

تأملاتی در کتاب

«درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید»

محمد اخوان

بازگو شده است.

۴. رابطه فلسفه دین و علم کلام، در فصل چهارم کتاب مورد بررسی قرار گرفته است.

۵. فصل پنجم کتاب مربوط به تعریف دین است و نتیجه این فصل این است که دین تعریفی ندارد.

۶. برخی از دیدگاه‌های مربوط به ریشه دین است که در فصل ششم کتاب مورد بررسی قرار گرفته است. نیز در همین آخرین فصل کتاب بحث مبسوطی درباره «فطرت» به عنوان منشاء دین مطرح شده که بخش عمده نقد کنونی به همین موضوع باز می‌گردد. ضمن تقدیر و سپاس از ناشر محترم و نویسنده گرانقدر، به طرح ابهاماتی که در آن وجود دارد، می‌پردازم:

۱. در صفحه ۲۴ کتاب آمده است که براساس پیشرفت‌های مردم‌شناسی نتیجه گرفته شده که دین فرایندی تکاملی دارد. گرچه این قسمت نقل قول از دین پژوهان غربی است، اما نویسنده محترم در این خصوص موضع نگرفته و اظهار نظر مخالف نکرده است و از این امر موافقت ایشان با دیدگاه مزبور برداشت می‌شود. در حالی که این مطلب درست نیست و دین به مفهوم واقعی‌اش یعنی دین توحیدی یگانه است و به تعبیر قرآن ادیان به صورت جمع نداریم و دین حق واحد است، گرچه توسط پیامبران متعدد در طول تاریخ به مردم ابلاغ شده است. در نتیجه نمی‌توان برای آن فرایند تکاملی در نظر گرفت.^۱

نباید پنداشت که خاتمیت پیامبر اسلام (ص) و جاودانی بودن اسلام مفهومش تکاملی بودن دین است. زیرا مفهوم کمال اسلام غنای این دین در فروعات و ابعاد گوناگون است، نه تفاوت آن با سایر ادیان توحیدی در اصول اعتقادی تا موجب تمایز جوهری اسلام با ادیان دیگر باشد. اصول اعتقادی مشترك ادیان، مانع تمایز

۱. استاد شهید مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۳۱ و بعد، انتشارات جامعه مدرسین، حوزه علمیه قم، بی تا.

درآمدی بر

فلسفه دین

و

کلام جدید

ابوالقاسم فنایی

درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، ابوالقاسم فنایی، انتشارات معاونت اساتید معارف اسلامی نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، قم ۱۳۷۵، ۱۵۸ص، رقعی.

نخست، ضمن معرفی اجمالی این اثر، محاسن و نقاط قوت آن را باز می‌گوییم:

۱. در فصل اول کتاب به تحولات دین پژوهی در قرن نوزدهم در غرب و نیز جهان اسلام اشاره شده است. همچنین در این فصل به بررسی ریشه‌های توجه مسلمانان به دین پژوهی و بیان روش‌های گوناگون دین پژوهی در بین مسلمین، نیز بازگویی گرایش‌های متنوع در قلمرو اخلاق پرداخته شده است.

۲. بیان شاخه‌های دین پژوهی و بیان ابعاد دین، موضوع گفتگوی فصل دوم کتاب است.

۳. مفهوم فلسفه دین در فصل سوم کتاب تشریح شده است. نیز در این فصل پاره‌ای از مهم‌ترین مسایل فلسفه دین



پذیرفته شود.

۳. در صفحه ۵۸ کتاب گفته شده پاره ای از فقهای شیعه یقین تقلیدی در اصول دین را کافی می دانند. لیکن سندی برای این نقل ارائه نشده و مشخص هم نشده که این فقها چه کسانی هستند. در حالی که لازم است به نام آنها تصریح شده، استدلالشان نیز بازگو و نقد شود تا توهم نشود که این عقیده طرفداران زیاد یا استدلال قابل قبولی دارد.

البته این انتظار در مورد این کتاب و امثال آن بیشتر وجود دارد. زیرا به طور رسمی مربوط به دروس معارف اسلامی در دانشگاه هاست و نباید سبب اشتباه و لغزش جوانان شود. جوانان باید بدانند تا اصل دین به کمک عقل اثبات نشده باشد، نوبت به وحی، پیامبر، امام، فقیه و تقلید از وی نخواهد رسید.

۴. در مورد بعد اسطوره ای دین در صفحه ۵۸ کتاب می خوانیم: «مراد از بعد اسطوره ای داستان هایی است که رنگ دینی دارد... غرض اصلی از ذکر این داستان ها در متون مقدس افزایش اطلاعات خوانندگان و معتقدان نیست، بلکه عمدتاً جنبه های تربیتی و اخلاقی مورد نظر است، لذا التزام به صدق و قسوع این داستان ها به معنای ظاهری آنها لازم نیست... فی المثل داستان خلقت آدم و حوا و مکالمه خداوند با فرشتگان، هبوط آدم و داستان هایی از این قبیل، ممکن است بعد اسطوره ای دین نامیده شوند».

گرچه این قسمت نقل قول از دین پژوهی به نام آقای اسمارت است، ولی نقل مزبور بدون اظهار نظر درباره آن روا نیست و موهوم آن است که نویسنده یا معاونت اساتید معارف اسلامی، با

۲. همو، نقدی بر مارکسیسم، مقاله جاودانگی اصول اخلاقی، ص ۱۸۲ به بعد، بویژه صفحات ۲۰۷ و ۲۰۸، انتشارات صدرا، چاپ اول، فروردین ۱۳۶۳؛ نیز المیزان، ج ۱۵، ص ۱۸۷ و ۱۸۸، ۲۰۱ و ۲۰۲. دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم، سال ۱۳۹۰ ه. ق. نیز المیزان، ج ۵، ص ۶-۸. نیز ر. ک: در مورد نحوه جمع میان سخن علامه طباطبایی در اصول فلسفه و تفسیر المیزان به: آیه الله عبدالله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر ص ۶۵-۶۸، نشر اسراء، قم، چاپ اول، سال ۱۳۷۵ ش؛ نیز ر. ک: آیه الله جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی، ص ۱۹۱ تا ۱۹۴، نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول، سال ۱۳۶۸ ش.

۳. استاد شهید مطهری، هدل الهی، ص ۲۹ مقدمه کتاب، نیز ص ۹ و ۱۰ متن کتاب. انتشارات اسلامی، تهران، شهریور ۱۳۵۳ ش. نیز ر. ک: شیخ الطائفه محمد بن الحسین علی الطوسی، الرسائل العشر، ص ۹۶ و ۱۰۵، انتشارات جامعه مدرسین، قم، بی تا.

۴. از جمله آیه الله استاد محمد تقی مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص ۴۰، ۴۱ و ۶۰. انتشارات اطلاعات، تهران، چاپ دوم، سال ۱۳۷۰ ش. نیز آیه الله جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی، ص ۱۵۵ تا ۱۶۲.

جوهری آفاق و نیز مانع پذیرش تکامل در دین بدین معناست.

۲. در صفحه ۳۵ کتاب به مرحوم علامه طباطبایی-ره- و مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری-ره- نسبت داده شده که ایشان از قول فلاسفه فرموده اند، اصل حسن و قبح اعتباری بوده و در قلمرو اعمال و رفتار انسان کاربرد دارد و استفاده از آن در مسایل حکمت نظری به آفت خلط حقیقت و اعتبار مبتلاست و افعال خداوند مشمول این اصول نیست. در نتیجه، این مقدمات تنها در استدلال جدلی قابل استفاده است نه در برهان.

در این مورد یادآوری می شود، گرچه اصل نسبتی که به بزرگواران فوق داده شده نادرست نیست، اما عقیده خود آنان و بزرگان و محققان دیگری از حکما، خلاف دیدگاه آن عده از فلاسفه است که عقیده بالا از آنها نقل شده است.

مرحوم علامه طباطبایی و استاد شهید مطهری شخصاً عقیده دارند که اصل حسن و قبح عقلی جنبه برهانی دارد و در اخلاق و عقاید نیز کاربرد داشته پشتوانه قوی حقایق اخلاقی و اصول اعتقادی قرار می گیرد.^۲

درست برعکس ادعای نویسنده محترم، در حوزه اخلاق، میان «هست» و «باید» رابطه وجود دارد و قضایای اخلاقی چنانکه در چهره قضایای انشایی خودنمایی می کنند، در چهره قضایای اخباری نیز می توانند ظاهر شده، جنبه توصیفی داشته باشند و چنین چیزی جز براساس اصل حسن و قبح عقلی و اعتباری نبودن این اصل امکان پذیر نیست.

در اصول اعتقادی نیز وضع چنین است و جز با حقیقی شمردن اصل حسن و قبح، کاربرد برای آن در این حوزه متصور نخواهد بود. برای مثال هنگامی که بناست به کمک این اصل، عدل الهی اثبات شود، مگر جز این است که نخست باید عدالت از امور حقیقی حسن دانسته شود و سپس به طور واقعی، خدا عادل به حساب آید.^۳

جمع دیگری از بزرگان معاصر نیز درباره اصل حسن و قبح همین عقیده را دارند.^۴

اکنون جای این سؤال هست که چرا نویسنده محترم به این عقیده که با عقیده بسیاری از فلاسفه مخالف است، اشاره ای نکرده است، به گونه ای که خواننده گمان می برد به طور کلی موضع فلسفه در مقابل موضع کلام است و همه فلاسفه حسن و قبح را اعتباری می دانند. در حالی که گرایش عقلی در دین، زمانی می تواند قابل قبول باشد که حقیقی بودن اصل حسن و قبح

فرد یاد شده هم عقیده است.

اگر تمام داستان‌های قرآن نمادین و تمثیلی باشد، این گمان پیش نخواهد آمد که آن داستان‌ها مربوط به ادوار گذشته تاریخ بوده‌اند و حتی در صورت واقعی بودن آنها، با تحولات تاریخی که رخ داده، اکنون دیگر برای ما آموزندگی ندارند. در نتیجه هدف تربیتی قرآن از نقل این داستان‌ها چگونه تأمین خواهد شد؟ به علاوه، چگونه به رغم تأکید قرآن بر حقیقی بودن داستان‌های پیامبران سابق دارد، می‌توان این ادعا را پذیرفت که به صدق ظاهری داستان‌های قرآن نداریم؟

بیان موضع اسلامی ما درباره پذیرش حقایق تاریخی مطرح شده در قرآن و متون اسلامی ضروری است و حتی نباید به هنگام بحث در حوزه فلسفه دین فراموش شود.

۵. در صفحه ۶۴، درباره بعد تجربی دین گفتگو شده است. این قسمت نیز نقل قول از دین پژوهان غربی است و نباید مسؤولیت مطلب را مربوط به نویسنده محترم دانست، لیکن لازم بود ایشان به چند مطلب بدین شرح اشاره می‌کردند:

الف. میان منشاء دین و منشاء دینداری نباید خلط شود، چنانکه خود نویسنده نیز در صفحه ۱۲۴ همین کتاب، عقیده اش این است، ولی در صفحه ۶۴ یک بار تجربه دینی منشاء دین و بار دیگر منشاء دینداری دانسته شده است.

ب. حس دینی به عنوان بُعدی از ابعاد چهارگانه یا پنجگانه روح انسان، چیزی جز تجربه دینی دینداران و جز احساسی است که به آنان در رابطه فردی آنان با خدا پدید می‌آید. حس دینی یا فطرت دینی، به مقتضای تحقیق، گرایش است روحی نسبت به خدا و دین حق که پس از شناخت خدا و دین پدید می‌آید، در حالی که تجارب دینی می‌تواند موردی و فراوان باشد.^۵

ج. مستند دانستن دین به کشفیات روانشناسی و تجارب شخصی و یا حس دینی را کشفی روانشناسانه دانستن، موجب طعن زدن برخی شده بدین گونه که گفته‌اند این امر برهانی نیست و ملحدان نیز در مقابل دینداران می‌توانند مدعی شوند دارای تجارب خاصی در خصوص الحاد خویش‌اند و روح آنان به سوی الحاد گرایش دارد.^۶

پس چنین استنادی اصولاً نارواست و باید گرایش و احساس دینی، گرایش فطری و عقلانی محسوب شود که در پی شناخت عقلی می‌آید تا غیر قابل انکار و گریزناپذیر باشد.

در صفحه ۹۲ نیز آمده است که در صورت فطری بودن منشاء دین، باید برای دفاع از این نظریه، از روش تحقیق تجربی سود جست تا در برابر نظرات روانشناسانه رقیب پیروز شود. در این مورد نیز باید گفت نظریه فطرت روانشناسانه نیست. زیرا در این

صورت این نظریه قابل دفاع نخواهد بود. شرح این مطلب می‌آید. ۶. در صفحات ۸۵، ۸۹ و ۹۱، درباره فقدان موضوع در علم کلام و بی‌روش بودن آن سخن رفته است. در این مورد باید توجه داشت که گفتگوهای مفصلی از دیرباز انجام گرفته و چیزی که تقریباً مشترك میان متکلمان مسلمان است، این نکته است که موضوع علم کلام اصول اعتقادی دین یا پاره‌ای از اصول اعتقادی است.^۷ در نتیجه بی‌موضوع دانستن علم کلام یا پاسخ‌گویی کلام به هر شبهه‌ای در مسایل دینی، حتی شبهات مربوط به فروع فقهی را رسالت علم کلام دانستن، امری است که در تاریخ کلام اسلامی بی‌سابقه است و مطرح کردن آن در کتاب مورد بحث یا برخی کتاب‌های دیگر، موجب شگفتی است.

در مورد روش علم کلام نیز بهتر است به تنوع روش‌ها در این علم و برجسته بودن روش عقلانی در آن اشاره شود، نه اینکه آن گونه که نویسنده محترم در صفحه ۹۱ کتاب مشی کرده یک بار علم کلام را بی‌روش و بار دیگر دارای روش‌های متنوع به حساب آورد.

۷. در صفحه‌های ۹۵ و ۹۶، یکی از ویژگی‌های کلام جدید، گفتگوی میان ادیان، غیر قابل اثبات بودن دعاوی هم عرض ادیان و نیز تفاهم ادیان برای رویارویی با دشمن مشترك، یعنی الحاد به شمار آمده است.

نویسنده محترم در این قسمت از بحث نیز موضع خود را روشن نکرده است. آیا یک دانشجوی مسلمان یا یک استاد درس معارف در دانشگاه می‌تواند این طور بیندیشد که فرضاً دعوی توحید در اسلام و دعوی تثلیث در مسیحیت، هم عرض یکدیگرند و هیچ کدام قابل اثبات نیستند؟ پس درباره آنها گفتگو بیهوده است و اسلام و مسیحیت باید با هم در مقابل ملحدان تفاهم کنند؟ پس تدریس معارف اسلامی در دانشگاه، با فرض غیر قابل اثبات بودن اصول دین چه ضرورتی دارد؟

فکر می‌کنم منطق قرآن در سوره مبارکه کافرون در مقابل کافران و ملحدان و نیز دیدگاه قرآن در آیه ۶۴ سوره آل عمران در

۵. آیه‌الله عبدالله جوادی آملی، مبدا و معاد، ص ۶۷، ۶۹، ۱۱۰ و ۱۱۲، انتشارات الزهراء، چاپ سوم، تابستان ۱۳۷۲ ش. نیز همو، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۸۱، ۲۸۹، ۲۹۰ و ۲۹۱، نشر اسراء، قم، چاپ اول، سال ۱۳۷۴ ش. نیز مرتضی مطهری، فطرت، ص ۴۷، ۵۹ و بعد، انتشارات صدرا، قم، چاپ اول، تابستان ۱۳۶۹ ش.

۶. ر. ک: مجله کیان، ش ۱۲، ص ۳۳، خرداد ۷۲، مقاله «مطهری و نظریه فطرت»، از آقای احمد نراقی.

۷. ر. ک: استاد شهید مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، کلام و عرفان، ص ۱۶، انتشارات صدرا، قم، بی تا. نیز مجله کیهان اندیشه، شماره ۴۱، فروردین و اردیبهشت ۷۱، مقاله «مدخل علم کلام»، ص ۱۸ به بعد، نوشته علی ربانی گلپایگانی.



برابر اهل کتاب، ستودنی تر باشد.

۸. در صفحه ۹۷، گذر از ایمان به عقیده مطرح شده است که چیزی ناموجه و غیر معقول می نماید. مگر ایمان و عقیده دو چیزند و در دو مرحله قرار دارند که از یکی به دیگری بتوان عبور کرد؟

۹. در صفحات ۹۹ و ۱۲۷، قول داده شده که بحثی زیر عنوان نیاز بشر به دین مطرح خواهد شد، در حالی که این بحث در کتاب مطرح نشده است و توضیحی نیز در این مورد نداده اند.

۱۰. در صفحه ۱۱۷، درباره تعریف دین شاهد یک تناقض هستیم. از یک سو به دلیل انتزاعی محسوب کردن دین، تعریف حقیقی و به حد تام و نیز تعریف به رسم دین، ناممکن دانسته شده است و از سوی دیگر گفته شده ناتوانی از بیان روشن جهات و عوارض دین به معنای عدم وجود واقعی آنها نیست.

اشتباه نویسنده محترم از آنجا ناشی شده که دین را مفهومی انتزاع شده از مصادیق گوناگون دین دانسته است، در حالی که باید عکس این تصور را داشت، یعنی حقیقت و گوهر دین را یگانه دانست و مصادیق آن را برگرفته شده از آن حقیقت دانست.

اما بر فرض انتزاع تعریف دین از ادیان موجود، با توجه به اختلافات فراوان میان ادیان کنونی، طبیعی است نتوان تعریفی داشت که بر تمام ادیان منطبق باشد. لیکن حق این است که دین تعریف حقیقی دارد و این تعریف قابل دسترسی نیز هست و تاکنون جز نویسنده محترم، در حدی که می دانیم، سایر متکلمان و دانشمندان مسلمان دین را تعریف پذیر دانسته اند.^۸

۱۱. در صفحات ۱۲۴ و ۱۲۵، میان منشاء دینداری و ضرورت دین برای بشر تفکیک شده است. اما این جداسازی لازم نیست و می توان هر دو مسأله را یکی دانست، زیرا می توان ضمن بررسی راز گرایش بشر به دین و انگیزه های دینداری، دلیل نیاز انسان به دین را هم بررسی کرد. اگر انسان انتظاری از دین نداشته باشد، چگونه به آن گرایش می کند. اگر به ضرورت دین برای انسان فکر نشود، چه توجهی برای پذیرش آن وجود دارد؟

در صفحه ۱۲۴ آمده است، در پرسش سوم - یعنی مسأله ضرورت دین - با پدیده دینداری پیش از وقوع آن روبرو هستیم ولی در سؤال دوم - یعنی منشاء دینداری - با پدیده دینداری پس از وقوع آن مواجهیم و در صفحه ۱۲۵ آمده است که در مسأله دوم مخاطبی نداریم یا اگر داریم به کفر و ایمانش دل بستگی نداریم.

در حالی که اگر پرسش درباره منشاء دینداری پس از وقوع دینداری و تدین به دینی مطرح شود، چرا مخاطبی برای این سؤال، یعنی متدینی در کار نباشد و یا اگر باشد به کفر و ایمانش دل بستگی نباشد؟ چطور این دل بستگی در کار نیست و در عین حال درباره منشاء دینداری دیندار بحث می شود.

پس بحث درباره ضرورت دین، جدای از منشاء دینداری نیست و شاید به همین دلیل مغفول نویسنده محترم واقع شده و به رغم وعده ایشان مبنی بر طرح این بحث در دو جای کتاب - آن گونه که در نقد شماره ۹ آمده - اشاره ای بدان نشده است.

۱۲. در صفحه ۱۲۸ کتاب چنین می خوانیم: «و از اموری مانند فطرت که صرفاً می تواند به عنوان «منشاء دینداری» پیشنهاد شود، به عنوان «منشاء دین» سخن به میان آورده اند». نویسنده محترم این عقیده را به طور مستند نقل نکرده اند، در حالی که بهتر بود صاحب این اندیشه را مشخص می کردند تا مشخص شود بزرگان اهل تحقیق به این راه نرفته، بلکه حق مطلب را ادا کرده و فطرت را راهی برای گرایش به دین و رسیدن به خدا دانسته اند.^۹

۱۳. بیشترین سخن ما با نویسنده محترم مورد بحث، بر سر مسأله فطرت است. اینک به مواردی از ابهاماتی که در مورد فطرت در کتاب مورد گفت و گو وجود دارد، می پردازیم:

در صفحه ۱۳۱، امر ذاتی با امر فطری مترادف با یکدیگر ذکر شده اند. ظاهر سخن نویسنده این است که امر فطری یعنی امر ذاتی. ولی این عقیده نادرست است و اگر چه با دیدگاه اصالت عقل در فلسفه که از افلاطون شروع شده است و تا دکارت و کانت و ... ادامه یافته است، سازگار است، اما قابل قبول حکمای اسلامی نیست^{۱۰} و امر فطری نیز امر ذاتی یا معلوم ذاتی نیست. شرح این مطلب می آید.

در صفحات ۱۴۹ و ۱۵۰ کتاب، نظریه فطرت به عنوان بدیل دیدگاه های اول و دوم «فریود» درباره دین پیشنهاد شده و منشاء دین نیز روان پیامبر (ص) دانسته شده است.

درباره گرایش فطری به دین و فطرت به عنوان منشاء دینداری بعداً توضیح خواهیم داد، لیکن تقریر نویسنده محترم از مسأله

۸. ر. ک: استاد مصباح یزدی، آموزش عقاید، ج ۱، ص ۲۸، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ هشتم، پاییز ۱۳۷۱؛ احمد خاتمی، فرهنگ علم کلام، ص ۱۱۴، ذیل واژه دین، انتشارات صبا، تهران، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۰؛ سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۲، ص ۳۸۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۲ش؛ حنین تقیسی، وجوه قرآن، ص ۱۰۲، انتشارات حکمت، تهران، چاپ دوم، سال ۱۳۹۶ق.

۹. ر. ک: امام خمینی (س)، چهل حدیث، حدیث ۱۱، ص ۱۷۹، ۱۸۲ و ۱۸۴، نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، چاپ دوم، زمستان ۱۳۷۱؛ نیز ر. ک: استاد محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ج ۲، ص ۳۸-۳۶ و ۶۲ و ۶۳، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ هشتم، پاییز ۷۱؛ همو، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۲۹، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ سوم، زمستان ۱۳۶۸.

۱۰. ر. ک: مرتضی مطهری، فطرت، ص ۴۸-۵۳، نشر صدرا، قم، چاپ اول، تابستان ۶۹؛ همو، مسأله شناخت، ص ۴۲-۴۸، انتشارات صدرا، چاپ اول، آبان ۱۳۶۷ش.

نیست که این گرایش‌ها ذاتی باشد و خواه ناخواه ما از آنها برخوردار باشیم. اگر فطریات احساسی نیز مانند تمایلات غریزی ذاتی انسان باشد، باید برای نمونه، طبیعی و گریزناپذیر باشد مانند غریزه جنسی، غریزه ترس و امثال آنها. در حالی که انبوه خداگرایان و ملحدان، گویای اکتسابی و اختیاری بودن خداگرایی است.

در صفحه ۱۵۶، می‌خوانیم: «به نظر می‌رسد که قابل دفاع‌ترین تبیین از نظریه فطرت این است که آن را نظریه‌ای نقلی و تفسیری قلمداد کنیم که مستند به وحی و بالتبع درون دینی است، نه نظریه‌ای فلسفی یا عملی [ظاهرآ باید علمی باشد] یا تاریخی که به عقل و تجربه یا شواهد تاریخی متکی است. از این رو بهره‌گیری از این نظریه در حل و فصل مسایل بیرون دینی در دین‌شناسی با مشکلی جدی مواجه است و صرفاً می‌تواند به عنوان منبع الهام تلقی شود».

درست برعکس آنچه نویسنده محترم مطرح کرده این بیان غیر قابل دفاع‌ترین تبیین از نظریه فطرت است. زیرا واضح است که بر اساس نظریه فطرت، قرار است گرایش به دین‌پذیرفتنی باشد و اگر این مسأله، تفسیری، قرآنی، درون دینی و نقلی باشد، مستلزم دور خواهد بود. زیرا از یک سو دینداری و حقانیت دین مبتنی بر این نظریه خواهد بود و از سوی دیگر حقانیت این نظریه نیز در گرو پذیرش وحی الهی و قرآنی خواهد بود.

بنابراین، نظریه فطرت نظریه‌ای است فلسفی که پیش از پذیرش دین، بر اساس کاوش‌های عقلی درباره انسان و تحلیل مسأله «شناخت» به اثبات می‌رسد و سپس بر اساس آن، گرایش دینی معقول می‌گردد.

فطرت را نادرست می‌دانیم. فطرت با چنین تفریری که دیدگاهی غیر عقلی و روانشناسانه باشد، نمی‌تواند بدیل نظریه «فروید» به عنوان منشاء دینداری قرار گیرد. منشاء دین نیز وحی الهی است نه روان پیامبر (ص)، بدین گونه که ایشان آن را ایجاد کرده باشند.

در صفحه ۱۵۴، در خصوص تعریف فطرت، اندکی مسامحه دیده می‌شود. آنجا گفته شده، فطرت چگونگی خلقت یک موجود است و فطریات مقتضای ساختمان وجودی و نحوه آفرینش موجوداتند.

اما باید توجه داشت که فطرت عبارت از آفرینش ویژه و ابتدایی است که پیش از آن سابقه هستی در کار نباشد.^{۱۱} در نتیجه این تعبیر در موردی به کار می‌رود که آفرینش خاص و مهمی مورد نظر باشد، مانند آفرینش جسم^{۱۲} یا روح انسان^{۱۳} برای نخستین بار، یا آفرینش آسمان‌ها و زمین در منطق قرآن.^{۱۴} پس هر گونه آفرینش ولو معمولی، طبق تعریف لغوی و یا طبق اصطلاح قرآنی، فطرت نامیده نمی‌شود و در تعریفی که در کتاب آمده است، تجدید نظر لازم است.

در صفحه ۱۵۵، گفته شده مراد از فطریات ادراکی، شناخت‌هایی است که در عمق ضمیر هر انسانی نهفته است و برای درک آنها نیاز به برهان و استدلال نیست، هر چند محتاج تذکر است؛ و مراد از فطریات احساسی، گرایش‌ها و تمایلات ذاتی است که در ساختمان نفسانی آدمی به ودیعت نهاده شده است.

شاید بتوان گفت مراد نویسنده محترم به قرینه تمایلات ذاتی، شناخت‌های نهفته در عمق ضمیر انسان نیز شناخت‌های ذاتی باشد، که محتاج تذکرند. اما این دیدگاه چنانکه گذشت نادرست است. زیرا فطریات ادراکی همان شناخت‌های بديهی در اصطلاح منطق است که تصور آنها موجب تصدیقشان می‌شود^{۱۵} و از این رو بی‌نیاز از تعریف و یا استدلالند. اما شناخت‌های فطری به اصطلاح «افلاطون» که ذاتی و نهفته در روح بشرند، حتی شأنشان از بديهیات نیز بالاتر است و آنهاست که محتاج تذکرند.^{۱۶}

راه ما در مورد آگاهی از راه افلاطون جداست. نظریه افلاطون در این زمینه استذکار و یادآوری است، ولی عقیده ما یادگیری است. انسان چنانکه قرآن نیز تصریح فرموده است،^{۱۷} به هنگام تولد هیچ چیز نمی‌دانست و تمام دانش بشر اکتسابی است. اما آگاهی‌های اکتسابی خود دو شاخه‌اند: بديهی و نظری.^{۱۸} فطریات ادراکی مرادف بديهیاتند ولی اصولاً آگاهی ذاتی نداریم تا آن را مرادف فطریات ادراکی بدانیم.

به همین صورت، تمایلات فطری نیز ذاتی نبوده در روح انسان به ودیعت نهاده نشده‌اند، بلکه این گرایش‌ها نیز که به دنبال شناخت‌های فطری اکتسابی حاصل می‌شوند، اکتسابی‌اند و چنین

۱۱. علامه ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۸۶ تا ۲۸۸، تنظیم جدید از علی شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق. نیز، راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۸۲، المكتبة المرتضویة، تهران، بی تا؛ شیخ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۴۲۸، المكتبة المرتضویة، تهران، چاپ دوم، شهریور ۱۳۶۲.

۱۲. آیه‌های ۱۵۱ اسراء، ۲۲ یس، ۲۷ زخرف، ۷۲ طه و ۵۱ هود.

۱۳. آیه ۳۰ روم، ۱۳۸ سوره بقره.

۱۴. آیه‌های ۱۷۹ انعام، ۵۶ انبیاء، ۱۴ انعام، ۱۰۱ یوسف و ...

۱۵. به عنوان نمونه ر. ک: ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۱، ص ۲۱۹، دفتر نشر کتاب، بی جا، چاپ دوم، سال ۱۴۰۳ ق.

۱۶. ر. ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۴۵، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، چاپ دوم، سال ۱۳۶۸ ش؛ نیز ر. ک: برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۲۱۴ تا ۲۱۶، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۵ ش.

۱۷. آیه ۷۸ سوره نحل.

۱۸. ر. ک: علامه شیخ محمد رضا مظفر، المنطق، (۳ جلدی)، ص ۲۱.

و ۲۲۲، انتشارات المعارف الاسلامیة، تهران، ۱۳۸۸ ق.

از سوی دیگر به هیچ رو لازم نیست نظریه فطرت علمی باشد، زیرا امری است خارج از قلمرو دانش تجربی و در نتیجه یک نظریهٔ روانشناسانه نیز نیست، زیرا در همان حد که اثبات پذیر باشد، ابطال پذیر نیز خواهد بود.

اگر خواستیم نظریهٔ فطرت را تاریخی بدانیم، مفهومش این خواهد بود که شواهد تاریخی و قدمت پرسش در تاریخ بشر، تنها مؤید این نظریه است، اما نیازی بدان نیست، زیرا هنگامی که دلیل عقلی برای اثبات آن باشد، دیگر نیازی به تاریخ نیست بویژه که کسی در تاریخ به دلیل ظنی بودنش خدشه کند. نباید از نظر دور داشت که در قرآن^{۱۹} و حدیث^{۲۰} هم از فطرت سخن به میان آمده است. لیکن وقتی که فطرت پیش از پذیرش دین به اثبات رسیده باشد، آنچه در متون دینی آمده است، جنبه تأییدی برای حکم عقل می‌یابد و هیچ مانعی نیز ندارد.

در ادامهٔ بحث فطرت در صفحه ۱۵۷، چنین می‌خوانیم: «بدون تردید فطرت از ارکان انسان شناسی دینی است و به عنوان یکی از پیش فرض های اساسی در تبیین دیدگاه های دین در باب دین شناسی، انسان شناسی، خداشناسی، معادشناسی، اخلاق و... باید مورد توجه قرار بگیرد. اما تلقی آن به عنوان نظریه ای با شأن و منزلت فلسفی، یا تجربی با مشکلات عدیده ای مواجه است که پرداختن به آنها از موضوع بحث این رساله خارج است.» نویسندهٔ محترم در این قسمت برای نشان دادن مشکلات عقلانی دانستن فطرت، به مقاله ای از آقای احمد نراقی، زیر عنوان «معقولیت اعتقادات دینی» چاپ شده در مجلهٔ نقد و نظر شماره های سوم و چهارم، استناد کرده است.

خوب بود نویسنده محترم در تعبیر خویش دقت می کردند. هنگامی که فطرت را یک پیش فرض اساسی می دانند، چطور بلافاصله شأن و منزلت فلسفی را از آن سلب می کنند؟ مگر جز این است که شأن هر پیش فرض این است که به روش عقلانی مورد اثبات قرار گیرد تا بر اساس آن مدعایی مطرح شود؟ مگر خود نویسنده در صفحات ۴۴ و ۴۵ کتابشان از پیش فرض هایی نام نبردند که روش تفسیری قرآن به قرآن مرحوم علامه طباطبایی ره باید بر آن مبتنی باشد و گریزی از اثبات عقلانی آنها نیست و بدین سان در تفسیر قرآن حتی کسی چون مرحوم علامه ره نیز بی نیاز از داشتن آن پیش فرض ها و رها از اثبات آنها نخواهد بود.

اکنون سؤال ما این است که آیا اصل دین از تفسیر قرآن کم اهمیت تر است که حتی در شیوه تفسیری قرآن به قرآن نیز ناگزیر پیش فرض های محتاج اثباتی وجود دارد، ولی دین بی نیاز از هر پیش فرض است و نظریهٔ فطرت نیز صرفاً یک نظریهٔ درون دینی است. فرضاً هیچ دلیل دیگری جز فطرت در کار

نباشد و برای منشاء دین نیز هیچ دلیل عقلانی وجود نداشته باشد - که البته نویسنده محترم نیز در سراسر کتاب دربارهٔ منشاء دین صریحاً نظر خویش و یا نظریه ای عقلانی به عنوان منشاء دین ارائه نکرده است - چگونه به استناد نظریهٔ درون دینی فطرت، می توان حقانیت دین را اثبات کرد؟

در باب مشکلات عدیدهٔ مطروحه از سوی آقای احمد نراقی دربارهٔ «معقولیت اعتقادات دینی» نیز پاسخ های مبسوطی به قلم این حقیر تهیه شده که در شمارهٔ ششم مجلهٔ نقد و نظر در تاریخ بهار ۷۵ نشر یافته است و در این زمینه نیز جای هیچ نگرانی نیست. در صفحه ۱۵۷، باز هم آمده است که فطرت اگر بخواهد به عنوان منشاء دینداری قلمداد شود، باید نوعی گرایش باشد نه شناخت محض. ایشان برای سخن خویش دلیلی نیاورده اند و در صفحات ۱۵۴ و ۱۵۵ نیز فطرت را به دو شاخهٔ فطرت ادراکی و احساسی تقسیم کرده اند.

اما در هر حال باید توجه داشت که، بدون شناخت، گرایش امکان پذیر نیست و اگر ایشان گرایش بدون شناخت را منظور داشته باشند، یعنی چیزی مانند گرایش غریزی، دیگر امری فطری نخواهد بود. به علاوه با آزادی بشر نیز قابل جمع نخواهد بود.

نویسنده محترم در پایان کتاب در صفحه ۱۵۷، فطری بودن را با استدلالی بودن مغایر دانسته اند. نتیجه دیدگاه ایشان این است که تمسک به نظریهٔ فطرت در باب دین و خداشناسی بی حاصل است. ریشه اشتباه ایشان این است که امر فطری را مرادف با امر ذاتی و معلوم بالذات و در نتیجه غیر استدلالی دانسته اند. در صورتی که قبلاً توضیح دادیم که معلوم فطری نیز اکتسابی است، در مقابل معلوم ذاتی که برای انسان محال است. بنابراین معرفت فطری نیز استدلال پذیر بوده و پیش از شناخت آن واقعاً مجهول است. لیکن شناختی آسان یاب است در مقابل معلوم فطری که دیر یاب و محتاج تحمل و تأمل بسیار است. در مورد معلوم بدیهی و فطری، باید گفت، طبق ضابطهٔ منطقی، تصورش موجب تصدیق آن می شود. نه اینکه در موردش تصویر نیز نیاز نباشد.

اگر چیزی معلوم ذاتی بوده و فرض آن منطقی باشد، بی نیاز از تصور نیز خواهد بود، در حالی که تصور برای امور فطری و بدیهی اجتناب ناپذیر بوده و خود همین امر نیز تلاشی ذهنی و علمی است.

○

۱۹. آیه ۳۰ روم، صریحاً و در پاره ای از آیات دیگر با الفاظی دیگر، مانند آیه های ۶۰ تا ۶۲ سوره یس، ۱۳۸ بقره، ۱۷۲ و ۱۷۳ اعراف و ۱۷۲ احزاب.
۲۰. از باب نمونه ر. ک: علامه محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، باب ۱۱، ص ۲۷۶ و بعد، انتشارات مؤسسه الوفاء، بیروت، لبنان، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.