باشد. به‌دیگرسخن کسی که در اصل وجود خدا یا نبوت انبیاء و همین‌طور در حکمت و صداقت خداوند و انبیاء شک داشته باشد، در اصل وجود جنت و دوزخ و عذاب و ثواب شک خواهد داشت چه برسد به معقولیت آنها.

۶-۲- روش دوم: برهان عقلی

این روش استفاده از برهانی لمی است که معقولیت همه این گزاره‌ها را به صورت موجبه کلیه اثبات می‌کند. عقل پس از اثبات گزاره‌های نظری دین و اثبات خدایی که واجد همه‌ی کمالات بوده و هیچ نقصانی در او راه ندارد، حکم می‌کند چنین خدایی که خالق انسان است و به همه‌ی زوایای وجودی و استعدادها و نقائص او علم دارد و از طرفی، هم سعادت و کمال واقعی انسان و هم راه رسیدن به آن

سعادت را بهتر از هر کسی حتی خود انسان می‌داند و از سویی دیگر چون هیچ نقصی ندارد، هیچ انگیزه‌ای برای گمراه کردن انسان و انحراف او ندارد، و بنابراین هر قانونی که برای بشر وضع کند و هر تکلیفی که بر عهده او بگذارد، در راستای کمال حقیقی او و متناسب با ظرفیتهای او است و بدون شک تحقق آنها در ظرف عمل موجب تحصیل کمال واقعی و سعادت حقیقی خواهد شد.

از این طریق می‌توان عقلانیت تمامی اعتبارات شارع در ظرف عمل را اثبات نمود حتی اگر به حسب ظاهر ارتباط بعضی از اعتبارات جزئی شارع با کمال و سعادت انسان روشن نباشد. به‌دیگرسخن غیر از اصول اساسی اخلاق، همچون حسن عدالت و قبح ظلم، و بعضی از تکالیف اجتماعی دین، که مستقیماً از طریق عقل اثبات‌پذیر است، عقل توانایی ادراک مستقیم ارتباط احکام و گزاره‌های جزئی با سعادت انسان را ندارد. به‌عنوان مثال عقل بشری قادر به درک این نیست که چرا باید به دور خانه خدا دقیقاً هفت شوط طواف کند، و یا این که چه ارتباطی بین هفده رکعت نماز واجب یومیه و وصول انسان به سعادت هست. اما با روش فوق و با واسطه ادراک امور نظری می‌توان قاطعانه به وجود چنین رابطه‌ای بین اعمال و غایات و معقولیت تمامی این گزاره‌ها حکم نمود. اثبات عقلانیت گزاره‌های عملی به این طریق همانند بخش خردگرایز گزاره‌های نظری، از طریق واسطه‌قراردادن گزاره‌های خردپذیر ممکن است. لذا از این طریق اثبات معقولیت تمامی گزاره‌های عملی با واسطه ممکن خواهد بود.

۶-۳- روش سوم: مطالعه میدانی

مطالعه‌ی میدانی به‌عنوان مقدمه‌ی تشکیل یک برهان انی، معقولیت فی‌الجمله-ی این گزاره‌ها را اثبات می‌کند. در این روش می‌توان با مطالعه میدانی آثار و نتایج عمل به گزاره‌های اخلاقی و فقهی، به معقولیت آنها پی‌برد که اگر چه طریقی انی، و سیر از معلول به علت است، ولیکن در صورت اثبات عقلانیت نیازی به واسطه‌قراردادن گزاره‌های خردپذیر نظری نیست. به‌عنوان مثال می‌توان با یک مطالعه‌ی میدانی و بررسی میزان تأثیر عدالت در تنظیم روابط انسانی و نیل آحاد جامعه به

سعادت اجتماعی و فردی، به معقولیت یا عدم معقولیت این گزاره اخلاقی «عدالت حسن است یا عدالت لازم است» پی برد.

یا در مورد وجوب خمس و زکات بررسی نمود که جامعه‌ای که در آن خمس و زکات داده می‌شود، تا چه میزان به عدالت اجتماعی و برابری طبقاتی بین آحاد جامعه، و تبعاً سعادت همگانی، نزدیک‌تر است. اگر دادن خمس و زکات در تحصیل اهداف فوق مؤثر است، یا فوائد مهم دیگری بر آن مترتب است، این نشان از معقولیت اعتبار وجوب خمس و زکات خواهد داشت. همچنین با توجه به این که نماز در آموزه‌های دینی ناهی فحشا و منکر شمرده شده است، بررسی نمود که جامعه‌ای که در آن نماز اقامه می‌شود چه تفاوتی با جامعه‌ای دارد که مردم نسبت به نماز کاهلی کرده و از آن رویگردان هستند. این روش روشی آتی است که اگر چه شاید در همه جا راهگشا نباشد، ولی در بسیاری از موارد می‌تواند کاشف از معقولیت گزاره‌های دینی باشد.

۷- عقلانیت و تعبد دینی

یکی از اموری که در دین تحقق دارد تعبد است، تعبد به معنای تبعیت از رفتار دیگران و پذیرش گفتار آنها بدون چون و چرا و اقامه دلیل است. در اینکه اصل تعبد امری عقلانی است یا نه و تعبد دینی از عقلانیت برخوردار است یا نه، می‌توان گفت تعبد اعم از دینی و غیر دینی دو قسم است:

۱- گاهی تعبد و پذیرش رفتار و گفتار دیگران ناشی از مطابقت سخنان آنان با واقع و درستی رفتار آنان است؛ یعنی قبل از تعبد برای شخص متعبد اثبات گردیده که سخنان و رفتار آنهايي که تعبداً پذیرفته می‌شود مطابق با واقع و مصون از خطا و اشتباه است. چنین تعبدی نه تنها معقول است؛ بلکه اساساً عقل انسان را ملزم به پذیرش چنین تعبدی می‌نماید.

۲- گاهی تعبد و پذیرش رفتار و گفتار دیگران بدون توجه به صدق گفتار و درستی کردار آنان است؛ یعنی شخص متعبد اساساً توجه ندارد که سخنان و رفتار

مورد تعبد با واقع مطابقت دارد یا نه، گفتار و رفتار مزبور را بدون چون و چرا می‌پذیرد؛ این تعبد از عقلانیت بهره‌ای ندارد و عقل آن را نمی‌پذیرد.

از باب تنظیر شخصی که مریض است گاهی پیش پزشکی می‌رود که از قبل تخصص او برایش به اثبات رسیده، و نسخه‌ای که برای او می‌پیچد را، بی‌چون و چرا و بدون اطلاع از ماهیت داروی تجویز شده و ویژگی‌ها و عوارض آن می‌پذیرد. اما گاهی به شخصی مراجعه می‌کند که به عدم تخصص او علم دارد و تجویز او را بدون چون و چرا می‌پذیرد. در این دو مورد پذیرش نامشروط تجویز تعبد محسوب می‌شود که در حالت نخست عقلانی، اما در حالت دوم خلاف عقل است.

تعبد دینی از نوع تعبد اول محسوب می‌شود و همانند پذیرش نسخه‌ی پزشک متخصص، و بلکه بیشتر از آن، از عقلانیت برخوردار است؛ زیرا تعبد به نسخه‌ی پزشک، ولو پزشک متخصص، احتمال خطای پزشک را صفر نمی‌کند، اما تعبد دینی مربوط به پذیرش کلام خداوند و سخنان پیشوایان دین است و همان‌گونه که در کلام خداوند خطا و اشتباه تصویر ندارد، سخنان پیشوایان دین نیز چنین است؛ بنابراین تعبد دینی امری منطقی بوده، و از عقلانیت برخوردار است.

لذا عامه‌ی مردم همان‌طور که تعبد به سخن هر متخصصی را معقول می‌دانند، تعبد به سخنان خدا و پیشوایان دینی را که علاوه بر تخصص، از تعهد نیز برخوردار هستند، و احتمال کذب یا خطا در حکم آنها نمی‌رود، معقول می‌دانند.

۸- نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب مذکور، معلوم شد هیچ یک از سه نظریه عقل‌گرایی حداکثری، ایمان‌گروی، و نقدپذیری، فارغ از نقدهایی که به هر یک وارد است، نظریه کاملی نبوده و لذا قابل پذیرش نیست؛ چون در هیچ یک از آنها تفکیکی بین گزاره‌های نظری و عملی صورت نپذیرفته و عقلانیت همه‌ی بخش‌های دین به یک‌نحو مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است. به اعتقاد ما تفکیک منقح ادراکات به حقیقی و اعتباری توسط علامه طباطبایی، تاثیر به‌سزائی در فهم گزاره‌های نظری و عملی

دین ایفاء کرده، و معنای عقلانیت هر یک از این دو حوزه را بهتر تبیین خواهد کرد. بر مبنای نظریه‌ی علامه طباطبایی گزاره‌های نظری دین یعنی اعتقادات، ذیل گزاره‌های حقیقی طبقه‌بندی می‌شوند، همان‌طور که گزاره‌های عملی دین یعنی اخلاق و فقه جزء گزاره‌های اعتباری قرار می‌گیرند. براین‌اساس گزاره‌های نظری، کاشف از واقعیت خارجی بوده ولی گزاره‌های عملی، چون اموری اعتباری هستند، جز در مقام عمل هیچگونه مطابقی ندارند. به‌همین دلیل عقلانیت گزاره‌های نظری با عقلانیت گزاره‌های عملی متفاوت است. عقلانیت گزاره‌های نظری به‌معنای قابلیت اثبات منطقی مستقیم یا غیرمستقیم آنها از طریق برهان عقلی است. ولی عقلانیت گزاره‌های عملی دین به‌معنای این است که این گزاره‌ها در جهت رفع نیازهای واقعی انسان و حصول سعادت او جعل شده‌اند و تحقق آنها در ظرف عمل موجب فعلیت‌یافتن سعادت مذکور می‌شود. بنابراین هم بخش نظری دین اسلام دارای عقلانیت است و هم بخش عملی آن. بخش نظری عقلانی است چون خردپذیر است، ولی اگر خردپذیری را اعم از اثبات‌پذیری مستقیم و غیرمستقیم بدانیم، همه‌ی گزاره‌ها و باورهای نظری در دین اسلام خردپذیر محسوب می‌شوند و اگر خردپذیری را به اثبات‌پذیری مستقیم و مستقل اختصاص بدهیم، گزاره‌های نظری دو دسته خواهند بود: خردپذیر و خردگریز، و گزاره‌های خردستیزی وجود ندارد.

پی‌نوشتها

۱- گفتنی است برخی از نویسندگان معاصر داخلی نیز در دیدگاهی شبیه به این نظریه بر این باورند که گزاره‌های دینی در هیچ دین و مذهبی قابلیت استدلال صحیح منطقی ندارند. «اگر عقیده‌ای را بتوان عقلانی خواند که یا بدیهی باشد یا با یک سیر استدلالی معتبر از بدیهیات استنتاج شده باشد، در این صورت به گمان بنده هیچ یک از عقاید دینی در هیچ یک از ادیان و مذاهب عقلانی نیست و البته عدم عقلانیت هرگز، به‌معنای عدم حقانیت نیست... بلکه لاقتضا است» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۶۶). همین نویسنده در جایی دیگر چنین گفته است: «دین مجموعه‌ای از گزاره‌هایی است که در متون مقدس و مذهبی آمده است، نه به سود این مجموعه می‌توان برهان قاطع و خدشه‌ناپذیر اقامه کرد و نه به زیان آن. البته معنای این

سخن این نیست که گزاره‌های دینی خلاف واقع هستند. خود گزاره‌ها می‌توانند حق و صادق باشند» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۰۷).

۲- ویژگیهای معرفت‌شناسی و ارزش ادراکات اعتباری به تفصیل در جایی دیگر بحث و بررسی شده است (کمالی و اکبری، ۱۳۹۴: ۱۰۳).

۳- بلکه از سه جهت با امور حقیقی مرتبند. جهت سوم اینکه مفاهیم اعتباری از روی مصادیق واقعی اخذ و اقتباس شده‌اند. به عنوان مثال وجوب که حکمی تکلیفی است، یک اعتبار شرعی و عقلایی است. اما مفهوم وجوب که در ذهن پیدا شده، ناشی از ادراک ضرورت‌های خارجی است. ذهن با دیدن علت و معلول و ضرورتی که بین آنها برقرار است با مفهوم وجوب یا ضرورت آشنا شده، و بعد این مفهوم را به مصداقی ادعایی تسری می‌دهد و معنای اعتبار همین است؛ اساساً در تعریف اعتبار گفته شده است که: «اعتبار دادن حد یا حکم یک شیئی به شیئی دیگر است» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۶۷؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۲۹).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، *لغتنامه*، چاپ دوم از دوره جدید، تهران: دانشگاه تهران با همکاری انتشارات روزنه.
۳. عمید، حسن، (۱۳۶۲)، *فرهنگ عمید*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۴. علی تبار فیروز جانی، رمضان، (۱۳۹۰)، *فهم دین مبانی کلامی برآیند و برونداد*، چاپ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. _____، (۱۳۷۹)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ یازدهم، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
۷. _____، (۱۳۸۷)، *انسان از آغاز تا انجام*، چاپ اول، ترجمه و تعلیقات از صادق لاریجانی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۸. _____، (۱۳۶۲)، *رسائل سبعة* (رساله اعتباریات)، چاپ اول، تهران: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی، چاپ حکمت.
۹. _____، (۱۴۳۰ق)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چاپ پنجم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۰۷ق) *تجرید الاعتقاد*، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. کمالی محمد مهدی؛ اکبریان، رضا، (۱۳۹۴)، «معرفت شناسی گزاره‌های اخلاقی بر مبنای نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و هشتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۹۹-۱۲۰.
۱۲. کمالی، محمد مهدی و محمد هادی؛ اکبریان، رضا، (۱۳۹۵)، «ثبات یا نسبیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۵۱-۷۵.

۱۳. مایکل پترسون و دیگران، (۱۳۸۴)، *عقل و اعتقاد دینی*، چاپ چهارم، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۴. معین، محمد، (۱۳۶۰)، *فرهنگ فارسی*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۵. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، *راهی به رهائی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، چاپ اول، موسسه پژوهشی نگاه معاصر.
۱۶. _____، (۱۳۸۵)، *مشتاقی و مهجوری*، چاپ اول، نشر نگاه معاصر.