

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیلی بر واقع‌گرایی دینی از منظر علامه مصباح یزدی*

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

Akbar.hosseini37@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-5823-5211



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۵

چکیده

واقع‌گرایی دینی، بی‌تردید یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین موضوعات مورد بررسی در عرصه الهیات و فلسفه دین معاصر است. آیا حقایق دینی در عالم وجودی عینی و مستقل از آدمیان و اذهان آنان دارند؟ آیا این حقایق آن‌گونه که هستند و بدون دخالت اذهان آدمیان در این شناخت، قابل شناخت از جانب ما به عنوان فاعل‌های شناسا هستند؟ در صورت قابل شناخت بودن، آیا این معارف قابل انتقال به دیگران می‌باشند؟ هدف از این نوشتار، پاسخ دادن با این پرسش‌ها از دیدگاه مرحوم علامه مصباح یزدی است. روش تحقیق در این نوشتار، کتابخانه‌ای و اسنادی و در ادامه تحلیل محتوایی است. علامه مصباح یزدی، برای حقایق دینی وجود عینی و مستقل قائل است و آنان را وابسته به اذهان و ساخته و پرداخته آنان نمی‌داند. همچنین آن حقایق را قابل شناخت می‌داند و با تقریری خاص از واقع‌گرایی معرفت‌شناختی (واقع‌گرایی تقریبی) امکان انتقال آگاهی از حقایق دینی را نیز می‌پذیرد.

کلیدواژه‌ها: واقع‌گرایی دینی، غیرواقع‌گرایی دینی، واقع‌گرایی خام، واقع‌گرایی انتقادی، واقع‌گرایی تقریبی.

عرصه فلسفه دین، عرصه تضارب آرا و افکار گوناگون و اندیشه‌های فلسفی در حوزه دین است. این شاخه علمی در قرن بیستم با موضوعات و مباحث مختلفی رونق یافته و محلی برای ارائه رویکردهای گوناگون راجع به موضوعات دینی شده است. بی‌تردید یکی از مبنایی‌ترین مباحثاتی که زمینه پیدایش اختلافات فراوان و چالش‌های جدی شده، موضوع واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی دینی است. نوشتار حاضر، در مقام بررسی این موضوع از منظر علامه مصباح یزدی است.

در ابتدا لازم به یادآوری است که در حال حاضر، الهیات (به‌ویژه خداباوری) با دو چالش بسیار اساسی روبه‌رو بوده است:

الف) چالشی که منکران و ملحدان مطرح می‌کنند و با آن، اصل وجود خدا و دین انکار می‌نمایند. هنگام رویارویی با این چالش، تکلیف الهی‌دان خداپاور روشن است. او باید ضمن اقامه ادله مناسب بر اثبات وجود خداوند، به اعتراضات و انتقادات منکران نیز توجه کند و پاسخی در خور بدان‌ها ارائه دهد؛

ب) چالش ناشی از تفسیرهایی خاص که اندیشمندان - چه خداپاور و چه ملحد - از امر الوهی و حقایق دینی ارائه می‌کنند. توضیح اینکه متفکران در تفسیرهایی که از امر الوهی و حقایق دینی (همانند خدا، بهشت، دوزخ، وحی و...) ارائه می‌دهند، گاه یک هستی مستقل از انسان و جهان برای خدا و حقایق دینی لحاظ می‌کنند؛ بدین ترتیب به اصطلاح واقع‌گرا می‌شوند. گاهی نیز چنین معنایی را در نظر نمی‌گیرند و خدا و حقایق دینی را به نوعی وابسته به انسان و اذهان آدمیان می‌شمرند؛ اینان به اصطلاح به وادی غیرواقع‌گرایی سوق داده می‌شوند. این دو نوع تفسیر از خدا و امر الوهی، و نیز تفسیری که از دیگر آموزه‌های دینی ارائه می‌شود، در عرصه فلسفه دین موضوعی بس حیاتی است؛ به طوری که چالشی اساسی در عرصه الهیات ایجاد کرده و سرچشمه بسیاری از منازعات شده است.

جان هیک به‌عنوان یکی از بانفوذترین فیلسوفان دین قرن بیستم و دوران معاصر، در بیان اهمیت بحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی و نقطه آغازین مطرح شدن آن می‌گوید:

بحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در زبان دینی که در دهه‌های اخیر مطرح شده، امروزه مبنایی‌ترین جایگاه را در مباحث فلسفه دین به خود اختصاص داده است. این حرکت و مبحث، از زمان انتشار اثر پیشگامانه فویرباخ آغاز گردیده است (هیک، ۱۹۹۳، ص ۳).

البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که در قرن‌های گذشته، درک دینی و تفسیر امر الوهی، به‌روشنی تفسیر و درکی واقع‌گرایانه بود و شاید تنها استثنای مشهور در این باب، برخی از تقریرات بودیسم (تفسیر تراوادا بودیسم) تلقی می‌شد؛ اما امروزه تفسیرهای غیرواقع‌گرایانه‌ای از مسیحیت و یهودیت - علاوه بر بودیسم - رواج یافته است (همان). همچنین باید به این موضوع نیز اشاره کنیم که برای واقع‌گرایی نیز، تفسیرهای گوناگونی ارائه شده که نگرش‌های گوناگونی از حقایق دینی (حتی در میان اندیشمندان مسلمان) را پدید آورده است.

علامه مصباح یزدی، از جمله اندیشمندان معاصر است که در این حوزه نظرات ارزشمندی برجای گذاشته است که سزاوار است در این فرصت به قدر امکان به آن نظرات بپردازیم. بدین جهت ضروری است با بررسی دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی، تفسیر و نگرش‌ها ایشان از امر الوهی و موضوعات مرتبط با آن را دریابیم و به این وسیله بتوانیم در مقام دفاع از نگرش درست در این وادی قرار گیریم.

در آغاز این نوشتار، به تبیین موضوع مورد چالش (اصل واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در عرصه دین) پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم با ارائه شمایی کلی از واقع‌گرایی و واقع‌گرایی دینی، تصویری روشن از مسئله در ذهن مخاطب ایجاد کنیم.

۱. تعریف واقع‌گرایی

واژه «رتالیسم» (realism) که در زبان فارسی اغلب به واقع‌گرایی ترجمه می‌شود، از ریشه لاتینی RĒS گرفته شده است. چالتون تی. لوئیس، در فرهنگ لغت لاتین در توضیح معنای لغوی این واژه آورده:

این لغت به یک شیء بالفعل، خود شیء، واقعیت، حقیقت و صدق اشاره دارد که در برابر نمود، سخن محض و صرف نام یک شیء قرار می‌گیرد (چالتون، واژه RĒS؛ همچنین، رک: پارتیج، ص ۵۵۳).

آنچه از ترکیب رئال و ایسم به دست می‌آید، یکی از گسترده‌ترین مباحث و پرکشش‌ترین عرصه‌ها را در ساحت اندیشه بشری ایجاد کرده است. محور تلاش ما در این نوشتار نیز، همین مسئله می‌باشد.

۲. واقع‌گرایی دینی

منظور از واقع‌گرایی دینی چیست؟ شاید در نخستین گام اشاره به این نکته جا دارد که بحث میان واقع‌گرایان و غیرواقع‌گرایان در صحنه دین، بحثی است که در حوزه‌های هستی‌شناسی حقایق دینی، یا معرفت‌شناسی آن حقایق و گزاره‌های دینی و یا معناشناسی مفاهیم و گزاره‌های دینی ریشه دارد. توضیح مطلب اینکه اگر ما در این مسئله درصددیم که وجود واقعی و هستی مستقل از اذهان برخی موجودات و حقایق دینی را بررسی کنیم، تلاش ما به واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی هستی‌شناختی ارجاع داده می‌شود، اگر در مقام بررسی معرفت‌شناختی حقایق و گزاره‌های دینی هستیم و می‌خواهیم امکان شناخت آن حقایق و نیز صدق و توجیه گزاره‌های دینی را - با توجه به استقلال یا عدم استقلالشان از ذهن - مدنظر قرار دهیم، در این صورت مباحث ما به واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی معرفت‌شناختی بازمی‌گردد، و اگر درصددیم که معناداری مفاهیم دینی و حقیقت داشتن زبان دینی را اثبات کنیم، مباحث ما رنگ و بوی واقع‌گرایی معناشناختی به خود می‌گیرند.

بنابراین در مباحثه واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی دینی، با سه محور مهم بحث روبه‌رویم: ۱. هستی‌شناختی؛ ۲. معرفت‌شناختی؛ ۳. معناشناختی. از میان این سه فراز نیز همان‌طور که پیش‌تر از این هم خاطر نشان ساختیم، مباحث هستی‌شناختی به لحاظ ثبوتی، مبنایی‌ترند و به دنبال آن، مباحث معرفت‌شناختی راجع به امکان معرفت، صدق و توجیه و در مرحله سوم مباحث معناشناختی مفاهیم و گزاره‌های دینی مطرح می‌شوند.

پیتر برن در این زمینه کتاب *خدا و واقع‌گرایی* را به منظور بررسی دیدگاه‌های واقع‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه تألیف کرد؛ وی می‌نویسد:

در این بحث، ما رو به سوی مبنایی‌ترین پرسش‌ها راجع به مباحثات خداپاوارانه‌ای می‌کنیم که می‌توانیم تحت لوای واقع‌گرایی در برابر غیرواقع‌گرایی قرار دهیم. پرسش اصلی در این مباحث این است: آیا غرض آشکاری و رای صحبت از خدا وجود دارد تا به یک واقعیتهایی اشاره کند که به یک معنا وجودش، فراتر از ما و عالم است؟ و آیا آن هدف می‌تواند جدی گرفته شود؟ در این زمینه واقع‌گرا پاسخ «آری» و مثبت می‌دهد و غیرواقع‌گرا پاسخ «نه» و منفی (برن، ۲۰۰۳، ص ۴).

اکنون و در این مقام، لازم است نخست به طور واضح واقع‌گرایی دینی را تحلیل کنیم و در ادامه واقع‌گرا بودن استاد مصباح یزدی را به تصویر بکشیم. براین اساس در گام نخست ادعاهای یک واقع‌گرای دینی را استخراج و بیان می‌کنیم.

۳. ادعاهای واقع‌گرایی دینی

در تحلیل واقع‌گرایی دینی در برابر غیرواقع‌گرایی دینی، دست کم سه ادعای اصلی را می‌توان از هم تفکیک کرد:

۱. حقایق دینی همانند خدا، بهشت، جهنم و... در عالم مستقل از ما آدمیان وجود دارند؛
 ۲. این حقایق به راه‌های مختلف قابل شناسایی از سوی ما آدمیان هستند؛
 ۳. گزاره‌های حاکی از این حقایق معنادار و قابل صدق و کذب‌اند (ر.ک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۰، ص ۵۸).
- اکنون و برای تفکیک واقع‌گرایان از غیرواقع‌گرایان دینی، لازم است به این سه ادعا توجه کنیم و براساس این سه ادعا آنان را از هم بازشناسیم.

۴. علامه مصباح یزدی و واقع‌گرایی دینی

علامه مصباح یزدی، یک واقع‌گرای دینی است و این مهم از دیدگاه‌های ایشان در باب ادعاهای سه‌گانه ایشان قابل مشاهده است. در این مسیر، نخست هستی‌شناسی حقایق دینی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۴-۱. علامه مصباح یزدی و حقایق دینی

دین و معارف دینی، از حقایق و واقعیتهای گوناگونی حکایت دارد که ما با عنوان حقایق دینی نام می‌بریم. حقایقی همچون خدا، بهشت و دوزخ، وحی و نبوت و فرشتگان از جمله مهم‌ترین این حقایق در نظر گرفته می‌شوند. در این فراز، این چهار حقیقت دینی را به‌اختصار از منظر استاد مصباح یزدی بررسی می‌کنیم و نگرش واقع‌گرایانه ایشان را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۴-۲. خدا از منظر علامه مصباح یزدی

بی‌تردید خدا، مهم‌ترین حقیقت دینی است؛ تأنجاه که در ادیان مختلف با عنوان حقیقت غایی مورد بررسی قرار می‌گیرد. ادیان عالم در باب وجود مستقل ذات باری تعالی تردیدی به خود راه نداده و این حقیقت را عالی‌ترین واقعیت عالم در نظر می‌گیرند (ر.ک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۷، ص ۲۶). علامه مصباح یزدی نیز درباره خداوند

متعال از چنین ایده‌ای حمایت می‌کنند و این مسئله را به قدری روشن می‌دانند که جایی برای گفت‌وگو درباره‌اش در نظر نمی‌گیرند. با این حال برای اثبات وجود خدا، خدایی که عینیت داشته و در عالم خارج وجودی مستقل از آدمیان دارد، ادله مختلفی را ارائه نموده‌اند. به باور ایشان، دلایلی که برای اثبات وجود خدای متعالی اقامه شده فراوان و دارای اسلوب‌های گوناگونی است. به طور کلی می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول، دلایلی است که از راه مشاهده آثار و آیات الهی در جهان اقامه می‌شود، مانند دلیل نظم و عنایت که از راه انسجام و هم‌بستگی و تناسب پدیده‌ها، وجود طرح و هدف و تدبیر حکیمانه، کشف، و ناظم حکیم و مدبر علیم برای جهان اثبات می‌گردد. این دلایل در عین حال که روشن و دلنشین و خرسندکننده است، پاسخگوی همه شبهات و وسوس نیست، و درواقع بیشتر نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی آوردن معرفت فطری را ایفا می‌کند؛ دسته دوم، دلایلی است که از راه نیازمندی جهان، وجود آفریدگار بی‌نیاز را اثبات می‌کند؛ مانند برهان حدوث که از راه مسبوق بودن پدیده‌ها به عدم و نیستی، نیازمندی ذاتی آنها اثبات می‌شود و سپس به کمک ابطال دور و تسلسل، آفریننده بی‌نیاز، اثبات می‌گردد؛ یا برهان حرکت که از راه نیازمندی حرکت به محرک، و محال بودن تسلسل حرکات تا بی‌نهایت، وجود خدا به‌عنوان نخستین پدیدآورنده حرکت در جهان اثبات می‌شود، یا دلایلی که از راه ابداعی بودن نفوس و صور جوهریه و عدم امکان صدور آنها از فاعل‌های طبیعی و مادی، وجود علت هستی‌بخش و بی‌نیاز اثبات می‌گردد. این دلایل نیز کمابیش نیازمند به مقدمات حسی و تجربی است؛ دسته سوم، دلایل فلسفی خالص است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می‌شود، مانند برهان امکان و برهان صدیقین (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۲۱)؛

به دیگر سخن، نوع براهین و استدلال‌هایی که ایشان در اثبات وجود خدا آورده‌اند، ما را به این واقعیت هدایت می‌نمایند که ایشان اساساً در پی اثبات وجود خدایی است که مستقل از عالم مخلوقات است تا چه رسد به آدمیان و انسان‌ها. بنابراین به‌راحتی می‌توان ایشان را در هستی‌شناسی حقیقت‌خدا، واقع‌گرا در نظر گرفت. توضیح اینکه در برهان نظم، سخن از یک ناظم واقعی در عالم است که حکیم، مدبر و عالم به شمار می‌آید و برهان حدوث، نشان می‌دهد که پدیده‌های عالم هستی، مسبوق به وجود موجودی تلقی می‌شوند که نیاز آنها را مرتفع می‌گرداند و برهان حرکت، وجود حقیقتی را نشان می‌دهد که نخستین حرکت را شکل بخشیده است و نیز سایر براهین اثبات وجود خدا.

۳-۴. بهشت و دوزخ از منظر علامه مصباح یزدی

وجود عینی داشتن بهشت و دوزخ و به تعبیری جهان آخرت نیز از باورهای راسخ علامه مصباح یزدی دانسته می‌شود. ایشان با نکوش کسانی که باور به وجود عینی جهان آخرت ندارند، وظیفه اندیشمندان و عالمان دینی را در برطرف کردن این‌گونه دیدگاه‌ها و شبهات می‌دانند. به بیان ایشان حتی برخی، از ده‌ها سال قبل در کتاب‌هایشان نوشته‌اند که اصلاً دنیا و آخرت وجود عینی خارجی ندارد؛ دنیا به معنای خودخواهی است، و آخرت به معنای ارزش‌خواهی؛ اصلاً دنیا و آخرت دو اصطلاح دینی در مقابل اصطلاح عرفی سود و ارزش است. اینکه اسلام

می‌فرماید دنیا پست و لهو و لعب است و ارزشی ندارد، در جایی است که قصد شما از به دست آوردن دنیا، سودتان باشد؛ اما اگر قصدتان ارزش‌ها باشد و چون کار خوبی است آن را انجام بدهید، شما ارزشی را آفریده‌اید، و بهشت همان ارزشی است که شما آفریده‌اید؛ بنابراین بهشت همین جاست. یا اینکه می‌گویند بعد از مرگ عالم دیگری وجود دارد و در آن زنده می‌شوید، نقاشی‌هایی ذهنی است برای اینکه ما حقیقت را بفهمیم؛ وگرنه حقیقت دنیا و آخرت همان سود و ارزش است؛ کسی که به دنبال سود باشد، دنیاطلب و کسی که به دنبال ارزش کارها باشد، آخرت‌طلب است. بهشت و جهنم و آتش و حورالعین هم نقاشی ذهنی و رمان نویسی است؛ در مقام بیان این‌گونه گفته‌اند تا اثر کند؛ وگرنه حقیقتی علمی، عقلانی و فلسفی نیست؛ یک نوع بیان تبلیغی و تربیتی است! (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، جلسه ۲۲).

روشن است که با بهره‌گیری از راز آفرینش انسان و هدف خلقت آدمی می‌توانیم به وجود جهان آخرت به صورت عینی دست یابیم و ایده وجود ذهنی داشتن بهشت و دوزخ را منتفی بدانیم (همان) و البته اختیار و انتخاب لازمه رسیدن به کمالی است که در آخرت نصیب آدمی می‌گردد (همان). به دیگر سخن، کمال یک حقیقت واقعی است که انسان برای تحقق آن تلاش می‌کند و اختیار در حقیقت انتخاب راه واقعی به سوی یک مقصد واقعی است. آدمی در درونش گرایش به هر دو دارد؛ به درجات مختلف. در هریک از این درجات، دو گرایش متضاد برای انسان وجود دارد: از سویی لذت‌های نامطلوب و از سوی دیگر لذت‌های خوبی انسان را دعوت می‌کنند. شیاطین انسان را به یک سو می‌کشند و ملائکه نیز او را به طرف دیگر (همان). نکته اساسی در این مسئله قرار دارد که خداوند حکیم گرایش‌های بدون متعلق را در درون انسان قرار نمی‌دهد و تا زمانی که برای آن گرایش‌ها متعلق وجود نداشته باشد، وجود آنها لغو و بیهوده تلقی گردیده و وجود آنها بیهوده و عبث تفسیر می‌گردد که با حکمت خدا سازگار نیست و تمام این امور یعنی سوق داده شدن انسان به سوی بهشت و دوزخ حقیقی و واقعی که در عالم خارج تحقق مستقل از آدمی دارد.

۴-۴. عینیت وحی و نبوت

وحی و نبوت نیز یکی از مواردی است که دیدگاه‌های واقع‌گرایانه و نیز غیرواقع‌گرایانه در آن به چشم می‌آید. برای نمونه، دیدگاهی که نبوت و وحی را عبارت از تجربه شخص پیامبر در نظر می‌گیرد که در آن نه پیامی از عالم بالا به زمین آمده و نه فرشته وحی‌ای حامل آن است، رویکردی غیرواقع‌گرایانه نسبت به وحی و نبوت است (سروش، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶).

استاد مصباح یزدی، در این باب رویکردی واقع‌گرایانه اتخاذ کرده است. توضیح اینکه حضرت زهرا^ع برای انتخاب پیغمبر و بعثت پیغمبر به دو مرحله اشاره می‌فرمایند:

مرحله اول را با تعابیر *إصطفی*، *إجتبی* و *سمّاه* بیان می‌کنند و مرحله دوم را با تعابیر *أرسل*، *إبتعث* و مرحله اول مرحله علم است. این معنا را نسبت به کار خدا «تقدیر علمی» گویند. یعنی خدای متعال هم در عالم علم خود، اشیا را اندازه‌گیری می‌کند که چه چیزی باید در چه جایی واقع شود، چقدر زمان می‌خواهد، حجمش باید چقدر باشد، باید با چه چیزهایی ارتباط داشته باشد و این نوعی اندازه‌گیری است، اما در عالم علم. وقتی نقشه

اجرائی تهیه و عمل آغاز شد، این بخش کار هم مراحل دارد که آن را «تقدیر عینی» گویند. حضرت زهرا^{علیها السلام} فرمودند: «علماً من الله تعالى بمآل الأمور، وإحاطة بخوادث الدهور، ومعرفة بمواقع المشدور»؛ چون خدا عواقب امور را می‌دانست و بر همه حوادث احاطه داشت و جایگاه این مقدرات را می‌شناخت، در همان عالم جایگاه پیغمبر را به عنوان خاتم انبیاء تعیین کرد. تا اینجا صحبت علم و معرفت است که بر تقدیر علمی منطبق می‌شود. اما وقتی جبرئیل بر پیغمبر نازل می‌شود و می‌گوید: «أقرأ باسم ربك»، اینجا دیگر صحبت علم نیست؛ بلکه اینجا مرحله اجرا، پیاده کردن نقشه و عینیت بخشیدن به طرح است... خدا پیغمبر را مبعوث کرد برای اینکه کار را تمام کند، چون عزم جدی داشت که آن حکمی را که در عالم علم کرده بود امضا و در عالم عین پیاده کند: «وَأَنفِذْهُ لِمَقَادِرِ حَتْمِهِ»؛ مقدرات تا به آن مرحله‌هایی نرسیده قابل تغییر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، جلسه ۱۷).

با این تفسیر، هم وحی یک واقعیت عینی دیده می‌شود و هم وجود فرشته وحی به این لحاظ نگرش واقع‌گرایانه ایشان در باب وحی و نبوت کاملاً مشهود و قابل تبیین تلقی می‌گردد.

۴-۵. وجود عینی داشتن فرشتگان از منظر علامه مصباح یزدی

وجود فرشتگان و حتی ابلیس و شیاطین، از جمله مواردی است که درباره عینیت آنها اختلاف نظر دیده می‌شود. علامه مصباح یزدی در این زمینه نیز براساس آیات قرآن کریم، رویکردی واقع‌گرایانه داشته و آنها را دارای عینیت در نظر می‌گیرد.

به بیان استاد، جهان‌شناسی در قرآن، منحصر به موجودات محسوس نیست؛ چراکه در دیدگاه قرآن کریم، در میان آفریده‌های الهی، که همه جزئی از جهان هستند، موجوداتی هم هستند که ما از طریق حواس ظاهری نمی‌توانیم آنها را درک کنیم. دسته‌ای از این موجودات، مالئکه یا فرشتگان‌اند. اکنون، از آنجاکه آدمی با حواس خود نمی‌تواند آن موجودات را درک کند، از فهم ویژگی‌های وجودی آنان و ماهیتشان نیز عاجز است؛ مگر آن مقدار که آفریننده آنان در قرآن کریم به انسان‌ها معرفی کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۵).

استاد در ادامه به بررسی آیات قرآن کریم راجع به فرشتگان می‌پردازد و برای وجود عینی آنان و چگونگی وجودشان و افعالی که آنها از خود بروز می‌دهند به آیات قرآن کریم استناد می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۵-۲۳۰) که به جهت کمی مجال بررسی بیان ایشان را به موقعیتی دیگر واگذار می‌کنیم.

۴-۶. علامه مصباح یزدی و امکان معرفت به حقایق و گزاره‌های دینی

پس از پذیرش وجود عینی حقایق دینی، واقع‌گرایان با مسئله‌ای تازه مواجه می‌شوند؛ آیا امکان معرفت و آگاهی به این حقایق برای آدمیان وجود دارد؟ در میان کسانی که وجود حقایق دینی را پذیرفته‌اند، سه ایده قابل توجه وجود دارد: ایده واقع‌گرایی خام (Naïve Realism)، ایده واقع‌گرایی انتقادی (Critical Realism) و ایده واقع‌گرایی تقریبی (Approximate realism).

یک واقع‌گرای محض و خام معتقد است عالم (و عالم الوهی در واقع‌گرایی دینی) صرفاً همانی است که ما ادراک می‌کنیم. واقع‌گرایی خام در یک مقیاس کلی و عام، مدعی است که جهان واقع دقیقاً همان‌گونه است که ما

بدان معرفت داریم و شناخت ما از عالم، با جهان خارج از ذهن انطباق دارد. در این تفسیر، حقایق عالم (چه آنهايي که از راه مشاهده حسی برای ما مکشوف می‌شوند و چه اموری که ما از راه کشف حضوری یا دیگر ابزار معرفت از آنها آگاه می‌شویم) همگی دقیقاً به همان شکلی که هستند بر ما آشکار شده‌اند؛ از این‌رو ذهن ما به عنوان فاعل شناسایی هیچ‌گونه دخل و تصرفی در نحوه ادراک آنها انجام نمی‌دهد. به بیانی ساده‌تر، عالم همانی است که در ذهن ما منعکس شده و آنچه در ذهن ما نقش بسته است، به طور خالص عالم بیرون را به تصویر می‌کشد (دنسی و سوسا، ۱۹۹۲، ص ۱۰۶). به دیگر سخن، اگر آدمی راجع به خدا و حقیقت غایی معرفتی کسب می‌کند، دقیقاً همان چیزی است که در عالم خارج محقق شده و نه چیزی بیشتر و یا کمتر.

در برابر واقع‌گرایی محض و خام، واقع‌گرایی انتقادی بر آن است در ادراک عالم، یک مشارکت ذهنی مهمی بین انسان‌ها و حقایق عالم وجود دارد؛ به طوری که تجربه ما از عالم، آشکارا یک تفسیر انسانی است. این تفسیر و ساخت انسانی، از تأثرات یک محیط واقعی بر اندام‌های حسی ما پدید می‌آید و در آگاهی و زبان ما که در شکل‌های گوناگون فرهنگی عرضه شده، مفهومی گردیده است (هیگ، ۱۹۹۳، ص ۵۴). به بیانی دیگر، علاوه بر وجود امر مورد ادراک، ذهنیت‌های ما نیز در فهم یک حقیقت موجود در عالم دخیل است. بنا بر این نگرش، آدمی هیچ‌گاه به معرفتی دقیق از حقایق عالم دست نمی‌یابد. اگر خدا و یا امور دیگر را بخواهد مورد معرفت قرار دهد، همیشه با ذهنیات خود آن آگاهی را مخلوط و ممزوج می‌یابد و شناختی ناب هرگز برای او حاصل نمی‌گردد. به اعتقاد واقع‌گرایان انتقادی، تمام معارف بشری ناخالص بوده و ذهنیت‌های آدمیان در شکل‌گیری معرفت‌های آنان نقش دارد.

اما به نظر می‌رسد هر دو راه و هر دو تفسیر، مشکلات خاص خود را دارند که در این فرصت در مقام بیان آنها نیستیم (برای بررسی مشکلات دو دیدگاه بالا، ر. ک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۰، ص ۲۶۱-۲۶۲ و ۲۷۹-۲۹۸)؛ اما بهترین راه، بیان دیدگاهی ترکیبی است؛ یعنی «واقع‌گرایی تقریبی». در این دیدگاه، ذهنیت‌های انسان در بسیاری از معارف حصولی وی مؤثر است؛ ولی این امکان هست که شخص با کنار گذاردن ذهنیت‌ها، اندک‌اندک به معرفتی خالص «تقرب» یابد و سرانجام معرفتی کاملاً مطابق با عالم خارج از ذهن به دست آورد. به دیگر سخن، نوعی تقرب به واقعیت در این نوع از واقع‌گرایی مشاهده می‌شود. این رویکرد، علاوه بر اینکه با وجود استدلال‌ها و شواهد فراوانی که آن را تأیید می‌کنند، همراه است، مشکلات دو راه و ایده قبل را با خود ندارد و راه‌حلی برای لحاظ کردن ذهنیت‌های آدمی در نیل به معرفت حقیقی در نظر می‌گیرد (برای بررسی مزیت‌های واقع‌گرایی تقریبی، ر. ک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۰، ص ۳۲۵).

آیت‌الله مصباح یزدی هرچند هیچ‌گاه از واژه «واقع‌گرایی تقریبی» استفاده نکرده، اما باین‌حال از جمله اندیشمندیانی است که به صورت ضمنی، واقع‌گرایی تقریبی را مورد حمایت قرار داده است. استاد مصباح یزدی، نسبت به تحقق عالم عینی مستقل از ذهن، یک واقع‌گراست. او در بیان این موضوع می‌آورد که وجود هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی مانند علم است و همچنان که مفهوم آن نیازی به تعریف ندارد، تحقق عینی آن هم بدیهی

و بی‌نیاز از اثبات است و هیچ انسانی عاقلی چنین توهمی هم نمی‌کند که جهان هستی هیچ در هیچ است و نه انسانی وجود دارد و نه موجود دیگری و حتی سوفیست‌هایی که مقیاس همه چیز را انسان می‌دانند، دست‌کم وجود خود انسان را قبول دارند. تنها یک جمله از گرگیاس که افراطی‌ترین سوفیست‌ها به شمار می‌رود نقل شده که ظاهر آن انکار مطلق هر وجودی است؛ ولی گمان نمی‌رود که مراد وی به فرض صحت نقل همین ظاهر کلام باشد؛ به طوری که شامل وجود خودش و سخن خودش هم بشود؛ مگر اینکه به بیماری روانی سختی مبتلا شده بوده یا در اظهار این کلام غرضی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۶۲).

ایشان بر ادعای خود این استدلال را می‌آورند که ادعای عدم امکان شناخت حقایق عالم به طور کلی و تمام، متضمن علم به این مطلب و ناقض خودش می‌باشد. ایشان در نفی دلیل منکران امکان وقوع علم به حقایق عالم به خطاپذیری ادراکات عقلی و حسی می‌آورد و معتقد است استدلال برای این ادعای نادرست به خطاپذیری ادراکات حسی و عقلی نیز مستلزم چندین علم است؛ علمی که علی‌الفرض از این دلیل حاصل می‌شود علم به خطا بودن بعضی ادراکات حسی و عقلی علم به واقعیتی که ادراک خطایی با آن مطابق نیست علم به وجود خود ادراک خطایی علم به خطاکننده علم به اعتبار این استدلال که از شناخت‌های عقلانی تشکیل یافته است و علم به محال بودن تناقض (همان، ص ۱۴۸).

آیت‌الله مصباح یزدی، همانند اغلب اندیشمندان مسلمان معاصر، علم را بر دو گونه تقسیم می‌نماید: حصولی و حضوری. در این اندیشه، تقسیم علم به این دو قسم یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است و به همین جهت حالت سومی را در عرض این دو قسم نمی‌توان برای علم فرض کرد؛ یعنی علم از این دو قسم خارج نیست یا واسطه‌ای بین شخص عالم و ذات معلوم وجود دارد که آگاهی به وسیله آن حاصل می‌شود که در این صورت به علم حصولی نامیده می‌گردد و یا چنین واسطه‌ای وجود ندارد و در این صورت علم حضوری خواهد بود (ر.ک: همان، ص ۱۵۳).

اما راز خطاناپذیری علوم حضوری چیست؟ با توضیحی که درباره علم حضوری و علم حصولی و فرق آنها داده شد، آشکار گردید علم به نفس و علم به حالات نفسانی و همچنین سایر علوم حضوری اساساً خطاناپذیرند؛ زیرا در این موارد خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد به خلاف موارد علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش میانجی را ایفا می‌کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیا و اشخاص خارجی نداشته باشند. به دیگر سخن خطای در ادراک در صورتی قابل تصور است که بین شخص درک‌کننده و ذات درک‌شونده واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن تحقق یابد؛ در چنین صورتی جای این پرسش هست که این صورت یا مفهومی که بین درک‌کننده و درک‌شونده واسطه شده و نقش نمایانگری از درک‌شونده را ایفا می‌کند، آیا دقیقاً درک‌شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک‌شونده هست یقین به صحت ادراک حاصل نمی‌شود؛ اما در صورتی که شیء با شخص درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای

نزد درک‌کننده حاضر باشد و یا با آن وحدت یا اتحادی داشته باشد دیگر جای فرض خطا نیست و نمی‌توان پرسید که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه؛ زیرا در این صورت علم عین معلوم است (همان، ص ۱۵۵-۱۵۶).

اکنون با این تحلیلی که از آیت‌الله مصباح یزدی ارائه شد، به دست می‌آید که ایشان، برخلاف غیرواقع‌گرایان و واقع‌گرایان انتقادی، حصول معرفت نسبت به برخی حقایق را به طور مستقیم و بدون وساطت مفاهیم برخی حقایق می‌پذیرند.

نکته مهم این است که علم حضوری نیز برای خود مراتبی دارد و همه علم‌های حضوری از نظر شدت و ضعف یکسان نیستند؛ بلکه گاهی علم حضوری از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد، ولی گاهی هم به صورت ضعیف و کم‌رنگی حاصل می‌شود و به صورت نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه درمی‌آید. این اختلاف مراتب در علم حضوری گاهی معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک‌کننده است؛ یعنی هرقدر نفس از نظر مرتبه وجودی ضعیف‌تر باشد، علوم حضوری‌اش ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است و هرقدر مرتبه وجودی‌اش کامل‌تر شود، علوم حضوری آن کامل‌تر و آگاهانه‌تر می‌گردد.

همچنین علم حضوری به حالات روانی نیز به صورت دیگری قابل شدت و ضعف است؛ مثلاً بیماری که از درد رنج می‌برد و درد خود را با علم حضوری می‌یابد، هنگامی که دوست عزیز را می‌بیند و توجهش به سوی او معطوف می‌شود دیگر شدت درد را درک نمی‌کند. علت ضعف این ادراک، ضعف توجه است؛ برعکس در هنگام تنها بودن و به‌ویژه در شب تاریک که توجهی به سایر امور ندارد، درد خود را با شدت بیشتری درک می‌کند که علت آن شدت توجه است.

اکنون اختلاف مراتب علم حضوری می‌تواند در تفسیرهای ذهنی آنها مؤثر باشد. مثلاً نفس در مراحل اولیه با اینکه علم حضوری به خوشتن دارد، ممکن است بر اثر ضعف این علم ارتباط خود را با بدن به صورت رابطه عینیت تصور کند و در نتیجه بیندازد که حقیقت نفس همین بدن مادی یا پدیده‌های مربوط به آن است؛ ولی هنگامی که مراتب کامل‌تری از علم حضوری برایش حاصل شد و به عبارت دیگر هنگامی که جوهر نفس تکامل یافت، دیگر چنین اشتباهی رخ نمی‌دهد.

اکنون با در نظر گرفتن این مطلب، به اعتقاد علامه مصباح یزدی، آدمی می‌تواند نسبت به حقایق دینی همانند ذات باری تعالی، آگاهی بی‌واسطه و حضوری یابد و به این شکل، نوعی از آگاهی واقع‌گرایانه را در این وادی به منصفه ظهور رسانده است. توضیح اینکه انسان به مقتضای آفرینش خود، ارتباط عمیقی با آفریننده خود دارد؛ یعنی چنان آفریده شده است که در اعماق قلبش، یک رابطه وجودی با خدا دارد و هنگامی که به عمق دل خود توجه کند، چنین رابطه‌ای خواهد یافت؛ نه اینکه می‌داند خدایی هست، بلکه رابطه خود را با خدا می‌بیند و شهود می‌کند؛ این، علم حضوری است؛ یافتن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۷۵)، ولی این یافتن حضوری در اثر ضعف مرتبه وجودی و نیز بر اثر توجه به بدن و امور مادی این علم به صورت ناآگاهانه درمی‌آید؛ اما با تکامل نفس و کاهش توجه به

بدن و امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خداوند متعال همان علم به مراتبی از وضوح و آگاهی می‌رسد؛ تا آنجا که می‌گوید: «بكون لغیرک من الظهور ما لیس لک» (دعای حضرت سیدالشهداء^ع در روز عرفه) (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸).

با توجه به این مطالب، آشکار می‌گردد که در یافت‌های حضوری، علم ما می‌تواند نسبت به ذات باری تعالی، حالتی تکاملی یابد و به صورتی تدریجی به واقعیتی که قابل دسترسی شناختی است، نزدیک‌تر گردد. این تحلیل با عنوان واقع‌گرایی تقریبی کاملاً منطبق می‌گردد.

درباره امکان معرفت نسبت به وحی و پیام الهی نیز علامه مصباح یزدی یک واقع‌گراست. در دیدگاه ایشان، پیامبران الهی با فرشته وحی ملاقات کرده و پیام الهی را بتمامه از ایشان دریافت می‌کردند و در راه انتقال این پیام مصون از خطا بودند. آموزه عصمت پیامبران و نیز فرشته وحی در این زمینه معنا یافته و راه را برای امکان معرفت به محتوای وحی را تضمین نموده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۰).

همچنین معصوم بودن انبیا در دریافت وحی و امکان معرفت آنان نسبت به این حقیقت دینی نیز از جمله مطالبی است که علامه مصباح یزدی بدان توجه کرده است (همان، ص ۲۸۷). با این نگاه، استاد در زمره واقع‌گرایان در امکان نیل به حقیقت وحی از جانب پیامبران الهی وجود دارد و شناخت این حقیقت دور از دسترس آنان نیست.

۴-۷. علامه مصباح یزدی و معناداری گزاره‌های دینی

با ظهور پوزیتیویست‌های منطقی، مسئله معناداری گزاره‌های دینی شکل گرفت و مورد توجه اندیشوران گوناگون قرار گرفت. در نگاه پوزیتیویست‌ها، پیش از آنکه سخن از صدق و کاذب بودن یک گزاره به میان بیاید، لازم است درباره معناداری و یا بی‌معنایی آن گزاره‌ها گفت‌وگو شود. گزاره‌ای معنادار است که یا قابل مشاهده تجربی باشد و یا از سنخ گزاره‌های تحلیلی یا تعریفات صوری همان‌گویی (توتولوژی) دیده شود. گزاره‌ای که خارج از دایره تجربه باشد و مشاهده‌ناپذیر و از گزاره‌های تحلیلی هم نباشد، پوچ و بی‌معنا در نظر گرفته می‌شود (ر.ک: همپل، ۱۹۵۰، ص ۴۱-۶۳).

مسئله‌ای که اکنون در این فراز رخ می‌نماید، معناداری گزاره‌های دینی است. با معیاری که پوزیتیویست‌های منطقی ارائه نموده‌اند، آیا این گزاره‌ها معنادارند یا اینکه پوچ و خالی از واقعیت تلقی می‌گردند؟

توضیح اینکه پوزیتیویست‌های منطقی هیچ راه تجربی‌ای برای اثبات و یا ابطال و یا تأیید قوانین متافیزیکی معرفی نکردند و به این سبب، قوانینی همچون اصل علیت، سختیت علت و معلول و مانند‌های این امور را پوچ و فاقد مضمون معرفتی دانستند. آنان همچنین گزاره‌های اخلاقی را غیرقابل مشاهده دانستند و بر این اساس، آنها را نیز بی‌معنا در نظر گرفتند و در پی یافتن توجیهی برای اعتبار بخشیدن به آن گزاره‌ها برآمدند. امرگرایی، احساس‌گرایی و توصیه‌گرایی از جمله تلاش‌های آنان در عرصه اخلاق به شمار می‌رود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۶-۵۷). این نحله فکری، همچنین درباب گزاره‌های الهیاتی و ناظر به حقایق دینی، به جهت تجربه حسی نشدن، قائل به بی‌معنایی و پوچ بودن شده‌اند (ر.ک: ابتسی و لنفورد، ۱۹۶۲، ص ۳۴۰-۳۶۰). آیر، دیدگاه پوزیتیویسم را درباره گزاره‌های ماورای طبیعی چنین بیان می‌کند:

مدعی هستیم که هیچ قضیه یا خبری که مربوط به یک «حقیقت» متعالی یعنی ماورای حدود کل تجربه حسی باشد، دارای معنای حقیقی نیست و از این به ضرورت لازم می‌آید که زحمات کسانی که در راه وصف چنین حقیقتی کوشیده‌اند، مصروف حصول مهمات بوده باشد (آبر، ۱۳۸۴، ص ۱۶-۱۷).

با این رویکرد، نگرشی نوین در عرصه گزاره‌های دینی شکل یافت که با عنوان مؤلفه‌ای از غیرواقع‌گرایی دینی مورد شناسایی قرار گرفت. در این مجال باید دید که استاد مصباح یزدی چه نگرشی به مسئله دارد و آیا وی در زمره واقع‌گرایان قرار می‌گیرد و یا غیرواقع‌گرایان.

اندیشمندان مختلف در مواجهه با پوزیتیویست‌ها، دو مسیر مختلف را برگزیده‌اند. عده‌ای از اساس ایده معناداری آنان را مورد نقد و انتقاد قرار داده و آن را ناپذیرفتنی قلمداد کرده‌اند و به این جهت، از اساس صحبت از معناداری گزاره‌های دینی را بی‌دلیل دانستند و البته عده‌ای نیز ایده مذکور را مطلوب دیده و راه پوزیتیویست‌ها را معتبر دانسته‌اند. البته این گروه، در باب معناداری گزاره‌های دینی خود به دو دسته کوچک‌تر تقسیم شده‌اند. عده‌ای آنها را معنادار معرفی کردند و گروهی بی‌معنا. سمپزیوم و مناظره معروفی که میان سه اندیشمند قرن بیستم یعنی آنتلوی فلو، بازل میچل و آر. ام. هیر انجام پذیرفت، نمونه بارزی از این تقابل محسوب می‌گردد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۲۶۱-۲۶۹). البته روشن است افرادی همانند جان هیک، با پذیرش ملاک معناداری، ایده اثبات در جهان آخرت را مطرح ساخته و به نوعی گزاره‌های دینی را قابل اثبات تجربی در نظر گرفته‌اند (همان).

علامه مصباح یزدی به طور کلی دیدگاه پوزیتیویست‌های منطقی را در ملاک معناداری نادرست دانسته و معتقد است گزاره‌های واقعی و با معنایی در عالم وجود دارد که اساساً تجربی نیستند. به دیگر سخن، برای با محتوا بودن یک معرفت، ایشان برخاسته از تجربه بودن را لازم نمی‌داند و شناخت‌هایی را مطرح می‌سازد که خارج از حیطه مشاهده و تجربه حسی برای آدمیان به شکل معنادار و با محتوا حاصل شده است.

توضیح اینکه استاد مصباح یزدی علم را به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم کرده‌اند و این تقسیم را یک تقسیم عقلی و دایر بین نفی و اثبات دانسته‌اند و به همین جهت، حالت سومی را در عرض این دو قسم نمی‌توان برای علم فرض کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷). استاد پس از این تقسیم، موضوع خطاپذیری و خطاناپذیری این دو نوع علم را پیش کشیده‌اند که در حقیقت سخن گفتن از صدق و کذب آنهاست و به این شکل، بدون اشاره به موضوع معناداری و بی‌معنایی، به سوی تحلیل صدق و کذب آنها رفته است. به دیگر سخن، با این مسیر، از اساس راه را بر صحبت از معناداری و یا بی‌معنایی گزاره‌ها مسدود می‌کند و به هیچ وجهی در میدان کارزار با پوزیتیویست‌ها وارد نمی‌شود. استاد، خطای در معرفت را در جایی مطرح می‌سازد که بین شخص درک‌کننده و ذات درک‌شونده واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن تحقق یابد. در چنین صورتی جای این پرسش هست که این صورت یا مفهومی که بین درک‌کننده و درک‌شونده واسطه شده و نقش نمایانگری از درک‌شونده را ایفا می‌کند، آیا دقیقاً درک‌شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ اما در صورتی که شیء یا شخص درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک‌کننده حاضر باشد، و یا با آن وحدت یا اتحادی

داشته باشد، دیگر جای فرض خطا نیست و نمی‌توان پرسید که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت، علم عین معلوم است (همان، ص ۱۶۹-۱۷۰).

با این نگاه، از آنجاکه علم حضوری، علمی است که با واسطه مشاهده حسی شکل نگرفته و بلکه، از راه شهود که ابزاری ورای حس است، حاصل آمده است؛ و از آنجاکه یافته‌های شهود و مکاشفه، به طور قطع قابل مشاهده و تجربه حسی نخواهند بود، به این ترتیب، براساس دیدگاه پوزیتیویست‌های منطقی، فاقد ملاک معناداری خواهند بود. اما در جانب مقابل، آیت‌الله مصباح یزدی علاوه بر اینکه این علوم را معنادار و با محتوا می‌داند، آنها را نیز عاری از خطا و یقینی معرفی می‌نماید. به عبارت دیگر، موضوع معناداری را صرفاً در حیطة علوم حصولی نداسته و علوم حضوری را نیز در این جریان وارد می‌سازند.

با این نگاه، استاد هنگامی که وارد عرصه گزاره‌های دینی می‌شود، با این معیار، ایشان از آغاز زیر پرچم پوزیتیویست‌ها نرفته و ملاک معناداری آنان را مورد تأیید قرار نمی‌دهد. با توجه به این موضوع، ایشان گزاره‌های دینی را معنادار دانسته و تلاش خود را در تعیین صدق و کذب آنها متمرکز می‌دارد. ایشان در باب آگاهی حضوری به ذات الهی آورده‌اند:

همچنین در جای خودش ثابت شده که انسان نسبت به آفریدگار خویش علم حضوری دارد، ولی در اثر ضعف مرتبه وجودی و نیز در اثر توجه به بدن و امور مادی، این علم به صورت ناآگاهانه درمی‌آید، اما با تکامل نفس و کاهش توجه به بدن و امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خداوند متعالی، همان علم به مراتبی از وضوح و آگاهی می‌رسد تا آنجاکه می‌گوید: «ایکون لغيرک من الظهور ما لیس لک؟» (دعای عرفه) (همان، ص ۱۷۲-۱۷۳).

به این ترتیب، آیت‌الله مصباح یزدی در سومین ادعای واقع‌گرایان دینی نیز، هم‌نوا با آنان شده و در زمره آنان قرار گرفته است.

نتیجه‌گیری

اشاره شد که در مباحثه واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی دینی، با سه محور مهم بحث روبه‌رویم: الف) هستی‌شناختی؛ ب) معرفت‌شناختی؛ ج) معناشناختی. از میان این سه فراز نیز مباحث هستی‌شناختی به لحاظ ثبوتی، مبنایی‌ترند و به دنبال آن، مباحث معرفت‌شناختی درباره امکان معرفت، صدق و توجیه و در مرحله سوم مباحث معناشناختی مفاهیم و گزاره‌های دینی مطرح می‌شوند.

با در نظر گرفتن مطالبی که در نوشتار حاضر ارائه گردید، آیت‌الله مصباح یزدی، در هر سه مقام رویکردی مشخص داشته و هم به لحاظ هستی‌شناختی وجود حقایق دینی را مورد تأیید قرار می‌دهد و هم به لحاظ معرفت‌شناختی آنها را قابل شناخت می‌داند و هم مفاهیم و گزاره‌های ناظر به آن حقایق را معنادار و با محتوا در نظر می‌گیرد. آیت‌الله مصباح یزدی با این تفسیر، یک واقع‌گرای دینی کامل عیار در نظر گرفته می‌شود.

منابع

- آیر، آلفرد جولز، ۱۳۸۴، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، شفیعی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۷، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۹۰، *واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۷، *الهیات تطبیقی؛ حقیقت‌غایی در ادیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- سروش، عبد‌الکریم، ۱۳۸۲، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۶، *فلسفه اخلاق*، نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۹، «شرح خطبه فدکیه»، جلسه هفدهم (فلسفه نوت)، در: mesbaheyazdi.ir
- _____، ۱۳۸۹، *خدائشناسی*، تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۱، *جهان‌شناسی*، تحقیق، تصحیح و بازنگری حمید آریان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۳، *راه و راهنمائشناسی*، بازنگری و تصحیح مصطفی کریمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۸، «سخنرانی شرح دعای مکارم الاخلاق»، جلسه بیست و دوم (دوراهی بهشت و دوزخ)، در: mesbaheyazdi.ir
- Abenethy, G.L. and Thomas A. Langford (ed), 1962, *Philosophy of Religion*, London, The Macmillan Company.
- Byrne, Peter, 2003, *God and Realism*, Aldershot, Ashgate.
- Charlton, T. Lewis; 2002, *A Latin Dictionary*, Harper and Brothers, Oxford University Pres, Oxford.
- Dancy, Jonathan and Sosa Ernest (ed. By), 1992, *A Companion to Epistemology*, Blackwell.
- Hempel, Carl G., 1950, "Problems and changes in the empiricist criterion of meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, N. 41, p. 41-63.
- Hick, John, 1993, "Religious Realism and Non-Realism: Defining the Issue", in *Is God Real*, Joseph Runzo (ed. By), London, Palgrave Macmillan.
- Partridge, Eric; 1959, *origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, London, Macmillan.