

باور دینی و شناخت افلاطونی

سعید مسعود موسوی کریمی^۱

استادیار فلسفه دانشگاه مفید

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۰۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۶/۲۷

چکیده

در جستجوی بهترین راه ممکن برای آزمون و تأیید باورهای دینی، نخست نسبت شناخت افلاطونی با شناخت‌های عقلی و تجربی تبیین شده است. سپس نشان داده شده است که چگونه از آموزه‌های افلاطونی برای تبیین پدیده‌ها و توجیه باورهای دینی استفاده می‌شود. در آخر، در ضمن نقد مبانی افلاطونی روشن شده است که شناخت افلاطونی، یا آنچه در ادبیات دینی «شناخت عرفانی» خوانده می‌شود، خود فاقد تبیین و توجیه فلسفی کافی است، و در نتیجه شایستگی آن را ندارد که پایه توجیه شناخت دینی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: شناخت دینی، شناخت افلاطونی، عرفان

نخستین پرسش پیش‌روی دین‌باور این است که چگونه باور دینی خود را توجیه می‌کند. این پرسش خصوصاً هنگامی که دین‌باوران به صورت اقلیتی کوچک در میان جامعه‌ای بزرگ از ناباوران زندگی می‌کنند، عملاً به چالشی روزانه تبدیل می‌شود. سنجش شناخت دینی بحثی گسترده است و در این مختصر، پس از ارائه درآمدی بر چستی شناخت دینی و راه‌های ممکن برای توجیه نظری آن، تنها به نقد رویکرد افلاطونی به باورهای دینی می‌پردازم و می‌کوشم تا نشان دهم که شناخت افلاطونی یا عرفانی در توجیه باورهای دینی کارایی ندارد.

دین معمولاً شامل دسته‌ای از اخبار و دسته‌ای از دستورات و الزامات است. اخبار دینی به صورت جملات خبری بیان می‌شوند و به این سبب آن‌ها را گزاره‌های دینی می‌نامیم. گزاره‌های دینی عمدتاً در یکی از دو گروه گزاره‌های هستی‌شناختی یا گزاره‌های تاریخی قرار می‌گیرند. به این ترتیب، دین معمولاً مجموعه‌ای از گزاره‌های هستی‌شناختی، گزاره‌های تاریخی، و دستورات و الزامات عملی است. دیندار ناگزیر است باور خود به این هر سه گروه را توجیه نماید، اما توجیه باور به هر کدام از این گروه‌ها راه مخصوص به خود را دارد.

در توجیه باور به گزاره‌های هستی‌شناختی یک راه مرسوم توسل به استدلال‌های مابعدالطبیعی است. در توجیه باور به گزاره‌های تاریخی روش‌های مختلفی در علم تاریخ متداول

1. Email: mmkarimi2@gmail.com

است. در آخر، از آنجا که دستورات دینی عموماً به طور مستقیم یا غیرمستقیم از گزاره‌های دینی نتیجه می‌شوند، توجیه باور به الزامات عملی دینی از طرفی در گرو توجیه باور به صدق گزاره‌های دینی (اعم از هستی‌شناختی یا تاریخی)، و از طرف دیگر در گرو معتبر بودن روش‌های استنباط احکام از گزاره‌های دینی است. ارزیابی و تبیین راه‌های استنباط دستورات دینی از گزاره‌های دینی خارج از موضوع این بحث است. پس دامنه بحث من محدود است به بررسی راه‌های توجیه باور به اخبار یا گزاره‌های دینی.

از آنجا که شناخت دینی شاخه‌ای از دانش یا شناخت بشری است، پس ارزیابی باورهای دینی تابع اصول کلی حاکم بر ارزیابی شناخت انسان است. شناخت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که شناخت انسان را مطالعه می‌کند و به سؤالاتی از این دست پاسخ می‌دهد: شناخت چیست؟ دامنه شناخت انسان تا کجا است؟ از چه راه‌هایی شناخت حاصل می‌شود؟ و معیار اعتبار یا نحوه ارزشیابی یک ادعای شناختی کدام است؟ منظور از شناخت هر نوع دانش یا آگاهی است که انسان نسبت به امور دارد، و معمولاً در یکی از شاخه‌های شناخت علمی، تاریخی، اجتماعی، دینی یا نظایر این‌ها قرار می‌گیرد.^۱ شناخت یا باور دینی از آن جهت که شناخت است هیچ تفاوتی با سایر باورها و شناخت‌های انسان ندارد و بنابراین تابع همان الزامات و محدودیت‌هایی است که به طور کلی بر شناخت بشر حاکم است. نادیده گرفتن این الزامات و محدودیت‌ها و یا عدم شناسایی دقیق توانایی‌های عمومی بشر در شناخت امور، باعث می‌شود که درک درستی از شرایط شناخت دینی نداشته باشیم، و در نتیجه در ارزیابی‌های خود از باورهای دینی به بیراهه برویم. پس برای ارزیابی شناخت دینی ناگزیر هستیم که مبانی عمومی شناخت بشر را تبیین کنیم.

۱. شناخت‌شناسی ترجمه (Epistemology) یونانی است که در انگلیسی (The Theory of Knowledge) نیز خوانده می‌شود. در فارسی (Episteme) را شناخت یا دانش می‌گویند و (Epistemology) علم مطالعه شناخت یا به طور خلاصه شناخت‌شناسی خوانده می‌شود. معادل‌های دیگری که در دهه‌های اخیر و بیشتر در حوزه‌های غیر دانشگاهی رواج یافته است، معرفت و معرفت‌شناسی است. اما این معادل‌ها دست کم در زبان فارسی رسایی و گویایی معادل‌های پیش گفته را ندارند. حتی می‌توان گفت که این معادل‌ها باعث کج فهمی و گمراهی مخاطب می‌شوند، زیرا در زبان فارسی «معرفت» دارای بار ارزشی است و معمولاً اشاره به آگاهی به موضوعات روحانی یا اخلاقی دارد، نه به دانش بشر به طور عام. آخر اینکه این معادل‌ها فارسی نیستند و فاقد زیبایی معادل‌های فارسی هستند. بنابراین در این نوشته، من معادل‌های (شناخت) و (شناخت‌شناسی) را در برابر اصطلاحات غربی مربوط به کار می‌برم.

اینکه ما چه چیزهایی را می‌دانیم و چگونه آن‌ها را می‌دانیم از قدیمی‌ترین سؤالات فلسفی‌اند. در نظر اول متوجه می‌شویم که ما نسبت به پیرامون خود و طبیعت شناخت داریم: اینکه در اینجا نشستیم و قلم را بر کاغذ می‌دوانیم، اینکه سیب از درخت حیاط به زیر می‌افتد، اینکه شاخه شکسته بر روی آب حوض شناور می‌ماند، اینکه تابش آفتاب سنگ پشت پنجره را گرم می‌کند، اینکه حیوانات روستای ما تولیدمثل می‌کنند و غیره. به نظر می‌رسد این شناخت‌ها از مشاهدات ما ناشی شده‌اند؛ یعنی از طریق حواس پنج‌گانه آن‌ها را دریافته‌ایم.

اما در کنار این شناخت‌های تجربی با شناخت‌های دیگری هم سروکار داریم که برخلاف دسته قبل قابل مشاهده نیستند؛ پس باید مستقل از تجربه کسب شده باشند. از جمله این‌ها می‌توان به شناخت ما به قوانین کلی طبیعی (مثلاً اینکه فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند)، یا به حقایق ریاضی (مثلاً دو به علاوه دو می‌شود چهار)، یا به حقایق منطقی (مثلاً چیزی با نقیض خودش جمع نمی‌شود)، و یا نهایتاً به قواعد اخلاقی (مثلاً دزدی بد است و راستگویی خوب است) اشاره کرد. دریافت‌های حسی ما ممکن است شناخت‌هایی را برای ما فراهم نمایند که کمک می‌کنند تا این چهارگونه شناخت را بهتر بشناسیم، اما دریافت‌های حسی خود آن شناخت‌ها را به ما نمی‌نمایانند. به عنوان مثال، با دریافت حسی در می‌یابیم که قطعه‌فلزی خاص در زمان و مکان خاصی به واسطه حرارت دیدن منبسط می‌شود، یا اینکه یک درخت با درخت دیگر روی هم دو درخت می‌شوند. اما حواس ما نمی‌گویند که «در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها، همه فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند»، یا اینکه «یک به علاوه یک، دو می‌شود»، زیرا این جمله‌ها درباره زمان‌هایی در آینده و مکان‌هایی که ممکن است هرگز در دسترس ما نباشند نیز ادعا دارند، در حالی که آن زمان‌ها و مکان‌ها به درک حسی هیچ‌کسی درنیامده است. به بیان دقیق‌تر، محتوای این جمله‌ها بسیار بیشتر از آن چیزی است که به حس درمی‌آید.

از آنجا که حس یا تجربه این دسته از شناخت‌ها را به ما نمی‌آموزد، بنابراین باید در کنار شناخت تجربی نوع دیگری از شناخت برای انسان فراهم باشد که از طریق مستقل از مشاهدات حسی به دست می‌آید. به تعبیر دیگر، انسان باید دارای شناختی باشد که پیش از تجربه و بدون واسطه آن به دست آمده باشد. به این اعتبار به شناخت اموری که به حس در نمی‌آیند شناخت پیش از تجربه یا به اختصار «شناخت پیشینی» می‌گویند. چون به نظر می‌رسد عقل انسان شناخت پیشینی را بدون هر واسطه‌ای درمی‌یابد، بعضی بر آن شده‌اند که شناخت پیشینی محصول خود عقل است و بنابراین آن را «شناخت عقلی» نامیده‌اند.

به طور خلاصه، بر اساس ملاحظات ابتدایی به نظر می‌رسد که شناخت‌های انسان را بر اساس روشی که به دست می‌آیند می‌شود در دو دسته متمایز قرار داد. **شناخت تجربی** یا آن دسته از شناخت‌هایی که به واسطه حواس پنج‌گانه به دست می‌آیند؛ و **شناخت عقلی** یا آن دسته از شناخت‌هایی که ریشه در تجربه ندارند، بلکه عقل بدون واسطه قرار دادن حواس پنج‌گانه مستقلاً آن‌ها را درمی‌یابد.

در مقایسه شناخت تجربی با شناخت عقلی به نظر می‌رسد که این دو از ارزش‌های متفاوتی برخوردارند. شناخت تجربی مبتنی بر مشاهدات حسی است. از آنجا که حواس ما همواره در معرض خطا هستند، پس شناخت تجربی همواره مشکوک به خطا است. درست است که با آزمون مجدد مشاهدات خود می‌توانیم بر بیشتر خطاهای حواس خود غلبه کنیم و مشاهدات خود را تصحیح کنیم، ولی باید توجه داشت که آزمون یک مشاهده توسط مشاهده‌ای دوباره صورت می‌پذیرد و این مشاهده جدید هم خود در معرض خطا است. پس یک مشاهده را هر قدر هم که تکرار کنیم، گرچه احتمال خطای آن رفته رفته کمتر می‌شود، هرگز در مقابل خطا مصونیت نمی‌یابد. به این ترتیب تمام شناخت‌های تجربی ما خطاپذیر و به تعبیر دیگر احتمالی هستند.

از سوی دیگر، شناخت عقلی مستقل از حواس به دست می‌آید، پس از خطاهای حسی بری است. ادعا می‌شود که اگر برای حصول شناخت عقلی روش درست کاربرد عقل را بدانیم و از منطق که راهنمای استفاده درست از عقل است پیروی کنیم، شناخت عقلی حاصل بدون خطا خواهد بود. به این ترتیب، شناخت عقلی از ارزش و جایگاه رفیع‌تری نسبت به شناخت تجربی برخوردار است. خلاصه ادعا تا اینجا این شد که گرچه شناخت تجربی ما جایز الخطا و کم اعتبار است، شناخت عقلی ما در عوض در نهایت استواری و اتقان قرار دارد، و هر آنچه بر شناخت عقلی استوار باشد غیرقابل خدشه و تردید است. از جمله، برخی ادعا می‌کنند که شناخت دینی از جنس شناخت تجربی نیست، بلکه از جنس شناخت عقلی است و بنابراین غیرقابل تردید است.

آنچه گذشت روایتی بسیار مختصر از تفسیر رایج در باب تقسیم‌بندی انواع شناخت انسان است. اما در این تبیین از شناخت با مشکلات فراوانی مواجه می‌شویم. یکی اینکه بر اساس این تبیین از آنجا که کلیه شناخت‌های تجربی خطاپذیرند پس غیرقابل اعتماد و غیریقینی انگاشته می‌شوند. بر اساس این تبیین، شناخت علمی جزو محدوده شناخت تجربی قرار می‌گیرد و بنابراین خطاپذیر و غیرقابل اعتماد است. اما این نتیجه خلاف انتظار ماست، زیرا ما معمولاً

شناخت علمی را پر ارج‌ترین و یقینی‌ترین نوع شناخت خود می‌دانیم و اساسی‌ترین تصمیم‌ها و انتخاب‌های خود را بر اساس داده‌های علمی اتخاذ می‌کنیم.

مشکل دوم اینکه در توضیح شناخت عقلی گفته می‌شود شناختی است که به کمک صرف قوای عقلی به دست می‌آید. اما برخلاف سازوکار تجربه و مشاهده که سازوکاری آشنا برای ما است و کارکرد ابزارهای مشاهده‌تی بدن برای ما روشن است، سازوکار صرف عقلی روندی مبهم و نامعلوم است و ابزارهای شناخت عقلی ابزارهایی ناشناس هستند. در توضیح سازوکار شناخت عقلی نهایت کاری که صورت می‌دهند این است که مراتبی برای عقل برمی‌شمارند و برای هر مرتبه نقشی در شناخت قائل می‌شوند. اما رتبه‌بندی زبانی عقل چیزی بیش از نام‌گذاری صرف نیست، و توضیح روند شناخت عقلی به هیچ‌وجه تناسبی با سازوکار و جزئیات دقیق شناخته شده در روند شناخت تجربی ندارد. قرار است با ارزش‌ترین و متقن‌ترین شناخت‌ها، از جمله شناخت کلیات و باورهای اخلاقی، از طریق شناخت عقلی حاصل شوند و چنین شناخت با ارزشی را مشکل بتوان بر اساس چنان سازوکار ادعایی مبهمی توجیه کرد. ابهام در تبیین سازوکار عقل اعتبار و ارزش باورهایی را که عقلی نامیده می‌شوند به کلی مخدوش می‌کند.

به علاوه، برای تضمین دقت عقل گفته‌اند که رعایت قواعد منطقی عقل را از خطا مصون می‌دارد. اما توضیح داده نشده است که منطق چیست و چگونه به دست می‌آید. اگر منطق محصول نوعی شناخت تجربی باشد، پس خود منطق خطاپذیر است و در نتیجه نمی‌تواند به عنوان معیاری برای صیانت عقل از خطا به کار رود. اما اگر منطق محصول شناختی عقلی باشد، برای اینکه عقل قواعد منطقی را کشف کند از کدام معیار برای پرهیز از خطا استفاده کرده است؟ از آنجاکه در دوره پیش از کشف منطق، عقل فاقد راهنمای عملی پرهیز از خطا بوده است، پس چه بسا در شناخت حقایق منطقی به کلی به خطا رفته باشد. به این ترتیب منطقی که باید تضمین‌کننده مصونیت عقل از خطا باشد، ای بسا خود به کلی غلط است.^۱

افلاطون برای اینکه از سویی اتقان گزاره‌های علمی را تضمین کند و از سوی دیگر ارزش و اعتبار گزاره‌های اخلاقی را استوار سازد، کسب شناخت را مبتنی بر سازوکاری به کلی متفاوت

۱. در دو مقاله دیگر به طور مفصل به ارزیابی شناخت عقلی و شناخت تجربی و استفاده از آن‌ها در توجیه باورهای دینی خواهیم پرداخت. در اینجا تنها برای متمایز کردن نقش شناخت افلاطونی و روشن کردن نسبت آن با شناخت‌های عقلی و تجربی ناگزیر به بحثی مجمل از دو شناخت اخیر پرداخته‌ام. فشرده‌گی بحث در این قسمت ابهام آفرین شده است. امیدوارم در آن دو مقاله این ابهام‌ها برطرف شود.

دانست و برای توجیه آن سازوکار، در مورد سرشت انسان فرض‌هایی کرد. از نظر افلاطون انسان از دو جوهر متمایز روح و بدن تشکیل شده است. روح مجرد است و در بند زمان و مکان نیست، ولی بدن مادی است و دارای ابعاد سه‌گانه و مقید در زمان. گرچه بدن انسان در مقطعی ساخته شده و تنها در دوره‌ای زندگی می‌کند، ولی روح انسان از پیش بوده است. با تشکیل بدن روح نیز به آن می‌پیوندد و این دو انسان را می‌سازند.

به باور افلاطون روح پیش از تعلق آن به بدن در عالمی به سر می‌برده که او آن را عالم مُثُل یا ایده‌ها می‌نامد. از نظر افلاطون عالم واقعی همان عالم مُثُل است و عالم محسوسات که ما در آن هستیم سایه‌هاست. افلاطون برای اینکه نظر خود را شرح دهد می‌گوید غاری را در نظر بگیرید که مردم در آن رو به سوی دیوار انتهایی غار نشسته‌اند و آتشی نزدیک دهانه غار روشن است. موجودات از مقابل غار می‌گذرند و نور آتش باعث می‌شود که سایه موجودات بر روی دیوار غار بیفتد و مردم این سایه‌های گذرا را می‌بینند. آن موجودات در حکم موجودات عالم مُثُل هستند و این سایه‌ها در حکم موجودات عالم محسوسات. پس اصل حقیقت که ثابت است در عالم مُثُل است و حقایق گذرای این جهان تنها سایه‌هایی از آن حقایق ازلی و ابدی‌اند.

از نظر افلاطون علم راستین غیرقابل تغییر است و بنابراین موضوع علم راستین حقایق راستین است نه سایه‌های گذرای این جهان. توضیح اینکه در نظر افلاطون شناخت یا دانش باید غیرقابل تغییر باشد، و اگر نه اصلاً شناخت نیست. چون موجودات جهان محسوسات خود در معرض تغییرند، پس شناخت آن‌ها نیز دستخوش تغییر است و بنابراین شناخت محسوسات شناخت راستین نیست. موضوع شناخت راستین باید خود غیر قابل تغییر و ثابت باشد تا شناخت آن هم بدون تغییر بماند. از آنجا که تنها موجودات عالم مُثُل همواره ثابت‌اند، پس موضوع شناخت راستین حقایق راستین عالم مثل هستند.

به گمان افلاطون، از آنجا که روح انسان پیش از آنکه به بدنش تعلق گیرد در عالم مُثُل بوده است، پس حقایق راستین را از نزدیک درک کرده و به تمامی آن‌ها علم یافته است. به هنگام تعلق روح به بدن، روح تمامی دانسته‌های خود را فراموش کرده است، گرچه آن دانسته‌ها از دست نرفته‌اند بلکه تنها پنهان شده‌اند. انسان در مواجهه با پدیده‌های این جهان و به واسطه مشاهدات خود، آنچه را که در عالم مُثُل فراگرفته ولی فراموش کرده است، دوباره به یاد می‌آورد. مثلاً وقتی انسان می‌بیند که قطعه فلزی در اثر حرارت منبسط می‌شود، به یاد می‌آورد که فلزات

همواره در اثر حرارت منبسط می‌شوند. یا وقتی دید که دروغ گفتن منجر به نتیجه بدی شد، یادش می‌افتد که دروغ گفتن بد است. پس، از نظر افلاطون، شناخت و علم‌آموزی در حقیقت چیزی بیش از یادآوری نیست؛ ما در این جهان هیچ نمی‌آموزیم بلکه بعضی از ما به واسطهٔ تجربیاتی که می‌کنیم بخشی از فراموش شده‌های خود را به یاد می‌آوریم و برخی از ما همچنان در فراموشی باقی می‌مانیم.

به این ترتیب تقسیم‌بندی شناخت به تجربی و عقلی که بر اساس روش‌های کسب شناخت تدوین شده است در نظام افلاطونی فاقد موضوعیت است، زیرا در این نظام روش کسب شناخت به کلی متفاوت و روشی‌یگانه در نظر گرفته می‌شود. از نظر افلاطون ما در این جهان هیچ دانشی کسب نمی‌کنیم، بلکه همه دانش‌ها را از عالم دیگر با خود می‌آوریم. در نظام افلاطونی شناخت‌های واقعی ما، چه علمی باشند چه ریاضیات یا اخلاق، چون به همراه ما از عالم مثل آمده‌اند و محصول واکنش‌های ما در این عالم محسوسات نیستند، همگی یقینی و به دور از خطا هستند.

نظام افلاطونی جاذبه‌های فراوانی دارد. نخست اینکه از زیبایی شاعرانه‌ای برخوردار است و حس زیبایی‌خواهی مخاطب را ارضاء می‌کند. پس مخاطب مایل است که این نظام را باور کند. دیگر اینکه راه‌حل‌های بسیار ساده برای مشکلات پیچیدهٔ شناخت‌شناسی ارائه می‌کند. در این نظام شناخت مبتنی بر تجربه نیست و تجربه تنها زمینهٔ یادآوری علم را فراهم می‌کند. پس خطای حواس و مشاهدات ما الزاماً شناخت ما را آلوده به خطا نمی‌کند. در واقع شناخت را در عالم مُثُل کسب کرده و به این عالم آورده‌ایم و در عالم مُثُل به علم یقینی دسترسی مستقیم و بدون خطایی داشته‌ایم. پس در نظام افلاطونی علم به جایگاه و ارزش بالایی که توقع داریم باز می‌گردد. در مورد چگونگی علم به کلیات، گزاره‌های ریاضی و منطقی و احکام اخلاقی نیز راه‌حلی به همین سادگی فراهم می‌شود: کلیات را به عینه در عالم مُثُل دیده‌ایم و با حقایق ریاضی و منطقی در آن عالم روبرو شده‌ایم و گزاره‌های اخلاقی را بلاواسطه دریافته‌ایم. خوبی راستگویی و پاکدامنی و زشتی دزدی و جنایت را به چشم دل مشاهده کرده‌ایم. پس این دسته از حقایق را نیز با کمال اتقان در نزد خود می‌یابیم.

گذشته از این محاسن، نظام افلاطونی ابزاری به دست مفسرین دینی می‌دهد که بسیاری از گره‌های کلامی خود را به کمک آن می‌گشایند: فطرت را با یافته‌های روح در عالم مُثُل تطبیق می‌کنند؛ روح افلاطونی را با روحی که در متون مقدس آمده است کاملاً منطبق و

تفسیرکننده آن می‌یابند؛ و در توجیه بسیاری از باورهای خود، منشأ باور خود را به شهود عرفانی که تنها در قالب نظام افلاطونی قابل توجیه است نسبت می‌دهند. اینکه عالم محسوسات را سایه‌ای از عالم معقولات بخوانند و علم واقعی را علم به معقولات تلقی کنند و شناخت غیرقابل تردید را تنها شناختی بدانند که از طریق تجربه شهودی به کف می‌آید، چیزی نیست مگر بازگویی کلمه به کلمه نظریه افلاطون، اگر چه ممکن است نام افلاطون را هرگز به میان نیاورند. استقبال از نظرات افلاطون در تفاسیر دینی چنان گسترده است که بسیاری از نظرات وی، خصوصاً دوگانگی روح و بدن، از مسلمات باورهای دینی انگاشته شده است؛ گویی بدون نظام افلاطونی تفسیر متون مقدس و توجیه باورهای دینی ناممکن است.

در کنار همه این‌ها، آنچه نظرات افلاطون را بیشتر جذاب می‌کند هماهنگی آن با باورهای عمومی و کارایی آن در ارائه تفسیرهای ساده برای پدیده‌های رازآلود روزمره است. مثلاً، اینکه خواب می‌بینیم و در خواب با چیزهایی مواجه می‌شویم و از اموری اطلاع می‌یابیم که به نظر می‌رسد هرگز پیش‌تر آن‌ها را تجربه نکرده‌ایم، با ایده دوگانگی روح و بدن به سادگی قابل توجیه به نظر می‌رسد: روح در خواب تا حدودی از بدن جدا می‌شود و در سیر و سفر خویش چیزهایی را مشاهده می‌کند که ما قبلاً مشاهده نکرده‌ایم و چون به بدن باز می‌گردد و ما بیدار می‌شویم، آن مشاهدات روح را در قالب خواب به یاد می‌آوریم.

اما واقعیت این است که نظام افلاطونی با وجود کارایی شگفت آن در حل مشکلات شناخت‌شناسی، از نواقص بنیادین رنج می‌برد. به تعبیر دقیق‌تر، گرچه با توسل به نظام افلاطونی مشکلات اساسی شناخت‌شناسی را می‌توان منحل کرد، این نظام خود پایه بر آب دارد و درگیر مشکلات بنیادینی است که به ظاهر غیرقابل حل هستند. بنابراین، نظام افلاطونی از پایه ناکارآمد است و بهتر آن است که به کناری نهاده شود، یا دست کم مادامی که راه‌حلی برای مشکلات آن یافت نشده است دستاویز پاک کردن مشکلات شناخت‌شناسی قرار نگیرد. در اینجا به طور گذرا به مشکلات اساسی نظام افلاطونی اشاره می‌کنم.

همچنان که پیش‌تر یادآور شدم، نخست باید توجه داشت که زیبایی‌ظاهری نظام افلاطونی و سادگی زیاد تبیین‌های آن مخاطب را وا می‌دارد تا در پذیرش آن شتاب کند، بدون آنکه چندان در نقایص فلسفی آن تأمل کند. پس باید هشیار بود تا جاذبه فراوان نظام افلاطونی را با اتقان آن اشتباه نگرفت، و در ارزیابی فلسفی آن دیده را بر سادگی و جاذبه شاعرانه آن فروبست. در ارزیابی نظریه افلاطون ابتدا باید توجه کرد که افلاطون شناخت راستین را شناخت بدون تغییر می‌داند.

پس برای توجیه اینکه چگونه می‌توان به شناخت بدون تغییر دست یافت به فرض‌هایی قائل می‌شود. اما در همان قدم اول و پیش از آنکه به فرض‌های او بپردازم، لازم است روشن کنم که اصرار افلاطون بر اینکه شناخت واقعی شناخت بدون تغییر است، اصرار موجهی نیست. از آن جهت که در تغییرناپذیر بودن قواعد اخلاقی منافع عملی وجود دارد^۱، شاید بشود با تمایل وی در تغییرناپذیر خواندن شناخت اخلاقی همدلی کرد. ولی اینکه شناخت به امور جهان، یا آنچه شناخت علمی می‌نامیم، باید شناخت بدون تغییر باشد نه موجه است و نه با توقع معمول ما از شناخت علمی سازگاری دارد.

اینکه افلاطون شناخت علمی را بدون تغییر می‌خواهد ظاهراً دو علت دارد. نخست اینکه، گویا باور دارد اگر شناختی تغییر کند و اصلاح شود به این معنی است که پیش از تغییر و اصلاح، غلط است و بنابراین اصلاً شناخت یا علم نیست، بلکه عین جهل است. پس شناختی را می‌توان شناخت حقیقی نامید که ثابت بماند و هرگز امکان اصلاح و تغییر در آن نباشد. دو دیگر اینکه، گویا باور دارد شناختی یقینی است که غیرقابل تردید و خطاناپذیر باشد. یعنی از نظر وی اگر من شناختی را قابل اصلاح بدانم پس نمی‌توانم در مورد آن یقین حاصل کنم و باورش نمایم. در واقع افلاطون از وجود معلول به وجود علت پی‌می‌برد؛ یعنی می‌بیند که ما به شناخت‌هایی یقین داریم، پس قائل می‌شود که این شناخت‌ها غیرقابل خدشه و ثابت هستند. بعد با این مسئله مواجه می‌شود که ما چگونه این شناخت‌های ثابت را به دست آورده‌ایم، در حالی که نه تجربه‌های روزمره ما و نه ابزارهای شناختی ما قادر هستند که برای ما شناخت‌های ثابت و یقینی فراهم کنند. پس برای اینکه چگونگی کسب این شناخت‌های ثابت و یقینی را توجیه کند، به نظام‌سازی می‌پردازد و بر حسب نیاز موجودات ثابت عالم مثل را خلق می‌کند.

اما این دو باور بر اساس برداشت‌های غلط افلاطون از هر دو مقوله شناخت و یقین انسان استوار هستند، برداشت‌های غلطی که باعث شده‌اند نه تنها افلاطون بلکه بسیاری از فلاسفه، در طول تاریخ فلسفه تا دوره معاصر، آرای اشتباهی در شناخت‌شناسی صادر کنند. در فرصتی دیگر توضیح خواهیم داد چگونه شناخت و یقین هر دو با اصلاح‌پذیری قابل جمع هستند، و فرض اینکه شناخت حقیقی باید ثابت باشد فرضی غیرضروری و بلکه فرضی غلط است. در هر حال، در اینجا بر سر این فرض مجادله نمی‌کنم و فعلاً می‌پذیرم که لازم است شناخت راستین ثابت

۱. اگر قواعد و احکام اخلاقی را ثابت فرض کنیم، پس از هرج و مرج اخلاقی ناشی از نسبی‌انگاری اخلاقی رهائی خواهیم یافت. همچنین قادر خواهیم بود از اموری چون حقوق جهانشمول و غیرقابل تغییر بشر سخن بگوییم.

باشد، و بررسی می‌کنم که آیا نظامی که افلاطون برای تضمین حصول چنین شناختی ارائه می‌کند نظامی استوار است.

پایه اصلی نظام افلاطونی بر دوگانه‌سازی استوار است: دوگانه جهان مثل و جهان سایه‌ها، و دوگانه روح نامیرا و بدن میرا. درست همین دوگانه‌سازی است که شالوده نظام افلاطونی را ویران می‌کند. در دوگانه (مثل - سایه‌ها) افلاطون چیستی مثل یا ایده‌ها را به قدر کافی معلوم نمی‌کند. او در توضیح عالم مثل سه ویژگی عمده را بر می‌شمارد: اول اینکه موجودات مثالی خارج از زمان و مکان هستند و غیرقابل تغییرند؛ دوم اینکه نه تنها برای موجودات این جهان، بلکه برای مفهوم‌ها نیز ایده وجود دارد؛ و آخر اینکه هر ایده به تنهایی و جدا از باقی ایده‌ها موجود است. پس، به عنوان مثال، در عالم مثل ایده‌های درخت، انسان، خانه، عدالت، زیبایی و خوبی وجود دارد. روح ما مستقیماً این ایده‌ها را دریافته است، و بنابراین با یادآوری آن‌ها در خلال تجربه‌هایش در این جهان، کنه و حقیقت موجودات متناظر این جهانی را درمی‌یابد. اما قابل تصور نیست که ایده یک محمول، مثلاً زیبایی یا انسانیت یا سفیدی، بتواند به طور مستقل موجود باشد، زیرا محمول‌ها در این عالم تنها در موضوعات موجودند و به تنهایی نمی‌توانند موجود باشند. مثلاً چیزی باید زیبا باشد یا انسانیت داشته باشد یا سفید باشد؛ زیبایی یا انسانیت یا سفیدی به طور مستقل وجود ندارند. دلیلی وجود ندارد که /ایده این گونه مفاهیم را از این لحاظ متفاوت بدانیم و قائل باشیم که آن‌ها می‌توانند به طور مستقل وجود داشته باشند. در واقع این ادعا که ایده یک محمول وجود مستقل دارد اصلاً قابل فهم نیست. به علاوه، مفهوم‌هایی هستند که ارتباط دو چیز را بیان می‌کنند یا ربطی هستند. مثلاً مفاهیم بزرگی و سنگینی و گرمی و کندی تنها وقتی معنی دارند که مقایسه دست کم دو چیز در میان باشد. پس وجود مستقل ایده‌های مفاهیم ربطی حتی از وجود مستقل ایده‌های محمول‌ها هم غیرقابل قبول تر و نامفهوم تر است.

همچنین، در دوگانه (مثل - سایه‌ها) افلاطون روشن نمی‌سازد که رابطه موجودات متغیر عالم محسوسات با موجودات ثابت عالم مثل چگونه است. وی معتقد است که عالم مثل عالم حقیقی و اصیل و عالم محسوسات عالمی غیرحقیقی و وابسته به عالم مثل است. به تعبیر وی عالم محسوسات سایه عالم مثل است. اما به صرف اینکه به ضرب تمثیل یکی را سایه دیگری بدانیم، نمی‌توانیم مدعی شویم که رابطه بین عالم مثل و عالم محسوسات را تبیین کرده‌ایم. اگر تمثیل غار افلاطون را مینا فرض کنیم، به نظر می‌رسد که او رابطه این دو عالم را علی‌می‌داند. اگر رابطه علی است، باید تبیین شود که نحوه تأثیر مثل که ثابت هستند بر

موجودات متغیر این عالم چگونه است. مهم‌تر از آن، از آنجا که مثل و موجودات محسوس از دو سنخ متفاوتند، چگونه رابطه علت و معلولی بین موجودات غیرهمسرخ را می‌شود توجیه کرد؟ اما اگر بگوییم که رابطه این دو عالم علی نیست، پس باید معلوم شود چه نحوی از ارتباط بین آن‌ها وجود دارد و بر چه اساسی شناخت یکی شناخت دیگری را در پی دارد. وقتی گفته می‌شود که مثلاً درخت‌های این جهان سایه‌هایی از درخت مثالی هستند، در عالم مثل تنها یک درخت وجود دارد یا به ازای هر نوع درخت یک درخت مثالی هست؟ آن درخت مثالی جوان است یا پیر؟ کوچک است یا بزرگ؟ و سؤالاتی بی‌شمار از این دست. پس در واقع دوگانه عالم مثل و عالم سایه‌ها اصلاً تبیین نشده است.

وضعیت دوگانه (روح - بدن) بهتر از وضعیت دوگانه (مثل - سایه‌ها) نیست. باور به روح از بسیار پیش‌تر در میان یونانیان و شاید سایر اقوام رایج بود. ایشان نمی‌توانستند تفاوت موجودات زنده با غیر آن‌ها را به وجود هیچ عضو ملموسی در موجودات زنده مربوط کنند. یعنی نمی‌توانستند علت زنده بودن موجودات زنده را به خون یا هیچ ارگان دیگری در آن‌ها نسبت دهند، زیرا میان زندگی یا مرگ موجودات با داشتن یا نداشتن هیچ ارگانی ارتباط پایداری نمی‌یافتند، چرا که زنده و مرده موجودات در داشتن همه ارگان‌ها شریک بودند. پس قائل شدند که در بدن موجودات زنده عصاره‌ای است که باعث زندگی آن‌ها می‌شود، و همین که این عصاره جان از موجودات زنده کشیده می‌شود آن‌ها در زمره موجودات غیرزنده درمی‌آیند. چون این عصاره جان جزئی از هیچ کدام از ارگان‌ها نبود و بنابراین به مشاهده در نمی‌آمد، برای آن وجود بخاری قائل شدند؛ عصاره جان چون بخار در میان اعضاء و جوارح رسوخ می‌کند و زندگی می‌بخشد، و یا چون بخار می‌پرد و به در می‌رود و موجود به این سبب می‌میرد. افلاطون این اعتقاد عامیانه را اخذ کرد، به آن صورتی فلسفی داد و آن را به خدمت نظریه شناخت خود درآورد. برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، افلاطون انسان را موجودی تعریف کرد که متشکل از دو جوهر متفاوت بدن و روح است؛ بدنی که در بند زمان و مکان است و میرا است و روحی که فارغ از زمان و مکان و نامیرا است. روح افلاطونی پیش از پدید آمدن بدن هست و در عالم مثل به سر می‌برد و پس از جدایی از بدن هم همچنان می‌ماند و برخلاف بدن از بین نمی‌رود. افلاطون اگر چه روح را با همه این خصوصیات وصف می‌کند، ولی برای وجود آن و اینکه انسان از روح و بدن تشکیل شده است، استدلال درخوری نمی‌آورد. افلاطون با فرض گرفتن همه این خصوصیات، دوگانگی روح و بدن را دستاویزی برای توجیه نظریه شناخت خود می‌سازد.

گرچه دوگانگی روح و بدن نخستین بار توسط افلاطون در فلسفه طرح شد، در قرن هفدهم دکارت این نظریه را با جزئیات فلسفی تبیین کرد و برای آن استدلال آورد. به این لحاظ دوگانگی روح و بدن را بیشتر دوگانهٔ دکارتی می‌نامند. دکارت هم مانند افلاطون روح را نامیرا می‌داند و قائل است که روح پس از جدایی از بدن باقی‌می‌ماند، ولی برخلاف نظر افلاطون معتقد است که روح پیش از تشکیل بدن نبوده است، بلکه تقریباً همزمان با بدن پدید آمده است.^۱ در هر حال، افلاطون و دکارت هر دو معتقدند که روح و بدن دو جوهر متفاوتند، یعنی هر یک می‌تواند مستقل و جدا از دیگری وجود داشته باشد. به علاوه، هر دو معتقدند که روح و بدن بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. مثلاً، روح تصمیم می‌گیرد و بدن عمل می‌کند، یا بدن جراحت می‌بیند و روح آزرده می‌شود. اما این گونه توصیف دوگانگی روح و بدن منجر به مشکلات مبنایی می‌شود. از جمله، ما وقتی که با فردی مواجه می‌شویم، قطعاً با یک موجود یگانه مواجه شده‌ایم، نه با موجودات متعدد. اگر این فرد روح و جسم داشته باشد، روح و جسم وی باید به نحوی متحد شوند تا یک موجود تک را بسازند. در این ادعا که انسان از ترکیب روح مجرد و بدن مادی تشکیل می‌شود، روشن نیست اتحاد این دو عنصر به کلی متفاوت چگونه است. یقیناً این اتحاد، اتحاد مکانی یا ترکیب فیزیکی نیست، یعنی مثلاً روح در قالب جسم جا نگرفته است، زیرا روح مجرد در مکانی قرار نمی‌گیرد. بنابراین از اساس معلوم نیست اتحاد یا ترکیب این دو چه معنایی دارد. مشکل مهم‌تر این ادعا است که روح و بدن بر یکدیگر تأثیر علی‌می‌گذارند. در رابطهٔ علی‌باید علت و معلول همسنخ باشند، در حالی که روح و بدن از دو سنخ متفاوت هستند؛ یکی مادی است و تابع کنش و واکنش‌های فیزیکی و دیگری غیر مادی و به کلی آزاد از تأثیر و تأثرات فیزیکی. پس چگونه می‌توان تأثیر و تأثر بین دو جوهر متفاوت روح و بدن را توجیه کرد؟ به‌رغم کوشش فراوان دکارت و فیلسوفان دکارتی از قبیل مالبرانش، اسپینوزا، لایب‌نیتس و دیگران تا عصر حاضر، مشکلات مبنایی نظریهٔ دوگانگی روح و بدن همچنان بدون پاسخ مانده است. بنابراین، دوگانهٔ عالم مثل و عالم سایه‌ها و دوگانهٔ روح و بدن هیچ‌کدام به درستی تبیین نشده‌اند، و مادامی که این تبیین صورت نپذیرفته است، نظام افلاطونی را که خود بر این دوگانه‌ها استوار است نمی‌توان مبنای توجیه شناخت بشر قرار داد.

ممکن است ادعا شود مادامی که نظریهٔ افلاطون برای روشن کردن ابهامات شناخت‌شناسی کاربرد دارد، می‌توانیم آن را به عنوان ابزاری برای توضیح شناخت بپذیریم، گرچه

۱. بنابراین دکارت پیرو نظریهٔ شناخت افلاطون نیست.

این نظام به طور کامل تبیین نشده باشد، و در این کار در واقع از سنت علمی پیروی می‌کنیم. دانشمندان نظریه‌های بسیاری را برای تبیین علمی پدیده‌ها به خدمت می‌گیرند، در حالی که این نظریه‌ها خودشان به درستی تبیین نشده‌اند. به عنوان مثال، در دوره مهمی از تاریخ فیزیک، بر اساس نظریه نیلز بور فرض می‌شد که کوچک‌ترین جزء ماده اتم است که در آن هسته‌ای سنگین قرار دارد و ذرات بسیار ریزی که الکترون نامیده می‌شوند با سرعت فوق‌العاده زیاد در مدارهای حلقوی به گرد هسته می‌گردند. مدل اتمی بور برای حل بسیاری از مسائل فیزیکی با موفقیت به کار رفت، تا اینکه با مدلی بهتر و کارآمدتر جایگزین شد. مدل بور هنوز هم در حوزه‌های محدودی برای حل مسائل فیزیکی به کار می‌رود، و ای بسا در آموزش فیزیک هنوز نقشی بهتر از نقش مدل جایگزینش بازی می‌کند. در واقع تمامی نظریه‌های علمی به همین صورت هستند. یعنی هنگامی که یک نظریه علمی برای توضیح پدیده‌ای ارائه می‌شود، کسی انتظار ندارد که تمامی ابعاد نظریه علمی توجیه و تبیین شده باشد، بلکه به مرور زمان این نظریه تکمیل می‌شود یا نهایتاً با نظریه کاملاً متفاوتی که کارکرد بهتری دارد جایگزین می‌شود. اما در هر برهه از زمان، آخرین نظریه در دست که برای حل مسائل فیزیکی به کار می‌رود، علمی و مقبول دانسته می‌شود. حال به طریق مشابه ممکن است ادعا شود که در شناخت‌شناسی نیز مادامی که برای حل مسائل شناخت‌شناسی نظریه‌ای بهتر از نظریه افلاطون پیدا نشده است، ما این نظریه را مقبول و موجه می‌دانیم.

ادعای بالا در اینکه باور به نظریه افلاطون مطابق با سنت علمی است، با اشکالات چندی مواجه است. نخست اینکه، برخلاف دانشمندان ابزارگرا که نظریه‌های علمی را ابزاری برای توضیح یا پیش‌بینی رویدادها می‌دانند و برای آن‌ها ارزش واقع‌گویی قائل نیستند^۱، فلاسفه در

۱. بیشتر دانشمندان خود را واقع‌گرا می‌نامند، اما اگر از ایشان سؤال کنیم که به چه معنی خود را واقع‌گرا می‌دانند، یا اگر سعی کنیم با مطالعه رفتار آن‌ها چگونگی واقع‌گرایی ایشان را دریابیم، متوجه می‌شویم که ایشان به این معنی به واقعیت موجودات فیزیکی قائل هستند که خود را قادر می‌یابند با توسل به وجود آن‌ها پدیده‌های طبیعی را تفسیر کنند، یا پدیده‌های آتی را پیش‌بینی نمایند. در صورتی که به جای موجودات فیزیکی مفروض موجوداتی دیگر که این دو وظیفه را بهتر انجام می‌دهند پیشنهاد شود، دانشمندان بدون درنگ باور به وجود موجودات پیشین را وا می‌نهند و در عوض به وجود این موجودات جایگزین اعتقاد می‌یابند. وقتی این دانشمندان اظهار می‌کنند که چیزی هست، با این گفته خصوصیتی را که یک متافیزیسین به یک موجود نسبت می‌دهد به آن نسبت نمی‌دهند. به این ترتیب ملاحظه می‌کنیم گرچه بیشتر دانشمندان خود را واقع‌گرا می‌خوانند، اما در حقیقت توصیفی که آن‌ها از این عنوان مراد می‌کنند چیزی است که فلاسفه آن را ابزارگرا می‌نامند.

سنت متافیزیکی نظرات فلسفی خود را واقع‌گرایانه تفسیر می‌کنند. مفسرین دینی افلاطون‌گرا باور دارند که «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»^۱، باور دارند که دانش به موجودات غیراصیل این جهان، یا دانش تجربی، فاقد هر گونه ارزش حقیقی است و دانش حقیقی تنها دانش به موجودات عالم بالاست. در نظر ایشان دوگانه‌های افلاطونی حقایق خارجی را بیان می‌کنند و تنها فرض‌هایی برای حل مسئله نیستند. مفسرین دینی افلاطون آموزه‌های وی را آن چنان واقع‌گو می‌پندارند که بر اساس آن‌ها دستورات عملی صادر می‌کنند. هستند فلاسفه‌ای از قبیل گوتلوب فرگه و برتراند راسل که برای توجیه چستی مفاهیم و کلیات قائل به فرض‌های شبهه افلاطونی شده‌اند، اما موضع ابزارگرایانه آن‌ها را نباید با موضع واقع‌گرایانه مفسرین دینی افلاطون اشتباه گرفت، هر چند حتی موضع ابزارگرایانه فرگه و راسل در استفاده از موجودات شبهه افلاطونی نیز چندان استوار و قابل دفاع نیست.

اشکال دوم اینکه، در روش علمی‌وقتی یک نظریه پذیرفته می‌شود که اگر هم اشکالاتی دارد دست کم اشکالات بیشتری را حل می‌کند. اگر نظریه‌ای بیش از آنچه حل می‌کند اشکال بسازد، به محدوده علم راه پیدا نمی‌کند. از توضیحات بالا معلوم شد که نظریه افلاطون ما را با اشکالات غیرقابل حلی مواجه می‌کند که بسیار پر دامنه‌تر از آن چیزی هستند که این نظریه ظاهراً حل می‌کند. اشکال آخر اینکه، در سنت علمی‌وقتی نظریه‌ای را به‌رغم اشکالات آن می‌پذیرند که بهترین تبیین موجود را برای موضوع خودش ارائه کند. نظریه افلاطون بهترین تبیین ممکن برای شناخت بشر نیست و تبیین‌هایی به مراتب بهتر و کم اشکال‌تر در دست است. در فرصتی دیگر به بعضی از این تبیین‌ها خواهیم پرداخت. در نتیجه، این ادعا که قبول نظریه افلاطون، به‌رغم همه اشکالات آن، با سنت علمی‌سازگاری دارد ادعایی ناموجه است.

بعضی از دین‌باوران مهم‌ترین راه آزمون و توجیه باورهای دینی را راه عرفانی می‌دانند. از نظر ایشان سلوک عرفانی چشم دل را باز می‌کند و باعث می‌شود فرد قادر به درک حقیقت امور شود و درستی یا نادرستی باورهای دینی را به دیده جان دریابد. از نظر برخی، عرفان بنیادی‌ترین و قوی‌ترین توجیه‌ها را برای باورهای دینی فراهم می‌کند، ولی چون توجیه‌های عرفانی شخصی است، یعنی در حین سلوک عرفانی و در خلوت‌گه روح به انسان رخ می‌نماید، پس در مقام

۱. این مصرعی است از قصیده فوق‌العاده زیبای میرزا ابوالقاسم میرفندرسکی که با ابیات زیر آغاز می‌شود:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

توجیه مخاطب چندان به کار نمی‌آید. به تعبیر دیگر، در مقام باور شخصی، عرفان استوارترین ابزار توجیه باور است، ولی در مقام دعوت دیگری به باورهای خود یا در توجیه باور خود برای دیگران، عرفان کمتر از استدلال کاربرد دارد. در توجیه عرفانی باور خود برای دیگران، حداکثر فرد می‌تواند از ایشان بخواهد که راه سیر و سلوک مشابهی را اتخاذ کنند، تا در نهایت حقیقت برای آن‌ها نیز به طور شخصی مکشوف شود.

حتی اگر بپذیریم که که با به جا آوردن شرایط سیر و سلوک مشابه افراد مختلف در نهایت به باورهای شخصی همگونی می‌رسند فرضی که هیچ راه عینی برای راستی‌آزمایی آن وجود ندارد، باز هم نمی‌توان قائل شد که آن باورهای شخصی موجه و درست هستند، مگر اینکه پیش‌تر به نظام افلاطونی قائل شده باشیم و در قالب آن نظام سیر و سلوک عرفانی را کمابیش راه درست یادآوری دانسته‌های فطری فراموش شده بدانیم. پس این ادعا که «در مقام ایمان شخصی عرفان استوارترین راه توجیه باورهای دینی است» تنها به شرطی قابل دفاع است که پیش‌تر بتوانیم به طور نظری از نظام افلاطونی دفاع کاملی ارائه کنیم. دست کم تا به امروز هیچ‌کس قادر نشده است چنان دفاعی از نظام افلاطونی به دست بدهد.

در میان مفسران دینی تفسیر افلاطونی متون و باورهای دینی تفسیر غالب است به گونه‌ای که باورهای افلاطونی، اغلب بدون اینکه به نام افلاطون اشاره‌ای بشود، به عنوان باورهای رسمی دینی معرفی می‌شوند. در نظر این مفسران از یک سو توضیح بسیاری از اخبار دینی تنها در گرو باور به موجودات افلاطونی است، و از سوی دیگر شناخت یا معرفت دینی تنها از طریق رجوع به عالم مثل حاصل می‌شود. پس غیرت دینی این مفسران سبب می‌شود که، به‌رغم اشکالات مبنائی نظام افلاطونی، با سماجت بر باور به موجودات افلاطونی پا بفشارند و احیاناً بر اشکالات آن نظام سرپوش بگذارند. به عنوان مثال، این باور که انسان از جسم و روح تشکیل شده است چنان در بطن باورهای دینی جای گرفته است که معمولاً گمان می‌کنند انکار این باور به معنی انکار مسلمات دینی است. بر همین اساس است که عموماً تصور می‌کنند که فیزیکالیسم، یا باور به اینکه انسان تنها از جسم و مغز مادی تشکیل شده است و تمامی رفتار و حالات روانی وی را می‌توان بر اساس روابط فیزیکی تبیین کرد، باوری ضدّ دینی است. پس اندیشمندان دینی به سختی می‌کوشند تا باطل بودن فیزیکالیسم را نشان دهند، آن هم در شرایطی که همه جریان‌های اصلی علمی در روانشناسی، علوم شناختی و فلسفه ذهن فیزیکالیسم را به عنوان یک واقعیت پذیرفته‌اند. به این ترتیب، وقتی

که روحی که در قرآن از آن سخن رفته است در معنای افلاطونی فهمیده می‌شود، دین به طور کاملاً غیرضروری در تضادی آشکار با علم قرار می‌گیرد. اگر تعصّب دینی را به غلط با تعصّب افلاطون‌گرایی یکی نکنیم، و بی‌جهت دوگانگی افلاطونی روح و بدن را به قرآن نسبت ندهیم، دین را در تنگنای تعارض با آخرین یافته‌های علمی بشر قرار نمی‌دهیم. به گمان من، نه تنها اخبار و متون دینی را بدون توسل به نظام افلاطونی می‌شود به طور قابل قبولی تبیین کرد، بلکه برای رسیدن به معارف دینی نیز نیازی به توسل به عالم افلاطونی نیست. در واقع شناخت دینی تبیینی بسیار ساده‌تر و قابل قبول‌تر از نظام افلاطونی دارد. تبیین درست شناخت دینی در حوصله این مقاله نیست و در اینجا من تنها در پی این بودم که نادرستی تبیین افلاطونی از شناخت دینی را نشان بدهم.

دیدیم که با وجود کارایی شگفت نظام افلاطونی در تبیین شناخت بشر و خصوصاً کمک فراوان آن در تفسیر متون دینی، خود این نظام قابل تبیین نیست و در نتیجه شایستگی آن را ندارد که مبنای توجیه شناخت بشر یا پایه تفسیر متون و باورهای دینی باشد. به این ترتیب روشن شد که نگاه افلاطونی یا آنچه در فرهنگ دینی «شناخت عرفانی» نامیده می‌شود و جا به جا در تأکید و توجیه باورهای دینی به کار گرفته می‌شود، خود فاقد توجیه نظری مناسب است. پس، در مباحثات دینی، نه تنها عرفان برای اقتناع طرف مقابل کارایی ندارد، بلکه اگر با دیدی نقّادانه نظاره کنیم حتی برای راضی کردن خود نیز از پناه بردن به عرفان بهره‌ای نمی‌بریم. بنابراین، با صرف نظر از نظریه افلاطون، به تقسیم‌بندی شناخت بشری به شناخت عقلی و شناخت تجربی برمی‌گردم و در اینجا این پرسش را باز می‌گذارم که آیا آنچه شناخت عقلی نامیده می‌شود پایه‌ای معتبر و موجه برای باور دینی است، یا اینکه برای دفاع از باورهای دینی ناچاریم آن‌ها را بر مبنای شناخت تجربی استوار سازیم.