

Virtues of Critical and Moderate Rationalism in Religious Beliefs' System

Qodratullah Qorbani 

Associate Professor of Philosophy Department, Kharazmi University, Tehran, Iran. E-mail: qodratullahqorbani@khu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 18 March 2022

Received in revised 5 April
2022

Accepted 11 June 2022

Published online 22 September
2022

Keywords:

Reason, Religion, Critical and
Moderate Rationalism,
Religious Beliefs Systems.

Critical and moderate rationalism is a suitable approach instead of two fideism and extreme rationalism, since it tries to avoid their disadvantages and has its own merits. When we say it is a moderate approach, it means that it does not exaggerate about reason's ability for recognizing and assessing religious beliefs, but accepts that it has some epistemological and ontological limitations. Critical virtue of our approach means that the reason criticizes itself, and through avoiding dogmatism, and continual self - assessing can access to a new attainment of the truth. This approach, both, emphasizes on reason's ability as the base, axis, criterion and instrument of getting and evaluation of religious beliefs' system, and on ontological and epistemological priority of reason over revelation and transmitted teachings, so that giving authority into religious texts and primarily and universal recognizing of fundamental teachings of religion are depended on the reason. This approach has also a modest tendency to the reason's limitations, that is, it confirms one can't know and assess all hidden realms and aspects of religion. Critical and moderate rationalism, in addition, pays more attention to the necessity and importance of self-assessing, continual evaluation, plurality and diversity of rationality, coherency of religious beliefs' system, plurality of religion's language and aspects, and their plural rationality. In this paper, meanwhile studying different understandings regarding critical and moderate rationalism, it is explained and analyzed its plural virtues by paying attention to the reason's abilities and restrictions, in order to defend its merits and rationality.

Cite this article: Qorbani, Qodratullah. (2022). Virtues of Critical and Moderate Rationalism in Religious Beliefs' System. *Journal of Philosophical Investigations*, 16 (39): 350-364. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.50841.3156>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.50841.3156>

Extended Abstract

Introduction

Critical and moderate rationalism tries to avoid extreme rationalism and fideism. It pays more attention to humankind's reason's abilities and notices its limitations. In fact, critical and moderate rationalism does not claim its epistemic achievements are according to the truth, but it thinks rational knowledge is temporal and subject to changing. So, we can consider some virtues concerning critical and moderate rationalism as follows: The first virtue is considering the reason as the criterion and instrument of religious beliefs. It means it can assess falseness or truthiness of religious claims and teachings. Considering the reason as an instrument means it helps us to get better knowledge regarding religious knowledge. The second virtue is reason's priority to revelation and transmitted texts. This priority has two ontological and epistemological aspects, that is, this is the reason that recognize religious beliefs based on its abilities and referring to human beings' intellectual abilities is prior to referring to religious text's authority. The third virtue of critical and moderate rationalism is reason's epistemic fallibility and restrictions. It means our human reason can't recognize all realms of the whole system of being and its hidden dimensions, including some divine and religious mysteries. It also is clear that our reason has not all abilities and perfections absolutely regarding recognizing the absolute truth, but, human beings due to their gradual and hierarchical participation of knowledge, can have gradual knowledge and rationality concerning religious beliefs. The fourth virtue of our supposed rationalism is self-criticism of reason. It means that the reason itself understands that it has some limitations and has not access to all realities of the whole system of the being, and since it lives within the boundaries of the mundane universe, there can be some errors regarding its demonstrations. In fact, considering notable differences among human beings concerning applying the reason and giving rational arguments, that human being history has shown them, are necessitated by the reason's own self-criticism and avoiding of epistemic exclusivism. The fifth characteristic of our suitable rationalism is the possibility of the reason's historical evolution, in the sense that although a human being's intellect has some restrictions and makes some mistakes, through self-criticism it can increase its abilities and get evolution historically. The sixth virtue of critical and moderate rationalism is regarding its just and moderate strategy of epistemic justifying religious beliefs. It means demonstrating logical and rational truth of all religious beliefs is impossible, since human being's epistemic abilities are limited and bounded, and there are some religious propositions and beliefs that are beyond or over logical and rational verifiability. In fact, if our humanly reason can't demonstrate such propositions logically and rationally, it does not mean they are irrational religious beliefs. The seventh virtue is taking a coherence approach pertaining to religious beliefs' system in which all religious beliefs as parts of a web have internal and external compatibility, and logical relations, and reciprocal cooperation, without apparent contradictions. The eight virtues of our supposed rationalism is paying attention to the plurality of religion's dimensions. Since all or most religions can have diverse dimensions including of doctrinal, mythical or narrative, moral or lawful, ritual or practical, emotional or empirical, social or organizational and finally material dimensions, it can be said the rationalities related to these dimensions are not equal, but every dimension of a religion has its proper rationality, and its own criteria of truth and justification. Plurality of religion's dimension, also, leads to the diversity of its own

religious language, that is, the kind of religious prepositions pertaining to doctrinal dimension of religion should be different from that of ritual or moral ones and so on. The ninth virtue is related to human being's different dimensions which have some relations with religion's dimensions. It seems, at least, there are three dimensions regarding human beings including theoretical, practical and moral or based on values. We also can consider other dimensions of human beings such as aesthetics, artistic or teleological. So the plurality of human being's dimensions necessitates to consider different rationalities regarding them. The tenth and final virtue of moderate and critical rationalism is accepting the plurality is rationality, in the sense that there is no unique understanding of reason and rationality, but based on human beings' presuppositions and attitudes there are different tendencies of rationality.

Conclusions

We should pay attention to both abilities and restrictions of human being's reason regarding understanding and justifying the rationality of religious beliefs' system. It means, although human being's reason has the legitimacy to assess and evaluate the rationality of religious beliefs, its abilities, however, are not unlimited but are restricted and bounded in the boundaries of this mundane universe.

اوصاف عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی نظام باورهای دینی

قدرت‌الله قربانی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. رایانامه: godratullahqorbani@khu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۷	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۱/۱۶	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱	
کلیدواژه‌ها: فلسفه برای کودکان، متیو لیپمن، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی.	<p>عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی، رویکرد جایگزین مناسبی به جای دو رویکرد ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی حداکثری است، زیرا تلاش دارد تا از معایب آنها مصون بوده، واجد مزایای خاص خود باشد. اعتدالی بودن آن به این معناست که در توان شناخت و سنجش‌گری عقل افراط نمی‌کند، بلکه می‌پذیرد که عقل محدودیت‌هایی دارد. انتقادی بودن آن به این معناست که عقل، خود، انتقادکننده خویش است و با اجتناب از جزم‌باوری، با سنجش و نقادی مداوم خود در تکامل تاریخی خود هر روز تقرب بیشتری به حقیقت می‌یابد. این رویکرد هم بر توانمندی عقل بعنوان مینا، محور، معیار و ابزار کسب و ارزیابی نظام اعتقادات دینی تأکید دارد، و هم اصالتاً بر تقدم هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آن بر وحی و نقل تأکید دارد؛ طوری که حجیت بخشی به نصوص دینی و شناخت اولیه و کلی آموزه‌های بنیادی دین، صرفاً بر عهده عقل است. این رویکرد، همچنین نگاه متواضعانه‌ای درباره محدودیت‌های عقل دارد، یعنی خود عقل تصدیق می‌کند که شناخت و ارزیابی همه قلمروها و زوایای پنهان دین بر عهده او نیست. عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی، علاوه بر این، بر ضرورت و اهمیت خودانتقادگری، تکامل مداوم، تنوع و تکثر در عقلانیت، انسجام‌پذیری نظام باورهای دینی، تنوع ابعاد و زبان دین و لزوم تنوع عقلانیت‌های ناظر به آنها نیز توجه خاص دارد. در این مقاله، ضمن بررسی فهم‌های مختلف از عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی، اوصاف مختلف این رویکرد با نظر به توان‌مندی‌ها و محدودیت‌های عقل و نگرش‌های جدید نسبت به آن، مورد تحلیل قرار می‌گیرد.</p>
استناد: قربانی، قدرت‌الله. (۱۴۰۱). اوصاف عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی نظام باورهای دینی. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۳۹): ۳۶۴-۳۵۰. DOI: 10.22034/JPIUT.2022.50841.3156	
ناشر: دانشگاه تبریز.	© نویسنده‌گان.

مقدمه

اهمیت عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی زمانی بیشتر مورد توجه و فهم قرار می‌گیرد که ملاحظه می‌شود تاریخ اندیشه فلسفی و دینی بشر نشان داده است که دو رویکرد اصلی ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی حداکثری در باب توجیه معرفتی و عقلانی نظام باورهای دینی، موفقیت‌های چندانی به دست نیاورده‌اند. این رویکردها یا از مزایای دین به نفع عقل چشم پوشیده‌اند یا به نفع دین، عقل را به کنار نهاده‌اند؛ یا در تاکید بر توانمندی‌های عقل افراط کرده‌اند و یا با مشاهده عظمت دین، خود را از موهبت عقل محروم ساخته‌اند. به همین دلیل عمده نظریات ایمان‌گرایانه یا عقل‌گرایانه حداکثری درباب دین، موفق نشده‌اند تا توصیفی واقعی و عقلانی از مناسبات عقل و دین ارائه دهند که آن در توجیه نظام باورهای دینی کارآمد باشد. براین اساس در این تحقیق در باب اوصاف عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی سخن خواهیم گفت، زیرا که آن، هم واجد مزایای دو رویکرد مذکور است و هم تلاش دارد تا از عیوب و مشکلات آنها رهایی جوید. عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی ضمن اولویت دادن به مقام و توانمندی عقل در شناخت و سنجش نظام باورهای دینی، در این زمینه، رویکرد اعتدالی و انتقادی را پیش می‌گیرد. اعتدالی بودن آن به این معناست که در توان شناخت و سنجش‌گری عقل افراط نمی‌کند، بلکه می‌پذیرد که عقل محدودیت‌هایی دارد. انتقادی بودن آن به این معناست که عقل، خود، انتقاد کننده خویش است و با اجتناب از جزم باوری، با سنجش و نقادی مداوم خود در تکامل تاریخی خود هر روز تقرب بیشتری به حقیقت می‌یابد. ضمن اینکه چنین خصوصیتی را هم تجربه تاریخی تفکر دینی بشر و هم نصوص معتبر دینی تایید می‌کنند. براین اساس در این تحقیق، ضمن ارائه برخی توصیف‌های اولیه از این رویکرد، تلاش می‌شود برخی اوصاف مهم آن مورد بررسی و تحقیق بیشتر قرار گیرد.

۱. اوصاف عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی

با نظر به مشکلات ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی حداکثری و تطورات تاریخی آنها، اقبال تدریجی اندیشه معتدل بشری به رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی بیشتر می‌گردد. زیرا، این رویکرد واجد مزایا و فاقد معایب رویکردهای پیشین است و نگاهی واقع‌بینانه، معقول، دفاع‌پذیر و منطبق بر محتوای نصوص معتبر دینی بر توانمندی‌ها و محدودیت‌های عقل دارد. این رویکرد عمدتاً در سنت اسلامی با عنوان عقل‌گرایی اعتدالی یا معتدل شناخته می‌شود، ولی در ادبیات متفکران غربی بیشتر با عنوان عقل‌گرایی یا عقلانیت انتقادی^۱ معروف گردیده است که کارل پوپر اصلی‌ترین فیلسوف و نظریه‌پرداز معاصر مدافع آن است. براین اساس لازم است ابتدا چند نمونه از فهم‌ها و تعریف‌های ارائه شده از آن بیان گردد. در یک تعریف گفته می‌شود، در عقل‌گرایی اعتدالی تکیه دین بر عقل و پایه بودن عقل برای قبول دین و تاکید متون دینی و پیشوایان دینی بر ارزش خردورزی بر صحت این دیدگاه اقامه می‌شود (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۵۰). همچنین گفته می‌شود، عقل‌گرایی انتقادی دستاوردهای قطعی عقل خود را مساوی با حقیقت نمی‌داند، چراکه چنین خطایی باعث بزرگترین خطای انسان می‌شود و آن اینکه خودپرستی را به جای حق پرستی بنشانند (سلیمانی، ۱۳۹۲: ۳۶). عقل‌گرایی انتقادی این واقعیت را می‌پذیرد که رویکرد بنیادی عقل‌گرا، حاصل یک اقدام (حداقل موقت) ایمانی، یعنی ایمان به عقل است (پوپر، ۱۹۴۵، ج ۲: ۲۳۱). از سوی دیگر گفته شده، گوهر مدعای عقلانیت انتقادی این است که: ۱. معیارهای عقلانیت تا حدودی سیال و ظنی و قابل اصلاح و تجدید نظرند؛ ۲. خود عقل نیز قابل نقد و اصلاح است؛ ۳. خود معیارهای عقلانیت نیز قابل انتقادند (فناهی، ۱۳۹۴: ۲۰۷). پس، عقلانیت انتقادی می‌گوید معیارهای عقلانیت، ظنی و قابل حک و اصلاح و تعبیر و تفسیرند و در صورت مواجه شدن با ادعایی ناسازگار با عقل و عقلانیت، نباید به سرعت آن ادعا را رد کرد، بلکه باید دلیل آن ادعا را با معیار عقلانی ناسازگار با آن سنجید و در صورت قوی‌تر بودن آن دلیل، آن معیار عقلانی را به گونه‌ای اصلاح یا تفسیر کرد که با آن ادعا سازگار شود (همان: ۲۰۸). در عقلانیت انتقادی اصول و معیارهای پیشینی صرفاً به عنوان نقطه عزیمت قلمداد می‌شوند و توجیه آنها ابتدایی و فی بادی النظر است، یعنی این اصول و معیارها در فرایند بررسی عقلانی، ممکن است تغییر کنند و حک و اصلاح شوند، یا جای خود را به اصول و معیارهای تازه بدهند. چون معیارهای عقلانیت ظنی‌اند، نتیجه تطبیق و کاربرد این معیارها نیز چیزی جز ظن و علم ظنی و خطاپذیر نخواهد بود (همان). کسی که به عقل‌گرایی انتقادی ایمان داشته باشد، نه فقط به عقل خود، بلکه به عقل دیگران نیز ایمان خواهد داشت و در صدد یادگیری از آنها خواهد بود. پس، عقل‌گرایی اعتدالی هرگز از این اندیشه

^۱. Critical Rationality

فارغ نیست که باید سخنان دیگران را شنید و برای آنها حق دفاع از استدلال‌های‌شان را قائل شد. وقتی کسی این عقیده را بپذیرد به جای اعمال خشونت به پای استدلال خواهد نشست (پوپر، ۱۰۴۵، ج ۲: ۲۳۳-۲۴۰).

موارد بیان شده از مفهوم عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی نشان می‌دهد که آن، رویکردی متواضعانه است، به این معنا که ضمن اعتقاد یقینی به توان عقل برای شناخت و سنجش نظام باورهای دینی، چنین توانی را نامحدود و مطلق نمی‌داند، بلکه بر محدودیت و نسبی بودن آن تأکید دارد. در چنین رویکردی، اگرچه عقل تومانی‌شأن منبع، مینا، ابزار و معیار معرفت دینی است، با این حال خود معترف است که تخته‌بند محدودیت‌های بشری و در حال تکامل جوهری و نقادی خود است. همچنین این رویکرد به شدت با فهم انحصاری و مطلق عقل مخالف است، بلکه بواسطه بهره‌مندی دیگران از موهبت عقل، بر امکان فهم بهتر دیگری از خودی هم توجه می‌کند. در واقع تکرر در عقلانیت از ویژگی‌های اصلی آن است. البته چنین اوصافی به معنای نسبی‌گرایی معرفتی نیست، زیرا عقول بشری لزوماً در عرض هم نیستند، بلکه تفاوت‌های ظرفیت‌های عقلانی و معرفتی انسانها موجب فهم سلسله مراتبی و تشکیکی از حقایق معرفتی است که موجب تقرب بیشتر برخی نسبت به برخی دیگر به حقایق اصیل می‌گردد.

اکنون با نظر به نکات پیش گفته، در ادامه برخی اوصاف مهم عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ از جمله اینکه توجه به عقل بعنوان مینا و منبع، معیار، ابزار معرفت دینی، و اهمیت تقدم عقل بر وحی و نقل، جنبه خودانتقادگری عقل و تکامل آن، تکرر در عقلانیت و اهمیت تنوع ابعاد و زبان دین مورد توجه بیشتر قرار خواهد گرفت.

۱-۱. عقل به عنوان مینا و منبع معرفت دینی

از مهم‌ترین ادعاهای رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی آن است که عقل، هم مبنای معرفت دینی، و هم یکی از منابع اصلی آن است. منظور از مینا بودن عقل آن است که تصدیق و پذیرش ادعاهای دینی، اصالتاً بر عهده عقل است. این عقل است که بایستی باورهای بنیادی چون وجود خدا، صفات الهی و تفاوت آنها از صفات بشری، الهی بودن پیامبر، معجزات و آموزه آخرت و آموزه‌های دینی نظیر آنها را تصدیق کند. تا عقل وجود خدا را نپذیرد، سخن گفتن از دیگر آموزه‌های دینی بی‌معنی است. اما منظور از منبع بودن عقل در باب معرفت دینی آن است که فارغ از آموزه‌های وحیانی، که دارای ریشه آسمانی و الهی هستند، خود عقل نیز قادر است، اگرچه به اجمال درباره مقولات اساسی دین، چون وجود خدا و آخرت، از خود استدلال و استنتاج کرده، بر وجود یا عدم وجود خدا برهان و دلایل اقامه کند. در این زمینه، به نظر می‌رسد جنبه مینا و منبع بودن عقل، بر منبع بودن وحی نیز تقدم دارد. در این زمینه گفته شده: «پس ما دو ابزار برای شناخت در دست نداریم، یکی به نام عقل و دیگری وحی. چراکه خود وحی را هم مثل هر چیز دیگری به عقل درمی‌یابیم و می‌شناسیم. پس وحی متعلق شناخت است نه وسیله شناخت. منبعی است در کنار سایر منابع، چون طبیعت، جامعه و تاریخ، که به ابزار عقل آن را می‌شکافیم، می‌کاوییم و نسبت به آن آگاه می‌شویم. وحی حتی اگر توازی داشته باشد با جامعه و تاریخ و طبیعت است، یعنی کتاب‌هایی که به قلم تشریح و تکوین الهی نگاشته شده و ما به ابزار واحد عقل همه این کتب را مطالعه می‌کنیم و از آنها دریافت‌های صحیح و سقیم می‌کنیم که گاه برهم منطبق و گاه با هم متخالف است» (مردیبا، ۱۳۹۴: ۱۶۴-۱۶۳). همچنین این نظر وجود دارد که برای اینکه انسان یک نظام دینی را بپذیرد، هم باید عقل را به‌عنوان یک منبع، بلکه مهم‌ترین منبع بپذیرد؛ چراکه حجت شدن یک منبع نقلی، مانند قرآن مجید، منوط بر این است که انسان جلوتر از آن با عقل مستقل، باورهایی مانند وجود خدای واحد و رسالت فردی به نام محمد (ص) و... پذیرفته باشد و در غیر این صورت متن، حجت نمی‌شود تا انسان به ظاهر آن استناد کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۳۷۰). پس می‌توان گفت؛ عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی می‌گوید که هم باید عقل را به‌عنوان یک منبع معتبر و دارای حجیت بدانیم تا بتوانیم یک نظام باورهای دینی استوار کنیم، و هم باید پس از ایجاد نظام و پذیرش متن مقدس، تعالیم آن را با عقل بسنجیم تا اولاً به امر خردستیز تن ندهیم؛ و ثانياً در جایی که عقل حکم روشنی دارد با آن مخالفت نکنیم (سلیمانی، ۱۳۹۲: ۳۲). از دید شهید مطهری حجیت عقل، ذاتی آن است و دین بر این حجیت صحه گذاشته است. اگر کسی حجیت عقل را قبول نداشته باشد، نه با عقل و نه با نقل نمی‌توان حجیت آن را اثبات کرد (مطهری، ۱۳۷۰: ۴۸). به گفته آیت‌الله جوادی آملی: «نظر معتدلانه آن است که عقل افزون بر مفتاح دین بودن نسبت به اصل گنجینه دین، مصباح آن نیز است و منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای گنجینه دین است. بنابراین اگر اراده و علم الهی مبدا هستی شناختی دین است، به مدد عقل و نقل می‌فهمیم که خدا چه چیزی را اراده کرده، و چه اموری را در مجموعه دین قرار داده است؛ یعنی عقل در اثبات اصول اولی دین، مانند وجود مینا، وحدت مینا، اسمای حسنا، مینا، عینیت اسما و صفات با هم و با ذات مینا و ضرورت ارسال پیامبر (ص) و انزال کتاب و مانند آن، مبادی بین و مبین دارد و آن مبنای نباید مورد

آسیب قرار گیرد. عقل در سطوح مختلف خویش از عقل تجربی گرفته تا عقل نیمه تجریدی و تجریدی محض، در صورتی که معرفتی یقینی یا طمانینه‌بخش به ارمغان آورد می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین نماید» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۲). او همچنین معتقد است عقل به معنای وسیع آن دست‌اندرکار فهم و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست، پس هرگز ادراک او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین شناسی نیست، بلکه همچون نقل، که از قول و فعل خدا پرده برمی‌دارد در حد توان خویش به همین کار مشغول است. بنابراین عقل و نقل با یکدیگر دو منبع معرفت شناسی دین را تأمین می‌کنند. به گفته ایشان، «عقل در عرض نقل، حجت و معتبر است و جانب معرفت شناختی دین را تحت سلطه و اشراف وحی تأمین می‌کند» (همان: ۶۲، ۷۰).

به نظر می‌رسد قرار دادن عقل در عرض نقل پذیرفتنی نیست و موجب غفلت از نقش مبنایی و منبع بودن عقل برای معرفت دینی می‌شود، بلکه حق آن است که دایره شناخت عقل لزوماً به آموزه‌های دینی محدود نیست، بلکه بخش زیادی از معارف بشری، غیردینی هستند. همچنین اگرچه بین عقل و وحی یا نقل، مناسبات دو سویه وجود دارد، اما در نهایت حجیت معرفتی وحی و نقل بر پذیرش عقل مبتنی است که این واقعیت نشان دهنده نقش مبنایی و تقدم عقل بر آنهاست.

۲-۱. عقل به عنوان معیار و ابزار

منظور از معیار بودن عقل در باب نظام باورهای دینی آن است که بتواند درستی یا کذب آموزه‌ها و ادعاهای دینی را مورد سنجش قرار دهد. ابزار بودن عقل هم به معنی آن است که با بکارگیری آن می‌توان شناخت بهتر و دقیق‌تری از محتوای معرفت دینی به دست آورد. برخی اندیشمندان مسلمان معتقدند که عقل در مواردی چون فهم، استنباط، تبیین، تعلیم، اثبات، و رد شبهات دینی دارای کارکرد ابزاری است (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۳۱). اگرچه می‌توان به این موارد نقش معیاری، یعنی اعتبارسنجی استدلالی عقل را نیز افزود. به عبارت دیگر، عقل هم ابزار کسب و دریافت معرفت دینی و هم ابزار سنجش درستی و حقایق آن است. بنابراین ارتباط بسیار نزدیکی میان کارکرد معیاری و سنجشی عقل با کارکرد ابزاری آن وجود دارد. در واقع، اگر انسان به یکی از نظام‌های دینی ایمان داشته باشد، چاره‌ای جز به کار بستن عقل و خرد ندارد؛ چراکه ابزار سنجش و داوری‌ای، جز عقل و خرد ندارد. در این زمینه، از دید علامه طباطبایی، اگر عقل دائم الخطا باشد آدمی با چه ابزاری دائم الخطا بودن آن را دریافته است؟ آیا با غیر عقل؟! در اینصورت عقل حداقل در این یک مورد خطا نکرده است، و آن اصل این است که عقل دائم الخطاست (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵). برخی اندیشمندان، مهم‌ترین کارکردهای ابزاری عقل را عبارت از موارد زیر می‌دانند:

۱. اثبات حجیت قرآن و سنت گفتاری پیامبر و امامان؛

۲. اثبات یا رد حجیت قاطع اجماع و خبر واحد؛

۳. تشخیص سره از ناسره در روایات؛

۴. تفسیر ادله، تخصیص، تقیید یا تعمیم و مفهوم‌گیری از آنها؛

۵. حل تعارض ادله (شاکرین، ۱۳۹۱: ۱۴-۱۵).

اهمیت جنبه شناختی عقل نسبت به دیگر ابزارها به قدری است که برخی عقل را اصالتاً ابزار شناخت دانسته، دیگر ابزارهای شناخت را در مقایسه با عقل در رتبه دوم قرار می‌دهند. برخی بر این عقیده‌اند که «در هر صورت عقل به عنوان ابزار شناخت، یک طرف ایستاده است و تمامی منابع از جهان خارجی و نفس انسانی، گرفته تا جامعه و تاریخ و از علوم طبیعی و ریاضی گرفته تا قرآن و حدیث و... در مراتب دیگرند» (مردیها، ۱۳۹۴: ۱۶۸).

در اینجا، خلاصه سخن آن است که سنجش و داوری درباب نظام باورهای دینی خارج از چهارچوب و توان عقل نیست، حتی دیگر معیارها و ابزارهای معرفتی چون تجربه، شهود، استقراء و نقل نیز بایستی نهایتاً از صافی عقل بگذرند تا کارکرد سنجشی یا ابزاری آنها مورد پذیرش قرار گیرد.

۳-۱. تقدم عقل بر وحی و نقل

تقدم عقل بر وحی و نقل هم از ویژگی‌های مهم رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی است. این تقدم دارای هر دو جنبه هستی-شناسانه و معرفت‌شناسانه است، به این معنا که از هر دو حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، عقل بر وحی و نقل مقدم است. پس، می‌توان گفت شریعتی به نام شریعت عقل وجود دارد که منطقی بر شریعت نقل تقدم دارد (فناهی، ۱۳۹۴: ۱۸۲). اندیشمندان مسلمان، این تقدم را به طرق مختلف تبیین کرده‌اند. از دید ملاصدرا: «حجت، دو حجت است: خارجی و داخلی، و مردم یا اهل

بینش عقلی‌اند یا اهل حجاب؛ پس حجت در غیراهل بینش، خارجی است، مانند نابینا و کوری که در راه رفتن نیاز به عصا کش خارجی دارد که در هر قدم از او پیروی و تقلید کند. حجت بر اهل بینش، که بهره‌مند از پیروی حجت خارجی و بیرونی‌اند، بصیرت و آگاهی و بینش داخلی و درونی است، پس آنان به واسطه نور بصیرت‌شان راه الهی را با عقول خود، که از کانون نبوت اقتباس کرده، و تابناک به انوار کتاب و سنت است، می‌پیمایند» (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۶۸). علامه طباطبایی از اندیشمندی است که در این زمینه تأکیدات بیشتری دارد. او معتقد است که چون مفاد کتاب و سنت قطعی به تأیید عقل برهانی رسیده است، پس مخالفت با آنها عقلاً محال بوده و امکان‌پذیر نیست. به گفته ایشان: «گرچه کتاب و سنت انسان را به گسترش بهره‌گیری از روش‌های عقلی درست (مقدمات بدیهی یا متکی بر بدیهیات) فراخوانده‌اند، ولی از پیروی آنچه با کتاب و سنت قطعی مخالفت دارد، بازداشته‌اند. زیرا کتاب و سنت قطعی از نمونه‌هایی هستند که عقل بالصرح حقایق و درستی آنها را امضا کرده و محال است که عقل بار دیگر بر باطل بودن آن اقامه برهان نماید» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵: ۲۷۸). او همچنین حجیت عقل نظری را ذاتی آن دانسته و اقامه برهان بر عدم حجیت آن را باعث قول به محال عقلی می‌داند. به نظر علامه اگر برای اثبات چیزی به مقدمات عقلی در قالب کل صحیح منطقی برهان اقامه شود، پذیرش این استدلال عقلاً واجب است. وی علاوه بر حجیت عقل نظری در کشف معارف الهی، و در واقع حاکمیت آن برای ما انسانها، حکم عقل نظری را در ناحیه افعال خداوند نیز جاری و ساری می‌داند (همان). پس، از دید علامه، عقل مقدم بر نقل دیده می‌شود به این معنی که حکم عقل، حقایق نقل را صادر می‌کند. بنابراین این نقل است که در مقام اثبات و امداد عقل خواهد بود و دقیقاً به همین دلیل دین در هیچ حکمی از احکامش و در بیان هیچ معرفتی از معارفش نمی‌تواند نافی یا ناقض حکم عقل باشد. نفی عقل به منزله بریدن شاخه‌ای خواهد بود که دین بر سر آن نشسته است (همتی؛ دهباشی، ۱۳۹۴: ۱۳۵). علامه همچنین بر توانایی عقل در شناخت حسن و قبح و مصالح و مفاسد احکام و افعال الهی تأکید دارد. از دید او سنت خدا بر این جریان یافته که کاری را اراده کند و انجام دهد که اگر بر عقول آدمی عرضه شود آن را عدالت بداند و این عنوان را به آن بدهد و نیز اینکه کاری از او سرزنند که اگر بر عقول عرضه شود به آن عنوان ظلم دهد، همین حقیقت است که در ظرف اعتبار عبارتش را عوض می‌کنیم و می‌گوییم فلان کار بر خداوند واجب است و فلان عمل بر خدا غیرجایز است (طباطبایی، بی‌تا: تفسیر آیات ۶۶-۷۳ سوره مریم).

پس می‌توان مدعی شد که معنای حقیقی تقدم عقل بر نقل آن است که در فهم زوایای مختلف معرفت دینی و تصدیق درستی یا خطای گزاره‌هایی که بعنوان باورهایی دینی به ما عرضه می‌شوند، اولویت با عقل است که به داور و قضاوت بنشیند و اگر چنانکه فهم و داور گزاره‌های دینی در توان عقل نبود در برخی موارد باز، خود عقل است که به حجیت وحی یا نقل در آن موارد اعتماد می‌کند.

۴-۱. خطاپذیری و محدودیت‌های معرفتی عقل

یکی از ویژگی‌های مهم رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی پذیرش خطاپذیری و برخی محدودیت‌های معرفتی عقل است؛ به این معنا که عقل آدمی به همه قلمروهای هستی و زوایای پنهان دین و گزاره‌های آن دسترسی ندارد. نیز از آنجا که عقل موهبتی الهی به بشر خاکی است، همه کمالات و توانمندی‌های لازم را برای شناخت حقیقت ندارد، بلکه انسانها به دلیل بهره‌مندی‌های متفاوت از مراتب مختلف عقل، یعنی امکان درجات متفاوت فعلیت عقل آنها، در سطوح مختلف عقلانیت قرار دارند. پس عقل، همانطور که برخی محدودیت‌هایی دارد، در برخی مواقع در مقام شناخت حقایق دچار خطا هم می‌شود. پذیرش این دو مسأله، موجب تواضع معرفتی عقل و لزوم توجه به ارشادات وحی می‌شود. در این زمینه گفته شده، عقل دارای حدود است و چیزی که حد ندارد، در میزان و معیار عقل نمی‌گنجد. نکته جالب توجه اینکه عقل به حدود خود آگاهی پیدا می‌کند و به روشنی درمی‌یابد که قلمرو حکم او نامحدود و غیرمتناهی نیست، عقل از غیرخود سخن می‌گوید و چون به وجود غیر اعتراف می‌کند، پس خود را محدود به حد غیر می‌شناسد. در نامحدود و غیرمتناهی، سخن از غیر به بیان نمی‌آید؛ زیرا غیرمتناهی جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. بدین ترتیب هر چیزی که در مقابل خود، غیر را ببیند ناچار به محدود و متناهی بودن خود اعتراف خواهد کرد. عقل بیش از هر چیز دیگر از موازین و معیارها و حدود سخن می‌گوید. بنابراین چگونه ممکن است از حدود خود غافل باشد و به محدود بودن خود اعتراف ننماید؟ دین و شریعت از جمله حدود شناخته شده عقل است و به این ترتیب، عقل می‌تواند روی آن به بررسی و تأمل بپردازد. در این بررسی و تأمل مقصد دین و شریعت و همچنین معنای آن معلوم می‌شود و با درک معنای دین، معقول بودن آن نیز آشکار می‌گردد (دینانی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۲۵۸).

اندیشمندان مختلف تعبیرها و تفسیرهای متفاوتی از خطاپذیری و محدودیت‌های عقل دارند. برخی به این دو ویژگی عقل نگاه حداکثری داشته، لذا از عقل روی برتافته و کلا به دامن ایمان یا نقل و وحی پناه برده‌اند. برخی هم توجه چندانی به مساله خطاپذیری و محدودیت عقل نکرده، بلکه توجه خود را بر توانمندی آن معطوف ساخته‌اند. در این زمینه، گفته شده که: «درباب لزوم تشریح شریعت، پاسخ اهل کلام عموماً این بوده که عقل آدمی ضعیف است و مصلحت و مفسدت خویش را نمی‌داند، حتی اگر در بند هوا و گرفتار تلبیس ابلیس نباشد، که عموماً چنین است، آنقدر ناتوان است که گاه از تمسیت عادی‌ترین امور خویش عاجز می‌ماند، با این وصف کجا می‌تواند صلاح و فساد خویش را بشناسد، به لطایف و ظرایف امور آگاه شود، اسرار ازل بداند و سر معما بخواند؟» (مردیها، ۱۳۹۴: ۱۵۷)؛ اما حق آن است که ضمن توجه بر و استفاده از توانمندی‌های معرفتی و غیرمعرفتی عقل، بایستی امکان خطاپذیری و برخی محدودیت‌های آن را هم پیش چشم داشت تا درباره عقل دچار افراط و تفریط نشد، بلکه نگاه اعتدالی و انتقادی داشت. در واقع، عقل‌گرایی اعتدالی گستره داوری عقل را محدودتر می‌داند و وجود امور خردگریز را در دین می‌پذیرد (سلیمانی، ۱۳۹۲: ۳۳). وجود دین و شریعت خود دلیل بر محدودیت عقل و لزوم توجه به تناهی آن است (دینانی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۲۵۸). عقل‌گرایی انتقادی می‌گوید هر انسانی موظف است که از عقل خود بهره‌گیرد و تلاش کند برای باورهای خود برهان بیاورد و از مقدمات درست و محکمی در براهین خود استفاده کند. اما با این حال باید همیشه این احتمال را بدهد که در یکی از مقدمات برهان خود یا در شکل و صورت برهان خود اشتباه کرده باشد. عقل‌گرایی انتقادی می‌گوید درست است که یقین حجیت دارد و باید طبق آن عمل کرد و در شک باقی نماند، اما همین که انسان یک بار در طول عمر خود شاهد این بود که یکی از باورهای یقینی‌اش باطل از کار درآمد، منطقی از آن پس باید این احتمال را بدهد که بازهم چنین چیزی رخ دهد و بنابراین، این احتمال را بدهد که در یکی از باورهای یقینی کنونی‌اش خطا کرده باشد (سلیمانی، ۱۳۹۲: ۳۴).

در این زمینه، برخی بصیرت‌های ارزشمندی وجود دارند. به گفته امام صادق: خود عقلی که در انسان وجود دارد درمی‌یابد که نمی‌تواند همه چیز را درک کند و بفهمد و محتاج است که چیزهایی را فرابگیرد و بیاموزد (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۴). همچنین به گفته امام علی: نهایت درجه عقل، اعتراف به نادانی است (آمدی، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۵). البته اینجا نادانی مطلق منظور نیست، بلکه اعتراف به اینکه عقل همه چیز را نمی‌داند. ملاصدرا درباره محدودیت‌های عقل درباب معرفت دینی سخنان قابل توجهی دارد. او در عبارتی موجز جایگاه عقل و محدودیت قلمرو آن را بیان می‌کند. او می‌گوید: «شناختن خداوند و روز قیامت، برای بندگان خدا، جز از راه نبوت و پیامبران حاصل نمی‌شود، زیرا عقول بشری برای درک این حقایق توان کافی را ندارد، مخصوصاً مسائل مربوط به احوال معاد و حشر اجساد» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۸۲). ملاصدرا درباب محدودیت عقل در شناخت اسماء و صفات الهی می‌گوید: «بدان به درستی که شناخت اسماء و صفات خدا، در نهایت عظمت و شکوه است و به دست آوردن آن صفات، با عقل فلسفی و مباحث فکری، ممکن نیست و همچنین عقل این مطالب عالی‌ه را حتی به واسطه مطالعه و دقت در اقوال متعدد و متکثر هم، نمی‌تواند کشف کرده و بفهمد، چراکه هیچ یک از این معارف، باعث بصیرت برای عقل نمی‌شود و اثری ندارد، مگر افزودن حجابی بر حجاب دیگر» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۳۳). در واقع، ملاصدرا در مواردی همانند اسماء و صفات خدا، نفس‌شناسی، جزئیات معاد، بهشت و دوزخ، شناخت روز قیامت، حشر و نشر عالم ارواح، معراج جسمانی و روحانی پیامبر (ص) و نظایر آن، قلمرو عقل را محدود می‌داند. او همچنین، در مقدمه کتاب العرشیه، بر ناتوانی بسیاری از فیلسوفان و حکیمان در دسترسی به حقایق عالم هستی از طریق عقل تأکید می‌ورزد و معتقد است دستیابی به حقایق عالم هستی، تنها از طریق نور ولایت و نبوت ممکن است. او می‌گوید: «مسائلی که دست اندیشه جمهور بدان‌ها نرسیده و گوهرهای درخشانی که در خزینه‌های افکار هیچ یک از فیلسوفان مشهور و خردمندان معروف یافت نشده است. از این دانش چیزی به فیلسوفان داده نشده و از این فروغ، جز پرتوی نیافتند، زیرا از درهایی که ویژه این دانش است نیامدند و از باده معرفت نجشیدند و به سراب بسنده کردند. این پرتو پرفروغ از چراغدان نبوت و ولایت به دست می‌آید و از چشمه‌سارهای نامه آسمانی و روشن پیامبر (ص)، بدون درس و بحث و بدون گفتار استاد سرچشمه می‌گیرد تا برای پویندگان راه حق بصیرتی باشد و برادران دیندار را از آن راه آشکار به یاد آرد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۱۸). به گفته ملاصدرا: «چه جای حواس که عقل نیز تا به نور عشق منور نگردد، راه به مطلوب اصلی نمی‌برد و همچنانکه حواس از ادراک مدرکات قوه نظری عاجزند، عقل نظری از ادراکات اولیات اخروی عاجز است و از این قبیل است معرفت روز قیامت که به قدر پنجاه هزار سال دنیاست، سر حشر و رجوع جمیع خلایق به پروردگار عالم، حشر ارواح و اجساد، نشر صحایف و نظایر کتب، معنای صراط و میزان، فرق میان کتاب و قرآن، سر شفاعت، معنای کوثر، انهار اربعه، درخت طوبی، بهشت و دوزخ و طبقات هر یک، معنای اعراف، نزول ملائکه و شیاطین و حفظه و کرام‌الکاتبین، سر معراج روحانی و نیز جسمانی که مخصوص خاتم‌الانبیاست (ص)، سایر احوال آخرت و نشئه قبر و

هرچه از این مقوله از انبیا حکایت کرده‌اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در ادراک آن، اعجمی است» (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۸۳).

مواردی که از ملاصدرا در تایید محدودیت‌های عقل ذکر است اگرچه ناظر به هر دو جنبه خطاپذیری و تنگنای معرفتی عقل است و می‌تواند از جزئیات چنین محدودیت‌هایی ما را آگاه سازد، اما به نظر می‌رسد ملاصدرا در برشمردن محدودیت‌های معرفتی عقل، چندان که شایسته است جانب عدالت را رعایت نکرده است و تاحدودی به دامن ایمان‌گرایی و نقل‌گرایی غلطیده است. پرسشی که سخنان ملاصدرا ما را با آن مواجه می‌سازد آن است که با فرض پذیرش همه محدودیت‌های گفته شده، همین محدودیت‌ها چگونه فهمیده می‌شود؟ آیا ابزاری چون عقل در اختیار ماست تا حتی همین محدودیت‌ها را فهم کنیم؟ آیا آموزه‌های نقلی و وحیانی، با ابزاری جز عقل قابل فهم و بیان است؟ آیا صرف شهودات دینی و عرفانی برای فهم دین و راهنمایی دیگران کفایت نمی‌کند، یا اینکه حتی با فرض وجود چنین شهوداتی، چاره‌ای جز دست استمداد طلبیدن از عقل است؟ بنابراین اگرچه سخنان ملاصدرا در بیان محدودیت‌های عقل حاصل بصیرت‌های ارزشمندی است، بویژه در باب مواردی چون جزئیات احکام دینی، گزاره‌های فراعقلی، ماهیت مرگ و خصوصیات عالم قیامت، اما محکوم کردن عقلی همه فلاسفه گذشته به اینکه به واسطه توسل به عقل، به حقیقتی نرسیدند و دچار خطا شدند با واقعیت‌های موجود درباره آنها مطابقت ندارد. ضمن اینکه اگرچه راه عقل و راه وحی، دو راه موازی و بعضاً مکمل کسب حقیقت هستند، نه دو راه متقابل که اگر کسی از یکی نرفت، لزوماً در بهره‌مندی از دیگری هم ناتوان باشد. بلکه اصل تقدم عقل بر وحی و نقل، گویای این حقیقت است که سلوک در راه حقیقت، اصالتاً و بطور طبیعی سلوکی عقلانی است، استمداد از وحی و نقل، در واقع بعنوان عامل مکمل، موازی و اصلاح‌کننده خطاهای عقل است نه اینکه بدون وحی و نقل، عقل مطلقاً قادر به شناخت حقیقت نباشد و در خطا و اشتباه سرگردان بماند. در این ارتباط آیت الله جوادی آملی هم نکات درخور تاملی دارد. از دید ایشان، در بُعد هستی‌شناسانه، عقل در هستی دین مدخلیتی ندارد، زیرا دین مخلوق اراده و علم ازلی خداوند است و هیچ عامل دیگری جز خدای سبحان در تدوین محتوای آن سهمی ندارد. اما در بُعد معرفت‌شناختی، عقل دارای نقش مهمی است. زیرا آن عهده‌دار ادراک و فهم قوانین دینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۴). همچنین ایشان معتقد است که «یکی دیگر از محدودیت‌های ادراکی عقل، به مقوله جزئیات دینی مربوط می‌شود. عقل خود می‌داند که در جزئیات مجاز به دخالت نیست و تنها در زمینه‌هایی کلی در حریم دین‌شناسی راه دارد و مانند چراغی می‌تواند مناطق کلی را روشن‌نگری نماید. عقل چه می‌داند که فلان نماز باید چند رکعت باشد... این محدودیت ادراکی، نکته‌ای نیست که کسی بر عقل تحمیل کند، بلکه خود عقل نظری به جهل و قصور خویش در بسیاری از موارد معترف است. از این رو، بهترین دلیل و بیشترین دلیل نیاز به وحی و نبوت و دین الهی از ناحیه عقل نظری اقامه می‌شود» (همان: ۶۰-۵۹). همچنین در بعد عملی دین، به ویژه در احکام مربوط به رابطه انسان با خدا مثل عبادات، احکامی وجود دارد که عقل انسان احاطه کامل بر جزئیات آنها ندارد. به همین دلیل در قرآن مجید سخن از تعالیمی رفته که تنها از طریق وحی در اختیار انسان قرار گرفته و در غیر اینصورت انسان قادر به درک آن نبود (برای نمونه رک. سوره بقره: ۱۵۱ و ۲۳۹). لازم به توضیح است که اگرچه عقل در بُعد هستی‌شناختی دین نقش ندارد، اما تصدیق وجود چنین واقعیتی برای انسان و حجیت بخشی به میزان حدود دین نیز بر عهده عقل است. پس خلاصه نکته این بخش آن است که اگرچه عقل، که موهبتی الهی به انسان است، قوه‌ای خطاپذیر و دارای برخی محدودیت‌هاست، اما تصدیق وجود حقایق ورای عقل و لزوم پایبندی به آموزه‌های فراعقلی دین نیز بر عهده عقل است که این مهم از طریق اعتماد منطقی عقل به منبع وحی حاصل می‌گردد.

۵-۱. خودانتقادپذیری عقل

منظور از قدرت انتقادپذیری عقل از خودش آن است که خود عقل می‌فهمد که محدودیت‌هایی دارد و به همه حقایق عالم هستی دسترسی ندارد؛ و چون در بند زندگی دنیوی انسان است، امکان بروز خطا در استدلال‌های آن وجود دارد. در واقع، وجود اختلاف‌های فاحش میان انسانها در استفاده از عقل و ارائه استدلال‌های عقلانی و مشاهده خطاهای عقلی انسان، که تاریخ تفکر بشر گواهی می‌دهد، دال بر ضرورت اصل انتقادپذیری عقل از خود و اجتناب از انحصارگرایی معرفتی است. در واقع، چون عقل ما محدود و خطاپذیر است، حتی در مواردی که اطمینان بیشتری به یافته‌های عقلی خود داریم، نایستی جزم‌اندیشانه فهم عقلی دیگران را محکوم کرده، تنها فهم خود را به رسمیت بشناسیم، مگر در امور کاملاً بدیهی عقلی و اولیات. ضمن اینکه یافته‌های ما، از آن‌رو که حاصل استدلال‌های بشر خاکی و محدود هستند، جنبه قدسی و الهی ندارند و به همین دلیل همواره در معرض نقد و چون و چرا هستند. در این زمینه می‌توان گفت: «هرچه به قالب فهم و عقل انسان درآید نه قدسی است نه معصوم و نه جاوید، بلکه کاملاً

انسانی و در معرض همه گونه انتقاد و حتی زوال است. زیرا نگرستن از ورای عینک عقل به هرچیزی چه بسا چین و شکن در آن بیفکند و هر عقلی بسته به عوامل بسیار، چین و شکنی مخصوص به خود، و معرکه آراییی که از این رهگذر به وجود می‌آید، در تفکر دینی هم مشهود است» (مردیها، ۱۳۹۴: ۱۷۰). پس یافته‌های عقلی، نه تنها درباره همه امور زندگی، بلکه حتی درباره فهم عقلی از دین نیز دارای قداست و معصومیت نیست، زیرا اگرچه «وحي در مقام عرش الوهي، قدسی و معصوم است، اما ده‌ها برداشت متفاوت از آن وجود دارد، که ناشی از عقل آدمی و راجع به هویت انسان است، نمی‌تواند قدسی و معصوم باشد» (همان).

در زمینه امکان خودانتقادگری عقل، و لزوم توجه به انتقاد مداوم از یافته‌های عقلانی انسان، کارل پوپر، نکات درخور توجهی دارد که برخی از آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد. از دید پوپر، جزمیت فاقد هر نوع تسامح و اغماض، یکی از اصلی‌ترین موانع پیشرفت علم است. اگر نظریه مورد بحث نوعی حالت انحصارگرایانه کسب کند، در آن صورت خطر برای پیشرفت علم به شدت افزایش می‌یابد. براین اساس، از دید او، جزم‌گرایی مرگ معرفت است، زیرا رشد معرفت به تمامه به وجود اختلاف آراء و نظرات بستگی دارد. اختلاف آراء و نظرات در عین حال می‌تواند زمینه را برای بحث، استدلال و نقادی متقابل فراهم سازد (پوپر، ۱۳۸۹: ۶۷ و ۸۹). پوپر با این ملاحظات، سنت نقادی خویش را این‌گونه تاسیس می‌کند: با اتخاذ روش انتقاد از یک داستان یا تبیین موجود، و سپس گذر به یک روایت نو، بهبود یافته، و بدیع که به نوبه خود در برابر نقادی‌های بعدی سپر می‌اندازد. به گمان پوپر، همه تحولات، ناشی از برخورد فرهنگ‌ها، یا برخورد چارچوب‌ها بوده است، که به کاربرد روش بحث نقادانه در اسطوره‌سازی، به تلاش ما برای فهم و شناساندن جهان به خودمان، انجامیده است (همان: ۹۹-۱۰۰). از دید پوپر، بحث نقادانه اساساً عبارت است از نوعی مقایسه میان شایستگی‌ها و فقدان شایستگی‌های دو یا چند نظریه. شایستگی‌هایی که مورد بحث قرار می‌گیرند عمدتاً عبارتند از توان تبیین نظریه‌ها، بحث نقادانه در بهترین حالت این دعوی را موجه می‌سازد که نظریه مورد بحث بهترین نظریه موجود است. یا به عبارت دیگر، از دیگر نظریه‌های رقیب به حقیقت نزدیک‌تر است. به گفته پوپر، هرچند ما هیچگاه نمی‌توانیم این دعوی را که به حقیقت دست یافته‌ایم، موجه سازیم، می‌توانیم برخی دلایل خوب، یا موجه کننده در این خصوص ارائه دهیم که چرا می‌باید یک نظریه را در قیاس با نظریه‌های دیگر نزدیک‌تر به حقیقت به شمار آوریم (همان: ۲۹۴-۲۹۶). به گفته او: "عقلانیت یک تئوری در این امر نهفته است که ما آن را بدان سبب برمی‌گزینیم که از اسلاف خود بهتر است؛ بدان سبب که می‌تواند تن به آزمون‌های سخت‌تری دهد؛ بدان سبب که حتی می‌تواند، اگر بخت یارمان باشد، از آنها عبور کند و بنابراین به حقیقت نزدیک‌تر شود (پوپر، ۱۹۳۶: ۲۴۸). نتیجه اینکه رویکرد انتقادی که رویکرد استدلال‌پذیری و رویکرد عقلانیت است، عبارت است از سنت مباحثه آزاد و کاوش و آزمون نظریه‌ها به منظور کشف نقاط ضعف، و آمادگی برای اصلاح و حتی کنار گذاشتن و جایگزینی آنها. از دید پوپر، هیچ فرایندی عقلانی‌تر از روش آزمون و خطا، روش حدس و ابطال وجود ندارد و یگانه سنت عقلانی، سنت نقادی است، و هیچ راه دیگری بجز این سنت برای نزدیک شدن به حقیقت و تحقق پیشرفت دانش و همچنین برای تبیین چنین پیشرفتی وجود ندارد. فقط آن تلاش‌ها معقول هستند که در راستای نشان دادن نادرستی تئوری‌ها باشند (همان: ۵۰-۵۱).

۶-۱. امکان تکامل تاریخی عقل

از اوصاف عقل که در بخش‌های قبلی بیان گردید، ویژگی تکامل تاریخی آن است؛ به این معنا که عقل، که موهبتی الهی به انسان زمینی است، اگرچه خطاپذیر است و محدودیت‌هایی دارد، اما آن هم قدرت انتقادپذیری از خود را دارد و هم بر تکامل تاریخی تواناست. براین اساس است که می‌توان هم میان قدرت قوه عقلانی انسان در سنین مختلف تفاوت نهاد و مدعی شد لازمه تکامل عقلی انسان، نوعی بلوغ و کمال عقلی او در بزرگسالی نسبت به دوران کودکی است. اما مهمتر از این، ادعای ما درباره تکامل تاریخی بشر طی قرون گذشته است، مواردی چون گذشت فکر انسان از مرحله اسطوره‌ای و تاسیس فلسفه‌های عقلانی، رشد علوم و تمدن‌سازی انسان طی قرون گذشته تا قرن حاضر، نیازمندی انسان‌های گذشته به استفاده مستقیم از دعوت انبیاء الهی با استفاده از معجزات و کتب آسمانی و بی‌نیازی نسبی بشر امروز به ارسال دوباره رسولان الهی و شواهد دیگر دال بر رشد و بلوغ عقلی بشر نسبت به دوره‌های گذشته است.

۷-۱. اعتدال در توجیه معرفتی باورهای دینی

از ویژگی‌های بارز عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی، اتخاذ رویکرد اعتدالی و متواضعانه در توجیه معرفتی باورهای دینی است. در این زمینه بایستی توجه داشت که اثبات صدق منطقی و عقلانی همه باورهای دینی، عملاً ممکن نیست؛ چون هم توانایی معرفتی انسان محدود است و هم برخی گزاره‌ها و باورهای دینی وجود دارند که ورای اثبات‌پذیری منطقی و عقلانی هستند. به همین دلیل

در مورد چنین گزاره‌هایی می‌توان گفت در صورتی که تلاش برای اثبات منطقی و عقلانی آنها، نتیجه‌بخش نبود بایستی به توجیه و ترجیح آنها توجه داشت؛ به این معنی که می‌توان معیارهایی را به دست آورد که یا توجیه‌گر آن باورها یا دال بر ترجیح آنها نسبت به باورهای دیگر دینی باشند (پویمن، ۱۳۸۷: ۲۴۱). در اینجا منظور از ترجیح امکان کارآمدی بیشتر باورهایی نسبت به باورهای دیگر باشد. نمونه بارز چنین توجیه معرفتی و ترجیح عملی، دفاع پاسکال از خداباوری در مقابل خدا ناباوری است، زیرا نتایج و سودهای بی‌نهایت محتمل خدا باوری نسبت به زیان‌های خدا ناباوری، بطور عقلانی ما را به خدا باوری متمایل می‌سازد.

۲. اتخاذ رویکرد انسجام‌گرایی

منظور از اتخاذ رویکرد انسجام‌گرایی آن است که ما بایستی تلاش کنیم نظامی از باورهای دینی را سازمان دهیم که همچون اجزای یک شبکه، دارای سازگاری، سازواری و ارتباط منطقی درونی و تعامل دو سویه باشند، نه اینکه با همدیگر نسبت تباین، تناقض یا تقابل داشته باشند، طوری که پذیرش باوری منجر به کنار گذاشتن باوری دیگر و بروز مشکلات حل‌ناشدنی در نظام باورهای دینی گردد (همان: ۲۷۱). برای مثال، در مورد خدا باوری، نمی‌توان هم به صفات مطلق الهی باور داشت و هم پذیرفت که حوزه‌هایی از اعمال انسان یا بخش‌هایی از جهان از قلمرو قدرت و حاکمیت الهی خارج است، زیرا باور اخیر نافی صفات مطلق و نامتناهی الهی، از جمله فاعلیت و قدرت خداست. البته صرف انسجام درونی باورهای دینی با همدیگر دلیل کافی برای پذیرش آنها نیست، اما دلیل لازم هست به این معنا که تنافی باورهای دینی نسبت به همدیگر خود دلیل بر صفت عدم عقلانیت آنهاست.

۲-۱. توجه به تنوع ابعاد دین و زبان آن

از لوازم دیگر رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی به نظام باورهای دینی، توجه به تنوع ابعاد دین و ضرورت تنوع ویژگی‌های آنهاست. در این زمینه با نظر به تنوع ابعاد دین در مواردی چون بعد اعتقادی، اسطوره‌ای یا روایی، بعد اخلاقی یا حقوقی، بعد شعاعی یا عملی، بعد تجربی یا احساسی، بعد تشکیلاتی یا اجتماعی، و نهایتاً بعد مادی (اسمارت، ۱۹۸۴: ۲۱)، می‌توان گفت عقلانیت ناظر به این ابعاد یکسان نیست، بلکه هر بعدی دارای عقلانیت ناظر به خود است و معیارهای صدق و توجیه مربوط به خود را داراست. همچنین تنوع ابعاد دین، بطور طبیعی، منجر به تنوع زبان دینی مربوط به آن می‌گردد؛ یعنی نوع گزاره‌های دینی مربوط به اعتقادات بایستی متفاوت از نوع گزاره‌های دینی مربوط به شعائر و مناسک باشد، یا سنخ زبان دین در مورد بعد تجربی دین بایستی متفاوت از سنخ آن در مورد بعد اخلاقی یا حقوقی باشد. به همین دلیل، در متون دینی از تنوع زبان دین استفاده‌های فراوانی شده است، یعنی در مقام بیان گزاره‌های دینی ناظر به ابعاد مختلف دین، شاهد بکارگیری زبان‌های خبری و انشایی از یک سو، و گزاره‌هایی در قالب حقیقت، مجاز، استعاره، تمثیل، اسطوره، نماد و غیره از سوی دیگر هستیم.

۲-۲. عقلانیت ناظر به ساحات متفاوت انسان

از ویژگی‌های مهم عقل‌گرایی اعتدالی توجه به ساحات‌های مختلف انسان است که هر یک با ابعاد خاصی از دین ارتباط دارد. در این زمینه حداقل به سه بعد نظری، عملی و ارزشی انسان تاکید بیشتری می‌گردد، اگرچه به نظر می‌رسد ساحات‌های انسانی دارای ابعاد بیشتری هستند که از جمله آنها، علاوه بر سه بعد مذکور، می‌توان به بعد هنری یا زیبایی‌شناختی، بعد ابزاری و بعد غایی نیز اشاره کرد. در خصوص عقلانیت ناظر به تنوع ساحات‌های انسانی به نظر می‌رسد منطقی است تا از عقلانیت‌های متناسب با آنها سخن گفت؛ به این معنا که بعد اندیشه‌ای و نظری انسان، دارای عقلانیت نظری، بعد عملی و رفتاری انسان، دارای عقلانیت عملی، بعد ارزشی و اخلاقی انسان دارای عقلانیت ارزشی و وظیفه‌شناختی، بعد هنری و زیبایی‌شناسانه انسان دارای عقلانیت زیبایی‌شناختی، بعد ابزاری انسان دارای عقلانیت ابزاری و نهایتاً بعد غایی و کمال‌جویی انسان دارای عقلانیت غایی است (استنمارک، ۱۹۹۵: ۵). اهمیت تنوع ساحات‌های انسانی ما از آن جهت است که بایستی آموزه‌های دینی مربوط به هر نوع ساحتی متناسب با اوصاف آن ساحت سنجیده شود؛ به این معنا معیارهای عقلانیت‌های نظری، عملی، ارزش‌شناختی، ابزاری، غایی، زیبایی‌شناختی و نظایر آن یکسان نیستند، بلکه هر یک واجد معیارهای خاص و متناسب خود هستند.

۲-۳. پذیرش کثرت در عقلانیت

از دیگر ویژگی‌های اقبال به عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی پذیرش کثرت در عقلانیت است، به این معنا که لزوماً یک تلقی از عقل، عقل‌گرایی و عقلانیت وجود ندارد، بلکه بستگی به پیش‌فرض‌های ذهنی و الگوهای فکری انسانها، تلقی‌های متکثری از آنها وجود دارد. در واقع امکان خود انتقادگری عقل و تکامل تاریخی آن در سنت‌های فکری مختلف، موجب تکثر در الگوهای عقل‌گرایی و

عقلانیت می‌شود به این معنا که عقلانیت دارای سطوح عرضی و طولی و تشکیکی است و براساس نوع نظام اندیشه انسانها متکثر می‌گردد. تکثر در عقلانیت به معنای پذیرش واقع‌گرایی و رئالیسم انتقادی است که برخی از پیش‌فرض‌های آن عبارت است از اینکه:

۱. حقیقت پیچیده و کثیرالاضلاع است،
۲. حقیقت تاحدودی پوشیده است و نیازمند کشف المحجوب است،
۳. حقیقت ظاهری دارد و باطنی، و بلکه هزار چهره است،
۴. ذهن آدمی در مقام ادراک حقیقت، لزوماً منفعل و تماشاگر محض نیست، بلکه در آن واحد هم منفعل هم فعال، هم تماشاگر و هم بازیگر است، یعنی همچون آینه‌ای مقعر یا محدب و رنگی است.

نتیجه پذیرش رئالیسم انتقادی آن است که:

۱. از حقیقت واحد می‌توان تجربه‌های متنوع داشت،
۲. از تجربه واحد می‌توان تفسیرها و تعبیرها و برداشتها و قرائت‌های متنوع به‌دست داد (فناپی، ۱۳۹۴: ۲۱۱).

پس، رئالیسم انتقادی یعنی اینکه، اگرچه واقعیت ثابت، مطلق و ابدی است، اما تصویر ما از واقعیت و تئوری ما درباب واقعیت ممکن است نه ثابت باشد و نه مطلق و نه ابدی. آن می‌گوید معلومات و افکار و اندیشه‌های ما نه کاملاً عینی‌اند و نه کاملاً ذهنی، بعضی از آنها منشا عینی دارند اما مضمون آنها همواره تجلی، ظهور و نمود واقعیت/حقیقت در ذهن ما و در نزد ما است. افکار و اندیشه‌های ما علاوه بر تاثیرپذیری از موضوع و متعلق معرفت (معلوم بالذات)، از عواطف و احساسات و از معلومات و تجربیات پیشین و نیز از تعلقات ما و محیط زندگی ما هم تاثیر می‌پذیرند (همان: ۲۰۹-۲۱۱).

نتیجه‌گیری

همانطور که در ابتدای تحقیق بیان شد اقبال به عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی به واسطه مشکلات فراوان دو رویکرد ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی حداکثری است. رویکرد مورد نظر ما تلاش دارد تا نگاهی واقع‌بینانه و متواضعانه بر توان‌مندی‌ها و محدودیت‌های عقل داشته باشد. آن، هم بر قلمروهای توانایی عقل تاکید کرده و هم از محدودیت‌های معرفتی آن غافل نیست. به همین دلیل، مواردی چون نقش مبنای، معیاری، و ابزاری عقل در این رویکرد اهمیت بسیاری دارند. همچنین مسأله تقدم عقل بر وحی و نقل، نشان می‌دهد که در همه سطوح معرفت و نظام باورهای دینی، تقدم اصالتاً از آن عقل است، این عقل است که وجود منابع دیگری چون وحی یا نقل یا شهود و تجربیات دینی را تایید می‌کند، چرا که بدون فهم عقلانی، تایید خردورزانه و تبیین عقلانی خود عقل چگونه می‌توان از ماهیت آموزه‌های وحیانی و تجربیات عرفانی پرده برداشت و برای دیگران آنها را قابل فهم ساخت. از سوی دیگر، از آنجاکه عقل موهبتی الهی به انسان خاکی است، تخته‌بند محدودیت‌های جهان مادی و انسان نیازمند است. به همین دلیل در قلمرو نظام اعتقادات دینی قلمروهایی وجود دارند که نفوذ در آنها و سیر در مراتب آنها در توان عقل نیست، بلکه ابزاری چون وحی یا تجربه‌های عرفانی را می‌طلبد، با این حال فهم خود این واقعیت نیز برعهده عقل است که از آن به محدودیت‌های عقل تعبیر می‌شود. علاوه بر این خصیصه ذاتی عقل تکامل جوهری است که لازمه خودانتقادی آن نیز است. در واقع، تلاش عقل برای نقد خود در ارتباط مستقیم با رشد و تعالی معرفتی و وجودی آن است. پس برای هر عقلی هیچ پایانی در این دنیا نیست، بلکه آن مدام در حال تکامل جوهری خود است. پس دستاورد مهم عقل‌گرایی انتقادی این است که انسان در عین اینکه با یقینات خود زندگی می‌کند اما خود را مصون از خطا نمی‌داند و باورهای خود را ارزیابی می‌کند و مورد نقادی دیگران قرار می‌دهد و عقاید و برهان‌های دیگران را می‌شنود و تا پایان عمر دغدغه شناخت حقیقت را دارد. نتیجه آنکه عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی هم منزلت برجسته عقل را پاس می‌دارد، هم به محدودیت‌های آن توجه دارد. این رویکرد ضمن اصالت بخشیدن به عقل بعنوان اصلی‌ترین و مهم‌ترین قوه معرفتی و عقلانی انسان و تقدم‌بخشی به آن نسبت به همه ابزارها، منابع و طرق کسب معرفت دینی، در عین حال به واسطه برخی محدودیت‌های عقل، حرمت دیگر ابزار معرفت دینی را هم حفظ می‌کند. ضمن اینکه تایید خصوصیات چون محدودیت، تکثر، خودانتقادی، تکامل و تنوع عقلانیت موجب دوری از هرگونه نگرش انحصاری و متصلبانه به عقل و در مقابل آن به وحی و ایمان می‌گردد.

سیاسگزاری

از صندوق حمایت از پژوهشگران ریاست جمهوری به خاطر حمایت مالی و همکاری در اجرای پژوهش حاضر (به شماره ۹۷۰۲۴۴۵۴) سپاسگزاری می‌شود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۲). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۳، تهران، انتشارات طرح نو. آمدی، عبدالواحد. (بی تا). *غررالحکم و دررالکلم*، محمدعلی انصاری، قم: دارالکتاب.
- بحرانی، یوسف. (۱۳۶۳). *حداثقی الناصره*، ج ۱، تحقیق محمدتقی ایروانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- پوپر، کارل. (۱۳۸۹). *اسطوره چارچوب*، ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات طرح نو.
- پویمن، لویی. (۱۳۸۷). *معرفت‌شناسی؛ مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: نشر اسراء.
- سلیمانی، عبدالرحیم. (۱۳۹۲). *عقل‌گرایی اعتدالی-انتقادی در پذیرش باورهای دینی*، *مجله هستی و شناخت*، ش ۲.
- شریف، میان محمد. (۱۳۷۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی و همکاران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (بی تا). *المیزان*، قم: جامعه مدرسین.
- فناهی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). *اخلاق دین‌شناسی*، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۷). *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مردیها، سید مرتضی. (۱۳۹۴). *دفاع از عقلانیت*، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۰). *آموزش عقاید*، قم: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). *آشنایی با قرآن*، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۴۰). *رساله سه اصل*، تصحیح حسین نصر، تهران: انتشارات مولی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۱). *عرشیه*، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۲). *مفاتیح الغیب*، با مقدمه محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۹۱). *شرح اصول کافی*، تهران: مکتبه المحمودی.
- همتی، عصمت؛ دهباشی، مهدی. (۱۳۹۴). *نظام فکری علامه طباطبایی*، *مجله حکمت معاصر*، ش ۳.

References

- Amedi, Abdulvahed. (No Date). *Ghorarulhekam va Dorarulkelam*, Edited by Muhammad Ali Ansari, Qom: Darulketab Press.
- Bahrani, Yousef. (1983). *Hadaeq Alnazerah*, Vol. 1, Edited by MuhammadTaqi Irvani, Qom: Jameeh Modarresin Press.
- Fanaei, Abolqasem. (2005). *The Ethics of Religious Studies*, Tehran: Negahe Moaser Press. (in Persian).
- Hemmati, Esmat. (2015). Allamah Tabatabaei's Thought, *Hikmat Moaser Journal*, No.3. (in Persian).
- Ibrahimi Dinani, Gholam Hossein. (2003). *The Story of Philosophical Thought in the Islamic World*, Tehran: Tarhe No Press. (in Persian).
- Javadi Amoli, Abdullah. (2008). *The Place of Reason in the light of Religious Knowledge*, Qom: Isra Press.
- Kolayni, Muhammad Ibn Ya'qoub. (1988). *Alkafi*, Edited by Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Darulkotob Al-Islamiyah, (in Persian).
- Mardiha, Seyyed Morteza. (2005). *Defense of Rationality*, Tehran: Naqsh va Negar Press. (in Persian).
- Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. (1991). *Teaching Religious Beliefs*, Qom: Khap and Nashr Press.
- Mullasadra, Sadruddin Muhammad. (1961). *A Commentary on Three Principles*, Edited by Seyyed Hossein Nasr, Tehran: Mowla Press.

- Mullasadra, Sadruddin Muhammad. (1982). *Arshiyeh*, Edited by Gholamhossein Ahani, Tehran: Moula Press. (in Persian).
- Mullasadra, Sadruddin Muhammad. (1983). *Mafatil Algheyb*, Edited by Muhammad Khajavi, Tehran: Nshr Daneshgahi Press. (in Persian).
- Mullasadra, Sadruddin Muhammad. (2012). *Commentary on Usoul Kafi*, Tehran: Almahmoudi Press. (in Persian).
- Mutahhari, Morteza. (1370). *An Introduction to the Quran*, Tehran: Sadra Press.
- Popper, Karl. (1945). *The Open Society and Its Enemies*, 2 vol. 5th edition, London: Routledge & Kegan Paul Press.
- Popper, Karl. (1963). *Conjectures and Refutations*, 4th edition, London: Routledge & Kegan Paul Press.
- Poyjman, Louis. (2008). *Epistemology; An Introduction to the theory knowledge*, Trans by Reza Muhammadzadeh, Tehran: Imam Sadeq University Press.
- Sharif, Mian Muhammad. (1993). *History of Philosopy in Islamic World*, Trans by Nasrullah Pourjavadi, Tehran: Nashr Daneshgahi Press.
- Smart, Ninian. (1989). *The World Religions*, The United Kingdom: Cambridge University Press.
- Soleymani, Abdolrahim. (2011). Moderate rationalism into accepting Religious Beliefs, *Journal of Being and Knowledge*, No. 2.
- Stenmark, Micheal. (1995). *Rationality in Science, Reason and Everyday life*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Tabatabaie, Muhammd Hussein. (no date). *Almizan*, Qom: Jameeh Modarresin Press.