

# بنیان استوار فطرت

## نقدی بر مقاله<sup>۶</sup>

### «معقولیت اعتقادات دینی»

محمد اخوان

این نوشته، نقدی است بر مقاله «معقولیت اعتقادات دینی»، منتشر شده در مجله نقد و نظر شماره های سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، به قلم آقای احمد نراقی. نویسنده محترم در آن مقاله مدعی شده بود تقریری جدید از نظریه فطرت ارائه کرده است. در این مقاله عمدتاً به دنبال دو امریم: یکی اینکه نشان دهیم معقول بودن اعتقاد دینی به معنای فطری بودن آن نیست و فطری بودن، معنای دیگری دارد؛ دیگر اینکه معقول بودن، اعم از خطا بودن و صحیح بودن، دانسته شده<sup>۱</sup> و این مسأله که اعتقادات دینی معقول است، به هیچ رو افتخارآمیز جلوه نمی کند و نشانه حقانیت آنها نیست. اکنون براساس محتوای مقاله فوق مسائل زیر بررسی می شود:

۱. فطرت و معقولیت  
با توجه به عنوان مقاله یادشده، نخست باید رابطه فطرت و معقولیت آشکار شود.  
۱-۱. ابتدا از تعریف فطرت آغاز می کنیم. فطرت به معنای ابداع و ابتکار و خلقت و آفرینش ابتدایی و ویژه است<sup>۲</sup>. آنجا که بداعت و ظرافت و عظمت و شگفتی دیده شود، تعبیر فطرت به کار می رود. برای نمونه در قرآن در مورد آفرینش آسمانها و زمین<sup>۳</sup>، ابداع انسان<sup>۴</sup>، ساختار روح آدمی و گرایشهای روان بشر<sup>۵</sup>، این تعبیر به چشم می خورد.  
۱-۲. تعریف معقولیت آن گونه که در مقاله مورد بحث آمده، عبارت از تناسب دلیل و مدعا و ابتنای ادعایی بر دلایل و قراین است که اصطلاحاً قرینه گرای نامیده می شود.

معقولیت از دیدگاه فلسفه و منطق لزوماً به معنای حقیقت داشتن امری نیست، بلکه به معنای قابل تعقل بودن و قابل تصور بودن چیزی است. معقولات ثانیه فلسفی و منطقی امری نیستند که معادل عینی و خارجی داشته باشند، اما در عین حال عقل آنها را تصور می‌کند. مفاهیم ممتنع و معدوم را نیز عقل تصور می‌کند، در حالی که وجود ندارند و نمی‌توانند وجود داشته باشند.<sup>۶</sup>

۱-۳. اکنون باید فطرت را با معقولیت مقایسه کنیم. آیا میان این دو مفهوم تساوی برقرار است؟ با توجه به حقیقت این دو و برخلاف ادعای مقاله مورد بحث، نسبت این دو مفهوم، تساوی نیست، بلکه نسبتشان عام و خاص مطلق است.<sup>۷</sup> یعنی باید گفت فطرت انسانی، یعنی ساختار و ویژگیهای روح انسان، امری واقعی است و هنگامی که از فطرت دینی و اخلاقی به عنوان مثال یاد می‌شود به امری معقول و واقعی نظر داریم، نه اینکه سخن از امری اعتباری و غیرحقیقی در میان باشد.

## ۲. فطرت و شناخت

از آنجا که مسأله معقولیت بخشی از مسأله شناخت است و از عقل، شناخت عقلی، جایگاه عقل در شناخت و... در مسأله شناخت فراوان یاد می‌شود و عقل نیز یکی از تواناییهای

روح انسان است، وقتی که سخن از فطرت در میان است باید رابطه شناخت با فطرت نیز روشن شود. در مقاله مورد بحث، اعتقاد دینی، فطری و معقول دانسته شده، اما نه از قبیل مفاهیم عقلی و ریاضی عام و بین‌الذهانی قطعی، بلکه فردی و مشروط به شرایط خاصی که اصولاً باید دور از هر استدلال و غیرمنتج از معلوم و آگاهی دیگری باشد.

## ۲-۱. فطرت ادراکی و گرایشی

فطرت دو شاخه دارد: فطرت ادراکی یا شناختی و فطرت احساسی یا گرایشی.<sup>۸</sup> توجه کافی به این تقسیم‌بندی مانع بروز خطاهایی از این قبیل است که فطرت بی‌رابطه با شناخت عقلی دانسته شود. بلکه باید گفت فطرت با شناخت و برهان و استدلال رابطه دارد.

فطرت ادراکی یا شناختی، عبارت از ادراک و شناخت حقایقی است که طبق اصطلاح منطق، «بدیهی» و فطری دانسته شده است.<sup>۹</sup> از آنجا که طبق نظر قرآن مجید<sup>۱۰</sup> و نیز براساس عقیده حکمای مسلمان، انسان هیچ معلوم ذاتی ندارد و تمام آگاهیهای انسان اکتسابی است<sup>۱۱</sup>، آنچه را روح و عقل انسان، بی‌واسطه درک می‌کند و تنها تصور آن کافی است تا عقل آن را تصدیق کند، معلوم فطری و بدیهی و این نوع ادراک را ادراک فطری می‌نامند. این ادراکات، مبنا و زیربنا برای آن دسته از آگاهیها هستند که

طبق اصطلاح منطق «نظری» نامیده می‌شوند. علوم نظری تا به علوم بدیهی بازگشت نکنند، بی‌فایده است و اعتبار ندارند، اما بدیهیات خود معیارند و پایه و دیگر نیاز به زیربنا ندارند و وضوح ذاتی دارند<sup>۱۲</sup>. البته به این نکته باید توجه داشت که امور بدیهی بی‌نیاز از استدلالند نه غیرقابل استدلال.

بنابراین گرایش به حقایق پس از شناخت آنها امکان دارد. هنگامی که روح انسان توان شناخت حقایق را داشته باشد و انسان از فطرت ادراکی برخوردار باشد، مفهومش این است که انسان از حس کنجکاوی برخوردار است و براساس این حس است که به «دین» و «اخلاق» و «هنر»، نخست پی برده و سپس چون آنها را در راستای کمال خویش می‌یابد، به آنها می‌گراید. بدین ترتیب فطرت‌گرایی نیز داریم و دین به هر دو معنای ادراکی و گرایشی، فطری است.

## ۲-۲. بدیهی و نظری

چنانکه اشاره شد در شناخت، بدیهی و نظری وجود دارد. بدیهی خود معیار و ذاتاً آشکار است، برخلاف نظری که دیگر معیار و ذاتاً مبهم است و شناخت آن نیازمند دقت نظر و بحث و استدلال است. وقتی که از فطرت یاد می‌کنیم، باید بدانیم سرشت و ساختار روح چنین است که می‌تواند به آگاهی برسد و از

بدیهیات آغاز کرده و سپس به نظریات برسد. ۲-۳. قرینه‌گرایی معتدل و اصلاح‌شده، بریده از شناخت نیست و دست کم با علم حضوری پیوند دارد. در مقاله مورد بحث آمده است: «اثبات حقانیت اعتقادات دینی به مدد نظریه فطرت...» ایشان برای تحکیم این مدعا دلایل و براهین متعددی اقامه کرده‌اند و از جمله تمسک به علم حضوری و استناد به درک وجدانی را برای حصول آن مطلوب، کارساز دانسته‌اند. ب- اثبات معقولیت اعتقادات دینی... این نوشتار در پی تبیین و تحکیم این مدعاست.»

چنانکه ملاحظه می‌شود قرینه‌گرایی معتدل جدای از ادراک وجدانی و علم حضوری دانسته شده است، درحالی که چنین نیست، بویژه آنکه در خود مقاله مورد بحث نیز در مورد قرینه‌گرایی معتدل بدین نکته اذعان شده که اعتقادات واقعاً پایه (که همان عقاید دینی‌اند) غیراستنتاجی، یعنی در واقع وجدانی و حضوری‌اند:

«ج- در بنیان‌انگاری معتدل، اعتقادات واقعاً پایه، همچنان اعتقاداتی هستند که به روش پایه به دست آمده‌اند؛ یعنی از سایر اعتقادات استنتاج نشده‌اند... اعتقادات واقعاً پایه محصول نوع خاصی از تجربیات و مسبوق به مجموعه‌ای از شرایط و عواملند که به شرط

اعتمادپذیری علی الاغلبی آن فرایندها، مقبولیت موجهی می‌یابند».

آیا اعتقادات غیراستنتاجی واقعاً پایه که تحت شرایط خاصی به صورت تجربه‌های شخصی رخ می‌نمایند، غیروجدانی و به صورت دیگری، جز آنچه علم حضوری نفس نامیده می‌شود، هستند؟ در این صورت چه نامی می‌توان بر آنها نهاد؟ و اگر بنیان‌انگاری معتدل بازگشت به درک وجدانی و علم حضوری داشته باشد در گرو معلومات بدیهی بوده و اطلاق معقولیت بر آن خطا خواهد بود. زیرا در علم بدیهی خطا راه ندارد و نمی‌توان آن را معقول صرف، اعم از اینکه خطا باشد یا صحیح، دانست.

### ۳. فطرت و اعتباریات

در مقاله مورد بحث آمده است: به طور کلی، نظریه فطرت در دو حوزه متفاوت طرح شده است:

۱-۱. حوزه امور اعتباری، بویژه مسائل حقوقی و اخلاقی...». در این مورد باید تصریح شود که اعتباری دانستن حقوق و اخلاق خطاست و با توجه به توضیحات درباره رابطه فطرت و شناخت آن، نباید تصور شود که از فطرت در حوزه امور اعتباری و غیرحقیقی بهره گرفته می‌شود بلکه فطری دانستن اخلاق با

حقیقی بودن آن ناسازگار نیست. در این زمینه توجه به نکات زیر لازم است:

۱-۳. تعاریف اعتباری: امر اعتباری چند تصور و تعریف دارد<sup>۱۳</sup>. یک تعریف رایج این است که اعتباری در مقابل حقیقی و اصیل قرار می‌گیرد. فرضاً هنگامی که در فلسفه، «وجود» اصیل نامیده می‌شود و ماهیت «اعتباری»، مراد این است که وجود حقیقی است و تنها فرض ذهن نیست و مستقل از آن نیز وجود دارد، برخلاف ماهیت که اعتباری است و مستقل از ذهن و نمی‌توان برای آن موجودیتی فرض کرد.<sup>۱۴</sup>

بدین قیاس اخلاق و حقوق نیز اعتباری و ارزشی نام گرفته‌اند. پوزیتیویسم، فلسفه تحلیل‌زبانی، پرچمدار این اندیشه است که اخلاق اعتباری است و صرفاً جنبه انشایی دارد<sup>۱۵</sup>. درحالی که مفاهیم اخلاقی و حقوقی را نمی‌توان مانند مفاهیم ماهوی یکسره اعتباری و بریده از واقعیات دانست، بلکه اخلاق و حقوق نیز متکی بر واقعیاتند؛ بدین صورت که مصالح و مفاسد حقیقی مترتب بر رفتارهای اخلاقی و حقوقی است که انسان را ملزم به انجام برخی کارها و ترك بعضی دیگر می‌کنند.<sup>۱۶</sup>

۲-۳. ماهیت اخلاق: همان گونه که اشاره شد، اخلاق را نمی‌توان اعتباری و

انشایی صرف دانست، بلکه دستورها، تکالیف و «انشائیات» اخلاقی را نیز می‌توان در قالب «اخباریات» و توصیفها بیان کرد و مثلاً به جای گزاره «باید راستگو بود» یا «راستگو باش»، گزاره «راستگویی خوب است» یا «راستگویی روابط جامعه را بخوبی سامان می‌دهد» را گذاشت.

در این صورت اخلاق امری فطری و واقعیتی روحی خواهد بود. در مرحله فهم و ادراک، انسان توان شناخت صفات و وظایف اخلاقی را دارا بوده و در مرحله گرایش و عمل نیز بدانها رو خواهد کرد.

۳-۳. گرایشهای حقیقی روح: علاوه بر گرایش اخلاقی انسان، گرایشهای علمی، دینی و هنری نیز باید در نظر آیند. انسان، دانشدوست و برخوردار از حس کنجکاوی است و نمی‌توان این ویژگی انسان را منکر شد که هم توان فهم حقایق را دارد و هم علاقه به آگاه شدن. همچنین انسان ذوق هنری و علاقه به هنر دارد و این امر نیز در حقیقت فرع بر توان علمی انسان است که می‌تواند ظرافتها و نکات بدیع را دریابد. گرایش دینی و کمال خواهی انسان نیز از فروعات توان علمی انسان است که شرحش می‌آید.

۳-۴. حس پرستش: هنگامی که انسان شناخت کافی و مناسب از جهان ماده از یک سو

و شناخت روشن درباره حقیقت نفس خویش از سوی دیگر داشته باشد و مقایسه درستی میان ماده و ماورای آن انجام دهد، نتیجه می‌گیرد که نباید روح خود را با مادیات معاوضه کند و به آنها قانع شود. نتیجه این امر، کمال خواهی و بی‌نهایت طلبی عملی و پرستش کمال مطلق است. حقیقت دین نیز چیزی جز روی آوری به کمال مطلق و پرستش آن نیست. پرستش کمال مطلق و خدا نیز فرع بر شناخت کامل اوست.

اکنون اگر دین، هنر، اخلاق و دانش دوستی فطری دانسته شد، باید دقت داشت که اعتباری دانستن آنها یا اعتباری دانستن اخلاق مساوی با نفی فطرت یا نادیده انگاشتن اندام و ساختار روح انسان خواهد بود و این امری است که حتماً نویسنده محترم مقاله به آن رضایت نمی‌دهد.

۴. تفاسیر فطری بودن دین نویسنده محترم مقاله دو تفسیر برای فطری بودن دین بیان کرده است: یکی اینکه دین فطری است، زیرا با سرشت یگانه همه انسانها سازگار است و دیگر اینکه دین فطری است، یعنی انسانی است و در آن تکلیف بمالایطاق وجود ندارد. اما ایشان فرموده است کدام تفسیر درست است و یا احیاناً هر دوی آنها صحیح است و یا هیچکدام درست نیست. در حالی که

در شان چنین تحقیق و مقاله ای است که از این امر غافل نماند.

۴-۱. در مورد فطری بودن دین در دو بخش ادراک و گرایش به اندازه کافی در این نوشتار توضیح داده شد و حتماً باید دقت شود تا میان این دو شاخه خلطی صورت نگیرد تا برداشت نادرستی از فطری بودن دین در کار آید.

۴-۲. در صورتی که مراد از فطری بودن دین، فطری بودن ایمان و اعتقاد دینی باشد، اولین تفسیر مذکور در مقاله، یعنی وحدت سرشت انسانها در زمینه فطری بودن دین قابل قبول خواهد بود و این چیزی است که قرآن کریم بدان تصریح فرموده است<sup>۱۷</sup>. یگانگی سرشت انسانها نیز آن طور که از ظاهر سخن نویسنده برمی آید، امری اعتباری نیست، اما نویسنده محترم مقاله در جای دیگری وجود ملحدان و منکران و وقوع جنایات و تبہکاریها را در تاریخ بشر نشانه نقض برای سرشت یگانه روحی انسانها دانسته است<sup>۱۸</sup>. در حالی که می توان توضیح داد که پذیرش دین و دیگر امور فطری آزادانه انجام می گیرد و انحراف از فطرت و پشت کردن به فهم و خواست فطری نیز برای انسان امکان پذیر است؛ و اصولاً فطری بودن مفهومش جبری بودن نیست.

۴-۳. گرایش و عمل دینی: اما دومین تفسیری که در مقاله مورد بحث برای فطری

بودن دین بیان شده است، در جای دیگری مورد انکار ایشان قرار گرفته است<sup>۱۹</sup>. بدین گونه که ممکن است کسی الحاد را ملایم با طبع دانسته و تکالیف یا رفتار الحادی را نیز بمالایطاق نداند. لیکن با توضیحی که ما درباره فطری بودن دین دادیم، نتیجتاً گرایش و عمل دینی فرع ادراک فطری است و پیش از طرح این مساله که دین ملایم با طبع انسان است و یا در دین تکلیف بمالایطاق وجود ندارد، باید فطری بودن دین در بُعد ادراکی اثبات شود و چنین درکی بدیهی و غیر قابل انکار باشد، تا به دنبال آن گرایش دینی نیز امکان پذیر شود و یافت نشدن تکلیف بمالایطاق نیز گواهی بر فطری بودن دین گرفته شود. آنگاه اشکال ملحدان نیز بی پایه خواهد بود، زیرا اصل الحاد خلاف درک فطری و نتیجه انکار امری بدیهی یعنی شناخت انسان از دین و خداست.

۵. فطری بودن خداشناسی آنچه درباره فطری بودن دین گفته شد، درباره فطری بودن خداشناسی نیز مطرح است، لیکن در مقاله مورد بحث آمده است: «فرض مطلوب در این نوشتار آن بود که نشان دهیم، اعتقاد به وجود خداوند به عنوان محوری ترین اعتقاد دینی فطری است؛ بدین معنا که پذیرفتن آن بدون تمسک به قراین و شواهد و براین

قبول و با نظریه فطرت ناسازگار است و ظاهراً از نظر قرینه انگاری معتدل نیز مردود به نظر می‌رسد.

۶-۴. ایمان برهانی: این فرضی است که مقبول قرینه‌گرایی معتدل نیست، ولی موافق نظریه فطرت است. زیرا طبق این دیدگاه هم خداشناسی از باب کمال خواهی انسان لازم و منطقی است و هم از باب برخورداری انسان از عقل و حس کنجکاوی. کمال مطلق، عنوان «واجب الوجود» را دارد که با دقیقترین براهین عقلی قابل بررسی و توضیح است؛ از قبیل:

۶-۵. برهان صدیقین: در این برهان هیچ امری واسطه برای اثبات ذات مقدس پروردگار و شناخت او قرار نمی‌گیرد و تنها با دقت در حقیقت وجود و پذیرش اموری مانند: «اصالت وجود»، «وحدت وجود»، «تشکیکی بودن وجود» و ... به ذات خدا آگاه می‌شویم.<sup>۲۰</sup>

۷. بررسی قرینه‌گرایی کلاسیک در مقاله مورد بحث قرینه‌گرایی کلاسیک و شدید، متضاد با فطرت و خداپرستی به حساب آمده است. حالاً با بررسی قرینه‌انگاری کلاسیک باید به ارزیابی این ادعا پرداخت.

۷-۱. در قرینه‌انگاری شدید یا کلاسیک به دو گروه اعتقادهای پایه و منتج توجه شده است. در این باره شرح مبسوطی در مقاله مورد

مقبول است». اما پذیرش این دیدگاه، چنانکه در قسمت بعدی بحث ملاحظه می‌کنیم، نادرست است.

۶. براهین خداشناسی در مورد باورهای انسان فرضهایی هست که بررسی تمام آنها لازم است:

۶-۱. نخستین فرض بی‌اعتقادی یا الحاد است. ممکن است به کلی انسان بی‌اعتقاد و پوچگرا باشد و یا اینکه ملحد و ماده‌گرا باشد. چنین وضعیتی غیرفطری است و براساس نظریه فطرت غیرمنطقی محسوب می‌شود. اما چنانکه خواهیم دید، قرینه‌گرایی معتدل چنین حالتی را نه نظراً و نه عملاً نفی نمی‌کند و این مشکلی عمده برای این بینش است.

۶-۲. ایمان بدون برهان: ایمان بی‌دلیل به خدا را نیز دیدگاه قرینه‌انگاری معتدل نفی نمی‌کند، بلکه خواهان آن است؛ از آن رو که اعتقاد واقعاً پایه را غیراستنتاجی و نامبتنی بر هر نوع استدلال و تنها متکی بر دریافت و تجربه شخصی دانسته است. در حالی که نظریه فطرت ایمان به خدا را مستند به درک فطری و بدیهی از کمال مطلق کرده که از این جهت مسأله کاملاً برهانی است.

۶-۳. ایمان کلیشه‌ای و تقلیدی: این فرض نیز از جهت غیرمنطقی بودن، غیرقابل

بحث آمده و ما نیز درصدد شرح اصل این مسأله نیستیم. لیکن بر این باوریم که ضابطه منطقی این است که شناخت صحیح نیاز به معیار دارد و معیار شناخت صحیح در منطق «مطابقت با واقع» دانسته شده است<sup>۲۱</sup>. بنابراین تمام شناخته‌های نظری باید با این معیار سنجیده شود. به دنبال این سنجش و ارزیابی است که شناخته‌ها و آگاهی‌های نظری به آگاهی‌های بدیهی منتهی می‌شوند و برای سنجش آنها دیگر معیاری لازم نیست؛ زیرا آنها بداهت ذاتی داشته و در حقیقت خود معیارند.<sup>۲۲</sup>

پس از این ناحیه اشکالی به قرینه انگاری کلاسیک وارد نیست؛ البته در صورتی که مراد آنها از این دو نوع اعتقاد پایه و منتج علم بدیهی و نظری باشد.

۷-۲. ضابطه تمییز: در مقاله مورد بحث آمده است ضابطه تمییز اعتقادات پایه از غیر پایه در بنیان انگاری کلاسیک، یا تقریر کهن قرون وسطایی است که اعتقاد پایه را بدیهی اولیه یا بدیهی حسی می‌داند و یا تقریری است جدید که اعتقاد پایه را بدیهی اولیه و یا اعتقادات خطاناپذیر می‌داند. سپس مدعی شده که ضابطه تمییز در این دیدگاه، خصلت پیشینی و ماقبل تجربی دارد و در نتیجه دو اشکال به آن وارد است: یکی اینکه این ضابطه بداهت ذاتی ندارد و حاکی از ادراکات حسی و تجربه‌های

بی واسطه نیز نیست و دیگر اینکه این ضابطه چون پیشینی است ساختار دستگاه اعتقادات معقول موجود و بالفعل را ملاحظه نمی‌کند.

اما باید توجه داشت که هیچ یک از این سخنان درست نیست. اولاً: ضابطه‌ای که در منطق برای بدیهی گفته شده، بدین شکل که امر بدیهی آن است که تصورش کافی است تا بدان تصدیق شود، با اینکه معیاری است عقلی و غیر تجربی، یعنی از راه تجربه حسی به دست نیامده است، ولی از قبیل معلومات پیش از تجربه، به گونه‌ای که کانت مطرح کرده است، هم نیست<sup>۲۳</sup>، زیرا آگاهی‌های مقدم بر تجربه به نظر کانت اموری هستند که به طور ذاتی در ذهن و روح بشر وجود دارند، ولی امر بدیهی، پیشینی نیست؛ بدین معنا که ذاتی و غیراکتسابی باشد، بلکه معلوم بدیهی نیز اکتسابی است؛ مانند معلوم نظری، با این فرق که معلوم نظری به صرف تصور حاصل نمی‌شود و مجموعه تصورات با کمک استدلال ما را به نتیجه می‌رسانند، در حالی که بدیهی تنها محتاج تصور برای نتیجه‌گیری است.

ثانیاً: لازم نیست ضابطه شناخت امر بدیهی نیز بدیهی باشد، بلکه تقسیم علم به بدیهی و نظری خود معرفتی است نظری که حاصل تلاش عقلانی بشر است و اگر خود همین شناخت بازگشت به شناخت بدیهی کند،

مشکلی نخواهد بود.

ثالثاً: این ضابطه آن دسته از اعتقادات صرفاً معقول غیر مستدل و غیر مبتنی بر معلومات بدیهی را از رده خارج می کند و به آنها توجه نمی کند، ولی غیر مستدل بودن اعتقاد دینی و فطری امری است که ما نمی پذیریم - چنانکه شرحش رفت - گرچه در مقاله مورد بحث تقریباً این امر مسلم گرفته شده است.

۷-۳. دو نوع قرینه انگاری: از نظر نویسنده مقاله مورد بحث، نفی بنیان انگاری کلاسیک به معنای نفی قرینه گرایی نیست و می توان نوعی بنیان انگاری معتدل را تعریف و بازسازی کرد. از این سخن می توان نتیجه گرفت ما دو نوع قرینه گرایی، یکی افراطی و دیگری معتدل، داریم. در حالی که این سخن نیز قابل قبول نیست؛ زیرا قرینه گرایی معتدل طبق تعریف - آن گونه که گذشت و در مقاله نیز آمده است - قرینه گرایی نیست، بلکه نوعی پذیرش بدون مطالبه دلیل است. چه اینکه در مقاله مورد بحث آمده است: «(۱) واقعاً پایه بودن یک اعتقاد را مستلزم صدق آن نداند.

(۲) صحت و اعتبار کلی ساختار معرفت را مفروض بگیرد و کار خود را از این مبدأ آغاز کند». در صورتی که پایه بودن مستلزم صدق نباشد، یعنی مطابق با واقع نیست و مفروض گرفتن ساختار معرفت نیز به معنای غیر واقعی

بودن امر مورد نظر است.

۷-۴. قضایای جدلی الطرفین: در مقاله مورد نظر ظاهراً چنین قصدی وجود داشته که قرینه گرایی کلاسیک را برخاسته از دیدگاه کانت در مورد خدا و ماوراء الطبیعه بدانند و متافیزیک را از قبیل قضایای جدلی الطرفین قلمداد کند که هر دو سوی نفی و اثبات آن قابل طرح و قبول است.

ما از یک سو تصریح می کنیم که دین و متافیزیک از قبیل قضایای جدلی الطرفین نیست، زیرا برای شناخت آن براهین قاطع عقلی در دست است و از سوی دیگر دین نیز نمی کوشد خود را از چنگ استدلال رها سازد. در نتیجه سخن نویسنده محترم مقاله با مضمونی که ملاحظه می کنید وجهی ندارد: «هیچ دینی مقبول نیست مگر آنکه معقول باشد و هیچ دینی معقول نیست مگر آنکه مؤید به قرائن باشد.» به نظر ما نیز دین حقیقی و در حال حاضر دین مقدس اسلام واجد این دو شرط است.

۸. نقد قرینه انگاری معتدل

در مورد قرینه انگاری معتدل بر فرض پذیرش آن به این عنوان - چون ما در این امر نیز خدشه کردیم - چند مشکل وجود دارد:

۸-۱. سه نوع اعتقاد پایه طبق این دیدگاه، آن گونه که در مقاله آمده، وجود دارد:

۱- اعتقادات مبتنی بر ادراکات حسی .  
 ۲- اعتقادات مبتنی بر حافظه و ۳- اعتقاداتی که وضعیت خاصی را از نظر روحی به دیگران نسبت می دهند . لیکن باید توجه داشت که این باورها را نمی توان اعتقاد پایه دانست . زیرا این اعتقادات بدیهی نیستند تا پایه تلقی شوند . باید به این نکته توجه کرد که از دیدگاه فلسفه اسلامی شناخت صحیح دارای سه مرحله است : مرحله ادراک حسی ؛ مرحله تخیل و صورت پردازی عقلی یا ادراک ماهوی و مرحله تعقل و کلی شدن مفاهیم ماهوی و تبدیل شدن آنها به مفاهیم ثانوی ، یا معقولات ثانیه ، اعم از فلسفی و منطقی .<sup>۲۴</sup>

در نتیجه ، با اینکه ادراک حسی گام نخست در فرایند شناخت است ، لیکن به هیچ رو پایان آن نیست و برای به نتیجه رسیدن شناخت ، ادراک حسی کافی نیست و در مورد محسوسات نیز ، نخست کار تخیل و درک ماهوی را عقل برعهده دارد و چنین کاری اصلاً از حواس پنجگانه بر نمی آید و بلکه ماهیات نیز باید توسط خود عقل تجزیه و تحلیل شده ، معقولات ثانیه به دست آیند . در این صورت ما برخوردار از شناخت نظری در موردی شده ایم که این شناخت و اعتقاد نیز پایه نیست و برای ارزیابی آن باید از معیار شناخت کمک گرفت و آن را مبتنی بر شناختی بدیهی کرد .

در مورد اعتقادات مبتنی بر حافظه و قضاوت ما درباره دیگران نیز وضع به همین گونه است . در مقاله آمده است که اعتقادات پایه موجه اند ؛ زیرا : اولاً مستند به اعتقاداتی اند که موجه اند و ثانیاً بر شرایط و تجربیات اعتمادپذیر خاص متکی اند . اما باید توجه داشت که سه نوع اعتقاد یادشده در بالا ، به اعتقادات دیگر مستند نشده اند و اگر شده اند آن اعتقادات چه اموری هستند ؟ به علاوه سه نوع اعتقاد مزبور ، مربوط به وضعیت و تجارب شخصی خاص دانسته شده اند ، ولی این مقدار کافی نیست و در شناخت عقلی تجربه شخصی و شهود درونی کارساز نیست .

۲-۸ . مشکل دیگر در مورد بنیان انگاری معتدل ، این است که ضابطه تمیز اعتقاد پایه ، استقرار اعتقادات موجه دانسته شده است . در این خصوص نیز باید توجه داشت که استقرار حسی و گردآوری چند نمونه و تکیه بر آنها حجیت عقلی و منطقی ندارد . آنچه از دیدگاه منطق حجت است ، «استدلال قیاسی» است<sup>۲۵</sup> . در هر قانون علمی نیز استقرار قانون ساز نیست ، بلکه وجود یک قیاس عقلی پنهان و آن مشابهت و مماثلت احکام امثال و اشباه و وحدت حکم آنهاست . «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» که سبب پیدایش و اعتبار قانون می شود .<sup>۲۶</sup>

۳-۸. سومین مشکل این است که گفته شده معلوم نیست ضابطه تمییز در این دیدگاه، مورد توافق عام باشد. ما نیز به این امر اذعان داریم که مسائل عقلی، مانند امور سیاسی و اجرایی نیست که آرای مردم و یا آرای اکثریت در آنها معیار باشد. اما به این نکته نیز باید توجه کرد که شیوه استدلال و احتجاج عقلی به گونه ای است که در سطح عموم اهل علم و جامعه خردمندان قابل طرح و پذیرش است و چنین نیست که یکایک این جمع را گریزی از پذیرش استدلال عقلی باشد. اما اگر چیزی موکول به تجربه شخصی شد دیگر امر بین الازدھانی و استدلالی نخواهد بود و به عنوان معیار و محک تشخیص اعتقاد پایه محسوب نخواهد شد.

۹. فیدئیسیم و قرینه گرایی معتدل قرینه انگاری اصلاح شده چیزی جز ایمانگرایی و عقل گریزی دانسته شده است. اما باید پذیرفت که صرف تکذیب و انکار، مشکل را حل نمی کند. زیرا ایمان گرایی نوعی عقل گریزی رسمی و اعلام شده است<sup>۲۷</sup>، در حالی که تفاوت این دیدگاه با فیدئیسیم این است که این امر مورد تصریح قرار نگرفته و چنانکه دیدیم از یک سو بر قرینه انگاری کلاسیک تهاجم شده و از سوی دیگر درونگرایی،

پذیرش تجارب شخصی در شرایط ویژه روحی افراد و تکیه بر معقولیت صرف، مورد توجه واقع شده است.

۱۰. قرینه انگاری معتدل و الحاد و نسبیت گرایی علاوه بر مسائل و مشکلاتی که ما درباره قرینه انگاری معتدل مطرح کردیم، در مقاله مورد بحث نیز به طرح دو مشکل و پاسخ بدانها پرداخته شده است:

۱-۱۰. در مقاله چنین می خوانیم: «شاید ملحدان و منکران اندیشه دینی با این امر [مراد اعتقاد به وجود خداست] مخالف باشند، اما چرا دینداران باید خود را ملزم بدانند که ضابطه و معیار خود را با مجموعه نمونه ها و مصادیقی که ملحدان واقعاً پایه می دانند وفق دهند؟»

ولی باید دقت کرد که این اشکال عمیقتر می تواند طرح شود و پاسخ مزبور نیز ناکافی باشد. ملحدان شاید تنها به مخالفت با موحدان بسنده نکرده از همین دیدگاه قرینه گرایی معتدل به سود خویش بهره جویند. ممکن است آنها نیز این ادعا را داشته باشند که الحاد و بی اعتقادی آنان، خود اعتقادی واقعاً پایه است، زیرا آنها این امر را در شرایط خاصی که خود در آن قرار دارند احساس کرده اند. در نتیجه اعتقاد آنها قابل تخطئه نباشد و برای خود

آنان کاملاً موجه و ارزشمند باشد.

پس قرینه انگاری معتدل، همان گونه که با توحید می تواند سازگار باشد، با شرك و الحاد نیز سازگار خواهد بود. اما اگر اندیشه توحیدی برهانی باشد، الحاد را - چنانکه شرحش رفت - به طور اساسی نفی خواهد کرد.

۱۰-۲. سؤال دیگری که مطرح می شود، این است که در مقام تعارض توحید و الحاد، قرینه انگاری معتدل چه راه حلی مطرح می کند؟ اگر طبق دیدگاه هر کدام از موحد و ملحد، عقاید آنها واقعاً پایه باشد، آنگاه حق با کدامیک از آنهاست؟ آیا دیدگاه یکی بر دیگری ترجیح دارد، چرا و چگونه؟ و آیا هیچکدام بر حق نیستند و ادعای هر دوی آنها به یکسان نامعقول است؟

۱۰-۳. باز هم در مقاله می خوانیم: «و آیا بنابراین مقدمات نوعی نسبت گرایی ویرانگر از مجرای اعتقادات پایه، دامنگیر اعتقادات دینی نخواهد شد؟» سپس افزوده است: «این پرسشها بسیار جدی و بعضاً متضمن انتقادات وارد است. اما حتی اگر این پرسشها در حال حاضر پاسخ درخور خود را نیابند، یک نکته آشکار به نظر می رسد؛ سرنوشت این تقریر از نظریه فطرت با سرنوشت یک شاخه مهم از رودبار معرفت شناسی معاصر همبسته شده است. لذا این قبیل اشکالات فقط دامنگیر این

نظریه نخواهند بود، بلکه کل جریان معرفت شناسی وی را که این نظریه در بستر آن جاری است دربر خواهد گرفت.»

آری حقیقتاً اصل جریان معرفت شناسی یادشده مورد تردید است و مبنای دیدگاه قرینه انگاری معتدل نیز باطل است و ما درباره بطلان مبنا به اندازه کافی در این نوشتار توضیح دادیم و پاسخ نویسنده محترم مقاله به اشکال نسبت گرایی را نیز قانع کننده نمی دانیم. خوب بود ایشان قدری به نادرستی مبنا توجه می فرمودند.

.\*

با اینکه مقاله مورد بحث در این نوشتار براساس آرای «آلویین پلنتینجا» تهیه و تدوین شده و در نتیجه ممکن است کسی تصور کند چرا این همه نقد متوجه نویسنده مقاله شود، باید در پاسخ یادآور شویم که نویسنده محترم در پایان مقاله خود نوشته «این تقریر دست کم تا حدی نشان می دهد که می توان نظریه فطرت را بر بنیان معقول جدیدی بازسازی کرد». و بدین سان جانبداری خود را از دیدگاه مزبور اعلام کرده است. بدین ترتیب مطالب این نوشتار می تواند پاسخی به آقای نراقی نیز تلقی شود.

- پی نوشتها:
۱. عبدالکریم سرروش، فسیه تر از ایدئولوژی، ص ۱۷۴ و ۱۷۵، چاپ اول: تهران، نشر صراط، ۷۲.
  ۲. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۸۶، ماده فطر، بتنظیم و تعلیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ نه‌ایه ابن اثیر، ج ۳، ص ۴۵۷، ماده فطر، قم، نشر مطبوعاتی اسماعیلیان؛ مفردات راغب اصفهانی، ص ۳۸۲، ماده فطر، تهران، مکتبه المرتضویه.
  ۳. آیه ۱۴۴ و ۱۴۹ انعام؛ ۵۶ انبیاء؛ ۱۰۱ یوسف؛ ۱۰ ابراهیم؛ ۱ فاطر؛ ۴۶ زمر و ۱۱ شوری.
  ۴. آیه ۵۱ اسراء؛ ۷۲ طه؛ ۵۱ هود و ۲۲ یس.
  ۵. آیه ۳۰ روم.
  ۶. ر.ک: شرح منظومه سبزواری (ره)، بخش حکمت، ص ۳۹، مبحث معقول ثانی؛ ایضاً شرح مبسوط منظومه ج ۲، ص ۶۰ و بعد، اثر استاد شهید مرتضی مطهری (ره)، انتشارات حکمت، چاپ اول: تهران، ۱۴۰۶ قمری؛ آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۴ و بعد، اثر استاد محمدتقی مصباح یزدی دام ظلّه، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سوم: تهران، ۱۳۶۸.
  ۷. در مورد نسبت‌های چهارگانه منطقی ر.ک: منطق مظفر، ج ۱، ص ۷۶، تهران، انتشارات معارف اسلامی، بی تا.
  ۸. استاد شهید مرتضی مطهری، فطرت، ص ۴۷، چاپ اول: تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
  ۹. ر.ک: منطق مظفر، ج ۳، ص ۳۲۲.
  ۱۰. سوره نحل، آیه ۷۸.
  ۱۱. محمدحسین طباطبایی، نه‌ایه‌الحکمه، ص ۲۳۲، مبحث عقل و عاقل و معقول؛ همچنین ر.ک: استاد مطهری، شناخت، ص ۴۳، چاپ اول: تهران، نشر صدرا، ۱۳۶۷.
  ۱۲. مطهری، مرتضی، شناخت، ص ۲۰۳ و بعد.
  ۱۳. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۸، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، سال ۶۸.
  ۱۴. شرح منظومه سبزواری، بخش حکمت، ص ۱۳؛ نه‌ایه‌الحکمه علامه طباطبایی، ص ۹.
  ۱۵. میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، رساله وین، ص ۱۱۰ و بعد، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، سال ۱۳۵۹.
  ۱۶. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۹ و بعد؛ مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۰۷، چاپ اول: نشر صدرا، سال ۱۳۶۳.
  ۱۷. سوره روم، آیه ۳۰.
  ۱۸. مجله کیان، شماره ۱۲، ص ۳۶، مقاله «مطهری و نظریه فطرت»، خردادماه ۱۳۷۲.
  ۱۹. همان، ص ۳۳.
  ۲۰. صدرالدین محمد شیرازی، المشاعر، ص ۶۸، چاپ دوم: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۸۱، پاورقی مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، بی تا.
  ۲۱. منطق مظفر، ج ۱، ص ۵۸.
  ۲۲. همان، ص ۲۵-۲۱.
  ۲۳. ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ص ۷۳، ترجمه دکتر میر شمس‌الدین ادیب سلطانی. درباره آگاهیهای مقدم بر تجربه ر.ک: مساله شناخت، ص ۲۰۷ و بعد از استاد شهید مطهری.
  ۲۴. مرتضی مطهری، مساله شناخت، ص ۸۴ و بعد.
  ۲۵. همان، فصل پنجم کتاب، زیر عنوان مکانیسم تعمیم شناخت حسی، ص ۱۱۳ و بعد؛ منطق مظفر، ص ۲۹۵.
  ۲۶. همان، ص ۱۲۲.
  ۲۷. ج. بلاکهام، شش متفکر آگزیستانسیالیست، ص ۳ و بعد، فصل مربوط به سورن کی‌یرکه گور، ترجمه محسن حکیمی، چاپ اول: تهران، نشر مرکز، سال ۱۳۶۸.