

چیستی دین

امیر دیوانی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۵/۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۷/۲)

چکیده

این نوشتار بر آن است که طبیعت عقل یک معرفت اجمالی به نحو یک دانش محض و ضروری نسبت به چیستی دین دارد. بر این اساس هرگاه عقل با واقع دین روبه‌رو شود بر حسب آن دانش پیشینی پایه، در شناخت آن توفیق دارد و هرگاه دین‌نمایی بر او عرضه شود یا پذیرفته نمی‌شود یا در مصاف با آن معرفت اجمالی کنار گذاشته می‌شود. بر پایه‌ی این شناخت اجمالی عقلی به واقع دین، بسیاری از تعریف‌های ناظر به چیستی دین از اعتبار می‌افتند. در نهایت، این معرفت اجمالی به پایه‌های دین، هم در عقل نظری و هم در عقل عملی، آشکارسازی شده و به یکدیگر پیوند داده می‌شوند. این پایه‌ها عبارتند از مبدأ هستی، راهنمای هستی و جهان‌غایی هستی در عقل نظری و مبدأ اخلاق، راهنمای اخلاق و جهان اخلاق در عقل عملی. اصل‌ها و پایه‌های هستی و اخلاق از دانش طبیعت عقل‌اند و با یکدیگر تعریفی از دین را به دست می‌دهند که می‌تواند مقبول همه باشد و از آراء شخصی فاصله بگیرد. با این تعریف می‌توان به شناخت جهانی دین نزدیک‌تر شد.

کلید واژه‌ها: اصول دین، تعریف دین، چیستی دین، دین، طبیعت عقلی دین.

مقدمه

این نوشتار در باب چیستی دین بر چند امر تکیه دارد؛ شمارش این امور در این موقعیت می‌تواند مقصود از این تحقیق و نتایج آن را آشکارتر کند:

۱. واقع به دو قلمرو هستی و اخلاق (هست‌ها و نیست‌ها؛ باید‌ها و نبایدها) قابل تقسیم است و بر این پایه قوانین یا قوانین هستی‌اند یا قوانین اخلاق؛
 ۲. بخشی از قلمرو هستی را طبیعت و بخشی دیگر از آن را ماوراء طبیعت تشکیل می‌دهد؛
 ۳. بخشی از قلمرو اخلاق به طبیعت و بخشی دیگر از آن به ماوراء طبیعت تعلق دارد؛
 ۴. دستگاه عقل متناظر با واقع به دو بخش شناختاری و کرداری (= نظری و عملی) تقسیم می‌شود، اهتمام عقل به ارتباط تطابقی با واقع است؛
 ۵. شناخته‌های دستگاه عقل، آن‌گاه که به شناخت واقع اهتمام دارد، یا تصویری‌اند یا تصدیقی؛ برای به دست آوردن یک شناخت تصویری، تعریف به میان می‌آید و برای به دست آوردن یک شناخت تصدیقی، برهان.
 ۶. عبور به واقع یا با عقل محض به انجام می‌رسد یا با تجربه؛ بخش عقل محض با واقع ماوراءطبیعی مرتبط می‌شود و بخش تجربی آن با واقع طبیعت؛
 ۷. یافته‌های عقل محض (= پیشینی) به دو بخش پایه‌ای (= غیراکتسابی) و غیرپایه‌ای (= اکتسابی) تفکیک می‌شوند؛ یافته‌های تجربی عقل، چه در مقام پایه قرار گیرند و چه در رتبه‌ی بعد، بدون تکیه بر یافته‌های عقل محض ممکن نیستند؛
 ۸. پایه‌های واقع و یافته‌های پایه‌ای عقل با هم تطابق دارند؛ عقل در عین توانایی بر شناخت واقع، خود یک امر واقعی است؛
 ۹. برحسب (۸) هر چه در بخش پایه‌ای عقل محض باشد مطابق با واقع است و ضرورت صدق دارد و نقیض آن ضرورت کذب. این بخش میزانی است برای تشخیص و نیز سنجش صدق و کذب همه‌ی گزاره‌ها یا تصدیق‌های شناختاری؛ با انکار این بخش از شناخته‌های عقل محض و تطابق آن با واقع، شناخت ممکن نمی‌شود و با حفظ آن‌ها تفکر عقلی امکان‌پذیر و نتیجه‌بخش می‌شود. عقل با تکیه بر شناخت‌های پایه‌ای خود، که همان اصول و پایه‌های واقع است، به جست‌وجوی واقع می‌رود و به تدریج همراه با محدودیت و خطاپذیری به شناخت واقع همت می‌گمارد. از این‌رو همین‌که یافته‌ای بر مسند شناخته‌های پایه نشست عقل با واقع مرتبط و متصل شده است؛
 ۱۰. بخش اکتسابی یافته‌های عقل هم محدود است، هم تدریجی و هم خطاپذیر؛
- لیک عقل با سفسطه ناسازگار است.

۱۱. طرح این مقاله از این قرار است: ابتدا با ارایه‌ی قانون تعریف بر شناختاری بودن آن تأکید می‌شود. هیچ تعریفی را نمی‌توان بدون دلیل پذیرفت و تعریف ناظر به واقع از هرگونه قرارداد و تصمیم‌گیری و انظار شخصی فاصله دارد. در مرحله‌ی بعد، نشان داده می‌شود که تعریف‌های ارایه شده درباره‌ی دین بر پایه‌ی استدلال و شناخت واقع دین به انجام نرسیده است. در مرحله‌ی نهایی، چیستی دین بر پایه‌ی داده‌های ضروری‌الصدق طبیعت عقل، چه عقل نظری و چه عقل عملی، شناسایی شده به یکدیگر پیوست داده می‌شود. بر اساس این پیوست، واقعیت دین عبارت است از واقعیت‌های بنیادی هستی و اخلاق که در عقل به مثابه‌ی ایده‌آل‌های عقلی مستقر شده است.

۱. قانون تعریف

پرسش «دین چیست؟»، عضوی است از مجموعه‌ی پرسش‌های مربوط به چیستی. از پس آشکار شدن چیستی یک چیز، پرسش دیگری مطرح می‌شود: آیا آن چیز واقعیت دارد یا نه، که همان پرسش از هستی است. آنچه در جواب چیستی می‌آید، تعریف است که امری علمی و شناختاری است. در منطق، پرسش از وجود میان دو پرسش از چیستی قرار دارد: چیستی اول ناظر به شرح اسمی است و چیستی دوم ناظر به ماهیت حقیقی، که همان چیستی موجود است. آنچه مقصود ماست، چیستی دوم است، اما چون در روند بحث ما چیستی اول و دوم یک پاسخ دارند، تحقیق درباره‌ی چیستی یا ماهیت دین را پیش از وجود آن مطرح می‌کنیم [۱، ص ۳۱۱-۳۰۹].

شناخت یکی از توانایی‌های عقل انسانی است. شناخت به دو شاخه‌ی تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود. شناخت تصویری که ناظر به چیستی اشیاء است به‌وسیله‌ی تعریف به دست می‌آید. پرسش‌هایی نظیر «دایره چیست؟» برای به دست آوردن چنین شناختی مطرح می‌شوند. شناخت گزاره‌ای یا تصدیقی عبارت است از بیان نسبت‌های ایجابی یا سلبی میان اشیاء یا ویژگی‌ها؛ مانند پرسش «آیا زوایای مستطیل ۳۶۰ درجه است؟» روشن است که در هر شناخت تصدیقی، شناخت‌های تصویری حضور دارند.

در تعریف که عهده‌دار بیان چیستی‌هاست، یک امر مطلوب است: جامعیت و مانعیت [۵، ص ۱۰۳]. تعریف باید به‌گونه‌ای باشد که تمام افراد معرف خود را به‌مثابه‌ی جزئی زیر پوشش کلیت مفهومی خود قرار دهد. نیز تعریف باید به‌گونه‌ای باشد که غیر افراد خود را از حیطه‌ی خود براند، به‌طوری که یک چیستی دیگر داخل حریم چیستی مورد نظر در تعریف نشود. از

این خاصیت تعریف به «تمییز نهادن» یاد می‌شود: جداسازی امر تعریف‌شده از همه‌ی امور دیگر. می‌توان تعریف تمییزی را تعریف لازم در برابر تعریف کافی دانست.

تعریف کافی یک تعریف ایده‌آل است. ایده‌آل از آن جهت که به دست آوردن آن کار شناختاری دشواری است. در عین حال، تعریف ایده‌آل این خاصیت را دارد که غایت حرکت شناختاری شناسنده را نشان دهد تا وی به تعریف لازم اکتفا نکند و کار تحقیقی خود را در حد توان تا به دست آوردن تعریف کافی ادامه دهد. تعریف ایده‌آل یا کافی، تعریفی است که حقیقت آن چیز تعریف‌شده را، آن‌گونه که در واقع هست، به دست دهد، به طوری که تمام حقیقت آن بر شناسنده به صورت تفصیلی آشکار شود.

در پاره‌ای از موارد، تعریف یک چیز پس از شناسایی مصداق یا افراد آن چیز واقع می‌شود. وقتی ما به آبی اشاره می‌کنیم و می‌گوییم این آب است، مخاطب یکی از افراد آب را می‌شناسد و از طریق گسترانیدن تصور آن آب جزئی به مفهوم کلی آب راه می‌یابد. لیک این شناسایی شبیه به تعریف لفظی یا تطبیق یک مفهوم بر مصداق است و در این موارد، تعریف تمییزی معمولاً در دسترس قرار می‌گیرد. مشکل در جایی است که شناسایی مصداق، پیش از تعریف نیز کار دشواری باشد. مفاهیمی که مصداق‌های آن در دسترس اشاره‌ی حسی نیستند، معمولاً دچار این دشواری می‌شوند. به‌طور کلی در این مفاهیم، استعمال‌ها و کاربردها به قدری مجمل‌اند که حتی گویندگان آن مفاهیم در برابر استفسارها دچار اضطراب، پراکندگی و آشفتگی در ارائه‌ی مقصود خود می‌شوند و این اجمال بر بحث‌های تصدیقی آن‌ها تأثیر ناگواری خواهد داشت.

۲. دشواری‌های تعریف دین

کلمه یا واژه‌ی «دین» نیز در عصر ما دچار چنین وضعیتی شده است. همه‌ی انسان‌ها این واژه را به کار می‌برند، اما معلوم نیست که دقیقاً در اذهان آن‌ها چه معنایی را به خود اختصاص داده است. معمولاً در این‌جا اموری به‌مثابه‌ی مصداق این واژه در اذهان جای گرفته است. کار فیلسوف در این‌جا آن است که اولاً، حقیقت چیستی دین را در واقع و نفس‌الامر کشف کند و ثانیاً، معنای عام این واژه را در اذهان عمومی به دست آورد آن‌گاه بنگرد که آیا معنای اذهانی با آن معنای واقعی و نفس‌الامری مطابق است یا چه اندازه با آن توافق و تطابق دارد.

افزون بر این، هر تصویری به یک معنا مسبوق به تصدیق است. تصدیق‌های واقعی و نفس‌الامری درباره‌ی یک شیء در مرتبه‌ی بعد در جانب تصویری آن شیء قرار می‌گیرد.

بنابراین، فیلسوف باید تحقیق خود را متمرکز بر خاصیت‌ها و مقوماتی قرار دهد که حقیقت یک شیء را تشکیل می‌دهند و ممکن است پیش‌تر به صورت تصدیقی شناخته شده باشند (یا شناخته بشوند) و سپس، همین تحقیق را درباره‌ی معنای عامی که در کاربردها و استعمال‌های عام می‌آید، انجام دهد و در نهایت، چیستی واقعی و نفس‌الامری آن شیء را نشان دهد تا استعمال‌ها و کاربردها بر حسب آن سامان یابد یا دست‌کم معلوم شود که بسیاری از کاربردها از واقع و نفس‌الامر آن شیء گسسته و بریده است. این کار می‌تواند نشان دهد که بسیاری از مشکلاتی که یک مفهوم به آن دچار شده است، مشکلات ناظر به اذهان است، نه مشکلات واقعی. نیز در هنگام حل مشکلات واقعی یک شیء، صورهای اذهان از آن شیء مانع راه‌حل‌ها نشود.

در مقابل واقعی و نفس‌الامری دانستن یک چیز و تلاش شناختاری برای به دست آوردن تعریف آن، این موضع قرار دارد که تعریف‌ها را وابسته به قراردادهای یا تصمیم‌گیری‌ها کنیم. قراردادهای بسیار به وضعیت اذهان تکیه دارند و تصمیم‌گیری‌ها، افزون بر وضعیت اذهانی، معمولاً به ذهن شخص تکیه می‌زنند و از این‌رو، در معرض گسسته شدن از واقع‌اند. تعریف‌های برخاسته از موضع‌گیری‌های قراردادی یا تصمیمی معمولاً در علوم ریاضی و طبیعی پذیرفته نشده‌اند، زیرا در این علوم در برابر هر تصور یا تصدیق باید دلیلی را ارائه داد که آزمون‌های عینی و واقعی را از سر بگذرانند و در برابر آزمون‌های نقض‌کننده ایستادگی کند. اما در علوم انسانی بسیاری از تعریف‌ها به صورت یک پژوهش علمی نگریسته نشده است و همین امر مشکلاتی را به بار آورده است. تعریف‌هایی که از چیستی دین در کتاب‌های فلسفه‌ی دین آمده‌اند، معمولاً از این نقصان رنج می‌برند. معمول است که دین از طرف عده‌ای از جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، فیلسوفان و ... تعریف می‌شود، بی‌آن‌که معلوم شود چه مجوز شناختاری بر این تعریف‌ها گواهی می‌دهد. اگر دین برای خودش یک هویت مستقل، صرف‌نظر از تلقی اشخاص یا علوم مختلف، داشته باشد باید به شناخت آن هویت مستقل از اذهان اهتمام داشت، هرچند آن هویت مستقل در جامعه‌ی بشری آثاری را داشته باشد. واقعیت این است که بسیاری از مفاهیم علوم انسانی دچار این مشکلات در تعریف شده‌اند و از این‌رو بسیاری از نزاع‌های این علوم بر اثر تسامح و اضطراب‌های معنایی پیش آمده است و فیصله یافتن بخشی از این نزاع‌ها جز به ارائه‌ی تعریف‌های شناختاری ناظر به واقع ممکن نیست.

۳. نمونه‌هایی از تعریف دین و نقد آن‌ها

بیاییم نمونه‌هایی از این تعریف‌ها را ملاحظه کنیم:

ویلیام جیمز می‌گوید: دین عبارت است از احساسات، اعمال و تجربیاتی که افراد در تنهایی و در پیشگاه الوهیت دارند. تی.یل (۱۹۰۲-۱۸۳۰) می‌گوید: دین وضعیتی روحی یا حالتی ناب و حرمت‌آمیز است که آن را خشیت می‌خوانیم. به گفته‌ی برادلی (۱۹۲۴-۱۸۶۴)، دین بیش از هر چیز کوششی است برای آن که حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی ما باز نماید. جیمز مارتینو (۱۹۰۰-۱۸۰۵) دین را اعتقاد به خدایی همیشه زنده می‌داند، یعنی به اراده و ذهنی الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی دارد [۲، ص ۱۸].

در نوشته‌های اندیشمندانی که این رده از تعریف‌ها را درباره‌ی دین و الوهیت به انجام رسانیده‌اند استدلالی برای آن تعریف‌ها ارایه نشده است؛ آیا این تعریف‌ها از تجربه اخذ شده‌اند یا از راه عقل محض به دست آمده‌اند؟ آیا در کشف معنا و حقیقت دین به انسان‌ها مراجعه کرده‌اند یا در واقع و نفس‌الامر چیز دیگری در قبال دین وجود داشته است؟ ظاهر این تعریف‌ها نشان می‌دهد که واقع و نفس‌الامر دین، اعتقادات، باورها، احساسات، رفتارها و سایر امور انسانی است. افزون بر این، این قبیل تعریف‌ها ممکن است افراد فراوانی را در خود جای دهند که به نظر ارایه‌کننده‌ی تعریف از مصادیق نیست و بدین ترتیب، تعریف مانع افراد نباشد و همین مشکل در ناحیه‌ی جامعیت تعریف نیز پیش می‌آید. سؤالی که در این جا پیش می‌آید این است که ما برای تشخیص واقعیت دین باید گستره‌ی انسان‌ها را به پژوهش بگیریم یا دین واقعیتی، صرف‌نظر از وجود انسان دارد و ما باید به آن واقعیت در تأمین چیستی آن مراجعه کنیم؟

از همین جا می‌توان دریافت که ممکن است وضعیت شناختاری یا عاطفی یا رفتاری بشر با حقیقت دین یکی گرفته شود، در حالی که این یکسان‌سازی درست نیست. تدین یا دیانت با دین فرق دارد. ممکن است دین یک واقعیت نفس‌الامری و واقعی داشته باشد که هرگاه انسان در برابر آن قرار می‌گیرد، به آن تدین ورزد یا آن را بپذیرد. اعتقاد به دین از احوالات بشر است، لیک دین از احوالات بشر نیست. پس اعتقاد (به دین) چیزی غیر از دین است. همین امر درباره‌ی دیگر شئون انسان که معمولاً در تعریف دین آمده است، صادق می‌باشد.

بار دیگر ممکن است انسان‌ها چیزی را به عنوان دین برگزینند که دین واقعی و

نفس‌الأمری نیست، همان‌طور که ممکن است در علوم طبیعی، تعریفی را برای آب در نظر بگیرند که آب واقعی و نفس‌الأمری را نشان نمی‌دهد. اما این قبیل تعریف‌ها سرانجام با کشف خطای شناختاری کنار گذاشته می‌شوند یا باید کنار گذاشته شوند. دین یک چیستی طبیعی نیست، لیک از نظر واقعی بودن و ضرورت ناظر بودن تعریف آن به واقع با چیستی‌های زیر پوشش علوم طبیعی یا ریاضی یکسان است. بنابراین، اگر ما چیستی واقعی و نفس‌الأمری دین را کشف کنیم، آن‌گاه می‌توان فهمید که چه چیزی دین است و چه چیزی دین نیست. این‌طور نیست که هر چه به عنوان دین اخذ شده باشد، دین باشد. دین واقعیت خود را دارد؛ چه کسی آن واقعیت را اخذ بکند یا نکند. اتخاذ چیزی به عنوان دین با دین نبودن واقعی آن چیز منافات ندارد. از این‌رو، نمی‌توان تعریف دین را چنان گسترده کرد که همه‌ی اموری را که به عنوان دین اخذ شده‌اند، شامل شود. اگر نگران این شمول در تعریف دین باشیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم به تعریف واقعی دین برسیم، زیرا تشتت و پراکندگی امور اتخاذشده به‌مثابه‌ی دین و وابستگی آن‌ها به امور ذهنی آن‌قدر زیاد است که تعریف شامل آن‌ها معمولاً فاقد فایده‌ی تعریف شناختاری است و نیز معمولاً به صرف یک تعریف قراردادی مبهم و کم‌فایده اکتفا می‌شود. یکی از شیوه‌های معمول برای جمع این پراکندگی و تشتت در تعریف دین و نیز تعریف سایر امور مشابه، تمسک به نظریه‌ی شباهت خانوادگی ویتگنشتاین است. تعریف دین بر حسب این نظریه برای عبور از این بحث دشوار است. لیک باید بدانیم که تعریف دین، مبنای همه‌ی مباحث مهم فلسفه‌ی دین است. هر تسامح یا سنجش ناقص یا نادرستی از این تعریف به بحث‌های دیگر هم‌چون «دین و اخلاق»، «علم و دین»، «دین و بشر»، و... کشیده می‌شود و معمولاً به‌جای این‌که مشکلی حل شود، به مشکلات ساختگی افزوده می‌شود.

فرق نهادن میان دین، که یک امر واقعی و نفس‌الأمری است، با اتخاذ دین، که یک امر بشری است، و این‌که معلوم نیست دین اتخاذشده با دین واقعی مناسبت، هماهنگی و مطابقت داشته باشد، این امکان را فراهم می‌آورد که میان مقام تقدم تعریف بر تطبیق و مقام تقدم تطبیق بر تعریف فرق نهاده شود. آن‌چه در این نوشتار مقبول است و بر حسب تقدم واقع بر شناخت بر آن استدلال می‌شود، مقام تقدم تعریف بر تطبیق است. مقصود از این مقام آن است که هر چه در میان بشر دین خوانده می‌شود یا به مثابه‌ی دین اخذ می‌شود، دین به معنای مطابق با واقع نیست. تا وقتی معلوم نشود که دین

واقعی چیست، هر چه به عنوان دین اخذ شده است یا دین خوانده شده است، معلوم نیست که دین به معنای واقع دین باشد. به تعبیر دیگر، هر چه به عنوان دین اخذ می‌شود، تا معلوم نشود که دین واقعی است، دین ذهنی است. از این‌رو، این امکان هست که دین‌های اذهانی متعدد و متکثر باشند، لیک دین واقعی یک دین باشد. تنها پس از کشف دین واقعی، که ویژگی‌های خاص خود را دارد و آن را از همه‌ی واقعیات ممتاز می‌کند، مرتبه‌ی تطبیق دین میسر می‌شود.

نویسندگان کتاب *عقل و اعتقاد دینی* هم‌چون بسیاری دیگر از محققان و فیلسوفان دین به‌جای تحقیق در تعیین چیستی واقعی دین، اموری را دین دانسته‌اند و سپس دریافته‌اند که تعریف دین آن‌گونه که با این پراکندگی و تشتت جمع شود، کار دشواری است و در نهایت، دین را به اجتماع مقومات متعددی بازگردانده‌اند که به نوعی آن پراکندگی را در کنار هم جمع کند. در این تعریف، هم [اعتقاد به] چندخدایی دین است و هم [اعتقاد به] خدای یکتا. هم [اعتقاد به] قلمروی مابعدالطبیعی دین است و هم [اعتقاد به] نفی آن. این محققان به‌جای عطف توجه به واقع دین، نگاه نخست خود را به آن‌چه دین خوانده شده است، افکنده‌اند و سپس کوشیده‌اند تا ویژگی‌های کلی و مشترک آن‌ها را تعریف دین قرار دهند و اصلاً به این مقام نپرداخته‌اند که آیا ممکن است واقعاً چنین چیزی دین باشد.

در کتاب *عقل و اعتقاد دینی* آمده است: این امکان وجود دارد که با توجه به ویژگی‌های عامی که در ساختار تمام ادیان مشترک به نظر می‌رسد، تعریف کارآمدی از دین به دست دهیم [۲، ص ۲۰]. تعریف مقبول این کتاب عبارت است از: دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت غایی سازمان یافته است. بدین ترتیب، روش ایشان در تعریف دین، تقدیم تطبیق یا اطلاق بر تعریف است. از این‌رو، پس از این تعریف می‌گوید: این حقیقت (مندرج در تعریف دین) را می‌توان برحسب تفاوت ادیان با یکدیگر واحد یا متکثر، متشخص یا نامتشخص، الوهی یا غیرالوهی و نظایر آن تلقی کرد.

۴. مقدمات شناخت دین واقعی

هر چیزی به‌منزله‌ی امر واقع یا باید از طریق تجربه کشف شود یا از طریق عقل محض. به تعبیر دیگر، عقل به مثابه‌ی دستگاه شناخت یا از طریق دستگاه حس و توابع آن

بارور می‌شود و با واقع مرتبط می‌گردد یا بدون مراجعه به حس و توابع آن. اشیاء محسوس از طریق تجربی شناخته می‌شوند و عقل به صورت محض قادر به کشف و شناسایی آن‌ها نیست. اگر مقوله‌ای از سنخ تجربه نباشد، نمی‌توان برای به دست آوردن تعریف آن به تجربه مراجعه کرد؛ مثلاً مفهوم خوبی و نیکی اخلاقی در ضمن مفاهیم تجربی قابل تطبیق و تعریف نیست. مفهوم دین نیز یک امر تجربی نیست و بنابراین، باید به نحو عقلی محض درصدد اکتشاف واقع آن بود.

پرسش از چیستی یک امر ناظر به بخش تصویری دانش است، هرچند در شناخت تصویری، تصدیقات نیز به میان آیند. هر تصور یک بخش صوری و یک بخش محتوایی دارد. شناخت بخش صوری آن در منطق به انجام می‌رسد. منطق در بخش تصورات بخش‌های صوری محض تعریف را ارائه می‌دهد. نمونه‌ی این بخش صوری منطقی که از هر گونه محتوا خالی است، قرار دادن تعریف در دو قالب صوری جنس و فصل همراه با ترتیبی خاص است که هر کدام بخشی از مقومات یک چیستی را ضابطه‌مند می‌کند. بخش محتوایی یک تصور، مفهوم خواننده می‌شود که درون‌مایه‌ی آن تصور را تشکیل می‌دهد. این بخش در یک تقسیم به مفاهیم ماهوی (هم‌چون مفهوم انسان) و مفاهیم غیرماهوی (هم‌چون مفهوم وجود) تقسیم می‌شود. نیز همین بخش برخلاف بخش صوری که یکسره پیشینی یا پیش از تجربه است، به دو بخش پیشینی و پسینی (تجربی) تقسیم می‌شود و در نهایت، هر کدام از این دو بخش اخیر به اکتسابی و غیر اکتسابی تفصیل می‌یابد [۴، ص ۲۱۴ و ۲۰۷].

بخش منطقی یا صوری درباره‌ی هر تعریفی برقرار است، چه آن تعریف درصدد شناخت از یک چیز واقعی باشد که پیش‌تر شناخته نشده است یا آن تعریف درصدد آشکارسازی یک چیز واقعی باشد که به اجمال شناخته شده است. این بخش یکسره از تجربه فاصله دارد و نه فقط سراسر به عقل محض تکیه دارد که بر همه‌ی امور دیگر مستند به عقل محض نیز تقدم دارد. بار دیگر، بخش محتوایی هر تصور بر پایه‌ی شناخت‌هایی است که فقط بر عهده‌ی بخش محض قوه‌ی عقل است و هیچ قوه‌ی دیگری در شناخت آن امور دخالت ندارد. مفاهیم غیرماهوی بر مفاهیم ماهوی مقدم‌اند، لیک معرفت به آن‌ها از سنخ معرفت غیرتجربی یا معرفت پیشینی است، هرچند در تجربه مصداق داشته باشند. مفاهیمی چون ضرورت، امکان، علیت، معلولیت، وحدت و کثرت از این‌گونه مفاهیم‌اند. در عین حال، این مفاهیم هم‌چون مفاهیم ماهوی از واقع

حکایت می‌کنند. مفاهیم ماهوی یا مستند به مشاهده یا به علم حضوری یا تعقل محض‌اند و از این‌رو می‌توانند پیشینی یا پسینی باشند. شناخت مفاهیم ماهوی اکتسابی یک شناخت تدریجی و ناقص است که مسیر استکمالی خود را به موازات استکمال دانش بشری می‌پیماید. شناخت مفاهیم غیرماهوی یک شناخت پیشینی است و هرچند بتوان استکمال در این شناخت را تسریع کرد، لیک این استکمال جز از راه خود این مفاهیم ممکن نیست. بنابراین، شناخت مفاهیم غیرماهوی به ضروری و اکتسابی تقسیم می‌شود و بخش اکتسابی آن سرانجام، فقط به آن مفاهیم غیرماهوی تکیه دارد که ضروری‌اند. مفاهیم ماهوی اصلاً در شناخت مفاهیم غیرماهوی دخالت ندارند، با این‌که بدون مفاهیم غیرماهوی نمی‌توان شناختی از مفاهیم ماهوی فراهم کرد.

۵. شناسایی دین در طبیعت عقل

اکنون درباره‌ی چیستی دین می‌گوییم: مفهوم یا بخش محتوایی تصور یا چیستی دین نه یک مفهوم ماهوی است، نه یک مفهوم تجربی و نه یک مفهوم اکتسابی. مفهوم دین یک مفهوم واقع‌نماست که متعلق آن به چیستی‌های ماهوی وابسته نیست و عقل در دریافت آن به چیزی جز خود تکیه ندارد و شناخت آن در عقل ثابت و برقرار است و استکمال در شناخت آن جز به مفاهیم واقع‌نمای عقلی غیرماهوی، که در دسترس همگان‌اند، تکیه ندارد.

اگر بتوانیم نشان دهیم که مفهوم دین ناظر به یک واقعیت غیرماهوی محض است، آن‌گاه شناخت آن بر عهده‌ی عقل محض قرار می‌گیرد، بی‌آن‌که لازم باشد چیستی دین در تجربه حاضر نباشد یا در تجربه ردیابی نشود یا تجربه نتواند چیستی دین را در عقل آشکارتر و نمایان‌تر کند. اگر بتوانیم نشان دهیم که چیستی دین در بخش ضروری عقل محض قرار دارد، آن‌گاه لازم می‌آید که همه‌ی انسان‌ها از آن جهت که صاحب عقل‌اند به یکسان به چیستی آن شناخت داشته باشند. چنین شناختی موجب می‌شود تا چیستی دین از همه‌ی انظار و آراء خاص جدا شود و در هیچ نظریه یا فرضیه وابسته به افراد یا اشخاص قرار نگیرد. در این صورت، شناخت تفصیلی دین نیز جز از راه مفاهیم غیرماهوی میسر نیست که واقعیت آن سرانجام با رسیدن به آن شناخت اجمالی میسر می‌شود و هر گونه ناسازگاری با آن شناخت اجمالی دلیل است بر ناستواری شناخت تفصیلی که دین را مقصود قرار داده است.

اگر شناخت چیستی دین را بر عهده‌ی عقل ضروری قرار دهیم، آن‌گاه به جهانی

بودن دین از راه جهانی بودن عقل گذر می‌کنیم؛ شناختی از دین که به جهت تطابق با واقع دین از تقید به هر زمان و هر مکان و به هر موقعیت خاص رها و پیراسته است. از خواص شناخت متکی بر مفاهیم ضروری عقلی این است که هر صاحب عقلی در هر زمان و مکان و موقعیت تجربی که قرار گیرد به یکسان می‌تواند محتوای دین را بر مصداق آن تطبیق کند. نیز شناخت چیستی دین بر حسب شناخت امور ضروری الصدق، امکان انکار یا تردید یا جهل در برابر واقع دین را از میان می‌برد. شناخت ضروری الصدق شناختی است که انکار یا تردید در آن برای طبیعت عقل یا فاعل شناسای صاحب عقل، از هر نوع که باشد، ممکن نیست و بر فرض انکار آن، انکار منصرف است به تصدیق و از این‌رو به انکار، امکان ادعا نمی‌دهد. از باب نمونه، آشناترین گزاره‌ی ضروری الصدق، گزاره‌ی امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض است که انکارکننده‌ی آن در خود انکار به تصدیق آن پرداخته است. از آن‌جا که هر شناخت عقلی یا هر شناخت مطابق با واقع جز از راه امور ضروری الصدق ممکن نیست، انکار امور ضروری الصدق به صورت موجه شناختاری ممکن نیست. به تعبیر دیگر، امکان حذف امور ضروری الصدق یا مقابله با آن‌ها در هر فرض گرفتار تناقض است، چون شناخت که عبارت است از تطابق ذهن با واقع یا عبور از ذهن به واقع، جز با ادراک امور ضروری الصدق میسر نیست؛ اموری که نه فقط بنیاد شناخت که بنیاد واقعیت است، به‌طوری که شناسنده در حد درک آن‌ها خود را یکسره در واقع و آن‌سوی فاعل شناسا ملاحظه می‌کند.

۶. چیستی دین بر پایه‌ی توانایی‌های طبیعت عقل

عقل به‌مثابه‌ی حقیقت و گوهر انسانی از دو توانایی دانستن و عمل کردن بهره‌مند است [۳، ص ۲۱-۲۰]. با توانایی دانستن، عقل هستی‌ها (و نیستی‌ها) را به صورت معرفت و دانش به نزد خود وارد می‌کند. صورت‌های علمی هستی‌ها (و نیستی‌ها)، آن‌گاه که با هستی‌ها (و نیستی‌ها) واقعی و آن‌سوی عقل مطابق و برابر باشند، صورت‌های شناختاری‌اند. این صورت‌های شناختاری جهان واقع عینی را به صورت واقع علمی در عقل مستقر می‌سازد. عقل از راه این صورت‌های شناختاری با واقع آن‌سوی خود مرتبط می‌شود. هر گونه نابرابری یا عدم تطابق در این حیطه، عقل را از واقع دور می‌سازد و راه آن را به واقع مسدود می‌کند. در توانایی دوم، عقل هستی‌ها (و نیستی‌ها) را به جهان واقع هستی‌ها و نیستی‌ها صادر می‌کند و همان‌طور که در توانایی اول، خود را به

آن گونه که واقع هست درمی آورد، در توانایی دوم، واقع را به گونه ای که اراده کند، درمی آورد. توانایی عقل در مقام عمل کردن به این معناست که عقل می تواند در طبیعت کاری را انجام دهد که واقعاً کار عقلی ناب و محض است، هرچند آن کار در طبیعت به انجام می رسد و در آن ظاهر و بارز می شود. توانایی عقل در مقام دانستن به این معناست که عقل می تواند در شناخت واقع، شناختی کاملاً ناب و سره از هر گونه تجربه داشته باشد، هرچند تجربه نیز یک مرتبه از عمل شناختاری عقل است.

اکنون می کوشیم تا حقیقت و چیستی دین را در دو توانایی شناخت و کردار عقل، که به عقل نظری و عقل عملی خوانده شده اند، به صورت محض و ناب جست و جو کنیم. در توانایی دانستن، هر گونه شناختی که در عقل به نحو پیش از تجربه و بلکه به نحو پیش از استدلال برقرار باشد، به گونه ای با وجود و چیستی دستگاه عقل مرتبط است و حذف آن شناختها به حذف عقل می انجامد. این گونه شناختها را شناخت ضروری الصدق نام داده اند. نیز در توانایی کرداری عقل هر گونه عملی که به نحو پیش از تجربه و پیش از استدلال از طرف عقل دانسته و متعین شود، به گونه ای با وجود و چیستی دستگاه عقل مرتبط است و حذف آن عملها به حذف عقل می انجامد. می توان این قبیل کردارها را نیز کردارهای ضروری نامید.

برای شناخت حقیقت دین از جانب عقل محض و ضروری باید مضمونی را برای دین در نظر گرفت که ضروری الصدق باشد و در عین حال، هیچ امر دیگری داخل این مضمون نشود تا آن را به عدم مانعیت مبتلا سازد. امور ضروری الصدق آن اموری اند که مضمونشان تحت هیچ شرایطی قابل نقض و انکار نیست. این امور جزء طبیعت عقل اند، به این معنا که اگر عقل هست، این امور نیز هستند. اموری از طبیعت عقل اند که شک در آنها راه ندارد و صدق آنها ضروری است و ضرورت آنها مشروط به هیچ شرط و موقعیتی نیست. اگر شناخت دین به طبیعت عقل ارجاع داده شود، آن گاه انکار یا تردید در آنها به انکار یا تردید در طبیعت عقل می انجامد. بنابراین، چیزی می تواند جزء مقوم دین باشد که تحت هر شرایطی وجود آن تصدیق شود و برای طبیعت عقل ممکن نباشد که درباره ی آن تردید یا انکار داشته باشد.

بنیادی ترین اصل از اصول دین وجود خدای یکتاست. این اصل بر همه ی اصول دیگر دین احاطه دارد. شناخت نماینده یا فرستاده ی خدا و شناخت جهان خدا جز از راه شناخت خدا ممکن نیست. طبیعت عقل به نحو ضروری وجود خدا را تصدیق می کند، به

این صورت که برای هر چیزی که می‌تواند نباشد و هست، علت و دلیل می‌خواهد. قانون محض و ضروری عقل صاحب خود را به محض روبه‌رو شدن با خود و جهان به دنبال مبدأ آن‌ها می‌کشاند. در این تصدیق، عقل به هیچ شرط و قیدی متوقف نیست و به محض توجه به خود و جهان، خدا (پدیدآورنده‌ی جهان) را تصدیق می‌کند. بدین ترتیب، عقل از دریافت‌های روشن خود یک استنباط روشن را به سرعت به انجام می‌رساند؛ استنباط وجود خدا. این استنباط یک استنباط عمومی و نیز قابل فهم برای همگان است و از هر ابهامی تهی است، به طوری که در این استنباط نه توقفی برای عقل هست و نه می‌توان آن را از این استنباط منصرف کرد.

استنباط وجود خدا، به‌مثابه‌ی مبدأ هستی، کار ناب و محض عقل شناختاری است. این تصدیق با توجه به اصول شناختاری عقل یک تصدیق ضروری الصدق است؛ چه اشخاص صاحب عقل به این تصدیق طبیعت عقل اذعان کنند یا نکنند. طبیعت عقل به‌نحو ضروری الصدق وجود خدای یکتا را تصدیق می‌کند، به طوری که تصدیق وجود هر چه غیر اوست را معلق به این تصدیق می‌داند. این تصدیق‌ها هرچند با به میان آمدن اصول عقلی به انجام می‌رسند که نوعی تصدیق‌اند، لیک این تصدیق‌ها ظاهرکننده‌ی تصدیق به وجود مبدئی هستند که آن تصدیق‌ها را تضمین می‌کند و بنابراین همان‌طور که در واقع، هستی آن مبدأ بر هر هستی تقدم دارد، تصدیق او نیز بر همه‌ی تصدیق‌ها پیشی گرفته است. این تصدیق، اصلی از حقیقت دین را بر عقل آشکار می‌سازد که در این رتبه هر چیزی جز آن را از عقل می‌زداید. مبدأ هستی وجودی است که از هر قید و شرطی پیراسته و مبراست. طبیعت عقل نیز فقط چنین وجودی را مبدأ هستی می‌شناسد و فقط وجود چنین موجودی را بی‌قید و شرط تصدیق می‌کند. این تصدیق جز به عقل و اصولی که چیستی دستگاه عقل را می‌سازند، وابسته نیست و از این‌رو طبیعت عقل هیچ توقفی در تصدیق به مبدأ هستی ندارد.

طبیعت عقل با تصدیق مبدأ هستی، وجود تام و جویی را شناسایی کرده است؛ وجودی یکتا که هر موجودی نیازمند اوست و او از هر چیزی بی‌نیاز. همان‌طور که کمال هر موجودی به او نیاز دارد و او در همه‌ی کمالات بی‌نیاز. طبیعت عقل با شناخت تصدیقی خدا شناخت‌های تصدیقی دیگری را در آن استوار می‌بیند.

طبیعت عقل با یافت نقصان خود در شناخت، ضرورت وجود یک عقل کامل را در نظام عقلی تصدیق می‌کند. چنین وجود کاملی ضرورتاً از نقصان در شناخت پیراسته است و نیز در علم خود از خطا مصون است. چنین موجود ممکن‌ی یک عقل تام است که نیاز

همه‌ی عقول جزئی را پاسخ‌گو است و عقول جزئی با شناخت او امکان رسیدن به همه‌ی مقاصد عقلی را اذعان می‌کنند. چنین عقل تام و کاملی با مبدأ هستی رابطه‌ای بی‌واسطه دارد و میان او و هستی‌های مخلوقش به‌مناب‌ه‌ی راهنمای هستی عمل می‌کند تا آن‌ها را به کمال ممکن‌شان برساند و جهان طبیعت را با این راهنمایی به جهان عقلی مرتبط کند.

طبیعت عقل با یافت جهان طبیعت و محدودیت‌های آن وجود جهان ایده‌آلی را در تمامیت عقلی جهان‌ها تصدیق می‌کند؛ جهانی که از نواقص وجودی پیراسته است و چیزی در آن ضایع یا تباه نمی‌شود. تصدیق وجود چنین جهانی جز با تصدیق وجود خداوند ممکن نیست.

اکنون عقل نظری به‌نحو پیشینی هم ضرورت وجود مبدأ هستی، هم ضرورت وجود انسان تام و کامل مرتبط با مبدأ هستی (= فرستاده‌ی خدا، نماینده‌ی خدا، سفیر خدا) و هم ضرورت وجود جهانی کامل و تام (= جهان خدا) را تصدیق می‌کند؛ تصدیق‌هایی که از هر تصدیق دیگری ممتاز است. تنها محتوای چنین شناختی محتوای مقومات دین را تشکیل می‌دهد و جامعیت و مانعیت آن را فراهم می‌سازد.

با تقریر قانون اخلاق یا قانون محض عقلی، طبیعت عقل با مبدأ اخلاق، الگو یا اسوه‌های اخلاق و جهان اخلاق روبه‌رو می‌شود. طبیعت عقل از آن جهت مبدأ اخلاق را در عقل عملی تقریر و تثبیت می‌کند که نقض قانون اخلاق در موجودات ممکن را منتفی‌کننده‌ی آن قانون نمی‌بیند. اگر همه‌ی بهره‌مندان از طبیعت عقل برخلاف قانون اخلاق به سبب داشتن اراده و امیال شورش و طغیان کنند، نمی‌توانند استواری قانون اخلاق را سست و ناتوان سازند. بدین ترتیب، طبیعت عقل درمی‌یابد که اخلاق را مبدئی است که وجود آن را در واقع تثبیت کرده است و قانون‌های آن را در واقع مستقر و مکتوب ساخته است، به‌طوری که طغیان و شورش‌ها اثری در برانداختن آن‌ها ندارند. طبیعت عقل در بخش عملی مبدئی را برای اخلاق شناسایی می‌کند که قانون‌های اخلاق را به‌نحو وجوبی محقق ساخته است.

طبیعت عقل به سبب نقصان در کردار بار دیگر ضرورت عقل تام و کاملی را در ساخت کردار و عمل ضروری می‌یابد، به‌طوری که نقض قانون اخلاق از او ضرورتاً منتفی باشد. طبیعت عقل تنها از چنین عقلی می‌تواند پیروی کند و بر گفته‌ها، کردارها و تقریرهای او بی‌قید و شرط تکیه زند.

نیز طبیعت عقل به دلیل نقض قانون اخلاق در طبیعت به دست موجودات طبیعی و بی‌تفاوت بودن جهان طبیعت در برابر عامل و ناقض اخلاق، ضرورت وجود جهان اخلاق

را در نظام هستی امکانی درمی‌یابد که در آن جهان به سبب حکومت قانون‌های اخلاقی هر گونه ستمی ضرورتاً منتفی است و در آن میان عاملان و ناقضان قانون‌های عقل عملی محض یا قانون‌های اخلاق فاصله و جدایی است.

اکنون طبیعت عقل با ترکیب محتواهای عقل نظری و عقل عملی در بخش محض و ضروری، کثرت خود را در یک وحدت کامل ملاحظه می‌کند، به طوری که چه با عقل نظری و چه با عقل عملی و چه با هر دو به واقع بنگرد، به واقعیت واحدی منتهی می‌شود. در بخش عقل نظری، طبیعت عقل مقومات دین را با هیچ چیزی مقایسه‌پذیر نمی‌داند و در بخش عملی نیز مقومات دین را بر هر چیزی ترجیح می‌دهد. بدین ترتیب، ضرورت تصدیق این سه پایه یا مقوم دین و ضرورت تعیین اراده بر حسب این سه پایه، طبیعت عقل را در برابر واقعیت دین قرار می‌دهد: واقعیت مبدأ هستی و اخلاق، واقعیت عقل تام و کامل در هستی و اخلاق، و واقعیت پیشینی در جهان طبیعت قرار می‌گیرد؛ جهانی که به تبع محسوسیت خود از مبدأ هستی و عقل تام و جهان تام دور است و جهانی که به تبع حکومت غرایز از مبدأ اخلاق، الگوی عقل تام اخلاقی و جهان اخلاق دور است. لیک وجود این دانش پیشین نمی‌گذارد که طبیعت عقل از این سه واقعیت دور افتد، زیرا با داشتن این پایه‌های عقلی و نیز نشانه‌های عقلی جهان طبیعت، عقل جزئی مقومات واقع را به مثابه‌ی مقومات دین شناسایی می‌کند. در این هنگام طبیعت عقل با خداوند، فرستاده‌ی خداوند و جهان خداوند به اجمال آشناست و از این‌رو، در مواجهه با فرستاده‌ی خدا، او را آشنا و نه بیگانه می‌یابد و او را شایسته‌ی پیروی می‌داند و در تخطی از پیروی او هیچ دلیل موجهی را پیش روی خود نمی‌یابد.

بدین ترتیب، عقل نظری در پی شناخت فاعل هستی‌ها به مثابه‌ی مبدأ هستی است. مبدئی که با رسیدن به او پرسش عقل خاتمه می‌یابد. پرسش هزارم و بالاتر از آن تا هر عددی که تصور شود با پرسش نخست عقل درباره‌ی هستی (چیزی که این پرسش را پایان ندهد) یک پرسش بیش نیست. تفصیل پرسش‌های ناظر به هستی اشیاء تا به مبدأ آن‌ها نرسد در طبیعت عقل لزومی ندارد و در نزد او جز یک پرسش تکراری نیست. بنابراین، تعریف دین در نزد عقل نظری ناظر است به شناخت و تصدیق مبدأ و غایت هستی، شناخت و تصدیق کسانی که در نظام احسن هستی امکانی به صورت تضمین‌شده جهان را به این مبدأ و غایت می‌رسانند و شناخت و تصدیق جهان‌غایات وجودی.

عنصر اختیار یا اراده‌ی آزاد در بخش عقل عملی این بخش را به شناخت قوانین عقلی اخلاقی و تکیه‌گاه آن‌ها می‌کشاند: برخلاف قانون طبیعت، که نقض آن و حذف آن از عهده‌ی انسان بیرون است، اگر همه‌ی آدمیان قوانین اخلاقی را به اختیار نقض کنند ممکن نیست بتوانند آن‌ها را از واقع حذف کنند. بدین ترتیب، تعریف دین در نزد عقل عملی ناظر است به مبدأ اخلاق، الگوهای امکانی اخلاق (یا کسانی که در نظام احسن امکانی به صورت تضمین شده از نقض قوانین اخلاقی پیراسته‌اند و می‌توانند موجودات صاحب اختیار را از نقض قانون‌های اخلاق نجات دهند) و جهان اخلاق.

ترکیب این دو بخش از یافته‌های عقل محض، تعریف کامل دین را در نزد طبیعت عقل قرار می‌دهد: یافته‌ها یا شناخت و عملی که در مجموع سعادت انسان و فضیلت او را در نظام هستی ممکن ساخته است.

نتیجه

شناخت چیستی دین، به‌مثابه‌ی مهم‌ترین امر در سعادت انسان، ضرورت دارد. ضرورت این شناخت اجازه نمی‌دهد که به شرایطی واگذار شود که در دسترس طبیعت عقل، به‌مثابه‌ی طبیعت در دسترس همه‌ی انسان‌ها در هر موقعیت مفروض، نباشد. ارجاع شناخت دین به تعلیمات و آراء بشری موجب پراکندگی و تشتت اذهان می‌شود. طبیعت عقل در هر موقعیت مفروض با پایه‌ها یا اصول دین واقعی آشناست. این آشنایی باید هم جامع و هم مانع باشد تا در هر صورت به واقع منتهی شود. این اصول در یافته‌های پایه‌ای عقل محض مستقر شده است و فقط نیاز به آشکارسازی دارند، نه تعلیم یا اکتساب. پایه‌های دین، به‌مثابه‌ی پایه‌های عالم واقع، با پایه‌های شناختاری عقل تطابق دارند. در عین حال، شناخت تفصیلی دین در طبیعت عقل مستقر نشده است و عقل در این شناخت نیاز به مراجعه به منبع دیگری دارد. تعلیمات و آموزه‌های این منبع، که عقل کل مرتبط با مبدأ کل است، با یافته‌های پایه‌ای طبیعت عقل کاملاً هماهنگ‌اند و ممکن نیست با یکدیگر به ناسازگاری افتند. دسترسی طبیعت عقل به اصول و پایه‌های مقوم دین نه فقط او را از نیاز به غیرخود در این شناخت اجمالی بی‌نیاز می‌کند که او را از تردید و انکار برخاسته از محیط و نیز از آراء و انظار در امان می‌دارد. دسترسی طبیعت عقل به اصول و پایه‌های دین از راه دسترسی او به شناخته‌های پایه‌ای خود امکان هر گونه دلیل بر ضد مقومات چیستی دین را از آراء و انظار شخصی سلب می‌کند.

شماری از نتایج این پژوهش از این قرار است:

۱. تعریف به دست آمده از طبیعت عقل درباره‌ی دین می‌تواند ما را به تعریف جهانی دین نزدیک‌تر کند، زیرا هرچه از طبیعت عقل باشد به اذهان جهانی می‌پیوندد نه اذهان شخصی.
۲. با ارایه‌ی تعریف شناختاری دین، بسیاری از بحث‌ها و گفتگوها در عرصه‌ی دین، هم‌چون بحث‌های «علم و دین» و «دین و اخلاق» و... روشن‌تر و مفیدتر خواهند شد و از ابهام‌ها فاصله می‌گیرند.
۳. ارایه‌ی تعریف شناختاری از دین، بسیاری از مباحث را در مسیر مناسب‌تری قرار می‌دهد و به بخشی از بحث‌ها که بر پایه‌ی تعریف‌های قراردادی تکیه زده‌اند، پایان می‌دهد.

منابع

- [۱] ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ ق)، الاشارات و التنبیها، بی‌جا، دفتر نشر الکتاب، چاپ دوم.
- [۲] پترسون و...، مایکل (۱۳۹۳)، عقل و اعتقاد دینی، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ هشتم.
- [۳] شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا) (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی السفار العقلیه، قم، منشورات مصطفوی، چاپ دوم.
- [۴] عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۴)، نقد قوه‌ی شناخت، به کوشش: محمدعلی اردستانی، جلد اول، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- [۵] مظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ ق)، المنطق، قم، انتشارات فیروزآبادی.

