

نقدی بر اسلام شناسی آرش نراقی

دوست گرامی آقای آرش نراقی نظرات مرا درباره ی "قرآن محمدی" در مقاله ی "[اکبر گنجی و آموزه ی قرآن محمدی](#)" به ترازوی نقد سپردند. من در مقاله ی "امکان و امتناع اثبات کلام الله" - [بخش اول و بخش دوم](#) - به نقد ایشان پاسخ گفتم. 4 سال و سه ماه از آن گفت و گوی نیمه تمام سپری شد. اینک می گویم تا دوباره آن بحث را زنده کرده و از منظری دیگر، گفت و گویی در بیندازم. شاید فهم من از آرای آقای نراقی درست و همدلانه نباشد، شاید نقدهای من به آرای ایشان وارد نباشد، شاید هم هر دو مورد وارد باشد. در این صورت، آقای نراقی روشنگری خواهند کرد.

سه نوع بحث درباره ی رفتارهای آدمیان

پیرامون رفتارهای آدمیان، در سطوح مختلفی می توان درباره آن رفتارها داوری کرد:

الف- علمی: علم امروز در این زمینه چه می گوید؟ علم کنونی شماری از پیش فرض های علمی گذشتگان را رد می کند. بر این مبنا، ممکن است رفتاری در گذشته از نظر علمی تقبیح شود (مثلاً به خاطر این که نافی سلامت است) و امروز آن رفتار از نظر علمی نکوهش نشود و حتی سفارش شود.

ب- اخلاقی: آیا فلان رفتار اخلاقاً قبیح است؟ اخلاق در باب رفتار های آدمیان داوری می کند، شماری را ممدوح می داند، شماری را وظیفه، شماری را مشروع و مجاز می داند، شماری را غیر مجاز و نکوهیده.

پ- دینی: حکم قطعی دین در این خصوص چیست؟ دین نیز درباره ی رفتار آدمیان داوری می کند. اعمال از منظر دینی می توانند مستحب، واجب یا حرام باشند. دین انسانها را به پیروی از یک سبک خاص زندگی می خواند.

به نظر می رسد میان سبک زندگی دینی و داوری های دینی در باره ی اعمال و سبک سکولار زندگی اخلاقی و مبتنی بر علم نوعی تنش وجود دارد. روشنفکران دینی بر این تلاشند تا این تنش را رفع کرده و نشان دهند که میان داوری های دینی (که مبنای سبک زندگی دینی هستند) و داوری های اخلاقی و علمی نوعی تلائم و سازگاری وجود دارد. با این حال به نظر می رسد که برخی روشنفکران دینی نظیر آرش نراقی چنان وزنی به داوری های علمی و سکولار اخلاقی داده اند که دین مورد دفاع آنها نهایتاً از محتوای عملی خالی شده است. ادعای نخست این نوشته این است که به کارگیری سازگار متدلوزی نراقی اسلام عملی را از محتوا خالی می کند، به این معنی که سبک زندگی دینی حاصل از کاربرد این متدلوزی عملاً همان سبک زندگی مدرن است و با سبک زندگی محمدی نسبتی ندارد.

نراقی البته سعی می کند در وادی نظری از نوعی اشعری گری اسلامی دفاع کند (شاید بهتر باشد از "نو اشعری گری" نراقی سخن بگوئیم، چرا که منبع الهام برای نراقی آرای کلی الوین پلنتینجا، نیکولاس

ولترستورف و ویلیام آلتون است، البته نراقی هرگز نشان نداده است که چگونه آرای این فلاسفه که با هم گاه‌ها متفاوت نیز هستند قرار است در مورد کلام الله بودن قرآن که منظور نظر وی است به کار رود [1].

مدعای دوم این نوشته این است که متدلوژی نراقی در دفاع از اسلام نظری با متدلوژی وی در تبیین مسائل عملی اسلام ناسازگار است. اگر نراقی می‌خواست به همان شیوه‌ای که از اسلام نظری دفاع می‌کند به مسائل عملی اسلامی بپردازد لاجرم می‌باید از شماری از مدعیات خود در باب اسلام عملی دست می‌کشید.

مدعای سوم این مقاله که در انتهای مقاله به آن خواهیم پرداخت این است که تفسیر و تعبیر نراقی از قرآن، از نظر هرمنیوتیکی معتبر نیست.

اگر استدلال‌های این مقاله معتبر و متقن باشد، آنگاه نراقی برای رفع این سه اشکال باید چنین کند: ناظر به اشکال اول: او یا باید هنگام تعارض دستورات عملی اسلام با اخلاق سکولار به هیچ عنوان سودای سازگاری آن‌ها را با اسلام را نداشته باشد و یا اگر این سودا را دارد آن را طوری باز نمود دهد که از سبک زیست تاریخی منسوب به پیامبر چیزی باقی بماند. در باب اشکال دوم او یا باید دفاع نظری خود از الهیات اسلامی (و به ویژه کلام خدا دانستن قرآن در معنای راست‌کیشانه) را رها کند و یا هنگام تعارض دستورات عملی اسلام با اخلاق سکولار جانب دستورات اسلام را بگیرد و نیز ناظر به اشکال سوم او باید خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) خود را مورد تجدید نظر قرار دهد.

سبک زندگی اسلامی یا مدرن

بگذارید نخست برای مدعای اول استدلال کنیم. برای نشان دادن این مدعا:

به عنوان مثال اول، همجنس‌گرایی را در نظر بگیرید. الف- بحث علمی: نظریه‌ی علمی گذشتگان این رفتار را نوعی بیماری به شمار می‌آورد. اما اینک گفته می‌شود که علم امروز این رفتار را **کنش طبیعی** گروهی از انسان‌ها به شمار می‌آورد. ب- بحث اخلاقی: هیچ دلیل اخلاقی برای تقبیح همجنس‌گرایی وجود ندارد. پ- بحث دینی: نظر اکثر مسلمانان این است که اسلام مخالف همجنس‌گرایی است. نراقی اما برای سازگار کردن داور دینی و داور اخلاقی **استدلال می‌کند** که قرآن هم مخالفتی با همجنس‌گرایی ندارد و با آن سازگار است.

به عنوان مثال دوم، خودارضایی را در نظر بگیرید. الف- بحث علمی: گذشتگان خودارضایی را برای روح و جسم آدمیان مضر به شمار می‌آوردند. گفته می‌شود که علم امروز این عمل را برای روح و جسم انسان مفید تشخیص می‌دهد. به گفته‌ی آرش نراقی، گذشتگان گمان می‌کردند که هدف آمیزش جنسی فقط و فقط تولید نسل است. به همین دلیل خودارضایی و ارتباط مقعدی را طرد می‌کردند، اما حال که روشن شده امور جنسی دارای فواید زیادی است، خودارضایی و ارتباط مقعدی را نمی‌توان نفی کرد. ب- بحث اخلاقی: گذشتگان این عمل را اخلاقاً بد به شمار می‌آوردند، گفته می‌شود که اینک هیچ دلیل اخلاقی‌ای

برای تقبیح این عمل وجود ندارد. بحث دینی: اگرچه که از نظر اکثر مسلمانها، اسلام به شدت به این عمل مخالفت کرده است. نراقی باز هم استدلال می کند اسلام این عمل را نفی نکرده است [2].

به عنوان مثال سوم، ختنه کردن کودکان را در نظر بگیرید. الف- بحث علمی: گذشتگان ختنه را از نظر جسمی دارای فایده به شمار می آوردند. نراقی به آرای آن دسته از پزشکان استناد می کند که این عمل را بی فایده به شمار می آورند. ب- بحث اخلاقی: گذشتگان اخلاقاً خود را موظف به انجام این عمل می دیدند، اما نراقی اخلاقاً این عمل را محکوم می کند، چرا که با حقوق کودکان در تعارض قرار دارد. پ- بحث دینی: نراقی از نظر دینی نیز ختنه کردن کودکان را تکلیفی دینی به شمار نمی آورد.

به عنوان مثال چهارم، گوشت خواری را در نظر بگیرید. خداوند به ما اجازه داده است که گوشت مرغ و گوسفند و گوساله و گاو و... بخوریم. پیامبر اسلام هم گوشت می خورد. الف- بحث علمی: گوشت خواری برای انسان و طبیعت مضر است. ب- گوشت خواری اخلاقاً ناموجه است (رجوع شود به مقاله ی "[فضیلت گیاه خواری](#)") آرش نراقی که نتیجه می گیرد: "مصرف گوشت اخلاقاً نارواست، و انسانها اخلاقاً حق ندارند حیوانات را برای تأمین نیازهای غذایی خود بکشند". پ- بحث دینی: عموم مسلمانان گوشتخواری را سنت پیامبر و لذا حلال می دانستند. نراقی مجبور است آیات قرآن را تاویل کند که از نظر دینی ما باید گوشت خواری دست بشوئیم.

با همین متدولوژی بقیه ی ارکان سبک زندگی محمدی را مورد ارزیابی قرار دهیم:

مورد اول: شراب خواری: الف- بحث علمی: گذشتگان شراب خواری را برای آدمی مضر به شمار می آوردند که به زوال عقل منتهی می شود (ابوعلی سینا در *قانون طب* مطابق علم تجربی زمان خود به ذکر فواید شراب خواری پرداخته است). علم امروز، شراب خواری در حد معینی را برای سلامتی بسیار مفید تشخیص می دهد. ب- بحث اخلاقی: هیچ دلیل اخلاقی ای برای نفی شراب خواری در حد معینی وجود ندارد. پ- بحث دینی: نظر اکثر مسلمین تاکنون این بوده که قرآن به صراحت شرابخواری را نفی کرده است، اما اگر همجنس گرایی در قرآن را می توان به گونه ای تفسیر کرد که به نفی همجنس گرایی نینجامد، تفسیر شرابخواری بسیار ساده تر خواهد بود. به نوشته ی تفسیر *روح المعانی* شراب تا زمان جنگ احد (سال سوم هجری) حلال بوده و پس از آن حرام گردیده است. یعنی تا سال سوم هجری مسلمانها شراب می خوردند. قرآن هم هیچ حدی برای شراب خواری تعیین نکرده است.

مورد دوم: روزه خواری: الف- بحث علمی: یک ماه روزه گرفتن در هوای گرم تابستان، یعنی هجده نوزده ساعت آب نخوردن در طول شبانه روز، برای بدن زیان های بسیاری دارد. ب- بحث اخلاقی: هیچ دلیل اخلاقی ای برای تقبیح روزه نگرفتن وجود ندارد. پ- بحث دینی: به نظر می رسد باز که می توان قرآن را به شیوه ای تفسیر کرد که با روزه خواری سازگار باشد. برای مثال، قرآن روزه نگرفتن را بسیار آسان کرده است. اگر نمی توانید روزه بگیرید، به فقیری غذا بدهید: "[روزه در] روزهایی اندک شمار است پس هرکس از شما که بیمار یا در سفر باشد، تعدادی از روزهای دیگر [روزه بگیرد] و برای کسانی که به دشواری آن را تاب می آورند کفاره ای است که غذای یک بینواست [در ازاء هر یک روزه] و هر کس به

دلخواه خود خیری [افزون] انجام دهد چه بهتر. و اگر بدانید روزه گرفتن برای شما بهتر است (بقره، 184) .
 کما این که اسماعیلیان نزاری روزه گرفتن را مستحب به شمار می آورند، نه واجب.

مورد سوم: زناى محصنه: الف- بحث علمی: آمیزش جنسی با همسر دیگری، از نظر علمی، هیچ تفاوتی با آمیزش جنسی با همسر خود ندارد. شاید بتوان دلایلی علمی بر مفید بودن تنوع طلبی جنسی نیز ارائه کرد. ب- بحث اخلاقی: البته، خیانت در روابط جنسی اخلاقاً قبیح است. اما مطابق اخلاقی که **نراقی** از آن دفاع می کند، اگر طرفین (زن و شوهر) توافق کنند که آزاد باشند و با زنان و مردان دیگر رابطه ی جنسی داشته باشند، هیچ دلیل اخلاقی ای برای تقبیح آن وجود ندارد. پ- بحث دینی: زناى محصنه در قرآن به شدت مذمت شده است (نور 3-2، نساء 16-15). در قرآن مجازات سنگسار وجود ندارد و اساساً در این زمینه به گونه ای سخت گیری شده است که هیچ مجازاتی صورت نگیرد.

مورد چهارم: ارتباط آزاد جنسی: الف- بحث علمی: از نظر علمی، خواندن خطبه ی عقد و ازدواج کردن، هیچ تفاوتی در عمل آمیزش جنسی ایجاد نمی کند. ب- ارتباط آزاد جنسی دختران و پسران، اخلاقاً موجه است. پ- فرامین قرآن درباره ی ضرورت ازدواج و نهی ارتباط جنسی بدون ازدواج را می توان به گونه ای تاولیل کرد که به ارتباط آزاد جنسی راه دهد.

در واقع دو نوع ارزش داوری وجود دارد: ارزش داوری اخلاقی سکولار، ارزش داوری دینی. دومی به فکت های وحیانی توسل می جوید و اولی خیر.

این نمونه ها را همچنان می توان گسترش داد و درباره ی تک تک فرامین قرآن به همین روش بحث و گفت و گو کرد. سخن بر سر کاربرد این روش و پیامدهای آن است.

یکم- سبک زندگی محمد: پیامبر اسلام مجموعه ای مرکب از اعتقادات، اخلاق و فقه به پیروان خود عرضه داشت. آن مجموعه دارای یک نوع سبک زندگی است که می توان آن را "**سبک زندگی محمدی**" نامید. مسلمان به فردی اطلاق می شود که پیرو محمد و سبک زندگی اوست.

دوم- تعیین ارکان و اجزای سبک زندگی محمدی: به طور طبیعی می توان در این خصوص که چه مواردی ارکان و اجزای سبک زندگی محمد است، اختلاف نظر داشت. اما پس از کشف آن موارد، مدعی پیروی از محمد، و الگو بودن او، به سبک زندگی او عمل خواهد کرد.

سوم- علمی و اخلاقی بودن سبک زندگی محمد: کاملاً محتمل است که سبک زندگی محمد مطابق با معیارهای کنونی، علمی و اخلاقی به شمار نرود. تکلیف پیروان محمد چیست؟ (مطابق راه و روش نراقی در این موارد می توان ظهور قرآن و سنت به آن سبک زندگی را تاولیل کرد).

محمد نماز می خواند و دعا می کرد. یعنی با خدای متشخص انسانوار حرف می زد و او را مخاطب قرار می داد. وقتی رأی فلسفی نراقی این است که اینک ما در "**عصر غیبت خداوند**" به سر می بریم، سخن گفتن با خدایی که هیچ ارتباطی با ما برقرار نمی سازد، و هیچ تأثیری در زندگی ما ندارد، آیا اخلاقاً موجه است؟ اگر کسی باور داشته باشد که خداوند در غیبت است آیا تلاش در جهت گفت و گوی با او نهایتاً

برایش غیر عقلانی نیست؟ آیا تلاش برای گفت و گو نیاز به ممکن بودن گفت و گو ندارد؟ مطابق نظریه ی اختفای خداوند نراقی، ما دارای اتاقی هستیم که روزی فردی در آن زندگی می کرد. آن فرد مدتهاست که آن اتاق را ترک کرده است، اما هر وقت ما به آن اتاق می نگریم، می دانیم که روزی موجودی در این اتاق زندگی می کرده است [3]. فرض کنید این مدعای نراقی را بپذیریم، آیا حرف زدن با اتاق خالی، عجز و لابه در پیش او، و درخواست کمک (نه لزوماً کمک های مادی دنیوی، بلکه کمک های وجودی و برقراری ارتباط دیالوگی) اخلاقاً قابل دفاع است؟

ظهور قرآن و سنت این است که محمد با همجنس گرایی، خودارضایی، شراب خواری، زنا مخالف بود و به روزه داری، نماز و دعا سفارش می کرد. (چنان که دیدیم اما این ظهور را با روش نراقی می توان تاویل کرد).

چهارم- سبک های زندگی مدرن: حاصل این که اگر روش نراقی را به صورت سازگاری به کار بندیم احتمالاً می توان از نوعی مسلمانی دفاع کرد که با همجنس گرایی، خودارضایی، شراب خواری، زنا، محصنه، روزه خواری، تارک الصلواتی و نفی دعا سازگار باشد. این نوع مسلمانی عملاً با شیوه ی زندگی محمدی به طرز بنیادین فاصله دارد. در واقع سبک های زندگی مدرن جایگزین سبک زندگی محمدی شده است. می توان حدس زد که در نظر نراقی نهایتاً پذیرش سبک های زندگی مدرن، علمی تر و اخلاقی تر از پذیرش سبک زندگی محمدی است. شاید پذیرش سبک های زندگی مدرن، علمی تر و اخلاقی تر است. به همین دلیل نراقی خود را با اکثریت مسلمین- که با سبک زندگی محمد زندگی می کنند- به هیچ رو همراه و همدل احساس نمی کند. او از تجربه ی حضور خود و دانشجویانش در یک مسجد و شنیدن سخنرانی امام آن مسجد حرف می زند. احساس تلخ خود را این گونه گزارش می کند:

"جمعه گذشته گروهی از دانشجویان کلاس درس اسلام ام را به مسجد شهر بردم تا از نزدیک با مراسم نماز جمعه آشنا شوند و فرصتی بیابند تا با جماعت مسلمان شهر از نزدیک گفت و گو کنند. حقیقت این است که از این کار پشیمانم. امام مسجد در خطبه چهل دقیقه ای اش بدون اغراق دست کم يك ربع برای جماعت روایت خواند درباره ی سن پیامبران که نوح هزار سالش بود، داوود صدسالش بود، و چطور بر سر طول عمر بیشتر با خدا چانه می زدند و سر هم کلاه می گذاشتند! غوغایی از عوامیت، خرافاتی گری، تلقی قشری از دین، و اعتماد به نفسی عظیم و کاذب. خطبه کاملاً اسکیزوفرنیک و بی معنا بود. و جماعت انگار الان از روستایی در خراسان به مسجد آمده بودند. مدام از خودم می پرسیدم که ربط من با این جماعت و این اسلام (که اسلام غالب در جهان اسلام است) واقعا چیست. هیچ احساس تعلق به آنچه در آنجا می گذشت نداشتم. نماز را که خواندم بیرون زدم!"

حسین قاضیان در گفت و گویی شخصی و منتشر شده او را گامی فراتر به پیش می خواند:

"آرش جان من که خیلی دلم می خواد واقعاً به همین سؤال بیشتر فکر کنی که "ربط من با این جماعت و این اسلام... واقعاً چیست".

نراقی: "موافقم حسین جان. حقیقت این است که این روزها زیاد به آن فکر می کنم".

قاضیان: "خوب، پس با خوشحالی باید منتظر رسیدن میوه هایش باشیم".

کافی است آدمی **کتاب مقدس** - بخش عهد عتیق - را بخواند. آیا سرشار از همین گونه داستان ها که نراقی آنها را "غوغایی از عوامیت، خرافی گری، اعتماد به نفسی کاذب و کاملاً اسکیزوفرنیک و بی معنا" می خواند، نیست؟

سخن یا دعوت حسین قاضیان را به گونه ی دیگری نیز می توان بازسازی کرد. او به نراقی - به عنوان یک روشنفکر دینی - می گوید: شما چه الزامی به رجوع به قرآن یا مسلمانی دارید؟ مرد بودن یا زن بودن هیچ کس اختیاری نیست، اما دینداری اختیاری است. می توان دیندار یا بی دین بود. چرا مسلمانی یا رجوع به قرآن را مسلم فرض کرده اید؟ هیچ الزام معرفت شناختی برای مسلمانی و رجوع به قرآن وجود ندارد. شما ناچار نیستید مسلمان باقی بمانید و شرمنده باشید.

به سبک زندگی مقبول نراقی بنگرید (همجنس گرایی، خودارضایی، گیاه خواری، ختنه نکردن فرزندان، فمینیسم، حقوق بشر، دموکراسی، توجیه اخلاقی حمله ی دولت های کافر به سرزمین های اسلامی در شرایط خاص، و...) ، آیا اینها همان سبک زندگی قرآنی است؟ [لیبرال ها میان تأیید یک عمل و به رسمیت شناختن حق فرد برای شرکت در آن عمل فرق قائل می شوند. به گفته ی آنها، مجاز دانستن پورنوگرافی به معنای تأیید آن نیست. مجاز دانستن فروش و مصرف مواد مخدر، به معنای تأیید مواد مخدر نیست]. به خدای نراقی بنگرید. او در اختفا است و معلوم هم نیست کی باز گردد و با آدمیان ارتباطی دیالوگی برقرار سازد. آیا خدای او، خدای قرآن است که از "رگ گردن به انسان نزدیک تر است" (ق، 16)، "اول و آخر و ظاهر و باطن" همه ی عالم هستی است (حدید، 3) و "بین انسان و قلب اش حایل است" (انفال، 24). می گوید:

"چون بندگانم درباره ی من از تو پرسش کنند [بگو] من نزدیکم و دعای دعا کننده را وقتی مرا بخواند اجابت می کنم" (بقره، 186).

"پروردگارتان گوید مرا بخوانید تا برایتان اجابت کنم" (غافر، 60).

ادعا این نیست که نراقی مسلمان نیست. البته که هست. ادعا این است که "دینداری نراقی" با "دینداری محمدی" نسبتی ندارد. دینداری چنان که ویتگنشتاین می گوید یک سبک زندگی است و سبک زندگی مقبول نراقی عمیقاً متفاوت از سبک زندگی نبوی است و به این معنا دینداری او محمدی نیست. ممکن است دینداری نراقی شباهت دوری با دینداری نبوی داشته باشد، چنان که مثلاً فرزند نوه ی عموی پیامبر شباهت دوری با پیامبر داشت و از این رو دینداری نراقی - به خاطر همین شباهت دور - اسلامی بنامیم. اما مدعا این است این شباهت چنان دور است که حتی اگر آن را اسلامی فرض کنیم از ایده آل اسلام که شباهت با شخص پیامبر است (فرمان خداوند مبنی بر الگو بودن پیامبر برای مسلمانان: **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** - احزاب، 21) فرسنگ ها فاصله دارد و از این رو عدول از سبک زندگی نبوی است.

حجیت مفروضات خداناباوران

نراقی در وادی نظر سعی می کند تا از سروش و شبستری و ملکیان که آرای متفاوتی درباره ی وحی دارند فاصله بگیرد. وی در نقد آرای سروش، شبستری و ملکیان درباره ی کلام وحیانی، آنان را به قبول "حجیت مفروضات خداناباوران در مقام فهم قرآن" متهم می سازد. به تعبیر دیگر، پذیرش مفروضات خداناباوران این سه تن را بدان جا رسانده که قرآن را سخنان خداوند به شمار نیاورند.

نزاع میان نراقی با سروش، ملکیان، شبستری و گنجی بر سر وجود و عدم وجود خداوند نیست. همگی معتقد به وجود خداوند هستند. محل نزاع بر سر مسائل زیر است:

الف- نزاع متافیزیکی: خدا موجودی متشخص و انسانوار و اعتبارساز است یا غیر متشخص (به عنوان مثال خدای برهان صدیقین ملاصدرا که به "وحدت شخصی وجود" قائل است).

ب- سخن گفتن و سخن نگفتن خداوند یا استفاده ی خداوند از برساخته ی انسانی زبان.

پ- نزاع معرفت شناختی: به فرض آن که خداوند موجودی متشخص و انسانوار و اعتبارساز باشد، و حرف هم بزند، چگونه می توان اثبات کرد که قرآن سخنان خداوند است؟ (از این که جان اف کندی قادر به استفاده ی از اتومبیل بوده است، نمی توان نتیجه گرفت که آرش نراقی را سوار ماشین خود کرده و در حین رانندگی با او گفت و گو کرده است).

ت- عدم تفاوت کلام الهی و کلام انسانی: وجود گزاره های کاذب، کاذب به قصد فریب و فرامین ناعادلانه در متن.

اولاً: روشن نیست که چرا نراقی بحث عقلانی/استدلالی و طلب دلیل درباره ی کلام الله بودن قرآن را الحادی قلمداد می کند؟ به تعبیر دیگر، کجای این مدعیات الحادی است: با هیچ برهانی نمی توان وجود خداوند را اثبات کرد، اگر بتوان برای وجود خداوند دلیل آورد، می توان از خدای فراشخصی دفاع کرد، خداوند حرف نمی زند [4]، به فرض آن که خداوند حرف بزند، با هیچ دلیلی نمی توان اثبات کرد که قرآن سخنان خداوند است، چگونه می توان مدعی شد که خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض سخن گفته است و سخنانش مانند سخنان آدمیان متضمن گزاره های کاذب، گزاره های کاذب به قصد فریب و فرامین ناعادلانه است؟

تنها شاهد نراقی برای طرح مدعای پذیرش "حجیت مفروضات خداناباوران"، این سخنان مجتهد شبستری است: "مراد ما از فهم که در اینجا از آن سخن می گوئیم یک فهم همگانی است، فهمی که هم مؤمن می تواند به آن نائل شود و هم غیرمؤمن". "فهم همگانی" عبارتست از معرفتی که "می توان آن را با دیگران اعم از مؤمن و غیرمؤمن در میان گذاشت و با تجزیه و تحلیل می توان نشان داد که روند آن چگونه شکل می گیرد".

از سخنان سروش هم به این مدعای او استناد می کند که فهم و توجیه قرآن تابع معارف بشری برون دینی است (البته جست و جوی من به این یافته ها منتهی شد: "فهم دینی به طور مطلق متکی به فهم بیرون دینی است. اگر فهم بیرونی ثابت ماند فهم دینی هم ثابت می ماند و اگر متحول شد فهم دینی هم متحول می شود" [5]). "معارف بشری گاه داور فهم دینی ما می شوند و درکهای باطل دینی را می نمایند و می زدایند... و عالم دین را در مقام داوری به نقد و تهذیبهای ویژه ای می کشانند... این پیش فرضها [ی علمی و فلسفی]، همه جا در فهم دین حاضرند و بر هیچ دریافتی نمی توان بدون حضور و اذن و تجویز آنها، مهر صحت و تمامیت نهاد، یعنی هر چه مجوز قبول دین است، داور فهم دینی و سامان دهنده ی آن نیز می باشد. رد و قبول و اثبات و ابطال، مربوط به مقام داوری است" [6]. سروش علوم را به تولید کننده و مصرف کننده تقسیم کرده و معرفت دینی را دانشی مصرف کننده به شمار می آورد. بعد می نویسد: "معرفت دینی خریدار است و لذا تابع علوم مولد خود می باشد" [7]. "علم فقه، علمی مصرف کننده و تابع علوم مولد است" [8].

عقل مستقل از نقل را نمی توان الحادی به شمار آورد. نکته ی مهمتر اما این است که مدعای نراقی ناسازگاری درونی دارد. دفاع از معقولیت قرآن به عنوان کلام خداوند- مطابق رأی نراقی- این است که باید اشعری گونه به توجیه درون دینی در فهم و توجیه قرآن و کلام الله بودنش متوسل شد و بعد به پاسخ گویی انتقادات نشست. وی می گوید:

"نظر من حداقل شرط معقولیت گزاره های دینی دو چیز است: (۱) سازگاری درونی- یعنی گزاره های دینی با داده ها و منابع اصلی دین سازگار باشند، و علی الاصول بتوان تفسیری جامع و سازگار از آنها به دست داد؛ (۲) سازگاری بیرونی- یعنی بتوان مهمترین انتقاداتی را که بر گزاره های بنیادین دینی وارد می شود به نحو خردپسندی پاسخ داد. مادام که این دو شرط برقرار باشد، باورهای دینی فرد معقول و الزام به آنها از منظر معرفت شناسانه موجه است".

بر مبنای نظر بالا، نراقی در حوزه ی نظر کم و بیش اشعری است به این معنی که اعتقاد به کلام الله بودن قرآن نیاز به استدلال اثباتی ندارد و صرفاً سازگاری درونی نظر و پاسخ به انتقادهای مخالفین کافی است تا قرآن را کلام الله بدانیم. به باور من صرفاً سازگاری درونی و بیرونی معیار درستی برای عقلانیت یک گزاره نیست [9]، اما نکته ی مهم این است که حتی اگر این معیار را بپذیریم به نظر می رسد دنبال کردن متدولوژی یکسان باید نراقی را در حوزه اخلاق اشعری کند، به این معنا که متدولوژی معرفت شناسانه ی نراقی راه را به برگرفتن اخلاقی دینی و مبتنی بر وحی که در آن همجنس گرایی و خودارضایی منع می شود می گشاید. با این حال در وادی عملی نراقی منطق خداناباوران را می پذیرد و دنباله رو فرآورده های عقل مستقل از وحی (نظیر حقوق بشر، دموکراسی، آزادی، سکولاریسم، همجنس گرایی، خود ارضایی، ختنه نکردن کودکان، فمینیسم و...) می رود و به این صورت میان آرای او در کلام و در اخلاق اخلاقی تناقض نهفته است. بگذارید مدعا را به صورت دقیق تری در قالب استدلال زیر بیان کنم:

1) شرط معقولیت گزاره های دینی در گرو سازگاری درونی و سازگاری بیرونی است (نظر نراقی در باب معقولیت گزاره های دینی).

(2) این گزاره که " خداوند عالم و عادل در قرآن به منع همجنس گرایی فرمان داده است" دارای سازگاری درونی و بیرونی است.

(3) بنابراین، این گزاره که خداوند عالم و عادل در قرآن به منع همجنس گرایی فرمان داده است عقلانی است (منتج از گزاره های 1 و 2).

(4) اگر این گزاره که خداوند عالم و عادل در قرآن به منع همجنس گرایی فرمان داده است عقلانی باشد، پس پذیرش "نامجاز بودن همجنس گرایی" عقلانی است.

(5) بنابراین، عقلانی است که بپذیریم همجنس گرایی نامجاز است (منتج از گزاره های 3 و 4).

استدلال فوق از نظر صوری معتبر (valid) است. این استدلال با استفاده از شرط معقولیت نراقی در مورد گزاره های دینی، نامجاز بودن همجنس گرایی را استخراج می کند. استدلال می کنم اگر قرآن کلام الله باشد گزاره های 2 و 4 گزاره های موجهی هستند (و یا لاقلاً نراقی باید آنها را قبول کند). بنابراین اعتبار محتوایی استدلال (soundness) نهایتاً در گرو صدق گزاره ی 1 است. من البته این استدلال را از نظر محتوایی معتبر / متقن (sound) نمی دانم چرا که از نظر من لاقلاً گزاره ی 1 کاذب است، همچنین در "قرآن محمدی" استدلال کرده ام که قرآن کلام الله نیست و از این رو من گزاره ی 4 را هم نمی پذیرم. اما نراقی قرآن را کلام الله می داند و صراحتاً گزاره ی 1 را می پذیرد. استدلال می کنم اگر قرآن کلام الله باشد گزاره های 2 و 4 گزاره های موجهی هستند (و یا لاقلاً نراقی باید آنها را قبول کند). بنابراین نراقی باید هر سه گزاره ی اصلی این استدلال (یعنی 1، 2 و 4) را بپذیرد و از این رو او عقلاً ناچار است نتیجه ی 5 را بپذیرد و این که وی نتیجه ی 5 را در نوشته های دیگرش رد می کند نشان می دهد که دستگاه فکری اش ناسازگار است.

با توجه به تصریح نراقی در مورد گزاره ی 1، محتمل است نراقی برای رد مدعای ناسازگاری بخواهد یکی از گزاره های 2 یا 4 را رد کند. اما نشان می دهیم که رد 2 یا 4 نیز او را به ناسازگاری دچار می کند. در واقع به نظر می رسد که وی عقلاً مجبور است بپذیرد که گزاره های 2 و 4 هر دو موجه هستند. بگذارید اول به گزاره ی 2 بپردازیم.

گزاره ی 2 می گوید: این که خداوند عالم و عادل در قرآن به منع همجنس گرایی فرمان داده است دارای سازگاری درونی و بیرونی است. به نظر می رسد باور به این که خداوند به منع همجنس گرایی فرمان داده است دارای سازگاری درونی است. به این معنی که می توان تفسیر سازگاری از متن ارائه داد که در آن همجنس گرایی منع شده است، چه بسا که غالب مفسران قرآن را این گونه تفسیر کرده اند. مشکل این مفسران هرچه باشد ناسازگاری درونی نیست. نراقی البته اعتراض می کند که با توجه به این که قرآن کلام الله است، فرمان منع همجنس گرایی از طرف خداوند نمی تواند دارای سازگاری بیرونی باشد (یعنی نمی تواند پاسخگوی انتقادات برون دینی باشد) به این دلیل که فرمان منع همجنس گرایی ناعادلانه است. همجنس گرایی از نظر علمی بیماری نیست، شهود سکولار اخلاقی برخی افراد هم آن را ناعادلانه به شمار می آورد (چه بسا که شهود معرفتی خداناباوران این است که خدا وجود ندارد). این که چیزی از نظر

علم امروز بیماری نیست دلیل بر موجه بودن اخلاقی آن نیست. شهود اخلاقی هم امری قابل مناقشه است. شهود اخلاقی می تواند گمراه و اشتباه باشد. از نظر قریب به اکثر فیلسوفان اخلاق استدلال بر مبنای صرف شهود اشتباه است. نراقی البته برای ناعادلانه بودن منع همجنس گرایی استدلال مبنی بر شهود نمی کند. وی سعی می کند برای این امر دلیل فراهم کند. دلیل او این است که ما دلیلی مبنی بر نامجاز بودن همجنس گرایی نیافته ایم و تبعیض بدون دلیل ناموجه و ناعادلانه است و خداوند عادل نمی تواند به امر ناعادلانه فرمان دهد. از این رو به گمان نراقی اعتقاد به منع همجنس گرایی از طرف خداوند قابل اعتراض است و لذا سازگاری بیرونی ندارد. از این رو ما باید به تأویل قرآن بپردازیم. اما متأسفانه نراقی - به دلیل مواضع کلامی اش- در موقعیتی نیست که چنین اعتراضی را به صورت سازگار بیان کند. اگرچه نراقی فرمان به منع همجنس گرایی را ناسازگار بیرونی می داند، بر مبنای آرای کلامی نراقی استدلال می کنم که وی نمی تواند از ناسازگاری درونی فرمان به منع همجنس گرایی دفاع کند. اعتراض به امکان صدور فرمان به منع همجنس گرایی از طرف خداوند با آرای دیگر نراقی در تعارض است.

برای درک این نکته تامل در آرای نراقی در زمینه ی اعتقادات اسلامی (کلام الله به شمار آوردن قرآن) مهم است. نراقی تاکنون نتوانسته است کلام الله بودن قرآن را به شیوه قابل قبولی اثبات کند - تا حدی که من می فهمم- دست یافتن به چنین سودایی ناممکن است. نراقی البته به خاطر چهارچوب معرفتی اش نیازی به استدلال هم نمی بیند. معتقدان به سخنان پیامبر بودن قرآن- از جمله عبدالکریم سروش- گفته اند که در قرآن خطاهای زیادی وجود دارد (یعنی گزاره های کاذب یا همان مدعیاتی که با علم و فلسفه ی کنونی تعارض دارند). [نراقی پاسخ گفت](#) : هیچ اشکالی ندارد خداوند سخنان کاذب گفته باشد، برای این که خداوند ممکن است بنا بر مصلحتی سخنان کاذب بیان کند. معتقدان گفته اند که مدعیات دروغ هم وجود دارد. [نراقی پاسخ داده است](#) که هیچ اشکالی ندارد که خداوند دروغ گفته باشد، برای این که خداوند ممکن است بنا بر مصالحی دروغ گفته باشد و آن مصالح نهایتاً دروغ خداوند را موجه می کنند. بدین ترتیب- در نظریه ی صریح نراقی- خطا گفتن و دروغ گفتن خداوند هیچ اشکالی ندارد و سخن را از کلام الله بودن نمی اندازد. حال سوال این است که آیا خداوند نمی تواند بنا بر مصالحی فرمان به چیزی بدهد که در بادی نظر به طرز ناموجهی تبعیض آمیز به نظر می رسد؟ البته خداوند می تواند بنا بر مصالحی تبعیض کرده و به تبعیض خود تداوم بخشد و آن مصالح نهایتاً (شاید در آن دنیا) بتواند آن تبعیض را موجه کند. مدعای مهم این است: از این که ما منع همجنس گرایی توسط خداوند را تبعیض ناموجه می یابیم منطقی نمی توان نتیجه گرفت که منع همجنس گرایی توسط خداوند تبعیض ناموجه است.

عدم دانش ما بدان مصالح سبب می شود منع همجنس گرایی را ظلم فرض کنیم در حالی که به واقع به خاطر آن مصالح پنهان منع همجنس گرایی امری موجه و عادلانه است. به عبارت دقیق تر وقتی نراقی می پذیرد که خداوند می تواند به مصالحی سخنان کاذب و دروغ بگوید، او باید بپذیرد که خداوند می تواند به مصالحی فرمان به تبعیض بدهد. اگر مصالح و دلایل خداوند را در نظر بگیریم، فرمان خداوند عادلانه است، اما به خاطر ندانستن آن مصالح و دلایل ما به اشتباه فرمان خدا به تبعیض را ناعادلانه تلقی می کنیم، در حالی که در نفس الامر فرمان او عادلانه است. آن مصالح و دلایل لااقل از دو طریق می تواند حکم خداوند را عادلانه کند: اول، می تواند دلایلی پنهانی وجود داشته باشد که فرمان تبعیض خداوند اساساً

تبعیض بلاذلیل نبوده است و دلیل خوبی برای تبعیض وجود داشته است. دوم، ممکن است تبعیض فرمان داده شده توسط خداوند واقعا بلاذلیل باشد اما دلایلی وجود داشته باشد که در این مورد خاص تبعیض بلاذلیل را موجه کند.

به عبارت دیگر نراقی باید استدلال زیر را بپذیرد که:

(الف) ممکن است خداوند عادل و دانا به خاطر مصالحی عادلانه فرمان به تبعیضی بدهد که از منظر ما بلاذلیل به نظر می رسد.

(ب) اگر ممکن است خداوند عادل و دانا به خاطر مصالحی عادلانه فرمان به تبعیضی بدهد که از منظر ما بلاذلیل به نظر می رسد، از این که فرمان خداوند به منع همجنس گرایی از منظر ما تبعیضی بلاذلیل به نظر می رسد نمی توان نتیجه گرفت که این فرمان لزوما ناعادلانه است.

(ج) بنابراین، از این که فرمان خداوند به منع همجنس گرایی از منظر ما تبعیضی بلاذلیل به نظر می رسد نمی توان نتیجه گرفت که این فرمان لزوما ناعادلانه است و در نتیجه این نظر که خداوند به منع همجنس گرایی فرمان داده باشد دارای سازگاری بیرونی است (و لذا نیازی به تاویل آیات قرآن نیست).

استدلال بالا از نظر صوری معتبر است. نراقی در جای دیگر خود صدق الف را تصدیق کرده است. گزاره ی ب نیز گزاره ای منطقی و صادق است. اگر نراقی صدق گزاره های الف و ب را بپذیرد که باید بپذیرد لاجرم استدلال برای او از نظر محتوایی هم معتبر خواهد بود و باید نتیجه ی آن را بپذیرد. اما اگر (ج) صادق باشد، یعنی اگر نراقی بپذیرد که تبعیض های قرآنی می تواند عادلانه باشد مهمترین انتقاد اصلی به فرمان منع همجنس گرایی، یعنی این انتقاد که این فرمان ناعادلانه است، انتقاد واردی نیست و لذا فرمان منع همجنس گرایی - تا جایی که من در می یابم- دارای سازگاری بیرونی است.

دقت کنید برای نشان دادن سازگاری بیرونی تنها کافی است نشان دهیم که ممکن است (در جهان ممکن) فرمان خداوند در قرآن برای منع همجنس گرایی عادلانه باشد. صرف احراز چنین امکانی برای نشان دادن سازگاری بیرونی کافی است. نراقی برای رد سازگاری بیرونی فرمان به منع همجنس گرایی از طرف خداوند باید نشان دهد که غیر ممکن است که خداوند فرمان به منع همجنس گرایی بدهد. چنین رایایی نه تنها صراحتا با آرای پیشین نراقی در تعارض می افتد، بلکه متعارض با نظر پلنتینجا که آرای کلامی نراقی متأثر از او است می باشد (پلنتینجا در دفاع خود از مساله شر صراحتا بر این باور است که خداوند می تواند دلیل اخلاقا موجهی برای هر گونه شر موجود در جهان داشته باشد).

بگذارید به گزاره ی 4 برگردیم. بر مبنای این گزاره اگر عقلانی باشد که بپذیریم خداوند عالم و عادل در قرآن به منع همجنس گرایی فرمان داده است، پس عقلانی است که بپذیریم همجنس گرایی در نفس الامر نامجاز است. با فرض این که قرآن کلام الله است، گزاره 4 مبتنی بر این باور است که اگر خداوند عادل و عالم به چیزی فرمان دهد حتما آن فرمان عادلانه خواهد بود. دلیل آن ساده است: خداوند عادل مطلق و دانای مطلق فرمان ناعادلانه نمی دهد و تا جایی که فرمانش آگاهانه ناعادلانه باشد از عدالت وی کاسته می

شود. دقت کنید که این سخن با نظریه ی فرمان الهی متفاوت است. این سخن بدین معنی نیست که فرمان خداوند امری را عادلانه می کند. این سخن نمی گوید که اخلاق وابسته به خداوند است، تنها می گوید که فرد عادل و دانا به امر ناعادلانه به صورت آگاهانه دستور نمی دهد. این گزاره مبتنی بر هیچ فرض متافیزیکی درباره ی ماهیت اخلاق نیست بلکه نتیجه ی منطقی مفهوم عادل و دانای مطلق است. اگر فردی فرمان ناعادلانه دهد یا کاملاً عادل نیست (به اندازه ای که وی فرمان ناعادلانه می دهد از عدالتش کاسته می شود) یا امری بر او پوشیده است که آن وقت دانای مطلق نیست. گمان نمی کنم که نراقی در صحت گزاره ی 4 چون و چرا کند. اگر قرآن را کلام الله بدانیم صدق این گزاره تنها در گرو فهم صحیح از مفهوم عدالت و دانش است و به هیچ نظریه ی متافیزیکی یا اخلاقی خاصی مبتنی نیست.

مشکل اما اینجاست که پذیرش گزاره ی 1، 2 و 4 همان و پذیرش عادلانه بودن منع همجنس گرایی همان. رد هر یک از گزاره های 1، 2 یا 4 توسط نراقی یعنی رد آرای خودش. قبول نتیجه هم باز یعنی رد آرای خودش. از هر طرف نراقی دچار ناسازگاری در آراست.

بگذارید کل استدلال را به زبان ساده تری بگویم: نراقی مدعی است وجود گزاره های کاذب، دروغ(سخن کاذب به قصد فریب) و تبعیض؛ قرآن را از سخن خداوند بودن نمی اندازد. به تعبیر دیگر، وقتی آدمیان سخن می گویند، در سخنان آنان، خطا، دروغ، فرمان های تبعیض آمیز و... وجود دارد. آیا در سخن خداوند هم می تواند چنین چیزهایی وجود داشته باشد، پاسخ نراقی مثبت است. بدین ترتیب، فرمان به طرد همجنس گرایی و اعدام همجنس گرایان، نفی خودارضایی، نفی ارتداد و اعدام مرتدان، قرار دادن همه ی اهل کتاب در برابر سه راهی مسلمان شدن یا پرداخت جزیه در عین ذلت یا مرگ(توبه، 29) نیز قاعداً در دستگاه نراقی نباید هیچ اشکالی داشته باشد، به این معنا که این فرمانها را می توان به خداوند نسبت داد و لذا در نفس الامر عادلانه دانست.

زمخشری اعتزالی در تفسیر آیه نوشته است که یهودیان و مسیحیان به حکم کتاب خود باید به آیین حق بگردند و: "به دین اسلام که آیین برحق است و ادیان دیگر بر باطل هستند، باور ندارند" [10]. آیا ممکن نیست مصالحی وجود داشته باشد که خداوند به خاطر آن چنین فرمانی بدهد. اگر چنین امکانی باشد می توان تفسیر زمخشری را پذیرفت و از تاویل هایی که نهایتاً به نسخ آیه می انجامد خودداری کرد. (به این نکته هم باید توجه داشت: معتزله در اعتقادات تابع دلایل عقلی بودند، اما در فقه، به احکام فقهی عمل می کردند. آنان همجنس گرایی و خودارضایی را نفی می کردند. شاید تصور آنها از عدالت متفاوت بوده است. اما یک احتمال دیگر هم این است که آنها می دانستند به راحتی نمی توان فرمان های خداوند مصرح در قرآن را ناعادلانه خواند. این حکم کلی نیست. به عنوان نمونه، استاد ارجمند دکتر حسین مدرسی طباطبایی در فروردین 1356 در سخنرانی "نوادری فقهی خوارج و معتزله" به برخی از آرای فقهی شاذ معتزله پرداخته است).

بگذارید طور دیگری بگویم: طرد همجنس گرایی و مجازات همجنس گرایان تبعیض آمیز است و در بادی امر ظالمانه به نظر می رسد. باشد! خداوند بنابر مصالحی این فرمان به ظاهر ظالمانه را صادر کرده است. ظالمانه خواندن فرمان خداوند تن دادن به منطق خداناباوران است. خداوند که عالم مطلق است،

فرمانی صادر کرده و انسان خداناباور با علم محدود آن را ظالمانه به شمار می آورد. شاید 100 یا 200 سال بعد به حکمت و منطق این فرمان پی برد. شاید هم پس از مرگ در دنیای دیگر خداوند برای او آشکار سازد که چه حقیقت و مصلحتی در این حکم عادلانه وجود داشته است.

در مقاله ی مبسوط "عدالت اسلام و اسلام عادلانه" توضیح داده ام که عدالت مفهومی تاریخی است که در طول تاریخ **برساخته شده و تغییر معنا** داده است. بدین طریق که عدالت در زمان برساخته شدن اسلام با **تبعیض** سازگار بوده و بلکه **تبعیض عین عدالت** بوده است. هر انسانی دارای **جایگاه طبیعی** در اجتماع بود. قرار گرفتن آدمیان (زنان و مردان، مسلمان و غیر مسلمان، آزاد و برده و...) در جایگاه طبیعی متفاوت و نابرابر، عادلانه به شمار می رفت. امروزیان که به قرآن می نگرند- با توجه به معنای کنونی عدالت که برساخته ی عقل مستقل از دین (به تعبیر نراقی: خداناباوران) است، فرامین خداوند را ناعادلانه به شمار می آورند. اما اگر آرش نراقی تصور گذشتگان از عدالت را- که در قرآن مفروض است- نپذیرد باز هم می توان گفت که اگر قرآن کلام الله است، فرمان های خداوند در زمان برساخته شدن اسلام به دلیل مصالح پنهان در نفس الامر می تواند عادلانه باشد.

خداوند ارتداد را به شدت مذمت کرده و گفته است مرتدان را جاودانه در آتش جهنم خواهد سوزاند(آل عمران، 88-86- بقره، 217). آیا این عمل ظاهراً ناعادلانه است؟ خوب باشد! خداوند بنابر مصالحی فرمانی ظاهراً ناعادلانه داده است. به واقع شما بر اساس علم محدود خود این عمل را ناعادلانه به شمار می آورید، اما در آن دنیا می فهمید که چنین نبوده است.

جهاد ابتدایی به ظاهر اخلاقاً مذموم است؟ باشد! خداوندی که شارع و دارای اوامر و نواهی است، ما را به جهاد ابتدایی فرا خوانده است(آیت الله جوادی آملی گفته است که جهاد ابتدایی در آیات ویژه ی زیر بیان شده است: توبه، 5- توبه، 36- توبه، 29- تحریم، 9- توبه، 123- فرقان، 52- انفال، 39 [11]). چگونه است که دولت های غربی برای بسط ایدئولوژی خود(برقراری حقوق بشر) به کشورهای دیگر تهاجم نظامی می کنند، و تهاجمشان می تواند اخلاقاً موجه قلمداد شود (نراقی از دخالت بشر دوستانه دفاع می کند)، اما خدای آفریدگار جهان نمی تواند برای بسط سخنان حق اش(نراقی قرآن را کلام الله و حقیقت به شمار می آورد) از زور و خشونت استفاده کند؟ چرا استفاده ی لیبرال ها از خشونت برای بسط و اجرای ایده های لیبرالی(حقوق بشر و رواداری) می تواند موجه باشد، اما استفاده ی خداوند از خشونت برای بسط کلامش- یهودیت یا مسیحیت یا اسلام یا بهائیت- ناموجه است؟ نراقی می گوید "وظیفه ی کشورهای صاحب سلاح های هسته ای" [آمریکا، اسرائیل، فرانسه و...] این است که "از دستیابی سایر کشورها، خصوصاً دولت های "سرکش"، به سلاح های هسته ای قاطعانه جلوگیری نمایند" [12]. اگر آمریکا دارای سلاح هسته ای حق دارد به زور مانع دستیابی دیگران به سلاح اتمی شود، چرا خداوند نمی تواند حق داشته باشد با توسل به خشونت موجه (از طریق مومنان) کلام خود را بسط داده و همه را یهودی یا مسیحی یا مسلمان کند؟

هرمنیوتیک یا شعبده بازی

تن دادن نراقی به منطق اخلاق سکولار باعث شده است که تفسیر وی از متن بسیار با متن اصلی فاصله داشته باشد. خداوند دستور می دهد پس از گذشت ماه های حرام:

"مشرکان را هر جا که یافتید بکشید و به اسارت بگیریدشان و محاصره شان کنید و همه جا در کمینشان بنشینید، ولی اگر [از کفر] توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات پرداختند، آزادشان بگذارید" (توبه، 5).

ولی مطابق دستور العمل نراقی، مشرکان چینی دارای سلاح هسته ای باید با توسل به زور (به عنوان مثال بمباران تأسیسات هسته ای و کشتن مردم) نگذارند تا جوامع اسلامی فاقد سلاح هسته ای به سلاح های هسته ای دست یابند. فرض کنید دو کشور مسلمان اندونزی و مالزی به دستور خداوند برای ایجاد توازن قوا با کفار چینی و کره ی شمالی به دنبال تهیه و تولید سلاح های هسته ای بروند. مطابق دستور العمل اخلاقی نراقی: "وظیفه ی کشورهای صاحب سلاح های هسته ای... [این است که] از دستیابی سایر کشورها، خصوصاً دولت های "سرکش"، به سلاح های هسته ای قاطعانه جلوگیری نمایند". بدین ترتیب، کفار چینی و کره ی شمالی باید قاطعانه مانع دستیابی مسلمانان مالزی و اندونزی شوند. محل نزاع سیاسی یا حتی اخلاقی نیست، بلکه دینی است. مدعای ما این است که فرامین نراقی با عدول از فرامین خداوند زاده می شوند. به عنوان مثال، خداوند به مسلمانها فرمان داده است:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ؛ و در برابر آنان هر نیرویی که می توانید، از جمله نگاهداری اسبان، فراهم آورید، تا به آن وسیله دشمن خدا و دشمن خود را بترسانید، همچنین دیگرانی را هم غیر از آنان، که شما ایشان را نمی شناسید، و خداوند می شناسدشان (انفال، 60) [13].

با این حساب، نراقی باید از آیه ی "نفی سبیل" هم عدول کند. و لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ و خداوند هرگز کافران را به مومنان سلطه نمی دهد (نساء، 141). مرحوم مغنیه نوشته است: "فقهها به این آیه استدلال کرده اند که خداوند هیچ حکمی تشریح نفرموده است که موجب سلطه یا ولایت غیر مسلمان بر مسلمان باشد".

بنابراین مشکل دیگر این است که بعید به نظر می رسد به صورت نظام مندی بتوان قرآن را تا این درجه تفسیر آزادانه کرد.

خداوند دو حکم متفاوت برای مسلمان و غیر مسلمان (مشرک و کافر) در نظر گرفته است. مشرک و کافر را - به دلیل عقاید متفاوتشان - می توان کشت، اما معکوس این تکلیف مجاز نیست. عقل سکولار این را بی عدالتی به شمار می آورد، اما خداوند نه. می گوید مشرکان و کفار را بکشید. توجه داشته باشید که نمی گوید مشرکان و کافران را به دلیل پیمان شکنی یا ظلم یا حمله ی به مسلمانها بکشید، در این صورت باید فرمان می داد: هر جا ظالمان/پیمان شکنان/متجاوزان را یافتید به اسارت بگیرید و بکشید. به تعبیر فنی تر، وقتی حکم دایرمدار یک موضوع شد، نشان دهنده ی آن است که موضوع در حکم مداخلیت دارد. وقتی گفته می شود که مشرکان و کافران را بکشید، معنایش این است که کشته شدن لازمه ی شرک و کفرشان است. پس عقیده در حکم دخیل است. به عنوان مثال می گوید: "و آنان را هر کجا که بیابید، بکشیدشان و از

آن جا که شما را بیرون کرده اند، آنان را بیرون کنید، و [بدانید که] فتنه [شرک] بدتر از قتل است" (بقره، 191). امام فخر رازی در تفسیر آیه نوشته است:

"در این آیه بر تکلیف بیفزود و دستور به جهاد با آنان داد چه قتال بکنند یا نکنند... خدای تعالی مومنان را دستور می دهد که این کافران را- اگر بتوانید- از مکه بیرون کنید هرگاه که بر شرک خود مقیم باشند... [فتنه] کفر بر خدای تعالی است.. لذا معنی آیه این باشد: شما را نمی رسد که اقدام بر قتل را در ماه حرام بزرگ بشمارید، زیرا اقدام کافران بر کفر در ماه حرام عظیم تر از این است" [14].

دو نوع عقلانیت وجود دارد: عقلانیت نظری و عقلانیت عملی. علم تجربی یک بخش از عقلانیت نظری است، ارزش ها و تکالیف هم یک بخش از عقلانیت عملی هستند. نشان دادن تعارض علم و دین یا تعارض فرامین دینی با اخلاق سکولار کنونی، چیزی نیست جز تعارض عقل و وحی. التزام ورزیدن به دین برخلاف عقل را چگونه توجیه می کنید؟ وقتی مدعی تعارض بخش های زیادی از قرآن با عقل نظری و عقل عملی هستید، چرا باید به قرآن التزام بورزیم؟

برای روشن شدن به این مثال نگاه کنید. نراقی گوشتخواری را اخلاقاً ناروا می داند و لذا نمی تواند حکم خداوند باشد، در صورتی که خدا گفته است: "خداوند است که برای شما چارپایانی آفریده است که بر برخی از آنها سوار شوید و از برخی از آنها بخورید" (غافر، 79) و "و چارپایان را برای شما آفرید که برای شما در [پوست] آنها گرما و سودهای دیگر هست، و هم از آنها می خورید" (نحل، 5). محرز است که پیامبر گوشتخوار بود. گوشت محبوب ترین غذا نزد پیامبر بود. گوشت، ماهیچه و گوشت سردست را دوست داشت [15]. پیامبر فرمودند: "هر کس بر او چهل روز بگذرد و گوشت نخورد، باید با امید به خدا قرض کند و گوشت بخورد" [16]. آخر چگونه می توان قرآن را به گونه ای تفسیر کرد که با اعمال خود پیامبر در تناقض باشد. در تفسیر نراقی خود پیامبر (برخلاف نراقی) از تفسیر صحیح متن خبر نداشته و یا داشته و فردی غیر اخلاقی بوده است. بدین ترتیب به چند نکته باید توجه داشت:

اولاً: دانش هرمنیوتیک شعبده بازی نیست که پلنگ را به کیوتر تبدیل کند. تبدیل باید ها و بکنید ها (اوامر) به نیاید ها و نکنید ها (نواهی) و نیاید ها و نکنید ها به باید ها و بکنید ها؛ حق فرد است و ممکن است از نظر خدانا باوران اخلاقی هم باشد، اما محصول تلاشی هرمنیوتیکی نیست. مانند این که فردی بگوید مارکس طرفدار شدید سرمایه داری بود و می گفت همه باید خادم سرمایه داری باشند، بعد هم این را تفسیر *کاپیتال* مارکس بنامد. یا این که کسی بگوید فون هایک و نوزیک کمونیست بودند و این مدعا را تفسیر متون آنان قلمداد کند. سازگار کردن همجنس گرایی با قرآن، تفسیر معتبر متن نیست، عدول از متن است [17].

ثانیاً: هیچ کس بدون تاریخ با خوانش متن مواجه نمی شود. تفسیر متن در سیاق "تاریخ تفسیر متن" یا "سنت تفسیری" صورت می پذیرد. پیامد روش های این چنینی، متهم کردن کل مسلمانان در طول تاریخ به "بد فهمی"، "بد مسلمانی" و "انحراف" است.

ثالثاً: پیروان پیامبر، مخاطب کلام او نبودند. چرا که اصلاً نمی توانستند معنای آن را "بفهمند". مخاطب کلام او، انسان های قرن 21 هستند که هر امر مقبول کنونیان را، سازگار به قرآن به شمار می آورند.

رابعاً: حتی خود پیامبر هم معنای کلام خود را درک نمی کرد. معنای حقیقی فرامین قرآن این بود که گوشت خواری غیر اخلاقی و غیر شرعی است، اما پیامبر گوشت می خورد. معنای حقیقی فرامین قرآن این است که چند همسری غیر اخلاقی و غیر شرعی است، اما پیامبر چند همسر داشت. معنای حقیقی آیات قرآن به همجنس گرایی راه می دهد، اما پیامبر و پیروانش نه تنها خود چنین نمی کردند، بلکه همجنس گرایان را به شدت مجازات می کردند.

خامساً: تغییر سخنان گوینده- درست عکس منظور وی- اخلاقاً هم قابل دفاع نیست.

روشن است که احکام و فرامین قرآن با اخلاق سکولار قابل جمع نیست. این دو با یکدیگر تعارض دارند. نراقی به قیمت قربانی کردن فرامین خداوند و چنان که در بند اول نشان داده شد، با از محتوا خالی کردن سبک زندگی نبوی، میان اسلام و عقلانیت نظری و عملی امروزیان صلح و آشتی برقرار می کند.

به نظر می رسد راه و روش اشعری نراقی در اعتقادات با راه روش سکولار (به تعبیر خودش: مفروضات خداناباوران) او در اسلام عملی در تنش است [18].

مسأله فقط و فقط ناسازگاری بالا (کلامی/کلام الله به شمار آوردن قرآن) و پائین (فرامین قرآن یا سبک زندگی محمدی) اسلام شناسی نراقی نیست، او حتی در مسائل کلامی هم به روش شناسی ارزش گرایانه ی خود وفادار نبوده و نقدی را که بر رقیب (قائلان به سخنان پیامبر بودن قرآن) وارد می سازد، بر خودش نیز به طریق اولی وارد است. در بخش "حجیت مفروضات خداناباوران" توضیح دادیم که او از "استقلال" مدعای "وحی به معنای سخنان خداوند بودن قرآن" دفاع کرده و تفسیرهای سروش و شبستری را به دلیل "تابع" کردن فهم و توجیه وحی به آرای برون دینی (رأی سروش) و تفسیر وحی به گونه ای که برای مومن و غیر مومن قابل فهم و دستیابی باشد (رأی شبستری)، پذیرش "حجیت مفروضات خداناباوران" قلمداد کرده و آن را نفی می کند (ارزش داوری). مطابق روش شناسی پیشنهادی او، فقط و فقط باید نشان داد که مدعای "قرآن سخنان خداوند است"، "با داده ها و منابع اصلی دین سازگار" است و به انتقادات مخالفان "به نحو خردپسندی پاسخ داد". اما او در عمل این روش شناسی را نقض کرده و برای فهم و معقول سازی مدعای کلام الله بودن قرآن، به آرای کفار (الوین پلنتینجا، نیکولاس ولترستورف و ویلیام آلتون) توسل جسته است [19]. اگر فهم و توجیه وحی با معارف بشری (فلسفه، علم، عرفان، هنر، و...) "پذیرش حجیت مفروضات خداناباوران" باشد، فهم و توجیه وحی با آرای پلنتینجا، ولترستورف و آلتسون نیز "پذیرش حجیت مفروضات کفار" خواهد بود، که نراقی بدان محتاج نیست (مطابق روش شناسی پیشنهادی اش).

اتفاقاً نظریه ی رقیب (قرآن سخنان پیامبر است)، مطابق روش شناسی نراقی است. قرآن گفته است لیسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری، 11). سید مرتضی علم الهدی در شرح آیه نوشته است:

"در آمدن کاف در اینجا [بر سر کمله] از راه زیادت نیست که اگر حذف شود، در معنی تغییری ایجاد نکند، بلکه آمدنش معنایی دارد که نیامدش ندارد. زیرا اگر می فرمود لیس مثله شیء ممکن بود که مراد از آن بعضی وجوه باشد، و در بعضی احوال ولی چون کاف بر سر آن درآید، از آن نفی هر مثل و مانندی از

کلیه ی وجوه بر می آید. دلیلش هم این است که درست نیست بگویند "لیس کمثله احد فی کذا" بلکه باید از آن اطلاق و عمومیت مستفاد کنند" [20].

خدایی که از هیچ جهتی از جهات شبیه هیچ موجودی- از جمله انسان ها- نیست، سخن هم نخواهد گفت، چون سخن گفتن عملی انسانی است. زبان برساخته ای بشری است که انسان ها از آن برای ایراد منظور خود استفاده می کنند، اگر خداوند نیز از این برساخته ی بشری برای بیان منظور خود استفاده کند، از این جهت (استفاده ی از زبان) شبیه انسان ها خواهد شد.

باید توجه داشت که **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** محکمترین محکمت قرآن است. آیت الله جوادی آملی در این خصوص نوشته است:

"شاید یگانه اصل تفسیری همه ی مسائل توحیدی، آیه ی **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** باشد که هیچ آیه ای مانند آن در قرآن نیست که هرگونه کثرت، شرکت، تشابه، تماثل، تساوی، تواسی چیزی با خدا و اشتراک خداوند سبحان با او را قاطعانه نفی می کند... محکمتی مانند **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** بر همه ی آن مراتب پرتوافکن اند" [21].

مفسران بر همین اساس آیات توحیدی قرآن را متشابه به شمار آورده و تأویل کرده اند. به عنوان مثال، علامه ی طباطبایی در این خصوص نوشته است:

"آیه ی شریفه **الرحمن علی العرش استوی** آیه ی متشابه است ، چون معلوم نیست منظور از برقرار شدن خدا بر عرش چیست ؟ شنونده در اولین لحظه که آن را می شنود در معنایش تردید می کند، ولی وقتی مراجعه به آیه ی **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** می کند می فهمد که قرار گرفتن خدا مانند قرار گرفتن سایر موجودات نیست و منظور از کلمه استوا برقرار شدن تسلط بر ملک و احاطه بر خلق است ، نه روی تخت نشستن ، و بر مکانی تکیه دادن ، که کار موجودات جسمانی است ، و چنین چیزی از خدای سبحان محال است . و باز نظیر آیه شریفه ی **الی ربها ناظرة** که وقتی شنونده آن را می شنود، بلافاصله به ذهنش خطور می کند که خدا هم ، مانند اجسام دیدنی است ، و وقتی به آیه ی **لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار** مراجعه می کند آن وقت می فهمد که منظور از "نظر کردن" تماشا کردن با چشم مادی نیست" [22].

داستان که به این دو آیه ختم نمی شود. آیه ی **یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** (فتح، 10) یک نمونه ی دیگر است. آیه ی **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** (مائده، 64) را هم بر این مبنا به قدرت و فقدان بخشش تحویل کرده اند. آیه ی **وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**: پروردگارت فرا رسد و فرشتگان [نیز] صف در صف [بیایند] (فجر، 22) نیز نمونه ای دیگر است که زمخسری درباره ی آن نوشته است:

"اگر بپرسند: اسناد آمدن به خدا به چه معناست، در حالی که حرکت و انتقال تنها درباره ی موجوداتی قابل تصور است که در مکان جای گیرند؟ در پاسخ باید گفت: تمثیلی برای ظهور نشانه های اقتدار و تبیین چیرگی و سلطه ی خدای متعال است" [23].

آیه ی **إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ**: برآستی پروردگارت در کمینگاه است (فجر، 14) را در نظر بگیرید. آیت الله جوادی آملی می نویسد که "عقل نمی پذیرد که خدای مجرد محض و پیراسته از جسم و ماده، در کمین جسمانی باشد" و بعد هم با آیه ی **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** این آیه را تفسیر می کند [24]. زمخشری گفته است که "ضرب المثلی برای بیان گرفتار شدن سرکشان" است [25].

بنابراین، کلیه ی آیات سخن گفتن خداوند را هم باید براساس محکم **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** متشابه به شمار آورد و تأویل کرد. به تعبیر دیگر، وقتی پرده ها از پیش چشمان حضرت محمد کنار رفت و خدا بودن کل عالم هستی را دید، سخنان خود را هم صادقانه سخنان خدا به شمار آورد، چون جز خدا موجود دیگری وجود ندارد تا خداوند را از بی نهایت بودن بیندازد.

با توجه به آن چه گفته شد، اگر نراقی بخواهد یک بام و دو هوایی نباشد شاید باید به راهی برود که قاضیان او را می خواند - یعنی دست شستن از اعتقادات اسلامی- و شاید باید به تجدید نظر در اسلام عملی بپردازد و این گونه هم رای و همدلی بیشتری با عموم مسلمین داشته باشد [26]. ماندن میان نه آن و نه این برای نراقی دشوار است.

ممکن است نراقی بگوید فرامین قرآن نباید با **واجبات اخلاقی** تعارض داشته باشد. اگر مواردی از تعارض فرامین و حیانی با واجبات اخلاقی یافت شد، باید متن را به سود واجب اخلاقی تأویل کرد. این مدعا- مطابق نظریات خود نراقی- دو اشکال دارد. اولاً: خداوند بنابر همان مصالحی که می تواند سخنان کاذب و سخنان کاذب به قصد فریب بیان کرده باشد، می تواند برخلاف واجبات اخلاقی فرمان داده باشد (در مقاله ی "**عدالت اسلام و اسلام عادلانه**" نشان داده شده است که چنین فرامین تبعیض آمیز و برخلاف واجبات اخلاقی در متن وجود دارد). ثانیاً: نراقی بدین ترتیب، **استقلال دین** را از آن گرفته و دین را تابع واجبات اخلاقی می سازد. به تعبیر خود او، "پذیرش حجیت مفروضات خداناباوران".

منبع: رادیو فردا، 27 و 91/12/29 و 92/1/1

پاورقی ها:

1- اشاعره مدعی بلا دلیل بودن اعتقادات یا استدلال ناپذیری آنها نبودند. مدعای آن این بود که چون خدای قادر عالم خیرخواه وجود دارد، تمامی سخنان او را که به ظاهر شما ناعادلانه می یابید، باید عادلانه به شمار آورید. چون او خیرخواه است. اما معتزله عقل آدمی را معیار تشخیص خیر بودن قرار می دادند. به همین دلیل معتقد بودند که آیاتی که با عقل (مستقلات عقلیه) تعارض دارد را باید تأویل کرد.

گفته اند که مهمترین محل نزاع اشاعره و معتزله، تقدم و تأخر عقل بر شرع است. اشاعره شرع را مقدم بر عقل می دانند و معتزله عقل را بر شرع. قاضی عبدالجبار معتزلی گفته است:

"تنها به وسیله ی عقل است که حجیت کتاب، سنت و اجماع شناخته می شود" (قاضی عبدالجبار، **فصل الاعترال و طبقات المعتزله**، تحقیق فواد السید، الدار التونسیة للنشر، ص 139). "چیزهایی که در قرآن درباره ی توحید و عدل هست به تأیید آن چه عقل دریافته، آمده است. اما این که خود دلیل و استدلال به آن

ممکن باشد، محال است" (قاضی عبدالجبار، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، باشراف طه حسین و ابراهیم مدکور، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، مصر، جلد 4، صص 174-175).

امام فخر رازی اشعری نیز در فصل سی و هشتم کتاب *البراهین* ادله ی عقلی را مفید یقین دانسته و ادله ی نقلی یا سمعی را مفید فایده به شمار نمی آورد. می نویسد:

"اما آن دلایل که سمعی محض باشد، این خود محال است، زیرا که صحت استدلال به آیه یا خبر، موقوف است بر صحت نبوت، لیکن صحت نبوت، اثبات نتوان کردن به دلیل سمعی والا دور لازم آید، بلکه اثبات آن به مقدمات عقلی توان کردن. پس آن دلایل عقلی که مثبت نبوت بود، جزیی از آن دلیل سمعی بود فی الحقیقه، اگر چه در وقت استدلال به زبان نگویند. پس معلوم سمعی محض محال است" (امام فخر رازی، *البراهین در علم کلام*، سید محمد باقر سبزواری، دانشگاه تهران، 1340، صص 199-193).

امام محمد غزالی اشعری در آغاز کتاب *المستصفی من علم الاصول* نوشته است:

"عقل حاکمی است که هرگز معزول نمی شود و شرع شاهی است که مزکی و معدل است".

غزالی در کتاب *معیار العلم* می نویسد:

"برخی از طرفداران مذهب، عقل را مردود دانسته و معتقدند: با وجود کثرت اختلاف و کشمکش در میان اهل عقل، نمی توان به عقل، وثوق و اعتماد پیدا کرد. بنابراین، باید برای سلوک یک راه امن معتبر، طریق تقلید از انبیاء و اولیاء را برگزید. اگر از این اشخاص سؤال شود که آیا درباره ی صدق ادعای پیغمبر، راه تقلید را اختیار می کنید یا راه دیگری را می پذیرید، معلوم نیست چه پاسخی خواهند داشت. اگر این اشخاص در مقام پاسخ به این سؤال بگویند: ما برای اثبات صدق پیغمبران در آنچه ادعا می کنند، همانند یهود و نصارا طریق تقلید را اختیار می کنیم، ناچار باید گفت: با صراحت تمام، خود را در صف کفار قرار داده و با یهودیان و نصارا هم مشرب و هم مسلک گشته اید؛ زیرا خود آنان، این طریق را کفر به شمار آورده اند. ولی اگر بگویند: ما صدق پیغمبران را از طریق تحقیق و نظر به اثبات می رسانیم، ناچار باید گفت: نظر و طریق عقل را پذیرفته اند؛ در واقع می توان گفت: این اشخاص با انکار نظر، اثبات نظر کرده و با اثبات نظر، آن را انکار می نمایند" (غزالی، *معیار العلم*، چاپ دمشق- بیروت، صص 177).

2- نراقی می نویسد:

"دوستان عزیز از من درباره نظر جناب آقای دکتر کدیور در خصوص خودارضایی پرسیده اند. حقیقت این است که موضع من درباره شأن اخلاقی خودارضایی همان است که جناب آقای گنجی از قول من آورده اند. از نظر من هیچ دلیل اخلاقاً موجهی در تقبیح خودارضایی (از آن حیث که خودارضایی است) وجود ندارد، و بلکه دلایلی وجود دارد که این عمل را تحت شرایط خاص برای سلامت جسم و روان انسان مفید می داند. اما این حکم اخلاقی لزوماً با حکم دینی عمل خودارضایی یکی نیست. اخلاق دینی زیرمجموعه اخلاق به وجه عام است (یا باید باشد)، یعنی حکم دینی نمی توان (یا نباید) ناقض الزامات اخلاقی باشد، اما

در چارچوب اخلاق مجاز، دین می تواند نظام اخلاقی خاصی را که با غایت دین متناسب تر است، برگزیند. این مثل آن است که يك ورزشکار حرفه ای در چارچوب رژیم غذایی "سالم" رژیمی را که با هدف و غایت او به عنوان يك ورزشکار حرفه ای تناسب بیشتر دارد برمی گزیند، و لذا برخی مواد غذایی را که مصرفشان برای دیگران کاملاً مجاز و گاه ضروری است، بر خود حرام می کند. این خطاست که گمان کنیم آنچه برای او سودمند و ضروری است برای دیگران هم لزوماً سودمند و ضروری است. دیگران هم می توانند در چارچوب رژیم غذایی سالم نوعی را اختیار کنند که با غایات ویژه ایشان متناسبتر است. اگر حکم آقای دکتر کدیور این باشد که خودارضایی به طور کلی و برای همگان عملی اخلاقاً نارواست، در آن صورت به نظرم فرمایش ایشان نادرست است. اما ممکن است که مقصود ایشان آن باشد که این عمل برای کسانی که غایت خاصی دارند (مثلاً در مقام سلوک دینی هستند و طالب نوع خاصی از تجربیات معنوی اند)، نارواست و می تواند مانع حصول آن مطلوب خاص شود، در آن صورت سخن ایشان می تواند- دست کم تحت شرایط خاصی- درست باشد. بسیاری از آموزگاران سلوک دینی (برای مثال بسیاری از عارفان صوفی در فرهنگ اسلامی) با امر جنسی سرسازگاری نداشتند و مبلغ نوعی زهد جنسی بوده اند. یعنی گویی معتقد بودند که از طریق مهار یا سرکوب تمایلات و تخیلات جنسی امکان نوع خاصی از شهود و تجربه برای ایشان گشوده می شود. در روانشناسی فرویدی هم خلاقیت هنری بیشتر ناشی از تصعید انرژی جنسی سرکوب شده و متراکم تبیین می شود. درباره عمومیت این گونه تبیین ها تردیدهای جدی است. اما اگر بنابه فرض زهد جنسی، یعنی پرهیز از تخلیه و لذت جنسی چنان نقشی داشته باشد، در آن صورت زهد جنسی از جمله پرهیز از عمل خودارضایی می تواند ارزش سلوکی بیابد، و انجام آن از حیث غایات دینی- سلوکی امری ناروا بشمار آید. اما در این صورت این قاعده نه فقط خودارضایی بلکه هر نوع تخلیه جنسی دیگر را هم شامل خواهد شد. و از سوی دیگر تعمیم این حکم بر کسانی که چنان غایات سلوکی ای برای خود فرض نمی کنند، ناروا خواهد بود".

3- درباره ی این مدعای نراقی دو نکته قابل ذکر است:

اول- اگر یقین داشته باشیم که قبلاً فردی در این اتاق زندگی می کرده و اینک رفته و نیست، منطقاً دو احتمال وجود دارد: الف- او به سفر رفته و مخفی شده است. ب- او مرده است. شما بر چه مبنایی مدعای اول را پذیرفته اید، نه مدعای دوم را.

دوم- شما قبلاً فردی را دیده بودید که در اتاق زندگی می کرد و اینک رفته و مخفی شده است و یا مرده است. اما حضور خداوند در گذشته را چگونه بر شما احراز شده است؟ احتمالاً از طریق متون مقدس. اما کلام الله بودن آن متون، اصل نزاع است. ابتدا باید وجود و حضور سخن گفتن خداوند اثبات شود، سپس نوبت به اثبات این می رسد که متنی خاص سخن خداوند است.

فرض کنید سازمان ناسا بر مبنای تجربیات و شواهدی مدعی وجود موجودات زنده ای در کره ی مریخ شود. یعنی موجودات زنده ی مریخ به نحوی خود را به دانشمندان ناسا نمایانده باشند. در اینجا بر عهده ی دانشمندان ناسا است که جامعه ی علمی را قانع سازند که چرا این تجربیات و شواهد دلیل خوبی برای صدق مدعای وجود موجودات زنده در مریخ هستند؟

4- جعدبن در هم تکلم خداوند را انکار می کرد. قاسم رسی هم- از جمله در تفسیر آیه ی "و کلم الله موسی تکلیما"- سخن گفتن حقیقی خداوند را نفی می کند. تأویل اعتزالی به دنبال نفی هرگونه مشابهت خداوند با انسان هاست (لیس کمثله شیء). معتزله رویت خداوند را انکار می کردند، اما معتقد به آن را کافر به شمار نمی آوردند، در حالی که معتقد به شنیدنی بودن خداوند را کافر قلمداد می کردند. ابوهاشم جیائی می گوید:

"اگر کسی بگوید خداوند شنیدنی است کافر است اما اگر بگوید دیدنی است و تشبیه را نفی کند کافر نیست. و از همین جا اثبات شد که خداوند شنیدنی نیست اما در مورد رویت اشتباه پیش آمد و اختلاف در افتاد" (قاضی عبدالجبار، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، جلد 4، صص 135-134).

مدعای قرآن، تنزیل قرآن از سوی جبرئیل به پیامبر است. یک دیدگاه قدما این بوده که الفاظ و زبان عربی قرآن از آن پیامبر است، نه جبرئیل. زرکشی در این خصوص نوشته است:

"جبرئیل تنها معانی را بر پیامبر اکرم نازل کرد و او پس از یادگیری معانی، آن ها را به زبان عربی بیان کرد. طرفداران این دیدگاه به این آیه ی قرآن استناد می کنند که: "نزل به الروح الامین. علی قبلک: روح الامین آن را بر قلب تو نازل کرد" (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، جلد 1، ص 230).

امام محمد غزالی اشعری نیز به صراحت تمام نوشته است:

"اصولاً جمیع الفاظ زبان وقتی در حق خداوند به کار می روند، مجازی و استعاری می شوند" (غزالی، احیاء علوم الدین، جلد 4، ربع منجیات، کتاب التوحید و التوکل، صص 255-254).

5- عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، صراط، ص 157.

6- قبض و بسط تئوریک شریعت، صص 281-280.

7- قبض و بسط تئوریک شریعت، ص 387.

8- قبض و بسط تئوریک شریعت، ص 389.

9- فرض کنید این متدولوژی نراقی را بپذیریم. در این صورت او نمی تواند یک بام و دو هوایی باشد. یعنی خداناباوران هم حق دارند به همین متدولوژی توسل بجویند. یعنی آنان می گویند: خدا و روح و زندگی پس از مرگ وجود ندارد. دین هم حاصل او هام برخی افراد است.

ما هیچ نیازی نداریم تا برای این مدعیات اقامه ی برهان کنیم. فقط نشان می دهیم که این باورها سازگارند و سخنان مخالفان ما هم مخدوش است. بدین ترتیب، خداناباوری و الحاد همان قدر معقول است که خداباوری.

این نوع معقول سازی، معرفت شناسی را منتفی می سازد. برای این که من می توان مدعی شوم: در کهکشانی که 17 میلیارد سال نوری با ما فاصله دارد انسان هایی زندگی می کنند که 20 سر دارند و وقتی با هم ازدواج می کنند فرزندان 40 سر به دنیا می آورند. اولاً: این مدعا ناسازگار نیست. ثانیاً: شما چگونه می توانید این مدعا را رد کنید. با سفر به کهکشانی که 17 میلیارد سال نوری با ما فاصله دارد؟

به تعبیر دیگر، هزاران مدعای دارای سازگاری درونی می توان مطرح ساخت که از نظر بیرونی هیچ کس نتواند ردشان کند. آیا در این صورت آن سخنان معقول خواهند بود؟ یا هر کس مدعایی مطرح می سازد باید برای مدعای خود برهان بیاورد؟

قرآن می فرماید که تعداد نگهبانان جهنم 19 تن است (مدثر، 30). حال فرض کنید کسی بگوید تعدا آنها 43 تا است. چگونه می توان این مدعا را رد کرد؟

در واقع با چند مغالطه مواجه هستیم.

اولاً: مطابق منطق غیر صوری یا منطق مادی نمی توان معونه ی برهان آوری را بر دوش مخالفان انداخت. به تعبیر دیگر، طرح ادعاهای بزرگ فاقد دلیل از سوی من و طلب برهان ابطال مدعای من از سوی مخالفان. من ادعایی می کنم و ادعای خود را موجه به شمار می آورم و هیچ دلیلی برای موجه بودن آن نمی آورم، می گویم کسانی که مخالف آنند برای نفی موجه بودن آن دلیل بیاورند. در این صورت معرفت شناسی تعطیل خواهد شد. ممکن است باوری موجه/معقول باشد و شخص هیچ دلیلی برای آن باور نداشته باشد (بر اساس نظریه ی برون گرایی معرفت شناسی)، اما حتی در این حالت هم شخص نمی تواند مدعی موجه/معقول بودن باورش باشد. اگر بخواهد مدعی موجه/معقول بودن باورش باشد، شخص باید دلیل ارائه کند. نراقی مدعی است که "قرآن کلام الله است" و این باوری صادق و موجه/معقول است (از جمله او نوشته است: "گزاره های سه گانه ی "خدا وجود دارد"، "خدا می تواند از زبان بشری برای مفاهمه و مبادله معنا بهره بجوید"، و "قرآن عین/مصدق کلام الهی است" صادق است... نگارنده این گزاره ها را صادق می داند"). قطعاً مدعی موجه بودن این گزاره، باید برای اثبات آن (معقولیت/موجه بودن) دلیل ارائه کند، با این روش شناسی معرفت شناسی تعطیل خواهد شد. پلتینگا و آلستون- به عنوان دو انحصارگرای دینی- برای معقولیت مدعایشان نیاز به دلیل احساس کرده و دلیل هم ارائه می کردند.

ثانیاً: برای رد خطا می توان دلیل آورد، ولی برای رد خرافه نمی توان دلیل آورد. به دو مثال زیر بنگرید:

الف- در تمامی یک هزار بیمار فلان آسایشگاه روانی جن یا شیطان حلول کرده است. این خرافه را چگونه می توان ابطال کرد؟ اول باید شما دلیل بیاورید که جن یا شیطان وجود ندارد؟ آیا می توان چنین کرد؟

ب- هر کس به مرگ ناگهانی بمیرد، یک گربه ی سیاه قبل از مرگ او از روی پشت بام منزلش عبور کرده است. ابطال این خرافه چگونه ممکن است. شما باید همیشه روی پشت بام منزل این گونه افراد مراقب باشید که گربه ی سیاهی قبل از مرگ عبور می کند یا نه؟ اما هیچ کس از مرگ ناگهانی تا پس از وقوع آن مطلع نیست تا پیش از آن به این کار دست زند. مرگ ناگهانی را نمی توان پیش بینی کرد.

به این دلیل، همه ی خرافیان آدم های معقولی خواهند بود، چون ما قادر به ابطال مدعیات خرافه شان نیستیم.

ج- خرافه گویان می توانند سخنانی بگویند که دارای سازگاری درونی و بیرونی باشد. این مدعا چه جایی برای عقلانیت باقی می گذارد؟

10- زمخشری، **تفسیر کشاف** ، ترجمه ی مسعود انصاری، نشر ققنوس، جلد دوم، ص 342.

11- آیت الله جوادی آملی، **تسنیم، تفسیر قرآن کریم**، مرکز نشر اسرأ، جلد نهم، ص 585.

12- آرش نراقی، **اخلاق حقوق بشر**، نشر نگاه معاصر، ص 179.

13- علامه ی طباطبایی در تفسیر آیه نوشته است:

"امر عامی است به مؤمنین که در قبال کفار به قدر توانایشان از تدارکات جنگی که به آن احتیاج پیدا خواهند کرد تهیه کنند ، به مقدار آنچه که کفار بالفعل دارند و آنچه که توانائی تهیه آن را دارند... به حکم فطرت بر جامعه اسلامی واجب است که همیشه و در هر حال تا آنجا که می تواند و به همان مقداری که احتمال می دهد دشمنش مجهز باشد مجتمع صالحش را مجهز کند" (**المیزان**، جلد نهم، ص 151).

14- امام فخر رازی، **تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب**، ترجمه ی علی اصغر حلبی، جلد پنجم، انتشارات اساطیر، صص 2231-2230.

علامه ی طباطبایی هم در تفسیر آیه ی **و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة و يكون الدين لله** (بقره، 193) نوشته است:

"کلمه ی فتنه در لسان این آیات به معنای شرك است ، به این که بتی برای خود اتخاذ کنند ، و آن را بپرستند ، آن طور که مشرکین مکه مردم را وادار به آن می کردند ، دلیل این که گفتیم فتنه به معنای شرك است جمله ی : و يكون الدين لله است ، و آیه مورد بحث نظیر آیه : و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة ، و ان تولوا فاعلموا ان الله مولیکم نعم المولی و نعم النصیر است که می فرماید با مشرکین قتال کنید تا زمانی که دیگر شرکی باقی نماند... و آیه ی نامبرده این دلالت را دارد که قبل از قتال باید مردم را دعوت کرد ، اگر دعوت را پذیرفتند که قتالی نیست ، و اگر دعوت را رد کردند آن وقت دیگر ولایتی ندارند... ما گفتیم که آیه ی مورد بحث اصلا ربطی به اهل کتاب ندارد تنها مشرکین را در نظر دارد و مراد از این که فرمود : (تا آن که دین برای خدا شود) این است که مردم اقرار به توحید کنند و خدا را بپرستند" (**طباطبایی، المیزان**، جلد دوم، صص 91-90).

آیت الله جوادی آملی هم در تفسیر آیات 193-190 سوره ی بقره همین نکات را تأیید کرده است. می گوید:

"باید بساط شرک و یهودیت و مسیحیت برچیده شود... با مشرکان جهاد کنید؛ خواه بجنگند یا نجنگند... مشرکان، با وصف شرک، اجازه ندارند در شهر مکه زندگی کنند، بلکه پس از رسیدن دستور جهاد ابتدایی، مشرکان حق زندگی در جزیره العرب را از دست دادند، مگر مسلمان شوند. پیامبر اسلام فرمود: دو آیین (شرک و اسلام) در جزیره العرب جمع نمی شود... شرک و بت پرستی مورد حمایت همه جانبه ی مشرکان از بزرگ ترین گناهان و بارزترین مصداق "فتنه" در این آیه است، زیرا فتنه بدتر از قتل است که قرآن از آن به "ظلم عظیم" یاد می کند: "ان الشرك لظلم عظیم"... غیر از دین توحیدی هر دین و آیینی باید رخت بریند. این جنگ فتنه زدایی است... در این آیه، با هدف بیان آخرین مرحله ی جنگ با شرک، خطاب به مسلمانان می فرماید... مبارزه را استمرار بخشید و بکوشید تا فتنه و شرک و حکومت طاغوت روی زمین نباشد و دین اسلام در آن حاکم شود... از این رو مقصود مهم از محور فتنه تنها یکی از دو صورت است: یا پذیرش اسلام یا کشته شدن مشرکان... وقتی کفر اهل کتاب هم مانند الحاد یا شرک مشرکان فتنه زا باشد، جهاد برای خاموش کردن آن لازم است" (آیت الله جوادی آملی، *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، انتشارات اسراء، جلد نهم، صص 631-598).

15- علامه ی طباطبایی، *سنن النبی*، ترجمه محمد هادی فقهی، کتاب فروشی اسلامیه، چاپ هفتم، صص 166-192

16- محمدی ری شهری، *دانش نامه احادیث پزشکی*، صص 117-133.

17- قرآن به صراحت تمام همجنس گرایی را فاحشه خوانده و مرتکبان به آن را جاهل نامیده است:

"و لوط [را فرستادیم] وقتی به قومش گفت: آیا کار ناشایستی را که کسی از جهانیان پیش از شما مرتکب آن نشده است، انجام می دهید؟ آری شما از روی شهوت به جای زنان با مردان می آمیزید، آری شما گروهی اسرافکارید" (اعراف، 81-80).

زمخشری معتزلی در تفسیر آیه نوشته است:

"در آغاز با عبارت *أتاتون الفاحشة* آنان را مورد توبیخ قرار داد، آن گاه بر میزان این توبیخ افزود... با این عبارت آنان در زمره ی چارپایان جای می گیرند و در این کار به هیچ یک از *مقتضیات خرد* از قبیل تولید مثل و امثال آن نظر ندارند" (زمخشری، *تفسیر کشاف*، ترجمه ی مسعود انصاری، نشر ققنوس، جلد دوم، ص 168).

"و لوط را [فرستادیم] چنین بود که به قومش گفت: آیا دیده و دانسته کار ناشایست انجام می دهید؟ آیا شما از روی شهوت به جای زنان با مردان در می آمیزید. بلکه شما گروهی نادان هستید" (نمل، 55-54).

زمخشری معتزلی در تفسیر آیه نوشته است:

"یعنی: شما می دانید که چنان کاری ناشایست است و پیش از شما کسی مرتکب آن نشده و خدای متعال زنان را برای مردان آفریده و مردان را برای روابط جنسی با همدیگر و همچنین زنان را برای بهره مندی

جنسی از دیگر زنان نیافریده است و چنین کاری برخلاف حکم و حکمت الهی است و با بیان این حکم به شما آموزانده است که ارتکاب چنین جرم سنگینی از بزرگ ترین گناهان و زشت ترین و ناشایست ترین کارهاست... مراد از جهل، سفاکت و کم خردی است که از آن برخوردار بودند" (زمخشری، *تفسیر کشاف* ، ترجمه ی مسعود انصاری، نشر ققنوس، جلد سوم، ص 524).

آیه ی دیگری از قرآن موید نگاه زمخشری به رابطه ی زنان با مردان است:

"زنانتان گشتزار شما هستند، پس هرگونه که خواهید، به گشتزار خود در آید(بقره، 223).

به تفسیر زمخشری اعتزالی و فخر رازی اشعری از این آیه بنگرید که تفسیر مشترکی را بیان می کنند.

با این همه نراقی می نویسد:

"در آنجا که لوط قوم خود را به علت ارتکاب "کار زشت" یا "الفاحشه" مورد نکوهش قرار می دهد، مفسران آن کار زشت یا "فاحشه" را معادل "عمل لواط" تفسیر می کنند. اما روایت قرآنی و نیز پاره ای قرائن برون متنی نشان می دهد که قوم لوط مرتکب انواع گناهان فاحش می شدند، و هیچ دلیلی وجود ندارد که آن "فاحشه" را که عامل اصلی عذاب ایشان بوده است معادل عمل "همجنس گرایانه" در میان مردان قوم تلقی کنیم".

18- تا حدی که من می فهمم، نراقی از جهت کلامی/اعتقادی دون اشاعره عمل کرده و از جهت فرامین و احکام عملی فوق معتزله رفته است. به عنوان نمونه خداوند فرمان داده:

"مومنان نباید کافران را به جای مومنان دوستان[خویش] گیرند و هر کس این[کار] را کند[او را] در هیچ چیز از[دوستی] خدا[بهره ای] نیست" (آل عمران، 28).

زمخشری اعتزالی در تفسیر آیه نوشته است که "این مفهوم بارها در قرآن کریم آمده است... اگر کسی ولایت کافران را بپذیرد، از ولایت الهی کاملاً محروم است و نمی تواند به هیچ وجه در پرتو ولایت الهی قرار گیرد. یعنی: کاملاً باید دل از ولایت الهی برکند و البته این کاملاً امری معقول و بخردانه است" (زمخشری، *تفسیر کشاف* ، جلد اول، ص 428).

زمخشری آیه ی زیر را یکی از مصادیق فرمان معقول و خردمندانه ی بالا به شمار آورده است:

"ای مومنان یهودیان و مسیحیان را دوستان[خویش] مگیرید. آنان دوستان یکدیگرند و هر کس از شما آنان را دوست گیرد، به راستی که خود از آنان است. بی گمان خدا گروه ستمکاران را هدایت نمی کند" (مائده، 51).

زمخشری دلیل فرمان را تفاوت آیین(کفر و اسلام) ذکر کرده و می نویسد: "این عبارت، تغلیظی از جانب خدا و تشدید وجوب دوری گزیدن و برکنار ماندن از کسانی است که آیینی مخالف دارند" (*تفسیر کشاف* ، جلد اول، ص 794).

آیه ی زیر هم یکی دیگر از شواهد زمخشری است:

"قومی نیابی که به خداوند و روز بازپسین ایمان داشته باشند و با کسانی که با خداوند و پیامبر او مخالفت می ورزند، دوستی کنند" (مجادله، 22).

امام فخر رازی آیات دیگری هم بر آیات یاد شده- در تأیید فرمان آیه ی 28 آل عمران- افزوده است. آیه ی زیر یکی از مستندات اوست:

"ای کسانی که ایمان آورده اید، دوستی همراز جز از میان خودتان مگیرید" (آل عمران، 118).

در این که مصداق نهی چه گروهی هستند؟ سه نظر نقل کرده و خود نظر سوم را پذیرفته است که مطابق آن: "مراد به آن جمیع اصناف کافران است، و دلیل آن این است که خدای تعالی می گوید **بِطَانَةِ مَنْ دُونَكُمْ** و در آن مومنان را منع می کند که بطانه یا دوست همرازی غیر از مومنان نگیرند، پس این نهی از همه ی کافران باشد" (امام فخر رازی، **تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب**، ترجمه ی علی اصغر حلبی، جلد نهم، صص 3626-3625).

19- به عنوان نمونه بنگرید به: "امکان ساختار وحی زبانی" در، آرش نراقی، **حدیث حاضر و غایب، مقالاتی در باب الهیات غیبی**، نشر نگاه معاصر.

20- امالی، 2/ 311.

21- آیت الله جوادی آملی، **تسنیم، تفسیر قرآن کریم**، جلد 13، ص 148.

22- طباطبایی، **المیزان**، جلد 3، ص 31.

23- زمخشری، **تفسیر کشاف**، جلد چهارم، ص 936.

24- آیت الله جوادی آملی، **تسنیم، تفسیر قرآن کریم**، جلد 13، ص 120.

25- زمخشری، **تفسیر کشاف**، جلد چهارم، ص 933.

26- به آیات زیر بنگرید:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ: او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاده است، تا آن را بر همه ی ادیان پیروز گرداند (فتح، 28).

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ: او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاده است، تا آن را بر همه ی ادیان پیروز گرداند (توبه، 33).

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ: او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاده است تا آنان را بر همه ی ادیان پیروز گرداند، ولو مشرکان ناخوش داشته باشند(صف، 9).

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ: و هر کس که دینی غیر از اسلام برگزیند، هرگز از او پذیرفته نمی شود و او در آخرت از زیانکاران است(آل عمران، 85).

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ: دین خداپسند همانا اسلام است(آل عمران، 19).

به اعتقاد بسیاری از مفسران منظور از اسلام و دین در این آیات، دین حضرت محمد است. میبیدی در تفسیر آیه ی 85 آل عمران نوشته است: "اسلام در اینجا شریعت مصطفی(ص) است... و دین در اینجا دین حنفی که مصطفی(ص) به آن اشاره کرده و گفته: "بعثت بالحنيفية السهلة السمحة". معنی آیت آن است که هر که بعد از بعثت محمد(ص) به جز شریعت وی شریعت جوید، و جز دین و سنت وی دینی دیگر گیرد، و راهی دیگر رود، آن را از وی نپذیرند، و از راه حق بی راه است و از جمله هالکان و دوزخیان است". ابوالفتوح رازی نیز اسلام را دین حضرت محمد گرفته است که ناسخ همه ی ادیان است. علامه ی طباطبایی در تفسیر 33 توبه نوشته که منظور دین حضرت محمد است که خداوند آن را بر همه ی ادیان غلبه خواهد داد. خدا از مسلمانها خواسته است تا با اهل کتاب بجنگند تا دین اسلام انتشار یابد(المیزان، جلد 9، ص 329).

این توصیف/تبیین/تکلیف(دین اسلام دین حق است و ادیان قبلی نسخ شده اند، اسلام بر کلیه ی ادیان سیطره خواهد یافت، مسلمانها مکلفند تا اسلام را بر کلیه ی ادیان سیطره دهند)، از نظر درونی سازگار است. اگر هم از نظر بیرونی سازگار نباشد- به عنوان مثال ناعادلانه یا نا کثرت گرایانه به نظر آید- خوب بیاید. خداوند بنابر مصالحی که ما قادر به فهم آن نیستیم، چنین تصمیم گرفته است. ضمن آن که نراقی مانند جان هیک و سروش قائل به "پلورالیسم دینی" نیست، بلکه از نوعی "انحصارگرایی دینی" دفاع می کند.