

## مبانی معرفت شناسانه اصلاح طلبی دینی: تحریر چالش های نظری و بسط پاسخ های نظریه

فردین قریشی \*

استادیار علوم سیاسی دانشگاه تبریز

(تاریخ دریافت: ۸۶/۶/۲۸ - تاریخ تصویب: ۸۶/۹/۲)

چکیده:

تئوری معرفت شناختی مکتب اصلاح طلبی دینی ناظر بر ضرورت تعامل عقل و دین در سنجش صحت و سقم گزاره ها و ایده های مختلف است. این تئوری با دو چالش عمده نظری مواجه بوده است. یکی از این دو چالش ناظر بر ادعای متجددین مبنی بر تعارض نظریه تعامل عقل و دین با ضرورت "آزاداندیشی" است و چالش دوم دیدگاه اصل گرایان مبنی بر مغایرت نظریه مزبور با ضرورت "عبودیت الهی" است. این مقاله با پرسش از میزان حقیقی بودن مدعیات متجددین و اصل گرایان در خصوص تئوری تعامل عقل و دین، این فرضیه را به آزمون نهاده است که مدعیات مزبور، با واقعیت تئوری معرفت شناختی اصلاح طلبان سازگاری ندارد و به یک عبارت اثباتی، تئوری تعامل عقل و دین، هم با آزاداندیشی و هم با عبودیت الهی قابل جمع است. این فرضیه با رجوع به متون دست اول برخی از اصلاح طلبان مذهبی و با استفاده از روش تفسیر به آزمون نهاده شده است و نتایج به دست آمده، موید اعتبار فرضیه مورد بررسی است.

واژگان کلیدی:

اصلاح طلبی دینی - تئوری معرفت شناختی - عقل و دین - متفکران مسلمان

Email: ghoreishi3583@yahoo.com

\* فاکس: ۰۴۱۱-۳۳۵۶۰۱۳

از این نویسنده تاکنون مقاله زیر در همین مجله منتشر شده است:

« تاملاتی پیرامون اندیشه ورزی معاصر مسلمین: بحران عقلانیت »، سال ۳۷، شماره ۱، سال ۸۶.

## اشاره:

عموم اندیشه های بشری واجد پیش فهم هایی در خصوص ماهیت معرفت معتبر هستند. این پیش فهم ها در حقیقت مبانی معرفت شناسانه اندیشه های مزبور را تشکیل می دهند. روشن است که میزان استحکام نظری این پیش فهم ها در میزان اعتبار اندیشه های مزبور تأثیر تعیین کننده دارد. تلاش متفکران برای رسیدن به پیش فهم های منقح در عرصه معرفت شناسی، به پیدایش طیفی از نظریات مختلف انجامیده است (چالمرز، ۱۳۷۸ و افتخاری، ۱۳۷۱). تفاوت این نظریات، در معرفی نوع ملاکی است که باید به عنوان ابزار سنجش اندیشه ها و تعیین صحت و سقم آنها بکار رود. در بلاد اسلامی و از جمله در ایران برجسته ترین این نظریات، تحت سه عنوان "اصالت عقل"، "اصالت دین" و "تعامل عقل و دین" قابل بررسی هستند.

از طرفداران نظریه اصالت عقل، با عنوان جریان "تجددخواهی" یاد می شود. متجددین بر اساس این نظریه ملاک صحت و سقم اندیشه ها را عقل بشری می دانند و روش معتبر عقلانیت ورزی را تجربه گرایی معرفی می کنند. طرفداران نظریه اصالت دین نیز به جریان "اصل گرایی" معروفند. اصل گرایان برخلاف متجددان ملاک قابل اتکا برای تعیین صحت و سقم ایده ها را دین می دانند و بر همین اساس داورهای آنان بر مبنای کتاب و سنت است. اما نظریه سوم که ناظر بر تعامل عقل و دین است از آن جریانی است که "اصلاح طلبی دینی" نام دارد. بر پایه این نظریه، اصلاح طلبان دینی بر این باورند که اساساً تعارضی میان عقل و دین نیست (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۹). به همین لحاظ نیز نیازی به اصالت دادن به یکی از آنها وجود ندارد. دین برای مساعدت به عقل نازل شده است (سروش، ۱۳۷۷) و عقل برای فهم دین یک ضرورت اساسی است (فرستخواه، ۱۳۷۷: ۱۶۹). بنابراین ایده ها و اندیشه های معتبر ناظر بر گزاره هایی است که هم مورد تأیید عقل و هم مورد تأیید دین است.

روشن است که نظریه اصلاح طلبان با محتوای دو نظریه اول در تعارض است. به همین دلیل نیز از سوی اصحاب دو نظریه مزبور مورد انتقاد واقع شده است. متجددان مدعیات معرفت شناختی اصلاح طلبان را در تعارض با "آزاداندیشی" می دانند و اصل گرایان نیز مدعیات نظریه مزبور را مغایر با ضرورت "عبودیت الهی" معرفی می کنند. آشکار است که این دو انتقاد، در حقیقت دو چالش نظری عمده در برابر مبانی معرفت شناسانه اصلاح طلبان دینی است و اعتبار نظری مدعیات معرفت شناختی آنان در گرو موفقیت در مقام پاسخگویی به این دو چالش نظری است.

با این مقدمات باید گفت هدف این مقاله طرح چالش های نظری فوق الذکر و بررسی ظرفیت نظریه اصلاح طلبی دینی در پاسخگویی به این چالش هاست. از همین رو بحث را به دو

بخش تقسیم کرده‌ایم. در بخش اول چالش ناظر بر ضرورت آزاداندیشی را عنوان نموده و پاسخ‌های نظریه اصلاح‌طلبان را بررسی خواهیم کرد و در بخش دوم چالش متناظر با ضرورت عبودیت الهی طرح و پاسخ‌های اصلاح‌طلبان به این چالش مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۱- ضرورت آزاداندیشی به عنوان چالش اول

توضیح این چالش نظری و بسط پاسخ نظریه اصلاح‌طلبی دینی در برابر آن، پیکره بحث حاضر را تشکیل می‌دهد.

#### الف) طرح چالش

در نقد دیدگاه معرفت‌شناسانه نظریه پردازان تئوری اصلاح‌طلبی دینی متجددین بر این باورند که ورود دین به عرصه داورهای انسان در مورد پدیده‌های مختلف، آدمی را از مسیر آزاداندیشی خارج می‌کند. او را در بند تعصبات، ارزش داورها و جانبداری‌های مذهبی گرفتار می‌سازد و واقعیات را از چشم چنین شخصی مستور می‌دارد. چرا که او به واقعیات از پس پرده مذهب می‌نگرد و پدیده‌ها را نه آن چنان که هست، بلکه آن چنان که مؤید دیدگاه مذهبی اوست، می‌بیند.

از نگاه متجددین در عرصه اندیشه‌ورزی باید ذهن را از هر قید و محدودیتی رها ساخت. تا ذهن، آزاد از هر محدودیتی به شناخت واقعیات نائل آید و اگر مرزی برای اندیشه‌ورزی قابل تصور باشد، در واقع همان مرزی است که خود واقعیات تعیین می‌کنند. البته در همین عرصه نیز ضرورتی به رعایت این مرز وجود ندارد، اما اخذ اعتبار و کسب عنوان اندیشه معتبر، در گرو انطباق با واقعیات است.

این تفکر، متأثر از سخت‌گیری‌های دوران ماقبل مدرن است. برای مثال در دوره قرون وسطی عقل و علم انسان، در سیطره کلیسا، سلاطین و متفکران کلاسیک قرار داشت و این دو، تا جایی صلاحیت اظهارنظر داشتند که با نقطه نظرات رسمی آنها در تعارض نباشند. این وضعیت در دوره رنسانس دگرگون شد. عقل و علم بشر از سلطه شرع، سلطنت و اندیشه‌های متقدمین رهایی یافت. قیومت‌های مختلف حاکم بر اندیشه‌ورزی انسان درهم شکست و آزاداندیشی پس از قرن‌های متمادی تجدید حیات پیدا کرد. (برای آگاهی بیشتر در این زمینه مراجعه کنید به: سروش، ۱۳۷۰: ۱۵۷-۱۳۱، کانت، ۱۳۷۶: ۲۴-۲۰؛ بشیریه، ۱۳۷۵: دآوری، ۱۳۷۵؛ غنی‌نژاد، ۱۳۷۵؛ آشوری، ۱۳۷۵؛ نوذری، ۱۳۷۹؛ قریشی، ۱۳۸۴: ۱۱۶-۱۱۴)

در دوره جدید، اداره امور دنیوی یکسره در اختیار عقل و علم بشر قرار گرفت و اندیشمندان دوره جدید، که برای بهره‌گیری هرچه بیشتر از نیروی ذهنی بشر به دنبال روش به‌کارگیری صحیح آن بودند، به تجربه‌گرایی روی آوردند. تجربه‌گرایی رشد شگرفی را در عرصه علم و دانش بشر به ارمغان آورد و در حقیقت، دستاوردهای تکنولوژیک بشر در عصر حاضر، که چشمگیرترین و جالب توجه‌ترین وجه تفاوت دنیای قدیم و جدید است، تا حد زیادی مدیون همین دستاورد معرفت‌شناسانه است (افتخاری، ۱۳۷۴). این دستاورد سبب شد علم جدید که در واقع همان دانش تجربی بود و عقل مدرن، که به معنای عقل آزاد از قیومیت عوامل دیگر بود، اعتباری عظیم به چنگ آورد و شهرت فراوانی کسب نماید و آوازه آن مرزها را در نوردیده و در سراسر جهان طنین‌انداز شود (بامن، ۱۳۷۹ و قریشی، ۱۳۷۹).

در اثر این تحول، در دوره جدید بسیاری از مسائل به خاطر غیرعلمی و غیرعقلی بودن به کنار نهاده شدند و بسیاری از موضوعات برای اینکه خود را معتبر جلوه دهند به علم و عقل جدید متوسل گشتند و این امر به عرصه ایدئولوژی‌های سیاسی نیز تسری یافت و در حقیقت نقد مبانی معرفت‌شناختی نظریه اصلاح‌طلبان دینی مبنی بر تعامل عقل و دین از همین موضع صورت می‌گیرد و چنانکه اشاره کردیم، استدلال این است که عقل تنها داور اندیشه‌ورزی است. معیار داوری آن تجربه است و ورود دین به این عرصه آدمی را از آزاد اندیشی محروم خواهد ساخت. از همین رو لازم است در فرایند اندیشه‌ورزی، دین را از موضع داوری خارج ساخت و آن را در مرتبه یک اعتقاد و باور شخصی قرار داد.

### ب) بسط پاسخ نظری

در مسیر بررسی پاسخ نظریه تعامل عقل و دین به چالش نظری فوق، بحث را به نحو اجمال در سه محور مجزا و در عین حال به هم مرتبط نظم و ترتیب داده‌ایم.

#### ۱) معطوف بودن داوری دین به حوزه معنا

مطلب نخست عبارت از این است که نقد اندیشه‌ورزان تجددخواه، مبنی بر مخدوش شدن آزاداندیشی در مبانی معرفت‌شناسانه اصلاح‌طلبی دینی، ظاهراً از عدم دقت کافی و عدم شناخت کامل از ساختار این نظریه ریشه گرفته است. چرا که نظریه‌پردازان تئوری اصلاح‌طلبی دینی نیز حداقل به اندازه نظریه‌پردازان تجددخواه به ضرورت آزاداندیشی و رهایی از قیومت‌های مختلف در مقام اندیشه‌ورزی باور دارند و در سپهر دانش، معیار صدق و کذب گزاره‌ها را، تجربه بشری می‌دانند. اما تفاوت آنان با اندیشه‌ورزان متجدد در این نکته نهفته است که به نظر آنها کار دانش صرفاً در عرصه تعیین صدق و کذب گزاره‌ها و تشخیص

صحت و سقم آنها خلاصه نمی‌شود. بلکه لازم است بعد از انجام این کار، به تشخیص حیطه استفاده معنی‌دار از این گزاره‌ها نیز اهتمام شود و اینجاست که دین به عنوان مهمترین معیار داوری در این عرصه مطرح می‌شود. در حقیقت داوری دین در عرصه تعیین صدق و کذب گزاره‌ها نیست، بلکه این داوری در عرصه تشخیص نوع استفاده معنی‌دار از گزاره‌های مزبور است.

با تأمل در این مطلب می‌توان دریافت که نقد تجددخواهانه به نظریه اصلاح‌طلبان دینی نه تنها دارای مصداق نیست، بلکه خود می‌تواند دستمایه یک نقد جدی از اندیشه‌ورزی تجددخواهان باشد. توضیحاً باید گفت حداقل برخی از اندیشمندان متجدد با سرکوب نظری دین تحت نام آزاداندیشی، کار علمی و عقلانی آدمیان را از عنصر معنا تهی ساخته‌اند. استدلال کرده‌اند که علم تجربی تنها معلومات معتبر است. (در این زمینه آرای ایمانوئل کانت ارزش مطالعه بسیار دارد. مراجعه کنید به: وارنباک، ۱۳۷۲ و کانت، ۱۳۷۶) دین یک امر ایمانی است و به دلیل آزمون‌ناپذیری علمی، قابل بررسی علمی نیست. از این رو دین می‌تواند در حوزه زندگی خصوصی آدمیان کارساز باشد. اما یک دانشمند مجاز نیست در فرآیند تحقیقات خویش از داوری‌های دینی استفاده کند. درست است که در استفاده از گزاره‌های علمی، دین نیز در کنار سایر ارزش‌ها و تعلقات آدمیان، منشاء اثر خواهد بود، اما این مرحله، دیگر در فرآیند یک تحقیق علمی قرار ندارد. تحقیق علمی با تعیین صدق و کذب یک سلسله گزاره‌های مشخص پایان می‌پذیرد و سرنوشت آتی این گزاره‌ها ارتباطی با پژوهش علمی نخواهد داشت.

اما نظریه‌پردازان اصلاح‌طلبی دینی چنین باوری را نمی‌پذیرند. از نگاه آنان هر چند که به اقتضای آزاداندیشی باید در مرحله شناخت واقعیات و تعیین صدق و کذب گزاره‌ها از هرگونه تعصب و جانبداری پرهیز نمود، اما بعد از اتمام این مرحله، باید براساس ارزش‌های متعالی بشری و آموزه‌های وحیانی اصیل درخصوص نحوه استفاده از یافته‌های علمی بدست آمده داوری کرد. آنها استدلال می‌کنند در صورت عدم اهتمام کافی به این امر محصولات علمی در جهت تخریب دنیا و اضمحلال بشریت به کار خواهد افتاد. علی شریعتی به عنوان یکی از پیشگامان این نظریه به نکات جالب توجهی در این خصوص انگشت نهاده است:

«قرن بیستم، قرن انحطاط بزرگی است، قرن است که... اندیشه‌های علمی و نبوغ‌های علمی را... وادار کرده‌اند که به تفکر عالم و علم باید بی‌طرف باشد تمکین کنند... همانقدر که واقعاً فهمید چه هست، کار علم تمام شده. و اگر پرسیدی، «چگونه باید باشد»، این را علم نباید جواب بدهد بلکه مربوط به ایدئولوژی است. ایدئولوژی چه جوابی می‌دهد؟ «ایدئولوژی پوچ است»... با این ترفند علم را از استخدام در راه ایده‌آل‌های بشری و هدایت بشر مرخص کردند و در آزمایشگاه‌ها، دانشگاه‌ها و مؤسسات و کارخانجات و سرمایه‌داری‌ها، محبوس

کردند. و مسلماً عالم، نویسنده، شاعر، هنرمند، فیلسوف، اگر تعهد مردمی نداشته باشد و بخواهد که بی طرف بماند، عملاً نمی تواند، بلکه در خدمت گروه‌هایی قرار می‌گیرد که سرنوشت جامعه و زمان در دست آنهاست.

و می‌بینیم که الان بیش از همیشه علم جیره‌خوار، برده و مزدور کسانی شده که زر و زور در جهان در دست آنهاست، و علم درست در خدمت سرمایه‌داری قرار می‌گیرد. علم و پول با هم ازدواج می‌کنند و در این ازدواج معلوم است که چه کسی صاحبخانه است و چه کسی نفقه خور و عیال است» (شریعتی، ۱۳۷۷: ۹۰-۸۹).

شریعتی نیز برای گریز از این وضعیت راه دیگری می‌جوید. اما برای او نیز ضرورت حفظ بی‌طرفی در مقام تشخیص صحت و سقم گزاره‌ها یک اصل خدشه‌ناپذیر است. این فرآیند نزد شریعتی به نتیجه‌ای منتهی می‌شود که در واقع رویه قاطبه اصلاح طلبان دینی است. این نتیجه در تعبیرات شریعتی عبارت است از اینکه:

«عالم باید پیش از تحقیق از عقیده آزاد باشد و پس از تحقیق به آن پای‌بند» (شریعتی، ۱۳۷۵:

۲۴).

چنانکه ملاحظه می‌شود علی شریعتی به عنوان یک نماینده از نظریه‌پردازان اصلاح طلب دینی با دخالت عقاید مذهبی و ایدئولوژیک در داوریه‌های تحقیقاتی موافق نیست. اما بی‌طرفی بعد از دستیابی به نتایج علمی را نیز نامطلوب می‌داند. او از اسارت علم در چنگال کلیسا در قرون وسطی به «اسکولاستیک قدیم» یاد می‌کند و بعد از اینکه به بحث‌هایی علم از قید کلیسا که به پیدایی تمدن جدید انجامید می‌پردازد، به پدیده سقوط علم در دامان دام دیگری اشاره می‌کند که همان‌گونه که اشاره شد به خدمت درآمدن علم برای سرمایه‌داری است. شریعتی این وضعیت را «اسکولاستیک جدید» نام نهاده است. در این وضعیت در واقع علم از اسارت کلیسا درآمده، ولی به اسارت سرمایه‌داری گرفتار آمده است و این سرمایه‌داری است که اهداف علم را در دوران جدید ترسیم می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۰۲-۳۷۹). او در یکی از سخنرانی‌های خود با عنوان «اسکولاستیک جدید» در دانشگاه آریامهر سابق (صنعتی شریف فعلی) چنین می‌گوید:

«اسکولاستیک قدیم یعنی [اینکه] دانش بشری موظف بود که مسائلی را که کلیسا در اختیارش می‌گذاشت حل کند و راهی را که کلیسا در اختیارش می‌گذاشت برود اما اسکولاستیک جدید، [در حالی] که ما خیال می‌کنیم علم آزاد است، عبارتست از «اسارت علم در تولید بیشتر، در مصرف بیشتر و در ایجاد و تحمیل مصرف‌های مصنوعی بر زندگی آدمی». آیا سرنوشت علم و مسائل خاص علم را، برخلاف قرون وسطی، خود [علم] امروز تعیین می‌کند؟» (شریعتی ۱۳۷۶: ۳۰۲-۲۷۹)

در هر حال نظریه‌پردازان تئوری تعامل عقل و دین بر مبنای مطالبی از این دست، بر این باورند که هر چند آزاداندیشی در مقام تعیین صدق و کذب گزاره‌ها ضروری است، اما در مقام استفاده از یافته‌های علمی تعهد به موازین ارزشی و ایدئولوژیک ضرورت دارد و چنانکه استدلال شد، چنین باوری به هیچ روی برخلاف آزاداندیشی نیست. بلکه به یک معنا در جهت تکمیل پروژه آزاداندیشی است.

## ۲) ضرورت غلبه بر بحران عقلانیت معاصر

این محور در واقع تأکید دوباره بر وجاهت معرفت‌شناختی وارد ساختن دین به عرصه داوری درخصوص نحوه استفاده از گزاره‌های علمی است. واقعیت این است که پروژه آزاداندیشی هر چند اساسی‌ترین بخش زیرساخت نظری تمدن جدید است، اما به دلیل ناتمام بودن آن، هنوز مشکلات اساسی بشر در عرصه اندیشه‌ورزی به تمام و کمال رفع نشده است. حتی وضعیت فعلی این پروژه، خود موجب پیدایش مشکلات جدیدی شده است. یکی از مهمترین این مشکلات، پیدایش «بحران عقلانیت» در ساحت اندیشه‌ورزی است و به نظر می‌رسد ایده‌های معرفت‌شناختی نظریه‌پردازان تئوری تعامل عقل و دین، دستمایه مهمی برای برون رفت از این وضعیت بحرانی است.

مقصود از بحران عقلانیت، عبارت از وضعیتی است که در آن، عقل بشری از انجام بهینه وظایف و کارکردهای خویش بازمانده است. وظایف و کارکردهای عقل را با الهام از نقطه‌نظرات ماکس وبر می‌توان در دو بخش متفاوت مورد شناسایی قرار داد. بخش اول وظایف و کارکردهای کلان عقل است. در این عرصه عقل بشر، تصویری از هستی به بشر عرضه می‌کند، روابط پدیده‌های مختلف را مکشوف می‌سازد، از سیمای زیبایی و زشتی پرده برمی‌دارد و حسن و قبح افعال مختلف را آشکار می‌نماید. حاصل عملکرد عقل بشر در این عرصه، سیطره تئوریک بشر بر جهان است و بشر به اقتضای تصویری که از حقایق عالم دریافته است، حرکت خویش را در این جهان تنظیم می‌کند و به این ترتیب عمل عقلانی، عمل به اقتضای حقیقت است. (صفی، ۱۳۸۰: ۶۶)

اما بخش دوم از وظایف و کارکردهای عقل، وظایف و کارکردهای خرد آن است. در این زمینه نقش عقل بشر، انتخاب مناسب‌ترین وسایل و ابزارها برای رسیدن به اهداف مشخص است. البته برای اینکار از یافته‌های بخش کارکردهای کلان عقل نیز استفاده به عمل می‌آید. عمل عقلانی در این بخش در واقع به اقتضای مقصد آدمی تعیین می‌شود. برای مقصدی خاص، استفاده از ابزار خاصی عقلانی است، اما بکارگیری همین ابزار برای مقصدی دیگر، ممکن است یک عمل غیرعقلانی به حساب آید. (صفی، ۱۳۸۰: ۶۶)

هنگامی که عقل بشری قادر به انجام این کارکردها نباشد یا حتی در انجام یکی از آنها با مشکل مواجه شود، چنانکه گفتیم، در یک وضعیت بحرانی گرفتار خواهد آمد و این وضعیت بنا به نتایج پژوهش‌های معتبری که توسط صاحب‌نظران مختلف به انجام رسیده است، در دوران معاصر گریبانگیر جوامع مدرن است. اشاراتی اجمالی به نشانه‌های این بحران، ریشه‌های آن و بررسی توان بالقوه نظریه اصلاح طلبی دینی برای کمک به مهار شرایط پیش آمده، به نظر می‌رسد، برای منتقدان مبانی معرفت‌شناسانه این نظریه پاسخ مناسبی است.

در باب نشانه‌های بحران باید گفت در دنیای مدرن «عدم حصول رضایت باطن» برای انسان، برجسته‌ترین و جامع‌ترین شاخص ناکارکردی عقل بشر در دوره معاصر است. به باور روانشناسان غایت قصوای زندگی آدمیان بدست آوردن رضایت باطن است. به این معنا که انسان هر چیزی را برای رسیدن به هدفی می‌خواهد و رسیدن به آن هدف نیز برای حصول یک هدف دیگر است و این سلسله تداوم دارد، تا جایی که به غایت نهایی زندگی بشر می‌رسیم و آن عبارت از کسب رضایت باطن است. رضایت باطن در واقع، آخرین حلقه این زنجیر است و حصول آن برای رسیدن به هدف دیگری نیست. (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۰۸-۳۰۷)

مدعا این است که در دوران مدرن، هر چند بشر به اهداف زیادی نایل آمده و بسیاری از پدیده‌ها را رام خویش ساخته است، اما عقل او قادر نبوده است وی را به مقصد غایی خویش برساند و حتی برخی بر این باورند که بشر در دنیای مدرن از مقصد نهایی خویش فاصله بیشتری گرفته است. صرفنظر از این باور اغراق آمیز، مدعای فوق، خود مستلزم اقامه برهان است.

در این زمینه باید گفت شاخص رضایت باطن، (۱) آرامش (۲) شادی و (۳) امید است (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۰۷) و این سه در زندگی بشر امروز کمتر یافت می‌شود. درست است که بشر توانایی زیادی به چنگ آورده است، اما توانایی او بسیاری اوقات، به جنگ‌های خانمان‌سوز، اضطراب‌های دامنه‌دار، ناراحتی‌های روحی، روابط سرد و ابزاری، از خودبیگانگی‌های متعدد و نابرابری‌های فراگیر منتهی شده است. در واقع اگر چه در دوران مدرن بشر راحت‌تر زندگی می‌کند، اما آرامش، شادی و امید وی نسبت به دنیای ماقبل مدرن بهبود چندانی حاصل نکرده است و این است که آمار خودکشی در دنیای جدید بسیار بالاست و تعلق خاطر به زندگی چندان زیاد نیست.

این وضعیت چنانکه اشاره کردیم، نشانه حدوث بحران عقلانیت است. چرا که ظاهراً عقل بشر در انجام کارکردهای خود، در هر دو بخش کلان و خرد، گام در یک مسیر بیراهه نهاده است. حال سؤالی که مطرح می‌شود عبارت از چیستی عامل این بحران است.



در این زمینه باید گفت به نظر می‌رسد اساسی‌ترین عامل پیدایش بحران عقلانیت، عبارت از نوع تعریفی است که در دوره مدرن و به ویژه در دوره روشنگری از جانب اندیشمندان غربی در خصوص عقلانیت و دانش معتبر ارائه شده است. در این دوره عقلانیت بشر از سیطره قیمومت‌های مختلف رها گردید، آزاداندیشی لازمه رسیدن به دانش معتبر تلقی شد و تنها ابزار معتبر داوری عقلانی نیز، آزمون تجربی معرفی گشت.

چنانکه قبلاً نیز گفته‌ایم این تعریف پیامدهای مهمی داشت و به لحاظ نظری یکی از اساسی‌ترین پایه‌های تمدن امروز بشریت را شکل می‌دهد. حسن بزرگ این تعریف در آزاد ساختن عقل از قیمومت‌های مختلف بود، اما عیب بزرگ آن اهمیت بیش از حدی بود که به تجربه داده شد، حتی این اهمیت تا جایی پیش رفت که هر آنچه به آزمون تجربی در نمی‌آمد، خرافی و بی‌معنا تلقی می‌شد. البته با اندیشه‌های متفکران بزرگی همچون ایمانوئل کانت، گرایش‌ات افراطی مزبور، تعدیل گشت. چرا که کانت گزاره‌هایی را که قابل آزمون تجربی نبودند، گزاره‌هایی معرفی نمود که علم در خصوص آنها باید سکوت اختیار کند. به این معنا که اگر در خصوص صحت و سقم گزاره‌ای نمی‌توان، به آزمون تجربی اقدام کرد، هیچ مبنای منطقی برای غیرعقلانی و خرافی معرفی کردن آن وجود ندارد. بر همین اساس نیز بسیاری از گزاره‌های دینی، گزاره‌هایی شدند که به لحاظ علمی، نمی‌شد برله یا علیه آن سخنی ایراد کرد و کانت بر این باور بود که این گزاره‌ها در حوزه ایمان آدمیان قرار خواهند داشت.

راه‌حل کانت هر چند در ظاهر به دین آبرو بخشید و آن را از خطر علم‌گرایان افراطی نجات داد، اما به نظر می‌رسد با این راه حل ضربه مهلک‌تری به نقش‌آفرینی دین در زندگی آدمیان خورد. چرا که با این راه‌حل، دین به نحو آبرومندانه‌ای از تأثیرگذاری در حوزه گسترده‌ای از زندگی بشر که به علم وانهاد شده بود، کنار گذاشته شد و این حذف آبرومندانه، واکنش‌هایی را که برخورد علم‌گرایان افراطی ممکن بود به همراه داشته باشد، خنثی نمود. در واقع با اندیشه‌های کانت، مذهب‌یون نیز در همراهی با جریان جدید، مانعی در پیش نمی‌دیدند و اعتقادات آنها با تعریف ویژه‌ای مورد احترام واقع می‌شد. به این ترتیب علم فعال مایه‌شاء زندگی آدمیان شد و مذهب، اخلاق و ارزش‌های متعالی بشری، نسبی و شخصی تلقی شدند و تبدیل به پدیده‌هایی گشتند که در دایره معلومات معتبر بشری جایی برای آنها وجود نداشت. پیامد این وضعیت عبارت از آن بود که بسیاری از مؤلفه‌هایی که به زندگی بشر معنا می‌دادند، عظمت و ابهت خود را از دست دادند و انگیزه‌هایی که این مؤلفه‌ها در بشر ایجاد می‌کردند، آرام آرام رو به افول نهادند.

اما روی دیگر این سکه، در حقیقت به تعطیلی کشانیدن بخش عظیمی از کارکردهای عقل بشری بود. چرا که مذهب، اخلاق و ارزش‌های بشری هر چند در غالب موارد به آزمون تجربی

در نمی‌آمدند، اما به لحاظ استدلالی و برهانی پدیده‌هایی عقلانی بودند و عقل بشری در کارکرد کلان خویش، با تصویری که از آغاز و انجام این جهان به دست می‌داد، می‌توانست در باب گزاره‌های این نظام‌های تئوریک داوری کند و در مواردی که آنها را صحیح و یا مطلوب می‌یافت، متابعت از آنها را برای سعادت انسان ضروری تلقی نماید. حاصل این کارکرد در دانشی به نام فلسفه گرد آمده بود. اما از آنجائی که این کارکرد، تجربه محور نبود، جواز ورود به جرگه معلومات معتبر بشری را نیافت و از این‌رو فلسفه نیز به لحاظ معرفت‌شناختی جزو معارفی شد که درخصوص صحت و سقم آن باید سکوت اختیار کرد.

در هر حال با این حرکت تا حدی افراطی، کارکردهای عقل غربال شدند و صرفاً کارکردهای تجربه محور ارج و قرب معرفت‌شناسانه یافتند. اما این اقدام ناسنجیده پیامدهای منفی خویش را به تدریج به نمایش نهاد. از آن جایی که کارکرد عقل، تجربه محور شده بود، علوم تجربی رشد فزاینده‌ای گرفت. اما در استفاده از یافته‌های این علوم اصول راهنمایی وجود نداشت. چرا که تجربه قادر به تولید اصول راهنمای اخلاقی و دینی و ارزشی نبود و حتی چنانکه گفتیم اساساً چنین مؤلفه‌هایی را از دایره مباحث علمی و معتبر به کنار نهاده بود. این جاست که تعیین نوع استفاده از این گزاره‌ها امری خارج از شمول مباحث علمی تلقی گشت. به این معنا که نحوه استفاده از این یافته‌های علمی ارتباطی به ساحت علم و دانش ندارد و در حیطه ارزش‌گذاری‌های نسبی و شخصی انسان‌ها است.

و نهادن تعیین اهداف و اصول استفاده از یافته‌های علمی به اختیار انسان‌ها، عملاً راه را برای استفاده از این یافته‌ها در خدمت منافع شخصی هموار کرد و یافته‌های علمی عموماً به خدمت افزایش قدرت توانگران درآمدند. از اینجا به بعد دیگر اثری از عقلانیت فرهنگی که واجد کارکردهای کلان و خرد بود، در میان نیست. آنچه هست، عقلانیت ابزاری است و عقلانیت ابزاری به مفهوم استخدام کارآمدترین و مناسب‌ترین وسایل و ابزارها برای تحقق اهدافی است که توسط خود انسان تعیین شده است. در این عقلانیت جدید هیچ‌گونه الزامی به کنترل انطباق و یا عدم تعارض ابزارها و یا اهداف مشخص شده، با یک سلسله ارزش‌ها و اصول اخلاقی و یا مذهبی وجود ندارد و بشر آزاد است به هر صورتی که اراده کند، در زندگی خویش اهدافی تعیین نموده و برای تحقق آنها از مناسبترین ابزارها استفاده کند. (صافی، ۱۳۸۰: ۶۶-۷۱).

فراغت از ارزش‌ها و تعهدات اخلاقی و مذهبی، هر چند میدان را برای سودجویی‌های شخصی باز کرد، اما این سودجویی‌ها در عرصه‌های شخصی، گروهی، دولتی و... عملاً دنیا را به عرصه زیاده‌طلبی‌ها، تعارضات، نابرابریها و مشکلاتی از این دست گرفتار کرد. پیامد این

وضعیت از بین رفتن آرامش، کاهش شادی و غلبه یأس بر امید است و این شاخص‌ها در واقع همان چیزی است که از آن می‌توان به عدم حصول رضایت باطن یاد کرد.

تعابیر دیگری نیز از این وضعیت وجود دارد. از جمله ماکس وبر از این وضعیت به عنوان یک «پارادوکس» یاد می‌کند و به این نکته جالب انگشت می‌گذارد که روند عقلانی‌سازی در دوران مدرن هر چه بیشتر پیشرفت می‌کند، جامعه را خردگريزتر می‌سازد. به نظر می‌رسد مقصود او این است که جامعه مدرن هر چند به لحاظ عقلانیت ابزاری رشد می‌کند، اما به لحاظ عقلانیت فرهنگی رو به قهقرا در حال حرکت است. در هر حال به نظر می‌رسد براساس آنچه به اجمال گفتیم تا حدی روشن شده است که پروژه آزاد اندیشی و تجربه‌گرایی در وضعیت فعلی علیرغم محاسن بسیار زیادی که دارد، خود زاینده یک بحران عقلانیت است و برای غلبه بر این بحران باید چاره‌اندیشی کرد.<sup>۱</sup>

اینجاست که به نظر می‌رسد مبانی معرفت‌شناسانه نظریه اصلاح طلبان مبنی بر تعامل عقل و دین، قادر به ایفای نقش بسیار مهمی در غلبه بر بحران فوق‌الذکر است. بر همین اساس برای غلبه بر این بحران انجام سه اقدام بسیار مهم ضرورت دارد:

اولین اقدام تأکید مجدد بر اعتبار انحصاری آزمون تجربی، به عنوان معیار معلومات معتبر در حوزه گزاره‌های آزمون‌پذیر است. در واقع، نقدهایی که بر فرایند تجربه‌گرایی وارد آمده است، هیچگاه نباید به دستاویزی برای چشم‌پوشی از نقاط قوت این روش تبدیل شود. به نظر می‌رسد تجربه‌گرایی کماکان بهتر از هر روش دیگری، قادر به داوری درخصوص صدق و کذب گزاره‌های آزمون‌پذیر است. این روش همچنین راهکار مناسبی برای رهایی از قیومت‌های عینی و ذهنی مختلفی است که جریان اندیشه‌ورزی را تهدید می‌کند. در حقیقت نقدی که به عمل آمد، معطوف به افراط تجربه‌گرایان در ممانعت از ورود مؤلفه‌های عقلانی آزمون‌ناپذیر، به حوزه معلومات معتبر است و این نقطه‌نظر افراطی است که منتهی به پیدایش بحران عقلانیت شده است و گرنه تفوق تجربه‌گرایی بر سایر روش‌ها، در ساحت مطالعه پدیده‌های آزمون‌پذیر، غیرقابل انکار است.

اما اقدام دوم عبارت از احیای اعتبار روش‌های عقلانی غیرتجربی، در حوزه مطالعه موضوعات به لحاظ تجربی آزمون‌ناپذیر است. در واقع با این کار عقلانیت فرهنگی احیا

۱- اقبال لاهوری شاعر بلند آوازه پاکستان ابیاتی دارد که در توضیح این وضعیت بحرانی تعبیر لطیفی است و خواندن آن تأمل برانگیز است:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ      عقل تا بال گشودست گرفتارترست  
عجب این نیست که اعجاز مسیحا داری      عجب این است که بیمار تو بیمارتر است  
(به نقل از: سروش، ۱۳۸۱)

می‌شود و اعتبار گزاره‌هایی که هر چند به نحو تجربی آزمون ناپذیرند، ولی دارای پشتوانه استدلالی و برهانی می‌باشند، تجدید حیات می‌یابد. در واقع این گزاره‌ها دیگر همسنگ گزاره‌های غیرتجربی دیگری که فاقد پشتوانه استدلالی و برهانی هستند، نخواهند بود و از حالت شخصی و سلیقه‌ای بودن، بیرون خواهند آمد.

البته نسبی بودن این گزاره‌ها، بدلیل عدم امکان رسیدن به یک طرز تلقی واحد درخصوص آنها محفوظ خواهد بود، اما دایره این نسبییت شامل گزاره‌های عقلانی رقیب خواهد بود، نه گزاره‌هایی که هیچگونه پشتوانه نظری نداشته و اموری ذوقی و سلیقه‌ای می‌باشند. برای مثال نسبییت در میان نظام‌های مختلف اخلاقی تداوم خواهد داشت، اما این نسبییت هیچگاه، اخلاق را همسنگ و هم وزن کجروی‌ها و انحرافات اخلاقی نخواهد کرد. کما اینکه در ساحت علوم تجربی نیز این امر تا حدودی وجود دارد. به این معنا که بین دانشمندان علوم طبیعی نیز اختلافات زیادی وجود دارد و نظریات مختلفی درخصوص روابط پدیده‌های آزمون‌پذیر ارائه می‌شود، اما هیچگاه این اختلاف نظر، این نظریات را همسنگ نظریات عامیانه نمی‌کند. در واقع آنچه مهم است پشتوانه نظری و روش شناختی یک گزاره است، نه وجود گزاره‌های رقیب. در عرصه دانش عقلانی غیرتجربی نیز، این دانش بدلیل پشتوانه نظری و روش شناختی، بی‌تردید، با باورها و اعتقادات ذوقی و سلیقه‌ای افراد یکی نخواهد بود:

و نهایتاً اقدام سوم ایجاد ارتباط معرفت شناختی و تعامل نزدیک مابین علوم تجربی و دانش عقلانی غیرتجربی است. این ارتباط به صورت همکاری این دو در ساحت تولید و استفاده از دانش تجربی است. تولید دانش تجربی برعهده علم تجربی است. چرا که تعیین صدق و کذب گزاره‌های تجربی تنها در حوزه این دانش به نیکوترین وجه قابل انجام است و بعد از تولید این دانش، تعیین نحوه استفاده از دانش مزبور بر عهده علوم غیرتجربی خواهد بود و به این ترتیب علوم غیرتجربی به استفاده بهینه از یافته‌های دانش تجربی کمک خواهد کرد. این امر در واقع نحوه استفاده از یافته‌های علمی را معنادار خواهد نمود و با هدایت عقلانی نحوه بهره‌برداری از دانش تجربی، بشر را به سمت حصول رضایت باطن پیش خواهد برد. روشن است که از این طریق اخلاق و مذهب و ارزش‌های متعالی بشری نیز با بهره‌مندی از پشتوانه عقلانی و روش شناختی لازم در این مسیر نقش‌آفرینی نموده و این فرایند را تکمیل خواهند کرد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> - لازم به توضیح است که در این مسیر، هر گزاره‌ای نمی‌تواند بنام مذهب، اخلاق و یا نظام ارزشی خاص، وارد عمل شده و در نحوه استفاده از دانش تجربی منشاء اثر باشد. چرا که عقل استدلالی ناظر بر این مؤلفه‌هاست و

حال باید گفت هرگاه این اقدامات در جهت غلبه بر بحران عقلانیت معاصر نقش سودمندی ایفا کند، می‌توان ادعا کرد که برخلاف نظر منتقدان مبانی معرفت‌شناسانه اصلاح‌طلبی دینی، ورود دین به عرصه داوری‌های بشر (البته با لحاظ نکاتی که اشاره شد)، نه تنها زیانبار نیست، بلکه در مسیر ارتقاء پروژه آزاداندیشی عمل می‌کند. اما پاسخ این نظریه به دیدگاه منتقدان (ناظر بر مغایرت مبانی معرفت‌شناسانه تئوری تعامل عقل و دین با ضرورت آزاداندیشی) به آنچه تاکنون بحث کرده‌ایم نیز محدود نمی‌شود. چرا که نظریه‌پردازان این تئوری ادعا نموده‌اند که مبانی معرفت‌شناسانه مورد نظر آنها، حتی به یک معنا، به توسعه آزاداندیشی نیز خواهد انجامید، توضیح این نکته موضوع بحث بعدی است.

### ۳) گسترش آزاداندیشی در پرتو شریعت

نظریه پردازان تئوری تعامل عقل و دین بر این باورند که هرگاه هدف پروژه آزاداندیشی، رها نمودن انسان از سیطره قیومت‌های مختلف در عرصه اندیشه‌ورزی بوده است، این پروژه ناتمام مانده است. چرا که هر چند به کمک تجربه‌گرایی انسان در بررسی صدق و کذب گزاره‌های آزمون پذیر، از چنین قیومت‌هایی رهایی یافته، اما در ساحت نحوه استفاده از یافته‌های علمی، کماکان تحت سیطره برخی قیومت‌هاست. در واقع قیومت کلیسا در هم شکسته است، ولی قیومت امیال درونی انسان، برفرایند اندیشه‌ورزی به قوت خود باقی است.<sup>۱</sup> (رک به: بشیریه، ۱۳۷۸ الف؛ افتخاری، ۱۳۷۰؛ مانهایم، ۱۳۵۵ و قریشی، ۱۳۸۴: ۱۱۵ و ۱۶۵-۱۵۷)

به همین لحاظ نظریه‌پردازان فوق استدلال می‌کنند که پذیرش داوری دین در ساحت استفاده از یافته‌های علمی، برای رهایی از قید قیومت‌های مزبور و از این طریق توسعه آزادی بشر در مقام اندیشه‌ورزی، گام بسیار مهمی است. البته ممکن است سوال شود که آیا پذیرش داوری دین، خود به مثابه ایجاد یک قیومت جدید عمل نخواهد کرد؟ پاسخ این سوال براساس مباحثی که تاکنون گفته‌ایم روشن است و آن اینکه دینی که مُراد این بحث است، دینی است که دارای پشتوانه عقلی و روش شناختی است و فرسنگ‌ها از یک سلسله دگم‌هایی که به نام مذهب در خدمت فرو کوفتن عقل بشری بوده‌اند، فاصله دارد.

در هر حال بحث اصلی نظریه‌پردازان تئوری اصلاح‌طلبی دینی ناظر بر مساعدت دین به توسعه آزاداندیشی است. بنابراین باید مبنای اصلی استدلال آنان در این خصوص مورد توجه

این مؤلفه‌ها به شرطی قادر به ایفای نقش در این فرایند خواهند بود که تعارضی با اصول و موازین عقلانی نداشته باشند.

<sup>۱</sup> - در این زمینه می‌توان به نقطه نظرات مارکسیست‌ها درخصوص تأثیر تعیین‌کننده تعلقات طبقاتی بر سمت و سوی اندیشه‌ورزی افراد نیز استناد کرد.

قرار گیرد. مهمترین مبنای استدلال آنها در این زمینه استناد به نقش دین در آزادسازی عقل آدمی، از چنگ شهوات مختلف است. نظریه پردازان مزبور حتی مهمترین پیام انبیای الهی را نیز در همین ارتباط معنا کرده‌اند. عبدالکریم سروش در این خصوص گفته است:

«مهم‌ترین پیام پیامبران این نبود که عقل بورزید؛ بلکه مهم‌ترین پیامشان این بود که عقلمندان را آزاد کنید. مشکل تمدن مغرب زمین این نیست که تمدنی عقلانی نیست؛ اتفاقاً عقلانیت در اینجا [در شکل انتقادی، تجربه محور و ابزار آوری آن] در سطح وحشت‌آوری وجود دارد و همه چیز به زیر تیغ عقلانیت می‌رود. مشکل این تمدن این است که این عقل آزاد نیست؛ این عقل در گرو اگوئیسم (egoism) است؛ در گرو خودخواهی و غضب و طمع و شهوات است. عقل به تنهایی نیکوست، اما به شرط آنکه آزاد هم باشد». (سروش، ۱۳۸۱: ۸۳)

روشن است که بر این اساس می‌توان چنین نتیجه گرفت که هرگاه تمدن امروز غرب، دعوت انبیای الهی را بپذیرد و دین را در داوروی‌های خویش مشارکت دهد، نه تنها به آزاداندیشی آن خدشه‌ای وارد نخواهد شد، بلکه آزاداندیشی مزبور توسعه خواهد یافت. البته تحقق این امر شرایطی دارد و مهمترین این شرایط، چنانکه نظریه پردازان تئوری اصلاح طلبی دینی در محل‌های مختلف خاطر نشان ساخته‌اند، عبارت از اتخاذ رویکردی عقلانی<sup>۱</sup> نسبت به دین و عدم پذیرش هر سخنی، تحت نام مذهب است. در ادامه بحث با چالش معرفت‌شناختی دیگری که در برابر مبانی نظریه تعامل عقل و دین قرار گرفته است آشنا خواهیم شد و مواضع این نظریه را در قبال چالش مزبور بررسی خواهیم کرد.

## ۲- ضرورت عبودیت الهی به مثابه چالش دوم

این چالش هم از حیث محتوا و هم از حیث طرح کنندگان آن، درست در نقطه مقابل چالش اول قرار دارد. چرا که هرگاه محتوای چالش اول معرفی دین به عنوان یک مؤلفه اخلاک‌گر در فرایند آزاداندیشی بود و طراحان آن نیز عموماً اندیشه‌ورزان متجدد بودند، چالش اخیر در نقد ورود عقل به حوزه دین بوده و طراحان آن نیز عموماً اندیشه‌ورزان اصل‌گرا هستند. در این بخش محتوای این چالش و پاسخ‌های نظریه‌پردازان این تئوری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

<sup>۱</sup> - در اینجا عقلانیت به مفهوم کلان آن مورد نظر است که در بخش معیارهای داوروی شامل تمامی روش‌های تجربی، قیاسی و... است.

### الف) طرح چالش

عموم اندیشه‌ورزان اصل‌گرا بر این باورند که وحی معتبرترین و قابل‌اعتمادترین منبع شناخت است. چرا که وحی سخن آفریدگار هستی است و خداوند مسلماً بیش از هر موجود دیگری به کنه پدیده‌ها و رازهای آفرینش واقف است. بنابراین در وثاقت و اصالت سخن او در این خصوص هیچ تردیدی نیست. بر همین اساس آنان در نسبت بین عقل و وحی، بینش خاصی دارند. اعتقاد آنها این است که اصل بر وحی است و عقلانیت بشری تا جایی اعتبار دارد که در تعارض با وحی قرار نگیرد.

دلیل آنها بر این اعتقاد روشن است. آنها بر نقص عقل بشری انگشت می‌گذارند و بر احتمال ورود خطا و اشتباه در محاسبات آن تأکید می‌کنند. معتقدند که عقل بشر در یک سیر تکاملی حرکت می‌کند. یافته‌های دیروز خود را نقض می‌کند و با یافته‌های احتمالی فردا به یافته‌های امروز نیز اعتمادی نیست. در حالی که علم خداوند کامل و بی‌تغییر است. هیچ‌گونه اشتباهی در آن قابل‌تصور نیست. لذا ارجحیت علم خداوندی بر علم بشری قابل‌انکار نیست. از اینرو هرگاه گزاره‌های وحیانی، برخلاف یافته‌های عقلی بشر باشد، اقتضای باور فوق‌الذکر، ترجیح گزاره‌های وحیانی است.

بر همین اساس آنان مبانی معرفت‌شناسانه تئوری اصلاح‌طلبی دینی را به چالش گرفته‌اند. اندیشه‌ورزان مزبور ایرادی که در این خصوص وارد ساخته‌اند ناظر بر بی‌پایه بودن ورود عقل به داوری در خصوص موضوعاتی است که دین در خصوص صدق و کذب یا مطلوب و نامطلوب بودن آنها سخنی گفته است.<sup>۱</sup> آنان بر این باورند که سخن دین در این خصوص حقیقت مطلق است و چون و چرای عقلانی در این زمینه جایز نیست. مگر آنکه کسی اعتقاد خویش را به وجود خداوند و یا به کامل بودن علم او از دست داده باشد و گرنه ترجیح گزاره‌های وحیانی شرط عبودیت است.

در واقع براساس باور اندیشه‌ورزان اصل‌گرا تجلی ایمان در عرصه معرفت‌شناسی، اعتقاد به تفوق وحی بر تمامی منابع شناخت است. از این اعتقاد می‌توان به «عبودیت در ساحت معرفت» تعبیر کرد و با تکیه بر همین بنیاد فکری اندیشه‌ورزان مزبور استدلال می‌کنند که در خصوص موضوعات مختلف اول باید به وحی مراجعه کرد. آنچه از این مراجعه بدست آید، لازم‌الاتباع است و بعد از این مرحله در جاهایی که وحی دست بشر را برای اندیشه‌ورزی و

<sup>۱</sup> - یادآوری می‌کنیم که نظریه پردازان تئوری اصلاح‌طلبی دینی بر این باور هستند که معلومات معتبر در حوزه گزاره‌های آزمون‌پذیر در پرتو عقلانیت تجربه محور بدست می‌آید و در حوزه‌های آزمون ناپذیر نیز این معلومات حاصل تعامل عقل و دین خواهد بود.

ابتکار باز گذاشته، می‌توان به عقلانیت بشری روی آورد.<sup>۱</sup> از این رو اعتقاد نظریه پردازان تئوری اصلاح طلبی دینی مبنی بر داوری توأمان عقل و دین در خصوص گزاره‌های مختلف و از جمله حکومت مطلوب، خلاف عبودیت الهی در ساحت معرفت به نظر می‌رسد.

### ب) بسط پاسخ نظریه

پاسخ‌هایی که در ادبیات نظری اصلاح طلبی دینی برای این نقد می‌توان یافت، بسیار مفصل است. در این مختصر، به طرح سه مورد بسیار پر اهمیت در این خصوص اهتمام خواهد رفت.

#### ۱) عدم جواز ترجیح بلا مرجح

نظریه پردازان مکتب اصلاح طلبی دینی بر این باورند که هرگاه به اصالت و حیانی یک گزاره‌ای یقین داشته باشیم، همانگونه که اندیشه‌ورزان اصل گرا گفته‌اند، عبودیت الهی، مستلزم پذیرش این گزاره، حتی در صورت تعارض آن با یافته‌های عقلانی ماست. چرا که به باور مؤمنین، عقل بشر، در برابر عقلانیت متعالی خداوند، چیزی برای عرضه کردن ندارد. اما مسئله این است که در دنیای کنونی بدلیل ختم نبوت، بشر از نعمت ارتباط مستقیم با حضرت باریتعالی محروم است، روشن است که در این شرایط تنها راه دسترسی به پیام‌های و حیانی مراجعه به کتاب و سنت است. ولی چنانکه می‌دانیم، کتاب و سنت محل تفاسیر مختلف است و اختلاف نظرهای فراوانی در خصوص مراد گزاره‌های و حیانی و ماهیت سیره پیامبر اکرم به چشم می‌خورد.

در حقیقت هرگاه شخصی فارغ از هرگونه تعلقات فرقه‌ای، بخواهد از میان تفاسیر و اقوال مختلف، تفسیر و قول اصیل را برگزیند، با مشکلات عدیده‌ای مواجه خواهد شد. چرا که در بسیاری زمینه‌ها، طرف‌های نزاع به تکافوی ادله رسیده‌اند. به این معنا که همه آنها دارای مستندات و دلایل و شواهد و قرائن نسبتاً هم‌سنگ هستند و نمی‌توان به راحتی یکی را بر دیگری ترجیح داد. از اینرو برخی از صاحب‌نظران به این نتیجه رسیده‌اند که همه تفاسیر روشمند و متعهد به کتاب و سنت دارای اعتبار هستند. اما این امر یعنی پذیرش چندگونگی و

<sup>۱</sup> - لازم به ذکر است که تفکر در خصوص گزاره‌های و حیانی از نگاه اندیشه‌ورزان اصل‌گرا هیچ منعی ندارد. حتی به انجام آن توصیه زیادی شده است. اما این تفکر در جهت درک عمیق‌تر و کشف حقایق این گزاره‌هاست، نه تردید در صحت و مطلوبیت آنها.



تنوع تفاسیر، به معنای ماهیت چندگونه و متنوع دین نیست. دین یکی بیشتر نیست. اما بنا به دلایل مختلف، هنگامی که انسان‌ها برای فهم آن مراجعه می‌کنند، به نتایج مختلفی می‌رسند. دلایل مزبور ناظر بر تأثیر معلومات غیردینی افراد و نحوه زندگی عینی آنهاست که بحث آن در فرصت این گفتار نیست، اما آنچه مهم است این است که هیچگاه نباید فهم یک فرد از دین، به مثابه عین دین تلقی شود. چراکه فهم بشر از دین ناقص است، متضمن اشتباه و خطاست، متغیر است و غیرمقدس می‌باشد. در حالی که دین کامل، عاری از خطا، ثابت و مقدس است. (سروش، ۱۳۷۵)

براین اساس می‌توان گفت ما در زندگی امروز عموماً با فهم‌هایی از دین سروکار داریم و دسترسی به اصل و حقیقت دین در بسیاری زمینه‌ها، برای ما مقدور نیست. بنابراین سوال این است که آیا می‌توان یک فهم بشری از دین را به راحتی به یک فهم بشری دیگر در سایر حوزه‌ها تفوق و برتری دارد؟ مگر نه این است که هر دو این فهم‌ها بشری و انسانی هستند و در هر دو آنها امکان اشتباه و خطا وجود دارد؟ مگر فهم ما از دین با حقیقت دین یکی است که بخواهیم در همه موارد به برتری و اصالت آن در برابر معلومات غیردینی خویش قائل باشیم؟ و آیا نباید تأیید کرد که در این صورت ممکن است یک فهم اشتباه از دین به رویگردانی ما از بسیاری یافته‌های علمی شود؟

به این ترتیب می‌توان گفت هر چند نقد اندیشه‌ورزان اصل‌گرا دارای مقدمه درستی است و هر انسان مؤمنی باید گفتار خداوند را بر اندیشه بشری خویش ترجیح دهد، اما نتیجه‌ای که از این مقدمه گرفته‌اند و تئوری اصلاح‌طلبی دینی را به عدم اعتنای لازم به این امر متهم کرده‌اند، ناسنجیده به نظر می‌رسد. چرا که نظریه‌پردازان این تئوری در برابر حقیقت دین، خضوع تمام و کمال را لازم می‌دانند و از یک منظر نیز مقصود آنها از تعامل عقل و دین در عرصه داوری درخصوص پدیده‌های مختلف، تعامل عقل بشر با فهم او از آموزه‌های دینی است. بدیهی است که یافته‌های عقلانی انسان و فهم از آموزه‌های دینی، هر دو صبغه بشری دارند و ترجیح همیشگی یکی از آنها بر دیگری، ترجیحی بلامرجه است.

به تبع این بحث روشن است که نقدی اساسی بر علیه ساختار اندیشه‌ای خود اندیشه‌ورزان اصل‌گرا مطرح می‌شود و آن نقد در این سوال مستتر است که آیا آنان فهم خود از دین را جایگزین حقیقت دین نکرده‌اند و آیا ترجیح همیشگی این فهم بر یافته‌های عقلانی، یک ترجیح بلامرجه نیست؟

## ۲) ضرورت غلبه بر عارضه جزم‌اندیشی

دانستیم که عبودیت الهی مستلزم ترجیح سخن خداوند بر اندیشه بشری است. اما باید احتیاط کرد که به نام این اصل، اندیشه‌های بشری معطوف به دین به سایر اندیشه‌های بشری تفوق بی‌دلیل نیابد. حال باید گفت احتیاط پیرامون روش درست استناد به این اصل به نکته فوق‌الذکر نیز محدود نیست. چرا که عده‌ای با استناد نادرست به این اصل، به نوعی عارضه فکری گرفتار می‌شوند که از آن به «جزم‌اندیشی» تعبیر شده است. توضیح این مفهوم و تشریح ضرورت پرهیز از آن پاسخ دیگری به نقد متفکران اصل گرا خواهد بود.

«جزم‌اندیشی» عبارت از نوعی نگرش به یک گزاره یا مجموعه‌ای از گزاره‌های نظری، با این پیش فرض است که آن پدیده، فارغ از یک سلسله مبادی انگیزشی و مبانی شناختی است. در این تعریف، منظور از مبانی انگیزشی، مسائل و مشکلاتی است که انگیزه مورد نیاز را برای خلق یک یا چند گزاره نظری فراهم می‌کند و مقصود از مبانی شناختی، سطح معلومات و دانش موجود در زمان خلق گزاره است. در حقیقت زمانی که یک گزاره نظری خلق می‌شود، در شکل‌گیری آن هم مبانی انگیزشی دخالت دارند و هم مبانی شناختی. هیچ گزاره‌ای فارغ از مبادی انگیزشی و مبانی شناختی بوجود نمی‌آید و پیدایش آنها بستگی تمام و کمال به این مبادی و مبانی دارد.

همچنین باید گفت اعتبار گزاره‌ها نیز به نحو وثیقی با اعتبار مبادی انگیزشی و مبانی شناختی آنها مرتبط است و حتی در موارد متعددی زمانی که تغییری در این مبادی و مبانی رخ می‌دهد، ایجاد تغییر در گزاره‌های مزبور نیز ضرورت می‌یابد و در صورت عدم حدوث این تغییر در گزاره‌ها، باور به آنها، و جاهت عقلی نخواهد داشت و شخص را به جزم‌اندیشی گرفتار خواهد نمود (ر.ک: گلوور و دیگران، ۱۳۸۳).

توضیحات فوق بسیار انتزاعی است. از اینرو برای روشن شدن آن از مثالی استفاده می‌کنیم. فرض می‌کنیم که بیماری الف در زمان الف در یکی از کشورهای جهان برای اولین بار شیوع پیدا می‌کند. این بیماری برای پزشکان اندیشمند آن کشور انگیزه انجام پژوهشی فراهم خواهد ساخت و آنها را برای شناخت و درمان آن برخواهد انگیزت (تأثیر مبادی انگیزشی). در عین حال پزشکان مزبور در پژوهش خویش، عموماً از روش‌ها، ابزارها، منابع و نظریه‌هایی استفاده خواهند کرد که در زمان آنها یعنی زمان الف در دسترس قرار دارد و بدیهی است که یافته‌های آنها از این موارد متأثر خواهد بود (نقش مبانی شناختی). حال باید گفت می‌توان فرض نمود که پزشکان این کشور قادر شوند به عوامل بیماری مزبور پی‌برده و به درمان آن توفیق یابند. در این صورت گزاره‌های جدیدی درخصوص علل این بیماری و نحوه درمان آن به دانش

پزشکی اضافه خواهد شد که بی‌تردید پیدایش آنها تحت تأثیر مبادی انگیزشی و مبانی شناختی ویژه‌ای بوده است.

اما در همین مثال ممکن است با گذشت زمان بیماری ب‌پدید آید (حدوث تغییر در مبادی انگیزشی)، در این وضعیت بدیهی است که پزشکان برای مهار بیماری جدید بدنبال کشف و ایجاد گزاره‌های جدیدی خواهد بود. همچنین ممکن است با گذشت زمان علوم، روش‌ها و ابزارها بهبود حاصل کند و نظریات جدیدی ارائه شود و در پرتو این تحولات شناخت پزشکان کشور مورد بررسی درخصوص علل بیماری الف (بیماری اول) عمق بیشتری پیدا کند (تحول مبانی شناختی)، در این صورت نیز به نحو منطقی لازم است پزشکان نگرش‌های خود را تحول بخشند و روش‌های درمان خویش را به روز کنند. عدم تبعیت از تحولات انگیزشی و شناختی فوق‌الذکر به خلق پدیده‌ای منتهی می‌شود که نام آن جزم‌اندیشی است و جزم‌اندیشی روشن است که منشاء آثار زیانباری است.

این مثال در حقیقت ارتباط بین مبادی انگیزشی و مبانی شناختی یک گزاره با محتوای نظری آن را به وضوح نشان می‌دهد و چنانکه گفتیم همه گزاره‌ها واجد این مبادی و مبانی بوده و از منطق حاکم در این زمینه تبعیت می‌کنند. حتی به جرأت می‌توان گفت که گزاره‌های دینی نیز مشمول همین منطق هستند. به این معنا که این گزاره‌ها واجد یک سلسله مبادی انگیزشی و مبانی شناختی هستند. مهمترین مبادی انگیزشی آنها نیاز بشر به تقرب الی‌الله است. در واقع هرگاه نیازی به تقرب الی‌الله نبود، به نظر می‌رسد گزاره‌های وحیانی خلق نمی‌شدند و درخصوص مبانی شناختی آنها باید گفت تردیدی نیست که خداوند عالم مطلق است و علم او فراتر از زمان و مکان است. اما بشر با توجه به نقص معلومات، ظرفیت دریافت گزاره‌های وحیانی را در قالب حقیقی آنها نداشته است. از اینرو این گزاره‌ها متناسب با سطح معلومات و شناخت بشر ارائه شده‌اند. درک این نکته برای تحلیل درست و فهم عمیق گزاره‌های وحیانی، بسیار حیاتی به نظر می‌رسد. چرا که هرگاه بخواهیم به گزاره‌های دینی فارغ از مبادی انگیزشی و مبانی شناختی آنها نگاه کنیم ممکن است در دام جزم‌اندیشی گرفتار شویم.

حال باید گفت یکی از راه‌های مهم احتراز از جزم‌اندیشی، نقد و کنترل عقلانی مستمر نسبت گزاره‌های مختلف با مبادی انگیزشی و مبانی شناختی آنهاست. درخصوص گزاره‌های دینی نیز اهتمام به این فرایند، برای دیندارانی که در جستجوی حقیقت دین هستند، یک وظیفه بسیار حیاتی است. چرا که با نقد و کنترل عقلانی نسبت مبادی انگیزشی و مبانی شناختی گزاره‌های دینی با ماهیت آنها می‌توان به دو پرسش مهم، پاسخ سنجیده و روشمند پیدا کرد. یکی از این پرسش‌ها عبارت از این است که آیا در حال حاضر، این گزاره‌های دینی، کماکان بشر را به غایت دین نزدیک می‌سازد یا خیر؟ و پرسش دوم عبارت از این سوال فرضی است

که هرگاه گزاره‌های دینی موجود، قرار بود برای بشر امروز، با در نظر گرفتن رشد فکری و عقلانی وی، نازل شود، آیا صورت و محتوای آن هیچ تفاوتی نمی‌کرد؟ روشن است که پاسخ این سوالات در هر حال ما را از سطح دین به سمت کنه آن پیش می‌برد و این مهم جز به برکت تفکر عقلانی حاصل نخواهد آمد.

بر همین اساس می‌توان گفت نقد مطرح شده از سوی متفکران اصل گرا ناظر بر عدم مطلوبیت ورود عقل به عرصه داوری‌های دین، نه تنها به دلایلی که در بحث قبلی گفتیم صورت موجهی ندارد، بلکه از آن جهت که راه را برای داوری‌های عقلانی در خصوص دین مسدود نموده و زمینه را برای پیدایش جزم اندیشی هموار می‌کند، قابل پذیرش به نظر نمی‌رسد.

### ۳) نقش آفرینی عقل در تشخیص عبودیت اصیل

در چارچوب مدعیات نظریه‌پردازان تئوری اصلاح طلبی دینی می‌توان به این نکته انگشت نهاد که برخلاف دیدگاه متفکران اصل گرا، ورود عقل به داوری در خصوص گزاره‌های دینی (و به بیان دقیق‌تر گزاره‌های حاصل از فرایند فهم دین) نه تنها خلاف عبودیت نیست، بلکه به یک معنا در تشخیص عبودیت اصیل از عبودیت غیراصیل بسیار سودمند است.

در توضیح این موضوع می‌توان وضعیتی را مثال زد که در آن دو یا چند گروه مذهبی که هر کدام داعیه عبودیت اصیل داشته و عملکرد خویش را مستند به کتاب و سنت می‌کنند، با همدیگر سر جنگ و ستیز دارند.<sup>۱</sup> در این وضعیت از کدام طریق می‌توان دریافت که حق به جانب کیست؟ ساده‌ترین پاسخ این است که باید دید کدامیک از آنها ادله محکم‌تری دارد. اما با این پاسخ مشکل به راحتی حل نمی‌شود چرا که بلافاصله این سوال به ذهن متبادر می‌شود که ملاک تشخیص ادله محکم کدام است؟ در پاسخ به این سوال برخی بر این باورند که با مراجعه به کتاب و سنت می‌توان مشکل را حل کرد، اما چنانکه گفتیم، همه این گروه‌ها، مستندات ظاهراً معتبری در این زمینه دارند و نمی‌توان از این طریق در خصوص مدعیات آنها به راحتی قضاوت کرد.

در اینجا است که معیارهای عقلانی فرادینی می‌توانند برای ما در تشخیص ادله محکم و از این طریق مشخص نمودن گروهی که قرابت بیشتری به عبودیت الهی دارد، مساعدت کنند. این مساعدت به دو شیوه عملی می‌شود. شیوه اول، عبارت از بکارگیری همان معیارهایی است که در بحث مبادی انگیزشی و مبانی شناختی گزاره‌های دینی به آنها اشاره شد. در این شیوه،

<sup>۱</sup> - آشکار است که متأسفانه این مثال صرفاً پرورده ذهن نیست بلکه مصادیق عینی بسیار زیادی دارد.

مدعیات هر گروه از حیث میزان تناسب آن با غایات دین و همچنین میزان تناسب آن با دستاوردهای فکری بشر،<sup>۱</sup> مورد سنجش قرار می‌گیرد و نتیجه این سنجش، میزان اصالت و درجه محق بودن هر گروه را آشکار می‌سازد. بدیهی است که در این شیوه هر چقدر این مدعیات با غایات دین همسو تر و با سطح شناخت آدمیان متناسب‌تر باشند، واجد اعتبار بیشتری خواهند بود.

و اما شیوه دوم عبارت از داوری اخلاقی در خصوص مدعیات دینی گروه‌های درگیر در نزاع است. اصل بر این است که دین برخلاف اخلاق عقلانی نیست. بلکه اخلاق عقلی چیزی است که دین در تکمیل آن گام برداشته است. از این رو می‌توان مدعیات طرف‌های نزاع را مورد آزمون اخلاقی قرارداد و نتیجه این آزمون می‌تواند دلیل و یا حداقل قرینه‌ای بر حقانیت مدعیات گروهی باشد که رتبه بهتری کسب نموده است.

به این ترتیب به نظر می‌رسد مساعدت معیارهای عقلانی به تشخیص اصالت عبودیت الهی، و جاهت منطقی در خور اعتنایی دارد و مؤمنین به خداوند می‌توانند با کمک این معیارها مدعیات مذهبی خویش را آزمون نموده و از صحت آنها اطمینان حاصل کنند. بر همین اساس نیز صحت عقیده متفکران اصل گرا، ناظر بر مغایرت داوری عقلی در خصوص موازین دینی با عبودیت الهی، قابل مناقشه بوده و از مبانی استواری برخوردار نیست.

### نتیجه‌گیری

هدف این مقاله بررسی میزان استحکام نظری مدعیات معرفت‌شناختی مکتب اصلاح‌طلبی مذهبی مبنی بر تعامل عقل و دین در عرصه تشخیص گزاره‌های معتبر از گزاره‌های فاقد اعتبار بود. برای این کار دو چالش اساسی این نظریه مورد بررسی قرار گرفت. یکی از این چالشها، ادعای متجددین مبنی بر تعارض نظریه معرفت‌شناختی اصلاح‌طلبان با "آزاد اندیشی" و چالش بعدی ادعای اصل‌گرایان مبنی بر تعارض تئوری معرفت‌شناختی اصلاح‌طلبان مذهبی با "عبودیت الهی" است. حاصل بررسی‌هایی که در این گفتار صورت گرفت نشان می‌دهد که هیچ کدام از این چالش‌ها قادر به سست نمودن بنیاد معرفت‌شناختی اصلاح‌طلبی دینی نیستند و تئوری معرفت‌شناختی اصلاح‌طلبان از استحکام در خور توجهی برخوردار است. چرا که اصلاح‌طلبان با استناد به معطوف بودن داوری دین و حوزه معنا، ضرورت غلبه بر بحران

<sup>۱</sup> - مقصود از تناسب مزبور این است که با توجه به اینکه حضرت باریتعالی در خطاب به بندگان خویش سطح معرفت و شناخت آنان را مد نظر قرار می‌دهد، از اینرو تفاسیری که از رعایت این اصل تخطی کرده باشند، در مقایسه با تفاسیری که توجه لازمه را به این اصل نموده‌اند، اعتبار کمتری خواهند داشت.

عقلانیت معاصر و ایده گسترش آزاداندیشی در پرتو شریعت، عدم تعارض دیدگاه خود را با آزاد اندیشی نشان می دهند و با استناد به اصل عدم جواز ترجیح بلا مرجح، ضرورت غلبه بر عارضه جزم اندیشی و همچنین ایده نقش آفرینی عقل در تشخیص عبودیت اصیل، روشن می کنند که نظریه تعامل عقل و دین در تعارض با عبودیت الهی نیست.

### منابع و مأخذ

- ۱- آشوری، داریوش (۱۳۷۵). "میراث مدرنیته". در: گنجی، ۱۳۷۵.
- ۲- افتخاری، قاسم (۱۳۷۱). تقریرات درس "روش پژوهش در روابط بین الملل". دوره کارشناسی ارشد روابط بین الملل دانشگاه تهران. نیمسال دوم ۷۲-۱۳۷۱.
- ۳- افتخاری، قاسم (۱۳۷۰). تقریرات درس "اندیشه های سیاسی در قرن بیستم". دوره کارشناسی علوم سیاسی دانشگاه تهران. نیمسال دوم ۷۰-۱۳۶۹.
- ۴- افتخاری، قاسم (۱۳۷۴). تقریرات درس "روش شناخت در علوم سیاسی و روابط بین الملل". دوره دکترای روابط بین الملل دانشگاه تهران. نیمسال اول ۷۵-۱۳۷۴.
- ۵- بامن، زیگموند (۱۳۷۹). "مدرنیته". در: نوذری، ۱۳۷۹.
- ۶- بشیریه، حسین (۱۳۷۵، مصاحبه). "پروژه ناتمام مدرنیته". در: گنجی، ۱۳۷۵.
- ۷- بشیریه، حسین (۱۳۷۸). اندیشه های سیاسی در قرن بیستم. جلد اول. تهران: نی.
- ۸- چالمرز، آلن (۱۳۷۸). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی. تهران: سمت.
- ۹- داوری، رضا (۱۳۷۵، مصاحبه). "بحران مدرنیته". در: گنجی، ۱۳۷۵.
- ۱۰- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). رازدانی و روشنفکری و دینداری. تهران: صراط.
- ۱۱- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). قبض و بسط تئوریک شریعت. چاپ پنجم. تهران: صراط.
- ۱۲- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). "آزادی، عدالت و دینداری". مصاحبه با روزنامه آریا. شماره ۷۶، ششم آبان ۱۳۷۷.
- ۱۳- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). "سکولاریسم". در سروش و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۶۷.
- ۱۴- سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۸۱). سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
- ۱۵- شریعتی، علی (۱۳۷۵). اسلام شناسی (۱). جلد ۱۶. مجموعه آثار. چاپ سوم. تهران: قلم.
- ۱۶- شریعتی، علی (۱۳۷۶). ویژگیهای قرون جدید. جلد ۳۱. مجموعه آثار. چاپ پنجم. تهران: چاپخش.
- ۱۷- شریعتی، علی (۱۳۷۷). جهان بینی و ایدئولوژی. جلد ۲۱. مجموعه آثار. چاپ چهارم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۱۸- صفی، لوی (۱۳۸۰). چالش مدرنیته: جهان عرب در جستجوی اصالت. ترجمه احمد موثقی. تهران: دادگستر.
- ۱۹- غنی نژاد، موسی (۱۳۷۵، مصاحبه). "مدرنیته مبتنی بر سنت". در گنجی، ۱۳۷۵.
- ۲۰- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷). سرآغاز نو اندیشی معاصر: دینی و غیردینی. چاپ سوم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۲۱- قریشی، فردین (۱۳۷۹). "جهانی شدن، شاخصه قرن بیست و یکم". روزنامه همبستگی. سوم آبان ۱۳۷۹.
- ۲۲- قریشی، فردین (۱۳۸۴). بازسازی اندیشه دینی در ایران. تهران: قصیده سرا.

- ۲۳- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۶). "در پاسخ به پرسش روشننگری چیست". در: بار، ارهارد (۱۳۷۶)، گردآورنده. روشننگری چیست: نظریه‌ها و تعریف‌ها. ترجمه سیروس آرین پور. تهران: آگاه
- ۲۴- گلوور، دیوید و دیگران (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی معرفت و علم. تهران: سمت
- ۲۵- گنجی، اکبر (۱۳۷۵). مصاحبه گر. سنت، مدرنیته و پست مدرن. تهران: صراط
- ۲۶- مانهایم، کارل (۱۳۵۵). ایدئولوژی و اوتوپیا. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: دانشگاه تهران
- ۲۷- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). اسلام و مقتضیات زمان. جلد دوم. چاپ پنجم. تهران: صدرا
- ۲۸- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). "معنویت: گوهر ادیان (۲)". در: سروش، عبدالکریم و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۰۷-۳۴۳
- ۲۹- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹). گردآورنده و مترجم. مدرنیته و مدرنیسم: سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی. تهران: نقش جهان
- ۳۰- وارناک، جفری (۱۳۷۲). مصاحبه. کانت. در: مقی، براین (۱۳۷۲)، مصاحبه گر. فلاسفه بزرگ. تهران: خوارزمی

Archive of SID