

دفاعیات

بی حاصل

محمد اخوان

نقد جناب آقای اخوان از کتاب «درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید» نگاشته آقای فنایی را نویسنده به تفصیل پاسخ گفته بودند که چاپ شد. جناب اخوان تقریباً به نقد همه موارد نگاشته آقای فنایی پرداخته اند. مجله با تأکید بر این نکته و توجه به اینکه موارد بسیاری از آنچه در نگاشته های این دو بزرگوار در نقد یکدیگر آمده است مبنايي است. پاسخ آقای اخوان را به این نقد پس از حذف مواردی به لحاظ ضیق مجال می آوریم و برای هر دو بزرگوار آرزوی توفیق می کنیم.

آینه پژوهش

اشاره: در شماره ۴۸ مجله «آینه پژوهش»، کتاب «درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید»، مورد نقد و بررسی قرار گرفت. در پاسخ نقد یاد شده، مقاله ای در شماره ۵۳ همین مجله از سوی آقای ابوالقاسم فنایی به چاپ رسید. از مجموع سیزده اشکال این جانب در آن نقد، تنها یک مورد، یعنی اشکال نهم، مورد پذیرش ایشان قرار گرفته و به سایر اشکالات پاسخ داده اند، لیکن پاسخ های ایشان کافی نیست. اکنون در پاسخ، مقاله حاضر را، زیر عنوان «دفاعیات بی حاصل» تحریر می کنم. تذکر این نکته لازم است که تا پایان نوشتار حاضر، از ایشان، به عنوان نویسنده محترم یاد خواهم کرد.

به عنوان مقدمه بیان سه نکته را لازم می دانم:

۱. نویسنده محترم آورده اند که: «بدون شک ارزیابی انتقادی یک اثر اگر با رعایت آداب نقد همراه شود، میمون و مبارک و مایه طراوت و بالندگی علم و معرفت است»، ص ۶۱.

اکنون خوب است نگاهی گذرا به تعبیرات ایشان در مورد این جانب بیندازیم تا روشن شود تا چه اندازه آداب نقد رعایت شده و اهداف یاد شده تحقق یافته است.

تعبیرات ایشان در طول نقدشان به ترتیب چنین اند: «فتوا دادن»؛ «شتابزدگی»؛ «برخورد حماسی و عاطفی»؛ «آوردن تعبیرات خطابی»؛ «نداشتن تصویر درست از کلام جدید و فلسفه دین»؛ «صدور چند حکم و فرمان برای روشن کردن تکلیف مسائل اندیشه سوز»؛ «نداشتن تصور درست از اعتبار و انشاء»؛ «عدم توجه و عدم تصویر درست از انگیزه نگارش و نشر کتاب»؛ «برداشت نادرست و غیر واقع بینانه از مبانی ایمانی توده مردم»؛ «نداشتن دیدگاه منقح در باب رابطه عقل و دین»؛ «نداشتن تصویر روشن از موضوع در ذهن و برداشت نادرست از کتاب»؛ «نتیجه گیری آمرانه»؛ «بهره گیری از اصطلاحات کش دار، گیج کننده، غیر شفاف، مبهم و ذاتاً متناقض»؛ «فرمان دادن به منظور حفظ دیدگاه های خود از آسیب نقد»؛ «درک نادرست محل نزاع»؛ «عدم اطلاع از بحث های نرین کلامی»؛ «نقد و اشکال بدون توجه به مبانی دیگران»؛ «دخالت دادن باورهای کلامی خود در تعریف دین»؛ «کلی گویی کردن»؛ «نقد کردن پیش از تصور صورت مسأله»؛ «تسامح و عدم دقت کافی»؛ «استدلال ماست و دروازه» و «تأویل و تحریف کردن کلام نویسنده».

آیا این گونه برخوردها میمون و مبارک و مایه طراوت و بالندگی علم و معرفت است؟ آیا ایشان این موارد را به عنوان آداب نقد پیشنهاد می کنند؟ آیا نویسنده ای که در کتاب خود و در مقام دفاع از آن، به دنبال یافتن توجیهی اخلاقی برای دینداری است، اخلاق پسندیده را چنین برخوردهایی می داند؟ فکر

است و مضمون و محتوای وحی ملاک داوری در زمینه همبستگی ادیان است در حالی که رفتار دینداران به عنوان رفتاری بشری مربوط به خود آنان است و چه بسا که نتیجه اش تفرقه و درگیری میان پیروان ادیان باشد.

۱/۲. تعارض علم و دین: نویسنده محترم استفاده از شواهد درون دینی برای تأیید و یا تکذیب یک مدعای علمی - یعنی تعدد و تکامل ادیان - را نادرست دانسته، جز اینکه نخست تعارض علم و دین حل گردیده و قلمرو و زبان علم و دین به اثبات رسیده باشند (ص ۶۲).

ابتدا باید بگویم تعارض علم و دین ادعایی است که در کلام نویسنده دلیلی برایش اقامه نشده است و پذیرش آن درست نیست. مضافاً به اینکه در صورت رعایت حوزه کاری این دو و عدم دخالتشان در کار یکدیگر، تعارضی نیز میانشان پیش نخواهد آمد. مطلب دوم اینکه، اثبات قلمرو و زبان علم و دین مفهوم ندارد، جز اینکه مراد نویسنده محترم مشخص کردن این دو امر باشد که ما با این کار مخالفتی نداریم.

لیکن در بند اول روشن ساختیم که بحث وحدت دین اصولاً برون دینی است و از شواهد درون دینی در مرحله نخست بهره گرفته نمی شود. اما در مرحله بعد بهره گیری از آنها به عنوان مؤید اشکالی ندارد.

۱/۳. وحدت و تکامل: نویسنده محترم آورده است: «از وحدت دین حق نمی توان نفی کمال تدریجی آن را نتیجه گرفت مگر اینکه در رتبه سابق اثبات کنیم که وحدت و تکامل ناسازگاند» (ص ۶۲).

در پاسخ باید گفت چنین چیزی نخست از راه عقل ثابت شده است، بدین گونه: در صورت تکامل دیگر وحدت مفهوم ندارد زیرا با وصف تکامل، منازل و مراحل طی می شود و یگانگی جای خود را به چندگانگی و چندگونگی می دهد. به عنوان مثال در مورد تکامل انواع و تکامل انسان که فرضیه تکامل داروین مطرح شده است، تحول و تبدل انواع مطرح است و در مقابل آن ثبات انواع قرار می گیرد. به علاوه، تکامل مفهومش به دست آوردن چیز یا چیزهایی جدید است و این امر با وحدت و حفظ هویت سابق و گذشته سازگاری ندارد.

۱/۴. قرآن و تکامل و تعدد دین: نویسنده محترم آیه های ۳/مائده، ۶/کافرون و ۱۷۱/نساء را گواه تکامل دین گرفته است (ص ۶۲).

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۱، وصیت امیرالمؤمنین (ع) به فرزندش امام مجتبی (ع): «... واعلم یا بنی، انه لو کان لربک شریک لاتک رسله و لرأیت آثار ملکه و سلطانه و لعرفت احواله و صفاته، ولکنه اله واحد کما وصف نفسه...»، فیض الاسلام/ ۹۱۸، بی نا، بی تا.

می کنم بهتر است ایشان توجیهی اخلاقی برای سلوک و شیوه قلم زنی خود پیدا کنند.

۲. اطاله کلام چرا؟ نویسنده محترم، در حالی که از نقد شش صفحه ای این جانب، به عنوان «بحث طولانی» یاد کرده اند (ص ۸۰) خودشان پاسخی بیست و یک صفحه ای نگاشته اند. آیا این اطناب ممل هم بخشی از آداب نقد است؟! لیکن من ادعایی ندارم و عذرم را در این نوشتار به خاطر طولانی شدن سخن از همین حالا بپذیرید.

۳. سراسر نوشتار نویسنده محترم آکنده از نقل قول های غیر مستند و غیر مستدل و نسبت های خلاف واقع به این و آن، حتی به بزرگان است. حتماً این موارد نیز جزء آداب نگارش و نقد است! طی نوشتار کنونی تمام این موارد را نشان خواهم داد و همین جا یادآور می شوم که نقل قول های نامستند و دیدگاه های نامستدل، حتی اگر مثنوی هفتاد من کاغذ شود، سر سوزنی ارزش ندارد.

اکنون به پاسخ های تفصیلی نویسنده محترم و نقد آنها می پردازم و عناوین اصلی را اشکالات خودم در نقد قبلی قرار می دهم:

۱. «تکامل دین»: مدعای این جانب این بوده و هست که ادیان توحیدی و الهی در اصول اعتقادی اشتراک دارند و بدین سان زنجیره ای از ادیان متعدد و پی در پی و تکامل یافته نداریم. این امر اهمیت فراوان دارد تا آنجا که در کلام مولا امیرالمؤمنین (ع)^۱ وحدت دین یا وحدت فیض تشریحی دلیل یگانگی خدا گرفته شده است.

اکنون به نقد دیدگاه های نویسنده محترم درباره تکامل دین می پردازم:

۱/۱. انواع نگاه ها به دین: نویسنده محترم نگاه مردم شناسان به دین را نگاهی بیرون دینی و نه درون دینی دانسته، نیز نگاه آنان را فارغ دلانه و نه دل بسته به حقانیت دینی خاص شمرده است (ص ۶۱ و ۶۲).

به ایشان عرض می کنم از منظری بیرون دینی نیز با توجه به اصول عقاید مشترک ادیان توحیدی، عقل یگانگی آنها را درمی یابد و برهان وحدت فیض تشریحی با اینکه در سخن امیرالمؤمنین (ع) نیز آمده، لیکن برهانی عقلی برای توحید است. به این ترتیب نگاه فارغ دلانه و بیرون دینی عقل، وحدت ادیان و یگانگی دین حق را دیده و گزارش می کند. پس موضوع مورد تحقیق در کلام قدیم و جدید یکی است نه دو چیز، اما شیوه تحقیق مردم شناسان که رفتار دینداران را دین به حساب آورده آن را دلیل تکامل ادیان گرفته اند (ص ۶۲)، نادرست است، زیرا دین توحیدی مستند به وحی الهی



اولاً، آیه سوره مائده، مسأله امامت و تکامل ویژه، به تعبیر شهید مطهری (ره)^۲ و مرحوم علامه طباطبایی (ره)^۳، در مقابل تمام بودن را مطرح کرده است، اما این مسأله تنها در حوزه اسلام مطرح شده و با اعلام حکمی اعلام نشده، کامل شدن دین اسلام تحقق یافته، نه اینکه اسلام حلقه تکاملی نسبت به دین دیگری دانسته شده باشد.

ثانیاً: آیه ۶/ کافرون که در سیاق آیات دیگر آن سوره قرار گرفته و با توجه به موضوع و هدف سوره که اعلام برائت از کافران است، وحدت ادیان را مطرح نمی کند. جز اینکه نویسنده محترم بخواهد وحدت با کافران را نیز مدعی شود!

ثالثاً: چه مانعی دارد که واژه «دینکم» در ۱۷۱/ نساء در مورد اهل کتاب به کار رود جایی که برای کافران نیز در سوره کافرون به کار رفته است. اما این کاربرد چه ربطی به موضوع مورد بحث دارد؟ بحث بر سر وحدت جوهری ادیان توحیدی است. آیه مورد بحث نیز اهل کتاب را از غلو و زیاده روی نهی کرده و از آنان می خواهد جز حق نگفته از سه گانه پرستی دست بردارند. پس آیه، تحریف و انحراف اهل کتاب را محکوم می کند، نه اینکه تعدد ادیان را به رسمیت بشناسد.

۱/۵. توحید اسلام و توحید ادیان: نویسنده محترم توحید اسلام را کیفی تر از توحید ادیان دیگر دانسته است (ص ۶۲).

به رغم اینکه ایشان این مطلب را به علامه طباطبائی نسبت داده، اما این نسبت خلاف واقع است^۴، باید بدانیم هیچ دلیلی بر کیفی تر بودن توحید اسلامی در دست نیست و سایر ادیان پیش از تحریفشان، توحید را با وضوح کامل مطرح می کرده اند. مدرک ما در این خصوص آموزش های توحیدی پیامبران گذشته است که در قرآن بازگو شده اند.^۵

۱/۶. امامت در ادیان توحیدی: نویسنده محترم بر اساس آیه ۳/ مائده، مسأله امامت را تکامل دین در اصول دانسته است (ص ۶۲ و ۶۳).

در پاسخ باید گفت در ادیان توحیدی جز اسلام نیز مسأله وصایت و امامت مطرح بوده است. قرآن این مسأله را به ویژه در مورد برخی پیامبران اولوالعزم یادآوری کرده است.^۶

۱/۷. اخلاق زیر مجموعه فقه: نویسنده محترم پرسیده آیا اصول اخلاقی جزو فروع است؟ ص ۶۳

پاسخ مثبت است. مگر قرار بود اخلاق جزو اصول باشد؟ اگر ایشان خارج از حوزه فقه جایی برای اخلاق سراغ دارند، چرا بیان نکردند؟ لیکن حق این است که تعالیم اخلاقی اسلام نیز مانند سایر موضوعات فقهی، قابل بررسی در فقه است و اگر خارجاً در حوزه های ما این کار نشده بحث دیگری است.

۱/۸. مسأله تجدید وحی و نبوت: نویسنده محترم پرسیده اگر اصول اعتقادی در ادیان توحیدی مشترك است پس چه نیازی به نزول مجدد وحی در آنها بوده و چرا خدا از تحریف آنها جلوگیری نکرده است؟ (ص ۶۳)

پاسخ این است که ما مدعی عدم تحریف نشدیم تا ناگزیر به پاسخ گویی به این سؤال باشیم. مدعای ما این است که جوهر اعتقادی ادیان توحیدی یگانه است و این می سازد با این که عقاید یهودی و مسیحی دستخوش تحریف شده باشند. اما اینکه چرا خدا از تحریف مزبور جلوگیری نکرده، ربطی به بحث ما ندارد و جای بررسی این پرسش اینجا نیست و پاسخ آن هم هر چه باشد تأثیری در بحث ما ندارد.

۱/۹. تکامل در ظرف ظهور: نویسنده محترم اظهار کرده که موضوع کاوش مردم شناسان دین در ظرف ظهور، بسط و تحول تاریخی آن است نه در لوح محفوظ (ص ۶۳).

اگر راستی چنین است، دیگر تکامل دین مطرح نخواهد بود، بلکه توصیف و تاریخ نگاری جوامع دینی خواهد بود و در نتیجه کاوش مردم شناسان مانند کاوش مورخان بوده، نباید مطالعه درباره دین، یا فلسفه دین و یا بحث های کلامی جدید نامیده شود.

۲. تفاوت رهیافت کلامی و فلسفی در دین شناسی: با اینکه این جانب در نقد قبلی منکر تفاوت رویکرد کلامی و فلسفی در دین شناسی نشده ام و دیدگاه دو فیلسوف بزرگ معاصر، یعنی مرحوم علامه طباطبائی (ره) و مرحوم استاد شهید مطهری (ره) در مورد اصل حسن و قبح عقلی را به طور مستند نقل کرده ام و وجه جمع میان نظرات ایشان در «اصول فلسفه» و کتاب های دیگرشان را یادآور شده ام؛ باز هم نویسنده

۲. مطهری، مرتضی. انسان کامل، ص ۱۸ و ۱۹، انتشارات صدرا، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۸.

۳. طباطبائی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۹۱-۱۹۳، دارالکتب الاسلامیه تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۰ ق.

۴. همان، ص ۱۷۹-۱۸۸؛ مرحوم علامه طباطبائی احتمالات گوناگون در مورد ماهیت «الیوم یس الذین کفروا من دینکم» را بیان فرموده است ولی چیزی را که نویسنده محترم به ایشان نسبت داده است در سخنان ایشان دیده نمی شود. ایشان در پایان اثبات کرده که مراد از «الیوم» در آیه روز غدیر خم است که امیرالمؤمنین (ع) به امامت نصب شدند.

۵. ر. ک: الاعراف/ ۵۹، ۶۵، ۷۳ و ۸۵؛ یوسف/ ۴۰؛ فصلت/ ۱۴؛ هود/ ۵۰، ۶۱ و ۸۴؛ النحل/ ۳۶؛ الصافات/ ۸۵، ۹۵ و ۱۶۱.

۶. ر. ک: الاعراف/ ۱۴۲؛ البقره/ ۸۷؛ المائده/ ۴۶؛ یونس/ ۷۴ و ۷۵؛ مؤمنون/ ۴۵؛ الانبیاء/ ۷۴؛ الحديد/ ۲۷؛ عنکبوت/ ۲۶؛ طه/ ۳۰ و الفرقان/ ۳۵.

بدین معنا که نباید هم ارزش حقایق عینی به حساب آیند، نه اینکه به کلی موهوم باشند.

۲/۳. عقلانیت مدرن و سنتی: نویسنده محترم در چند جای نقد خود آشکار کرده اند که از «خردگرایی نقدی» به اصطلاح راضی و از «خردگرایی سنتی» یونانی ناخرسندند. ایشان عقل گرایی سنتی را مبتنی بر پیش فرض های ارسطویی درباره عقل و معقولیت دانسته که پاره ای از آنها به نظر ایشان بی اساس و مانعی جدی بر سر راه تحقق اهداف و غایات دین است و سپس گفته اند آنها که خردگرایی سنتی را قبول ندارند برای تدریس معارف در دانشگاه ها شأن و منزلت و راه و روش دیگری را پیشنهاد می کنند. رک صفحه های ۶۴، ۶۵ و ۷۰ شماره ۵۲ آینه پژوهش.

نخست لازم است توضیحی درباره دو نوع خردگرایی مورد بحث داده شود.

به عنوان نمونه، خردگرایی سنتی طبق نظر «فریدریش هایک»^۷، آن است که در یونان پدید آمده و توسط دکارت پرورش یافته است. این خردگرایی بر استدلال قیاسی بر پایه مقدمات مصرح تأکید داشته است. «هایک» گفته، خردگرایی خام سنتی را می توان بنایی گری عقل نامید.

در مقابل خردگرایی سنتی نوع دیگری است که خردگرایی نقدی نام گرفته است. به نظر «هایک» عقل و تمدن همکنشی دارند، لیکن باید عقل را محصول تمدن دانست نه عکس آن. وی این امر را کشف دانش مردم شناسی جدید دانسته است که برای عقل فرایند تکاملی منظور کرده است. طبق نظریه خردگرایی نقدی، توان اندیشیدن آدمی میراثی فرهنگی است نه موهبتی طبیعی.

اکنون یادآوری چند نکته ضروری است:

اولاً بی اساس بودن پیش فرض های خردگرایی سنتی و مانع بودن آنها از تحقق اهداف دین از کجا بر نویسنده محترم آشکار شده؟ آیا بهتر نیست ایشان به اثبات چنین مدعایی پردازد؟ ثانیاً عقل گرایی نقدی به چه روشی اثبات می شود؟ این قرائت یک سو به از عقل پذیرفتنی نیست. زیرا وجود نیروی اندیشه در انسان از دوران کودکی غیر قابل انکار است، حتی در حد پاسخ دادن به محرک ها و تأثیرپذیری از محیط. به علاوه لازم خردگرایی نقدی پیدایش تمدن بشری بدون هر پیشیناز و اندیشه ورزی است و این فرض نیز خلاف واقعیت های تاریخی است.

محترم، بر مقاله ششم اصول فلسفه انگشت نهاده، منکر رابطه میان هست و باید از نظر آن دو بزرگوار شده و این جانب را نیز متهم به خلط میان اعتبار و انشاء و... کرده است (ص ۶۳ و ۶۴). راستی چرا باید چنین کرد؟ مگر چه ابهامی در این خصوص وجود دارد؟ و مگر نسبت خلاف واقع به دیگران دادن چه چیز را عوض می کند؟

۲/۱. ماهیت قضایای اخلاقی: نویسنده محترم در بحث رابطه باید و هست چنین نگاه داشته است: «جملات مشتمل بر خوبی و بدی و باید و نباید، جملاتی خبری و توصیفی اما کاذبند در حالی که جمله های انشایی اساساً قابل صدق و کذب نیستند. اعتباری بودن یک جمله با خبری بودن آن قابل جمع است در حالی که انشاء و اخبار قابل جمع نیستند.

... اما این ادعا که قضایای اخلاقی هم می توانند حقیقی باشند و هم اعتباری، از اساس نامعقول است» (ص ۶۴).

نخست باید روشن شود که چرا جملات مشتمل بر خوبی و بدی در عین توصیفی و خبری بودن کاذبند، مگر صدق و کذب از شأن خبر نیست؟ پس چرا هم خبری و هم کاذبند؟ به علاوه چرا از یک طرف خبری و اعتباری بودن قابل جمع باشند و از طرف دیگر انشاء و اخبار قابل جمع نباشند؟ افزون بر اینها اصلاً مدعای ما جمع حقیقی و اعتباری نبوده، بلکه صراحتاً گفته ام که قضایای اخلاقی می توانند در قالب انشاء و خبر هر دو آشکار شوند، نه اینکه همزمان این کار صورت گیرد تا اجتماع حقیقت و اعتبار لازم آید. ارتباط هست و باید نیز تنها در صورت تبدیل جملات اخلاقی انشایی به قضایای خبری امکان پذیر است. به عنوان مثال جمله دستوری «راستگو باش» اگر تبدیل به «راستگویی خوب است»، شود، رابطه باید و هست آشکار می شود. یعنی با بررسی آثار خوب و حقیقی راستگویی، انسان مصلحت خویش را در آن تشخیص داده، بدان روی آور شده، و وظیفه خود را راستگویی می داند.

۲/۲. مفهوم اعتباری بودن حسن و قبح: نویسنده محترم پذیرفته است که متکلمان شیعی و معتزلی و دو تن از فیلسوفان معاصر حسن و قبح را از اوصاف حقیقی می دانند نه اعتباری (ص ۶۴).

اینجا باید بیفزاییم که حتی آنان که حسن و قبح را اعتباری می دانند، رابطه آن را با حقیقت منتفی نمی دانند. یعنی اگر نویسنده محترم به مقاله ششم اصول فلسفه نیز نظر داشته باشند، مرحوم علامه در آنجا حقیقت و اعتبار را بی رابطه ندانسته، بلکه برای اعتبار پشتوانه حقیقت را منظور کرده است، و گرنه ملاکی برای اعتبار وجود نخواهد داشت. پس مفهوم اعتباری بودن حسن و قبح حتی بر مبنای فلاسفه، غیر ربانی بودن آن است،

آری همکنشی میان عقل و تمدن، یا به تعبیر مولا امیرالمؤمنین (ع)،^۸ وجود دو نوع عقل به نام عقل مطبوع و مسموع و سودمندی عقل مطبوع در صورت ضمیمه شده عقل مسموع به آن، مطلب کاملاً درستی است. ولی پذیرش این سخن به معنای انکار صریح عقل مطبوع نیست.

ثالثاً: اگر روش پیشنهادی نویسنده برای تدریس دروس معارف در دانشگاه‌ها مبتنی بر خردگرایی نقدی صرف باشد، پس از ابطال این مبنا، چنین روشی نیز فاقد ارزشی خواهد بود و اگر بنا باشد چنین دیدگاهی و یا کتابت «درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید»، راهنمای اساتید معارف قرار گیرد، معلوم نیست نتیجه چه خواهد شد!

۳. تقلید در اصول: سومین اشکال این جانب به نویسنده محترم در مورد جواز تقلید در اصول دین بوده است. اکنون نقد ایشان در این مورد را مرور کرده به نقد می‌نشینم.

۳/۱. نسبتی خلاف واقع: نویسنده محترم مدعی فتوای حضرت امام خمینی (ره) دایر بر تقلید یقینی در اصول دین شده است (ص ۶۵).

در پاسخ گفته می‌شود اولاً سند شما در این نقل و نسبت چیست؟ در آثار حضرت امام (ره) ما چنین مطلبی را نیافتیم در حالی که در آثار ایشان فتوا به عدم جواز تقلید در اصول دین مشاهده می‌شود.^۹

ثانیاً خود این حرف متناقض نماست، زیرا تقلید و یقین جمع نمی‌شود. فتوای مجتهد برای مقلدش حجت شرعی است نه اینکه یقین آور باشد.

۳/۲. تخصیص یا تخصص: نویسنده محترم افزوده است: «از آنجا که حجیت قطع و یقین ذاتی است، تفاوتی بین انواع و اقسام آن نیست... بنابراین مشروط کردن یقین در اصول دین به استدلال، تخصیص حکم عقل به حجیت ذاتی قطع است... این دو مقدمه، یعنی حجیت ذاتی قطع و طریقی بودن آن، حالت اولیه (و به تعبیر مسامحی مقتضای اصل است)» (ص ۶۵).

اگر این فرض پذیرفته شود که تقلید و یقین اجتماع نمی‌کنند، حتی طبق مبنای حجیت ذاتی نیز تقلید یقینی روا نخواهد بود، چه اینکه در این صورت، این مورد، تخصصاً از قاعده عقلی خارج خواهد شد نه تخصیصاً و مشکلی نیز پیش نخواهد آمد.

۴. بُعد تجربی دین: پس از بُعد اسطوره‌ای دین و عطف به آن، تجربه دینی مطرح شده که از آن تعبیر به بُعد تجربی دین کرده‌ام و نباید تجربی بودن را در اینجا با حی بودن یکی بدانیم. در این مورد خواسته‌ایم جنبه عقلانی فطرت دینی را نشان داده تقویت کنیم و نه عوض تجربه دینی را به عنوان امری فردی و احساسی که غیر قابل انتقال به دیگران و بی بهره از چاشنی اندیشه

و استدلال است نفی کنیم. اما نویسنده محترم در این مورد نیز از تجربه دینی جانبداری کرده است اکنون به بازگویی و بررسی سخنان ایشان می‌پردازیم:

۴/۱. تعریف حسن و نقش آن: درباره حسن دینی گوید: «اولاً چنانکه در متن کتاب آمده به اعتقاد پاره‌ای از روانشناسان دین، حس دینی منشاء و مدرک تجربه دینی است. این حس همچون سایر حواس ظاهری و باطنی پیش از رجوع به دین و شناخت استدلالی و غیراستدلالی دین وجود دارد» (ص ۶۷).

اینکه حس دینی مانند سایر حواس ظاهری و باطنی دانسته شده این سؤال را پیش آورده که تعریف حس باطنی چیست و چه شباهتی میان حس باطنی و حس ظاهری وجود دارد؟ آیا اصولاً حسی به نام حس باطنی یا حواس باطنی داریم؟ اگر داریم کدام روانشناس آن را اثبات کرده و دلیلش چیست؟ پس منشاء تجربه دینی یا حس باطنی دینی معلوم نیست چه رسد به حاصل آنکه تجربه دینی باشد.

۴/۲. شناخت و احساس: نویسنده محترم در ادامه، شناخت استدلالی و سامان‌یابی اعتقادات دینی را تعبیر همان تجربه دینی شمرده است (ص ۶۷).

باز سؤال ما این است که حس دینی ناشناخته و مبهم چگونه زمینه ساز شناخت استدلالی و سامان‌دهنده اعتقادات انسان است؟ چیزی که خودش در تور استدلال و معرفت ما نیفتاد، می‌خواهد توری برای صید معرفت و باور انسان باشد! چگونه؟

۴/۳. حس دینی و فطرت: نویسنده محترم چنین ادامه داده است: «اما اینکه حس دینی را همان فطرت دینی بنامیم... چیزی بیش از جعل یک اصطلاح متناقض نما در این باب نیست... اگر قرار باشد این حس یا به تعبیر ایشان فطرت دینی، پس از شناخت خدا و دین پدید آید نه نیازی به وجود آن هست و نه به کمک آن می‌توان مشکلات تشویریک مورد بحث در باب منشاء دین را حل کرد... ملحدان می‌توانند وجود چنین احساسی را انکار کنند» (ص ۶۷ و ۶۸).

در این زمینه یادآوری چند نکته لازم است:

۸. نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱؛ العلم‌العلمان، مطبوع و مسموع ولا ینفع المسموع، اذالم یکن المطبوع. فیض الاسلام/۱۲۴۵. باید توجه داشت که مراد از علم طبیعی همان است که مربوط به خود انسان و حاصل تلاش فکری اوست و علم مسموع نیز دانش شنیدنی از دیگران است.

۹. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵، آغاز بحث تقلید، چاپ نجف، بی تا؛ نیز توضیح المسائل آغاز مسائل تقلید، در آنجا ایشان فرموده است «مسلمان باید به اصول دین یقین داشته باشد».

اولاً در نقد قبلی پس از اینکه تجربه و احساس دینی دینداران را از حس دینی جدا دانسته ایم، خاطر نشان کرده ایم که مقتضای تحقیق ترادف حس دینی با فطرت دینی است و ضمن بحث تفصیلی فطرت در پایان همان نقد نیز، فطرت ادراکی را از فطرت احساسی جدا کرده ایم. حالا کجای این سخن متناقض نمانست؟ وقتی می‌گوییم انسان «استعداد حقیقت‌یابی» دارد، یعنی توان دانا شدن و فهم حقایق را دارد و در صورتی که این استعداد فعلیت یافته، توان و سرمایه یاد شده شکوفا شده به سوددهی برسد، انسان برخوردار از «حس کنجکاوی» می‌شود این تعبیر متناقض نمانست؟ اینجا که صحبت از یک حس ناشناخته باطنی نیست، بلکه مراد خصلت یا ملکه‌ای روحی و البته اکتسابی، مانند هر ملکه روحی دیگر است که انسان به وجود آن در درون خویش، پس از دارا شدنش آگاه است. بنابراین گرایش روحی به خدا، که پس از «استعداد کمال‌یابی»، که آن هم فطری است، در انسان پدید می‌آید، حاصل شکوفا شدن استعداد یاد شده است؛ یعنی به دنبال استعداد حقیقت‌یابی انسان وقتی که قدرت تشخیص تفاوت موجودات را در خود احساس می‌کند و کامل و کاملتر و کمال مطلق را می‌شناسد، آن‌گاه کمال مطلق را برگزیده بدان عشق می‌ورزد. اما پیش از شناخت کمال، کامل، کاملتر و سرانجام کاملترین، چگونه می‌توان ابتدا به ساکن به خدا گرایش داشته باشد؟! ثانیاً نیاز به حس دینی به معنای گرایش به خدا یا فطرت احساسی بدین خاطر است که شناخت بدون گرایش یا ایمان بدون عمل ارزشی ندارد.

ثالثاً مراد نویسنده از مشکلات لاینحل تئوریک در باب منشاء دین چیست؟ اگر مراد ایشان این باشد که به کمک حس دینی یا فطرت دینی می‌خواهیم منشاء دین یعنی سرچشمه آن - که خدا و وحی الهی است - پیدا کنیم، چرا امکان نداشته باشد؟ زیرا همان طور که گفتیم به کمک فطرت ادراکی مربوط به استعداد کمال‌یابی، نخست خدا را می‌شناسیم و سپس او را می‌پرستیم. رابعاً ملحدان چگونه می‌توانند منکر استعداد های فطری و سپس گرایش های فطری مستدل شوند؟ اگر استدلال قانع کننده‌ای در این باب هست خوب است از آن باخبر شویم و گرنه صرف ادعا و یا انکار لجوجانه حقیقت، کاری از پیش نمی‌رود.

۴/۴. جدال با برهان: نویسنده محترم در باب برهانی بودن فطرت گوید: «فطرتی که وجودش با برهان اثبات شود در کجا و چگونه و کدامین انسان را به سوی دین خواهد کشاند؟ براساس این نظریه شخص ناگزیر است منشاء دیگری برای گرایش اولیه

انسان به سوی شناخت و پذیرش دین دست و پا کند» (ص ۶۸). طبق مبنای نویسنده محترم که برهان را مربوط به حقایق می‌داند نه اعتباریات - شرحش در همین نوشتار رفت - فطرت جزء کدام دست به شمار است؟ باز طبق مبنای خود ایشان، (مورد اعتباری، از قبیل حسن و قبح و سایر مواردی هستند که در مقاله ششم اصول فلسفه مرحوم علامه طباطبایی (ره) نامبرده شده اند. آیا ایشان حاضر است فطرت را در آن لیست جای دهد؟ بی شک نمی‌تواند چنین کند. زیرا ایشان فطرت را امری درون دینی محسوب کرده است با این وصف چطور می‌تواند همزمان آن را برون دینی و اعتباری نیز بداند؟! اما ما که فطرت را حقیقی می‌دانیم به راحتی می‌توانیم برای آن اقامه برهان کنیم و همین کار را نیز انجام داده و انجام می‌دهیم.

اکنون و به این ترتیب فطرت مانند دیگر حقایق برهانی باید مورد قبول همگانی قرار گیرد - البته اگر نویسنده محترم نگویند این سخن آمرانه است - و اگر کسی آن را بی دلیل نپذیرفت راه مکابره و جدال با برهان را پیش گرفته است و سودی نخواهد برد.

این مسأله نیز روشن شد که طبق نظریه فطرت اساساً انسان گرایش اولیه به چیزی ندارد تا آن گرایش دلیل بخواهد و به نظریه دیگری نیز علاوه بر نظریه فطرت نیازی نیست.

۴/۵. رابطه تجربه دینی با حس دینی: نویسنده محترم تجربه دینی و حس دینی را یکی دانسته و در عین حال حس دینی را مبدأ تجربه دینی شمرده است (ص ۶۸).

این سخن با چیزی که ابتدای این بحث گفتند که حس دینی حسی باطنی است همخوانی ندارد. زیرا یک چیز نمی‌تواند هم حس باطنی یا پاره‌ای از روح باشد و هم تجربه دینی باشد؛ یعنی دریافت و ادراکی باشد مربوط به یک دین دیندار و با همه این اوصاف باز هم این دو جدای از یکدیگر باشد یعنی تجربه دینی فرآورده‌ای از حس دینی باشد.

۵. موضوع علم کلام: به طور مستند در نقد قبلی این جانب، موضوع دارا بودن علم کلام و نیز روشمند بودن آن مطرح شده است. اکنون به بررسی دیدگاه‌های نویسنده محترم در این مورد می‌پردازیم.

۵/۱. ادعای اجماع: این جانب مدعی اجماع در مورد موضوع علم کلام نشده‌ام. سخن من این بوده که تقریباً نظر مشترك میان متکلمان مسلمان این است که موضوع علم کلام، اصول عقاید یا پاره‌ای از آنهاست. این سخن نیز مستند آورده شده است. اما نویسنده محترم به این جانب نسبتی غیر واقعی داده و خودش نیز به طور غیر مستند از بحث‌های نوین کلامی یاد کرده است! (ص ۶۹).

۵/۲. ادعایی شگفت: نویسنده محترم چنین ادامه داده است: البته تعیین موضوع و روش علوم و اینکه تمایز علوم به چیست، خود یکی از بحث‌های دامنه‌داری است که چندان فایده مهمی بر آن مترتب نیست» (ص ۶۹).

در پاسخ باید گفت بیهوده سخن به این درازی نبود. همین که ایشان اذعان کرده که در این مورد بحث‌های دامنه‌داری انجام گرفته، خود گویای اهمیت این بحث‌ها در تاریخ علوم و برای فیلسوفان علم بوده و هست. به علاوه طرح این ادعا به نوعی پاک کردن صورت مسأله است.

در حوزه علوم گوناگون بشری اگر بنا می‌بود همه دانشیان مانند نویسنده محترم به فایده بیندیشند، بسیاری دست از کار کشیده، سر به گریبان عاقبت می‌بردند و ما اکنون شاهد رشد چشمگیر رشته‌های گوناگون علم نمی‌بودیم. پس، در کار نبودن فایده مهم یا حتی بی‌فایده بودن، مجوزی برای تن زدن از تلاش علمی نیست.

از همه اینها که بگذریم، مؤونه اثبات بی‌فایده بودن یا کم فایده بودن تعیین موضوع و روش علوم و طبقه‌بندی آنها، بر عهده نویسنده محترم است و اصل ادعای ایشان نیز در دنیای کنونی شگفت‌آور است.

۵/۳. پیشنهادی بی‌وجه: نویسنده محترم سپس گویا از نظریه خود برگشته برای تحقیق، یک روش نو پیشنهاد کرده و شیوه‌استناد به آرای گذشتگان را تخطئه کرده است (ص ۶۹).

پرسش ما این است که اگر تعیین روش، چندان فایده مهمی ندارد، چرا خود ایشان روش پیشنهاد می‌کند؟ مضافاً به اینکه روش پیشنهادی ایشان بی‌وجه و تهی از استدلال است. در حالی که به طور طبیعی ایشان می‌بایست دلیل ناپسندیده بودن یک روش و رجحان روش دیگر را نشان می‌داد.

۵/۴. بی‌روشی و تنوع روش‌ها: نویسنده محترم مراد از بی‌روشی علم کلام را تنوع روش‌های آن دانسته است! (ص ۶۹).

اگر به راستی علم کلام به لحاظ خاصی - که نمی‌دانیم! - بی‌روش یعنی پرروش است! چه جواز و چه ضرورتی دارد که یک بار ایشان روشی به نام روش قراردادی - تجویزی به صورت عام پیشنهاد کرده بار دیگر تنوع روش‌ها را عنوان کند؟!

۵/۵. روش عقلانی در کلام: در پایان بحث از موضوع کلام، نویسنده محترم گوید: اما این ادعا که روش عقلانی در علم کلام برجسته‌تر است ادعایی است که با واقعیات تاریخی سازگار نیست... و این نکته به روشنی از بحث‌هایی که در متن کتاب تحت عنوان نگاهی به دین پژوهی در جهان اسلام آمده

قابل استفاده است» (ص ۶۹).

توجه به این امر لازم است که ما منکر تنوع روش‌ها نشده‌ایم، آنچه گفته‌ایم برجسته‌تر بودن روش عقلانی در کلام است و این چیزی نیست که در کتاب مورد بحث، با دلیل و شواهد تاریخی نفی شده باشد.

از لحاظ آماری رقم متکلمان گوناگون فرقه‌های اسلامی و حکما، به گواهی آثاری که از آنها برجا مانده، در حدی است که پژوهشگر واقع‌بین را متقاعد می‌کند که روش عقلانی، پیروان بیشتری نسبت به گرایش عرفانی یا تجربه‌یاب ترکیبی داشته است.

۶. تفاوت‌های کلام جدید و قدیم: بخش دیگر بحث، مربوط به تفاوت‌های کلام جدید و قدیم است. یکی از ویژگی‌های کلام جدید در مقابل کلام قدیم موضع مثبت آن نسبت به ادیان گوناگون و در نظر گرفتن نقاط مثبت هر دین است. ما این موضع را نقد کرده‌ایم. اکنون دیدگاه‌های نویسنده محترم را مرور کنیم.

۶/۱. آتش بس و احترام به عقاید دیگران: «از حسن تصادف سوره و آیه مورد اشاره ایشان [سوره کافرون و آیه ۶۴ سوره آل عمران] تأییدی است بر موضع متکلمان جدید. زیرا سوره کافرون در واقع نوعی اعلام آتش بس با مشرکان است... آیه مبارکه ۶۴ سوره آل عمران نیز اهل کتاب را به آتش بس دعوت می‌کند. مضمون آیه این است که بیایید حول محور توحید که میان ما و شما مشترک است متحد شویم» (ص ۷۰).

در این مورد نویسنده محترم به قول هیچ مفسری استناد نکرده است و احتمالاً این دیدگاه خودشان است. اما استدلالشان چیست؟ آن مقدار که در سخن ایشان آمده این است که وقتی هیچ کدام از مؤمن و کافر منطق یکدیگر را نمی‌پذیرند، پس هر کس به دین خود باشد (همان ص ۷۰)، یا اینکه قرآن، در آیه ۶۴/آل عمران از اهل کتاب خواسته با مسلمانان حول محور توحید متحد شوند، اما این استدلال چگونه مدعا را اثبات می‌کند؟ وقتی که هیچ کدام منطق یکدیگر را نپذیرفتند، نتیجه چنین وضعی حتماً آتش بس و احترام به عقیده طرف مقابل است، یا احتمال و گزینه دیگری هم می‌تواند در کار باشد و آن اینکه مؤمن به سهم خود قاطعانه از عقیده خویش دفاع کرده برای عقیده طرف مقابل نیز هیچ احترامی قابل نباشد؟

محتوای سوره و آیه مورد بحث نیز اظهار برائت از مشرکان و اهل کتاب است. زیرا پیامبر (ص) در هر دو مورد مأمور شده، قاطعانه موضع خود را بازگو کرده از طرف مقابل برتری جوید، با این وصف چگونه می‌توان گفت در این آیات خط سبازش و آتش بس دنبال می‌شود؟ این امر از دید مفسران پوشیده نمانده و

اولاً، اگر این بحث مبنایی است، به طور طبیعی باید مبنای مخالف نقد شود، نه اینکه با چندین فرض و اگر، مبنای مورد نظر نویسنده تقویت شود و البته برای همان مبنا نیز نوعاً صرف ادعا مطرح باشد و از استدلال خبری نباشد.

ثانیاً، در حوزه‌ای که عقیده به کار می‌رود، عقیده با ایمان مترادف پیدا می‌کند، اما در مورد گزاره‌های علمی و فلسفی که رأساً تعبیر ایمان کاربردی ندارد، نباید ایمان و عقیده مقایسه شوند. در آنجا فقط تعبیر عقیده به کار می‌رود نه اینکه امکان کاربرد واژه ایمان هم باشد و ما به کار نبریم.

ثالثاً، این امر دلیلی ندارد که عقیده باوری ذهنی و مربوط به یک گزاره باشد، همچنین این که ایمان نوعی تجربه و عقیده، تعبیر ذهنی آن باشد، نامدلل است و از این روست که ما آنها را نمی‌پذیریم.

رابعاً، به چه دلیل عقیده تصدیق ذهنی و در نتیجه غیر قابل افزایش باشد، برخلاف ایمان؟ به علاوه اگر تصدیق هم باشد یعنی علم است و علم قابل افزایش است؛ یعنی به طور طولی معلومات بشر در طول یکدیگر قرار گرفته دانش وی کاملتر می‌شود. گرچه افزایش عرضی یعنی در هم تنیدگی علم و جهل؛ و نیز تعلق آنها به طور همزمان به یک چیز، آن گونه که مارکسیست‌ها مدعی شده‌اند، نادرست است.^{۱۳}

خامساً، عقیده و فسق قابل جمع نیستند. از این رو که قرآن، جایی که به کسی نسبت فسق شده، اعتقاد او را تخطئه کرده است.^{۱۴} نیز قرآن در آیه ۱۴/ نمل جمع میان عقیده و کفر نکرده، بلکه میان جحد، یعنی انکار ظاهری و یقین باطنی جمع کرده است.

سادساً، پاره‌ای از متکلمان جدید (و البته گمنام!) چه دلیلی

طبعاً، شأن نزول سوره کافرون توجه آنان را جلب کرده است.^{۱۵}

احترام به عقیده دیگران، در صورتی که عقیده نادرستی باشد، به هیچ رو مورد قبول اسلام نیست و کمترین شاهد و دلیلی در متون دینی برای آن یافت نمی‌شود. البته اسلام به آزادی فکر و اندیشه بهای بسیاری داده است. در این مورد سخن بسیار است و این مختصر را مجال آن نیست، بنابراین علاقه‌مندان را به بحث‌های با ارزش مرحوم استاد شهید مطهری (ره) در این باب ارجاع می‌دهیم.^{۱۱}

به این ترتیب، این سخن نویسنده محترم که «دین هر متکلمی برای خود او محترم است» (ص ۷۰) پشتوانه‌ای از عقل و نقل نداشته، موضع بی‌دلیل کلام جدید را در این خصوص به چیزی نمی‌گیریم.

۶/۲. انواع برخورد‌های فکری: نویسنده محترم در پایان این قسمت از بحث گوید: «در برخورد‌های فکری ادیان گوناگون دو منطق بیشتر وجود ندارد. منطق طرد و لعن و برخورد‌های خصمانه که محصولی به جز جنگ‌های مذهبی و خانمان بر انداز ندارد و منطق دیالوگ و گفتگوی منطقی و سازنده بر اساس اصول مشترک و مورد قبول یکدیگر که همان منطق قرآن است» (ص ۷۰).

در این خصوص توجه شما را به چند نکته جلب می‌کنیم: اولاً حصر نویسنده محترم، حصری عقلی نیست و می‌توان راه سومی نیز نشان داد و آن راه استدلال مستقل برای هر مکتب بدون توجه به انکار دیگران. چه مانعی دارد که کسی نه دیگران را تخطئه کند و نه با آنها به گفتگو بنشیند، بلکه تنها به معرفی کامل اندیشه خویش پردازد؟

ثانیاً لازمه گفتگوی بین‌الادیان، احترام به عقاید دیگران است و اکنون نیز برخی آن را به مآدر مقابل دیگران توصیه می‌کنند.^{۱۲} ولی ما تسلیم چنین منطقی، آن گونه که در بالا شرح کردیم، نمی‌شویم.

ثالثاً از کجا که دیالوگ منطق قرآن است؟! از سوره کافرون و آیه ۶۴/ آل عمران، این منطق استفاده می‌شود؟ به جا بود که نویسنده محترم مستند قرآنی خویش را بازگو می‌کردند. لیکن مطمئن باشند که چنین چیزی در قرآن نخواهند یافت.

۷. ایمان و عقیده: مسأله دیگر وحدت یا دوگانگی ایمان و عقیده است. نویسنده محترم اظهار کرده است که بحث در این مورد، مبنایی است و در عین حال به تفصیل برای تفاوت این دو، بحث کرده است. در مورد اظهارات یاد شده (مندرج در ص ۷۱ شماره ۵۳ آینه پژوهش) بیان چند نکته مفید است:

۱۰. ر. ک: طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۵۲۶ و بعد؛ نیز، الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۵۱-۵۵۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ق؛ نیز سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۶، ص ۳۹۹، دار الشروق، بیروت، چاپ دهم، ۱۴۰۲ ق.

۱۱. مطهری، مرتضی. پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۸۷ و بعد، بخش پنجم کتاب با عنوان آزادی عقیده، صدرا، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴.

۱۲. ر. ک: از باب مثال به نشریه هفتگی آبان، ص ۵، مقاله «گفتگوی تمدن‌ها را از کجا آغاز کنیم؟»، از حسین یوسفی اشکوری، سال دوم، شماره ۵۳، هفتم آذرماه ۱۳۷۷.

۱۳. ر. ک به عنوان مثال به: کنفورت، موریس. نظریه شناخت، ص ۲۰۲ و ۲۰۵، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

۱۴. ر. ک به عنوان مثال: البقره/ ۹۹؛ آل عمران/ ۸۲ و ۱۱۰؛ المائده/ ۴۷؛ التوبه/ ۸، ۶۷ و ۸۴؛ النور/ ۵۵؛ السجده/ ۱۸ و الحجرات/ ۶ و ۷.

برای جمع میان ایمان و شک و حتی جمع میان ایمان و جهل دارند؟ چرا نویسنده محترم سخن آنان را پارادوکسیکال ندانسته است؟^{۱۴}

۸. منشأ دین داری و ضرورت دین: مدعای این جانب در نقد قبلی این بوده که میان منشأ دین داری و ضرورت دین فرقی نیست و هر دو یک چیزند. اما ایشان باز در این مورد مناقشه کرده اند که با مراجعه به نقد قبلی پاسخ روشن می شود. ایشان در ادامه بحث چنین آورده است: «معنا ندارد که در مقام توجیه دینداری بگوییم، چون احساس و کششی فطری در انسان ها به سوی دین وجود دارد، پس دینداری به لحاظ اخلاقی جایز یا ضروری است... امر فطری یعنی امری که مقتضای فطرت و آفرینش انسان است و بود و نبود آن دایر مدار فطرت است، نه استدلال و نه هیچ چیز دیگری... ایجاد احساس و کشش فطری از رهگذر استدلال، مفهومی پارادوکسیکال است همان گونه که شناخت معلوم فطری به کمک استدلال دچار تناقض درونی است» (ص ۷۴).

در این مورد نیز توجه به مطالب زیر لازم است:

۸/۱. چنانکه در این نوشتار و نقد قبلی بیان شد و در جای دیگر به شرح تر نگاه شده است،^{۱۵} میان هست و باید رابطه وجود دارد. در بحث فطرت نیز مسأله از این قرار است و با فرض وجود فطرت در انسان، از آن برای ضرورت دینداری و منشأ دینداری استفاده می شود. اما مبنای عدم رابطه میان هست و باید را در جای خود ابطال کرده ایم.

۸/۲. چنانکه قبلاً در همین نوشتار روشن شد، فطرت از امور حقیقی برهان طلب و برهان پذیر است و برهانی بودن آن جای انکار ندارد. اما مهم این است که نقش برهان در مورد حقایق آشکار شود. نقش برهان، «ایجاد» و «اعدام» حقیقت نیست، چه اینکه اینها اموری تکوینی اند، بلکه نقش آن «نفی» یا «اثبات» است و این دو، کشف و پرده برداری از چهره حقیقت است. در بحث فطرت به عنوان مثال، از رهگذر استدلال، فطرت در انسان خلق یا اعدام نمی شود، بلکه به کمک آن به وجود یا عدمش پی می بریم. در نتیجه، استدلال نمی خواهد فطرت موجود را معدوم کند یا به عکس، تا گفته شود میان آفرینش انسان و استدلال مفروض تناقض است، بلکه استدلال به سود فطرت، وجود آن امر حقیقی را آشکار و تأیید می کند و استدلال به زیان، برعکس. البته در بحث فطرت، قبلاً، وجودش اثبات شد.

۸/۳. به ترتیبی که در بند پیش گذشت، شناخت معلوم فطری به کمک استدلال نیز تناقض آمیز نیست. اما اولاً می دانیم

که معلوم فطری به معنایی که در مکتب اصالت عقل و نزد افلاطون مطرح بوده بی دلیل و نادرست است و ثانیاً استدلال به زیان معلوم فطری و برای اثبات ذاتی نبودن آن نیز به شرحی که در بند پیش آورده شد، کاملاً به جاست.

۹. فطرت منشأ دین یا دینداری: نویسنده محترم به مرحوم استاد شهید مطهری نسبت داده که ایشان در کتاب «فطرت»، فطرت را منشأ دین و منشأ دین داری، دانسته و میان این دو فرقی نگذاشته است. ایشان چنین نگاه داشته است: «به رغم میل باطنی در اینجا ناگزیریم تصریح کنم که اندیشمند مورد نظر مرحوم استاد شهید مطهری است، که نه تنها جزو بزرگان اهل تحقیق که سرآمد آنهاست. ایشان در کتاب فطرت نظریه مارکس و دورکیم و... در باب منشأ دین را طرح و نقد می کنند و سپس به عنوان نظریه بدیل، فطرت را به عنوان منشأ دین مطرح می کنند، این امر نشان می دهد که در ذهن آن بزرگوار سؤال از منشأ دین و سؤال از منشأ دینداری در واقع یک سؤال بوده است» (ص ۷۴).

در پاسخ گفته می شود:

متأسفانه حقیقت جز آن است که نویسنده محترم بیان کرده و سؤال از منشأ دین و سؤال از منشأ دینداری نه تنها در ذهن مرحوم استاد مطهری (ره) بلکه در سخن و کتاب ایشان، از هم جدا شده اند! ایشان در کتاب «فطرت»، هنگام بازگویی نظریه «دورکیم» چنین فرموده است:

«پس این تنها نظریه ای است که برای مذهب ماورائی و الهی قابل نیست [منظور نظریه دورکیم است] و در عین حال اعتراف می کند که مذهب از بین رفتنی هم نیست».^{۱۶} صریح تر از این کلام، فرمایش استاد شهید بزرگوار در جای دیگر کتاب، ضمن بیان نظریه فطرت در زمینه منشأ دین داری است - توجه فرمایید:

«حال ما می خواهیم ببینیم که نظر قرآن درباره مینا و منشأ دین چیست؟ یک وقت ما دین را به عنوان آنچه از ناحیه پیغمبران بر مردم عرضه می شود نگاه می کنیم، این معلوم است که منشأش وحی است. ولی آیا همین وحی که معارفی را به عنوان معارف دین عرضه می دارد و اخلاق و تربیتی را عرضه می دارد و قانون و مقرراتی را عرضه می دارد و در مجموع، همین وحی که یک راهی را برای فکر و برای عمل انسان عرضه می دارد، آیا یک مینا و ریشه ای هم در انسان ها دارد؟... در این صورت حالت

۱۵. اخوان، محمد. اخلاق کانت و اخلاق اسلامی، ص ۱۲۴ و بعد، انتشارات اشراق، قم، چاپ اول، ۱۳۷۳.

۱۶. مطهری، مرتضی. فطرت، ص ۲۲۹، صدرا، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹.

ثانیاً اگر فطرت امر ذاتی تخلف ناپذیر از انسان فرض شود، مانند روان بودن آب، همان دیدگاه اصالت عقل خواهد بود. تزی فطرت در ادراکات خلاصه نمی شود اما در بخش ادراکات، طبق نظریه ذاتی بودن فطرت، با مکتب عقل منطبق خواهد بود. به علاوه فطرت مطرح در مورد زمینه و منشأ دینداری نیز مجرد از شناخت نیست و چنانکه پیش تر گفته شد همیشه گرایش به چیزی پس از شناخت آن است.

پیغمبران حالت باغبانی می شود که گلی یا درختی را پرورش می دهد که در خود این درخت یا گل یک استعدادی یعنی یک طلبی برای یک شیء خاص هست... در انسان نیز یک فطرتی - به معنای یک تقاضایی - وجود دارد. بعثت پیغمبران، پاسخ گویی به تقاضایی است که این تقاضا در سرشت بشر وجود دارد...»^{۱۷}

۱۰. مسأله فطرت: در این نقد مانند نقد گذشته، باز هم، بیشترین سخن ما با نویسنده محترم، مربوط به مسأله فطرت است. اینک به بررسی دیدگاه های ایشان در این زمینه می پردازیم:

۱۰/۱. ذاتی و فطری: نویسنده محترم در مورد ذاتی بودن فطرت گوید: «امر ذاتی یعنی مقتضای ذات یک شیئی و امر فطری نیز یعنی مقتضای آفرینش یک شیئی. بنابراین هیچ مانعی ندارد که امر فطری را با امر ذاتی به یک معنا بگیریم. ثانیاً این ادعا هیچ ربطی به دیدگاه اصالت عقل ندارد. چرا که نه فطریات در ادراکات خلاصه می شوند و نه فطرتی که به عنوان منشأ دینداری مطرح است، نوعی معرفت و شناخت است» (ص ۷۵).

در پاسخ توجه به دو نکته لازم است:

اولاً: امر ذاتی لازمه ذات یک چیز به صورت بالفعل است نه به صورت بالقوه. به عنوان مثال زوج بودن رقم چهار یا روان بودن آب که به صورت بالفعل همراه این دو بوده و ضمناً از آنها جدایی ناپذیرند. اما جوانه زدن دانه گندم حالت بالقوه دانه گندم و استعدادی نهفته در آن است که در صورت وجود شرایط، استعداد یاد شده فعلیت می یابد. یعنی دانه گندم اقتضای جوانه زدن را دارد، نه اینکه جوانه همراه دانه گندم پیش از کشت آن باشد.

حال ببینیم فطرت، شبیه دانه گندم است یا شبیه رقم چهار یا آب؟ اگر شبیه آب باشد باید تمام فطریات انسان از بدو تولد حالت بالفعل داشته باشند، مانند روان بودن آب. آیا به راستی چنین است؟ اگر پاسخ منفی باشد که انسان از بدو تولد قطعاً چنین است، چه اینکه نویسنده محترم خودش هم قبول دارد که، پیش از سن بلوغ، کودک مکلف به دین نیست، (آینه پژوهش ۷۲/۵۳)، یعنی حس دینی یا استعدادش در این زمینه پیش از بلوغ شکوفا نشده و در نتیجه تکلیفی ندارد؛ به این ترتیب فطرت امر ذاتی نخواهد بود. اما تشبیه فطرت به دانه گندم، تشبیه خوبی است. این همان پذیرش استعدادهای چهارگانه فطری است، یعنی استعداد حقیقت یابی، استعداد کمال یابی، استعداد فضیلت یابی و استعداد زیبایی یابی، که مورد توجه طرفداران نظریه فطرت قرار گرفته است.^{۱۸}

۱۰/۲. حکیمان مسلمان و اصالت عقل: قضاوت نویسنده محترم درباره حکیمان مسلمان چنین است: «افزون بر این، این ادعای ناقد محترم که دیدگاه اصالت عقل مورد قبول حکمای اسلامی نیست با واقعیت سازگار نیست. چرا که نزاع حسیون و عقلیون در باب ادراکات نه به علوم حصولی اختصاص دارد و نه حتی به تصدیقات. نزاع این دو مکتب بر سر وجود معرفت ماقبل تجربی است؛ یعنی در باب شهودها و تصورات و تصدیقات مقدم بر تجربه است و حکیمان مسلمان در این باب قائل به تفصیلند؛ یعنی در مورد تصدیقات اصالت عقلی اند و در مورد تصورات اصالت حسی. به اعتقاد این حکیمان پاره ای از تصدیقات مقدم بر تجربه اند، هر چند همه تصورات ریشه در حس دارند و از رهگذر حواس وارد ذهن شده اند» (ص ۷۵).

از آنجا که نویسنده محترم این بخش از سخن خویش را به مقاله پنجم اصول فلسفه مرحوم علامه طباطبائی (ره) مستند کرده است، بد نیست نخست سری به این کتاب بزنیم. مرحوم استاد شهید مطهری (ره) در مقدمه مقاله پنجم اصول فلسفه فرموده است: «حکما اسلامی، این دانشمندان غالباً از نظریه ارسطو در باب کیفیت حصول علم و معرفت پیروی نموده اند و هر دو قسمت نظریه ارسطو که در بالا شرح دادیم پذیرفته اند. یعنی از طرفی اعتراف دارند که نفس انسان در حال کودکی در حال قوه و استعداد محض است و لوح بی نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست و از طرف دیگر ادراکات جزئی و حسی را مقدم بر ادراکات عقلی می شمارند. به اضافه اینکه آن قسمت مهم که در نظریه ارسطو تاریک و مبهم است در نظریه دانشمندان اسلامی روشن است، زیرا این دانشمندان تصریح کرده اند که تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است»^{۱۹}.

۱۷. همان، ص ۲۴۲-۲۴۴.

۱۸. همو، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۶۸، صدرای، تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۶۷.

۱۹. همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۶، صدرای، تهران، بی تا.

ایشان باز در همان مقدمه مقاله پنجم فرموده است: «در ضمن این مقاله خواهد آمد که تصدیقات تجربی موخر است از یک سلسله تصدیقات غیر تجربی و به علاوه توضیح داده خواهد شد که اگر آن تصدیقات غیر تجربی را از ذهن بگیریم محال و ممتنع است که ذهن از راه تجربه به تصدیقی تأمل شود و تمام تصدیقات تجربی متکی است به اصولی که از غیر راه تجربه، ذهن آنها را تصدیق کرده است و به عبارت دیگر اگر آن تصدیقات ماقبل تجربه را از ذهن بگیریم، بشر هیچ گونه علمی به هیچ چیزی چه در مسائل طبیعی و چه در مسائل غیر طبیعی نمی تواند داشته باشد و کاخ علم و معلومات بشر یک باره ویران می شود، یعنی تردید یا انکار آن اصول غیر تجربی مساوی با سفسطایی گری است.

غالباً این دو مطلب که یکی مربوط به مبحث تصورات است و دیگری مربوط به مبحث تصدیقات، با یکدیگر اشتباه می شود. علی هذا، ما هر چند تصوراتی مقدم بر تصورات احساسی نداریم، ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم».^{۲۰}

ایشان ضمن شرح مقاله پنجم نیز با تفصیل به بررسی این مسأله پرداخته است، به خصوص در مورد منتهی شدن تمام معلومات بشر به بدیهیات و کاربرد استدلال قیاسی، حتی در علوم تجربی توضیح داده است.^{۲۱} اکنون بیان سه نکته ضروری است:

اولاً، نسبت تفصیل به حکمای اسلامی در اصول فلسفه نیامده و خود نویسنده محترم مدعی این نسبت غیر واقعی شده است.

ثانیاً، چنان که خود نویسنده نیز اذعان کرده تمام تصورات ریشه در حس داشته از این کانال وارد ذهن شده اند. در نتیجه همان بدیهیات اولیه نسبت به تصورات یاد شده مابعد تجربی بوده، اما نسبت به تصدیقات تجربی، ماقبل تجربی اند. معنای این حرف این است که در صورت فقدان حواس پنجگانه، بشر به بدیهیات اولیه دست پیدا نمی کرد. زیرا تا به عنوان مثال کل و جزء را مشاهده نکند، نمی تواند بر قضیه بدیهی «کل بزرگتر از جزء است» برسد. پس هیچ معلوم ذاتی طبق مشرب اصالت عقل در کار نیست و بدیهیات غیر تجربی صد در صد مغایر با معلومات ذاتی افلاطون و دکارت است.

ثالثاً اطلاق اصالت عقلی بر تصدیقات غیر تجربی یا بدیهیات اولیه، امری خارج از اصطلاح فلسفه است. زیرا در فلسفه این اصطلاح در مورد اصالت عقل افلاطونی به کار رفته که یکسره معلومات بشر را ذاتی شمرده، تنها نقش حواس را، در یادآوری

کردن معلومات از یاد رفته، خلاصه کرده اند.^{۲۲} ۱۰/۳. دیدگاه فروید و فطرت: نویسنده محترم یادآور شده که فروید می تواند بگوید نظریه او که منشأ دین، روان پیامبران است با نظریه فطرت به عنوان منشأ دینداری تناقض ندارد. ایشان نقد این جانب در این مورد را اتهامی بزرگ و نابخشودنی و مفهوم آن را حکم به کفر و ارتداد وی به صورت دانسته یا ندانسته، شمرده است (ص ۷۵).

آیا این اتهام بزرگ و نابخشودنی به ایشان است که بگوییم، نظریه فروید، به قول نویسنده محترم که فرموده «می توان منشأ دین را روان پیامبران دانست و در عین حال منشأ دینداری را در فطرت دینداران جستجو کرد» (ص ۱۵۰)، کتاب درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید)، به عنوان منشأ دین دانسته شده است. مگر، جمله «می توان ... دانست»، مفهومش برعکس ظاهرش نمی توان دانست و نباید دانست است؟! یا اینکه معنایش این است که چنین فهم و برداشتی جایز بوده معنی ندارد؟ دست کم اگر ایشان این مسأله را محتمل هم بدانند که طبق نظر فروید منشأ دین روان پیامبران است، باز هم حرفی نادرست است. زیرا قطعاً می دانیم که پیامبران تنها از راه وحی دین حق را دریافت کرده اند نه اینکه آن را اختراع کرده باشند. اگر این عقیده از نویسنده هم نیست، چون مسأله از اهمیت بالایی برخوردار است، می بایست در کتابش، در کنار سایر نقدهایش به فروید، بدان تصریح کرده باشد، تا مشکلی پیش نیاید. اما این کار را نکرده است.

۱۰/۴. ریشه یابی نکردن واژه فطرت: نویسنده محترم با این عذر که منابع در اختیارش نیست درباره مفهوم فطرت اظهار نظر نکرده و گفته: «فکر نمی کنم این امر در بحث های فلسفی و علمی مربوط به فطرت تأثیر سرنوشت ساز و تعیین کننده ای داشته باشد. زیرا آنچه که مطمح نظر است خود فطرت نیست، بلکه امور فطری است. بحث بر سر این است که آیا گسایشی فطری به سوی دین در نهاد انسان نهفته است؟ گسایشی که مقتضای آفرینش او باشد، خواه آفرینش او را ویژه و ابتدایی و بی سابقه بدانیم و خواه نه» (ص ۷۵ و ۷۶).

خواننده عزیز باید، خود داوری کند که آیا، این شیوه بحث علمی بوده، مقتضای آداب نقد است که کسی بدون تکیه بر منابع و بهره گیری از آنها وارد بحث شود؟!

۲۰. همان، ج ۲، ص ۱۶ و ۱۷.

۲۱. همان، ج ۲، ص ۹۰-۱۰۶.

۲۲. اعلم، امیر جلال الدین (مترجم). درآمدی به فلسفه، ص ۷۶ و بعد،

انتشارات سروش، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳.

اساساً اینکه واژه علم در اصطلاح قرآن و روایات همواره به معنای یادگیری اصطلاحی است قابل تردید و مناقشه است ...
ثانیاً، اگر بپذیریم که آیه شریفه صریحاً به همان معنای مطلوب ایشان است تازه نوبت می‌رسد به حل تعارض این آیه با آیات و روایاتی که دلالت می‌کند بر اینکه همه انسان‌ها پیش از تولد در عالمی دیگر، «عالم ذر»، خدا را دیده و به وحدانیت او اقرار و اعتراف کرده‌اند ... و نیز نوبت می‌رسد به حل تعارض این آیه با تئوری علم حضوری انسان به نفس و حالات نفسانی و به علت خویش یعنی خدا» (ص ۷۶ و ۷۷).

درباره سخنان بالا پنج مورد را لحاظ می‌کنیم:
اولاً، اینکه ایشان آرزو کرده‌اند که این جانب اظهار نظر کرده بودم، دلیلش چیست؟! آیا نقل قول غیر مستند کرده بودم؟ با مطالب نادرست بوده‌اند؟ یا دلیل دیگری داشته است؟ یا آداب نقد چنین چیزی را به ایشان حکم کرده است؟! نمی‌دانم. این قدر می‌توانم بگویم که هم مطالب مستند بوده و هم از نظر محتوایی چنانکه در ادامه ملاحظه خواهید فرمود سخن با استواری بر زبان نیامده است.

ثانیاً، چنانکه قبلاً گذشت نظریه استذکاری افلاطون هیچ دلیلی به همراه ندارد و از هیچ راهی نمی‌توان ثابت کرد که در صورت فقدان حواس پنجگانه در مورد انسان، کمترین فراگیری و یادگیری برایش امکان داشته باشد یا کشف شود که ذاتاً چیزی می‌داند. در مقابل، نظریه ارسطو قرین این استدلال است که از طریق تجربه می‌یابیم که یادگیری به کمک حواس پنجگانه امکان دارد و بدین طریق معلومات بشر افزایش می‌یابد.

اکنون که به صورت برون دینی موفق به گزینش تئوری معرفت شدیم به سراغ قرآن و آیه سوره نحل می‌رویم و می‌بینیم در خود آیه نیز نظریه یادگیری مؤید دارد و آن یاد کردن از گوش، دیدگان و دل است. به این ترتیب هیچ مصادره به مطلوبی در کار نیست. یعنی برای اثبات یک نظریه برون دینی به سراغ قرآن نرفته ایم بلکه در قرآن نیز شاهد تأیید شدن نظریه ای برون دینی هستیم.

ثالثاً، صرف مناقشه بی دلیل از سوی برخی در تعریف علم به معنای یادگیری، پس از مستدل بودن این نظریه، مشکلی پیش نمی‌آورد.

رابعاً، میان آیه ۷۸/ نحل و آیه ۱۷۲/ اعراف درباره عالم ذر هیچ ناسازگاری نیست زیرا دلیل قانع کننده‌ای بر وجود عالمی پیش از این عالم به نام عالم ذر نداریم. افزون بر اینکه طبق آیه ۱۴/ مؤمنون روح انسان پس از جسمش در رحم مادر آفریده می‌شود و در مورد آدم اولیه نیز «فاذا سوّيته و نفخت فيه من روحي» (۲۹/ حجر) را داریم. بنابراین به قول مرحوم علامه طباطبایی (ره)

اما برخلاف سخن ایشان که فرموده فکر نمی‌کنم تبیین لغوی و قرآنی فطرت تأثیر سرنوشت سازی داشته باشد، باید دانست این امر تعیین کننده است. زیرا ذاتی دانستن فطرت یا ذاتی دانستن برخی از معلومات بشر، مبتنی بر تبیین آفرینش اولیه انسان است، چنانکه خود نویسنده آورده است که: «انسان از بدو تولد و پیش از اکتساب علوم اکتسابی به خود و به حالات نفسانی خود و نیز به علت خود، یعنی خدا، علم حضوری دارد» (ص ۸۱)؛ نیز ایشان تصریح کرده است که: «فطری خواندن گرایش به دین به منظور تأکید بر این نکته است که انسان در حالت طبیعی و اولیه و با صرف نظر از همه احوال و عوارضی که بعداً بر او عارض می‌شود به سوی خدا و دین گرایش دارد و نسبت او با دین و کفر مساوی نیست. یعنی انسان فطرتاً خداجو و خداگراست و گرایش به کفر و الحاد امری غیر طبیعی و عارضی است» (ص ۷۷)، امیدوارم درین نقل قول‌های صریح از ایشان دیگر مرتکب اتهام بزرگ و نابخشودنی نشده باشم! ایشان که فرمودند چون منابع لازم را ندارد و اظهار نظر نمی‌کند، چطور شد که اظهار نظر کرد و سراغ آفرینش اولیه و هنگام تولد انسان رفت؟!!

۱۰/۵. قرآن و نظریه شناخت: ادامه بحث نویسنده را ملاحظه فرمایید: «اما در مورد دیدگاه افلاطون، ای کاش ایشان در این مورد اظهار نظر نمی‌کردند. افلاطون اساساً معرفت و شناخت حقیقی را از سنخ تذکر و یادآوری می‌داند و معرفت مقدم بر تجربه را بر این اساس توجیه می‌کند... سخنان ناقد محترم از چند جهت قابل مناقشه است. اینکه فرموده‌اند قرآن تصریح فرموده است به اینکه انسان به هنگام تولد هیچ نمی‌دانست اشتباه رایجی است که ناشی از نوعی مصادره به مطلوب است. چرا که در آغاز باید ببینیم علم به چه معناست تا بعد بتوانیم بفهمیم که آیه شریفه والله اخر جکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً (نحل ۷۸) به چه معناست. یعنی پیش از پرداختن به تفسیر این آیه ما نیازمند یک تئوری فلسفی در باب تعریف حقیقت علم هستیم و همان گونه که روشن است در این باب دست کم دو تئوری وجود دارد: یکی تئوری افلاطون که علم را تذکر می‌داند و دیگری تئوری ارسطو که علم را یادگیری می‌داند.

بنابراین تمسک به این آیه به عنوان تأییدی بر نظریه ارسطو در باب ادراک مبتنی بر این است که ما از پیش نظریه ارسطو را پذیرفته باشیم و این یعنی مصادره به مطلوب. به تعبیر دیگر افلاطون می‌تواند بگوید علم یعنی تذکر و بر این اساس معنای آیه شریفه این می‌شود که والله اخر جکم من بطون امهاتکم لاتذکرون شیئاً.

غیر اکتسابی برسیم که منشأ گرایش های بعدی به سوی خداشناسی و خداپرستی است و بدین ترتیب طبق ادعای منتقد محترم باید نتیجه گرفت که گرایش به خدا نهایتاً جبری است، هر چند به ظاهر اکتسابی است» (ص ۷۷).

راه برون شدن از مشکل تسلسل در نقد قبلی این جانب بیان شده است و آن اینکه گرایش های فطری یا فطرت احساس فرع بر فطرت ادراکی یا شناخت های فطری باشد. ما نیز مانند ایشان معتقد به قطع رشته گرایش ها در جایی هستیم، اما با این تفاوت که چون گرایش ذاتی و گرایش پیش از شناخت معنا ندارد، گرایش های اکتسابی مبتنی بر فطریات ادراکی اند.

اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که شبهه تسلسل در شناخت های فطری نیز پیش می آید. لیکن باید توجه داشت که شناخت های فطری بر یکدیگر ترتب ندارند، بلکه هر کدام حاصل تلاش ذهن اند و با فرض وجود استعداد های فطری به منزله ابزار در روح انسان، در صورت به کارگیری آن ابزارها به شناخت می رسیم.

حاصل اینکه فرض وجود گرایش اکتسابی پس از ادراکات فطری مانعی سر راه خویش ندارد و در نتیجه قول به اکتسابی بودن هر گرایشی نیز کاملاً موجه است و این امر با وفاداری به عقل گرایی سنتی و ارسطویی نیز قابل جمع است، به ویژه اینکه پیش تر، قرائت خردگرایی نقدی مدرن از عقل را ابطال کردیم.

۱۰/۸. حالت اولیه انسان: چنان که پیشتر از این ملاحظه فرمودید، نویسنده محترم از یک سو در فطرت به معنای حالت اولیه انسان مناقشه کرده بودند، اما از سوی دیگر به گونه ای پارادوکسیکال، بدان دل بسته بودند و اکنون ادامه داستان: «طبق نظریه منتقد محترم باید گفت در حالت طبیعی و پیش از استدلال بر وجود و عدم خدا، نسبت انسان به کفر و ایمان مساوی است و او به هیچ یک از آن دو گرایش ندارد... بنابراین یا گرایش به الحاد و بی دینی را هم باید گرایشی فطری قلمداد کرد و یا هر دو گرایش را غیر فطری خواند و در هر صورت این مطلوب و مدعای ملحدانی همچون فروید است که مدعی اند گرایش به دین امری عارضی و اکتسابی است...

افزون بر همه اینها اگر این نظریه را بپذیریم، شواهد تجربی دال بر اکتسابی نبودن حس و گرایش دینی را چگونه می توانیم توجیه کنیم؟ و سرانجام اینکه مرحوم استاد شهید مطهری در

۲۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۲۵ و ۳۲۶.

۲۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۲۶۳ و بعد، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰.

نمی توانیم عالم ذر را جدای از جهان کنونی و دنیا بدانیم.^{۲۳} خامساً، تکلیف علم حضوری را نیز قبلاً روشن کردیم و به این ترتیب میان علم حضوری غیر ذاتی و آیه ۷۸/ نحل در مورد اکتسابی بودن دانش بشر تعارضی نیست.

۱۰/۶. گرایش ذاتی و جبر: نویسنده محترم در مورد جبری بودن گرایش ذاتی مناقشه کرده است: «معلوم نیست ایشان چرا ذاتی را مرادف یا مستلزم جبری گرفته اند... وجود انبوه ملحدان و خداگریزان اگر چه گویای این است که خداگرایی اختیاری است، اما به هیچ وجه گویای این نیست که خداگرایی اکتسابی است. مگر انسان در برابر غریزه ترس و غریزه جنسی و سایر تمایلات غریزی دست بسته و فاقد اختیار است؟... افزون بر این گرایش فطری و غریزی با آزادی و اختیار قابل جمع اند. مگر گرایش انسان به آب و غذا گرایشی غریزی نیست؟ در عین حال ما می توانیم در برابر این گرایش مقاومت کنیم و اعتصاب غذا کرده یا روزه بگیریم» (ص ۷۷ و ۸۰).

در پاسخ به این سخنان سه نکته قابل بیان است:

اولاً از این رو که در فلسفه گفته شده «الذاتی لایتخلف»^{۲۴}،

نتیجه می شود که ذاتی تخلف ناپذیر همان چیزی است که جبراً و قطعاً همراه یک چیز دیگر است و گرنه خصلتی که گاهی همراه یک چیز هست و گاهی نیست ذاتی نامیده نمی شود.

ثانیاً، واقعاً میان اختیاری بودن و اکتسابی بودن فرقی وجود دارد؟ اختیار در مقابل جبر است اگر کسی مختار و آزاد است یعنی مجبور نیست. از سوی دیگر اکتساب یعنی تحصیل و به دست آوردن. اکتساب با جبر و دست بسته بودن و بدون آزادی عمل معنا ندارد، ولی با آزادی ملازمه دارد. در نتیجه اکتسابی و اختیاری بودن فرقی با هم ندارند یا با هم تلازم دارند.

ثالثاً، مقاومت در مقابل غریزه غیر قابل انکار است. حتی در مقابل غریزه حب ذات و نیز در برابر حب حیات، می توان ایستادگی کرد. دست به خودکشی زد. ولی باید توجه داشت که این امر غریزه را از جبری بودن خارج نمی کند بلکه انسان را از حال طبیعی و عادی خارج می کند و ما صحبت حالت عادی را می کنیم.

۱۰/۷. دفع مشکل تسلسل: باز هم در مورد اکتسابی نبودن فطریات از زبان نویسنده محترم می شنویم: «باید پرسید اکتسابی بودن این گرایش چه مشکلی را حل می کند؟ اگر فرض کنیم که این گرایش اکتسابی است، در این صورت باید پیش از این گرایش اکتسابی گرایش دیگری وجود داشته باشد که انسان را به اکتساب این گرایش سوق دهد و اگر قرار باشد آن گرایش نیز اکتسابی باشد این امر مستلزم تسلسل خواهد بود. بنابراین رشته گرایش ها در جایی باید قطع شود. یعنی در جایی باید به گرایشی

مرتکب خطا شده اند:

«قطع نظر از تعلیم خاص قرآن، این یک امری برخلاف طبیعت دین نیست که کسی بگوید دین فقط یک چیزی است که خدا به وسیله وحی بر بشر عرضه داشته است ولی بشر قبل از این عرضه شدن یک حالت بی تفاوتی راجع به دین و لادینی داشته است.

گفتیم که در این صورت مثل بشر می شود مثل یک دیوار، مثل یک صفحه سفید و مثل یک کاغذ سفید نسبت به خطوطی که روی آن نقش بشود که این کاغذ فقط یک حالت قابلیت و امکان به معنای یک حالت بی تفاوتی - در آن هست. برای این کاغذ امکان این هست که چیزی رویش نوشته بشود یا چیزی رویش نوشته نشود؛ یعنی نسبت نوشته شدن و نوشته نشدن با کاغذ علی السویه است؛ آنچه که نوشته می شود آیه قرآن باشد یا ضد قرآن، برای کاغذ علی السویه است. ممکن است این جور بگوید که بشر به موجب سرشت خودش صرفاً یک حالت امکان و یک حالت بی تفاوتی نسبت به دین دارد، فقط خدا پیغمبران را مبعوث فرمود و آنها آمدند دین را که بشر یک حالت بی تفاوتی نسبت به آن داشت به او تعلیم دادند. اگر کسی چنین حرفی بزند نمی توان گفت منکر ادیان شده. این خودش حرفی است.

ولی نظریه دیگر این است که نه، آنچه که پیغمبران عرضه داشته اند، نه چیزی است که انسان نسبت به آن یک حالت بی تفاوتی و یک حالت تساوی داشته است، بلکه یک چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسان هست، یعنی طلب او، خواست او و جستجوی او در طبیعت و سرشت انسان هست. در این صورت حالت پیغمبران حالت باغبانی می شود که گلی یا درختی را پرورش می دهد که در خود این درخت یا گل یک استعدادی، یعنی یک طلبی برای یک شیء خاص هست. اگر هسته زردآلو را در زمین می کارد، این جور نیست که هسته زردآلو بی تفاوت باشد، برای خرما شدن یا زردآلو شدن یا آلبالو شدن، اختیار با باغبان است که بپاید این را زردآلو بکند یا خرما و یا آلبالو! ^{۲۵}

ایشان در جای دیگر فرموده است: «قبل از آنکه انسان از جامعه خودش تأثیر بپذیرد یک جنبه ماورایی خدایی و متعال در وجودش به طور بالقوه موجود است. این جنبه هم چون بذری آماده رشد است. انسان نوار خالی نیست که بخواهد از بیرون پر بشود. بذری است که برای رشدش نور و حرارت می خواهد. یعنی در ذات انسان، به طور بالقوه استعداد تکامل و پیشرفت

جایی فطرت را به عنوان ام المسائل مطرح کرده و می گویند فطرت راه دارد از راه اگرستانسیالیست هایی که انسان را لوحی توخالی و نانوشته می دانند جدا می کند» (ص ۷۷ و ۷۸).

در پاسخ این سخنان، بیان سه امر را لازم می دانیم: اولاً مفهوم حالت اولیه و طبیعی فطری انسان، این نیست که گرایش اولیه او به سوی خداست. زیرا برای اثبات وجود چنین گرایشی، هیچ دلیل برون دینی یا درون دینی وجود ندارد. جز اینکه کسی صرفاً مدعی وجود آن شود و حتی چنان نویسنده محترم بگوید شواهد تجربی برای آن وجود دارد که البته بزودی ثابت می شود که چنین شواهدی نیز در کار نیست.

پس معنای حالت اولیه چیست؟ با اینکه، مفهوم لغوی فطرت که آفرینش ویژه و ابتدایی است، از آن چه اراده می شود؟ پاسخ این است که مراد از آفرینش ابتدایی و حالت اولیه، حالت بالقوه و استعدادهای روحی است. یعنی از ابتدا روح انسان دارای استعدادهای چهارگانه ای است که قبلاً نام برده شد. اما به فعلیت رساندن یا کشتن استعدادهای یاد شده مربوط به خود انسان بوده و در این زمینه از آزادی کافی برخوردار است. در نتیجه پیش از هرگونه اقدام انسان در مورد استعدادهایش، حالت او نسبت به کفر و ایمان مساوی است.

حاصل اینکه اصلاً بحث گرایش اولیه انسان نسبت به هر یک از ایمان و کفر بی معناست و اگر بنا باشد کسی پاسخ فریود را بدهد، نویسنده محترم و همفکران او هستند. زیرا دیدگاه فریود رقیب دیدگاه آنهاست و البته هیچ کدام از دو طرف برای اندیشه خود دلیلی نداشته هر دو حرفشان بی رزش است. چون هر دو مدعی گرایشی در انسان هستند، یکی به سوی خدا و دیگری به الحاد و هر دو بر خطا هستند.

ثانیاً هنگامی که صحبت از شواهد تجربی می شود نباید نقل هزار و یک دلیل در نفی خدا باشد! ای کاش نویسنده محترم یکی از شواهد تجربی شان را بازگو کرد، بودند! احتمال می رود منظور ایشان از شواهد تجربی، نحوه سلوک توده دیندار و کیفیت ایمان آنها باشد. اگر این باشد، چنان که قبلاً گفته ایم، ایشان حق ندارند توده ها را تحقیر و ایمان آنها را صرف گرایشی بسیط و بی دلیل بدانند! ابد این طور نیست. مردم دیندار برای ایمان خود دقیقاً همان استدلالی را دارند که خواص و پیشگامان دانش و معرفت دارند، تنها تفاوت در نحوه بیان و به کارگیری الفاظی است که هر کدام استخدام می کنند و گرنه محتوا یکی است.

ثالثاً، مرحوم شهید مطهری (ره) در توضیح تفاوت دیدگاه اگزیستانسیالیسم و نظریه فطرت سخنانی با ارزش دارند که با نقل آنها نشان داده می شود که نویسنده محترم درباره ایشان تا چه حد

هست. انسان در ذات خود یک موجود دو قطبی است، هم انسان است و هم حیوان.^{۲۶}

۱۱. پیش فرض غیر فلسفی! : اینک به یک سخن شنیدنی گوش فرامی دهیم. نویسنده محترم گوید: «این ادعای ناقد محترم که هر پیش فرض فلسفی است و هر پیش فرضی نیازمند اثبات عقلانی است، دو ادعای بی پایه و اساس است که گمان ندارم به جز ایشان کسی بدان تفوه کرده باشد. مگر حجیت خبر واحد یا حجیت ظاهر کلام، پیش فرض فهم حقوق دینی نیست؟...» (ص ۷۹).

با اینکه در نقد قبلی توضیح کافی آورده شده باز هم توضیح داده می شود. سخن بر سر این نیست که محتوای یک پیش فرض چه باشد و در کدام رشته علمی به کار رود. بحث در این است که هر پیش فرض از این نظر که پیش فرض نامیده می شود، باید عقلانی باشد تا بتواند در روند تحقیق به کار گرفته شود. به سخن دیگر هر فرضیه نیاز به اثبات علمی و عقلی دارد و هر فرضیه و پژوهشی باید طی پنج مرحله انجام گیرد و اثبات شود که این مراحل به مراحل تحقیق یا روش تحقیق شهرت گرفته است، بدین شرح: «برخورد با مشکل یا مجهول، مرزبندی مشکل و تعیین حدود آن، جمع آوری اطلاعات، تدوین فرضیه و آزمایش فرضیه ها و انتخاب فرضیه برتر».^{۲۷}

۱۱/۱. پاسخ به چند اشکال: نویسنده محترم یک بار اشکال کرده که: «اگر شناخت خدا و سایر حقایق دینی را فطری بدانیم در این صورت معرفت استدلالی به حقایق دینی بی معنا و بی مورد می شود. زیرا بازشناسی چیزی که از پیش آن را می دانیم نامعقول است» (ص ۸۰).

پاسخ این است که این اشکال روی مبنای نویسنده لازم می آید که پیرو نظریه استدکاری است و ما این مبنا را نپذیرفته ایم. اشکال دوم ایشان این است که: «از یک طرف ادعا کرده اند که معرفت فطری استدلال پذیر است، در حالی که چند سطر بعد (و پیشتر نیز) ادعا کرده اند معلوم فطری بدیهی است» (ص ۸۱). پاسخ این است که استدلال پذیری با بدیهی بودن منافات ندارد، زیرا استدلال کردن، همان توضیح و تبیین چیزی است که بداهتاً ادراک می شود به ویژه در قضایایی که قیاسها مَعَهَا است، در چنین قضایایی همین واقعیت بیان می شود. در حقیقت استدلال پذیری در مقابل استدلال ناپذیری قرار می گیرد یعنی این قضایا از نظر عقلی قابل قبول اند نه غیر قابل قبول.

اشکال سوم بدین شرح است: «گفته اند شناخت فطری شناختی آسان یاب است و بلافاصله گفته اند معلوم فطری محتاج تعمل و تأمل بسیار است» (ص ۸۱).

پاسخ: در این مورد تنها یک اشتباه چاپی رخ داده است و

کلمه «غیر» افتاده است. ابتدا معلوم فطری آسان یاب دانسته شده و سپس معلوم غیر فطری محتاج تأمل و تعمل بسیار. با مراجعه و دقت در نقد قبلی این حقیقت نیز روشن می شود.

اشکال چهارم: از این قرار است: «گفته اند اگر چیزی معلوم ذاتی و فرض آن منطقی باشد بی نیاز از تصور نیز خواهد بود. در حالی که فرض یک چیز عین تصور آن است» (ص ۸۱). معلوم نیست این چه اشکالی است. ظاهر کلام این است که سخن این جانب را تأیید کرده اند!

اشکال پنجم بدین صورت است: «اساساً نظریه ادراکات فطری یا ذاتی که منتقد محترم آن را محال می داند، امروزه به عنوان نظریه ای مورد اعتنا در میان روانشناسان، زیانشناسان و فیلسوفان مطرح است، تا آنجا که حتی پاره ای از فیلسوفان اصالت تجربی نیز وجود پاره ای از ادراکات فطری به این معنا را پذیرفته اند و برخلاف پندار ارسطو و پیروان پوزیتیویست او که علم از حس شروع می شود... امروزه در فلسفه علم و روانشناسی این دیدگاه مورد تأیید بسیاری از فیلسوفان و روانشناسان است که نه تنها مشاهده خالص نداریم که اساساً تصور بدون فرضیه امکان ندارد» (ص ۸۱).

اولاً، نظریه بی دلیل برخی دانشمندان امروزه برای ما هیچ ارزشی ندارد. ثانیاً، نظریه ارسطو دلایل این است که بدون حواس پنجگانه دست یابی به هر دانشی برای بشر محال است و این چیزی است که می توان آن را تجربه کرد. در نتیجه ارسطو پوزیتیویست نیست، زیرا او شناخت را در شناخت حسی خلاصه نکرده و تنها آغاز آن را حسی دانسته است. ثالثاً، این سخن که تصور بدون فرضیه امکان ندارد، مفهوم ندارد، زیرا تصور پس از مشاهده است و محتاج آن است یعنی همان معقول اول فلسفی که حاصل مشاهده است. در نتیجه فرضیه اینجا نقشی ندارد.

سرانجام، آخرین اشکال این است که: «خطای دیگری که ایشان مرتکب شده اند این است که معلوم فطری را مرادف معلوم بالذات گرفته اند در حالی که معلوم بالذات در مقابل معلوم بالعرض اصطلاحی است خاص فلسفه اسلامی که ربطی به این بحث ندارد» (ص ۸۱).

پاسخ این است که ما در این کاربرد تنها به معنای لغوی معلوم بالذات نظر داشته ایم آن هم جایی که مراد روشن بوده است.

○

۲۶. همو، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۳۶، صدرا، تهران، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۶.

۲۷. ر. ک به عنوان نمونه: شریعتمداری، علی. اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، ص ۶۵.