

مؤلفه‌های عقل‌گرایی حداکثری و نسبت آن با ایمان / وحی

با تمرکز بر آثار آیت‌الله جوادی آملی

سیدجابر موسوی راد*

چکیده

یکی از نظریاتی که پیرامون ارتباط عقل و ایمان مطرح شده، دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری است. بر اساس دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری، باور انسان هرگز نمی‌تواند فاقد استدلال باشد. عقل‌گرایان حداکثری به دو گروه ملحد و دیندار تقسیم می‌شوند؛ گروه دوم معتقدند باور دینی کاملاً استدلالی و عقلانی است. این پژوهش عناصر اصلی نظریه عقل‌گرایی را در عبارات و آثار آیت‌الله جوادی آملی جستجو کرده است. این یافته‌ها عبارتند از: الف: تاکید بر این که ایمان و باور باید مبتنی بر عقل و برهان باشد و از حدس و گمانه‌زنی فاصله بگیرد. ب: ایمان‌گرایی مصلحت‌اندیشانه که اساس باور را بر مصلحت‌های عملی می‌داند، قابل پذیرش نیست. ج: مبنای استدلالات عقلانی در راه وصول به باور، قرینه‌گرایی است، به این معنا که باور یا باید بدیهی باشد یا این که به بدیهیات ختم شود. د: عقل ذاتاً بی‌طرف است و مبتنی بر پیش‌فرض‌های جانب‌دارانه پیشین نیست، بلکه با استدلال و برهان می‌توان حقیقت را یافت. ه: باور دینی نمی‌تواند بر دلایل احتمالاتی تکیه کند، بلکه مبنای باور، باید دلایل یقینی و برهانی باشد. نتیجه این که دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در ارتباط میان عقل و ایمان - در شکل کلی‌تر آن: نسبت عقل و وحی - را می‌توان عقل‌گرایی حداکثری دانست.

کلیدواژه‌ها

جوادی آملی، عقل‌گرایی حداکثری، عقل‌گرایی اعتدالی، ایمان‌گرایی، عقل و ایمان.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران. ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸)

□ سیدجابر موسوی راد (۱۴۰۳). مؤلفه‌های عقل‌گرایی حداکثری و نسبت آن با ایمان / وحی با تمرکز بر آثار آیت‌الله جوادی آملی،

مقدمه

در رابطه با عقل و ایمان، نظریات مختلفی در جهان غرب مطرح گشته است. اختلاف اصلی میان دو جریان ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی است. ایمان‌گرایان معتقدند که باور دینی نیازمند استدلال نیست و بلکه ممکن است ضد استدلال هم باشد (کی یر کیگور، ۱۳۷۴، ص ۸۰)، اما در مقابل عقل‌گرایان معتقدند که باور دینی نیازمند استدلال است. در میان نظریات عقل‌گرایانه، عقل‌گرایی حداکثری معتقد است باورهای انسان باید کاملاً عقلانی و استدلالی باشند و باورهای بدون پشتوانه‌ی عقلی نمی‌توانند معرفت دینی را ایجاد کنند (Clifford, 2012, p. 501).

این مقاله تلاش می‌کند تصویر دقیقی از نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری ارائه دهد و برخی سوء فهم‌ها در این رابطه را برطرف کند. با تبیین دقیق صورت گرفته از عقل‌گرایی حداکثری در این مقاله، روشن می‌شود که این دیدگاه را می‌توان به فیلسوفان مسلمان و حتی بسیاری از متکلمان مسلمان که بر ضرورت عقلانیت باورهای دینی (در عین پذیرش برخی باورهای متعبدانه) تاکید دارند، نسبت داد.^۱ اما با توجه به این که محوریت این مقاله، دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است، در متن مقاله نشان داده خواهد شد که این عقلانیت حداکثری در آراء ایشان (حتی بعضاً با غلظت بیشتری نسبت به مدافعان غربی

۱. البته در جهان اسلام افراد و جریاناتی نیز بوده‌اند که آن‌ها را می‌توان مخالف عقل‌گرایی حداکثری دانست. یکی از این جریانات، دیدگاه مکتب تفکیک است. پیروان مکتب تفکیک گرچه بر استفاده از عقل تاکید داشته و معتقدند در دین اسلام و متون دینی، تاکید زیادی بر عقل شده، اما معتقدند منظور از این عقل، تنها عقل صریح است و تلاش‌های عقلی فلاسفه که بعضاً با ظواهر دینی ناسازگار است، نوعی استفاده از عقل غیرصریح است که باید کنار گذاشته شود (سیدان، ۱۳۸۹، صص ۴۶۳-۴۹۳).

مشکل اساسی که این دیدگاه با آن مواجه است این است که اولاً مرز بین عقل صریح و غیرصریح روشن نیست. ثانیاً اگر منبع بودن عقل در باورهای دینی پذیرفته شود، تمام استدلال‌ات عقلانی باید پذیرفته شود و معقول نیست که برخوردی گزینشی با مدرکات عقل صورت گیرد و بخشی از این مدرکات (گرچه یقینی یا اطمینان‌بخش باشند) به بهانه‌ی غیرصریح بودن کنار گذاشته شود.

آن پذیرفته شده است. از همین رو ایشان را می‌توانیم عقل‌گرای حداکثری بدانیم. نوآوری این مقاله و جنبه‌ی تحلیلی آن از این جهت است که اولاً به نقد سوء فهم‌های صورت گرفته نسبت به عقل‌گرایی حداکثری می‌پردازد، ثانیاً تلاش می‌کند بر این اساس با استفاده از عبارات مختلف آیت‌الله جوادی، نشان دهد ایشان همانند سایر فیلسوفان مسلمان مدافع عقل‌گرایی حداکثری هستند.

بین عقل‌گرایی حداکثری

عقل‌گرایی حداکثری در مباحث فلسفه دین بدین معنا است که باور دینی باید مبتنی بر دلیل و عقل باشد، نه ایمان بدون دلیل؛ باور دینی باید با دلیل برای هر انسان معقولی، اقناع‌پذیر باشد. منظور از اقناع‌پذیری این است که مقدمات استدلال باید به صورتی باشد که به صورت یقینی یا محتمل، نتیجه‌ی مورد نظر را به دست آورد. البته منظور از اقناع‌پذیری باور دینی این نیست که تمام افراد به صورت بالفعل نسبت به باور دینی قانع شوند، زیرا واضح است که هیچ باوری نیست که نسبت به درستی آن اتفاق نظر وجود داشته باشد، بلکه منظور این است که استدلال به نحوی صحیح و معتبر باشد که قابلیت اقناع‌پذیری برای همگان را داشته باشد. ممکن است استدلال صحیح و معتبر باشد، اما برخی به سبب تعصب یا عوامل دیگر آن را نپذیرند. این امر، خدشه‌ای به اقناع‌پذیری آن استدلال وارد نمی‌سازد (Michael Peterson et al., 2013, pp. 61-65).

کلیفورد عقل‌گرایی حداکثری را به این صورت تعریف می‌کند که بر اساس این نظریه، همیشه، در تمام مکان‌ها و برای همه‌ی انسان‌ها خطا است که بدون قرائن کافی به باوری معتقد باشند. بنابراین کسی که باوری را صرفاً با تأثر از خانواده یا محیط و ... در دوران کودکی بپذیرد و از بحث و استدلال عقلی پیرامون آن پرهیز کند، گناه بزرگی را علیه بشریت انجام داده است. باور دینی باید همراه با عقلانیت باشد و اگر کسی به خاطر مشغله، از

استدلال دست بکشد، باید از هرگونه باورداشتن هم دست بکشد (Clifford, 2012, p. 501). تمام عقل‌گرایان حداکثری بر ضرورت استدلال برای پذیرش یک باور اتفاق نظر دارند، اما در مورد باور دینی دو دیدگاه وجود دارد: گروهی مانند کلیفورد معتقدند که باور دینی مستند و مبتنی بر عقل نیست و از همین رو مخالف خداباوری هستند. در مقابل فیلسوفانی چون جان لاک، توماس اکویناس و ریچارد سوئین برن معتقدند که باور دینی کاملاً مبتنی بر عقل و استدلال است (Michael Peterson et al., 2013, pp. 61-65).

ارتباط عقل‌گرایی حداکثری با عقل‌گرایی اعتدالی و عقل‌گرایی انتقادی

برای فهم تفاوت بین عقل‌گرایی حداکثری با عقل‌گرایی اعتدالی، نکته‌ای که باید به آن دقت کرد این است که در بسیاری از کتب تألیف‌شده در رابطه با کلام جدید در ایران، تصویر دقیقی از نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری ارائه نشده است و این امر سبب گشته که این نویسندگان، عقل‌گرایی حداکثری را مساوی با انکار وحی بدانند، در حالی که دقت در عبارات مدافعان عقل‌گرایان حداکثری نشان می‌دهد که این نظریه لزوماً منجر به نفی وحی نیست. گرچه برخی از مدافعان عقل‌گرایی حداکثری از جهت بی‌اعتبار دانستن ادله اثبات خدا و اعتبار وحی، منکر اعتبار آن بوده‌اند اما برخی دیگر نیز از این جهت که وحی و آموزه‌های دینی را عقلانی می‌دانند، در عین دفاع از عقل‌گرایی حداکثری، اعتبار دین و باورهای وحیانی را پذیرفته‌اند.

عدم توجه به این نکته سبب شده که این نویسندگان معاصر اقدام به جعل اصطلاحی جدید تحت عنوان «عقل‌گرایی اعتدالی» نموده‌اند، در حالی که آنچه مد نظر آنان در رابطه با عقل‌گرایی اعتدالی است، در عقل‌گرایی حداکثری یافت می‌شود. به عنوان نمونه، یکی از متکلمان معاصر ضمن استفاده از اصطلاح عقل‌گرایی اعتدالی، این اصطلاح را چنین تعریف می‌کند که تمام اعتقادات دینی عقلانی هستند، زیرا برخی ذاتاً با عقل اثبات

می‌شوند و برخی دیگر نیز از این جهت که ریشه‌ها و مبانی عقلانی دارند، عقلانی تلقی می‌شوند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶). از توضیحات قبلی روشن گردید که این توضیح با عقل‌گرایی حداکثری کاملاً سازگار است و نیازی به جعل اصطلاح جدید «عقل‌گرایی اعتدالی» نیست.

برخی دیگر از محققین معاصر ضمن دفاع از عقل‌گرایی اعتدالی، معتقدند در نظریه عقلانیت حداکثری تعداد بدیهیات از مرز سی گذشته، اما در عقل‌گرایی اعتدالی بدیهیات منحصر در اولیات، وجدانیات و فطریات هستند (خسروپناه، ۱۳۸۱، ص ۷۱). مشکل این سخن این است که اساساً معلوم نیست این ادعای ایشان که بدیهیات در عقلانیت حداکثری از مرز سی عدد گذشته، بر اساس چه مبنا و شاهدهی است.

برخی دیگر نیز چنین گفته‌اند که نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری اولاً خودشکن است، زیرا خود این نظریه برای تمام عقلاء در تمام زمان‌ها و مکان‌ها اثبات نشده است. ثانیاً هیچ قضیه‌ای را نمی‌توان یافت که تمام عقلاء در تمام زمان‌ها و مکان‌ها درستی و صحت آن را پذیرفته باشند. ثالثاً اساساً امکان بررسی تمام انسان‌ها در تمام زمان‌ها و مکان‌ها وجود ندارد تا بر این اساس، صدق یک قضیه کشف شود (صادقی، ۱۳۹۶، ص ۴۳-۴۴). منشا این انتقادات این است که به این نکته توجه نشده که منظور از پذیرش برای تمام عقلاء در تمام زمان‌ها و مکان‌ها، این است که این گزاره به جهت درستی و صدق در مرتبه‌ای باشد که لازم باشد همه‌ی انسان‌ها آن را در تمام زمان‌ها و مکان‌ها بپذیرند، گرچه به صورت بالفعل چنین اتفاق نظری در تمام زمان‌ها و مکان‌ها روی نداده باشد. شاهد این سخن این است که اولاً در کتب رایج فلسفه دین به این مطلب تصریح شده است (Michael Peterson et al., 2013, pp. 61-65) ثانیاً فحوای سخنان کلیفورد نیز که از نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری دفاع کرده، این است که منظور وی از عقلانیت باور و اخلاق باور، لزوم ابتدای

باور بر عقل و استدلال است، نه پذیرش بالفعل همگانی (Clifford, 2012, pp. 498-502). مفهوم دیگری که در این بین وجود دارد و با مفهوم عقل‌گرایی حداکثری متمایز است، مفهوم عقل‌گرایی انتقادی است. عقل‌گرایی انتقادی در حالی که بر ضرورت استفاده از عقلانیت در باورهای دینی تأکید دارد، اما بر آن است که استفاده از عقل هرگز به این معنا نیست که استدلال‌ات عقلانی می‌توانند باوری قاطع را برای انسان اثبات کنند. بر اساس این نظریه، امکان وصول به باور قطعی ممکن نیست و نباید از عقل انتظار داشت که باوری یقینی را برای انسان به دست آورد، بلکه باید به محدودیت‌های عقل توجه کرد که امکان باور یقینی را ناممکن می‌کند. بر این اساس، عقل‌گرایی انتقادی بر آن است که انسان به جای این که سراغ اثبات قطعی یک باور برود، باید بر ضرورت انتقاد و نقادی با استفاده از عقل تأکید نماید. ویژگی‌های اساسی عقل‌گرایی انتقادی را می‌توان چنین برشمرد:

الف: کارکرد عقل این است زمانی که یک باور را مورد بررسی قرار می‌دهیم، در مرحله اول، فهم دقیقی از آن نظریه داشته باشیم و لوازم آن را استخراج کنیم که پذیرش آن مستلزم اثبات یا نفی چه اعتقاداتی است. اگر مخالف آن نظر هستیم، باید پیش‌داوری‌ها و عواملی را که موجب بدفهمی آن نظریه می‌شود، بررسی کنیم و اگر موافق آن نظریه هستیم، به انتقادات و سوالات منتقدان توجه کنیم. سپس در مرحله بعد، به بررسی ادله‌ی دو طرف پردازیم، اما هدف از این بررسی، رسیدن به یک باور قاطع نیست، بلکه هدف انتقاد و نقادی مباحث عقلی است.

ب: در مسیر انتقاد، انسان به جای باور قطعی که برای همگان اعتبار دارد، باید به سراغ باور «وابسته به شخص» برود. باور وابسته به شخص، باوری قطعی نیست که برای همگان معتبر باشد، بلکه باوری است که یک شخص با عقل به آن دست یافته، در حالی

که دیگری ممکن است با عقل به نتیجه‌ای دیگر دست یابد. بر این اساس، معقولیت باورهای دینی شخصی است، نه همگانی.

ج: عقل‌گرایی انتقادی موضعی متفاوت از عقل‌گرایی حداکثری و ایمان‌گرایی است. ایمان‌گرایان گرچه از عقل استفاده نمی‌کنند اما ایمان یقینی را ممکن می‌دانند، اما عقل‌گرایان انتقادی، ایمان قطعی را ممکن نمی‌دانند بلکه تلاش‌های عقلانی را در مسیر وصول به باور قطعی، بی‌ثمر می‌شمارند. عقل‌گرایان انتقادی، گرچه همانند عقل‌گرایان حداکثری بر استفاده از عقل تاکید دارند، اما معتقدند این عقل هرگز انسان را به باور قاطع که برای همگان اطمینان بخش باشد، نمی‌رساند.

د: عقل‌گرایان انتقادی از دو جهت از دیدگاه‌های مخالف و رقیب استفاده می‌کنند:

الف: مزایای دیدگاه‌های رقیب را در مقایسه با دیدگاه خود مورد بررسی قرار می‌دهند

ب: دیدگاه خود را مورد نقادی جدید قرار می‌دهند (Michael Peterson et al., 2013, pp. 69-74).

با توجه به این توضیحات روشن است که عقل‌گرایی انتقادی با عقل‌گرایی حداکثری تفاوت دارد و هم‌چنین با آنچه در ایران تحت عنوان «عقل‌گرایی اعتدالی» شناخته می‌شود، اختلاف بنیادین دارد. دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی تلاش نموده که حدی بین عقل‌گرایی حداکثری و ایمان‌گرایی باشد، اما در واقع با مشکلات و نقدهای فراوانی مواجه است. این دیدگاه بر استفاده از عقل تاکید می‌کند، اما معتقد است که این عقل هرگز نمی‌تواند انسان را به باوری قاطع و اطمینان بخش برساند. مشکل اساسی این است که این نظریه، ارزش باورهای مبتنی بر عقل را مخدوش می‌کند زیرا این باورها را صرفاً دارای کارکرد انتقادی می‌داند، در حالی که هر انتقادی باید همراه با پذیرش قاطع بعضی باورهای دیگر باشد. انتقاد عقلانی بدون پذیرش نظام‌های دینی عقلانی، به نوعی تناقض‌گویی شبیه است، زیرا اساس انتقاد، بر پذیرش برخی باورها است.

از سوی دیگر، عقل‌گرایان انتقادی ارزش عقل را محدود به اطمینان شخصی می‌کنند و این امر نیز بنیان معقولیت ایمان را متلاشی می‌کند، زیرا که معقولیت ایمان و باور دینی بر اساس واقعیت است و واقعیت را با استدلالی می‌توان اثبات نمود که برای همگان اقناع‌پذیر باشد، اما اگر ارزش باورهای دینی وابسته به اشخاص شود، هر کسی می‌تواند مدعی باور غیرمعقول شود و بگوید که آن باور برای وی اطمینان‌بخش بوده است، در حالی که کشف واقعیت باید اعتبار همگانی و قابلیت اثبات عمومی داشته باشد.

در واقع، شکی در محدودیت‌های عقل نیست، اما سخن در این است که همین عقل محدود می‌تواند باورهایی موجّه را برای همگان ایجاد کند که برای هر انسان معقولی قانع‌کننده باشد. محدودیت عقل هرگز به معنای بستن راه استدلال همگانی و معتبر و اقناع‌پذیری کلی نیست. از همین رو می‌توان گفت عقل‌گرایی انتقادی از جهتی، با مشکلات بیشتری نسبت به ایمان‌گرایی مواجه است، زیرا گرچه ایمان‌گرایان از عقل استفاده نمی‌کنند، اما بنیان ایمان را یقینی می‌دانند، اما عقل‌گرایان انتقادی بنیان ایمان را مسئله‌ای شخصی می‌دانند که گرچه از عقل استفاده می‌کند، اما این عقل کاربرد همگانی ندارد و در بحث و استدلال عمومی، بی‌ثمر و بی‌فایده است.

برخی نویسندگان متون فلسفه دین معتقدند باید محدودیت‌های عقل را شناخت و به جای طرح نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری، باید نگاه متعادل‌تری به عقل داشت. ایشان بر این اساس به نقد عقل‌گرایی حداکثری پرداخته و دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی را قابل دفاع دانسته‌اند (Michael Peterson et al., 2013, pp. 69-74). در حالی که با توضیحات فوق روشن گردید که دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی با مشکلات جدی مواجه است و اساساً لازمه‌ی معقولیت باور دینی، پذیرش عقلانیت حداکثری است که در آراء آیت‌الله جوادی آملی منعکس است. با توجه به توضیحات فوق، در ادامه عناصر اصلی نظریه عقل‌گرایی حداکثری بررسی

گردیده و نشان داده می‌شود که این عناصر در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی یافت می‌گردد؛ از همین رو ایشان را می‌توان از مدافعان عقل‌گرایی حداکثری دانست.

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در مورد عناصر عقل‌گرایی حداکثری

همان‌طور که در مباحث قبلی توضیح داده شد دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری بر عناصر و اصول معینی استوار هاست. در ادامه این اصول و عناصر بررسی و دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در رابطه با آن‌ها روشن می‌شود.

تاکید بر ابتناء ایمان بر عقل و برهان

از توضیحات پیشین روشن شد که عنصر اساسی عقل‌گرایی حداکثری، ابتناء ایمان و باور دینی بر استدلال و عقلانیت است. در این رابطه آیت‌الله جوادی معتقد است ایمان ثابت و صحیح باید از طریق برهان قطعی به دست آید. ایمان به اموری که با عقل اثبات می‌شوند، ایمان صحیح است. در نقد ایمان‌گرایی می‌توان چنین گفت که اگر صرف ایمان بدون استدلال کافی باشد، تفاوتی بین مسلمان و کفار وجود ندارد، زیرا همان‌طور که مسلمانان به خداوند یکتا ایمان دارند، کفار هم به بت‌های خود ایمان دارند؛ در این صورت دیگر هیچ ارتباط منطقی بین ایمان و علم وجود ندارد. بر اساس ایمان‌گرایی محض، گرایش‌های دینی، امور بشری هستند که درستی یا نادرستی آن‌ها قابل اثبات نیست و تنها نوعی احساس درونی هستند که نمی‌توان از آن‌ها استنتاج علمی نمود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۶-۲۷۸).

آیت‌الله جوادی به این نکته اشاره می‌کند که برخی گمان می‌کنند که با تفکر ایمان‌گرایانه که ایمان دینی را غیرمبتنی بر دلیل می‌داند، دین را مصون از حملات عقلی می‌کنند و به آن اعتباری مستقل می‌دهند. سپس ایشان در نقد این دیدگاه چنین می‌گویند که این اندیشه کاملاً باطل است، زیرا نتیجه‌ی چنین تفکری قبل از آن‌که محافظت از اعتقادات دینی باشد، از بین بردن بنیان‌های دین است، زیرا بر اساس این دیدگاه، باورهای

دینی حقیقتی جز احساسات دینی ندارند که بر مبنای عواطف و شرایط روانی، اجتماعی و تلقیات ذهنی خاص ایجاد می‌شوند و منجر به حصول معرفت یقینی علمی نمی‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۹).

قوام دین، بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، بر اساس ثبات و یقینی است که با یقین عقلی و شهود قلبی به دست می‌آید و با انکار این یقین عقلی، دین دیگر میزانی برای سایر معارف نیست، بلکه خودش اندیشه‌ای است که در دامن گرایش‌های جزئی قرار می‌گیرد. از همین رو در متون دینی هم بر ایمان تحقیقی تأکید شده و از ایمان تقلیدی نهی شده است. در بسیاری از آیات قرآن، خداوند با معاندان و کفار مواجه می‌کند و ضمن اقامه برهان بر آنچه انبیاء الهی به آن مردم را دعوت می‌کردند، ویژگی مخالفان را عدم توجه به برهان و ارائه مدعیات غیربرهانی می‌داند. در واقع، ایمانی که مبتنی بر گمانه زنی و احتمال باشد نمی‌تواند ایمان صحیح و کامل باشد؛ ایمان صحیح، از طریق جز برهان به دست نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۱-۲۸۳).

این مسئله که باور دینی باید مبتنی بر عقل باشد، در دین اسلام نیز امری مورد تأکید است. نمونه‌هایی از علل عقل‌گرایی در اسلام (از منظر آیت‌الله جوادی) عبارتند از:

الف: در متون مقدس اسلام مطلب غیر معقول نظیر حلول، اتحاد، تجسم، تشبیه و تثلیث یافت نمی‌شود، بلکه همواره بر توحید ناب تأکید می‌گردد.

ب: در متون مقدس اسلامی تأکید بر فراگیری علم و نیل به مقام منیع عقل شده است.

ج: در متون مقدس دینی هرگونه تصدیق یا تکذیب و نفی در قضایای علمی و گزارش‌های خبری و هرگونه پیروی و گرایش مثبت یا تمرد و گریز منفی در رفتارهای اجتماعی و موضع‌گیری‌های سیاسی باید مسبوق به تحقیق علمی و برهان یقینی یا طمانیه عقلی باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۶۸۱-۶۸۳).

آیت‌الله جوادی هم‌چنین تاکید دارد که ویژگی معرفت و باور این است که باید تغییرناپذیر و ثابت باشد. باورهای دینی به دو گروه تقسیم می‌شوند: برخی باورهای دینی مستقیماً عقلی بوده و از این جهت جزء مبادی برهان قرار می‌گیرند، و برخی دیگر نیز که نقلی هستند از این جهت که مستند به سخن معصوم هستند، در موردی که سخن معصوم از جهت سند و دلالت قطعی است، می‌توانند حد وسط در علوم برهانی قرار گیرند، زیرا کلام معصوم بعد از اقامه برهان بر عصمت ایشان، کلامی برهانی است و ارزش علمی و یقینی دارد. البته کلام معصومان از دو جهت برهانی است: ۱. برهانی بودن خود مطلب ۲. عصمت گوینده. اگر کلام معصوم به جهت ذاتی برهانی نباشد، فقط از جهت عصمت گوینده برهانی شمرده می‌شود. هم‌چنین کلام معصومین که ذاتاً برهانی است برای منکرین فقط از جهت برهانی بودن ذات مطلب، برهانی است، اما برای دینداران از هر دو جهت (خود مطلب و عصمت گوینده) برهانی است^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۱-۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۲).

نقد ایمان‌گرایی مصلحت‌اندیشانه

یکی از اقسام ایمان‌گرایی، ایمان‌گرایی مبتنی بر مصلحت‌اندیشی است. در این نوع ایمان‌گرایی، هیچ ضرورتی در ارائه استدلال عقلانی بر وجود خداوند نیست، اما مصلحت اقتضا می‌کند که انسان وجود خدا را بپذیرد. بر اساس ایمان‌گرایی مبتنی بر مصلحت‌اندیشی، دلایل اثبات خدا کارایی ندارند زیرا که پیچیده هستند و حتی اگر شخصی را کمک کنند، فقط در زمانی که وی این دلایل را ملاحظه می‌کند، می‌توانند

۱. شایان ذکر است نظریه‌ی عقلانیت و معنویت که توسط آقای مصطفی ملکیان مطرح شده (ملکیان، ۱۳۹۶)، گرچه از جهت تاکید بر لزوم استدلال، نوعی عقل‌گرایی حداکثری شناخته می‌شود، اما از این جهت که در مسیر استدلال عقلانی، معنویت را جایگزین ادیان الهی می‌کند و عقلانیت را به معنای نفی هرگونه تعبد دینی می‌داند، با مشکلات مخصوص به خود مواجه است.

ثمره‌ی موقتی برای او داشته باشند. بنابراین به جای پرداختن به این دلایل، باید به سراغ دلیلی عملی رفت که مصلحت ایمان دینی را نشان می‌دهد.

بلز پاسکال از این نوع ایمان‌گرایی دفاع می‌کند. او می‌گوید که باید بر سر وجود و عدم وجود خداوند شرط بست. اگر خداوند وجود داشته باشد و ما به او ایمان نداشته باشیم، به جهنم و بدبختی دائمی دچار خواهیم شد، در حالی که اگر خداوند وجود داشته باشد و ما به او ایمان داشته باشیم، به بهشت و خوشبختی دائمی خواهیم رسید. در مقابل، اگر خداوند وجود نداشته باشد و ما به او ایمان داشته باشیم، گرچه دچار کمی سختی در زندگی این دنیا خواهیم شد، اما این سختی و ضرری که در این دنیا متحمل آن می‌شویم، محدود و موقت است. با در نظر گرفتن این دو طرف، وی نتیجه می‌گیرد که پذیرفتن وجود خداوند معقول‌تر است، زیرا اگر وجود خداوند را بپذیریم و خداوند وجود نداشته باشد، ضرر محدودی را پذیرفته‌ایم اما اگر وجود خداوند را نپذیریم و خداوند وجود داشته باشد، به ضرر و بدبختی دائمی دچار خواهیم داشت. در این شرط‌بندی، پذیرش وجود خداوند معقول‌تر از عدم پذیرش به نظر می‌رسد. وی می‌گوید بر این اساس اگر شخص ناخدا‌باور نتواند با دلیل، وجود خداوند را بپذیرد، می‌تواند به نحوی زندگی کند که گویی خدا وجود دارد و این احساس را در خویش تقویت نماید (Palmer, 2001, pp. 286-292).

نظیر این استدلال در روایات شیعه نیز بیان شده است. در دیوان منسوب به امام علی (علیه السلام) چنین شعری یافت می‌شود:

قال المنجم والطیب كلاهما - لا يُحشر الاجساد قلت اليكما

ان صحَّ قولكما فلسْتُ بخاسرٍ - او صحَّ قولی فالخسار عليكما (دیوان امیرالمومنین، ۱۴۱۱، ص ۳۹۶)

(ستاره شناس و پزشک [ملحد] گفتند که اجساد [در روز قیامت] محشور نمی‌شود. اگر

قول شما درست باشم، من زیانی نکرده‌ام؛ اما اگر قول من درست باشد، شما زیانکار هستید).

در حدیثی دیگری امام به ابن‌ابی‌العوجاء که اعمال حج را نوعی دیوانگی می‌دانست خطاب کرد و فرمود:

«إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُ وَ لَيْسَ كَمَا تَقُولُ نَجُونَا وَ نَجُوتَ وَ إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نَقُولُ وَ هُوَ كَمَا نَقُولُ نَجُونَا وَ هَلَكْتَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۸)

«اگر امر این گونه باشد که تو می‌گویی (در حالی که در واقع چنین نیست) ما و تو هر دو نجات می‌یابیم؛ ولی اگر امر آن گونه باشد که ما می‌گوییم (و در واقع هم چنین است) ما نجات یافته و تو هلاک می‌شوی».

آیت‌الله جوادی معتقد است این نوع ایمان که مبتنی بر عقل و دلیل نیست، همراه با شک است و هرگز نمی‌تواند به مرحله یقین و جزم برسد. در عین حال این نوع مصلحت‌اندیشی، می‌تواند صولت معاندین را که جز بر گمان و تخمین بر چیز دیگری اصرار ندارند، بشکند. ایشان بر اساس همین مبنا، روایت امام صادق(ع) را هم تفسیر می‌کند و معتقد است منظور از این روایات، ابتناء ایمان بر رویکردهای مصلحت‌اندیشانه نیست، بلکه مقصود از این روایات تنها این است که خطر عناد افرادی نظیر ابن‌ابی‌العوجاء که فاقد هرگونه برهان و استدلال هستند را به آن‌ها گوشزد نماید. از همین رو امام خود بر یقینی بودن مبدا این عالم تاکید داشته است و این گونه استدلال‌ات در مقابل مخالفین، تنها جنبه یادآوری خطر عناد آنان در مقابل براهین است. اما امام بارها برای ابن‌ابی‌العوجاء دلایل برهانی بر اثبات خدا اقامه نموده و این مسئله تا حدی بوده که خود ابن‌ابی‌العوجاء معترف است که امام آن‌قدر ادله اثبات خدا را بیان کرده که گویی او خدا را مشاهده کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۲).

قرینه‌گرایی

یکی از اصول اساسی عقل‌گرایی حداکثری، قرینه‌گرایی^۱ است. منظور از قرینه‌گرایی این است که باورهای انسان باید مبتنی بر دلیل و قرینه^۲ باشد. تقریر رایج قرینه‌گرایی بر اساس مبنای گروهی حداکثری^۳ است (Michael Peterson et al., 2013, p. 131). منظور از مبنای‌گرایی حداکثری این است که باورهای انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. باورهای نظری و مشتق^۴ که از باورهای دیگر اخذ می‌شوند. ۲. باورهای پایه^۵ که از باورهای دیگری اخذ نمی‌شوند. ویژگی این باورها این است که محال است یا تقریباً محال است که کاذب باشند. این باورهای پایه بر اساس قرینه‌گرایی به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف: باورهای بدیهی^۶ مثل این که دو به علاوه دو، مساوی چهار است. ب: باورهای خطاناپذیر^۷: منظور از باورهای خطاناپذیر باورهایی است که با تجربه مستقیم به دست آمده‌اند مثل این که «من احساس درد می‌کنم» (Michael Peterson et al., 2013, p. 116).

آیت‌الله جوادی آملی (همانند سایر فیلسوفان مسلمان) از دیدگاه مبنای‌گرایی حداکثری دفاع می‌کند و معتقد است باورهای نظری باید به باورهای بدیهی (پایه) ختم شود. آیت‌الله جوادی ابتدا به باورهایی که در منطق و فلسفه اسلامی به عنوان قضایای بدیهی شناخته می‌شوند، بدین نحو می‌پردازد که این باورها به شش قسم تقسیم می‌گردند:

1 . evidentialism

2 . evidence

۳. مبنای‌گرایی حداکثری (strong rationalism) در مقابل معرفت‌شناسی اصلاح شده (reformed epistemology) است که توسط فیلسوفانی نظیر آلون پلانینگا و ولترستورف مطرح شده و از نوعی مبنای‌گرایی حداکثری دفاع می‌کند (Plantinga & Wolterstorff, ۱۹۸۳).

4 . derived beliefs

5 . basic beliefs

6 . self-evident

7 . incorrigible

۱. اولیات: به قضایای یقینی گفته می‌شود که ثبوت محمول برای موضوع، نه نیازمند سبب درونی است و نه سبب درونی. منظور از سبب بیرونی نداشتن این است که این قضایا نیازمند سببی خارجی نیستند که ثبوت محمول برای موضوع را اثبات نماید. هم‌چنین منظور از نفی سبب درونی این است که ثبوت محمول برای موضوع، سببی ذهنی نمی‌خواهد بلکه ذات موضوع به تنهایی سبب ثبوت محمول برای موضوع است.
 ۲. فطریات: به قضایایی گفته می‌شود که ثبوت محمول برای موضوع نیازمند دلیل است، اما این دلیل به روشنی در کنار قضیه و همراه آن در ذهن موجود است. در واقع روشنی صدق این قضیه، موجب خفای دلیل آن می‌گردد.
 ۳. حسیات: قضایایی هستند که با حس درک می‌شوند و دلیل خارجی صدق آن‌ها، دلیل حسی است.
 ۴. تجربیات: به قضایای گفته می‌شود که با تکرار مشاهده و استفاده از قیاس خفی، نتیجه‌ای یقینی، کلی و دائمی راجع به یک امر محسوس گرفته می‌شود.
 ۵. متواترات: قضایایی هستند که با تکرار شنیدن و قیاس خفی، صدق حکایت و خبر گوینده را اثبات می‌کند.
 ۶. حدسیات: به قضایایی گفته می‌شود که بدون نیاز به تفکر در ذهن انسان حاصل می‌گردد.
- در مرحله‌ی بعد، آیت‌الله جوادی معتقدند که گرچه این شش قسم معرفت، یقینی هستند، اما به جز قضیه‌ی استحاله‌ی اجتماع نقیضان، بقیه قضایا (حتی سایر اولیات) کسبی و نظری هستند و علت این که فیلسوفان مسلمان آن‌ها را بدیهی انگاشته‌اند صرفاً این است که این قضایا زودتر از قضایای دیگر روشن می‌شوند، و گر نه همه این قضایا به جز قضیه استحاله اجتماع نقیضان، نظری هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۵-۲۱۷). با این

توضیحات روشن است که دیدگاه آیت‌الله جوادی که نوعی قرینه‌گرایی است، در ذیل عقل‌گرایی حداکثری قرار می‌گیرد، گرچه در تعداد قضایای بدیهی بین ایشان و مدافعان دیگر قرینه‌گرایی، اختلاف نظر وجود دارد.^۱

بی‌طرف بودن عقل

نظریه عقل‌گرایی حداکثری بر آن است که عقل انسان نسبت به دیدگاه‌های مختلف و بعضاً متعارض، بی‌طرف است. بر این اساس، انسان‌ها فارغ از باورهایی که به آن‌ها تمایل دارند، می‌توانند با استفاده از عقل، خود واقعیات را کشف و اثبات کنند و به معرفت عقلی محض و بدون پیش‌فرض برسند (Michael Peterson et al., 2013, pp. 64-65).

این نظریه در مقابل فیلسوفانی است که معتقدند فهم بدون پیش‌فرض ممکن نیست و فهم‌های انسان آمیخته با پیش‌فرض‌هایی هستند که امکان فهم بی‌طرفانه را غیر ممکن می‌کند. به عنوان نمونه گادامر معتقد بود که هیچ فهمی خالی از پیش‌فرض‌های پیشین نیست و فهم‌های ما به نحوی آمیخته با این پیش‌فرض‌ها است که فهم بدون پیش‌فرض اساساً محال و ممتنع است (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۲۰۳). از همین رو فهم یک فعالیت تولیدی است که در آن نویسنده فراتر از متن رفته و معنایی جدید را تولید می‌کند، نه این که بخواهد به صورت بی‌طرفانه معنای پیشین را فهم کند. از همین رو، فهم عینی محض وجود ندارد، زیرا لازمه‌ی فهم همراهی آن با پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها است و این امور برای فهم

۱. در فلسفه اسلامی با سه رویکرد اساسی در رابطه با بدیهیات مواجه هستیم:

الف: کسانی که شش قسم فوق را هم بدیهی و هم یقینی می‌دانند (حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹).

ب: کسانی که هر شش قسم را یقینی می‌دانند، اما فقط قضیه استحاله اجتماع نقیضین را بدیهی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۲۱۶-۲۱۷).

ج: کسانی که معتقدند در میان این شش قسم، تنها اولیات و وجدانیات بدیهی و یقینی هستند و در میان اقسام دیگر، فطریات نظری یقینی است و اقسام دیگر نه یقینی هستند و نه بدیهی (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۱۰).
قضاوت راجع به این رویکردها نیازمند مجال مستقلی است.

ضروری هستند. ما درون تاریخ و سنت زندگی می‌کنیم و معنای متن، ترکیب فهم‌های جدید و پیش‌فرض‌های قبلی است و از همین رو نمی‌توان از بیرون، قضاوت و فهمی بی‌طرفانه داشت. بر این اساس، ما فهم را کنترل نمی‌کنیم بلکه به واسطه‌ی آن بازی داده می‌شویم (استیور، ۱۳۸۴، ص ۱۸۵).

گادامر معتقد بود با توجه به این که فهم بی‌طرفانه اساساً غیر ممکن است باید بر این مسئله تمرکز کنیم که پیش‌فرض‌های خویش را بشناسیم و بدانیم که فهم ما با این پیش‌فرض‌ها گره خورده است. از همین رو زمانی که ما با متن مواجه می‌شویم، به فهمی نائل می‌شویم که ممکن است متفاوت با فهم نویسنده باشد و شخص دیگری ممکن است به فهم دیگری دست بیاید و اساساً بازگشت به نیت مولف در فهم متن، نادرست و غیرممکن است (پیلین، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹-۱۷۰).

در این مسئله، آیت‌الله جوادی بر بی‌طرفی عقل که موضع عقل‌گرایان حداکثری است تاکید می‌کند و دیدگاه مخالفان بی‌طرفی عقل را به چالش می‌کشد. ایشان می‌گویند گرچه شواهدی وجود دارد که برخی از انسان‌ها، متأثر از معرفت‌های پیشین خود هستند و این امر حجابی برای واقع‌بینی آن‌ها شده، اما نمی‌توان بی‌طرفی عقل را انکار کرد. برخی چنین هستند که اهل برهان نبوده و طوری از مطالب نظری استفاده می‌کنند که با عادات و معرفت‌های پیشین آن‌ها سازگار باشد، اما متفکران ناب از چنین روشی فاصله می‌گیرند و عقل را با مقوم‌ها و معیارهای خودش می‌سنجند و با کمال انصاف و بی‌طرفی آن را مورد ارزیابی عقلانی قرار می‌دهند. از همین رو اگر اندیشه‌ای را ناقص یابند، آن را تکمیل می‌کنند و اگر آن را معیوب یابند، آن را تصحیح می‌کنند و اگر آن را ضعیف بدانند، آن را تقویت می‌کنند و اگر آن را فاقد هرگونه عیبی بیابند، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی آن را می‌پذیرند و این طور نیست که تفکر بی‌طرفانه را رها کنند و به دنبال پیروی از معرفت‌ها،

پیش فرض‌ها و عادات پیشین خود باشند. از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، پیشرفت‌هایی که در علوم عقلی پدید آمده، ناشی از همین تفکر نقادانه و عقلی است. از همین رو مشاهده می‌شود که دیدگاه فیلسوفان مسلمان در رابطه با مُثُل، ارباب انواع، کثرت طولی و عرضی عقول، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن روح و ... دستخوش تغییرات زیادی در طول تاریخ شده است، زیرا هر فیلسوفی تلاش می‌کرده که بدون دخالت معرفت‌های پیشین، واقعیت را با تعقل و برهان بیابد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۹-۶۰).

آیت‌الله جوادی معتقد است ادعای جانبداری عقل و ابتناء آن بر پیش فرض‌های قبلی پذیرفته شده، منجر به شکاکیت می‌شود. بطلان شکاکیت از این جهت روشن و بدیهی است که هر کسی حقایق خارجی بسیاری از جمله نفس خود و امتناع سلب وجود خود را می‌شناسد که این امر نشان می‌دهد که راهی برای شناخت یقینی حقایق وجود دارد. شخصی که انسان را محکوم به پیش فرض‌های پیشین می‌داند، نه می‌تواند خودش وارد بحث شود و نه از دیگران انتظار داشته باشند که با او بحث کنند، زیرا هرگونه بحثی مستلزم این است که راه شناخت حقیقت برای انسان بدون پیش فرض‌ها با استدلال و برهان میسر باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۱-۲۳۲).

همان طور که گفته شد عقل‌گرایان حداکثری به دو گروه دیندار و ملحد تقسیم می‌شوند. هر دو گروه در این مسئله اتفاق نظر دارند که باور دینی باید از استدلال گرفته شود اما اختلاف آن‌ها در این است که ایمان دینی چنین ویژگی استدلالی را دارد یا نه. آیت‌الله جوادی نیز بر این نکته تاکید دارند که فلسفه و عقل ذاتا بی طرف است و لازمه‌ی این بی طرف بودن این است که نه ذاتا الحادی است و نه ایمانی. البته این بی تفاوتی نسبت به ایمان و کفر از جهت ذات عقل و فلسفه است اما در مرحله‌ی بعد از پژوهش، دلایل عقلی حقایق باور دینی را اثبات می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱).

عدم ابتناء ایمان دینی بر دلایل احتمالاتی

آیت‌الله جوادی آملی نه تنها بر اصول اساسی عقل‌گرایی حداکثری، پایبند است، بلکه در برخی از این اصول، نسبت به فیلسوفان غربی مدافع عقل‌گرایی حداکثری، مواضع شدیدتری دارند. یکی از نمونه‌های بارز این مسئله این است که با وجود این که مدافعان عقل‌گرایی حداکثری بر ضرورت ابتناء ایمان بر استدلال تاکید دارند، اما منظور ایشان از استدلال، معنایی عام است که علاوه بر براهین یقینی، شامل استدلالات احتمالاتی نیز می‌شود. به عنوان نمونه، ریچارد سوئین برن که از مدافعان اصلی عقل‌گرایی حداکثری محسوب می‌شود، معتقد است که بسیاری از براهین اثبات خدا احتمالاتی هستند. وی معتقد است ادله اثبات خداوند بر مبنای استقراء و احتمالات تلاش می‌کنند وجود خداوند را محتمل‌تر از عدم خداوند کنند. روشی که امروزه علوم تجربی طی می‌کند استفاده از روش‌های استقرائی است. به همین نحو، باور دینی نیز از همین راه‌های استقرائی به دست می‌آید و مجموع این راه‌ها وجود خداوند را محتمل می‌سازد. بر مبنای اصل «استنتاج از راه بهترین تبیین» که اصلی احتمالاتی است بهترین تبیین از جهان و ویژگی‌های آن نظیر نظم و توسل به وجود خداوند است (Swinburne, 2004, pp. 12-13).

از نگاه سوئین برن سوالات اساسی در رابطه با ویژگی‌های جهان نظیر نظم، آگاهی اخلاقی، تجارب دینی و ... وجود دارد که این امور را نمی‌توانیم بر مبنای تبیین طبیعی با استفاده از علوم تجربی توضیح دهیم. در این گونه موارد باید به وجودی فراطبیعی متوسل شویم و به اصطلاح سوئین برن، از تبیین شخصی استفاده کنیم. منظور از تبیین شخصی این است که پدیده‌های جهان نظیر نظم باید با توسل به وجودی آگاه تبیین شود که این نظم را در قوانین طبیعی گنجانده است. وی در این راستا می‌گوید که قوانین حاکم بر طبیعت می‌توانند چگونگی رفتار طبیعت را توضیح دهند، اما سوال اساسی که وجود دارد

این است که این قوانین چگونه به وجود آمده‌اند و چرا جهان دارای قوانینی است که این نظم را به وجود می‌آورد. وی بهترین تبیین برای این قوانین منظم را وجود خداوند می‌داند و معتقد است با توسل به وجود خداوند می‌توانیم تقریری احتمالاتی از برهان نظم ارائه دهیم که در جهان امروز کارآیی دارد (سوئین برن، ۱۳۸۱، ص ۵۱-۵۷).

اما آیت‌الله جوادی آملی در این مسئله یک گام فراتر از عقل‌گرایان حداکثری می‌رود و معتقد است ایمان دینی باید مبتنی بر یقین منطقی باشد و حتی استدلال‌های احتمالاتی، در مسئله ایمان دینی فاقد کارآیی هستند. از همین رو ایشان در بحث برهان نظم معتقد است که با توجه به حدسی بودن یکی از مقدمات برهان نظم، فیلسوفان مسلمان از این برهان برای اثبات خدا استفاده ننموده‌اند. علت حدسی بودن یکی از مقدمات برهان نظم از نگاه آیت‌الله جوادی^۱ این است که این مقدمه که «هر نظمی نیازمند ناظمی است» مبتنی بر یقین منطقی نیست، بلکه احتمالی قوی است که طرف مقابل آن نیز احتمال ضعیفی دارد. مثلاً اگر ده عدد متوالی وجود داشته باشد و قرار باشد این اعداد از داخل یک کیسه بیرون کشیده شود، احتمال این که به ترتیب اعداد ۱ تا ۱۰ از کیسه بیرون کشیده شود، بسیار ضعیف و غیرقابل اعتنا است. اما این احتمال به صفر نمی‌رسد و تنها نزدیک به صفر است. به همین نحو احتمال وقوع تصادفی جهان گرچه که نزدیک به صفر است، اما این احتمال به درجه صفر نمی‌رسد و از همین رو از نگاه آیت‌الله جوادی آملی در بحث باور دینی به وجود خداوند کارآیی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۵).

نتیجه‌گیری

عقل‌گرایی حداکثری مبتنی بر این رکن اساسی است که باور دینی باید همراه با استدلال

۱. شایان ذکر است دیدگاه آیت‌الله جوادی در مورد برهان نظم در مقاله زیر به صورت تفصیلی بررسی شده است:

Mousavirad, Seyyed Jaaber. Argument from Design Based on the Calculus of Probabilities, Journal of Contemporary Islamic Studie, 6(2), 2024.

باشد. آیت‌الله جوادی آملی نیز در آثار مختلف خویش بر عقلانیت ایمان و استدلال‌پذیری آن تأکید دارند. البته این به معنای نفی باورهای تعبدی نیست، بلکه این‌گونه باورها نیز پشتوانه استدلالی دارند. تفاوتی که تقریر آیه‌الله جوادی با برخی از اندیشمندان در عالم مسیحیت در دوران معاصر دارد این است که اندیشمندان جهان غرب عمدتاً بر معقولیت باور دینی (حتی با استفاده از باورهای استقرایی) تأکید دارند، اما آیت‌الله جوادی در این مسئله تأکید و شدت بیشتری بر استفاده از عقلانیت داشته و معتقدند باور دینی باید همواره از برهان یقینی استفاده کند. از همین رو ایشان را می‌توان مدافع جدی عقل‌گرایی حداکثری دانست. افرادی که در ایران مخالف عقل‌گرایی حداکثری بوده‌اند و در این راستا، اصطلاح «عقل‌گرایی اعتدالی» را وضع نموده‌اند، توجه دقیقی به معنای این اصطلاح نداشته‌اند. عقل‌گرایی حداکثری به معنای ابتناء ایمان بر عقلانیت، نفی ایمان‌گرایی، قرینه‌گرایی و تأکید بر بی‌طرفی عقل است. آیت‌الله جوادی آملی در آثار خویش، بر اهمیت این عناصر تأکید دارد و ضمن نقد نظریات ایمان‌گرایی و ایمان‌گرایی مصلحت‌اندیشانه (عملی)، تأکید می‌کند عقل قاضی بی‌طرفی است که می‌تواند واقعیت را نشان دهد و با استفاده از آن، باور دینی حتماً باید مبتنی بر دلیل و شواهد کافی باشد و این شواهد حتماً باید برهانی باشند.

منابع

۱. استیور، دان. (۱۳۸۴). *فلسفه زبان دینی* (ویرایش ترجمه ابوالفضل ساجدی). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲. پالم، ریچارد. (۱۳۹۱). *علم هرمنوتیک*. تهران: هرمس.
۳. پیلین، دیوید. (۱۳۸۳). *مبانی فلسفه دین*. قم: بوستان کتاب.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۸). «تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی». *نشریه حکمت اسراء*، (۲)، ۱۷-۴۰.
۶. _____ (۱۳۹۶). *سرچشمه اندیشه*. قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۷۲). *شناخت شناسی در قرآن*. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۸. _____ (۱۳۸۹). «ویژگی‌های فلسفه و نسبت آن با علوم». *نشریه حکمت اسراء*، (۵)، ۲۰-۷.
۹. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۳۷۱). *الجواهر النضید*. قم: بیدار.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۱). *کلام جدید*. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۹). *درآمدی بر کلام جدید*. قم: مرکز نشر هاجر.
۱۲. سوئین برن، ریچارد. (۱۳۸۱). *آیا خدایی هست؟* (ویرایش محمد جاودان). قم: انتشارات مفید.
۱۳. سیدان، سید جعفر. (۱۳۸۹). *گفتگو با حجه الاسلام سید جعفر سیدان*. در *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. صادقی، هادی. (۱۳۹۶). *درآمدی بر کلام جدید*. قم: انجمن معارف اسلامی.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*. تهران: دارالکتب اسلامیه.
۱۶. کی‌یر کیگور، سورن. (۱۳۷۴). *انفسی بودن حقیقت است*. در *نقد و نظر* (ویرایش ترجمه مصطفی ملکیان). ۳ و ۴.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۵). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۶). *راهی به وهایی*. تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۹. میبیدی، حسین بن معین‌الدین (۱۴۱۴) *دیوان امیرالمومنین*. مترجم و مصحح، مصطفی زمانی. قم: دار نداء الاسلام.
20. Clifford, W.K. (2012). The Ethics of Belief. In *Philosophy of Religion an Anthology* (LOUIS P. POJMAN, MICHAEL REA). Wadsworth.
21. Michael Peterson; William Hasker; Bruce Reichenbach; & David Basinger. (2013). *Reason and Religious Belief*. Oxford University Press.
22. Mousavirad, Seyyed Jaaber. (2024). Argument from Design Based on the Calculus of Probabilities, *Journal of Contemporary Islamic Studie*, 6.(۲)
23. Palmer, Michael. (2001). *The Question of God*. Routledge.
24. Plantinga, Alvin; & Wolterstorff, Nicholas. (1983). *Faith and Rationality*. University of Norte Dome.
25. Swinburne, Richard. (2004). *The Existence of God*. Oxford.