



Islamic Maaref University

Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI


Vol. 21, Summer 2025, No. 81

A Critical Rereading of the Theological and Epistemological Implications of the Idea of the Originality of Reason in the Theory of Contemporary New Thinkers

Mohammad Jafari¹ \ Akbar Musazadeh²

1. Associate professor, Imam Khomeini Research and Education Institute, Qom, Iran.
mjafari125@yahoo.com

2. PhD student in Religions and Sects, Qom, Iran (the responsible).
amhk58@gmail.com

| Abstract Info | Abstract |
|---|---|
| Article Type: Research Article | This article examines Malekian's view on the issue of the relationship between reason and religion, focusing on the originality of reason and the reinterpretation of religion. Referring to the originality of reason, Malekian views faith as an unrealism and challenges the meaning and truth of religion by denying the supernatural. This view leads him to skepticism and relativity of meaning and the denial of worship and holiness in religion. Using the method of content analysis, this article examines the theological and epistemological implications of his view. The findings of the research show that the absurdist view of faith, the vrfiability of religious statements, viewing the nature of worship as symbolic, the misunderstanding of worship, and claiming worship as being of no evidence, not devoid of evidence, are among the criticisms against his view. Despite these requirements and the criticisms made against it, this idea and approach lose their effectiveness when confronted with religion and revealed teachings. |
|  | |
| Received: 2025/02/21 | |
| Accepted: 2025/07/20 | |
| Keywords | The Originality of Reason, Maximal Rationalism, the Implications of the Originality of Reason, Unreal, Critical Rationalism. |
| Cite this article: | Jafari, Mohammad & Akbar Musazadeh (2025). A Critical Rereading of the Theological and Epistemological Implications of the Idea of the Originality of Reason in the Theory of Contemporary New Thinkers. <i>Andishe-E-Novin-E-Dini</i> . 21 (2). 139-158. DOI: 10.22034/21.81.137 |
| DOI: | https://doi.org/10.22034/21.81.137 |
| Publisher: | Islamic Maaref University, Qom, Iran. |

إعادة قراءة نقدية لمستلزمات كلامية ومعرفية لمفهوم إصالة العقل في نظرية المفكرين المتجددين المعاصرين

محمد جعفري^١ / أكبر موسي زاده^٢

١. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام، معهد الإمام الخميني للتعليم والبحوث، قم، إيران.

mjafri125@yahoo.com

٢. طالب دكتوراه في قسم الأديان والمذاهب، قم، إيران (الكاتب المسؤول).

amhk58@gmail.com

| معلومات المادة | ملخص البحث |
|-------------------------------|---|
| نوع المقال: بحث | في هذا البحث، يتم دراسة وجهة نظر ملكيان حول مسألة علاقة العقل بالدين مع التركيز على إصالة العقل وإعادة تفسير الدين. فبحسب ملكيان، واستنادًا إلى إصالة العقل، يُعتبر الإيمان عدم واقعية، ومن خلال إنكار ما وراء الطبيعة، يُطرح معنى وحقيقة الدين للتحدي. تؤدي هذه النظرة إلى الشك والنسبية في المعنى وإنكار التبعّد والتقدّيس في الدين. يعتمد هذا البحث على منهج تحليل المحتوى لدراسة المستلزمات الكلامية والمعرفية لوجهة نظره. أظهرت نتائج البحث أنّ التفسير العدمي للإيمان، قابلية إثبات الأحكام الدينية، النظر إلى الأعمال التبعّدية على أنّها رمزية، الفهم الخاطئ للتبعّد، وكون الأمور التبعّدية مفقودة الدليل لا فاقدة الدليل، هي من بين الانتقادات الموجهة إلى فكره. ومع ذلك، فإنّ هذا المفهوم والمنهج يفقدان فعاليته في مواجهة الدين وتعاليم الوحي. |
| تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٠٨/٢٢ | |
| تاريخ القبول: ١٤٤٧/٠١/٢٤ | |
| الألفاظ المفتاحية | إصالة العقل، العقلانية الالافراطية، مستلزمات عقل غرابي حداكثري العقل، اللاواقعية، العقلانية. |
| الاقتباس: | جعفري، محمد و أكبر موسي زاده (١٤٤٧). إعادة قراءة نقدية لمستلزمات كلامية ومعرفية لمفهوم إصالة العقل في نظرية المفكرين المتجددين المعاصرين. مجلة الفكر الديني الجديد. ٢١ (٢). ١٥٨ - ١٣٩. DOI: 10.22034/21.81.137 |
| رمز DOI: | https://doi.org/10.22034/21.81.137 |
| الناشر: | جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران. |



بازخوانی انتقادی استلزامات کلامی و معرفتی انگاره اصالت عقل در نظریه نواندیشان معاصر

محمد جعفری^۱ / اکبر موسی‌زاده^۲

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران
mjafri125@yahoo.com
۲. دانشجوی دکتری ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول).
amhk58@gmail.com

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|----------------------------------|---|
| نوع مقاله: پژوهشی (۱۵۸ - ۱۳۹) | در این مقاله دیدگاه ملکیان در مورد مسئله رابطه عقل و دین با تمرکز بر اصالت عقل و بازتفسیر دین بررسی می‌شود. ملکیان با استناد به اصالت عقل، ایمان را به عنوان یک ناواقع‌گرایی تلقی می‌کند و با نفی ماوراء الطبیعه، معنا و حقیقت دین را به چالش می‌کشد. این دیدگاه ایشان را به سمت شکاکیت و نسبیت معنا و نفی تعبد و تقدس در دین هدایت می‌کند. این مقاله با استفاده از روش تحلیل محتوا، استلزامات کلامی و معرفت‌شناسی دیدگاه ایشان را بررسی می‌کند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد تلقی پوچ‌انگارانه از ایمان، اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی، سمبلیک دانستن اعمال عبادی، فهم نادرست از تعبد و این نکته که امور تعبدی مفقود الدلیل‌اند نه فاقد الدلیل، از جمله نقدهایی است که بر اندیشه ایشان وارد است. با وجود این لوازم و نقدهای وارد بر آن، این انگاره و رویکرد، در مواجهه با دین و آموزه‌های وحیانی، کارایی خود را از دست می‌دهد. |
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۳ | اصالت عقل، عقل‌گرایی حداکثری، استلزامات اصالت عقل، ناواقع، عقل‌گرایی انتقادی. |
| تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹ | اصالت عقل، عقل‌گرایی حداکثری، استلزامات اصالت عقل، ناواقع، عقل‌گرایی انتقادی. |
| واژگان کلیدی | اصالت عقل، عقل‌گرایی حداکثری، استلزامات اصالت عقل، ناواقع، عقل‌گرایی انتقادی. |
| استناد: | جعفری، محمد و اکبر موسی‌زاده (۱۴۰۴). بازخوانی انتقادی استلزامات کلامی و معرفتی انگاره اصالت عقل در نظریه نواندیشان معاصر. اندیشه نوین دینی، ۲۱ (۲)، ۱۵۸ - ۱۳۹. DOI: 10.22034/21.81.137 |
| کد DOI: | https://doi.org/10.22034/21.81.137 |
| ناشر: | دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. |

طرح مسئله

وجود دو عنصر بنیادین عقل و دین در طول تاریخ حیات بشر همواره با چالش‌ها و تنش‌هایی همراه بوده است. چگونگی تعامل و ارتباط این دو ذهن و اندیشه انسان را در طول قرون متمادی به خود مشغول کرده و این پرسش اساسی را مطرح ساخته که آیا دین‌داری با تعقل در تضاد است یا خیر؟ پاسخ به این پرسش موجب شکل‌گیری مکاتب و نحله‌های فکری متعددی شده است که عمدتاً در دو جبهه ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی جای می‌گیرند.

بررسی عقلانی دین و آموزه‌های آن، به‌ویژه در دنیای غرب، همواره موضوعی چالش‌برانگیز بوده و در برخی دوره‌ها حتی به تقابلهایی خشونت‌آمیز منجر شده است. با این حال، از عصر روشنگری به بعد، این ایده که آموزه‌های دینی باید با معیارهای عقل سنجیده و پذیرفته شوند به گفتمان مسلط در غرب تبدیل شد. این پارادایم فکری به تدریج بر برخی روشنفکران و دانش‌آموختگان ایرانی نیز اثر گذاشت و آنها را بر آن داشت تا از این معیار برای بررسی و بازخوانی دین اسلام استفاده کنند. یکی از چهره‌های شاخص در این زمینه مصطفی ملکیان است که با تکیه بر ایده اصالت عقل، به بازتفسیر یا حتی نفی برخی حقایق و آموزه‌های دینی پرداخته است.

در این مقاله، استلزامات و لوازم اعتقاد به اصالت عقل در اندیشه ملکیان بررسی و نقد می‌شود تا روشن شود که بسیاری از ادعاها و مسائل مطرح‌شده از سوی وی چه پیامدها و دلالت‌هایی را به همراه دارد. این بررسی می‌کوشد با واکاوی عمیق‌تر، ابعاد کلامی و معرفت‌شناختی این رویکرد را روشن سازد.

پیشینه پژوهش

پیشینه تاریخی اصالت عقل ریشه در یونان باستان دارد؛ جایی که فلسفه به‌عنوان جریان نقادانه در برابر تفکر اسطوره‌ای ظهور کرد. پیش از آن، ادیان و اسطوره‌ها مسئول پاسخ به پرسش‌های بنیادین انسان بودند. این تقابل «عقل خودبسند» با تفکر دینی در قرون وسطا (تقابل وحی و عقل) و سپس عصر روشنگری (سلطه عقل خودبنیاد بر وحی) تحول یافت. هرچند عقل‌گرایی افراطی در قرن بیستم در غرب تعدیل شد، به دلیل «تأخر علمی» در جوامعی مانند ایران، این انگاره برای اندیشمندانی چون ملکیان اهمیت خود را حفظ کرده است.

آثاری در نفی دیدگاه ملکیان نگارش شده است. مثلاً محمد فنایی اشکوری در کتاب **بحران معرفت** نظریات مطرح‌شده ملکیان در کتاب **راهی به راهی** را ارزیابی و نقد می‌کند. همان‌طور که نویسنده اذعان کرده، نقدها متوجه برخی مطالب ذکرشده در کتاب **راهی به راهی** است، نه نقد دیدگاه ایشان

درباره عقل خودبنیان. محمد جعفری در مقاله «دین و معنویت مدرن» که در کتاب **درآمدی بر کلام جدید** چاپ شده است به نقد برخی اندیشه‌های ملکیان پرداخته است؛ اما این نقدها اولاً ناظر به روشنفکران و ثانیاً دغدغه نویسنده بررسی رابطه عقل و ایمان بوده است، نه بررسی لوازم عقل خودبنیان و نقد و ارزیابی آن. هادی صادقی هم در مقاله «اندیشه شناخت؛ ملکیان» به نقد دیدگاه ایشان پرداخته است؛ اما چون نگارنده معتقد است اصلی‌ترین دیدگاه ایشان در نظریه عقلانیت و معنویت ارائه شده، در این نوشتار برخی وجوه مهم اندیشه ایشان را که برگرفته از این نظریه است نقد و ارزیابی می‌کند. با این حال، هریک از این آثار تنها بخشی از گفتمان اصالت عقل را کنکاش کرده‌اند و پژوهشی که به شکلی نظام‌مند به واکاوی استلزامات کلامی و معرفتی این انگاره بپردازد همچنان مغفول مانده است.

الف) چیستی اصالت عقل

مکتب اصالت عقل مکتبی است که در همه حوزه‌های معرفتی بر اصول عقلی تکیه می‌کند و برای عقل اصالت قائل است.

ابتدا لازم است روشن شود که منظور از «اصالت عقل» چیست. آیا اصالت عقل با عقل‌گرایی مترادف است یا نه؟

برای واضح شدن معنای اصالت عقل باید مشخص کرد که «اصالت» به چه معناست. این واژه در لغت به معنای ریشه‌دار بودن و ثبات و... آمده است. اصل این کلمه به معنای زیربنا بودن است و در جایی به کار می‌رود که شیء دارای فروعاتی باشد (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱ / ۹۵). اما این کلمه در علوم و دانش‌های مختلف کاربردهای اصطلاحی متعدد دارد: در علم فلسفه، «اصالت» در بحث اصالت وجود یا ماهیت به معنای «بالذات» آمده است:

تحقق و موجودیتش از آن خود اوست، نه آنکه به واسطه چیز دیگری به موجودیت متصف شده باشد (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۱)؛

در جامعه‌شناسی، وقتی بحث از اصالت فرد یا جامعه می‌شود، منظور این است که پدیدارهای فردی و اجتماعی معلول فعالیت‌های فرد است؛ در بحث‌های مابعدالطبیعه، «اصالت ماده» اشاره به روشی است که همه چیز را با علل مادی تبیین و تفسیر می‌کند و این معنا از اصالت ماده در مقابل اصالت روح است که به جوهر مستقل از ماده معتقد است؛ در بحث‌های اخلاقی، وقتی گفته می‌شود شخص قائل به «اصالت اخلاق» است، یعنی برای مفاهیم اخلاقی ارزش مطلق قائل است.

آنچه از استعمال اصطلاحات این واژه به دست می‌آید این است که یک نوع ترجیح دادن مطمح نظر

استفاده‌کنندگان از آن است. به عبارت دیگر، هرچیز که مضاف‌الیه «اصالت» قرار می‌گیرد، دارای ارزش واقعی و حقیقی است.

با توضیح مختصری که درباره کلمه اصالت داده شد، حال به بررسی واژه اصالت عقل می‌پردازیم. گاهی اصالت عقل به معنای داشتن ادراکات پیش از تجربه به کار می‌رود. براساس این دیدگاه، که در فلسفه رایج است، انسان دارای ادراکات پیش از تجربه است. درحقیقت، منشأ شناخت انسان را مبادی عقلی و بدیهیات فطری معرفی می‌کند، نه تجارب حسی. اصالت عقل در این اصطلاح، در برابر اصالت تجربه قرار می‌گیرد که معتقد است همه تجارب عقلی ما مسبوق به تجارب حسی است؛ یعنی تا تجربه حسی برای انسان رخ ندهد، شخص فاقد حکم عقلی خواهد بود و به عبارت دیگر، وظیفه عقل فقط تجزیه و تحلیل داده‌های حسی است. از معروف‌ترین چهره‌های اصالت عقل فلسفی می‌توان افرادی چون دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶ م) (فروغی، ۱۳۴۴: ۶۲۵)، لایبنیتز (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶ م) و باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲ م) (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۲۹؛ سولومون و هیگینز، ۱۳۹۵: ۴۲) را نام برد.

اما واژه اصالت عقل در کلام و فلسفه دین معنای متفاوتی دارد که باید قدری درباره آن توضیح داد. اگر منظور استفاده‌کنندگان از این اصطلاح این است که شرط ضروری شناخت دین عقل است، و شخص بی‌بهره از عقل را نمی‌توان دین‌دار شمرد، کلام درست و صحیحی است که منابع دینی ما هم بر آن صحه گذاشته‌اند.^۱

گاهی از اصالت عقل می‌توان این‌گونه اراده کرد که عقل منبعی مستقل و اصیل و دارای اعتبار ذاتی و متکی به خودش است. به عبارت دیگر، عقل اعتبار و حجیت خود را از جایی نگرفته، بلکه حجیت عقل زاییده خود عقل است، و اگر غیر این باشد، یا باید دور و تسلسل را بپذیریم یا معتقد شویم که معرفت محال است، که این معنا هم صحیح و مطلوب است.

شاید هم بتوان گفت که اصالت عقل یعنی عقل خودبنیان؛ عقلی که کاری به وحی و شریعت ندارد و همه عالم هستی را تبیین و تفسیر می‌کند. در پارادایم عقل خودبنیان، این عقل بشری و عقلانیت جمعی است که راهنمای بشر برای رسیدن به سعادت است. براساس این اصطلاح، همه گزاره‌های دینی باید براساس عقلانیت امروز فهم شود، حتی گزاره‌های جزئی. بنابراین، هریک از گزاره‌های دینی که نتوانند عقلانیت خود را اثبات کنند طرد خواهند شد. این معنا از اصالت عقل - که اصطلاحی کلامی و فلسفه دینی است - در مقابل مذهب اصالت ایمان در دنیای غرب و نص‌گرایی در جهان اسلام قرار دارد و عقل

۱. «أَمَّا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلَّهُ بِالْعَقْلِ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۵۴).

را بر ایمان مقدّم داشته و معتقد است که همه اصول و حقایق دینی باید براساس عقل اثبات شود. درواقع، خردگرایان به عقل به‌عنوان یکی از ابزارهای کسب معرفت توجه و عنایت ویژه می‌کنند. البته این گروه طیف گسترده‌ای را به خود اختصاص داده‌اند که برخی از آنها دین‌ستیزند و عقل را وسیله‌ای برای طرد و کنار زدن دین می‌دانند. آنان بر این باورند که:

باید از قبول سمعیات ابا کرد و فقط چیزی را پذیرفت که با عقل بتوان بدان پی برد
(فولکیه، ۱۳۴۷: ۱۸۸).

گروهی هم عقل‌گرایان اعتدالی‌اند که عقل را همراه و مقوم دین می‌دانند.^۱ (ابراهیمی دینانی، گفتگو با سایت تابناک، ۱۳۹۳/۸/۹).

با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی این واژه، می‌توان گفت که منظور از اصالت عقل همان عقل خودبنیان منقطع از وحی است که نیازی به شریعت و راهنما ندارد و می‌کوشد راه و هدف سعادتش را خودش تعیین کند و در مواجهه با وحی الهی فقط آن بخش از وحی را می‌پذیرد که قابل اثبات عقلانی باشد. در این نگرش، انسان تصمیم می‌گیرد که از میان مطالب طرح‌شده توسط پیامبران که از عالم بالا آورده‌اند کدام‌یک را انتخاب و به آن عمل کند و کدام‌یک را نادیده بگیرد (ملکیان، بی‌تا: ۳۳). آنچه مد نظر ملکیان از اصالت عقل است همین معناست. ایشان در مواجهه با قرآن معتقد است آن دسته از آیات قرآن که هم فهم شود و هم با عقل ما جور دربیاید لازم‌الاتباع است، اما می‌توان از عمل به آن دسته از آیات قرآن که مورد فهم هم قرار گرفته است، ولی با عقل همخوانی ندارد شانه خالی کرد. (همان: سخنرانی «شرایط لازم برای حضور فرهنگی قرآن در عصر مدرن»، سایت bidgoli1371.blogfa.com، تاریخ مراجعه ۱۳۹۶/۹/۲)

ب) اصالت عقل و استلزامات آن

اکنون براساس این تعریف از اصالت عقل، که مقبول روشنفکران است، بر آنیم روشن سازیم که این انگاره چه استلزاماتی را به همراه داشته و نقدهای وارد بر آن کدام است.

۱. ایمان ناواقع‌گروانه

از لوازم پذیرش دیدگاه اصالت عقل ایمان ناواقع‌گروانه است؛ یعنی خود ایمان مورد نظر است و موضوعیت

۱. البته تفسیر دیگری هم از عقل خودبنیان ارائه شده که براساس آن، حقیقت عقل خودبنیان بودن آن است و اگر غیر آن باشد، ارزشی ندارد: «عقل غیرخودبنیاد که فایده‌ای ندارد؛ عقلی که تکیه بر این و آن داشته باشد. عقل نیازی به کسی ندارد. اگر عقل ببیند جامعه چه می‌گوید و غرب چه می‌گوید و آن کتاب چه گفته است، عقل نیست. عقل باید به خود مراجعه کند؛ ولی با خلوص و صدق، که متأسفانه این را کم داریم؛ عقل خالص و صادق کم داریم» (ابراهیمی دینانی، گفتگو با سایت تابناک، ۱۳۹۳/۸/۹).

دارد، بدون توجه به متعلق ایمان. نکته قابل تأمل درباره ملکبان این است که هرچند ایشان درباره آموزه‌ها و فروع دین عقل‌گراست و آن هم از نوع حداکثری، در حوزه اعتقادات اساسی و پایه ایمان‌گراست. این افراد همانند ایمان‌گراها بر پذیرش بدون دلیل تأکید می‌کنند و عقل را در اثبات متعلق ایمان ناتوان می‌دانند. از این رو که دین را قابل اثبات عقلانی نمی‌دانند (ملکیان، ۱۳۷۹: ۲۹)، بر عقلانیت باورها تأکید می‌کنند.

همان‌طور که سروش تبیین کرده، عقلانی بودن به معنای اثبات نیست، بلکه اعم از ثواب و خطاست و از انسان خردمند توقع خطای معقول هم می‌رود و همین خطا نشانه خردورزی اوست (سروش، ۱۳۷۲: ۱۷۴). بر این اساس، عقلانیت اعتقادات دینی یعنی اینکه معتقدان به آموزه‌ها و اعتقادات دینی انسان‌هایی سفیه و بی‌خرد نیستند و به عبارت دیگر، اعتقادات دینی مانند اعتقاد به بهشت، جهنم، فرشتگان و حتی وجود خدا امور معقولی‌اند و نیاز نیست برای پذیرش این‌گونه امور عقل را نادیده گرفت (ملکیان، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۹).

در این فضای معرفتی که دین و اعتقادات دینی قابل اثبات نیست، انتظار داشتن ایمانی مدلل دور از انتظار و تا حدی غیرممکن است؛ زیرا ایمان داشتن زمانی مطرح می‌شود که دلیلی بر له یا علیه گزاره‌های ایمانی وجود ندارد، وگرنه اگر دلیل باشد، انسان بر اساس محتوای دلیل مشی می‌کند (ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۰). با این بیان، آنچه حاصل می‌شود ایمان ناواقع‌گروانه است. در این نگاه، انسان تحت تأثیر جذبه تجربه در یک فضای ابرآلود حرکت می‌کند و همچون انسان سرگشته‌ای است که در ابرهای ندانستن پرواز می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۱۲) و به دنبال رویارویی مجذوبانه (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۲) با خداوند است. آقای ملکبان ایمان را از جنس بی‌قراری و سیال می‌داند و شخص مؤمن را فقط کسی می‌داند که به دنبال آواز حقیقت می‌دود، بدون آنکه به آن دست یابد؛ زیرا دستیابی به آن یعنی ثابت کردن امری که ذاتاً سیال است و این غیرممکن است، برخلاف عقیده که ماهیت آن ثابت است. با این نگاه، ایمان با شک نه‌تنها همساز است، بلکه مؤمن کسی است که شک داشته باشد و اصلاً شک از مؤلفه‌های ایمان دینی است (ملکیان، ۱۳۷۹: ۲۹).

بنابراین، ایمانی که ایشان آن را تبلیغ و تمجید می‌کند بدون اتکا به معرفت عقلی و استدلالی است و در سایه خلأ معرفت عقلی حاصل می‌شود (همان).

با این مبنا، ایمانی که ایشان مبلغ آن است ایمانی است که عنصر علم در آن دخیل نیست (ملکیان، بی‌تا: ۶۵)، مثل ایمان به آخرت که علم به آن پس از مرگ حاصل می‌شود. این مطلب مبتلا به چند اشکال است:

یک. تلقی پوچ‌انگارانه از ایمان

ایمان، به‌عنوان شکلی از پذیرش، تعهد و سرسپردگی، اگر فاقد پشتوانه معرفتی باشد، ناگزیر بر بنیاد جهل

استوار می‌شود که امری نامعقول است. از همین رو، اندیشمندان تأکید دارند که ایمان واقعی در همراهی با جهل تحقق نمی‌یابد:

برای اینکه ایمان به وجود بیاید، حتماً باید نوعی آگاهی و علم وجود داشته باشد. انسان نمی‌تواند به چیزی که نسبت به آن کاملاً جاهل است ایمان بیاورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۹۸).

اگر نظر ملکیان را در باب ایمان بپذیریم، درحقیقت متعلق ایمان از عنصر حقیقت و واقعیت تهی خواهد بود و انسان چیزی را پذیرفته که پوچ و تهی است.

چگونه است که ملکیان که به دفعات در آثار خود بر عقلانیت نظری و عملی تأکید کرده، حال در مسئله ایمان برخلاف دیدگاه خود بر پذیرش بدون علم که خلاف عقلانیت است مشی کرده است؟

دو. برخلاف یافت وجدانی مؤمنان

عموم پیروان ادیان بر این باور استوارند که حتماً خدایی وجود دارد و پیامبرانی هم برای هدایت انسان‌ها آمده‌اند و... و این اعتقادات را به عنوان امور یقینی پذیرفته‌اند. آیا ملکیان می‌تواند به پیروان ادیان بگوید که تمام اعتقاد و باورهای شما مبنا و منشأ حقیقی ندارد و فقط آرزواندیشی و تسکین‌دهنده آلام و رنج‌هاست؟ عموم پیروان عیسی واقعاً عیسی را پسر خدا می‌دانند یا مسلمانان وجود خدا را امر حقیقی می‌دانند، نه اینکه چون آثار عملی دارد، به این امور معتقدند. آیا می‌توان به شخصی مسلمان گفت که نمی‌شود به صورت قطعی گفت معادی وجود دارد، اما اگر تو فرض کنی که معادی هست، این آثار خوب برایت حاصل خواهد شد؟

سه. از نگاه قرآن: ایمان فراتر از علم و معرفت

روشنفکران با استشهاد به برخی آیات قرآن ایمان را پایین‌تر از علم (ملکیان، ۱۳۷۹: ۲۹) و آن را قابل جمع با شک می‌دانند و حتی وجود عنصر شک را برای ایمان ضروری می‌شمارند (همان). اما با تأمل در آیات قرآن به دست می‌آید که قرآن ایمان را فراتر از علم می‌داند (نمل / ۱۴). توضیح اینکه ایمان محصول علم و معرفت است و بدون آن حاصل نمی‌شود، اما از این کلام این نتیجه به دست نمی‌آید که همواره برای هرکس که درباره چیزی علم داشت ایمان هم حاصل می‌شود. در ماجرای ایمان آوردن قوم موسی قرآن می‌فرماید: **بِأَنكَ فِرْعَوْنِيَانِ يَاقِينِ** به حقانیت موسی داشتند، نبوت او را انکار کردند یا درباره یهودیان عصر پیامبر ﷺ می‌فرماید که **يَا مَعْشَرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ** را همانند فرزندانشان می‌شناختند، اما با وجود چنین شناخت دقیقی، ایمان نیاوردند. بنابراین، علم به تنهایی برای نیل به ایمان کافی نیست، بلکه علم به همراه اراده، همت و بناگذاری (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۲۰) راه را برای تحقق ایمان باز می‌کند.

۲. نفی ماوراءالطبیعه

تکیه افراطی به عقل و توانا دانستن آن در همه زمینه‌های معرفتی این باور را تقویت می‌کند که آنچه به وسیله عقل قابل دست یافتن نباشد اصلاً واقعییتی ندارد و افکاری کودکانه تلقی می‌شود. آگوست کنت، براساس همین تلقی از تطور سیر تاریخی دین، معتقد بود مرحله دین‌داری متعلق به دوره کودکی تاریخ بشر و دوره فلسفی همان دوران جوانی انسان‌ها و دوره تجربی مربوط به دوره کهن‌سالی و پختگی انسان‌هاست (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۹ / ۱۰۰). براین اساس، اکنون که در عصر پختگی بشر قرار داریم، انتظار دین‌داری از انسان‌ها در واقع کودک دانستن انسان‌های رشدیافته است.

انسانی که متأثر از مدرنیته است و در این فضا رشد یافته است دیگر اعتقادات متافیزیکی جامع و گسترده ادیان را، که از ویژگی‌های متافیزیک عصر سنتی بود، نمی‌پذیرد (ملکیان، ۱۳۸۸: ۲۸۰)؛ اعتقاداتی که از نگاه این روشنفکران برای انسان‌های عصر مدرنیته کودکانه تلقی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۳: ۶۱). بر پایه همین نفی امور متافیزیک است که معارف ماوراءالطبیعه به چوب‌های زیر بغل تشبیه شده است که دیگر با رشد عقلانی بشر امروزه باید کنار گذاشته شود (همان).

نقد

آنچه ادعا شد این است که مسائل ماوراءالطبیعه مانند وجود خدا، اسما و صفات و همچنین معاد، که زمانی دغدغه بشر بود، امروز دیگر برای انسان مدرن جذابیت ندارد و با این پیش‌فرض متافیزیک سنتی را به سبب متصلب و گسترده بودن نفی می‌کنند. این مطلب از جهات مختلف اشکالاتی دارد:

اول اینکه اگر سنگینی و سخت بودن سبب نفی ماوراءالطبیعه گذشته است، بسیاری از علوم جدید هم باید نفی شود؛ مانند هندسه تحلیلی در ریاضیات که نسبت به هندسه اقلیدسی بسیار سخت و پیچیده است. حرکت و الکتریسیته هم بحثی بسیار پیچیده و سخت است و اثبات آنها نیازمند مقدمات زیاد است. پس، باید این مباحث را هم کنار بگذاریم. واقعیت این است که این‌گونه اظهارنظر کردن پاک کردن صورت مسئله است. سخت یا آسان بودن مسئله نمی‌تواند دلیل قبول یا حذف واقعیت باشد؛

اشکال دوم فقدان میزان و داور است: براساس چه معیاری یک نوع متافیزیک سبک یا سنگین شمرده می‌شود؟ روشنفکران بر چه اساسی متافیزیک گذشته را سنگین و متصلب می‌دانند؟ به عبارت دیگر، ترازوی آنها برای سنجش ماوراءالطبیعه چیست؟ چه مقدار از ماوراءالطبیعه باید حذف شود تا صفت سبکی به آن تعلق گیرد؟ بیان کیفی راهگشا نیست، بلکه باید به صورت کمی معیارها را بیان کنند تا سبب اختلاف و نزاع نشود. مطلب دیگر این است که چه کسی باید درباره سبک یا سنگین بودن ماوراءالطبیعه داوری کند؟

سوم اینکه برخی مسائل ماوراءالطبیعه از گذشته مورد سؤال انسان‌ها بوده است. مثلاً علت عالم ماده چیست؟ اگر امور مادی نمی‌توانند علت عالم ماده باشند، حداقل برای فهم علت مادی نیاز به فهم ورای عالم مادی هست. آیا عالم ماده نابود می‌شود یا نه؟ اگر نابود می‌شود، پس از نابودی عالم ماده چه اتفاقی می‌افتد؟ در این عالم، برخی حوادث تحت تأثیر عوامل مجرد است یا حداقل چنین ادعا شده است. پس، باید پاسخی ارائه شود. بنابراین، بسیاری از سؤال‌های متافیزیکی است که قابل بحث است و انسان‌های مدرن هم به دنبال پاسخ این سؤال‌ها هستند و اینکه معتقد باشیم ذائقه پرسشگری انسان مدرن تغییر کرده خلاف یافت وجدانی است.

۳. افتادن در ورطه شکاکیت و نسبیت

بنابر دیدگاه اصالت عقل، باید همه باورها دلیل داشته باشد. در واقع اگر عقیده‌ای بخواهد تبدیل به علم شود، باید همراه با دلیل باشد؛ زیرا «علم یعنی باور صادق مستدل» (ملکیان، ۱۳۸۷: ۲۵۳)، درحالی‌که مستدل کردن باورهای دینی ممکن نیست:

من می‌خواهم بگویم دست از دین نباید برداشت؛ فقط باید دست از یک ادعای گزافی که خود دین هم نکرده برداشت و آن اینکه دین به عقل اثبات می‌شود. دین هم مثل عاشق شدن است. ... می‌گویم دین مثل هنر می‌ماند؛ مثل عشق می‌ماند که آدم در آن می‌افتد (ملکیان، ۱۳۸۵ - ۱۳۸۴: ۱۲۸).

از نگاه ایشان، ویژگی انسان مدرن استدلال‌گرایی آن است؛ یعنی جزء ذات انسان مدرن است که استدلال‌گرا باشد و از آن قابل جدا شدن نیست. شاید در ابتدا این‌گونه به ذهن برسد که اگر انسان اهل دلیل و برهان باشد و برای باورهای خود استدلال ارائه کند، بسیار صفت ارزنده‌ای است، اما تعریف اینان از استدلال‌گرا بودن انسان متفاوت است:

استدلال‌گرایی این است که انسان مدرن در مطالبه دلیل حد یقف ندارد و دائم می‌گوید «به چه دلیل؟» (ملکیان، ۱۳۸۸: ۳۰ - ۲۹).

استدلال‌گرایی که ایشان بیان می‌کند از دل آن شکاکیت بیرون می‌آید. اگر انسان بدین شیوه پیش برود، دیگر مطلبی قابل اثبات نیست؛ زیرا هر دلیل از مقدماتی تشکیل شده است و مقدمه خودش نیاز به استدلال دارد و آن استدلال هم نیاز به استدلال دیگری دارد و این امر همچنان ادامه خواهد یافت و نوعی تسلسل ایجاد می‌شود و درنهایت انسان به جایی نمی‌رسد. در این صورت، یا باید شکاکیت در معرفت را بپذیریم یا نسبت در فهم را، که هر دو مورد نظر و تأیید ایشان است و خود در برخی مواضع بر

آن تصریح کرده است:

اگر به انسان مدرن بگویید تو از این طریق به جایی نمی‌رسی، ... جواب: چه دلیلی داریم بر اینکه ما باید به جایی برسیم؟ ما کجا امضا داده‌ایم که باید به جایی برسیم؟ این به جایی رسیدن هم خودش دلیل ندارد (همان: ۳۱).

البته آقای ملکیان از این وضعیت معرفتی تمجید می‌کند و آن را فاسد نمی‌داند (همان). پس، یک راه پذیرش شکاکیت و راه دیگر پذیرش نسبیت در فهم است؛ یعنی این قدر این استدلال طلبی ادامه داده می‌شود تا شخص اظهار وضوح کند و مدعی شود که دیگر نیاز به استدلال نیست. البته این عدم نیاز به استدلال برای این شخص صادق است و ممکن است شخص دیگری ادعای عدم وضوح کند و ما مجبور باشیم این امر استدلال‌آوری را ادامه دهیم. بنابراین، دلیل وابسته به افراد خواهد بود و جنبه روان‌شناختی به خود می‌گیرد: چون فرد در شرایط روانی خاصی است، این دلیل برای آن فرد قانع‌کننده است، ولی برای شخص دیگر قانع‌کننده نخواهد بود.

بنابراین، لازمه پذیرش اصالت عقل افتادن در ورطه شکاکیت و نسبیت معرفتی است که مورد پذیرش نیست.

نقد

عدم اثبات عقلانی دین: ادعایی خودمتناقض

ایشان دین را قابل اثبات عقلانی ندانسته، بلکه دین را از مقوله هنر و عاشق شدن شمرده است (ملکیان، ۱۳۸۵ - ۱۳۸۴: ۱۲۸). به عبارت دیگر، دین و مکاتب دینی از مقوله سلیقه است، مانند اینکه شخصی از این غذا خوشش می‌آید و دیگری از غذای دیگر. عاقلانه نیست که افراد درباره اینکه کدام غذا خوشایند یا ناخوشایند است بحث کنند؛ زیرا امور سلیقه‌ای استدلال‌بردار نیست. درباره اینکه کدام غذا فایده بیشتری دارد می‌شود بحث کرد، اما مزه غذا قابل بحث نیست.

اگر دین، این‌گونه که آقای ملکیان ادعا می‌کند، امری سلیقه‌ای است، چرا به دنبال اثبات فهم خودش از دین است و سال‌ها برای تبیین فهمش نه تنها کتاب و مقاله می‌نویسد و سخنرانی می‌کند، بلکه برای تبیین دیدگاه خود کلاس درس هم دایر می‌کند؟ اگر واقعاً دین امری سلیقه‌ای است و دین با عقل اثبات نمی‌شود، چرا برای نظریات دینی خود دلیل و استدلال می‌کند؟ اگر واقعاً بر این باور است که دین با دلیل و برهان کاری ندارد، چرا مخالفان خود را متهم به سوءفهم و نفهمیدن دین (ملکیان، ۱۳۸۱ ب: ۹) می‌کند و حتی دروغ‌گو می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۵ - ۱۳۸۴: ۱۲۸)؟ بنابراین، خود ایشان هم معتقد است که

دین و آموزه‌ها قابل اثبات عقلانی است. پس، نزاع صغروی، و بحث در این خواهد بود که چه مقدار از دین قابل اثبات عقلانی است، نه اینکه دین قابل اثبات عقلانی نیست.

اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی

برخی گزاره‌های دینی همانند ریاضیات به گزاره‌های مبنا ختم می‌شوند که دیگر خدشه‌پذیر نیستند و نمی‌توان گفت که این گزاره‌های مبنایی مانند «اجتماع نقیضین محال است» و «یا کل بزرگ‌تر از جزء است» تابع حال روانی افراد و از شخصی به شخص دیگر متفاوت‌اند. در گزاره‌های دینی هم همین فرایند طی می‌شود. بنابراین، این‌گونه نیست که گزاره‌های دینی از قبیل سلیقه باشند، بلکه به گزاره‌های بدیهی ختم می‌شود که نیاز به استدلال بیرونی ندارند و تصور صحیح گزاره تصدیق آن را به همراه دارد. برخی گزاره‌های دینی هم با علم حضوری درک می‌شوند، مانند گزاره «نفس وجود دارد»، که این نفس، روح یا بعد غیرمادی به علم حضوری خطاناپذیر درک می‌شود.^۱ بنابراین، لازم است در اینجا به این مطلب پرداخته شود که بخش‌های مختلف دین با چه دلایلی اثبات می‌شوند.

اینکه گفته می‌شود دین اسلام دین عقلانیت است به این معناست که اصول و ارکان دین مطابق حکم عقل است و با دلیل عقل قابل اثبات است، نه اینکه همه بخش‌ها و گزاره‌های دین با عقل ثابت می‌شود. دین از سه بخش عقاید، اخلاق و احکام تشکیل شده است. حال باید بررسی شود که کدام بخش از دین با عقل قابل اثبات است.^۲

در بخش عقاید، سه اصل مشترک میان ادیان ابراهیمی توحید، نبوت و معاد است. توحید هم به دلیل عقلی قابل اثبات است، مانند برهان صدیقین و هم به علم حضوری؛ یعنی تهذیب و صفای باطن انسان را موفق به درک حضوری خداوند می‌کند (کور باد آن چشمی که تو را نبیند). همچنین، هم به دلیل عقلی می‌توان ضرورت معاد را اثبات کرد مثل برهان عدل و حکمت و هم از طریق نقل. درباره نبوت باید گفت اصل لزوم بعثت انبیا (نبوت عامه) با دلیل عقلی اثبات می‌شود، اما نبوت شخص خاص یا از راه خبر انبیای گذشته قابل اثبات است که در این صورت دلیل نقلی خواهد بود یا به واسطه اعجاز اثبات می‌شود که دلیل عقلی است. اما در بخش دوم که اخلاق است، هم دلیل عقلی و عقل کارایی دارد و هم دلیل نقلی هم حس. مثلاً عقل حُسن عدالت و قبح ظلم و بی‌عدالتی را درک می‌کند، و همچنین روایات متعددی در اهمیت رعایت عدالت و ترک ظلم از معصومان علیهم‌السلام به ما رسیده است. اما بخش احکام عبادی، مانند کیفیت وضو و غسل و تعداد رکعات نماز، فقط از راه نقل قابل دستیابی است.

۱. البته روشنفکران می‌توانند بگویند که علم حضوری را قبول ندارند و در این صورت، اشکال مبنایی خواهد بود و برای اثبات علم حضوری می‌توان از ادله اندیشمندان بهره گرفت.

۲. این تحلیل از صفحه ۹۶ کتاب *درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبنایی معرفت دینی* اخذ شده است.

بنابراین، در دو بخش اول، یعنی عقاید و اخلاق، هم دلیل عقلی وجود دارد هم دلیل نقلی و در بخش سوم فقط دلیل نقلی هست. نتیجه آنکه منظور از اثبات عقلانی دین این است که اصول حکام بر دین به دلیل عقلی ثابت می‌شوند.

۴. کارکردگرایی^۱

کارکردگرایی یکی از نظریات عمده در علوم اجتماعی است که به‌ویژه از اواخر دهه ۱۹۳۰ تا اوایل دهه ۱۹۶۰ در علم سیطره بلامنازعی داشت. محوری‌ترین مفهوم در نظریه کارکردگرایی واژه کارکرد است که به معنای نتیجه و اثری است که انطباق یا سازگاری یک ساختار معین یا اجزای آن را با شرایط لازم محیط فراهم می‌کند (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۶۷۹). نگاه کارکردی به دین، با نادیده گرفتن حقیقت و جوهر دین، فقط به آثار فردی و اجتماعی دین توجه می‌کند و همین امر سبب ورود عناصر غیردینی به آن می‌شود؛ زیرا این تعریف هر ایدئولوژی و مکتبی را که بتواند کارکردهای قیاس‌پذیری مانند انسجام اجتماعی یا کاستن از درد و رنج داشته باشد دربرمی‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که نظام‌های اعتقادی و ایدئولوژی‌هایی چون کمونیسم، که آشکارا جنبه ضددینی دارد، نیز در آن قرار می‌گیرند (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۵۷). این نگاه به دین در پی آن است که نشان دهد دین صرف‌نظر از مطابقت داشتن یا نداشتن با واقع، می‌تواند برخی نیازهای فردی و اجتماعی را رفع کند و تا زمانی که بدیلی برای آن یافت نشده است، می‌تواند به حیات خود ادامه دهد:

رمز پایداری دین آن است که با نیازهایی از انسان سروکار دارد که همواره باقی هستند و از این رو، دین همواره باقی خواهد ماند، مگر اینکه بدیلی برای دین پیدا شود (ملکیان، ۱۳۹۴: ۲ / ۱۵۶).

آقای ملکیان با گذر از بُعد معرفتی و نادیده انگاشتن آن به سبب نسبی‌گرایی حاکم، صرفاً به بعد کارکردی دین پرداخته و تلاش کرده است با عقل خودبنیادش رویکردی پراگماتیستی و کارکردگرایانه (جعفری، ۱۳۸۶: ۳۴۰) برای دین در نظر بگیرد. حقیقت این رویکرد این است که اگر انسان برای رفع آن نیازها مورد بدیلی پیدا کرد، آن بخش از دین تعطیل می‌شود و همین امر سبب می‌شود که دایره دین محدود شود. در این نگاه، عقل عصری‌شده تشخیص می‌دهد که باید به کدام دستور و آموزه دین عمل شود و حتی اگر نیاز باشد، برای هماهنگی دستورهای دین با این عقل بخشی از دین بازتفسیر و تعریف می‌شود.

1. Functionalism.

نقد

براساس نگاه کارکردگرایانه، اعمال عبادی امری سمبولیک خواهد بود که دارای کارکردهای ثانویه است (ملکیان، ۱۳۹۴: ۲ / ۱۹۸) که هدف از آن تأمین سجایای اخلاقی است. به عبارت ساده‌تر، هریک از اعمال عبادی در واقع برای تأمین حالات اخلاقی است. مثلاً برای نماز کارکرد خشیت در نظر می‌گیرند؛ یعنی هدف نماز ایجاد خشیت در انسان است و اگر نمازی فاقد صفت خشیت است، همان بهتر که اصلاً انجام نشود. آن‌چنان این نگاه کارکردی بر اندیشه ایشان حاکم است که عمل به احکام دین بدون توجه به کارکردهای آن را فقه‌زدگی و شریعت‌زدگی معرفی می‌کند که امری مذموم است (همان: ۱۹۹).

بنابراین، اگر بخواهیم با عقل خودبنیاد به سراغ دین برویم و این عقل را یگانه معیار برای عمل به دستورها یا پذیرش آموزه‌های دینی بدانیم، قطعاً در ورطه کارکردگرایی خواهیم افتاد که نتیجه آن کنار زدن بسیاری از احکام شریعت است که به‌زعم آنها در دنیای مدرن امروز فاقد کارکردهای لازم است.

۵. نفی تعبد و تقدس

التزام به اصالت عقل سبب آسیب‌رسانی جدی به جنبه‌های تعبدی انسان می‌شود. در یک تقسیم‌بندی، آموزه‌های دین به سه قسم خردپذیر، خردستیز و خردگریز تقسیم می‌شوند. آموزه‌هایی که با عقل قابل اثبات‌اند از سنخ خردپذیرند و آموزه‌های خردستیز چون برخلاف یافته‌های یقینی عقل بشرند، از سوی دین‌داران نفی می‌شوند. حتی در حدیث پیامبر اسلام ﷺ برای بازشناسی روایات جعلی از روایات صحیح معیار «مخالفت با عقل» آمده است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱: ۵ / ۳۶۸).^۱ برای نمونه، می‌توان به کلام شیخ طوسی اشاره کرد که روایات «ذی الشمالین» و «سهو النبی» را به دلیل مخالفت با عقل طرد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۲ / ۱۸۱). اما درباره آموزه‌های خردگریز باید گفت اگرچه عقل به‌تنهایی یاری دستیابی به آنها را ندارد، به کمک شرع می‌تواند آنها را فهم کند. توضیح اینکه به واسطه ادله عقلی ابتدا الهی و معصوم بودن فرد اثبات می‌شود، آنگاه به حکم عقل از دستورها و پیام‌های شخص اطاعت می‌شود؛ هرچند دلایل آن به صورت جزئی مشخص نباشد. بنابراین، پشتوانه تعبد تعقل است. ولی اگر بنا باشد که هرآنچه می‌خواهد پذیرفته شود به صورت جزئی به تأیید عقل برسد، دیگر جایی برای تعبد باقی نمی‌ماند و درباره گزاره‌های خردگریز راهی جز طرد آنها نخواهد بود.

۱. «إذا أتاكم عني حديث فاعرضوه علي كتاب الله و حجة عقولكم فان وافقهما فاقبلوه و آلا فاضربوا به عرض الجدار.» حتی برخی علما معیار بودن عقل برای سنجش روایات را به وجود سیره علما و همچنین وجود روایات متعدد استناد کرده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲ / ۴۱۸؛ هاشمی خوبی، ۱۳۴۰: ۱۷ / ۲۴۶).

از همین رو، آقای ملکیان عقل‌گرایی را در مخالفت با تعبد می‌داند و درحقیقت عقل‌گرایی را نوعی تعبدگریزی معرفی (ملکیان، ۱۳۸۷: ۲۸) و تأکید می‌کند که دین‌داری صحیح دین‌داری اندیشه‌ورز است که دارای صفت تقدس‌زدایانه است. براین اساس، ایشان معتقد است که شخص عقل‌گرا نباید نسبت به افراد حتی انبیای الهی تعبد داشته باشد. (ملکیان، *اقلیت و اکثریت، حقوق بشر و ابیض باره‌ای از ابهامات عقلانیت و معنویت در گفتگو با استاد ملکیان*، مصاحبه در سایت نیلوفر: www.neeloofar.org).

درواقع، ایشان خردپذیر بودن را از شروط پذیرش عقاید و ارزش‌های دینی می‌داند و هرچه انسان به افراد تعبد بیشتری داشته باشد، به همان اندازه از عقلانیت فاصله می‌گیرد؛ چون بین عقلانیت و تعبد تنافی وجود دارد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف: ۳۶۶). ایشان حتی شخص متعبد را متعصب معرفی می‌کند (همان) و معتقد است چنین افرادی در معرض خرافاتی شدن هستند (همان). بنابراین، لازمه پذیرش اصالت عقل نفی تعبد و تقدس است.

نقد

عدم تمایز میان گزاره‌های خردستیز و خردگریز سبب می‌شود که یکی از وجوه مهم در ادیان توحیدی، که تعبد است، فروریزد. برای روشن شدن بحث لازم است ابتدا ماهیت تعبد روشن و سپس مشخص شود که رابطه تعبد با عقلانیت تعاضد است یا نه.

ایشان تعبد را پذیرش کلام شخص براساس شخصیت آن فرد تعریف می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۴: ۸۹) و تعبدگرایی را در تضاد با استدلال‌گرایی می‌داند و معتقد است در تعبد دلیل وجود ندارد، ولی استدلال‌گرایی یعنی پذیرش مطلب براساس دلیل (ملکیان، ۱۳۸۱ الف: ۲۷۵ - ۲۷۴).

تعبد در لغت به معنای عبادت، بندگی و پرستش آمده است (دهخدا، ۱۳۴۳: ۷۵۴)، اما در اصطلاح تعبد در امری به کار می‌رود که در آن علت حکم به صورت جزئی مشخص نیست.

امور تعبدی مفقودالدلیل اند، نه فاقدالدلیل

در دین اسلام، امور دینی به اصول و فروع تقسیم شده‌اند. در اصول دین، از پیروان دین انتظار می‌رود که مطالب را با دلیل و برهان بپذیرند و پذیرش بدون دلیل معقول نیست. اموری مانند اصل وجود خدا و صفات و افعال الهی و معاد از این دسته‌اند. در مقابل این اصول، فروع قرار دارند و همان‌طور که از اسم آنها مشخص است، مبتنی بر اصول‌اند؛ یعنی وقتی با دلیل و برهان ثابت شود که خداوند عالم، عادل و حکیم است و گفتار و افعال او همیشه مبتنی بر مصالح و مفاسد است، کاملاً عقلایی است که از دستورهایش پیروی شود و مخالفت با اوامر چنین مولایی فقط به این دلیل که سبب اوامر بیان نشده برخلاف حکم عقل است. مثلاً وقتی خدای متعال به ما وعده معاد جسمانی می‌دهد، عقل حکم می‌کند

که کلام خدایی را که دارای صفات ذکر شده است بپذیرد؛ اگرچه به چگونگی تحقق آن جهل داشته باشد. بنابراین، امور تعبدی امور بی دلیل نیستند، بلکه دلایل آنها بر ما پوشانده شده است. (مجتبی تهرانی، سایت <http://www.jahannews.com>، تاریخ مراجعه ۱۹/۱۰/۱۳۹۶).

نتیجه اینکه تعبد پذیرش امر بی دلیل نیست، بلکه دلیل آن بر ما پوشیده شده و با ارجاع فروغ بر اصول مشکل عقلایی هم ندارد، بلکه اصل عقلایی است؛ مانند سیره عقلا در مراجعه به پزشک، که اگر با قراین و شواهد، متخصص بودن پزشک ثابت شد، بدون تحقیق درباره دارو و کیفیت استفاده از آنها، دارو را طبق نظر پزشک مصرف می کنیم.

البته برخی روشنفکران قائل به تمایز میان تعبد و تخصص، و معتقدند که تعبد از سنخ رجوع به متخصص نیست (ملکیان، ۱۳۸۷: ۵۴ - ۵۳)؛ چون اولاً در تخصص، متخصصان یک رشته علمی تخصص شخص موردنظر را تأیید می کنند، برخلاف تعبد؛ ثانیاً پذیرش و قبول فرد به عنوان متخصص به سبب رجوع موفقیت آمیز دیگران در گذشته است؛ یعنی از تجربه موفقیت آمیز دیگران متخصص بودن این فرد را اثبات می کنیم، ولی در تعبد این گونه نیست؛ سوم اینکه مهارت و تخصص فرد موردنظر با تجربه شخصی خود مراجعه کننده اثبات می شود.

در نقد این کلام اشاره به چند نکته ضروری است: اول اینکه هیچ یک از این موارد ذکر شده را نمی توان به عنوان وجه تمایز پذیرفت؛ زیرا تعبد نیز واجد همین شرایط است. در تعبد هم افرادی که از سابقون فی الدین و متخصصان در دین اند علمیت و شایستگی فرد موردنظر را تأیید می کنند؛ نظیر تأیید جایگاه علمی و اخلاقی حضرت امام علیه السلام توسط عالمان دیگر. در تعبد هم گاهی معاشرت و ارتباط نزدیک با شخص و مشاهده آثار ایمان و تقوا سبب مراجعه و قبول کلام فرد می شود. بنابراین، آنچه ایشان بیان می کند وجه شباهت است، نه تمایز؛ دوم اینکه آقای ملکیان باید به این سؤال پاسخ دهد که چگونه شخصی که در مسائل مطرح شده تخصصی ندارد می تواند درباره آن نظر دهد و فقط با رجوع به عقل و درون، مطالب را تأیید یا رد کند (صادقی، ۱۳۸۹: ۱۴)؛ سومین نکته این است که آقای ملکیان از متخصص چه معنایی را اراده کرده است؟ اگر از نگاه ایشان، متخصص کسی است که از راه اکتسابی و کسب دانش یا بر اثر آزمون و خطا به علمی دست یافته است، قطعاً به این معنا پیامبران و امامان متخصص نیستند؛ چون علم آنها لدنی و افاضه ای است؛ اما اگر متخصص به این معناست که کلام و حرفش به لحاظ تکیه گاه فکری که دارد مسموع و قابل قبول است، پیامبر و امام هم متخصص اند و رجوع به کلام آنها هم امری عقلایی است؛ نکته پایانی اینکه رجوع عامه مردم به پیامبر و امام اصلاً از سنخ رجوع به متخصص نیست، بلکه از سنخ رجوع جاهل به عالم است.

خود تعبد دارای مصلحت است

نکته دیگر در این باب این است که عدم بیان سبب احکام سبب تقویت اخلاص و قصد قربت می‌شود. وقتی انسان بداند که مثلاً سجده بر خاک سبب خروج انرژی‌های منفی از بدن می‌شود، ممکن است که در میزان اطاعت‌پذیری شخص اثر بگذارد و عمل مذکور به سبب منافع انجام شود، درحالی‌که عدم اطلاع از این فواید موجب می‌شود که شخص عمل را فقط به سبب اطاعت امر الهی و بدون دخالت دادن انگیزه‌های دیگر انجام دهد.

فهم نادرست از تعبد

متأسفانه روشنفکران از مقوله تعبد تفسیری ارائه می‌دهند و آنچه نقد می‌کنند همان تفسیر است. برای نمونه «تعبد» را این‌گونه توضیح می‌دهند:

در تعبد، تسلیم برای همیشه است؛ یک بار برای همیشه انسان خودش را به کسی تسلیم می‌کند. شخصی را که به او تعبد می‌کنید هیچ‌وقت نمی‌آزمایید (ملکیان، ۱۳۸۷: ۵۴).

همچنین، تعبد را پذیرش امری بدون دلیل معرفی می‌کنند (همان)، درحالی‌که این تفاسیر از تعبد صحیح نیست؛ زیرا اولاً در تعبد صلاحیت فرد با دلایل عقلی و نقلی ثابت می‌شود و تعبد محصول این دلایل است و روشنفکران خود پذیرفته‌اند که اگر تعبد مستند به دلیل باشد، پذیرفته می‌شود (همان). بنابراین، وقتی ثابت شد که فرد هرگز خطا نمی‌کند یا از روی هوا و هوس تصمیم نمی‌گیرد، امر به اطاعت از این شخص نه تنها برخلاف عقل نیست، بلکه امری عقلایی است؛ ثانیاً در موارد زیادی، افراد با سؤالات و درخواست‌های مختلف شخص را، چه در آغاز و چه در طول تعبد، در معرض راستی‌آزمایی قرار می‌دهند؛ ثالثاً آیا این‌گونه ارائه بحث مصداق مغالطه «پهلوان‌پنبه» نیست؟؛ رابعاً اینکه گفته می‌شود انسان عصر مدرن تعبدگرای است و این صفت را جزء لوازم اجتناب‌ناپذیر مدرنیته بیان کرده‌اند ادعایی بدون دلیل است. به گواهی تاریخ، انسان‌ها در همه ادوار تاریخی شأن تعبدی و استدلالی داشته‌اند و این‌گونه نبوده است که در عصری کاملاً متعبد و در عصری دیگر تماماً استدلالی باشند. شاهد بر این ادعا وجود تعبدگرایی در میان جوامع متجدد است، که روشنفکران خود به این امر اعتراف کرده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۱). اینان شأن عاطفی و احساسی انسان را نادیده می‌گیرند و به‌گونه‌ای درباره انسان مدرن صحبت می‌کنند که گویا انسان عصر تجدد فقط جنبه استدلالی دارد. بنابراین، تضادی میان تعبدگرایی و تجددگرایی نیست و انسان امروزی می‌تواند هم مدرن باشد هم متعبد.

نتیجه

منظور ملکیان از «عقل و عقلانیت» عقل خودبنیاد و مستقل از وحی است که می‌کوشد بدون اتکا به آموزه‌های دینی، در تاریکی‌های جهان مادی، مسیر سعادت و کمال انسان را بیابد. این عقلانیت خودمختار، با کنار نهادن دین و گزاره‌های آن، صرفاً بر توانایی‌های ذهن بشری تکیه می‌زند تا به شناخت و معرفت دست یابد. طبق این نگاه، اگر عقل خودبنیاد انسان به‌عنوان معیار نهایی پذیرفته شود، ایمان از جایگاه معرفتی و تعهدآفرین خود تهی و به سطحی پایین‌تر از علم فروکاسته می‌شود؛ گویی ایمان چیزی جز دل بستن به تخیلات و آرزوهای غیرعقلانی نیست.

از این منظر، اصول بنیادین دین، مانند وجود خدا، ضرورت بعثت پیامبران یا حقیقت وحی، نه به‌عنوان گزاره‌های قابل اثبات عقلانی، بلکه تنها در قالب «پیش‌فرض‌هایی پذیرفتنی» تلقی می‌شوند؛ رویکردی که شباهت قابل‌تأملی به موضع ایمان‌گرایان دارد. در حوزه عمل نیز، هر حکم یا آموزه دینی که نتواند توجیهی عقلانی مبتنی بر کارکرد اجتماعی یا اخلاقی ارائه دهد، از دایره اعتبار خارج و طرد می‌شود. به عبارت دیگر، دین در این چهارچوب، تنها تا جایی مشروعیت دارد که عقل سکولار سودمندی آن را تأیید کند.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). *تحف العقول*. قم: جامعه مدرسین.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۱). *روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *نهج الفصاحه* (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ). تهران: دنیای دانش.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دار الکتب اسلامی.
- جعفری، محمد (۱۳۸۶). *عقل و دین از منظر روشنفکران معاصر*. قم: صهبای یقین.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *دین‌شناسی*. قم: اسراء.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). *روشنفکری و روشنفکران*. تهران: به‌باوران.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *نعت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- زکریایی، محمدعلی (۱۳۷۸). *درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکری دینی*. تهران: آذریون.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۳). *نعت‌نامه*. تهران: چاپ سیروس.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). *فربه‌تر از ایدئولوژیک*. تهران: صراط.

- جمعی از نویسندگان (گفتارهایی از عبدالکریم سروش، محمد مجتهدشبهستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور) (۱۳۸۷). *سنت و سکولاریسم*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سولومون، رابرت و یا کاتلین ام. هایگینز (۱۳۹۵). *تاریخ فلسفه راتلج: عصر ایدئالیسم آلمانی*. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: نشر چشمه.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰). *دین، جامعه و معرفی شدن*. تهران: نشر مرکز.
- صادقی، هادی (۱۳۸۹). اندیشه شناخت؛ ملکیان. *معرفت کلامی*. ۱ (۳). ۳۵ - ۵.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). *تهذیب الأحکام*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: زوار.
- فولکیه، پل (۱۳۴۷). *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۳). *از دکارت تا لایب نیتس*. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: سروش.
- کمالی اردکانی، علی اکبر (۱۳۸۶). *بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- گولد، جولیس و ویلیام کولب (۱۳۷۶). *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمه مصطفی از کیا و دیگران. تهران: مازیار.
- مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲). *شرح الکافی: الأصول والروضه*. تهران: المكتبة الإسلامیه.
- مجتهد شبهستری، محمد (۱۳۷۹). *ایمان و آزادی*. تهران: طرح نو.
- مجتهد شبهستری، محمد (۱۳۸۳). *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*. تهران: طرح نو.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). *به سوی او*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. قم: دار الکتب العلمیه.
- مگ گراث، آلستر (۱۳۹۳). *درس نامه الهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱ الف). *راهی به رهایی*. تهران: نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸). اندیشه، انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد. *آیین*. ۱ (۴). ۵۸ - ۵۳.

- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). دویدن در پی آواز حقیقت. **کیان**. ش ۵۲، ۳۵ - ۲۱.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱ ب). تأثیرات اجتماعی فهم نادرست از دین. **بازتاب اندیشه**. ۳ (۴). ۲۰ - ۷.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۳). درد از کجا رنج از کجا؟. **هفت آسمان**. ش ۲۴، ۷۱ - ۵۱.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵ - ۱۳۸۴). **جزوه درس گفتارهای معرفت‌شناسی باور دینی**. قم: دانشگاه تربیت مدرس. نشر الکترونیک.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸). **ایمان و تعقل**. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴). **در رهگذر باد و نگهبان لاله‌ها**. تهران: نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷). **ایمان و تعقل**. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هاشمی خویی، حبیب‌الله (۱۳۴۰). **منهاج البراعه**. تهران: مکتبه الاسلامیه.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی