

## دفاع عقلانی از دین

نقد و نظر در دومین شماره‌ی خود (بهار ۱۳۷۴) به مقوله‌ی «دفاع عقلانی از دین» پرداخته‌است. در قسمت اقتراح این شماره، همین مسئله در نظرخواهی از دانشوران: غلام‌رضا اعوانی، رضا داوری، جعفر سبحانی، محمد لگنهاوسن و مصطفی ملکیان مورد بررسی قرار گرفته‌است. آنچه در پی می‌آید پاسخ‌هایی است که مصطفی ملکیان به پرسش‌های مطرح‌شده در این اقتراح داده‌است.

### در «دفاع عقلانی از دین» مراد از «دین» و «عقل» دقیقا چیست؟

در آغاز باید گفت که پیروان هر دین و مذهب، بنا به جهتی یا جهاتی، برای سخن کس یا کسانی حجیت و قداست قائلند؛ یعنی آنان را فوق سؤال می‌دانند و آراء و نظریات و تعالیم و احکامشان را بی‌چون و چرا می‌پذیرند. به این کس یا کسان سخنان بسیار نسبت داده‌شده‌است و می‌شود. شک نیست که بی‌یقین و با قاطعیت نمی‌توان مدعی شد که همه این سخنان، فی الواقع، از زبان و قلم آن کس یا کسان صادر شده‌است. اینجاست که تمیز سخنانی که براستی از آن کس یا کسان صدور یافته از سخنانی که مجعول است، اهمیت و ضرورت می‌یابد. و این تمیز جز با استمداد از روش‌شناسی علوم تاریخی امکانپذیر نیست؛ هرچند باید اعتراف کرد که این روش‌شناسی در مورد هیچ دین و مذهب، به صورت کامل و دقیق، اعمال نشده‌است. به هر تقدیر می‌توان به مجموعه گزاره‌هایی که پس از اعمال روش‌شناسی علوم تاریخی در مورد سخنان به‌جا مانده از مرجع یا مراجع فوق سؤال یک دین، صدورشان از آن مرجع یا مراجع، احراز می‌شود نام «دین» داد. و می‌شود گفت که در مبحث «دفاع عقلانی از دین» آنچه از «دین» مراد می‌شود، اولاً وبالذات، همین مجموعه گزاره‌هاست، که از دیدگاه متدینان، مقدس است. البته ثانياً وبالعرض، دو دسته گزاره دیگر نیز مورد دفاع واقع می‌شوند: یکی پیشفرضهای معرفت‌شناختی و وجود شناختی این مجموعه گزاره‌ها، و دیگری لوازم این مجموعه. بنابراین، روی هم رفته، می‌توان گفت که مراد از «دین»، در این مبحث، مجموعه گزاره‌های مقدس و پیشفرضها و لوازم آن گزاره‌هاست.

اما مراد از «عقل» مجموعه علوم و معارفی می‌تواند بود که از راه‌های عادی اکتساب علم و معرفت، یعنی از راه حس و تجربه (اعم از حس ظاهر و حس باطن)، تفکر و استدلال و نقل تاریخی، روشمندان حاصل آمده‌است. این مجموعه علوم و معارف، بنا به تعریف، براساس روش‌شناسی علوم

تجربی، علوم ریاضی، منطقی و فلسفی و علوم نقلی و تاریخی، نقادی و سرانجام تصویب  
Justification شده‌اند.

حجیت «عقل» را ذاتی می‌دانید یا شرعی؟ به چه دلیل؟ آیا قضیه «عقل موصل به واقع است» یا  
قضیه «استدلال عقلی معتبر است»، اگر با استدلال عقلی مدلل شود، دچار دور نمی‌شویم؟

به گمان این بنده مراد شما از «عقل»، در این سؤال، قوه‌ای است که همه یا تقریباً همه انسانها از آن بهره‌مندند و احیاناً آن را (تنها) نیرویی می‌دانند که احکامش صبغه شخصی و انفسی ندارد، بلکه مورد قبول عمومی و همگانی است. از قدیم متفکران این قوه را دارای دو جزء، یا به تعبیر دقیقتر، دارای دو کارکرد می‌دانسته‌اند: جزء یا کارکرد شهودی، که به توسط آن آدمی حقایق یا امور انتزاعی را می‌بیند (مثلاً ذوات یا کلیات را)؛ و جزء یا کارکرد استدلالی، که به وساطت آن آدمی از مقدمات به نتیجه می‌رسد (عقل استنتاجی یا استدلالگر یا برهانی). البته این دوکارکرد هم با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند؛ چرا که گذر از مقدمات به نتیجه، در واقع، چیزی نیست جز شهود و «دیدن» رابطه‌ای میان مقدمات و نتیجه. نیز از قدیم عموماً اعتقاد بر این بوده است که کل علوم و معارف بشری به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شوند: علوم و معارف بدیهی و علوم و معارف نظری. دسته اول همان علوم و معارفی هستند که حاصل کارکرد نخستین عقل، یعنی فرآورده شهودها و «دیدنها»ی عقل هستند. دسته دوم علوم و معارفی هستند که بر اثر شهود مستقیم و بیواسطه عقل پدید نیامده‌اند، بلکه حاصل کارکرد دوم عقلند؛ بدین معنا که عقل آنها را از به هم پیوستن و فراهم آوردن علوم و معارف دسته اول پدید آورده است. البته این به هم پیوستن و فراهم آوردن آنها، خود بگزارف و بیضابطه نیست؛ بلکه باید کاملاً تابع و مشمول قواعد و قوانین منطقی صورتی باشد که خود نتیجه شهود عقلیند؛ یعنی از دسته اول محسوبند. بنابراین اعتقاد، همه معلومات نظری مبتنی بر معلومات بدیهی (شهودی) هستند. به عبارت دیگر، همه معلومات نظری نتایج استدلالاتی هستند که مواد آن استدلالات سرانجام معلومات بدیهیند و صور آنها نیز تابع قواعد منطقی صورتند، که باز خود این قواعد معلوماتی بدیهیند. ملاحظه می‌شود که بر طبق این اعتقاد، مآل و مرجع همه معلومات همان شهودهای عقلی است.

در اینجا دو سؤال قابل طرح است: اول اینکه آیا واقعا و در مقام عمل همه معلومات نظری چنین هستند؟ یعنی با رعایت قواعد منطقی صورت از معلومات بدیهی استنتاج شده‌اند یا نه؟ به نظر می‌رسد جواب این سؤال منفی است. البته کمال مطلوب این است که همه معلومات نظری، ابتدای

منطقی داشته باشند بر معلومات بدیهی؛ اما این کمال مطلوب هیچگاه حاصل نشده است (و چه بسا حاصل نشدنی است).

و سؤال دوم اینکه خود معلومات بدیهی (شهودی) حجیت و اعتبارشان را از کجا آورده‌اند؟ گمان دارم که سؤال شما همین است. در جواب باید بگویم که بدیهی بودن یک گزاره به این معناست که عقل و ذهن آدمی خود آن گزاره را تصدیق می‌کند و از تصدیق نقیض آن ناتوان است. اینکه می‌گوییم مفاد فلان گزاره را عقل شهود می‌کند، یعنی اینکه هرگز نمی‌تواند نقیض آن را بپذیرد. حال، مساله شما (و این بنده) این است که چگونه می‌توان از اینکه عقل نمی‌تواند نقیض  $P$  را تصدیق کند، نتیجه گرفت که خود  $P$  صادق (یعنی مطابق با واقع) است؟ به عبارت دیگر، صدق این گزاره که «گزاره‌ای که عقل قدرت تصدیق نقیض آن را ندارد مطابق با واقع است»، خود از کجا و چگونه مکشوف گشته است؟ از عجز عقل از تصدیق نقیض  $P$  چگونه امکانپذیر است؟ شاید بگویند که خود گزاره «هر گزاره‌ای که عقل نتواند نقیض آن را تصدیق کند، خود صادق است» یکی از گزاره‌های شهودی و بدیهی است. در پاسخ باید گفت به فرض اینکه چنین هم باشد، باز می‌توان پرسید که خود این گزاره شهودی صدقش از کجا محرز است؟ می‌خواهم بگویم که ظاهراً معادله «گزاره‌ای که عقل از تصدیق نقیض آن عاجز است گزاره صادق» پیشفرضی بسیار مهم است که از مفروض گرفتنش گریز و گزیری نمی‌توانیم داشت؛ اما به هر حال پیشفرض است، و نه چیزی بیش از آن. حاصل آنکه قضیه «عقل موصل به واقع است» یا قضیه «استدلال عقلی معتبر است» و امثال اینها با استدلال عقلی مدلل نمی‌شوند، بلکه مفروض گرفته می‌شوند.

موضوع در بحث علم کلام چیست؟ همه گزاره‌های موجود در متون مقدس، یا فقط گزاره‌های ناظر به واقع (نه گزاره‌های ناظر به ارزش) یا بعضی (نه همه) گزاره‌های ناظر به واقع؟ آیا مبانی و لوازم گزاره‌های دینی و مذهبی نیز موضوع بحث و مورد دفاع واقع می‌شود؟

علم کلام به صورتی که تاکنون در فرهنگ مسلمانان متعارف و متداول بوده است به همه گزاره‌های موجود در متون مقدس دینی و مذهبی نمی‌پرداخته است، بلکه گزاره‌های ناظر به ارزش مانند

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم: ۱۹۴/البقره

و لا تکنوا کالذین نسوا الله: ۱۹/الحشر

را یکسره از حوزه بحث خود بیرون می‌داشته است. حتی همه گزاره‌های ناظر به واقع را هم مورد بحث و نظر قرار نمی‌داده مانند

و جعلنا من الماء کل شیء حی: ۳۰/الانبیاء

و ما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الآخرة لهی الحیوان: ۶۴/العنکبوت

بلکه به اهم آنها(مثل گزاره‌های مربوط به صفات و افعال باری، نبوت عامه و خاصه و معاد) حصر توجه می‌کرده است و البته احيانا به پیشفرضها و لوازم این گزاره‌های ناظر به واقع مهمتر هم می‌پرداخته است. اما آنچه امروزه در فرهنگ غرب تحت عنوان «کلام» یا به تعبیر دقیقتر «الهیات» **Theology** محل بحث و نظر است، تقریباً همه گزاره‌های موجود در متون مقدس را شامل می‌شود، اعم از آنها که ناظر به واقعه‌ها و آنها که ناظر به ارزشند.

وقتی گفته می‌شود در الهیات امروزین غرب حتی از گزاره‌های ارزشی دین هم دفاع می‌شود، شاید توهم رود که الهیات علم فقه را هم در خود گنجانیده است و آنگاه اشکال شود که در غرب مرز میان این دو علم از میان رفته است. اما چنین نیست؛ فقیه از این رو که فقیه است، زمانی کار خود را به نحوی موفقیت‌آمیز به انجام رسانده است که بتواند ثابت کند که فلان حکم ارزشی (مثلاً حکمی سیاسی، قضائی، جزائی یا اقتصادی)، با رعایت دقیق قواعد و ضوابط استنباط (که بخشی از آنها در «مباحث الفاظ» علم اصول فقه مذکور می‌افتد) از متون مقدس دینی و مذهبی استخراج شده است. به دیگر سخن شان فقیه جز این نیست و از او غیر از این انتظاری نمی‌رود که مستند بودن فتاوی و احکامی را که اظهار می‌دارد به متون مقدس نشان دهد؛ و اگر این کار را به سامان رساند، از لحاظ مباحثی که اینک در آنیم، وظیفه خود را به پایان برده است؛ و حال آنکه کار متکلم درست از همین جا آغاز می‌شود. متکلم، با فرض اینکه آن حکم ارزشی واقعا از احکام ارزشی دین و مذهب اوست، یعنی با قبول قول فقیه، در صدد دفاع از آن بر می‌آید؛ نه دفاع از اینکه آن حکم از دل متون مقدس برآمده است(چه، این همان کاری است که فقیه متکفل آن است)، بلکه دفاع از اینکه حکم مذکور صواب است.

خواهید گفت «صواب» یعنی چه؟ برای توضیح این معنا می‌افزاییم که چون غایت قصوای کار متکلم دفاع از معتقدات دینی و مذهبی است، و چون این معتقدات به دو گروه، یکی از آنها که ناظر به واقعند و دیگری آنها که ناظرند به ارزش، انقسام می‌پذیرند، متکلم از دو گروه از معتقدات باید دفاع کند و مهمتر آنکه، باید دو «نوع» دفاع انجام دهد: دفاع از گزاره‌های ناظر به واقع، و دفاع از گزاره‌های ناظر به ارزش. دفاع از گزاره‌های ناظر به واقع، دفاع از صدق آنها، یعنی مطابقت با واقع آنهاست. اما دفاع از گزاره‌های ناظر به ارزش، دفاع از چه حیثیتی از این گزاره‌هاست؟ آیا این گزاره‌ها هم صدق و کذب پذیرند تا بتوان در اینجا از صدقشان دفاع کرد؟ به نظر می‌رسد که نتوان این گزاره‌ها را صدق و کذب پذیر دانست، و بنابراین دفاع از آنها دفاع از صدقشان نمی‌تواند بود؛ بلکه دفاع از کارایی و مشکل‌گشایی آنها می‌تواند بود. حاصل اینکه در اینجا «صواب بودن» حکم دینی را اعم از «صادق بودن» (در مورد احکام واقعی) و «کارا و مشکل‌گشا بودن» (در مورد احکام ارزشی) آن در نظر گرفته‌ایم.

باز در همین موضع تذکار این نکته هم بیفایده نیست که متکلم اگر بخواهد از کارایی و مشکل‌گشایی احکام ارزشی دین و مذهب خود دفاع کند، باید نخست معلوم کند که این احکام برای حل چه مسائل و رفع چه مشکلاتی آمده‌اند. زیرا تا مساله و مشکلی که یک حکم ارزشی برای حل و رفع آن آمده است معلوم نشود، نمی‌توان دانست که آن حکم کارایی داشته است یا نه. بنابراین برای دفاع از کارایی احکام ارزشی دین باید کشف کرد که اساساً دین برای حل و رفع چه مسائل و مشکلاتی آمده است. و همین نکته متکلم را ناگزیر از مواجهه با مساله مهم و دشوار «وجه حاجت‌بشر به دین» می‌کند.

**روش علم کلام چیست؟ از هر سه روش عقلی و فلسفی، تجربی و علمی، نقلی و تاریخی استفاده می‌شود یا از بعضی از آنها؟ چرا؟**

با توجه به اینکه در متون مقدس دینی و مذهبی هر سه قسم گزاره، یعنی هم گزاره‌های تجربی و هم گزاره‌های عقلی و فلسفی و هم گزاره‌های نقلی و تاریخی، به چشم می‌آیند، متکلم، که در مقام دفاع از اینهاست، علی‌القاعده از هر سه روش تجربی، عقلی و فلسفی، نقلی و تاریخی استفاده می‌کند و باید بکند. مثلاً در قرآن مجید هم گزاره‌های تجربی آمده است، مانند

و

و ارسلنا الريح لواقع: ۲۲/الحجر

و هم گزاره‌های عقلی و فلسفی، مانند

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا: ۲۲/الانبياء

و كل شيء هالك الا وجهه: ۸۸/القصص

و هم گزاره‌های نقلی و تاریخی، مانند

غلبت الروم في ادنى الارض و هم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين: ۴۲/الروم.

متکلمی که در مقام دفاع از حقانیت این گزاره‌هاست باید روششناسی علوم تجربی، علوم عقلی و فلسفی و علوم نقلی و تاریخی را بداند و به کار گیرد.

کار متکلم را دارای چند مرحله می‌دانید؟ آیا سه مرحله «تنظیم نظام عقیدتی»، «تبیین آن نظام»، «دفاع از آن در برابر مخالفان» را می‌پسندید؟ چرا؟

می‌توان کار متکلم را دارای این مراحل انگاشت: الف) فهم و بیان معانی و مفاهیم الفاظ به کار رفته در گزاره‌های دینی و مذهبی (مثلاً: ایمان، علم، غیب و شهود، توبه، موت و حیات و رجوع الی الله، ب) کشف و ارائه نظام عقیدتی دین و مذهب، ج) تبیین نظام عقیدتی، به معنای اثبات معقولیت آن، د) دفاع از آن در برابر نقدها و اعتراضات مخالفان.

چه برهانی دارید بر اینکه دفاع عقلانی از دین سرانجام به سود دین است؟

اگر مراد از «دفاع عقلانی از دین» اثبات حقانیت گزاره‌های دینی و مذهبی است، آن هم «اثبات» به آن معنا که در منطق و ریاضیات اراده می‌شود، شک نیست که در باب همه گزاره‌های دینی و مذهبی چنین دفاعی صورت نگرفته است، و در باب اکثریت قریب به اتفاق آنها صورت‌پذیر هم نیست تا بحث از سودمندی یا ناسودمندی آن پیش آید. و اگر مراد این است که وجه رجحان و ترجیح اعتقاد به گزاره‌های دینی و مذهبی را ارائه کنیم، یعنی نشان دهیم که چرا اعتقاد به فلان گزاره دینی و مذهبی راجح است بر اعتقاد به نقیض آن گزاره و نیز راجح است بر تعلیق و توقف حکم، یعنی نه اعتقاد به خود آن گزاره و نه اعتقاد به نقیض آن، در این صورت بدون تردید چنین دفاعی به سود دین است؛ چرا که ما آدمیان از لحاظ روانشناختی بدین گونه هستیم که اگر در باب گزاره‌ای چنین طی طریقی شود، یعنی نشان داده شود که پذیرش آن گزاره هم بر وازنش آن ارجح است و هم بر تعلیق و توقف حکم، آن گزاره را می‌پذیریم. شک نیست که ارائه وجه رجحان و ترجیح یک گزاره دینی و مذهبی، بسته به سنخ آن گزاره به یکی از سه روش تجربی، فلسفی و تاریخی، صورت می‌گیرد.

آیا به چیزی به نام «فلسفه اسلامی» قائلید؟ اگر بلی، چه فرقی با «کلام اسلامی» دارد؟ آیا پیش‌فرض وجود چیزی به نام «فلسفه اسلامی» این نیست که هر دینی فقط با یک نظام فلسفی سازگار است؟ اگر بلی، از این پیش‌فرض چگونه دفاع می‌کنید و چه دلیلی بر صحت آن دارید؟

اگر منظور از «فلسفه اسلامی» مجموعه آرا و نظریات فلسفی‌ای است که در آثاری عرضه گشته‌است که صاحبان آن آثار مسلمان بوده‌اند، بی‌شک چیزی به نام «فلسفه اسلامی» وجود دارد. اما، اولاً: به این معنا، منطق اسلامی، ریاضیات اسلامی، جغرافیای اسلامی، سفرنامه‌نویسی اسلامی و نظم و شعر اسلامی هم داریم؛ ثانیاً: این مجموعه از طریق انتساب به اسلام هیچ‌گونه صحت و قداستی کسب نمی‌کند تا با هیچ‌یک از اجزا و ابعاض آن مخالفت نتوان کرد (بگذریم از اینکه مجموعه مذکور از سازگاری درونی هم برخوردار نیست و بعضی از پاره‌هایش بعضی دیگر را نقض می‌کنند). و اگر منظور فلسفه‌ای است که در آن نفی و اثبات و رد و قبولها، یا لااقل برخی از آنها، با استناد به قرآن کریم و روایات صورت می‌گیرد، باید گفت که چنین فلسفه‌ای، بنا به تعریف، فلسفه نیست. زیرا مراد از فلسفه علمی است که در آن فقط برهان متبع است و نقد آرا و نظریات تنها بر اساس آن انجام می‌یابد (نظیر ریاضیات و منطق). و اگر منظور فلسفه‌ای است که در خدمت

دفاع از معتقدات دینی و مذهبی مسلمانان است، کمترین چیزی که می‌توان گفت این است که چنین فلسفه‌ای همان کلام اسلامی، یا لاقلاً بخش عقلی کلام اسلامی است، نه چیزی جداگانه.

بلی، شق چهارمی متصور است. توضیح آنکه با روش عقلی و برهانی به تحقیق در باب هر موجودی و هر مسأله‌ای می‌توان پرداخت، و با این روش به سراغ هر چیزی می‌توان رفت؛ اما از آنجا که عمر و مقدورات آدمی محدود است، طبعاً در مقام عمل باید دست‌به‌گزینش زد و به سراغ بعضی از چیزها رفت. حال اگر فیلسوفی در مقام گزینش، به قرآن و روایات رجوع کند، یعنی مسائلی را برای تحقیق عقلی و برهانی خود برگزیند که قرآن و روایات در باب آن مسائل نفیاً و اثباتاً سخنی گفته باشند، در این صورت، تفکرات و تأملات فلسفی این فیلسوف موضوعات و متعلقات خود را از قرآن و روایات گرفته‌اند یا، به تعبیری دیگر، قرآن و روایات کار فلسفی چنین فیلسوفی را در مجرایا مجاری خاصی به جریان انداخته‌اند و مجموعه اندیشه‌های این فیلسوف، به لحاظ موضوع و متعلق، اسلامی است. آیا بدین ترتیب چیزی به نام «فلسفه اسلامی» تحقق نمی‌یابد؟ در اینجا، دو نکته قابل ذکر است: یکی اینکه: اخذ صورت مسأله از قرآن و روایات مستلزم این نیست که حل مسأله هم مورد قبول قرآن و روایات باشد. و چون چنین است، «فلسفه اسلامی»، به این معنای چهارم، هم می‌تواند موافق تعالیم اسلامی از کار درآید و هم می‌تواند مخالف آن از کار درآید. بنابراین باز هم «فلسفه اسلامی» از انتسابش به اسلام، صحت و قداست به دست نمی‌آورد (بگذریم از اینکه شاید هیچ کس تسمیه فلسفه‌ای مخالف تعالیم اسلامی را به «فلسفه اسلامی» نپسندد و موجه نداند)؛ و دیگر اینکه: اگر بخواهیم آنچه را از زمان کندی تا کنون حاصل آمده است، به این معنای چهارم، «فلسفه اسلامی» بدانیم، باید تحقیق کنیم در اینکه آیا موضوعات مسائل این مجموعه واقعا همان اموری است که قرآن و روایات در باب آنها سخن گفته‌اند و بدانها اهتمام داشته‌اند یا نه.

**آیا شناخت نظامهای فلسفی و کلامی دیگر فقط برای دفع شبهات آنها سودمند است یا برای فهم خود دین و مذهب خودمان هم نافع، بلکه ضروری است؟**

به گمان این بنده، شناخت آراء و نظریات فلسفی و کلامی دیگران، نه فقط برای دفع اشکالات و اعتراضات آنان، بلکه برای حصول فهمی عمیقتر از دین و مذهب خودمان نیز، نافع و ضروری است. در مواجهه با آراء و نظریات دیگر، گاه به نقاط ضعفی در رای و نظر خود پی می‌بریم و گاه نیز به نقاط قوتی در رای و نظر دیگری؛ و بیشک دفع نقاط ضعف خودمان و جذب نقاط قوت



دیگران، نه فقط حق ما، بلکه تکلیف ماست (فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه: ۱۷ و ۱۸/الزمر). هرچه آن دفع و این جذب بیشتر صورت گیرد فهم ما از دین و مذهب خودمان عمیقتر و به واقع نزدیکتر می‌شود. علی‌الخصوص، شناخت آراء دینی و مذهبی پیروان ادیان ابراهیمی دیگر بر ما مسلمانان فرض است. زیرا بسیاری از آیات و روایات ما ناظر به این آراء هستند و بدون شناخت درست آنها آیات و روایات مفهوم روشنی نمی‌یابند.

### مخالفت بعضی از متفکران و علمای دینی را با علم کلام چگونه تحلیل می‌کنید؟

به نظر می‌رسد که التفات به سه نکته، بعضا یا کلا باعث شده است که بعضی از متفکران و علمای دینی با علم کلام مخالفت کنند. اول اینکه: علم کلام وعده می‌دهد که از تعالیم دینی دفاع عقلانی کند، اما (به نظر این علما و متفکران) بعید نیست یا بسیار محتمل است که نتواند و در آن صورت، عجز این علم در عامه متدینان اثر منفی بگذارد؛ دوم اینکه حتی در موارد توفیق هم، این علم متدینان را با بسیاری شبهات و بدعتها آشنا کند و آرامش ذهنی و روحی نخستینشان را زایل می‌سازد؛ و سوم اینکه انس و الفت با علم کلام بتدریج آدمی را به جایی می‌کشاند که غلبه بر خصم دین و مذهب را تنها وظیفه و تکلیف دینی خود می‌انگارد؛ یعنی گمان می‌کند که برای او همین قدر کفایت می‌کند که در مناظرات و مجادلات عقیدتی پیروز شود؛ و این خیالی است باطل، و نجات و فلاح جز از طریق ایمان و عمل صالح و تقوا و ورع امکانپذیر نیست.

### چرا نزاع میان متکلمان ادیان و مذاهب مختلف فیصله نمی‌پذیرد؟

به نظر می‌رسد لاقلا سه عامل دست اندرکارند و مانع فیصله‌پذیری نزاع میان متکلمان ادیان و مذاهب مختلف می‌گردند. عامل اول موانع معرفتشناختی است. در متون دینی و مذهبی از اشیا و اموری سخن در میان است که معرفت ما به آنها بسیار اندک و ناچیز است: خدا، فرشته، شیطان، جن، عالم غیب، وحی، معجزه، برزخ، قیامت، آخرت، بهشت، جهنم و... از اموری هستند که ما آدمیان از طرق عادی کسب معرفت نسبت به آنها تقریبا هیچ آگاهی‌ای نداریم؛ علی‌الخصوص خدا، که اصلیت‌ترین و کانونیت‌ترین اندیشه دینی است. موجودی است که شناخت او از حد فاهمه ما آدمیان بسی فراتر است. محدودیت عظیم شناخت ما نسبت به این گونه اشیا و امور سبب می‌شود که آنچه حقا در باب آنها می‌توانیم گفت بسیار کم باشد و طبعا نزاعها و اختلافهایی که در میان ما آدمیان درباره آنها صورت می‌بندد بسادگی فیصله‌پذیر نباشد.

عامل دوم که خود به یک معنا معلول و نتیجه عامل اول است، موانع معناشناختی است. الفاظ و واژه‌هایی که در متون دینی و مذهبی به کار می‌روند، معمولاً معانی و مفاهیمی را که در متون غیر دینی القا می‌کنند، بعینه القا نمی‌کنند. به عبارت دیگر بسیاری از الفاظ وقتی در متون دینی و مذهبی استعمال می‌شوند، تطور معنایی می‌یابند و دارای معانی جدیدی می‌شوند که تحدید حدود آن معانی کاری است دشوار و احیاناً بسیار دشوار؛ به نحوی که برای فهم معانی جدید رجوع به معاجم و فرهنگهای لغت کاری ست‌بیهوده. فی‌المثل هیچیک از الفاظ انزال، تنزیل، کتاب، وحی، بعث، دین، حساب، ساعت، یوم، ایمان، کفر، ظلم، تقوا، غیب، دنیا، آخرت، قضاء، کلمه و توبه در قرآن کریم دقیقاً به معانی لغویشان به کار نرفته‌اند و بنابراین نمی‌توان با رجوع به کتب لغت معانی آنها را در قرآن کریم دریافت. طبعاً برای فهم معانی این الفاظ باید به خود قرآن رجوع کرد و اینجاست که مجال بروز اختلافات فراهم می‌آید؛ اختلافاتی که فیصله آنها کار چندان سهلی نیست.

عامل سوم پیشداوریها و تنگ‌نظریهای دینی و مذهبی است. در بسیاری از موارد، نفس اینکه متکلم، دین و مذهب خود را بر حق و متکلمان ادیان و مذاهب دیگر را بر باطل می‌انگارد باعث می‌شود که در سخنان آنان مذاقه و تامل کافی و وافی نکند و طبعاً از فهم آنها عاجز و محروم بماند. چون به مقصودشان راه نمی‌برد بر مواضع خود بنا حق پای بفشرد و مانع فیصله نزاع گردد. برای از میان برخاستن این پیشداوریها و تنگ‌نظریها بیش از هر چیز التفات بدین نکته کار ساز است که حقیقت از هر دین و مذهب خاصی ارجمندتر و والاتر است. دین و مذهب من نیز اگر قدر و قیمتی دارد، که دفاع از آن را بر من الزام می‌کند، به سبب و نیز به قدر حظی است که از حق دارد.