

خرمگس

نشریه فلفنی - اجتماعی

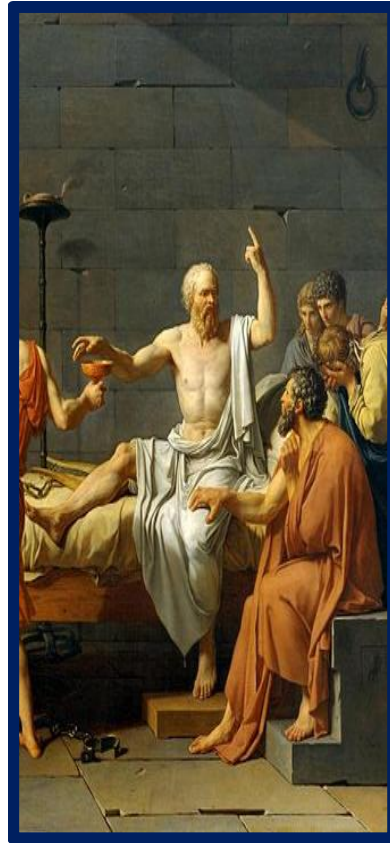
شماره ۱ :

جستارهایی درباره

دین

مهر ۱۳۹۲ برابر با

اکتبر ۲۰۱۳



هیئت دبیران :

شیرین دخت

دقیقیان

رامین جهانگللو

اسفندیار طبری

<http://www.falsafeh.com>

درباره دین و نقدی روش شناسانه بر مقوله دینخویی دوستدار (اسفندیار طبری) ۵

شناخت شناسی دلالت الحائزین از دریچه مدل پیشنهادی والتر کافمن در تعریف دین (شیرین دخت دقیقیان) ۴۲

نمونه کوردووا (قرطبه) و آموختن از تبادل های بینا فرهنگی (رامین جهانگللو) ۶۶

دین ابزاری و سکولاریزاسیون: تأملی در این باره که چرا دین در ایران، مدنی و عقلانی نشده است؟ (محمد رفیع محمودیان) ۷۵

سخن آغازین هیئت دبیران خرمگس:

رشد اندیشه فلسفی، ستون اصلی تکامل فرهنگی و علمی در یک جامعه است. بدون وجود و تکامل اندیشه فلسفی، بالندگی فرهنگی و علمی ممکن نیست و بدون بالندگی فرهنگی و علمی، پیشرفت اقتصادی و خوشبختی انسان ها پرسش برانگیز است. اما چگونه است که از پیشرفت و ترقی علمی سخن می گوئیم، ولی در فلسفه، فلسفه کهن یونانی همچنان از اکنونیت برخوردار است؟ آیا فلسفه که خود به پیشرفت علم و

فرهنگ کمک می کند، فاقد پیشرفت است؟ چگونه چنین چیزی ممکن است؟ در علم، تئوری های کهن جای خود را به تئوری های جدید می دهند و در دانشگاه ها و مدارس تدریس نمی شوند. اما در فلسفه همچنان، تدریس و فهم فلسفه کهن یونانی و دیگر فیلسوفان زمان های گذشته اساس و پایه مطالعه و پژوهش فلسفی است. ویتگن اشتاین نیز خود را با این پرسش مشغول کرد، که فلسفه چگونه نظم و سیستمی عجیبی است که در آن پیشرفتی وجود ندارد؟

اگر چنین است پس چرا به خواندن سقراط، افلاطون و ارسطو بسنده نمی‌کنیم و خود می‌اندیشیم و مقاله و کتاب می‌نویسیم؟ اگر پیشرفتی در فلسفه وجود ندارد، چگونه ممکن است که این فیلسوفان تمام آن چه را که فلسفه نیاز دارد، طرح کرده باشند؟ در پاسخ می‌توان گفت که کلی‌نگری فیلسوف به او اجازه نمی‌دهد همچون ارشمیدس فریاد هوبرکا (یا فتم!) سر بدهد. از این رو فیلسوف، متواضع و فروتن است. فیلسوفی وجود ندارد که مدعی باشد به حقیقتی بهتر از ارسطو دست یافته یا به طبیعت انسانی پی برده است. اما از سوی دیگر، چگونه می‌توان بدون پیشرفت به دنبال ایده‌های جدید در فلسفه بود؟ در پاسخ به این پرسش نیز می‌توان گفت که کلیت نگاه فلسفی به این مفهوم است که دریچه‌های مختلفی در یافتن پاسخ گشوده می‌شوند، بدون آن که دریچه‌های موجود، ارزش خود را از دست بدهند. اندیشه فلسفی به مفهوم یافتن دریچه‌های نو و یا گسترش دریچه‌های موجود است که نور تازه یا قویتری بر پرسش‌های موجود بیافکند. اندیشه فلسفی در اصل خود، از نوع خردی است که سقراط مروج آن بوده است.

سقراط در دفاعیه خود خطاب به آتنی‌ها می‌گوید: " آقایان! من این شهرت را کمابیش مدیون گوناوی خردمندی هستم. چگونه خردی را می‌گویم؟" سقراط سپس از سیاستمداران آتن که به محاکمه او نشسته‌اند، می‌خواهد اندکی حوصله به خرج داده، حرف او را قطع نکنند و به نظرش پیرامون علت آوازه خردمندی خود گوش بدهند. او از این روایت آغاز می‌کند: روزی دوست دوران کودکی سقراط، خائرفون که بعدها از سیاستمداران آتن می‌شود، به معبد خدای واره دلفی رفته، می‌پرسد که آیا کسی خردمندتر از سقراط وجود دارد؟ کاهنان معبد پاسخ می‌دهند: "نه، هیچ

کس". سقراط با شنیدن این پاسخ در معنای نهفته آن فرومی رود: "من فقط زیاد از حد مطمئنم که خودم هیچ ادعای خرد، چه در معنای گسترده و چه خاص آن ندارم، پس چگونه دلفی می‌تواند مرا خردمندترین مرد دنیا بخواند؟"

آن گاه سقراط، تکاپوی خود در جستجوی خردمندتر از خود را برای سیاستمداران آتن بازگو می‌کند که ابتدا به سراغ مشهورترین سیاستمدار شهر که نامش را فاش نمی‌کند، رفته است: " این شخص را کامل آزمودم... در گفتگو با او دریافتم که هرچند از دید بسیاری و به ویژه از نظر خودش خردمند است، در حقیقت چنین نیست. سپس وقتی کوشیدم به او نشان بدهم که فقط گمان خردمندی می‌برد ولی به راستی چنین نیست، او و بسیاری از حاضران، کینه ام را به دل گرفتند. با وجود این، هنگام ترك آن‌ها، با خود اندیشیدم: بله من بی‌تردید از این شخص خردمندترم. بسیار محتمل است که هیچ يك از ما به هیچ رو دانشی درخور نداشته باشیم، ولی او در این گمان است که چیزی را می‌داند که در اصل نمی‌داند. ولی من بر نادانی خود آگاهی کامل دارم. تنها از این نظر و در این مقیاس کوچک، من از او خردمندترم، زیرا گمان نمی‌کنم چیزی را می‌دانم که در حقیقت نمی‌دانم."

سقراط شرح می‌دهد که پس از آن با مرد دیگری از نامداران آتن به گفتگو نشسته، شاید او را خردمندتر از خود بیابد، اما سرانجام چنین دریافته: " آنان که بیش از دیگران شهرت دارند، تقریباً به کار نمی‌آیند." او سپس شرح دیدار خود با شاعران بزرگ شهر را می‌آورد و این که چگونه مردم کوچک و بازار، شعرهای آنها را ژرفتر از خود آنان معنا و تفسیر می‌کنند. سرانجام به سراغ صنعتگران و دیگر طبقات مردم رفته، اما از خود خردمندتر نمی‌یابد

² Tarrant, Harold.: 1993, *The Last Days of Socrates*, Harmondsworth: Penguin Books, p46

¹ از دفاعیه سقراط (۳۹۹-۴۷۰ ق.م) به قلم افلاطون (۴۲۹-۳۴ ق.م).

سقراط این بخش از دفاعیه *Apology* را چنین به پایان می‌برد: "عقل‌ترین شما آقایان، آن کسی است که مانند سقراط می‌داند از نظر دانایی ارزش چندانی ندارد". سقراط با این رویکرد به مفهوم دانایی، پایه روشی را می‌گذارد که اساس آن درجاندن در دانسته‌ها، آگاهی به وسعت نادانسته‌ها، گشوده بودن ذهن، جستجوی حقیقت در همه جا و پرسشگری فلسفی برای همه مردم است. سقراط کلاس درس نداشت، فیلسوف دپارتمان نبود. او به میان مردم کوچه و بازار می‌رفت و پرسش‌های فلسفی پایه‌ای را که به ذهن هر فرد انسانی می‌رسد، به بحث می‌گذاشت. روش سقراط براساس جستجوی حقیقت از راه ورزدادن ذهن با استدلال منطقی بود؛ به گونه‌ای که فرد، خود قادر به شکستن پرسش‌های عام به پرسش‌های زیربنایی تر بشود. در روش سقراطی، فرد راه درست پرسشگری را می‌آموزد.

هارولد تارانت درباره روش پرسشگری سقراطی می‌نویسد: "می‌دانیم سقراط ادعا می‌کرد که نه درس می‌دهد و نه دستورالعمل. از دید او مخاطب، خود باید داوطلب یا موظف به جستار و استدلال باشد. با وجود این، سقراط راهنمایی کرده، بنا به لزوم، پیشنهادهای مفیدی برای جریان روان تر بحث ارائه می‌دهد. او سوبه‌هایی را برجسته می‌سازد که راه را به سوی پرسش‌های منطقی بعدی می‌گشایند. زیرا در سطح پرسش‌های کلی و بزرگ، سردرگمی بیشتری هست تا زمانی که آن‌ها را به پرسش‌های کوچکتر، ولی زیربنایی تر می‌شکنیم. هر چه پرسش‌ها کلی ترند، امکان پرسش از روی مراحل منطق بیشتر است. همچنین، هر چه پرسش‌ها خاص تر می‌شوند، امکان توافق و فراتر رفتن به مرحله بعد بیشتر می‌گردد. از دید سقراط، پرسشگری مقدم است بر پویه پاسخ‌یابی و

روش آموزشی درست آن است که آزادانه بر تجربه خود دانش پژوه استوار شود"³

سقراط با مردم کوچه و بازار آتن می‌نشست و پرسش‌های کلیدی ذهن آنان را جویا می‌شد. آن چه تارانت در روش سقراط "راهنمایی" می‌نامد، همان تلاش او برای رساندن خود افراد به پرسش‌های زیربنایی است؛ خواه به گونه‌ای فردی و خواه در جمع؛ خواه پرسشگری فلسفی و خواه کاوش در قلمرو اجتماع. سقراط بر آن بود که فرد و اجتماع باید دیدگاه‌هایی را که از رسوم اجدادی و سنت به آن‌ها رسیده، پیوسته مورد بازبینی و پالایش قرار دهند.

سقراط در تاریخ فلسفه و پویش‌های فکری بشر، لقب "خرمگس" را برای خود ثبت کرد، آن گاه که رو به بزرگان آتن گفت:

"من آن خرمگسی هستم که خدا به مردم آتن ارزانی داشته و آنان هرگز خرمگس دیگری نخواهند داشت اگر مرا بکشند. ای اهالی آتن! برخلاف آن چه ممکن است گمان ببرید، من نه به سود خود، بلکه برای خیر شما سخن خواهم گفت تا مبادا در برابر خدا گناه ورزیده و مرا که هدیه او هستم، محکوم سازید. زیرا اگر مرا بکشید، به آسانی جانشینی برای من خواهید یافت. منی که به بیانی روشن تر، گونه‌ای خرمگس و از سوی خدا به این دولت‌شهر ارزانی شده‌ام. و این دولت‌شهر، اسب تنومند و اصیلی است که به دلیل سنگینی، چالاک‌های حرکت خود را از دست داده و نیازمند بازگشت به جریان زندگی است. من آن خرمگسی هستم که خدا وبال این دولت‌شهر کرده و تمام روز و همه جا شما را نیش زده، برمی‌انگیزانم، متقاعد و سرزنش می‌کنم. دیگر به آسانی کسی چون مرا نخواهید یافت و از این رو به شما اندرز می‌دهم که از گرفتن جان من درگذرید."

سقراط تنها زندگی سنجیده و خودآگاه را زندگی می‌دانست و می‌گفت: "زندگی ناآزموده را ارزش زیستن

³ Tarrant, Harold.: 1993, *The Last Days of Socrates*, Harmondsworth: Penguin Books, p46.

نیست." اگر او جایگاه خرمگس تاریخ اندیشه را به دست آورد، تنها از آن رو بود که از پیش و پیوسته، خود، خرمگس خویشان شده بود...

ایده پیدایش این گاهنامه نیز در این راستا بوده و از این رو بنا به سنت سقراطی، "خرمگس" نام گرفته است. هر شماره، پرونده ای خواهد بود گشوده به موضوع واحد و جستارها از زاویه های گوناگون، آن موضوع را مورد بررسی قرار می دهند. در هر شماره، موضوع پرونده آینده اعلام می گردد. پرونده شماره آینده این گاهنامه به مفهوم "آزادی" اختصاص خواهد داشت.

این گاهنامه شاید هم بتواند دریچه ای جدید بگشاید، ولی در هر حال، تلاش خواهد کرد با سنجش و نقد دریچه های موجود، بر شفافیت ها بیافزاید. از این رو هیئت دبیران خرمگس بر آن است که این گاهنامه از هر نوع وابستگی فکری و جریانی که حوزه فکری را محدود کند، برکنار بماند. امیدواریم با همکاری همه فرهیختگان بتوانیم در تکامل و به سازی گاهنامه خرمگس موفق باشیم.

صاحب نظران و خوانندگان، مقاله های خود در زمینه پرونده موضوعی اعلام شده و نیز بازتاب را به نشانی زیر ارسال فرمایند:

kharmagas@falsafeh.com

استادارهای خرمگس برای مقالات ارسالی:

- مقاله های ارسالی با فرمت *MS-WORD*
- خط نگارش: *Arial (Body CS)* - اندازه:

۱۴

- فاصله بین خطوط در نوشته: ۱.۵
- بدون فاصله بین پاراگراف ها

- فرمات صفحه: *DINA4* - اندازه: ۶.۲ در ۱۰ اینچ

- دارای فهرست مطالب تنظیم شده در فرمات:

MS-WORD Table of Content

- بدون غلط چایی و پیشاپیش ویرایش شده

- رسم الخط مقاله ها به گزینش نویسنده، پیرو یکی از شیوه های امروزی و رایج زبان فارسی

- دارای فهرست معتبر منابع

- امانت گزار در زمینه اعلام نوشته یا ترجمه بودن کل یا بخش هایی از آن

- در نشریه های دیگر به چاپ نرسیده باشد.

- مهم، ساختار منسجم و پرورش کافی و روش -مند در طرح مفاهیم است، نه کوتاهی یا بلندی نوشته ها.

- **خرمگس** از ویرایش مقاله ها معذور است.

- **خرمگس** از پذیرش نوشته های دارای نام مستعار خودداری می کند.

- **خرمگس** از پذیرش نوشته هایی که در آن به شخصی حقیقی یا حقوقی توهین شده باشد، خودداری می کند.

- دیدگاه های نویسندگان، الزاماً همان دیدگاه دبیران این گاهنامه نیست.

- درپاورقی لطفاً از این فرمات استفاده کنید:

نام نویسنده: تاریخ انتشار، صفحه *xxx*

- در فهرست مرجع کتاب ها و مقالات لطفاً از این فرمات استفاده کنید:

نام نویسنده: تاریخ انتشار، نام کتاب یا مقاله، انتشارات، کشور، شهر

- در فهرست مراجع، برای مقالات، نام کتابی را که مقاله در آن منتشر شده نیز ذکر کنید.

دربارهٔ دین و نقدی روش شناسانه بر مقولهٔ دینخویی دوستدار (اسفندیار طبری)⁴

فهرست

علم، دین و اخلاق

روش شناسی در دین

روش شناسی در علم

اعتقاد دینی

نقد دین در فلسفه غربی

نقد اجتماعی دین اسلام

دین در بافت دموکراسی گفتمانی

بررسی و نقد دکترین دوستدار

پیش‌شناسی دینی و پس‌شناسی علمی

مقولهٔ دینخویی

منابع

آرامش دوستدار، فیلسوف معاصر ایرانی، به گونه‌ای سیستماتیک به نقد اندیشهٔ ایرانی پرداخته است. پژوهش‌های او در این عرصه در تکامل فکری نسل امروز به ویژه از آن جهت که به اندیشه و فرهنگ خود به عنوان یک ناظر و فاعل اندیشندهٔ منتقد بنگرند، نقش مؤثری داشته است. از این نظر، نقدی بر نقد او باید ادامهٔ تلاشی باشد که خود دوستدار مبتکر آن بوده است.

در این مختصر، پیش از بررسی دکترین دوستدار، لازم است بدانیم دین و پژوهش دینی در دوران ما در

⁴ اسفندیار طبری، دارای دکترای فلسفه و فوق لیسانس فیزیک از آلمان و مدرس در شاخهٔ فلسفهٔ علمی و سیاسی در دانشگاه هال در تیروول است. از او به زبان‌های فارسی، آلمانی و انگلیسی آثار و مقاله‌های متعددی موجود می‌باشد. فهرست برخی از آثار در:

http://www.falsafeh.com/Esfandiar_tabari.htm

چه راستایی هستند. به این منظور، در ابتدا به شیوه‌های موجود و ممکن نقد دین و سپس به تئوری‌های موجود در این رابطه پرداخته می‌شود. این زمینه چینی برای فهم و نقد دکترین دوستدار حائز اهمیت است.

علم، دین و اخلاق

پیش از پرداختن به رابطهٔ بین علم و دین، بی‌مورد نیست که رابطهٔ بین علم و اخلاق بررسی شود، زیرا اخلاق، رابطهٔ تنگاتنگی با دین دارد. هر چند علم و اخلاق در بسیاری از موارد دو حوزهٔ کاملاً متفاوت را دربرمی‌گیرند، بین این دو اما نقاط اتصال مشترکی وجود دارد.

قبل از هر چیز باید به تفاوت بین تئوری و فرضیه در علم توجه کنیم. در حیطهٔ علم، بین تئوری و فرضیه، تفاوت ساختاری وجود دارد: فرضیه بر خلاف تئوری ابطال پذیر است. تئوری از ابطال و تکذیب مصون است. اما مصونیت تئوری به این مفهوم است، که اثبات درست بودن یک تئوری امکان ندارد. با این حال، نباید به دلیل عدم اثبات تجربی تئوری از آزمودن بازدهی آن تئوری صرف‌نظر کرد. یک تئوری که از توانایی توضیح و توجیه شمار بیشتری از فرضیات برخوردار باشد، موفق تر است. به این دلیل، تئوری‌ها می‌توانند به عنوان پیشفرض غیرقابل اثبات فرضیه‌ها پذیرفته شوند. فرضیات، همواره بر اساس یک تئوری ابراز موجودیت می‌کنند. مشابه آن نیز در اخلاق قابل مشاهده است. برای مثال وظیفهٔ اخلاقی براساس پیش شرط‌هایی استوار است که همچون تئوری، غیرقابل ابطال هستند. اگر کسی بگوید که این وظیفه‌ای اخلاقی است که باید از عقلانیت پرهیز و به نفس و درون خویش رجوع کرد، در چهارچوب تئوری اخلاقی و پیش شرطی توجیه‌گر آن، نمی‌توان، به درستی یا نادرستی آن از نظر اخلاقی صحه گذاشت. زیرا غلط بودن این جهتگیری اخلاقی، قابل

اثبات نیست. از این رو، اخلاق و علم شباهت دارند. ولی تفاوت مهم اخلاق و علم در این است که تئوری علمی، اگر از توانایی و گستره لازم برای توجیه فرضیات متکی به تجربه برخوردار نباشد، می‌تواند جای خود را به تئوری دیگری دهد. به عبارت دیگر، تجربه رابطه غیرمستقیم با تئوری علمی دارد، در حالی که اصول اخلاقی، چنین رابطه غیرمستقیمی با تجربه زندگی ندارد. ادراک حاصل از تجربه به این دلیل، دارای سازوکار کنترل مستقیم فرضیات و کنترل غیرمستقیم تئوری‌های علمی است.

تئوری علمی در یک پارادایم مشخص از اعتبار برخوردار است. یک فرضیه علمی نیز در چهارچوب آن تئوری طرح می‌شود. تغییر پارادایم به مفهوم تغییر تئوری است. فرضیات را نمی‌توان مستقیم به شیوه قیاسی از تئوری مشتق کرد و همین امر، ضامن مصونیت تئوری است. برتری یک تئوری بر تئوری دیگر به دنبال تغییر پارادایم یا هنوز در پیروی آن، تابع شرایطی ذهنی است که علم در آن قرار دارد و براساس آن، این تصور به وجود می‌آید که با تئوری دیگر بهتر می‌توان به توجیه فرضیات تجربه شده پرداخت. به عبارت دیگر با سبک و سنگین کردن یک تئوری نسبت به تئوری دیگر، می‌توان به برتری یکی بر دیگری پی برد. عنصر ذهنیت عالم و دانشمند در این فرایند، نقش مهمی دارد. این سبک و سنگینی دقیقاً شیوه ای است که فیلسوف اخلاق نیز انجام می‌دهد، آنجا که ناگزیر باید بین دو سیستم اخلاقی غیرقابل اثبات، یکی را برگزیند.

هم در علم و هم در اخلاق، شاهد دو مؤلفه تنظیمی⁵ و تقویمی⁶ هستیم. اصل تنظیمی فکر را قاعده مند می‌سازد، راهنمای معرفت است، وجود عینی ندارد و صرفاً در قلمرو فکر است. اصل تقویمی خصیصه ای از مفهوم است که اگر مفهوم این ویژگی را از دست دهد، معنای خود را یکسره از دست می‌دهد. به

طور مثال، قواعد شطرنج برای مفهوم شطرنج، تقویمی به شمار می‌روند که در نبود آن‌ها، دیگر از شطرنج نمی‌توان سخن گفت. اما قانون اساسی برای جامعه، نقش تنظیمی دارد و در نبود آن هم جامعه مفهوم خود را حفظ می‌کند.

تئوری در علم، نظم دهنده فرضیات است و هنجارها در اخلاق، کنش‌ها را منظم کرده و به این دلیل، نقش تنظیمی دارند. فرضیات علمی با توجیه کنش‌های اخلاقی به اصول علمی یا هنجارهای اخلاقی، قوام و پایداری می‌بخشند و به این دلیل، تقویمی هستند.

از این حیث، بین علم و اخلاق تفاوتی نیست. اما دین در این رابطه چه نقشی دارد؟ دین یک جهانی است که نباید آن را با ایدئولوژی مساوی قرار داد. جهانی، مجموعه ادراک یک انسان است که این سه شرط لازم را دارا باشد: (۱) یک نگرش پایه ای (۲) یک سیستم مرکزی ارزشگزاری (۳) اعتقادات نظری کاملاً مشخص.⁷ چنین سیستم جهانی بنا به ویتگن اشتاین بر یک گراماتیک [قاعده‌های زبانی] خاصی استوار است که به آن خصلتی تنظیمی می‌بخشد. ولی چنان که خواهیم دید، مؤلفه تقویمی نیز در دین نقش مهمی ایفا می‌کند.

روش شناسی در دین

چهار روش انتقادی نسبت به دین وجود دارد: نقد اجتماعی، نقد تاریخی، نقد سایننتیست [علم‌گرا] و نقد فلسفی.

دیدگاه اجتماعی به جدایی بین دین و سیاست در جامعه می‌رسد و هر نوع دخالت دین در قدرت سیاسی و امور حاکمیت طرد می‌شود. دیدگاه تاریخی به نقش دین در تاریخ می‌پردازد و این که در بسیاری از دوران‌ها عامل اصلی و مهم در پیدایش جنگ‌ها و اختلافات

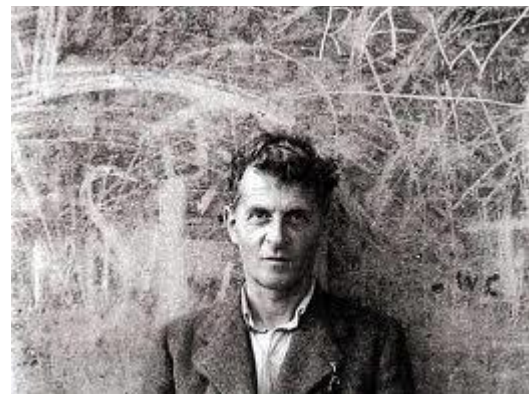
⁷ Hermann: 1984, S. 113-119

⁵ regulative

⁶ constitutive

عقیدتی بین انسان ها بوده است. حمله اعراب برای ترویج اسلام، دوران تاریک قرون وسطی و جنگ های صلیبی مثال های بارزی از نقش منفی دین در میان انسان ها می باشند. دیدگاه ساینتیستی یا علم گرایانه به ویژه با پیشرفت علم و نظریه های علمی از قرن ۱۹ به این سو رشد کرده است. از این منظر، داده های علمی در تناقض آشکار با اعتقادات دینی هستند و میدان عمل دین در جامعه با پیشرفت علم تنگتر می گردد. نقد فلسفی دین به دو دیدگاه متفاوت تقسیم می شود: فلسفه دین و علم دین. فلسفه دین به طور عمده یک چشم انداز بیرونی نسبت به دین دارد و از نقطه نظرهای مختلفی، همچون رابطه خرد با موازین دینی، زبان دینی و نقش دین در زندگی و غیره برخورد می کند. علم دین اما عمدتاً چشم اندازی از درون به دین دارد و تلاش می کند اصول و جهان بینی دینی را با ابزار علمی توضیح دهد که تئولوژی یا الهیات نیز نامیده می شود. در عمل اما علم دین و فلسفه دین رابطه تنگاتنگی دارند، زیرا بسیاری از منتقدان دینی به عنوان فیلسوف با اعتقاد دینی عمیق خود و پذیرش علمی بودن دین به نقد فلسفی دین پرداخته اند.

نقد فلسفی شکل های مختلفی دارد که مهمترین نمایندگان آن ها عبارتند از: ^۸ ویتگنشتاین و اشلایرماخر.



لودویگ ویتگن اشتاین

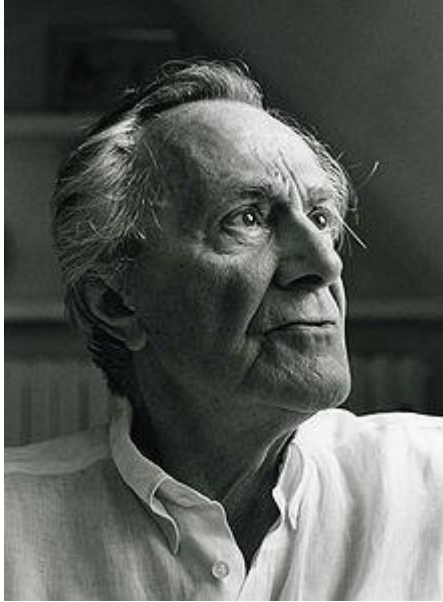
این دو متفکر به تجزیه و تحلیل درونی دین و نسبت آن با زندگی پرداختند. هگل و هایدگر مثال متفکرانی هستند که به پژوهش درباره خصلت دین به مقصود درک پیچیدگی آن، پژوهش در زبان دینی و تفاوت آن با سیستم های زبانی دیگر، پژوهش درباره ویژگی توجیه دینی و مقایسه با دیگر توجیه ها، پژوهش درباره نقش خرد در دین و نقد دین از عقل پرداخته اند.

آغاز روشنگری در اروپا با نقد دین همزمان بود، به طوری که می توان گفت روشنگری یعنی نقد دین. اما باید دانست که چنین نقدی از درون خود دین آغاز شد و نه از بیرون یا به منظور دشمنی یا محو دین. زنونفانس^۹ اولین ناقد دین بود که خواهان اصلاح دین و وارد ساختن اصول اخلاقی در آن شد. تاریخ فلسفه از هراکلیت تا هگل همواره تاریخ آموزه فلسفی خدا و به ویژه به دنبال یگانه پرستی بوده و این به هیچ وجه در مقابله با درک علمی سنتی نبوده و حتی برای اثبات وجود خدا از داده های علمی نیز استفاده می شده است. به این دلیل، تصویر ساده از روشنگری که هگل، فویرباخ و مارکس می دهند کافی نیست، زیرا روشنگری هیچ گاه نقطه مقابل دین نبوده، بلکه نقد دین در حوزه خود دین، موتور روشنگری بوده است.

یک شرط اساسی برای رواداری و بردباری دینی، روند سوبژه سازی آن است، به طوری که دین از نقش منفرد و تنگ نظرانه خود به بافت جمعی دست یابد و بدین وسیله از منظر ناظر به ادیان دیگر بنگرد و قدرت انتقاد به خود را بیابد. اکثریت فیلسوفان روشنگری، ضد دین نبودند بلکه خود از معتقدان دینی به شمار می رفتند. این دسته از متفکران به دنبال هسته عقلانی در دین یا گنجاندن خرد در دین بودند و خرد را برای دین و اعتقاد ضروری می شمردند.

^۹ Xenophanes (پیش از میلاد ۵۷۰-۴۷۰)

^۸ بیشتر در این باره Winfried: 2006



ژان فرانسوا لیوتار

ژان فرانسوا لیوتار در پژوهشی درباره دانش پست مدرن، ایده آل های علمی مدرن را فراروایتی¹² دانست که نقش نهاد مشروعیت بخش روایت های منفرد در گفتمان امروزی را به عهده دارد. چنین درک مدرنی از علم، نقش مرکزی در روند سکولاریسم و کاهش نقش دین در نوسازی و پیشرفت داشته است. از اواسط قرن بیستم، تئوری سکولاریسم در عمل دچار تناقض هایی شد که در برآوردن تمامی نیازهای جامعه دچار کاستی شد. بحران های اقتصادی و عدم تقسیم عادلانه ثروت در جامعه راه را دوباره برای دین باز کرد و ساختار فکری سکولاریسم را در کل زیر پرسش برد. تز سکولاریسم در سایه الویت علم بر دین، در نتیجه بازپدیداری دوباره دین به عنوان "علم دین"، با پرسش های تازه ای مواجه شد.

درک دین به عنوان علم، نتیجه روندی است که علم آغازگر آن بوده تا به دین نیز به عنوان یک ابژه و مقوله پژوهشی بنگرد. به این دلیل، برای درک رابطه بین دین و علم نباید تنها از یک دیدگاه علم گرایانه و ساینتیستی به بررسی پرداخت، بلکه باید از دیدگاه های

از نظر اشندلباخ تفاوت بین مسیحیت از یک سو و یهودیت و اسلام از سوی دیگر، در این است که مسیحیت دینی است استوار بر اموری که به عنوان حقیقت پذیرفته و در شخص عیسی مسیح متبلور می-شوند. اما در یهودیت و اسلام، این تفسیر کتاب های آسمانی است که آن ها را به حقیقت می-رساند.¹⁰

علم پژوهش و استدلال می-کند و دین به دنبال دگما [جزم] والهام کیهانی است. اکنونیت دین در دوران مدرن بسیار واضح می-شود اگر به دعوی بین خلقت و تکامل توجه کنیم: از یک سو نظریه تکامل انواع و از سوی دیگر اعتقاد به خلقت جهان.

مناظره عمومی درباره رابطه بین علم و دین به ویژه از قرن ۱۹ گستره تازه ای یافت که در این مناظره ها اغلب دین به عنوان پیشامدرن و ضدپیشرفت ارزیابی و علم و عقلانیت از الویت برخوردار می-شد. نتیجه این مناظرات، پایبندی هر چه بیشتر دین به حکم های جزمی از یک سو و رد دین توسط علم از سوی دیگر و در نتیجه، شکاف هر چه بیشتر بین این دو بود.

هوبرت سیورت این رابطه متزلزل بین دین و علم را چنین ارزیابی می-کند: از آنجا که راسیونالیسم علمی به عنوان بخشی از بافت مدرن شناخته می-شود، تنش که بین دین و علم دیده می-شود را می-توان به عنوان پارادایم رابطه بین دین و علم ارزیابی کرد.¹¹

¹⁰ Schnädelbach: 2009, S. 9-26

¹¹ Seiwert: 1995, S. 92.

¹² Metanarrative

مختلف به تفاوت بین این دو بنگریم. در غیر این صورت، تفاوت جدی بین دین و علم برداشت می‌شود؛ یعنی علم، مدرن و عقلانی و دین، غیرعقلانی، پیشامدرن و کهنه به نظر می‌آید. هوبرت سیورت به کارکردهای مختلف دین و علم در جوامع مدرن توجه کرد و روندهای استدلالی دینی و علمی و پرسش و پاسخ‌های متفاوتی را که این دو پیش می‌کشند، مقایسه کرد.¹³ با تمام شباهت‌های ساختاری در رابطه با تبیین و تفسیر واقعیت، تفاوت‌های اساسی در حوزه معنانشناسی¹⁴، حرکت در محور جانشینی زبان¹⁵ و حرکت در محور جایگزینی زبان¹⁶ قابل مشاهده است. مهم‌ترین تفاوت بین دین و علم در این است که علم به تنهایی نمی‌تواند نقطه اتکاء تمامی اعمال انسانی باشد، زیرا مهم‌ترین پرسش را بی‌پاسخ رها می‌کند: چگونه یک فرد باید زندگی کند تا زندگی خوشبختی داشته باشد؟ این پرسشی است که دین به آن می‌پردازد و حوزه کاری دین است. دین از راه رضایت به زندگی و وعده به زندگی آنجهانی در بدترین شرایط از طریق ایمان و اعتقاد، به انسان تنهامانده با فردیت خود، رضایت و خوشبختی اهدا می‌کند.

تفاوت دیگر در اختلاف اطلاعات اولیه یا داده‌های خامی است، که بر اساس آن احکام علمی یا دینی استوار می‌شوند. این مواد اولیه برای دین، کتب مقدس و برای علم، ادراک حسی هستند، که در یک بافت بینادینی [مشترک میان ذهن‌ها]، مکرر مورد تأیید قرار گرفته‌اند. از آنجا که اطلاعات اولیه تنها در یک روند دیسکورس یا گفتمانی مشروعیت می‌یابند و دین و علم دو روند گفتمانی جداگانه به شمار می‌روند، ممکن نیست دین و علم را در بافت حقیقت مورد مقایسه قرار داد. به این دلیل، تنها با اصل بدیهیت، می‌توان به درستی یا نادرستی جهان بینی علمی یا دینی

رسید. واقعیت این است که حقیقت جویی‌های دینی در جوامع مدرن از بدیهیت کمتری نسبت به علم برخوردارند. به این دلیل می‌توان نتیجه گرفت که در این جوامع، دیدگاه علمی در حل مشکلات از اعتبار بیشتری برخوردار است. چنین پدیده‌ای به ویژه در جوامع مدرن غربی به خوبی قابل مشاهده است.

رابطه تاریخی بین دین و علم از دیدگاه‌های متفاوتی مورد ارزیابی قرار گرفته و وابستگی‌های مختلفی بین این دو مشاهده شده است. فون استوکارد¹⁷ به توصیف سه مدل استدلالی در رابطه با دین و علم می‌پردازد.

نخست، مدل رقابتی است که ناسازگاری دین و علم را مد نظر قرار می‌دهد. این مدل در اواخر قرن بیستم مورد تردید قرار گرفته است، زیرا دین و علم در این مدل به عنوان دو مقوله کاملاً جداگانه دیده می‌شوند. این مدل به این واقعیت نمی‌نگرد که بسیاری از نخبگان در هر دو مقوله هویت خود را می‌جویند.

مدل دوم، مدل هارمونی است که بر اساس آن دین به ویژه در شکل انگلیسی پوریتانیستی¹⁸ آن، انقلاب علمی را ممکن ساخت.

مدل سوم، مدل طلسم زدایی علمی ماکس وبر است که بنابراین، علم، نقش و کارکرد دین را در جامعه به عهده می‌گیرد.

فون استوکارد این سه مدل را در یک سیستم گفتمانی در مقابل هم قرار می‌دهد و به بررسی حوزه‌های تداخلی بین دین و علم می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که دوگانگی بین علم و دین را باید کنار گذاشت، زیرا این جدایی نمی‌تواند پاسخ درستی به نیازها و ضرورت‌های دوران ما باشد. در عوض، باید به

¹³ Seiwert: 1995, S. 82

¹⁴ Semantic

¹⁵ syntactic

¹⁶ pragmatic

¹⁷ von Stuckard: 2009, 441f

¹⁸ Puritanism

دنبال تداخل ها و تنش های بین دین و علم بود و حوزه های گفتمانی را یافت.¹⁹

روش شناسی در علم

روش علمی بر خلاف روش ایمانی دین، مبتنی بر شیوه هایی است که ضوابط علمی بودن آن ها نخست توسط ارسطو تعریف شده است. ارسطو اولین کسی بود که به گونه ای سیستماتیک به پژوهش پدیده ها پرداخت. علم از نظر او نظم سیستماتیک احساس و فکر در مقوله ها در یک سیستم سولوگیستیک²⁰ [استنباطی] است. با تکامل فلسفه علمی از قرن نوزدهم به این سو شیوه های متفاوت علمی به طور دقیق مورد پژوهش قرار گرفته است. در حالی که علم بنابه سنت ارسطویی بر پایه منطق و تجربه استوار است، امروز در فلسفه علمی پدیده هایی نظیر خلاقیت و پیشرفت در مرکز توجه هستند. فلسفه علمی²¹ و فلسفه شناخت²² دو جریان متفاوت و از برخی جهات مکمل فلسفی هستند که در آغاز قرن ۱۹ از یکدیگر متمایز گشته و به ویژه در دوران معاصر با تکامل پرشتاب علمی، عرصه های متفاوتی را دربرمی گیرند. در حالی که فلسفه شناخت به طور تحلیلی و تاریخی به "روند شناخت" می پردازد، وظیفه فلسفه علمی، یافتن شیوه ها و داده های عملی به منظور کسب شناخت درست می باشد. فلسفه شناخت رابطه بین سوژه همچون عامل شناخت و ابژه که شناخته می شود را پژوهش می کند؛ برای مثال، بررسی رابطه بین طبیعت درونی انسان و دنیای واقعی. از نظر فلسفه علمی پاسخ به چنین پرسش هایی باید بر اساس معیارها و ضوابطی باشند که ما را به نتیجه ای منطقی با کاربردی عملی بکشانند، به طوری که این معیارها و ضوابط،

Neubert: 2010, S. 251-271¹⁹

²⁰ Syllogism

²¹ Wissenschaftstheorie

²² Erkenntnistheorie

مشخص کننده مرز بین متافیزیک و علم می-باشند. در فلسفه علمی می آموزیم که حتی خود علم مورد پژوهش های علمی قرار می گیرد و این پژوهش ها خود، شامل ضوابط و اصول مشخصی هستند که به طور علمی و نه مذهبی، هنری، ادبی یا تخیلی تعریف می شوند. چیزی به نام علم، به روش علمی مورد پژوهش قرار می گیرد. علمی بودن روش علمی پژوهش پدیده ها از طریق تلاش فلسفی، به خودآگاهی انسان می انجامد. این خودآگاهی فلسفی، مثلاً برخورد انتقادی به موضوع است: ما بر اساس ارزش ها و معیارهایی که عمدهً از تجربه های ما سرچشمه می گیرند، روش برخورد با هر پدیده را مورد انتقاد قرار می دهیم. این ارزش ها و معیارها، اصول منطق می باشند که بنا به هگل، روش "درست اندیشیدن" را به ما می آموزند. یادگیری اندیشه منطقی و روش درست اندیشیدن، در حقیقت چیزی نیست که بتوان با فراگیری اصول منطق آموخت: هرچند درباره اصول منطق، کتاب های فراوانی نگاشته شده و در مدارس و دانشگاه ها تدریس می شوند، نباید چنین انتظاری داشت که با آموختن این اصول، درست بیاندیشیم و منطقی فکر کنیم. این که روش علمی مورد استفاده ما، یک روش منطقی است، قبل از هر چیز به توانایی ما در درست اندیشیدن بستگی دارد و نه به تسلط ما بر اصول نظری منطق. به این دلیل، موضوع پژوهش منطق، آن گونه که هگل طرح می کند، اصولاً "روش درست یا غلط اندیشیدن" نیست. اصول منطق در نهایت "نتیجه درست اندیشیدن" می باشند که به نوبه خود از تجارب روزمره و بازسازی ذهنی این تجارب نشأت می گیرند. فلسفه علمی اساس و بنیان روش علمی است. چنین فلسفه ای، راه و روش کار علمی را به ما می-آموزد. در این جا منظور از علم یا دانش، مفهوم عام و همه گیر آن است که دربرگیرنده تمام شاخه های علمی موجود یا ممکن می باشد. فلسفه علمی نه تنها روش پژوهش علمی را نشان می دهد، بلکه خود را با

پرسش های پایه ای علم هم مشغول می کند. مثلاً این که اساساً پیشرفت علمی چیست و چه معیارهایی دارد و یا چه اصولی تعیین کننده شاخه بندی در علوم هستند؟ یکی از مسائل محوری فلسفه علمی، مسئله مرزبندی بین علم و غیرعلم، به عبارت دیگر آگاهی علمی و غیرعلمی است. آگاهی علمی، آگاهی فراذهنیتی²³ است. فراذهنیتی بودن، آگاهی علمی بدین مفهوم است که آگاهی علمی وابسته به یک ذهنیت یا یک فرد نیست و مستقل از یک ذهنیت، قابل استدلال می باشد. به عبارت دیگر، فراذهنیت در آگاهی، فراذهنیت در استدلال را به همراه دارد. علاوه بر این، آگاهی علمی هدفمند است و از این جهت با خیلی از آگاهی های دیگر در زندگی روزمره تفاوت دارد. وجود رشته های علمی متفاوت، ناشی از وجود شیوه های متفاوت در کسب آگاهی علمی است. هر شاخه علم به نوبه خود، براساس امکانات شناختی که دربرخورد با پدیده های مورد بررسی اش دارد، مجبور به استفاده از شیوه های خاص خودش می باشد. مثلاً نمی توان به شیوه ریاضیات یا قیاس²⁴ از وجود یک اثر تاریخی با خبر شد و یا با بیماری مقابله کرد.

از طریق استقراء²⁵، از یک مورد یا حالت مشخص و یا جزئی، به یک قاعده کلی و عمومی دسترسی پیدا می کنیم. برای مثال، پذیرش این اصل که "تمام کلاغ ها سیاه هستند" به این معنی است که تا کنون هیچ کس یک کلاغ سفید یا رنگ دیگر ندیده است و همه کلاغ های مشاهده شده تا به امروز سیاه بوده اند. البته از آنجا که امکان دیدن تمام کلاغ های موجود روی زمین را نداریم، از طریق استقراء مشاهده خود را در مورد سیاه بودن کلاغ ها به عنوان یک اصل کلی گسترش می دهیم، در حالی که امکان مشاهده کلاغ سفید، همواره وجود دارد. بنابراین، اصول و قوانینی که از

طریق استقرائی حاصل شده اند، غیرمطمئن هستند، چرا که همواره احتمال زیر سؤال رفتن این اصول در صورت وقوع یک تجربه جدید ناهمخوان وجود دارد. در روش استقراء از طریق مشاهدات منفرد به یک فرضیه می رسیم و بعد با گسترش فرضیه یعنی توضیح بیشتر و منطقی تر مشاهدات، به یک قانون. این مشاهدات عمدتاً نتیجه تکرار پی در پی پدیده های مشخص در طبیعت و نهایتاً عادت انسانی می باشند. فرضیه تلاش اولیه برای توضیح مشاهده است. تا وقتی که ما توضیح همه جانبه و کافی در رابطه با مشاهداتمان نداریم، اظهارات ما به صورت فرضیه خواهند بود. "توضیح" باید از طریق مشاهدات جدید پیوسته قابل تغییر و دگرگونی پذیر باشد. به عبارت دیگر، معیار توضیحات ما، مشاهدات تازه و جدید هستند. مثلاً توجه کنیم به قوانین کپلر²⁶ در علم ستاره شناسی: تلاش انسان همواره بر این بوده تا حرکت های ظاهری ستارگان را به طریقی توضیح دهد. نتیجه ساده این مشاهدات، پذیرش اصل مرکزی بودن جایگاه زمین در جهان بود. مشاهدات دقیقتر کپرنیک²⁷ این "توضیح" را رد کرد و به جای زمین، خورشید در مرکز چرخش سیارات و ستارگان شناخته شد. این "فرضیه" توضیح گر خیلی از مشاهدات دیگر در ارتباط با حرکت نسبی سیارات بود. تئوری کپرنیک، به دنبال مشاهدات و محاسبات دقیق تر، توسط کپلر به شیوه هندسی و قیاسی تصحیح شد و کپلر نهایتاً به این نتیجه ها رسید که اولاً: شکل مدار و حرکت سیارات، بیضی است و نه دایره و دوماً: هر قدر یک سیاره به خورشید نزدیک تر شود، سرعتش بیشتر می شود و برعکس. سوماً: بین فاصله و زمان چرخش هر سیاره ای به دور خورشید یک رابطه مشخص و سراسری وجود دارد. این اصول با مشاهدات و توضیحات تکمیل کننده بعدی دقیق تر و کامل تر گشته و به عنوان قوانین جهانشمول در ارتباط با حرکت سیارات

²³ *transsubjectiv*

²⁴ *deduction*

²⁵ *induction*

²⁶ *Kepler*

²⁷ *Kopernic*

پذیرفته شدند. در روش استقراء، از طریق مشاهده به قانون می‌رسیم. مجموعه‌ای از قوانین می‌توانند در قالب یک "تئوری" طرح شوند.

فکر وجود یک قانون تا حد زیادی خود ناشی از مجموعه‌ای از مشاهدات کلی است. این شیوه ترکیبی استقرائی در علوم طبیعی، نقش مهمی در تحولات علمی داشته و دارد. برای مثال، تصور شباهت انواع که ناشی از مجموعه‌ای از مشاهدات کلی است، فکر وجود منشأ یگانه انواع را ایجاد کرد که در نتیجه مشاهدات هدفمند داروین²⁸ به فرضیه و نهایتاً قانون و تئوری تکامل انجامید. روش استقراء، هر چند که از اطمینان علمی قاطعی برخوردار نیست، روشی است که بیش از همه در علوم طبیعی به کارگرفته می‌شود. پوپر²⁹ تئوری استقراء را رد می‌کند و معتقد است که روش علمی علوم طبیعی روش ابطال‌پذیری است، یعنی: پذیرش یک قانون به عنوان یک قانون علمی، تا هنگامی که خلاف آن ثابت نشده است.³⁰

در روش قیاس، به کمک قواعد منطقی، از مجموعه‌ای از گزاره‌ها³¹ یک برآمد³² مشتق می‌شود که خود به یک قضیه می‌انجامد. این روش برای علم اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. روش قیاس به ما این امکان را می‌دهد، که در رویارویی با قضیه‌های پیچیده، از راه یافتن شرایط اولیه پیدایش آن قضیه‌ها، به اجزاء ساده آنها پی ببریم و از این راه، آن قضیه‌های پیچیده را به اثبات برسانیم.

برای رسیدن به قضیه در شیوه قیاسی از اصول متعارف و بدیهی³³ استفاده می‌شود. از این اصول متعارف می‌توان به کمک کنش‌های پیش شرط شده

³⁴ به گزاره‌ها و قضایا رسید. این کنش‌ها - مثلاً در ریاضیات، عمل ضرب، تقسیم، جمع و منها - خود به گونه‌ای از واقعیت زندگی انسانی و رابطه متقابلش با طبیعت سرچشمه می‌گیرند. اصول متعارف، اصول اولیه هستند که خود از هیچ کنشی ناشی نشده‌اند. از نظر پاسکال، اصول متعارف، اصول "خودآشکار" هستند، به این مفهوم که بطور شهودی³⁵ یعنی از طریق دریافت بی‌واسطه و مستقیم واقعیت حاصل می‌شوند. این تعبیر خودآشکاری و شهودی اصول متعارف، از نظر دانش امروزی درست نمی‌باشد. به طور مثال، هندسه اقلیدسی، هندسه‌ای است که به طور شهودی از اصول رفع خودآشکاری مثل "کوتاه‌ترین فاصله بین دو نقطه یک خط مستقیم است" نتیجه می‌شود. بر خلاف آن در ریاضیات ریمان³⁶ که در تئوری نسبیت عمومی اینشتین مورد استفاده قرار می‌گیرد، کوتاه‌ترین فاصله بین دو نقطه یک خط منحنی است (سطح یک گوی). یعنی هندسه ریمان از اصول متعارف دیگر، که خودآشکار و شهودی نیستند، به قضایای دیگری می‌رسد. مثال دیگر در این رابطه، ریاضیات هیلبرت³⁷ است که قضایای آن در مکانیک کوانتوم مورد استفاده است. روشی که در علم، منشأ خلاقیت است، روش ابدوکسیون می‌باشد که پیرز³⁸ مفصل به تشریح آن پرداخته است. در این روش، فرضیه‌ای بر اساس فکر وجود یک قانون تدوین می‌شود، بدون این که منشأ آن تجربه یا قوانین موجود باشد. در قدم بعدی پیش‌بینی‌های لازم از این فرضیه مشتق می‌شود و سپس فاکت‌هایی برای صحت آن فرضیه - که می‌توانند به قوانین یا حتی تئوری تازه‌ای بینجامند - مورد جستجو قرار می‌گیرد.

³⁴ operations

³⁵ intuitive

³⁶ Riemann

³⁷ D. Hilbert (1862-1943)

³⁸ C. Pierce (1839-1914)

²⁸ Darwin

²⁹ Carl Popper

³⁰ Stegmüller: 1986

³¹ premiss

³² conclusion

³³ axioms

اعتقاد دینی

این که تجربه ملاک مهمی در تفکیک بین پرسش دینی و علمی است در مثالی که ویتگن اشتاین می آورد، روشن می شود³⁹: اگر کسی به دادگاه الهی ایمان دارد ولی من چنین ایمانی نداشته باشم، به این مفهوم است که من به خلاف آن چه که او باور دارد ایمان دارم، که آیا چنین چیزی وجود خواهد داشت؟ فرض کنیم کسی با ایمان است و می گوید که به دادگاه الهی ایمان دارد و من می گویم، که من چندان در این باره مطمئن نیستم. بدین وسیله دره ای من و او را از هم جدا می کند. در صورتی که او بگوید، آن بالا یک هواپیمای آلمانی است و من پاسخ دهم، شاید، من چندان مطمئن نیستم، در این مورد با وجود این که نقطه نظرهای ما نظیر پذیرش دادگاه الهی متفاوت است، دره ای بین ما وجود ندارد. از نظر ویتگن اشتاین در این دو مورد با دو سیستم اعتقادی کاملاً متفاوت مواجه هستیم. در حالت دوم، منظور از اعتقاد نوعی باور است که اساس آن یک امر میان ذهنی قابل دسترسی و تجربه است که توسط دوربین یا تلسکوپ قابل تایید یا رد است.⁴⁰ به عبارت دیگر چنین اعتقادی خصلت هیپوتتیک یا پیش فرضی دارد که در رده مؤلفه تقویمی است. اما حالت اول از نظر ویتگن اشتاین، بازتاب یک نوع نظم رفتاری یا تنظیمی است، زیرا دادگاه الهی آن چیزی است که به کل زندگی نظم می دهد و از آن قاعده ای برای زندگی مشتق می گردد. شک و تردید در وجود دادگاه الهی به این مفهوم است که تمامی روابط موجود در زندگی به گونه ای دیگر نگریسته می شود. اعتقاد به P در بافت دینی به این مفهوم نیست، که P یک ارزش حقیقی هیپوتتیک بوده، به طور واقعی وجود دارد، بلکه می تواند به این مفهوم باشد که یک تصویر که در قالب امر P ، در مثال ویتگن اشتاین دادگاه الهی، بیان می گردد، به عنوان نظم دهنده رفتار و کنش

برای تصمیم گیری های زندگی پذیرفته می شود.⁴¹ به این دلیل بر اساس تئوری "بازی زبانی" ویتگن اشتاین خلاف یک امر به مفهوم نفی آن نیست، زیرا در این رابطه نه کارکرد تنظیمی⁴² تصویر بلکه صرفاً محتوای امر P نفی می شود. اما ویتگن اشتاین به این بسنده نمی کند و در ادامه به استدلال های دینی پرداخته، به مثال دادگاه الهی بازمی گردد: دادگاه الهی یک تأثیر تصویری دارد و در هر چه فرد دینی انجام می دهد، این تصویر همیشه همراه اوست. اما بر چه اساسی این تصویر و اعتقاد به آن، چنین نقش تنظیم کننده مهمی در زندگی دارد؟ زیرا فرد با ایمان از نظر ویتگن اشتاین به اعتقاد خود همچون یک اعتقاد متکی به استدلال قوی می نگرد. تمامی کنش های او از این تصویر الهام می گیرد و در چهارچوب آن است. استدلال در این رابطه به مفهوم انطباق و همسازی آن تصویر تنظیمی با کنش های شخصی است که درستی و حقیقی بودن آن را ثابت می کند. از سوی دیگر، چنین مفهوم استدلالی مورد قبول نیست، زیرا دلیلی برای آن مؤلفه تنظیمی وجود ندارد و صرفاً براساس اعتقاد، مورد قبول واقع شده است. با کمک این اعتقاد او قادر است به تمامی زندگی خود، نظم مورد قبول خود را بدهد و بر آن باشد که به حقیقت رسیده و هر استدلالی در وجود حقیقی آن مؤلفه تنظیمی بی مورد به نظر می آید.⁴³ چنین اعتقادی کیفیت خود را از دست می دهد، به محض این که دلیلی در وجود حقیقی آن مؤلفه تنظیمی آورده شود. گاهی دلیل هم آورده می شود، اما نهایتاً آن چه که در پایان استدلال می توان دید، یک ترکیب متبلور از فکر و کنش است که جوهر اعتقاد را نمی توان از آن جدا دانست. نکته قابل توجه دیگری که ویتگن اشتاین به خوبی به آن اشاره می کند در رابطه با پوچی و استدلال است. اگر یک اعتقاد به طور کامل پوچ و احمقانه باشد، هیچ انتظاری برای یافتن استدلال

⁴¹ Wuchterl: 1982, S. 58

⁴² regulativ

⁴³ Wuchterl: 1982, S. 59

³⁹ Wittgenstein: 1984, S. 113-257

وجود ندارد. مثلاً این که مرده ای دوباره زنده شود. اما اگر اعتقاد، کمی پوچ باشد انتظار استدلال و برهان وجود دارد. به عبارت دیگر، پوچی و حماقت یک اعتقاد شرط کافی برای داشتن معنا و مفهوم دینی نیست، زیرا چنین اعتقادی در سطحی وجود دارد، که فاکت ها دارای معنایی غیر قابل دسترسی می شوند. حماقت و پوچی نشانه ای برای سطوح مختلف می شود و نه برای توجیه محتوای گزاره. به عبارت بهتر، از نظر ویتگن اشتاین این که گزاره ها و گزاره های دینی نه قابل رد و نه قابل اثبات و نه درست و نه غلط می-توانند باشند، دلیل بی معنایی آن ها نیست. در اینجا منظور از احمقانه آن است که با منطق روزمره در تناقض باشد. نکته مهمی که ویتگن اشتاین در این رابطه اشاره می کند این است که تجربیات دینی تصویرهای عام هستند که وحدت عام را تضمین می-کنند. زبان دینی نیز همچون زبان های دیگر در زندگی یک بازی است و آن چه که این بازی را توجیه می کند و آن را از بازی های دیگر متمایز می سازد، این است که تنها از طریق وقوع این بازی تحقق نمی-یابد، بلکه کلیت معنا و مفهوم زندگی را دربرمی‌گیرد و به شکل کاملاً ویژه ای در تمامی مجراهای زندگی رسوخ می کند. به این دلیل، اعتقاد و عدم اعتقاد، بازی هایی متمایز نیستند بلکه دو گونه متفاوت از درک دینی می باشند.

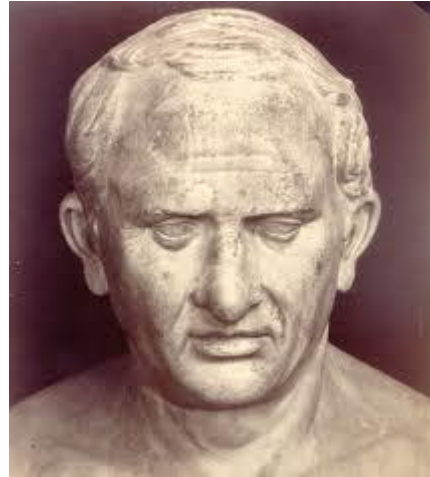
شناخت علمی به ویژه از قرن ۱۹ به این سو با تکامل فلسفه علمی و رشد ساینسیسم، شناختی اثبات گرا است. شناخت اثبات گرا یک شناخت توصیفی است که صرفاً خود را با آن چه که وجود داشته و به طور عملی قابل دسترسی است مشغول می کند و می کوشد علم را از لایه های دینی، متافیزیکی و فلسفی یکسره جدا سازد. شناخت علمی در این مفهوم اثباتی به دور از ارزش گذاری است. اثباتی بودن علم از یک سو و تخصصی بودن آن از سوی دیگر از طریق عمومیت و جهانی بودن آن در رابطه تنگاتنگ با یکدیگر هستند. این تلاش

نیز به ویژه از سوی فلسفه وجود دارد که اثباتی باشد و خود را با آن چه که هست مشغول ساخته و از موارد بی ربط به زندگی انسان دوری کند. اما تفاوت این نوع فلسفه با علم در این است که فلسفه در عین اثباتی بودن، برخلاف علم که به علوم تخصصی وابسته است، کلی نیز هست. اما آیا این کلی بودن، از فلسفه نیز دین نمی سازد؟ در پاسخ باید گفت که اعتقادهای دینی، علمی و فلسفی مخرج مشترکی دارند و آن این است که به اندازه های مختلف بر عنصر ذهنیت استوار هستند. اعتقاد فلسفی کانت که آگاهی ما را محدود می کند از نوع منحصر به فردی است که همچون اعتقاد دینی به این مفهوم نیست که چیزی به شکل و گونه ای هست. بلکه این اعتقاد یک نظم ویژه-ای در جهان می طلبد که بر پایه اخلاق استوار است. چنین اعتقادی انسان را در خودآگاهی نسبت به ضرورت وظایف اخلاقی توانا می بیند. برخلاف اعتقاد دینی، این اعتقاد فلسفی به گونه ای به الویت فلسفه عملی می انجامد، آن را به سوژه (فاعل شناسنده) وابسته می کند و ادعای رسیدن به یک سیستم فکری نسبی و سوژه ای دارد. به عبارت دیگر، اعتقاد فلسفی برخلاف اعتقاد دینی از منظر یک ناظر، بر اعتقادی بودن نظم برخاسته از آن سیستم فکری می نگرد و کلیت حاصل را به آن وابسته می-کند. اما اعتقاد دینی در آن کلیت، عینیتی مطلق می-بیند و نمی تواند به یک فاصله سوژه ای در سیستم اعتقادی برسد. اعتقاد علمی نیز شباهتی با اعتقاد فلسفی دارد اما بر خلاف فلسفه بر علوم ویژه استوار است. برای مثال، اعتقاد به اتر *ether* تنها در فیزیک حایز اهمیت بود و نه در بیولوژی و غیره.

شاید بتوان گفت که یکی از دلایل گسترش و موفقیت دین، همین وانمود سازی در عینیت مطلق است که در ذهن فرد هر گونه شک و شبهه در خصلت سوژه ای و نسبی را برمی‌اندازد.

نقد دین در فلسفه غربی

اولین تعریفی که از مفهوم دین شده است را می‌توان در اثر سیسرون⁴⁴ به نام "در باره ذات خدایان"⁴⁵ یافت.



سیسرون

دین یا تقوا یا به لاتین پیتاس، رفتار درست در مقابل خدایان بوده، به مفهوم یک اعتقاد شخصی نیست، بلکه به وسیله آن رفتار و گرایش‌های درونی به عنوان وظیفه در مقابل خدایان، نظیر عبادت، قربانی کردن و دیگر رسوم بیان می‌شود. تنها کسی که به این گرایش‌ها پایبند است می‌تواند در رسیدن به آرزوهای شخصی خود موفق باشد. به این دلیل، رهبران سیاسی در روم قدیم همواره خود را موظف می‌دیدند که با خدایان در صلح باشند. خدایان نیروهای ماوراء انسانی تصور می‌شدند که بر اساس اعتقاد رومی‌ها در زندگی انسانی دخالت کرده، تأثیر می‌گذاشتند. دین از نظر سیسرون یعنی پرستش خدایان. در تعریف سیسرون از دین، واژه بسیار مهمی به کار برده می‌شود که تا به امروز دین را همراهی می‌کند: کولتوس⁴⁶، که بعدها به کولتور یا فرهنگ تکامل

می‌یابد. نکته دیگری که در این مفهوم دین نهفته است، این است که دین، به معنای "دین درست" به کار برده می‌شده است. به عبارت دیگر، بی دین کسی بود که معتقد به دین خود نبود و دین دیگری داشت. این نقطه نظر تا به امروز نیز در برخی از ادیان وجود دارد. سیسرون نگرش مثبتی از دین دارد و آن را واژه لاتینی "رلیگرا"⁴⁷ مشتق می‌کند، به مفهوم "دقت در نظر" یا "دوباره خوانی" و به این معنا که باید با ایمان به پرستش مداوم پرداخت.⁴⁸

نظر لاکتانتیوس⁴⁹ درباره دین از این جهت حایز اهمیت است، که او اولین فیلسوف رومی مسیحی است که به نقد نظرات سیسرون درباره دین می‌پردازد. او تلاش می‌کند در اثر خود به نام "پژوهش‌های خدایی" نشان دهد که پرستش خدایان و بت‌ها امری غیراخلاقی است و این خدایان نمی‌توانند کمکی برای بشریت باشند، زیرا فاقد هرگونه قدرت واقعی هستند.⁵⁰ فیلسوف نیز که تلاش می‌کند از طریق آگاهی به زندگی درست برسد، اغلب در اشتباه است و چنین نتیجه می‌گیرد که دین مسیحیت و پرستش خدای یگانه تنها راه ممکن برای رسیدن به زندگی خوب و اخلاقی است. لاکتانتیوس برخلاف سیسرون معتقد است که ریشه دین از واژه "رلیگرا"⁵¹ به مفهوم "اتصال" و "مقید کردن" است. چنین تعبیری از ریشه واژه دال بر دین از این جهت اهمیت دارد که دین از فعلیت به یک حالت می‌رسد. به عبارت دیگر از دیدگاه سیسرونی "دوباره خوانی" که دلالت بر فعلیت و تلاش برای انجام کاری است، به دیدگاه بودن در وضعیتی که رابطه با خدا تعیین کننده آن است، تبدیل می‌شود. این مفهوم لاکتانتیوسی دین بعدها مورد پذیرش اغلب

⁴⁷ religere
Cicero: 2003, S 7-9, 181-183⁴⁸

⁴⁹ Lactantius (250-320)
Schlieter: 2010, S.34f⁵⁰

⁵¹ religare

⁴⁴ Cicero (106-43)

⁴⁵ de natura deorum

⁴⁶ deorum

فیلسوفان مسیحی نظیر اگوستینو⁵² قرار گرفت. از آنجا که دین در این مفهوم، تابعی از رابطه با خدا می‌شود، دیگر فرد نمی‌تواند با ذهنیت خود آن رابطه را تنظیم یا تفسیر کند و هرگونه اعتقاد به موهومات در این رابطه غیرممکن می‌شود، زیرا از این نقطه نظر، موهومات و تصور اشتباه از خدا امری است که ریشه در ذهن انسانی دارد. در رابطه محکم با خدا حتی اعتقاد به معجزات برخاسته از آن رابطه خدایی است و نمی‌تواند موهوم باشد. به همین دلیل پرستش و عبادت نیز نمی‌تواند خارج از اندازه باشد و پرستش بیشتر به محکم سازی بیشتر این رابطه یاری می‌رساند.⁵³

همان طور که اشاره شد، اگوستینو تعریف لاکتانتیوس از دین را می‌پذیرد و با تفکر عمیقتری به رابطه انسان با خدا می‌رسد. او از رابطه بیرونی و درونی سخن می‌گوید. خدا از نظر او در درون و نفس انسان است، زیرا خدا حقیقت تغییرناپذیر در درون هر انسان است و به این دلیل اگوستین، متأثر از عقاید مانوی به بازگشت انسان به این هسته درونی اصلی که به نور درونی تعبیر می‌شود، روی می‌آورد. برای اگوستین این نور درونی، دین حقیقی است که شناخت خدا را ممکن می‌سازد. به این دلیل بر خلاف لاکتانتیوس، مفهوم دین نزد اگوستین یک عنصر دینامیک می‌یابد، زیرا تنها دین درست و حقیقی رابطه بین خدا و انسان را ممکن می‌سازد. همزمان، مفهوم دین به طور مفرد استفاده می‌شود که منظور دین مسیحیت است، که مورد استفاده اندیشمندان مسیحی پس از او نظیر توماس فون اکوین⁵⁴ [معروف به آکویناس] نیز قرار گرفته است.⁵⁵ توماس عنصر عقلانیت را از این جهت با خدا پیوند می‌دهد که تلاش می‌کند وجود خدا را اثبات کند. توماس تفسیر تازه ای از تعریف دین نزد سبیرون می‌دهد و ریشه دین را در "دوباره خوانی" می‌بیند اما

در این مفهوم که همواره و به طور مداوم باید در خدمت خداوند خواند و آموزه های او را یادآور شد. به عبارت دیگر او به مفهوم دین یک بعد تقواگرا داده، آن کس را دیندار می‌داند که در صومعه در خدمت کامل خدا باشد. پس، از این منظر، تقوی و ایمان دو عنصر اصلی دین می‌باشند.⁵⁶

دوران جدید تکامل مفهوم دین، از زمان ژان ژاک روسو⁵⁷ طبقه بندی می‌شود. روسو که از پیشروان انقلاب فرانسه بود در اثر خود به نام *قرارداد اجتماعی* درباره دین به اندیشه های ارزشمندی رسیده است. بر خلاف زمان قدیم و متفکران پیش از او، روسو و دیگر متفکران زمان او به این پرسش نمی پردازند که چگونه می‌توان به شناخت خدا دست یافت؟ بلکه می‌پرسند دین چه معنایی برای یک فرد می‌تواند داشته باشد و چه تأثیری در زندگی او و جامعه می‌گذارد؟ با چنین پرسشی، دین برای اولین بار زیر سؤال رفت و جامعه بدون دین نیز قابل تصور گشت. دین ابژه پژوهش شد.

روسو به دین شدیداً انتقاد می‌کند، اما معتقد است که سیاست به دین احتیاج دارد، زیرا دین در بسیج مردم از طریق عواطف عمومی نقش بسیار مهمی در جامعه ایفا می‌کند. تنها از طریق اعتقاد دستجمعی به آموزه ها، وظایف اخلاقی معقول و بدیهی به نظر می‌آیند. این که دین شهروندی به چه چیزهای دیگری غیر از موازین اخلاقی معتقد است، اهمیت چندانی ندارد. مهم این است که چنین دینی به مقابله با فردگرایی و انحصارطلبی برخیزد. روسو سه نوع دین را از یکدیگر متمایز می‌کند: اول "دین انسان ها" که نقطه مثبت آن وزنی است که به وظیفه اخلاقی می‌دهد. ولی نقطه ضعف آن این است که از ایده اجتماع و جامعه گرائی به دور است. شکل دوم "دین شهروندی" [دین مدنی] است که از نظر روسو شکل پسندیده تری

⁵² Aurelius Agustinus (354-430)

⁵³ Lactantius: 1992, S. 230-236

⁵⁴ Thomas von Aquin (1224-1274)

⁵⁵ Augustinus: 1983, S. 185

⁵⁶ von Aquin: 1954, S. 370-371

⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

است. این شکل به اتحاد مردم یک سرزمین تحت پوشش یک دین کمک و آنها را در جامعه با احساس همکاری و همیاری به دور هم متحد می‌کند. شکل سوم دین کشیشی یا آخوندی است که به دلیل سیستم دینی موازی با سیستم قانونی موجود در جامعه نقشی منفی دارد. درک روسو از دین شهروندی به پژوهش‌های متکی به چشم انداز بیرونی نسبت به پدیده دین و نقش آن در جامعه بسیار کمک کرد.



دیوید هیوم

دیوید هیوم⁵⁸ در اثر مهم خود به نام *دین طبیعی* به نقد دین می‌پردازد و دین طبیعی را که در مسیر خرد است در مقابل دین آیتی، که بر اساس وحی و معجزه استوار است، قرار می‌دهد. خرد در زمان هیوم، ابزاری برای علوم طبیعی به شمار می‌رفت و به همین دلیل او با این پرسش آغاز می‌کند که چگونه می‌توان در ساختار طبیعت، وجود یک آفریننده را تصور کرد. برخلاف مفهوم فلسفی دین طبیعی، دین در مفهوم رایج خود ریشه در طبیعت انسانی دارد و با اشکال اعتقادی تاریخی به وجود آمده است. پایه و اساس این دین از نظر هیوم امید و ترس است و دینی که بر پایه امید و ترس باشد، می‌تواند به تعصب‌گرایی و انحصار طلبی بینجامد. به همین دلیل او چنین دینی را دین غلط می‌نامد، زیرا این خطر همواره وجود دارد که از

⁵⁸ David Hume (1711-1776)

احساسات و عواطف مردم سو استفاده کرده، آن‌ها را به بنیادگرایی دینی سوق دهد. دین طبیعی از این دیدگاه دین حقیقی است، که از یک سو علیه دینی است که حقیقت را در آیات مقدس می‌بیند و از سوی دیگر علیه دینی است که به طور تاریخی به اعتقاداتی رسیده و آن را در سنت رفتاری خود قرار داده است. از این جهت، انتقاد هیوم به دین، آغاز روند روشنگری در انگلستان به شمار می‌رود.



فریدریش اشلایرماخر

اشلایرماخر⁵⁹ به دین از یک دیدگاه فردی و سلبی می‌نگرد. از نظر او دین نه در چهارچوب اخلاق می‌گنجد و نه در فلسفه، بلکه یک انگیزه و احساس فردی است. باید آنجا به دنبال دین بود که به گونه‌ای واقعی وجود دارد و نه در فلسفه و اخلاق.⁶⁰ به این دلیل معیار دین نباید کارکردهای اجتماعی آن، بلکه نقش آن در تکامل فرد باشد. این دیدگاه فردگرایانه نسبت به دین، تحت تأثیر انقلاب فرانسه بود که طی آن حقوق و سرنوشت فردی در مرکز توجه قرار گرفت. او در دین هیچ چیز منفی نمی‌بیند و تلاش می‌کند با شیوه علمی به روح و جوهر دین دست یابد و به این دلیل به عنوان یک انسان دینی از درون با شیوه‌های علمی با دین برخورد می‌کند و از بنیانگزاران "علم دین" به شمار می‌رود. از همین رو برخلاف هیوم و دیگران به دین تاریخی که بر آیات آسمانی استوار

⁵⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)

⁶⁰ F. Schleiermacher: 1985, S. 190

است، به دید منفی‌نمی‌نگرد و تلاش می‌کند این اعتقادات دینی را به گونه‌ای مثبت به تعبیر و تفسیر بیاورد.



ایمانول کانت

ایمانول کانت⁶¹ نیز همچون هیوم بین دین طبیعی و آیتی تفاوت می‌گذارد. اما آنچه که فلسفه کانت در باره دین را از دیگران متمایز می‌سازد، این است که او دین را با اخلاق پیوند می‌دهد. دین برای کانت عبارت از شناخت همه وظایف همپيوند است که در خدمت خوشبختی همه انسان‌ها باشد. به عبارت دیگر همه انسان‌ها قوانین اخلاقی را در خود حمل می‌کنند. اما نظارت بر این وظایف اخلاقی تنها از راه خرد ممکن است که به اعتقاد به خدا وابسته نیست. هسته اصلی دین را کانت در اعتقاد به خدا می‌بیند که غیرقابل اثبات است. اما اعتقاد به خدا می‌تواند در قدرت بخشیدن به اخلاق نقش مهمی داشته باشد.⁶²

هگل به تفاوت بین دین و علم می‌پردازد. به نظر او کارمایه هر دو وجود مطلق است. این کارمایه برای دین وجود مطلق خدا است و برای فلسفه جوهر یا روح مطلق. در حالی که دین بازتاب تصورهای ذهنی، مشاهده‌ای و احساسی است و به این دلیل ادیان مختلف دارای اختلاف و تناقض نسبت به یکدیگر هستند و می‌توانند به اصول گرایی و رادیکالیسم بیانجامد، فلسفه

با درک دقیق مفاهیم از طریق خرد به دنبال فهم آن وجود مطلق است. هگل به اهمیت احساسات دینی همچون اشلاپرماخر توجه دارد اما از دیدگاه او که تمامی دین را به چنین احساساتی کاهش می‌دهد، انتقاد می‌کند. هگل پس از یک بررسی تاریخی از ادیان به این نتیجه می‌رسد، که ادیان مختلف یک سیر تکاملی برای رسیدن به وجود مطلق دارند که در عین افتراق، آن‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌کند. بنا به چنین پژوهشی می‌توان هگل را بنیانگذار علم دین نامید. به عبارت دیگر، هگل به دین همچون فلسفه از دیدگاه علم می‌نگرد که چگونه در طول تاریخ در کنار و درون فرهنگ رشد می‌کند.⁶³



لودویک فویرباخ

فویرباخ⁶⁴ که شاگرد هگل بود، تعریف او را از دین، به عنوان یک آگاهی بی‌انتهای برای رسیدن به وجودی مطلق می‌پذیرد، اما او بر خلاف هگل دین را چیزی بین انسان و آن وجود مطلق نمی‌بیند، بلکه آن وجود مطلق را در درون انسان می‌یابد. جوهر انسان نیز از طریق احساس، عشق و همین‌طور اراده و خرد تعیین می‌شود. به عبارت دیگر عشق، اراده و خرد سه

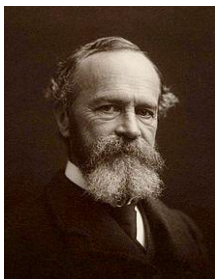
⁶³ Hgel: 1986, S.81-84

⁶⁴ L. Feurbach (1804-1872)

⁶¹ Immanuel Kant (1724-1804)

⁶² Kant: 2001, S. 201-206

تایلر⁶⁷ از زاویه دیگری به رابطه بین دین و فرهنگ می‌نگرد. از نظر او دین بخش جدایی ناپذیر فرهنگ است. فرهنگ مجموعه آگاهی‌ها، باورها، هنر، آداب، اخلاق، حقوق، عادات و تمامی توانایی‌های است که افراد درون جامعه پیوسته دارند. دین یعنی اعتقاد به وجود مطلق. تصورهایی که در این اعتقاد وجود دارند در نزد او نام انیمیسم⁶⁸ گرفته اند. انیمیسم اعتقاد به تجربیات ابتدایی و غیرقابل توضیح، همچون رؤیا، تخیل و خاطره است. از نظر تایلر این شکل انیمیستی، اعتقاد به یک نوع خاصی از تفکر فلسفی است و از آن به نام "سوگ فلسفی" یاد می‌کند که احساس اساسی آن توسط ترس تعیین می‌شود که برای پیدایش دین عامل مهمی بوده است. در بافت تئوری تکامل دینی تایلر، پرستش اشیاء یا فتیشیسم، منعکس کننده یک مرحله تکاملی بالاتری در دین است. بعد از آن پرستش بت‌ها که مظهر خدا بودند و بعد چندخدایی و در نهایت، یگانه پرستی. عنصر جدید در دیدگاه تایلر این است که او تکامل دین را در پیوند با تکامل فرهنگ می‌بیند و به دیدگاه‌های روشنفکرانه اعتقاد دینی توجه می‌کند اما به کارکردهای تجربی دین در جامعه کمتر توجه دارد. به این دلیل برای او دین مفهوم منحصر به منفرد یک دین مشخصی نیست، بلکه مفهوم کلی آن یعنی جوهر دین در درون یک فرهنگ مورد نظر اوست.⁶⁹



ویلیام جیمز

⁶⁷ Edward Burnett Tylor (1832-1917)

⁶⁸ animism

⁶⁹ Tylor: 2005, S. 418-419

عنصری هستند که بیان کننده خواص آن جوهر یا وجود مطلق می‌باشند. این سه عنصر در دین مسیحیت در وجود عیسی مسیح تجسم می‌شوند. فویرباخ به این نتیجه می‌رسد، که انتروپولوژی یا انسان شناسی باید جای تئولوژی را بگیرد. به این دلیل تز فویرباخ یک تز ضد مذهبی نیست، بلکه او می‌خواهد دین را انسانی کند و به جای این تصور که خداوند دوست داشتنی است، به این پرسش پاسخ دهد که تا چه حد انسان‌ها قادر به دوست داشتن خداوند هستند.⁶⁵ فویرباخ در تز بعدی خود ریشه دین را در ترس انسان در مقابل طبیعت می‌بیند که مورد توجه مارکس نیز قرار گرفت. کارل مارکس بر اساس تز هگل و فویرباخ تز انتقادی خود علیه دین را تکامل داد و آنها را متهم کرد که نتوانستند در نقد خود از دین، از چهارچوب دینی فراتر روند. مارکس به دنبال این نیست که دین را انسانی سازد، بلکه او انتقادی ریشه‌ای از دین دارد و خواهان محو آن است. از نظر مارکس، فویرباخ به درستی دین را از آسمان وارد زمین کرد و آن را درون فرد جای داد. اما از نظر او فویرباخ توجه نکرد که شرایط اجتماعی و اقتصادی که فرد در آن زندگی می‌کند، نقش اساسی در دینی بودن او دارد. به بیان بهتر انتقاد از دین و تصورات دینی - کاری که از نظر مارکس تا قبل از او مرکز توجه فیلسوفان بوده- باید جای خود را به انتقاد از روابط مستقر دینی برای فرد و جامعه دهد. مارکس در دین یک ایدئولوژی می‌بیند که انسان‌ها را به خود آگاهی غلطی می‌کشاند. اما مشکل اساسی دین در این است که به روابط ناسالم و فاسد حاکم بر جامعه مشروعیت می‌بخشد. برای مارکس دین همچون اخلاق و متافیزیک صرفاً یک ایدئولوژی است که منعکس کننده روابط کاری و اقتصادی حاکم بر جامعه سرمایه داری می‌باشد.⁶⁶

⁶⁵ Feuerbach: 1994, S. 52f

⁶⁶ Marx: 2008, S. 9-10

از نظر جیمز⁷⁰، آن گاه که یک ایده برای زندگی مفید است، بهتر است به آن معتقد باشیم. او با این رهیافت به مسئله دین می‌نگرد. اما آنچه که برای او در دین حایز اهمیت است، تجربه دینی است و نه دین به عنوان یک بنیاد اجتماعی با آموزه های تقواگرایانه آن. دین در روح و روان به طور عمیق وجود دارد و به این دلیل برای فرد، اعتقاد دینی از اهمیت فراوانی برخوردار است. یک تجربه فردی نسبت به دین وجود دارد که در تنهایی و به دور از اجتماع موضوعیت می‌یابد. آن سطحی از خود آگاهی فردی که ذات عرفانی دارد از نظر جیمز تجربه دینی است و دارای چهار خصوصیت زیر:⁷¹

(۱) این گونه تجارب را نمی توان به سخن آورد.
(۲) این تجارب به بیش و شناخت عمیقی در فرد می-انجامند.

(۳) این تجارب خصلت موقتی و حتی لحظه ای دارند.
(۴) این تجارب را یک نوع احساس انفعال همراهی می کند.

تئوری جیمز که بر اساس آن، تجربه فردی از دین، ریشه دین است، امروز با شک و تردید نگریده می‌شود، زیرا تجارب فردی به شدت تحت نفوذ سنت های دینی جاری هستند.

خوی و آداب دینی از نظر فروید شکلی از اختلال روانی⁷² اجباری جهانی است. آن گاه که فردی در حال راهپیمایی از ترس شروع به سوت زدن می‌کند تا از احساس ترس کاسته شود، سوت زدن اما به روشنایی راه کمی نمی کند.⁷³ از نظر دورکهایم ریشه همه بنیادهای اجتماعی را باید در دین جست. ایده جامعه روح دین است. جامعه در بافت درونی خود دین را

می‌سازد که پایداری ساختاری آن از راه الویت منافع جمعی تضمین می‌شود. از سوی دیگر دورکهایم به اهمیت روزافزون دین فردی توجه می‌کند و آن را ویژگی جوامع مدرن می‌بیند.⁷⁴

نقد اجتماعی دین اسلام

دین یک مفهوم عربی و از نظر لغوی به معنای "نظم خداخواسته" است که ریشه در رفتار قومی دارد. دین اسلام در معنای لفظی به مفهوم تسلیم به اراده خدایی است. دین اسلام که در آغاز بافت قبیله ای داشت، بعدها به عنوان دین پیروان محمد، پیامبر اسلام، شناخته شد. مفهوم دین همچون مفهوم رلیگیون در اروپا به طور مدام در تغییر بوده است.⁷⁵

در زمان محمد، پیامبر اسلام، اسلام همواره یک دین سیاسی بوده است. برخلاف دین مسیحیت که در درون یک حکومت متولد شد و بعدها از سوی حکومت ها پذیرفته شد، اسلام خود بانی یک حکومت بوده است. هجرت محمد از مکه به مدینه در سال ۶۲۲ میلادی از نظر سیاسی اهمیت زیادی برای اسلام داشت. محمد که در آغاز یک چهره ناشناخته بود، در نتیجه وساطت و حل اختلاف بین دو قبیله مهم آن زمان چنان محبوبیت کسب کرد که سران قبایل به او و طرفدارانش نه تنها پناهندگی، بلکه این امکان را دادند که مسئولیت امور حقوقی را نیز بپذیرد. در نتیجه، محمد برای طرفداران خود نه فقط یک رهبر دینی بود، بلکه فرمانده سیاسی و نظامی نیز به شمار می رفت. به این دلیل حتی برای اولین نسل مسلمانان، برپایی مدینه و تاریخ هجرت از اهمیت ویژه ای برخوردار است. با تصرف مکه در اواخر عمر محمد، بر این نقش سیاسی اسلام، به عنوان

⁷⁴ Durkheim: 1981, S. 560.

Schlieter: 2012 ⁷⁵

⁷⁰ William James (1842-1910)

⁷¹ James: 1997, S.. 59, 63-64,67, 79,83-84

⁷² Neurose

⁷³ Freud: 2000,S.241

یک سیستم حکومتی افزوده شد. همزمان با تصرف مکه به عنوان یک نماد، زیارت سالانه به مکه که قبل از او نیز رایج بوده به عنوان حج در سیستم زیارتی اسلام پذیرفته و گنجانده شد. در کنار قرآن، زندگی پر تلاطم محمد در تمام جزئیاتش سرمشق زندگی برای تمامی مسلمانان به شمار می رود. بر خلاف قرآن، جزئیات زندگی محمد بعدها به طور نادقیق به عنوان سنت جمع آوری شد و تا به امروز در مورد صحت آن تفسیرهای مختلفی وجود دارد. پس از درگذشت محمد، جانشینی برای او تعیین نشد، زیرا در زمینه پیامبری نمی توان از یک جانشین سخن به میان آورد. اما برای وظایف سیاسی، اجتماعی و نظامی او که در زمان حیاتش مسئولیت آن ها را داشت، جانشینی به نام خلیفه تعیین شد. با این ترتیب اسلام سیاسی به عنوان یک سیستم پایدار حکومتی به نسل های آینده انتقال یافت که با حمله مغول و خلع آخرین خلیفه عباسی در سال ۱۲۵۸ ضربه جدی به آن وارد شد. اما پیش از آن در قرن سوم میلادی خلیفه فوژ و اقتدار اسلامی خود را در میان مسلمانان از دست داده بود. در نتیجه اظهار نظر درباره قوانین حقوقی اسلام به مجتهدین و متخصصین خارج از حکومت خلیفه واگذار شد که تا قرن نهم میلادی به تکامل "علم فقه" اسلامی انجامید. شاخه شیعه در اسلام اما خود را نسبت به جانشینی سیاسی و دینی پیامبر در یک سیستم امامی متعهد دید. نتیجه تاریخی آن، مبارزه متداوم برای کسب قدرت سیاسی در پیکر ۱۲ امام بوده که در غیابت امام دوازدهم که امام زمان نام دارد، نمایندگان مجتهد و واجد شرایط اسلامی این وظیفه را به عهده می گیرند.

به این دلیل بعد از گذشت بیش از هشت قرن از اسلام با پیدایش و تکامل "علم فقه" تا قرن دهم میلادی، سیاسی بودن اسلام خصلت جدایی ناپذیر اسلام گشت. در حکومت اسلامی دین یک اصل حکومتی است. از طریق فقه یک سیستم حقوقی اسلامی به نام شرع تکامل یافت. در عمل اما شرع به یک سیستم حقوقی

محدود نمی شود، بلکه به آداب و رفتار خصوصی از غذا خوردن تا حمام و رابطه جنسی نیز مربوط می-شود. به عبارت دیگر، شرع هم اخلاق است هم حقوق و هم قانون و هر چیز که به نوعی با رفتار انسانی در مناسبت قرار می گیرد. فقه که از سنت و زندگی پیامبر، حدیث و قرآن الهام می گیرد، در سیستم بسته هم به جزء می پردازد و هم به کل. سرچشمه کل همان طور که اشاره شد، آیات قرآنی، حدیث و سخنان پیامبر و امام ها و زندگی پیامبر است که در یک سیستم استدلالی قیاسی⁷⁶ از آن کل راهکارها و فتوای مشخص صادر می شود؛ امری که تنها مجتهدین یا علما قادر به آن هستند. تقلید یعنی پذیرش بی چون و چرای فتوا که به ویژه در شیعه - از آنجا که هر مسلمان باید یک مرجع تقلید داشته باشد و مجتهد یک نفر است و نه یک مجمع - از اهمیت مهمی برخوردار است. از نظر بسیاری از رفرمیست های مسلمان، تقلید در کنار سیستم های کلنی⁷⁷ [استعماری] یکی از عوامل مهم عقب افتادگی کشورهای اسلامی است. از این دیدگاه، تقلید به انجماد روحی انجامید، خلاقیت را ربود و قدرت ابتکار فکر و عمل را به بیگانه سپرد.⁷⁸ رفرمیست هایی نظیر الکواکبی به این دلیل، "تسلیم در مقابل تقلید" را یکی از مهمترین دلیل رکود و سقوط کشورهای اسلامی می بینند.⁷⁹

اگر اسلام همواره یک دین سیاسی بوده و با رشد فقه بر سیاسی بودن آن افزوده شده، آیا می توان در اسلام از تفکیک دین و حکومت یا سکولاریسم سخن به میان آورد؟

از نظر بسیاری از رفرمیست های اسلامی، اداره جامعه از طریق احکام کلی فقه ممکن نیست و باید مجهز به علوم نظری اقتصاد و سیاست بود.⁸⁰ به بیان

⁷⁶ deductive

⁷⁷ Colonialism

⁷⁸ Al-Banna: 2009, S. 7 f.

⁷⁹ Al-Kawakibi: 2002, S. 133

⁸⁰ برای مثال: م. کدیور مجله بازتاب اندیشه، شماره ۵۲

ساده تر حکومت اسلامی به فقیه احتیاج ندارد. اما علم فقه و قوانین شرع چه جایگاهی می تواند در یک جامعه داشته باشند؟ از نظر آنان از علم فقه نمی توان و نباید انتظار داشت که به همه مسائل امروزی پاسخ گو باشد. اما آیا اسلام همچون مسیحیت قادر است که سیستم حکومتی دموکراسی را بدون دینی ساختن آن و استفاده از ابزارهای دینی خود در ساختار حکومتی بپذیرد؟ در یافتن پاسخی به این پرسش باید دید که رابطه درونی و واقعی اسلام با دموکراسی چیست.

بسیاری از "علماء" و رفرمیست های اسلامی بر این عقیده اند که اسلام یک سیستم دموکراتیک است. در ایران بسیاری از روشنفکران اسلامی از یک نوع دموکراسی دینی سخن می رانند، بدون آن که چهارچوب آن روشن باشد. به طور مثال، سید محمد خاتمی از دموکراسی دینی سخن می گوید و از اصول دموکراسی که از این قرار است: "انسان صاحب حق است و مهمترین حق او، حق حاکمیت بر سرنوشت است. قدرت متمرکز، سرچشمه ای جز قدرت منتشر از افراد آزاد صاحب حق رأی ندارد، قدرت دموکراتیک نه تنها در منشاء و مبداء که در بقاء و استمرار نیز وابسته به قدرت و رأی مردم و تحت نظارت و کنترل آنان و نهادهای کنترل و هدایت کننده ای است که در نظام های مدرن پدید آمده اند، نظیر پارلمان، احزاب، تفکیک قواست و ...، مردم باید بتوانند در صورتی که اراده کنند، بدون توسل به زور قدرت را جابجا کنند. شرط اصلی این همه نیز آزادی اندیشه و بیان و تأسیس و فعالیت نهادهای مدنی (واسط میان دولت و مردم) است"⁸¹ اما به موازات این اعتقاد، فاکت هایی از قوانین اساسی جمهوری اسلامی می آورد که با روح دموکراسی مخالف است، از جمله اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که بر اساس آن "حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن

خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع خود یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می آید، اعمال می کند." در این رابطه رجوع به اصول "قبلی" مبهمی نظیر اصل ششم و نهم قانون اساسی، و نه اصول "بعدی" آن گونه که در اصل ۵۶ آمده - که امور کشور از راه انتخابات آزاد اداره شود و آزادی و استقلال تفکیک ناپذیرند - بر ابهامات می افزاید که این سیستم دموکراسی دینی چه می تواند باشد. قبل از پاسخ به این پرسش لازم است به یک همسنگی بین سیستم اسلامی و ساختار دموکراسی بپردازیم.

در دموکراسی قدرت حاکمیت از آن مردم است. در قرآن به طور مثال می خوانیم: "بگو بار خدایا تویی که فرمانفرمایی هر آن کس را که خواهی فرمانروایی بخشی و از هر که خواهی فرمانروایی را باز ستانی و هر که را خواهی عزت بخشی و هر که را خواهی خوار گردانی همه خوبی ها به دست توست و تو بر هر چیز توانایی"⁸² و یا: "همان کس که فرمانروایی آسمان ها و زمین از آن اوست و فرزندی اختیار نکرده و برای او شریکی در فرمانروایی نبوده است و هر چیزی را آفریده و بدان گونه که درخور آن بوده اندازمگیری کرده است"⁸³ و یا "بزرگوار است آن که فرمانروایی به دست اوست و او بر هر چیزی تواناست"⁸⁴ به بیان دیگر سرچشمه حاکمیت و فرمانفرمایی نه مردم بلکه خدا است و مردم به عنوان "امت" فرمانبر است. امت در قرآن یک مفهوم کلی است و آیه های بسیاری دلالت بر این دارد که صرفاً به مسلمانان محدود نمی شود.⁸⁵ در فقه اسلامی اما

82 سوره ۳، آیه 26

83 سوره ۲۵ آیه 2

84 سوره ۶۷ آیه 1

85 به طور مثال: سوره ۱۰ آیه ۱۹، سوره ۵ آیه ۴۸، سوره ۶

آیه ۶

81 سخنرانی سید محمد خاتمی در کنفرانس دین، دموکراسی و افراط گرایی اسلو، نروژ ۲۵ اردیبهشت ماه ۱۳۸۶

امت، مردم فرمانبر از خدا، به عنوان فرمانفرمای مطلق تعبیر می شود که مسلمانان شامل آن می گردند. آن گاه که ناپلئون در سفرش به مصر در سال های ۱۷۹۸ و ۱۸۰۱ واژه "امت" را به "ملت" ترجمه کرده و مردم مصر را به عنوان ملت مورد خطاب قرار می دهد، با اعتراض شدید علمای اسلامی مواجه شد.⁸⁶

اگر خدا حاکم مطلق هم در حکومت دینی و هم حکومت زمینی است، این پرسش عنوان می شود که خدا چگونه قدرت خود را در جامعه تثبیت می کند؟ در دموکراسی از آن جا که مردم سرچشمه قدرت هستند و به عنوان سرور، صلاحیت مطلق دارند، نمایندگان مردم حاکم می شوند. به این دلیل باید انتظار داشت که در اسلام نمایندگان خدا به قدرت برسند. اما این نمایندگان چه کسانی هستند و چگونه تعیین می شوند؟ اگر این نمایندگان از طریق مردم انتخاب می شوند، پس سرور به طور غیرمستقیم همان مردم می شود و پسوند دینی برای دموکراسی حداقل در این رابطه تنها شکلی سطحی دارد. به بیان دیگر این به مفهوم رد قدرت فقها و دینی است. بنا بر قانون اساسی مصر در سال ۱۹۲۳ مردم مصر متشکل از مسلمانان و مسیحیان کوبتی [قبطی] سرچشمه قدرت قانونی بودند. اصلاح طلبان مسلمانی نظیر الفغانی⁸⁷، محمد عبود⁸⁸ و رشید رضا⁸⁹ موجودیت اسلام را به این دلیل در خطر دیدند و بازگشت به سنت فقهی را راه نجات امت اسلامی دیدند. اما به دلیل جنگ های استقلال علیه استعمار بیگانه که در آن تمامی مردم صرفنظر از دین خود برای استقلال میهنشان مبارزه کردند، این ایده های اسلامی چندان خریدار نیافت. بعد از جنگ جهانی دوم با پیدایش کشور اسرائیل، ایده وحدت عرب به عنوان یک "فرا ملت" رشد کرد و ملیت

میدان گسترده تری نسبت به دین یافت.⁹⁰ اما پس از بحران نفتی ۱۹۷۳ و شکست ایده وحدت ملی اعراب، ایده اسلامی دوباره در کشورهای عربی رشد کرد که در روند تقویت جریان های اسلامی در ایران نیز بی-تأثیر نبود. مفهوم "امت" به جای ملت دوباره جان تازه ای گرفت که محدود به جامعه مسلمان بود و همچون خط مرزگذاری با جهان غرب استفاده می شد. به موازات آن در ایران از سوی روشنفکران ایرانی و در رأس آن ها احمد فردید و جلال ال احمد، مفهوم غربزدگی به عنوان چنین خط مرزی ارزیابی شد. معتقدین به اسلام در این مفهوم، آرمان یک حکومت اسلامی را یافتند. به بیان دیگر مفهوم "امت" در جهان عرب تقریباً مترادف و به موازات مفهوم غربزدگی در ایران رشد کرد. مناقشه بین اسلام سیاسی متجسم در مفهوم "امت" و نهادهای قانونی بر اساس قانون اساسی ۱۹۲۳ در مصر به اشکال مختلف، نظیر فتوهای اسلامی در امور شخصی و حقوقی به گونه های مختلف شکل گرفت. اما قانون اساسی ایران مصوب مجلس شورای ملی در ۵ اگوست ۱۹۰۶ میلادی نقش اسلام و مجتهدین را در اصل دوم خود گنجانید، که خود نشان دهنده قدرت نیروهای اسلامی و دینی در آن زمان است.⁹¹

⁹⁰ Twaruschka: 1976, S. 54

⁹¹ اصل دوم: "مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تأیید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام خلدالله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثرالله امثالهم و عامه ملت ایران تأسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده علمای اعلام ادام الله برکات وجود هم بوده و هست لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیاتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقضیات زمان هم باشند به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علماء که دارای صفات مذکوره باشند معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند پنج نفر از آنها را یا بیشتر به مقتضای عصر اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا به حکم قرعه تعیین کرده به سمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلس عنوان می شود به دقت مذاکره و غور رسی کرده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح ورد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیلت علماء در این باب مطاع و بتبع خواهد بود و این ماده تا

⁸⁶ Forstner: 1981

⁸⁷ 1849-1905

⁸⁸ 1849-1905

⁸⁹ 1865-1935

اما رفرمیست های مسلمان قرن نوزده و بیست در مصر به دنبال سازگاری سیستم پارلمانی با اسلام، به نهادی به نام "شورا" رسیدند که اسلام شناسانی همچون "عبو" آن را دمکراسی پارلمانی اسلام می شناختند.⁹² وظیفه شورا در این آیه قرآنی بیان می شود:

"پس به رحمت الهی با آنان نرمخو شدی و اگر تندخو و سختدل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می شدند. پس از آنان درگزر و برایشان آمرزش بخواه و در کار با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست می دارد."⁹³

و دیگر آیه های قرآنی در باره امور زندگی و شکل اسلامی آن مشورت کنند و تقریباً به همان گونه که در قانون اساسی مشروطه ایران ذکر شده، اسلامی بودن قوانین وضع شده از سوی حکومت را مورد بررسی قرار دهند و فتوای خود را اعلام کنند. در باره این که آیا اجرای فتوا یک وظیفه یا تنها یک پیشنهاد است، در میان علما اختلاف نظر وجود دارد. اما از نظر اسلامی برخی از این قوانین حتی از سوی چنین شورایی قابل مشورت نیستند، زیرا این قوانین از سوی خدا وضع شده اند. اما در چنین سیستمی، شورای اسلامی به هیچ وجه وظیفه خود نمی داند که قوانین را وضع یا تصویب کند، زیرا این از وظایف حکومت وقت به شمار می رود.

نکته قابل بررسی دیگر، نقش احزاب و نهادهای سیاسی در یک حکومت اسلامی است. فقه اسلامی پلورالیسمی را در جامعه مجاز می داند که از سوی شورای علما، اسلامی بودن آن مسجل باشد.⁹⁴ به بیان

زمان ظهور حضرت حجة عصر عجل الله فرجه تغییر پذیر خواهد بود." برگرفته از :

<http://fa.wikisource.org>

⁹² Twaruschka : 1976, S. 30

⁹³ سوره ۳ آیه ۱۵۹

⁹⁴ ی. م. ال-ما لقی: مبدأ الثعرا فی السلام، الاکساندرین ۱۹۷۴، ص. ۱۳۸-۱۳۲

In: Forstner: 1981

24

ساده تر خود وجود احزاب مختلف، دلیلی است بر بی کفایتی شورای علما. این وظیفه حکومت اسلامی است که در تربیت اسلامی امت خود کوشا باشد. به این دلایل هر حزب یا جریان فکری غیراسلامی باید با ارسال یک نماینده در شورای علما در حل اختلاف نظرها کوشا باشد. نظیر چنین رویه ای نیز در حکومت اسلامی ایران قابل مشاهده است. به این دلیل پلورالیسم در مفهوم گسترده امروزی خود با تفکر اسلامی در مناقشه است. امروز بسیاری از رفرمیست های ایرانی در ایده دمکراسی دینی خود طرفدار پلورالیسم و سیستم حزبی هستند که از جمله می توان از سید محمد خاتمی نام برد. اما به این پرسش که آیا این پلورالیسم تا چه حد در یک چهارچوب اسلامی ممکن است، پرسشی داده نشده است.

عناصر مهم دیگر دمکراسی تفکیک قوا است. در سیستم اسلامی تفکیک قوا وجود ندارد، زیرا قدرت قانونگذار خدا است که توسط پیامبر و امامان بعد از او به مردم ابلاغ می شود. مردم به هیچ وجه قادر نیستند قوانین اسلامی را عوض کرده یا از میان بردارند، امری که با دمکراسی در تناقض مستقیم است. در جمهوری اسلامی ایران، در ظاهر چنین تفکیکی وجود دارد، اما از آنجا که ولی فقیه بر تمامی امور نظارت دارد، چنین تفکیکی در عمل غیرممکن می شود. به این دلیل رفرمیست های اسلامی بسیاری از ایران و کشورهای عربی⁹⁵ برای رسیدن به یک سیستم دمکراسی در اسلام، بر تفکیک قوا تأکید می - کنند. اما آن چه که مشخص نیست، نقش فقه و شرع در چنین تفکیکی است. اگر استقلال قوه قضاییه به مفهوم تعبیرهای حقوقی شرع باشد، آن گاه نمی توان از دمکراسی در بافت مورد نظر ما سخن به میان آورد. همین طور اگر استقلال سیستم قانونگذاری بر

⁹⁵ ال-موتولی: نظام الحکم فی السلام، الاکساندرین ۱۹۶۶، ص. ۶۴۸

In: Forstner: 1981

پایه اصول فقه اسلامی باشد، از دموکراسی نهایتاً یک واژه بیش نمی ماند.

تساوی همه شهروندان در مقابل قانون یکی دیگر از اصول دموکراسی است. هیچ فردی اجازه ندارد، به دلیل اعتقادات، جنسیت، نژاد و ملیت، برتر از دیگری باشد یا مورد آزار قرار گیرد. در آیه قرآنی ۱۳ در سوره ۴۹ آمده:

" ای مردم ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست بی تردید خداوند دانای آگاه است".

اما در آیه ۲۹ سوره ۹ میخوانیم: " با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز بازپسین ایمان نمی آورند و آن چه را خدا و فرستاده اش حرام گردانیده اند حرام نمی دارند و متدین به دین حق نمی گردند کارزار کنید تا با خواری به دست خود جزیه دهند"

به بیان دیگر شهروندان غیرمسلم در جامعه اسلامی شهروندان درجه دوم بوده، از بسیاری حقوق شهروندی برخوردار نیستند. نمونه روشن آن را می توان در جمهوری اسلامی ایران و در بسیاری از کشورها اسلامی دیگر دید. در این مورد نیز طرفداران تز دموکراسی دینی وعده برابری شهروندان را می دهند، اما مبانی تئوریک آن که بیانگر سازگاری با سیستم فقهی و داده های قرآن است، بی پاسخ می ماند.

از دیدگاه های بسیاری از فرمیست های اسلامی به ویژه ایرانی می توان چنین برداشت کرد که منظور از دموکراسی دینی یک دموکراسی معرفت شناسانه یا شناختی در تقلید از "دیوای"⁹⁶ است. از نظر دیوای، دموکراسی و تربیت باید در یک رابطه تنگاتنگ باشند

⁹⁶ J. Dewey (1859-1952)

و دموکراسی باید همواره در هر شرایط مشخص زندگی متبلور شود که به ویژه محیط خانواده آغازگر آن است. اما بر خلاف دیوای، نه تربیت دموکراتیک بلکه تربیت اسلامی جامعه و افراد آن مورد نظر است که با روح دموکراسی و آزادی فردی در تناقض جدی خواهد بود.⁹⁷ به این دلیل دین می تواند تنها در یک بافت گفتمانی در سیستم دموکراسی گنجانده شود و شانس دیگری برای یک دموکراسی دینی که با اصول دموکراسی منطبق باشد، وجود ندارد.

دین در بافت دموکراسی گفتمانی

در یک جامعه دین های مختلفی وجود دارد و معتقدان به هر دینی بر اساس موازین اعتقادی خود را موظف به اجرای اصول مشخصی می دانند؛ به طور مثال: مسئله حجاب زنان در اسلام یا عمامه به سرداشتن سیک های هندی وقتی این رفتارهای دینی با اصول پذیرفته شده در جامعه دموکراتیک وارد مناقشه می گردند. در دهه هشتاد در لندن همه سیک های مهاجر هندی در اعتراض به استفاده از کلاه ایمنی به هنگام موتور سواری برخاستند، زیرا دین آن ها اجازه نمی دهد، که عمامه را کنار گذارده و از کلاه ایمنی استفاده کنند. این اعتقاد دینی به یک مناظره اخلاقی در جامعه تبدیل شد که آیا می توان از امنیت به دلایل دینی صرف نظر کرد و آیا می توان در استفاده از کلاه ایمنی برای گروه های سیک هندی استثنا قایل شد؟ نظیر چنین مبحثی می تواند در مورد حجاب زنان عنوان شود. در یک جامعه دموکراتیک می توان بنابه اصل گفتمان در بسیاری از موارد به توفیق رسید. به همین دلیل لازم است که در بافت گفتمانی دموکراسی از نظر هابرماس و رولز تأملی کنیم.

⁹⁷ به طور مثال در این کتاب یک نوع دموکراسی دینی معرفت شناسانه معرفی می شود که در تناقض با اصول دموکراسی آن گونه که یاد کرده ایم است: مقایسه مبانی مردم سالاری دینی و دموکراسی لیبرالی نوشته حمزه علی وحیدی منش پارسا، ۱۳۸۴



یورگن هابرماس

هابرماس به دنبال یک سیستم گفتمانی دموکراسی است.⁹⁸ بسیاری از مباحث دینی می تواند در چنین چهارچوبی نقش حتی پیشبرنده ای برای یک جامعه داشته باشند. دموکراسی رادیکال هابرماس سیستمی است که به جای اکثریت بر توافق همه شهروندان استوار است. از نظر او دموکراسی و نظم قانونی رابطه درونی دارند. منشأ این رابطه درونی در عمل تناقضی است که بین آزادی و تساوی وجود دارد. از این راه، هابرماس به موضوع خودمختاری شخصی و عمومی می رسد. اصل گفتمان تنها آن گاه می تواند یک شکل دموکراتیک بیابد که خودمختاری شخصی و عمومی، یکدیگر را محدود سازند و به یک سیستم حقوقی بینجامند. هابرماس معتقد است که هم تعبیر اخلاقی یک طرفه حقوق بشر به گونه ای که لیبرالیسم می پذیرد و هم تعبیر ارزش گرایانه نمایندگان کمونیتاریسم و جمهوری خواهان که حقوق را از ارزش های مشخص تولید شده در یک جامعه می بینند، اجتناب پذیر بوده، نوعی تعبیر ذهنی از حقوق بشر ارائه می دهند که در آن نقش حقوق و نظم قانونی به عنوان میانجی خودمختاری شخصی و عمومی به نمایش گذارده می شود. حقوق نمی تواند به عنوان خصلت فرد یا کالای عمومی دیده شود، بلکه به عنوان

عنصر نظم قانونی بر اساس احترام متقابل تلقی گردد. هدف هابرماس پی ریزی یک سیستم حقوقی با خصلت گفتمانی قانون گزارانه است و می خواهد یک اصل گفتمان عمومی را پایه ریزی کند. هنجارهای اجتماعی، آن گاه از اعتبار برخوردارند که همه اعضای جامعه در یک گفتمان عقلانی در آن شرکت کرده و در نهایت این هنجارها شکل قانون بیابند. دموکراسی تنها می تواند به عنوان هسته یک سیستم حقوقی موضوعیت پیدا کند. به عنوان اصل قانونیت، اصل دموکراسی دو خاصیت محوری در قانونگذاری دارد: اول این که قوانین باید انعکاس فکری همه شهروندان باشند و دوم این که روند قانونگذاری باید گفتمانی باشد. از نظر هابرماس تنها قوانینی اعتبار قانونی دارند که در یک روند گفتمانی مورد توافق همه شهروندان باشند. روشی که هابرماس به کار می برد، روش بازسازی عقلانی⁹⁹ است که به کمک آن تلاش می کند تحلیل هنجاری و تجربی پدیده های اجتماعی را به هم پیوند دهد. تضمینی که خودمختاری و آزادی شخصی و عمومی در یک سیستم حقوقی دارد، به نوبه خود عاملی است برای تکمیل گفتمان و محدودیت پلورالیسم در افکار عمومی در نتیجه امکان توافق گسترده تر. سیستم فکری هابرماس را می توان خلاصه کرد: تقسیم قدرت سیاسی بر اساس اصول دموکراسی، پلورالیسم در افکار عمومی به عنوان عاملی برای گفتمان، تضمین خودمختاری و آزادی شخصی و عمومی از طریق قانون به عنوان عاملی برای محدودیت پلورالیسم عمومی و استقرار گفتمان در بنیادهای اجتماعی. اعمال قدرت سیاسی تنها از طریق قوانین مشروعیت دارد؛ قوانینی که شهروندان در یک ساخت گفتمانی بانی آن هستند. چنین ساخت گفتمانی از راه ایجاد بنیادهای اجتماعی در شبکه های تبدیلی امکان پذیر است. تناقضی که در تئوری هابرماس دیده می شود، این است که او همچنین به

⁹⁹ *Rationale Rekonstruktion*

⁹⁸ *Habermas: 1992*

وجود هنجارهایی اشاره می کند که اکثریت جامعه خواهان آن هستند. هر گاه این هنجارها از طریق گفتمان مورد تأیید همه افراد جامعه نباشند، از نظر او وجود آن ها نمی تواند مشکل زیادی بیافریند. هابرماس برای رفع این تناقض، شرط وجود دلایل کافی برای تأیید این هنجارها را برمی شمرد. قوانینی از مشروعیت و لژیتماسیون برخوردارند که:

(۱) توافق در مورد آن بر فرض وجود یک روش عادلانه استوار باشد.

(۲) خاستگاه توافق گرایش های متفاوت و ناهمگون باشد.

(۳) روش کسب اکثریت بر پایه گفتمان باشد.

قانون، نتیجه افکار عمومی است و یک روش مشروع حقوقی، تعیین کننده اصل دموکراسی است. به این مفهوم، دموکراسی برای هابرماس، دموکراسی مشارکتی است که با مشارکت گفتمانی همه شهروندان ممکن می شود. او دو نوع مشارکت را متمایز می کند: کل سازمان یافته (قدرت و دیگر بنیادهای سیاسی) و کل غیرسازمان یافته (مشارکت های پراکنده سیاسی). در یک دموکراسی این دو بخش در یک گفتمان آزاد سیاسی و تبادل فکری شرکت می کنند. جامعه متمدن یک نوع "تحویل قدرت تبادلی" است. تحویل قدرت تبادلی توسط سازمان های اداری شکل می گیرد. "تحویل قدرت اداری" وسیله ای جهت رسیدن به اهداف مشخص می باشد. هابرماس به همراه هانا آرننت به تناقض بین قدرت اداری و قدرت تبادلی توجه می کند: نه ارگان های اداری و نه قوانین بازار نمی توانند در همکاری با قوانین قدرت تبادلی سازمان بگیرند. در اینجا قانون، ابزاری برای تبدیل نیروهای تبادلی به نیروهای اداری می شود. در نتیجه هر نیروی اداری در ارتباط با روند تبادلی مشروعیت می یابد. از دیدگاه هابرماس، پارلمان نمونه ای برای توسعه یک شکل

گفتمانی در جامعه می باشد. او نشان می دهد که چگونه قدرت تبادلی پارلمان با قانون گذاری به نیروی تبادلی تبدیل می شود. پارلمان در این تصویر از یک سو حلقه رابط بین نیروی تبادلی و نیروی اداری است و از سوی دیگر، نقش یک اسطوره لیبرالی را دارد. به عبارت دیگر، از طریق پارلمان از یک شرایط تبادلی یا گفتمانی یک شرایط قانونگذارانه ایجاد می گردد که در نهایت به یک قدرت اداری فرامی روید. اوتفريد هوفه به این دیدگاه هابرماس انتقاد کرده، معتقد است که در شرایط بحرانی، واقعیت جامعه به گونه ای دیگر عمل می کند: در این شرایط قوانین بدون گفتمان در پارلمان به تصویب می رسند. از این دید هوفه می توان نتیجه گرفت که کلید دموکراسی در دست قدرت اداری است نه قدرت تبادلی و گفتمانی پارلمان. از نظر هوفه نقش قوه قضاییه در نهایت مشخصه ای برای دموکراسی در یک جامعه است، چرا که این قوه هسته قدرت اداری در یک جامعه دموکراتیک می باشد. عدم استقلال این قوه و وابستگی های سیاسی و اجتماعی آن به معنای نقض دموکراسی می باشد.¹⁰⁰

دو مفهوم "خودمختاری" و "توازن فکری"¹⁰¹ در فلسفه رولز می توانند ما را از راه دیگری به یک دموکراسی گفتمانی بکشانند. برای رولز مسئله دموکراسی با مسئله عدالت اجتماعی رابطه مستقیم دارد. از این جهت، فلسفه سیاسی رولز بسیار اهمیت دارد.¹⁰² دو اصل عدالت، آزادی و تساوی، بیانگر تقسیم حقوق و وظایف از یک سو و تقسیم کالاهای اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر می باشند. اصول آزادی و تساوی اجتماعی-اقتصادی شرایط بنیادین ایجاد دموکراسی هستند. تقسیم حقوق و وظایف در ساخت جامعه می تواند حداکثر باشد، در صورتی که این تقسیم آن گونه ممکن باشد که بهترسازی شرایط یک

¹⁰⁰ Höffe: 1999, S. 117 f

¹⁰¹ Reflective equilibrium

¹⁰² Rawls: 1993

نفر موجب بدترسازی شرایط فرد دیگر نشود. رولز با طرح ایده جایگاه نخستین تلاش می کند شکلی ساده از نوعی عدالت اجتماعی منصفانه ارائه دهد. در جایگاه نخستین، افراد در شرایط تساوی دمکراتیک قرار دارند. این به نوبه خود وجود بنیادهای اجتماعی را ضروری می شمرد، به طوری که بهبود شرایط اعضای غیراولویت یافته در جامعه آن گاه از سوی این بنیادها تضمین می شوند که شرایط افراد اولویت یافته "کمتر" بهتر شود. این برای رولز عنصر اصلی در طرح یک تئوری عدالت اجتماعی است. در یک دمکراسی، نابرابری ها، براساس اصل تفاوت¹⁰³، تنها آن گاه قابل قبول است که این نابرابری ها به نفع افراد کمتر اولویت یافته عمل کنند. لازمه اولین اصل عدالت یعنی آزادی، جایگاه مساوی همه افراد در مقابل حقوق سیاسی است. این اصلی است که حداکثر هارمونی بین تساوی بنیادی و آزادی را می طلبد. هدف اصل دوم یا تساوی، رسیدن به یک تساوی واقع گرایانه برای تقسیم عادلانه کالاها می باشد. اصل اول پشتیبان اخلاقی بنیادهای دمکراتیک و افراد در جامعه می باشد. اصل دوم تنظیم کننده دولت قانونی است. ارجحیت اصل اول به مفهوم پذیرش اکثریت دمکراتیکی و احترام به حقوق همه شهروندان است. در صورت اختلاف بین دولت قانونی و دمکراسی در شرایط بحرانی، رولز به ارجحیت هنجارهای قانونی توجه می کند، در حالی که برای هابرماس، دمکراسی هسته دولت قانونی است و در این شرایط باید دمکراسی تصمیم گیرنده باشد. اساس تئوری دمکراسی رولز، توازن فکری است. خودمختاری تبلور کنش هایی است که از اصول آزادی و تساوی انسان های اخلاقی سرچشمه می گیرد. این انسان های اخلاقی در جایگاه نخستین از موقعیت اجتماعی خویش درون جامعه آگاهی ندارند و تنها از موقعیت اجتماعی دیگران باخبرند. به این دلیل این اصول خودمختاری نمی توانند منعکس کننده منافع و

جایگاه شخصی خود افراد در درون جامعه باشند. به این ترتیب رولز به برداشت واحدی از مفهوم عدالت اجتماعی دست می یابد. رولز از دو اصل محوری مشخص جامعه به دنبال هنجارهای معتبر برای برقراری و پایداری این دمکراسی می باشد. از این رو تئوری رولز نمی تواند در هر جامعه ای به کار بسته شود، چرا که اعتبار دمکراتیک این هنجارها شرط لازم برای دمکراسی است. مشروعیت اصول عدالت نتیجه یک گفتگمان عمومی است. این اصول باید طوری باشند که مورد پذیرش بديهی همه افراد باشند. به این دلیل در گفتگمانی که رولز در نظر دارد، هر چیزی نمی تواند وارد گفتگمان شود: در این جا بديهیت هنجارها نقش عمده بازی می کنند. در گفتگمان هابرماس هر چیزی می تواند وارد شود: گفتگمان قالب با بهترین دلایل، بهترین گفتگمان است، بدون در نظر گرفتن هنجارها. جامعه عادلانه رولز خود را در افکار عمومی نشان می دهد: (۱) هر شهروندی می پذیرد و می داند که شهروندان دیگر برداشت یکسانی از عدالت دارند. (۲) بنیادهای اجتماعی در جامعه این گونه برداشت شهروند از عدالت را نمایندگی می کنند. (۳) افکار عمومی درباره عدالت بر پایه دلایل منطقی و قانع کننده ای استوار است. به این ترتیب برداشت رولز از دمکراسی و عدالت تا حد زیادی جنبه آرمانی پیدا می کند. ایده آزادی در فلسفه رولز از اهمیت زیادی برخوردار است. او از اصل آزادی سیاسی به "اصل مشارکت" می رسد که به نوبه خود به خودمختاری اجتماعی می انجامد.

اصول دینی در یک چنین سیستم گفتگمانی دمکراتیک قابل تصور است. این اصول اگر خصلت هنجاری برای کل جامعه داشته باشند، از دیدگاه گفتگمانی رولز می توانند به عنوان اصلی دمکراتیک مورد پذیرش قرار گیرند. از دیدگاه گفتگمانی هابرماس اما حتی برای این نوع هنجارها یک گفتگمان گسترده تحت شرایط یاد شده ضروری است.

بررسی و نقد دکترین دوستدار

اکنون برپایه تصویر که در بخش پیشین از علم و دین ترسیم شد، به بررسی و نقد مقوله دینخویی در دکترین دوستدار می پردازیم. در پرسش نخستین عنوان می‌گردد که نقد دوستدار از دین چگونه است و در کدامیک از دیدگاه های اشاره شده می‌گنجد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که هدف دوستدار نه نقد دین بلکه نقد یک بینش دینی است که از نظر او تار و پود اندیشه ایرانی را دربرگرفته است. ولی از آن جا که بینش دینی بدون دین امکان پذیر نیست، می‌توان چنین نقدی را نیز در همان چهارچوب نقد دین ارزیابی کرد. نقد دوستدار یک نقد معرفت شناسانه است که می‌خواهد نشان دهد چگونه بینش دینی امکان فکرکردن را از ما سلب کرده است.



آرامش دوستدار

پیش‌شناسی دینی و پس‌شناسی علمی

پایه تئوریک مقوله دینخویی نزد دوستدار رابطه بین پرسش و پاسخ است که به دو اصطلاح پیش‌شناسی و پس‌شناسی می‌انجامد. برای این منظور او در یکی از آثار خود به نام *ملاحظات فلسفی در دین و علم*، به تفصیل به نقد ساینتیستی دین می‌پردازد با این هدف که در انتها به نقد معرفت شناسانه برسد که به مفهوم دینخویی می‌انجامد. علاوه بر این، "خوی" شدن دین می‌تواند دلالت بر یک امر روانشناختی داشته باشد، به طوری که در مجموع، نقد دوستدار از نظر روش شناسانه یک نقد علمی در دو بافت ساینتیستی و

روانشناسانه بوده، در عین حال می‌خواهد نقدی فلسفی و معرفت شناسانه باشد. اما مؤلفه معرفت شناسانه و فلسفی آن، استدلال ساینتیستی دارد؛ امری که اساس این تئوری را از نظر روش شناسانه متزلزل می‌کند. او در نقد ساینتیستی تلاش می‌کند از راه مقایسه، تصویر مشخصی از دین و علم ارائه دهد. از نظر او "دین جهان را از پیش می‌شناسد و علم جهان را همیشه از پس خواهد شناخت. به این جهت، ما شناسایی دینی را پیش‌شناسی و شناسایی علمی را پس‌شناسی اصطلاح می‌کنیم."¹⁰⁴ و برای اثبات این تز به طور سیستماتیک به رابطه بین پرسش و پاسخ می‌پردازد: "در تمام زمینه‌ها میان پرسش و پاسخ رابطه ای هست و نحوه این رابطه را زمینه های مربوط مشخص می‌کنند. اما پاسخ حقیقی آن است که از پرسش برخاسته باشد. پاسخی که مبتنی بر پرسش نباشد و از آن چه پرسش پرسیده است برنیاید و قوام دوامش به پایداری پرسش نباشد، هرگز پاسخ نیست. این گونه رابطه پاسخ و پرسش منحصراً فلسفی است."¹⁰⁵ می‌توان چنین فهمید که پرسش برای پاسخ و پاسخ برای پرسش، جنبه تقویمی دارد. به عبارت دیگر دوستدار در این بافت تنها به گزاره های تقویمی و نه تنظیمی توجه دارد. در فلسفه، علم و اخلاق و همین طور در دین وجود اصول تنظیمی که نه پرسشی برمی‌انگیزند نه پاسخی انتظار دارند، برای روند سیستم فکری پرسش/ پاسخ آفرینی بسیار اهمیت دارند. در ادامه می‌خوانیم: "بینش دینی هر چه می‌آفریند مطلقاً از پیش می‌شناسد یا هر چه می‌شناسد مطلقاً از پیش می‌آفریند. شناسایی در بینش دینی مطلقاً آفرینش است و آفرینش مطلقاً شناسایی است [...]. شناسایی دینی در ماهیت خود الهی است و در کلام بر انسان عارض می‌گردد. در حالی که شناسایی در علم اساساً و منحصراً انسانی است، یعنی بر خود مبتنی است."¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Dustdar: 2002, S. 19*

¹⁰⁵ *Hamaan: 1984, S. 15*

¹⁰⁶ *Hamaan: 1984, S. 15*

دوستدار می‌نویسد: " در مورد بینش دینی و علمی شاخص این است که هر دو با پاسخ‌هایی که به پرسش می‌دهند، به دو گونه متفاوت، خصلت پرسش را معدوم می‌کنند. این کار را بینش دینی از پیش می‌کند و دید علمی از پس. دین جهان را همیشه از پیش می‌شناسد و علم جهان را همیشه از پس خواهد شناخت. به این جهت، ما شناسایی دینی را پیش شناسی و شناسایی علمی را پس شناسی اصطلاح می‌کنیم.¹⁰⁷ به عبارت ساده‌تر تفاوت اصلی بین پرسش علمی و دینی در این است که پرسش دینی از پیش پاسخ را می‌شناسد، در حالی که پرسش علمی چنین نیست و به پژوهش و جستجوی تجربی پرسش می‌پردازد تا به پاسخ آن پرسش برسد. وجه مشترک هر دو در این است که پس از پاسخ به پرسش، خصلت پرسش از نظر هر دو از بین می‌رود. چنین از بین رفتنی برای دین، دلیلی بر ایمانی قوی‌تر و برای علم راهی برای پرسش‌های تازه‌تر است. علاوه بر این " در مسیحیت و اسلام، انسان معلول و خدا علت نیست، بلکه انسان آفریده خدا از نیستی است.¹⁰⁸ رابطه انسان دینی با امور همیشه از طریق کلام¹⁰⁹ است و همه چیز در بینش دینی از پیش دانسته کلام است و انسان هرگز نمی‌تواند با امور، رابطه مستقیم داشته باشد. ما به عنوان انسان دینی همان قدر در وجود درونی من وابسته قدسی هستیم که در دانستن من وابسته " هر سخنی که بنحوی متاثر از کلام قدسی است.¹¹⁰ دوستدار می‌نویسد: " هرچه بینش دینی می‌شناسد آفریده آن است، و در دید علمی اگر شناسایی اساساً معنی دارد و میسر می‌گردد، از این روست که علم مطلقاً نمی‌آفریند. دیگر این که شناسایی دینی در ماهیت خود الهی است و در کلام بر انسان عرض می‌گردد، در حالی که شناسایی در علم اساساً و

¹⁰⁷ *Dustdaar* 2002, S. 14-15

¹⁰⁸ *Dustdar*: 2002, S. 26

¹⁰⁹ کلام در محدوده دین اسلام جریان فکری در صدر اسلام است که به دنبال استدلال عقلانی پایه‌های اعتقادی دینی است. کلام که در این مضمون در اسلام به عنوان علم شناخته می‌شود، از چهارچوب اصول پذیرفته شده تنظیمی در دین فراتر نمی‌رود.

¹¹⁰ *Dustdar*: 2002, S. 29

منحصراً انسانی است، یعنی بر خود مبتنی است.¹¹¹ با این تفسیر می‌توان چنین خلاصه کرد که از نظر دوستدار دین صرفاً یک سیستم تنظیمی و علم برخلاف دین یک سیستم تقویمی است. به طوری که خواهیم دید چنین تصویری از علم و دین بسیار ناقص است، زیرا هم دین و هم علم بدون یک رابطه احتمالی¹¹² بین گزاره‌های تقویمی و تنظیمی- که در دین و علم هر دو موجود است - قابل تصور نیست.

دوستدار بین "دید" و "بینش" تفاوت می‌گذارد: دید به علم اطلاق می‌شود و "بر خلاف بینش، نحوه‌ای را مشخص می‌نماید که علم برای ملاحظه و مشاهده امور اتخاذ می‌کند."¹¹³ به این ترتیب رابطه بین بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی را از نظر دوستدار می‌توان چنین خلاصه کرد: بینش دینی هر چه می‌داند بر اساس کلام می‌داند که نفی ذاتی پرسش است و کلام واسطه‌ای بین انسان و امور می‌شود. به این دلیل، بینش دینی همه چیز را از پیش می‌شناسد و می‌آفریند. دید علمی اما به آفرینش امور نمی‌پردازد بلکه آن‌ها را می‌شناسد و به همین دلیل پس شناس است. برای علم و دین هر دو، پاسخ به پرسش محوری است. برای دین از طریق کلام و برای علم از طریق احکام. به عبارت دیگر پرسش برای دین غیرممکن و برای علم ناپایدار می‌شود. تفکر فلسفی اما با پرسش زنده است و پاسخ فلسفی هیچ‌گاه یک پاسخ قطعی به پرسش نیست و به همین دلیل پرسش در فلسفه ماهیتی پایدار دارد.¹¹⁴

اکنون لازم است کمی عمیق‌تر به مسئله پرسش و پاسخ نزد دوستدار بپردازیم: اگر ما استدلال دوستدار را در مورد بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی بپذیریم، این پرسش برای ما مطرح می‌شود، که چرا پرسش در بینش دینی پرسش نیست و در بینش علمی

Dusrdar, 2002, S. 19¹¹¹

¹¹² *contingent*

¹¹³ *Dustdaar*: 2002, S. 47

¹¹⁴ *Dustdaar*: 2002, S. 17, 48

ناپایدار است و در تفکر فلسفی پایدار؟ آیا این صرفاً مربوط به خصلت دین، علم و فلسفه است که چنین است یا ماهیت خود پرسش نیز برای آن تعیین کننده است؟ به عبارت دیگر برای تعیین خصلت دین، علم و فلسفه باید در ابتدا به خصلت پرسش دینی، علمی و فلسفی پرداخت و در این باره اندیشید که چه چیز پرسش دینی را از علمی و فلسفی متمایز می‌سازد، به طوری که ماهیت پاسخ‌ها به کلی متفاوت شده، چنان نتایج متفاوتی برای پرسش دارند؟

به نظر می‌رسد که رابطه پرسش با تجربه می‌تواند در این مورد راهگشا باشد. در ابتدا به پرسش علمی بپردازیم. همان‌گونه که اشاره شد، تئوری در علم بر خلاف فرضیه در علم ابطال پذیر نیست، زیرا رابطه مستقیمی با تجربه ندارد. به عبارت دیگر، آن خصلت پس‌شناسانه در واژگان دوستدار نه در مورد تئوری بلکه در مورد فرضیه در علم صادق است. پرسش علمی که پاسخ آن یک تئوری باشد، خصلتی کلی دارد که به طور غیرمستقیم و از طریق فرضیه به تبادل با تجربه می‌رسد. به عبارت دیگر، پرسش از طریق تئوری، خصلت خود را آن‌گونه که دوستدار اشاره می‌کند، همچون پاسخی که دین به پرسش می‌دهد، از دست می‌دهد. اما تفاوت مهم بین تئوری در علم از سویی و اعتقاد در دین از سوی دیگر، این است که تئوری هر چند که ابطال پذیر نیست، اما می‌تواند اعتبار خود را از طریق تئوری بهتری که حوزه فرضیات علمی آن بیشتر باشد، از دست دهد. این در مورد اعتقاد دینی صادق نیست، زیرا چنین اعتقادی، برخلاف تئوری که از طریق فرضیه با تجربه ارتباط دارد، فاقد هر ارتباطی از این دست است. به این دلیل، تفکیک دوستدار بین پیش‌شناسی و پس‌شناسی فاقد شفافیت لازم است. آن‌چه که پرسش علمی را برجسته می‌سازد، مفهوم روش‌شناسانه آن است. در این بافت روش‌شناسانه است که پرسش دینی و علمی از یکدیگر متمایز می‌شوند. از سوی دیگر باید به

چرخه هرمنوتیکی در رابطه بین پرسش و پاسخ دقت کرد: انسان آن‌گاه می‌تواند بپرسد که هنوز پاسخ را نداند، در غیر این صورت، آگاهی مسبوق به پرسش است. اما از سوی دیگر او زمانی می‌تواند بپرسد که بداند از چه می‌پرسد، در غیر این صورت، پرسش بی‌مفهوم و بی‌مسیر است. به این دلیل در هر پرسشی یک نوع پیش‌آگاهی وجود دارد که به پرسش مسیر و مفهوم می‌دهد. این هم در مورد پرسش علمی و فلسفی و هم پرسش دینی صدق می‌کند.

به طور مثال فرضیه اتر در قرن هفده به عنوان یک فرضیه علمی بیش از دو قرن بر فیزیک حاکم بود و مسئله چگونگی پخش نور را توضیح می‌داد. این فرضیه بر پایه تئوری فیزیک نیوتونی و هندسه اقلیدسی استوار بود. اما تجربیات بعدی و تناقض‌هایی که الکترومغناطیس ماکسول و کوانتوم نور آشکار کردند، اعتقاد به فرضیه اتر را ویران ساختند، اما از اعتبار تئوری فیزیک نیوتونی کاسته نشد. اتر یک رسانه فرضی در کل فضا و مکان موجود به شمار می‌رفت که خصلت اصلی آن این بود که تمامی نیروهای دورادور در طبیعت را پیامد نیروهای نزدیک می‌دانست. تئوری جاذبه نیوتونی، نیروی جاذبه بین اجسام فضایی را پیش‌بینی کرد. با فرض وجود اتر این امکان نیز فرض می‌شد که نیروی جاذبه به راحتی بین اجسام دور و نزدیک قابل انتقال است، به گونه‌ای که نیروی جاذبه اجسام نزدیک و دور از یک جنس و یک نیروی واحد قابل انتقال شناخته می‌شد. پذیرش فرضیه اتر در تئوری فیزیک نیوتونی یک شکل صرفاً صوری داشته، بر داده‌های فیزیکی هیچ تأثیری نمی‌گذاشت و پذیرش آن به مفهوم توجیه منطقی تئوری فیزیک نیوتونی بود. اما با پیشرفت علم فیزیک و امواج الکترومغناطیس، فرضیه اتر با جدیت بیشتری مورد پژوهش قرار گرفت. برای توجیه علمی پخش و انتقال امواج الکترومغناطیس، اعتقاد به وجود یک اتر

ساکن که صرفاً به امواج عرضی¹¹⁵ محدود است، ضروری به نظر می‌آید. این توجیه به یک سیستم فیزیک نیوتونی که معتقد به وجود زمان و مکان مطلق است، کاملاً وابسته بود. الکترومغناطیس که خصلت انتقال آن از طریق نور قابل مشاهده است، امکانی به دست داد که خصلت ایستایی یا دینامیک و الاستیک اتر دقیقاً بررسی شود. با اندازه‌گیری دقیق انتقال نور می‌توان نسبت مکان که شامل اتر ساکن است و مبدأ مختصات سیستم فیزیکی الکترومغناطیس را یافت. آزمایش‌ها و محاسبات تئوریک نشان داد که اتر باید به همراه امواج الکترومغناطیس به همان سرعت در حرکت باشد. به عبارت دیگر باید اتر نه در اتم‌های مادی بلکه در میدان الکترومغناطیس وجود داشته باشد. آزمایشات بعدی نشان داد که غیرممکن است بتوان سرعت حرکت میدان الکترومغناطیس را نسبت به اتر یافت. به این دلیل، فیزیکدانان به این نتیجه رسیدند که اتری وجود ندارد که دارای خواص مکانیکی فرض شده باشد. بلکه تمام فضا از میدان‌های جاذبه تشکیل شده است که در سطوح پتانسیل مختلف شدت متفاوتی دارند و تکمیل‌کننده نیروهای ذره‌ای مادی و الکترومغناطیس هستند. علاوه بر این، پذیرش فرضیه اتر، به پذیرش این فرضیه می‌انجامد که در نتیجه گردش زمین به دور خورشید باید زمین دارای یک سرعت نسبی به اتر باشد که بعد اتری نامیده شد. با آزمایشات الکترومغناطیس تلاش شد که سرعت اتر نسبت به کره زمین محاسبه شود. نهایتاً آزمایش مایکلسون نشان داد که چنین محاسبه‌ای غیرممکن است، زیرا اتری وجود ندارد. تئوری فیزیک نیوتونی، در رابطه با فرضیه اتر، یک خصلت پیش‌شناسانه داشت که بدون آن فرضیه‌ای نمی‌تواند پا به عرصه وجود گذارد. بنابراین نه تنها در عرصه تئوری‌های تنظیمی در علم، بلکه در عرصه فرضیات تقویمی نیز پیش‌شناسی در آن بافتی که دوستدار آن را

معرفی می‌کند نه تنها ممکن است، بلکه در مراحل و پارادایم‌های مشخصی برای تکامل فرضیات علمی حتی ضروری و منطقی می‌باشد.

همان‌گونه که اشاره شد، نه شکل پاسخ به پرسش برای علمی یا دینی بودن آن، بلکه شیوه طرح پرسش و شیوه پاسخ‌یابی به آن تعیین‌کننده است. پذیرش اتر در چهارچوب تئوری نیوتونی نه یک "دید از پس" یا پس‌شناسی بود و نه پاسخی برخاسته از یک پرسش؛ بلکه پذیرش آن، همچون پذیرش وجود خدا در دین، یک نقطه کور و غیر قابل فهم را در فیزیک نیوتونی، در شرایطی که هنوز شناخت کافی و مستدلی در مورد امواج و ذرات الکترومغناطیس از یک سو و میدان‌های جاذبه از سوی دیگر وجود نداشت، پرکرده بود. به عبارت دیگر عدم پذیرش اتر می‌توانست مانعی برای پیشرفت علمی باشد و پذیرش صوری آن نهایتاً به کشف‌های تازه‌ای در طبیعت انجامید.¹¹⁶ آن‌جا که علم قدرت و توانایی پس‌شناسی‌نداشته باشد، اگر پیش‌شناسی از طریق تئوری، ابزاری در اختیار قرار دهد که تمرکز پیشرفت علمی در خدمت امکانات واقعاً موجود و قابل تجربه باشد، بسیار مفید بوده، در این بافت به علم خدمت خواهد کرد. بنابراین، جدایی بین پس‌شناسی و پیش‌شناسی پایه و اساس درستی‌ندارد. علم هم‌نظیر دین مجبور است برای انسجام و استمرار خود فراتر از داده‌های تجربی، تئوری‌هایی را بپذیرد که جنبه اعتقادی دارند، البته در صورتی که در تقاض با سیستم علمی موجود نباشد و در توجیه آن یاری کنند

مقوله دینخویی

دوستدار، در کتاب خود، "درخشش‌های تیره"¹¹⁷ به نقد و بررسی اندیشه ایرانی و جایگاه آن می‌پردازد. برخی از دینخویی یک مفهوم ضد دینی استنتاج می-

¹¹⁶ Einstein: 1982, S. 81

¹¹⁷ Dustdar: 2007

¹¹⁵ transversal

کنند، زیرا آن را با دینی بودن یا دینداری یکی می-بینند. دینی بودن را آرامش دوستدار بدان مفهوم رایج استفاده نمی کند که صرفاً به یک انسان معتقد به دین محدود شود یا این که سوژه ای در ورای آن باشد، بلکه بر آن است که دین را باید در بافتی دید که قرن ها بر جامعه مسلط بوده و نهادها و حوزه های متفاوت فرهنگی، علمی و اجتماعی تحت نفوذ مستمر او بوده است. در این شرایط، حتی سیستمی که خود را ضد دین می شناسد، می تواند دینی تلقی شود، آن گاه که به طور خودآگاه یا ناخودآگاه دین یا ضدیت با آن را محور رفتار خود قرار داده، در همان چهارچوب، پرسش آفرینی کند. در چنین رابطه ای می توان از ارزش هایی سخن به میان آورد که در یک فرهنگ به عنوان هنجارهای بدهی و مورد قبول جا افتاده اند و تفکر فراتر از آن برای چنین انسان دینی غیرممکن یا دشوار می شود؛ هر قدر هم او مایل به تفکر باشد. آرامش دوستدار عامل مهم پیوندی در چنین ارزش هایی را در زبان عربی می بیند. زبان عربی به عنوان فاکتور ترویجی مهم فرهنگ اسلامی به اندازه ای در زبان فارسی رسوخ کرده که "محورش فعل" به عنوان مهمترین عنصر هر زبان هندواروپایی چنان درو شده که دیگر امیدی به بازروی اش نمی توان داشت.¹¹⁸ بر پایه این تفکر، دوستدار چنین تعریفی از دینخویی ارائه می دهد: "دینخویی آن رفتار و کردار درونی است که خصیصه ای عمده از اصل دینی را همچنان حفظ کرده، بی آن که بر منشأ این خصیصه واقف باشد. این خصیصه عبارت است از دریافتی بیگانه به پرسش و دانش از امور. ساده تر بگویم: دینخویی یعنی آن رفتاری که امور را بدون پرسش و دانش می فهمد. بنابراین دینخویی، در حدی که مدعی فهمیدن به معنای جدی آن است، نه از عوام بلکه منحصر به خواص است."

اما با این پرسش مواجه می شویم که چگونه آن خصلت پرسش/ پاسخ دینی که به مشکلات تئوریک آن اشاره شد، وارد خوی و رفتار ما می شود؛ تا بدان جا که حتی بدون اعتقاد دینی، یک فرد می تواند دینخو باشد؟ در پاسخ به این پرسش می توان پذیرفت که مقوله دینخویی دوستدار در تطابق با این تز تایلور است، که ریشه "من" به گذشته بسیار دور بازمی گردد و اغلب مورد فراموشی قرار می گیرد.¹¹⁹ تایلور همچون جیمز، که پیش از این اشاره شد، دین را نه در مفهوم کنفوسیونی آن [اعتراقی/اعتقادی] که دین مشخصی را در نظر داشته باشد، بلکه در مفهوم غریزه و خوی استفاده می کند؛ ایده ای که بر دکترین جیمز که گفتیم از دین به عنوان تجربه دینی یاد می-کند، استوار است. دین خویی دلالت بر این دارد که یک گونه خصلت دینی در خوی و رفتار ما رسوخ کرده و چهارچوب فکری ما را چنان محدود کرده است که مانع شکوفایی و رشد فرهنگی و فکری ما می گردد. آن خصلت دینی، همان طور که اشاره شد، از نظر دوستدار در رابطه بین پرسش و پاسخ منعکس است. اما دیدیم که پیش شناسی تنها یک ویژگی دینی در پاسخ به پرسش ها نیست. مشکل دیگر آن که این مقوله که در نقد و تبیین پدیده روشنفکری در ایران به عنوان یک لنگر مرکزی مطرح است، خود به یک شرط یا اکسیومی در امتناع از فکر ارتقاء می یابد. به بیان ساده تر این مقوله چنان در تئوری او نقش مرکزی می یابد، که خود به یک اکسیوم تبدیل می شود، به گونه ای که اگر کسی دینخو باشد، کارکردهای فکری کاملاً مشخص و قابل پیش بینی دارد. این سیستم فکری از این نقطه نظر با تئوری دین کلیفورد گیرتز¹²⁰ قابل مقایسه است. از نظر گیرتز درک و فهم فرهنگ یعنی درک و فهم سمبول های آن فرهنگ. سمبول های دینی یک نوع هویت دوجانبه می آفرینند و در عمل واقعیتی آفریده می شود که تنها از طریق دین قابل

¹¹⁹ Tylor: 1996, S.7

¹²⁰ C. Geertz (1926-2006)

دسترسی است. همزمان این سمبول ها در انسان ها شعور و انگیزه ای ایجاد می‌کنند که می‌توانند به عنوان واقعیت آفریده شده شناخته شوند. تنها شناخت این واقعیت می‌تواند از یک بیگانه خودی سازد. انسان دینی از دیدگاه آن سمبول در "واقعیتی واقعی" یا "روزمرگی دینی" به طوری غرق است که تجربه زندگی پیرامون هم بر آن بی تأثیر است. گیرتز این پدیده را "رایحه واقع بودگی"¹²¹ نام می‌دهد.¹²² این سمبول ها که برای گیرتز در تعریف دین استفاده می‌شوند، به اندازه ای نقش مرکزی می‌یابند که از شناخت آن سمبول ها می‌توان به کارکردهای دینی رسید؛ یعنی همان مرکزیتی که دوستدار به دینخویی می‌دهد، گیرتز بافتی دیگر برای سمبول ها قائل می‌شود که از یک مقوله تعریفی یک اکسیوم می‌سازد.¹²³

دوستدار تأکید می‌کند که مقوله دینخویی را نباید به "دینداری" یا "بادینی" تعبیر کرد. او در توضیح این که چرا با این وجود از اصطلاح دین استفاده می‌کند، می‌نویسد: "چون در تاریخ فرهنگ ها دین به مایه اخش نخستین پایبند و وابسته کننده بوده است؛ در حدی که فرهنگ ما در مرتبه نخستین، پایبند و وابسته کننده بوده است."¹²⁴ اما او از این مفهوم آغازین دین فراتر می‌رود و مارکسیست ها را نیز دینخو می‌نامد. در این بافت، دینخویی به طوری که دوستدار می‌نویسد، یعنی وابستگی به قواعد و هنجارهایی که در زندگی روزمره به سنگواره های فرهنگی تبدیل شده و یا زندگی روزمره را برای ما آسان می‌سازند. نتیجه این وابستگی، بی توانی در پرسیدن، اندیشیدن و گزینش است.¹²⁵ بنابر این می‌توان چنین فهمید که هدف دوستدار نه نقد دین بلکه نقد اندیشه ایرانی است

که در حصارهای روزمرگی و اصول پذیرفته شده در فکر و اندیشه ناتوان می‌شود. نقد دوستدار از این نظر در کلیت خود تازه نیست. هایدگر در نقد اندیشه علمی به این نتیجه می‌رسد که فکر علمی از آن جا که همواره در چهارچوب قواعد خاصی مجبور به پرسش و پاسخ است، فکر واقعی نیست. فکر واقعی از نظر هایدگر آن فکری است که بتواند از این قواعد پذیرفته شده علمی فراتر رود؛ به قول ارنست بلوخ¹²⁶، فکر کردن یعنی فراتر رفتن. قواعدی که یک دانشمند به آن وابسته است و در چهارچوب آن مجبور به فکر کردن می‌شود، از دیدگاه روش فلسفه علمی، که اشاره شد، می‌تواند اصول و قواعد پژوهش در طرح پرسش و یافتن پاسخ باشند. در حقیقت ریشه آن را می‌توان در تفکر استقرایی دانست که دیوید هیوم عامل آن را در عادت و تکرار دید. تز امتناع از فکر دوستدار را می‌توان به موازات نقد هایدگر به فکر علمی، که یک نقد فلسفی و معرفت شناسانه است، بازخوانی کرد. فکر¹²⁷ از نظر هایدگر از راه خرد¹²⁸ شکوفا می‌شود. انسان یک موجود خردمند است که باید بتواند فکر کند. فکر ضرورتاً "تصور از یک چیز" نیست. فکر یعنی "خود فکر کردن"¹²⁹. اگر ما بتوانیم خود فکر کردن را اجرا کنیم، به قلمرو فکر وارد شده ایم. اما برای این که بتوانیم فکر کنیم باید فکر کردن را بیاموزیم. پرسش هایدگر در این مورد این است که چگونه می‌توانیم فکر کردن را بیاموزیم، آن گاه که نتوانیم فکر کنیم؟ به بیان دیگر دانشمند می‌خواهد فکر کردن را بیاموزد، اما نمی‌تواند فکر کند. زیرا همواره در چهارچوب قواعد مشخصی مجبور به فکر کردن است.

نقد فکر علمی هایدگر نمی‌تواند از نقطه نظر نقد خرد در فلسفه عملی نگر بسته شود، زیرا فلسفه عملی کلی -

¹²¹ *Aura der Faktizität*

¹²² Geertz: 1987, S. 47,48,77-78,92

¹²³ Geertz: 1991, S. 38.

¹²⁴ Dustdar: 2007, S. 45

¹²⁵ Dustdar: 2007, S. 46

¹²⁶ Ernst Bloch (1885-1977)

¹²⁷ Denken

¹²⁸ Vernunft

¹²⁹ Heidegger: 1988, 338-349

نگر و کلی ساز است و این تنها از راه پذیرش اصل¹³⁰ یا اصول مشخصی که به آن کلیت قدرت استدلال ببخشد، میسر است. اصل پذیرفته شده در اندیشه فلسفی، مجموعه قواعدی است که به کل آن اندیشه نظم و سیستم می دهد. فیلسوف نیز اغلب در چهارچوب اصل یا اصول پذیرفته شده می اندیشد. اگر به آغاز اندیشه فلسفی تا به امروز بنگریم، می بینیم که هر فیلسوفی به مقصود سیستماتیزه کردن، حول یک اصل پذیرفته شده در سیستم فلسفی خود مجبور به اندیشیدن بوده و در این چهارچوب به اندیشه های نویی نیز نائل شده است. اصل یا پرنیپ، خاستگاه کلی سازی در فلسفه است که بدون آن اندیشه سیستماتیک فلسفی غیرممکن می شود. به طور مثال، این اصل برای تالس آب بود و برای فیثاغورث عدد و برای کانت خرد و برای هابرماس تبادل وگفتمان و غیره .

حال می توان همچون ارسطو برداشتی عینی یا ابژه-ای از اصل داشت و آن را به عنوان اولین علت که همه چیز از آن سرچشمه می گیرد، فهمید یا می توان همچون کانت یک تعبیر سوژه ای یا ذهنی از اصل کرد. کانت در بافت سوژه ای دو مفهوم متفاوت از "اصل" را متمایز می کند اصل تنظیمی و اصل تقویمی.¹³¹ اندیشه فلسفی عملی، تنظیمی است و به همین دلیل بر اصل یا اصولی مورد پذیرش استوار است. به طور مثال فلسفه اخلاق بر هنجارهای اخلاقی استوار است. اما اندیشه علمی همچون فلسفه نظری تقویمی است و بر روش علمی شناخت استوار است. اندیشه فلسفه علمی، خود قاعده ساز است و پذیرش یک اصل به عنوان خاستگاه قاعده و قواعد به مفهوم ناتوانی در اندیشیدن نیست، بلکه به عکس تنها از این راه می توان به فکر سیستماتیک فلسفی رسید. اگر فلسفه نظری خود را در یک چهارچوب علمی و به

عنوان علم محدود کند، نمی تواند از آن محدوده فراتر رود و نقد فکر علمی هایدگر در این مورد صادق است. اما نباید این گونه فهمید که پذیرش قواعد و روش های علمی همیشه مانعی برای روند فکری خلاقانه است. روش فکری ابدوکسیون به طوری که دیدیم روشی خلاق است که به ایده های تازه ای می-انجامد. در نتیجه، نقد فکر علمی توسط هایدگر در میدان فلسفه نظری و نه فلسفه عملی می تواند گسترش یابد.

حال، تر دوستدار در مقوله دینخویی در هسته خود گسترش نقد هایدگر در اندیشه علمی به میدان اندیشه دینی است. از سوی دیگر دوستدار در مقوله دینخویی به نقد اندیشه دینی نمی پردازد، زیرا همان طور که دیدیم استفاده او از مفهوم دین در این مقوله یک جنبه سمبولیک دارد، زیرا دین در طول تاریخ بشریت همیشه سمبل وابستگی و در نتیجه پیش شناسی بوده است.

دین برای نینان اسمارت¹³² دارای شش بعد است: (۱) آموزه دگماتیکی که تفسیر کلی و جمعی از انسان و جهان می دهد. (۲) خواست رها سازی (۳) رفتار و کردار بر اساس اعتقادات پایه ای (۴) آداب و رسوم آیینی (۵) روابط متقابل بر اساس بنیادها و موسسات اجتماعی (۶) تجربه دینی.¹³³ تشریفات آیینی، یک شکل بیرونی برای انسجام درون دارد که شکوه و عظمت کودکانه ای در تصور ایجاد می کند و بر قدرت ایمان و اعتقاد می افزاید. از این جهت تشریفات آیینی بعد بسیار مهمی برای دین است. اسطوره در دین به مفهوم غلط یا درستی آن نیست، بلکه بیشتر بعد تاریخی آن مد نظر است که به عنوان حلقه مرکزی سیستم اعتقادی نسل ها است و همه مردم را به هم پیوند می دهد. بر اساس اعتقاد پایه ای تمامی رفتار و کردارها شکل مخصوص به خود را می گیرند و کل سیستم اخلاقی جامعه خود را

¹³⁰ Princip

¹³¹ این دو مفهوم در صفحه ۳ از همین مقاله توضیح داده شده اند.

¹³² N. Smart (1927-2001)

¹³³ Smart: 1973, S.8

با آن منطبق می‌سازد. دین تنها یک سیستم اعتقادی نیست، بلکه یک سیستم سازمانگر با تشکیلات اجتماعی قوی است که همه را به هم پیوند می‌دهد. این بعد اجتماعی نشان می‌دهد که چگونه زندگی انسان‌ها در عمل توسط اهداف دینی تعیین شده شکل می‌گیرند. تجربه دینی از نظر اسمارت، تجربه ارادی با دنیای غیرقابل رؤیت است که از این زاویه نمی‌توان از مارکسیسم به عنوان دین یاد کرد.¹³⁴ اما اعتقاد مارکسیستی از منظر حقیقت‌گایی، یک نوع اعتقاد دینی است. اعتقاد دینی می‌خواهد نقش آخرین راهگشا را بازی کند که بر اساس حقیقت‌گایی استوار است. "غایی" از این جهت که هر چیز مشروطی از طریق یک چیز غیرمشروط سرچشمه می‌گیرد که تنها محدود به دین نیست. به طور مثال، نهیلیست‌ها و مارکسیست‌ها نیز ادعای رسیدن به حقیقت‌گایی را داشته، هر چیز مشروط در دنیا را زیر سایه آن حقیقت غیرمشروط می‌نگرند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که هر فرد که به حقیقت‌آخرین و راهگشای آخرین زیر سایه آن حقیقت، یقین داشته باشد، دینی می‌اندیشد. اما در این رابطه باید به دو مؤلفه در دین توجه داشت: مؤلفه تنظیمی که به امور نظم و نظام می‌دهد و مؤلفه تقویمی که به امور و مفاهیم، قوام و قدرت وجود می‌بخشد. مؤلفه تقویمی گزاره‌های معرفتی دین هستند که به قدرت استدلال پایبندند. مؤلفه تنظیمی اما اصول اعتقادی پذیرفته شده هستند که تأثیر نظم‌دهنده خود را بر همه امور می‌گذارند. این دو مؤلفه در یک رابطه متقابل نسبت به یکدیگر می‌باشند. به عبارت دیگر نمی‌توان مؤلفه اول را به دوم یا دوم را به اول کاهش داد. به طور مثال کسانی که به وجود خدا ایمان دارند، به دنبال استدلال‌هایی برای اثبات وجود او هستند. یا به عکس آنها که به عدم وجود خدا اعتقاد دارند به دنبال اثبات عدم وجود خدا می‌روند. اما هیچ دینداری به دلیل اثبات عقلانی در

عدم وجود خدا از دین خود کنار نمی‌کشد، همان طور که هیچ ضدخدایی به دلیل اثبات عقلانی وجود خدا دیندار نشده است. رابطه دو مؤلفه تقویمی و تنظیمی بیشتر به صورت تأثیرگذاری است که می‌تواند در دو جهت شکل گیرد: ۱) عنصر تقویمی در یافتن دلایل معرفتی و عقلانی می‌تواند به اصول تنظیمی مورد اعتقاد قوام بخشد ۲) عنصر تقویمی می‌تواند برخی از عناصر اصول تنظیمی اعتقادی را آن‌چنان تغییر دهد که متناسب با استدلال، شکل نسبتاً معقولی بیابد.

به طور مثال، تئوری داروین که در ابتدا از طرف همه ادیان به سختی رد می‌شد و پذیرش آن با آفرینش جهان از نیستی به هستی در منافات دیده می‌شد، امروز از سوی بسیاری از ادیان به گونه‌ای تعبیری -شود که مسأله آفرینش در ستیز با این تئوری نباشد. مثال دیگر معجزه پیامبران است که بسیاری از متدینین در آن صرفاً نه یک عنصر تجربی که واقعا وجود داشته بلکه عنصری سمبلیک می‌بینند. قدم اول در تحکیم اصول اعتقادی همیشه این است که هر تجربه یا تئوری که به طریقی پایه‌های اعتقادی اصول تنظیمی را نقض کند، فوراً رد می‌شود. در قدم بعدی آن‌گاه که صحت تجربی تئوری علمی در مقابل اصول تنظیمی دینی قرار می‌گیرد، این اصول "شکل" توجیه‌گرانه‌ای متناسب با آن تجربیات می‌یابند تا ایمان راسخ به آن اصول خدشه دار نشود. به این دلیل اصول تنظیمی دینی در یک روند بی‌انتهای تعبیر و تفسیر قرار می‌گیرند. در همین راستا گزاره‌های معرفتی دین به دلخواه یا براساس عقلانیت آزاد قابل تغییر نیستند، بلکه این گزاره‌ها خود را همواره تابع آن اصول پذیرفته شده می‌بینند. می‌توان این رابطه درونی بین این دو مؤلفه دینی را از دریچه تز ویتگن اشتاین این‌گونه ترسیم کرد: در حالی که دکارت از شک به یقین می‌رسد، ویتگن اشتاین این امکان را نیز در نظر می‌گیرد که چگونه می‌توان از ایمان به شک

رسید.¹³⁵ اصول تنظیمی دینی همواره خود را در تناقض با تجربیات امروزی زندگی یا اصول تجربی علمی می بینند و به همین دلیل به شک و تردید می-انجامند. در نتیجه این شک، مؤلفه معرفتی فعال می-شود و امکاناتی برای سازگاری آن اصول با این تجربه ها می جوید. مثال تجربی در این رابطه که موضوع گفتار دینی در جوامع اروپائی شده است، مسئله سقط جنین نوزدانی است که نتیجه تجاوز جنسی می باشند. کلیسای امروز به تازگی با تجویز قرص های ضد حاملگی پیش از پیدایش جنین در رحم موافق است. به همین روال است مسئله استفاده از کاندوم در روابط جنسی برای توقف گسترش بیماری ایدز. این دو مثال از تجربیات اجتماعی و تأثیر آن ها بر تفسیر تازه تری از اصول تنظیمی دینی بودند. متناسب با این تغییرات، دین، مؤلفه تقویمی خود را به کمک می-طلبد که این تغییرات چگونه از نظر عقلانیت دینی قابل توجیه هستند و می شوند. به این دلیل، تنها اصول تجربه علمی نیستند که از طریق استدلال تقویمی بر انعطاف احکام تأثیر می گذارند، بلکه اصول تجربی اجتماعی زندگی انسان ها نیز تأثیر مستقیم در احکام دارند که این به نوبه خود در اصول تقویمی استدلال تأثیرگذار است. نکته قابل توجه در این رابطه آن است که اصول تنظیمی دینی را نمی توان به اصول تقویمی دینی کاهش داد. به این مفهوم که اولاً از طریق گزاره های معرفتی به تنهایی نمی توان یا به سختی می توان بر اصول تنظیمی دینی تأثیر گذاشت و اغلب افزون بر گزاره های معرفتی، پراگماتیسم و فشار اجتماعی نقش مهمی بازی می کنند. دوم آن که این گزاره ها هیچ گاه نمی توانند به تغییر بنیادی در اصول اعتقادی تنظیمی بینجامند. گزاره های معرفتی یا تقویمی با پشتوانه تجربی راه کوتاه تری در ترمیم و تفسیر جدید اصول تنظیمی دینی دارند. اما بنا به پوزیتیویسم منطقی، گزاره های معرفتی علمی الزاماً

¹³⁵ Wittgenstein: 1984, S. 117

پایه های تجربی ندارند. این در مورد گزاره های معرفتی دینی نیز صادق است: این که به پیامبر اسلام آیات قرآنی وحی شده یا عیسی مسیح از مرگ برخاسته، از نظر تجربی قابل اثبات نیستند. به این دلیل اعتقادات دینی از طریق تجربه نه قابل رد و نه قابل اثبات هستند و در کل سیستم اعتقادی ریشه عمیق دارند. از این زاویه، اعتقادات دینی قبل از این که ارزش معرفتی داشته باشند، بیانگر یک موضعگیری عملی در امور زندگی و رابطه انسان ها با یکدیگر هستند و از این جهت، مؤلفه تنظیمی همواره نقش برتر را در دین دارد. اعتقاد دینی صرفاً همچون علم شناخت، توصیفی نسبت به واقعیت نیست، بلکه پیش از همه پاسخی به پرسش زندگی روزمره است: چگونه می توان خوشبخت و راضی بود و در کنار دیگران در جامعه زندگی کرد و اصول اخلاقی را رعایت کرد. فرد دینی تنها از خاستگاه دینی خود رفتار می-کند و از این جهت دنیایی که او در آن "زندگی" می-کند برای فرد غیردینی، غیرقابل فهم و ناآشنا می ماند. در این رابطه، مؤلفه تقویمی در خدمت اعتقاد دینی، به عنوان مؤلفه تنظیمی است و نسبت به استدلال عقلانی، نه "شناخت" بلکه "ایمان" وجود دارد. پس در هر دینی عناصر اساسی¹³⁶ وجود دارند که بدون پرسش پذیرفته می شوند. این هسته اصلی همان مفهوم پس شناسی دوستدار است. اما چنین اصول "بزال" یا اساسی، همان طور که توضیح داده شد، نه تنها در دین بلکه در علم و فلسفه نیز وجود دارند و از این جهت نمی-توان بین آنها، آن گونه که دوستدار در تز خود مطرح می کند، مرز بندی کرد. اعتقادات تنظیمی یا به گفته ویتگن اشتاین، اعتقادات گرامری هر گونه شک و تردیدی را نفی می کنند. این اعتقادات در مقابل استدلال و گزاره های معرفتی مصون و مقاوم هستند. اما همان طور که اشاره شد، این اعتقادات می توانند بنا به فشار اجتماعی تحت تأثیر گزاره های مستدل

¹³⁶ Basal

معرفتی قرار گیرند، طوری که با تفسیر دیگری توجیه می شوند. ولی هسته اصلی اعتقادات گرامری بدون تغییر می ماند. اعتقادات گرامری تنها محدود به دین نمی شوند، بلکه در علم، فلسفه و زندگی روزمره، پذیرش بی پرسش این گزاره ها از اهمیت مهمی برخوردارند و شرط ممکن برای وجود هر گونه شک و اساساً امکان ارائه حکمی وجود داشته باشد. اعتقادات گراماتیک که ویتگن اشتاین به آن اشاره می کند، اساس تنظیمی دارند و فکر، رفتار و کنش ما را تنظیم می کنند. این اعتقادات گراماتیک از نظر ویتگن اشتاین آن گاه که به طور سیستماتیک کنار یکدیگر گذاشته شوند، به یک جهانیابی¹³⁷ می انجامند. بر اساس این جهانیابی می توان بین خوب و بد تشخیص داد و به عنوان لایه اصلی تمامی اندیشه های ما به شمار می رود. از نظر ویتگن اشتاین کودک می آموزد، آن گاه که او به بزرگسالان اطمینان می کند. شک به دنبال اعتماد و یقین است. ما نه تنها در کودکی بلکه به عنوان بزرگسال مجبور به پذیرش بسیاری از اصول بدون پرسش هستیم. هر چه اصول تنظیمی دینی نقش قوی تری در نظم زندگی داشته باشند، یقین و اعتماد نسبت به درستی آن اصول به عنوان گراماتیک دین قوی تر است و به همان اندازه شک و تردید کمتری نسبت به آن اصول می تواند وجود داشته باشد. از این زاویه اصول تنظیمی دین اسلام نسبت به دین مسیحیت بسیار قوی تر است، زیرا گراماتیک دینی اسلام در مورد جزئی ترین رفتارهای شخصی و اجتماعی از آداب شست و شوی و جنسیت گرفته تا روابط سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در جامعه دخالت می کند. به این دلیل پدیده دینخویی بیشتر در این راستا قابل مشاهده است که در خوی و رفتار فردی رسوخ کرده و هرگونه فاصله گیری و شک و تردید استدلالی نسبت به دین را دشوار می سازد.

به دلیل دو مؤلفه یاد شده در دین، هر نقدی که از دین یا در ارتباط با دین صورت می گیرد، باید از چهاراشتباه پرهیز کند:¹³⁸ نسبت گرای¹³⁹، بنیادگرایی¹⁴⁰، امانت گرایی¹⁴¹ و عقلانیت گرایی¹⁴².

نسبیت گرا اعتبار اصول تنظیمی دین را در گرو اصول تقویمی می بیند، در حالی که این در مورد دین صحت ندارد. به طوری که دیدیم اصول تقویمی استدلال هیچ گاه قادر نیستند به تنهایی تغییر در احکام ایمانی یا تنظیمی دین دهند و صرفاً در تفسیر احکام دینی در پوسته جدیدی می توانند نقشی سطحی داشته باشند. استدلال تقویمی در خدمت کامل اصول تنظیمی دینی هستند.

بنیادگرا در بافت فردی از هرگونه استدلال تقویمی صرف نظر می کند و به استدلال هایی از این قبیل که در تناقض با اصول تنظیمی دینی هستند، بی اعتنا است. در همین راستا بنیادگرا در بافت جمعی تلاش می کند که تمامی استدلال های تقویمی را صرفاً در تبیین و تفسیر اصول تنظیمی و در جهت توجیه این اصول استفاده کند. مخرج مشترک هر دو نوع این بنیادگرایان پایبندی سفت و سخت به اصول بنیادی و تنظیمی دینی است بدون این که به دنبال تغییری انعطاف پذیرانه در اصول باشند.

دیدگاه امانت گرایانه یا فیدیسم، برخلاف نسبیت گرایی و بنیادگرایی، به طور مطلق، هر گونه عقلانیت را نسبت به احکام تنظیمی دین رد می کند و به سنت دینی پایبند می ماند.

عقلانیت گرایی نقطه مقابل امانت گرایی است که می خواهد تمامی احکام تنظیمی دینی را به طور عقلانی به کرسی اثبات بنشانند که نمونه بارز آن اثبات وجود

¹³⁸ Von Stosch: 2003, S. 124f

¹³⁹ Relativism

¹⁴⁰ fundamentalism

¹⁴¹ fideism

¹⁴² rationally

خدا می باشد. فون استوش¹⁴³ با استفاده از تئوری پارزونز¹⁴⁴ و لومان¹⁴⁵ به نام "احتمال دوگانه"¹⁴⁶ به این نتیجه می رسد که رابطه بین دو مؤلفه تنظیمی و تقویمی در دین به گونه ای است که هر دو در یک رابطه سازنده، سیستمی به نام دین را می سازند. بنا به این تئوری، در این رابطه هیچ چیز ضروری و همچنین هیچ چیز غیرممکن نیست. حذف غیرممکن و ضروری همه چیز را از طرف هر مؤلفه ممکن می-سازد و در اصل به گونه ای که هر کدام بر دیگری تکیه می کند و تکامل سیستم را غیرقابل پیشبینی می-سازد. از این زاویه نیز هرگونه حکمی درباره پیش شناسی دینی نیز صرفاً بر پایه گمان و حدس خواهد بود. دین دارای دو خصلت تنظیمی و تقویمی است. خصلت تقویمی، بعد معرفت شناسانه و استدلالی آن و خصلت تنظیمی، بعد دستوری و اصولی آن است. پیش شناسی دینی دوستدار در این بافت به این مفهوم است که خصلت تنظیمی در دین برتری داشته، بعد دوم صرفاً در خدمت بعد اول است و استدلال هیچ نقش شک و تردید به اصول تنظیمی پذیرفته شده ندارد و در نتیجه پرسش آفرین نمی تواند باشد. در ارتباط با چهار اشتباه فکری یاد شد، می توان این تز را در ردیف برداشت بنیاد گرایانه نسبت به دین دانست، که نقش اصول تقویمی را در سیستم دین به کلی نادیده می گیرد. این گونه استدلال همان طور که با تکیه بر تئوری ویتگن اشتاین دیدیم، درباره دین به طور کلی صادق نیست و به این دلیل، صفت دین خوبی در بافت دوستدار فاقد دقت فلسفی لازم است.

از سوی دیگر این مفهوم از طریق تعمیم صفت دین خوبی به دامنه فرهنگی و تاریخی، خود، خصلتی تنظیمی می یابد. به عبارت دیگر، تعمیم مقوله دین - خوبی به عنوان یک عامل بازدارنده در تفکر که در

کل فرهنگ رسوخ کرده باشد، به سطح یک گزاره تنظیمی ارتقاء می یابد، زیرا خصلت تقویمی این مقوله که استدلال آن است، هیچ گاه نمی تواند همه فاکت های فرهنگی و تاریخی را در برگیرد. مطلق سازی این مقوله حتی می تواند این خطر را داشته باشد که همچون بسیاری مقولات دینی هر گونه شک و تردید در باره آن را به گونه ای "پیش شناسانه"، در بافت دوستدار، رد کند. دوستدار با تز پرسش و پاسخ یا پیش شناسی و پس شناسی، یک خاستگاه علم گرایانه انتخاب کرده است که بر پایه آن مجبور می شود به یک نقد معرفت شناسانه بر دین برسد. چنین انتقاد معرفت شناسانه ای نکته تازه ای در نقد دین دربر ندارد. اما آن چه که در تز دوستدار تازگی دارد، تعمیم این نقد به حوزه روانشناسی فرهنگی است که خصلت خویانه و رفتاری دین، مانع اصلی در ناتوانی در اندیشیدن است که دین خوبی نام می گیرد. شاید بتوان در مورد فاکت های مشخصی به استدلالی برای این تز رسید، اما از یک دیدگاه فلسفی با هیچ روش معقولی نمی توان این تز را اثبات کرد.

منابع

- Al-Kawakibi, A.R.: 2002, "Summary of the Causes of Stagnation", in: *Modernist Islam, 1840-1940, A Sourcebook*, von Charles Kurzman, Oxford.
- Augustinus: 1983, "Über die wahre Religion", Stuttgart
- Cicero: 2003, "De natura deorum / über das Wesen der Götter". Reclam
- Durkheim, E.: 1981, "die elementaren formen des religiösen Lebens", Frankfurt a.M

¹⁴³ von Stosch: 2003, 126f

¹⁴⁴ Talcott Parsons (1902-1979)

¹⁴⁵ Niklas Luhmann (1927-1996)

¹⁴⁶ Double contingency

- Hegel, G.W.F.: 1986, "Vorlesungen über den Geschichte der Philosophie" Verhältnis der Philosophie zur Religion. In: G.W.F.H.: Werke Bd. 18, Suhrkamp
- Höffe, O.: 1999, "Demokratie im Zeitalter der Globalisierung", Beck
- James, W.: 1997, "Die Vielfalt der religiösen Erfahrung", Frankfurt, Suhrkamp
- Kant, I.: 2001, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Stuttgart, Reclam
- Lactantius (Lactanz): 1992, "De divina Institutionis / Göttliche Unterweisungen" Pierre Monat (Hrsg.), Paris
- Löffler, W.: 2006, Einführung in die Religionsphilosophie“, WBG
- Marx, K.: 2008, "Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie". In : "Philosophische und ökonomische Schriften", Stuttgart, Reclam
- Neubert, F.: 2010, "Religion als die bessere Wissenschaften?" In M. Baumann, F. Neubert (Hg.): Religionspolitik, Öffentlichkeit, Wissenschaft; Pano, Verlag, Zürich, S. 251-271
- Euben, L. / Qasim, M.: 2009, "Princeton Reading in Islamist Thought", Oxford
- Rawls, J.: 1993, "Political Liberalism", Columbia University
- Dustdar, A.: 2002 (1381), molaahazaat falsafi dar din va elm, khavaraan
- Dustdar, A.: 2007 (1386), drakhsheshhaay tireh, forough
- Einstein, A.: 1982, "über spezielle und allgemeine Relativitätstheorie", Berlin 1969 in Brockhaus, Leipzig
- Feuerbach, C.: 1994, "Das Wesen des Christentums", Stuttgart, Reclam
- Forstner, M.: 1981, "Islam und Demokratie", CIBEDO-Texte, Nr. 9/10, Mai/Juli
- Freud, S.: 2000, "Hemmung, symptom und Angst", in: Studienausgabe. Bd. 6, Frankfurt a.M
- Geertz, C.: 1987, "Religion als kulturelles System" (1966). In: c.G.: Dichte Beschreibungen. Frankfurt a.M., Suhrkamp
- Geertz, C.: 1991, "Religiöse Entwicklung im Islam", Beobachtet in Marokko und Indonesien, Frankfurt a. M
- Habermas, J.: 1992, "Faktizität und Geltung", Suhrkamp
- Heidegger, M.: 1988, "was heißt Denken?“, in Philosophisches Lesesebuch, H. Gadamer (Hrsg.), Fischer
- Hermann, E.: 1984, "Erkenntnisansprüche", CWK Glerup

von Stuckard: 2009, "Naturwissenschaft und Religion"

Weber, M.: 2001, "Wirtschaft und Gesellschaft". In: Gesamtausgabe, Bd.22, Tübingen

Wittgenstein, L.: 1984, Über Gewissheit, Bd 8, Anscombe & von Wright (Hrsg), Suhrkamp

Wittgenstein, L.: 1971, „Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion“, Hrsg. Von C. Barrett, Göttingen

Wittgenstein, L.: 1992, Wuchterl, W.: 1982, Philosophie und Religion, Paul Haupt, Berlin & Stuttgart, S. 58

Schleiermacher, F.: 1985, "Über die Religion", Stuttgart

Schlieter, J. (Hrsg.): 2010, "Was ist Religion?", Reclam

Schnädelbach, H.: 2009, "Aufklärung und Reigionskritik". In R. Langthaler / M. Hofer (Hg.): Religionskritik, Zeitschrift, Band XLI

Seiwert, H.: 1995, "Religion im Diskurs der Moderne". In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3

Smart, N.: 1969, "The Religious Experience of Mankind", New York, Charles Scribners Sons

Smart, N.: 1973, "The Science of Religion and the Sociology of Knowledge", Princeton

Stegmüller, W.: 1986, „das Problem der Induktion“, WG, Darmstadt

Twaruschka, M.: 1976, "Die Rolle des Islam in den arabischen Staatsverfassungen“, Walldorf

Tylor, C.: 1996, „Quelle des Selbst“, Suhrkamp

Tylor, E.B.: 2005, "Die -Anfänge der Cultur". Bd.1, Georg Olms

von Aquin, Th.: 1954, "Der Mensch und das Heil", Bd. 109, Stuttgart, Kröner

von Stosch, K.: 2003, "Was sind religiöse Überzeugungen?". In: Joas H. (Hrsg); "Was sind religiöse Überzeugungen?", Wallstein

شناخت شناسی دلالت الحائرين از
دریچه مدل پیشنهادی والتر کافمن
در تعریف دین (شیرین دخت دقیقان) ¹⁴⁷

فهرست

مناسبت شناخت با باور از دید والتر کافمن

مدل های مطالعاتی در بررسی ایمان و شناخت

عنصر عاطفی ایمان

¹⁴⁷ شیرین دخت دقیقان، شارح فلسفی، پژوهشگر و مترجم در حوزه های فلسفه، هرمنوتیک و نظریه ادبی است. از او آثار منتشر شده و مقاله های تحقیقی متعددی به زبان های فارسی و انگلیسی و نیز ترجمه های گوناگونی از متون انگلیسی، فرانسه و عبری موجود است. فهرست آثار در: http://www.falsafeh.com/shirindokht_daghighian.htm

ایمان همچون گونه ای خاص از شناخت

ایمان همچون قاطعیت

سویه های اختیار و عمل در ایمان

مدل ایمان همچون امید

مدل ایمان همچون فضیلت

سابقه مناسب میان فلسفه و دین

عناصر شناخت شناسی دلالت الحائزین

اهمیت روش شناسی در حرکت به سوی شناخت

شناخت علمی

شناخت عقلانی

محدودیت تخیل و اسطوره در جایگاه منبع شناخت

شناخت حسی

شناخت اخلاقی

نبوت و تأویل متن مقدس همچون منابع شناخت

شناخت تأویلی

شناخت در همپیوندی با عمل

شناخت عاطفی در قالب تز هیبت و عشق

غایت شناسی انسان در دلالت الحائزین

منابع

فشرده

در این جستار، عناصر شناخت شناسی *Moshe*

Maimonides، ابو عمران موسی ابن عبیدالله مایمون

قرطبی، فیلسوف یهودی-اسپانیایی قرن دوازدهم

میلادی در دلالت الحائزین¹⁴⁸، از درجه مدل

پیشنهادی فیلسوف آمریکایی، والتر کافمن (۱۹۲۱-)

(۱۹۸۰) برای تعریف عناصر دین و ترکیب های

148 ابو عمران موسی ابن عبیدالله قرطبی در سال ۱۱۳۰ م. در شهر کوردوبا (قرطبه) در جنوب اسپانیا به دنیا آمد. پدر او روحانی و رئیس "بیت دین" یهودیان قرطبه بود. زیر تأثیر فرهنگ مدارا و روشن اندیشی حاکم بر تمدن اسلامی در دوران شکوفایی آن و معروف به به "نوزایی صغیر" متفکران، روحانیون، پزشکان، فیلسوفان و منجمان بزرگی در حوزه این تمدن به ویژه قرطبه در جنوب اسپانیا، ایالت اندولوزیا یا اندلس ظهور کردند] در این زمینه نگاه کنید به شرحی بر دلالت الحائزین، فصل: دوران تاریخی-نوزایی صغیر در حوزه تمدن اسلامی، به همین قلم، [۲۰۱۱]. در دوران خلافت قرطبه، مسلمانان، یهودیان و مسیحیان این سرزمین همزیستی و مراوده های علمی و فلسفی گسترده ای داشتند. در میان مسیحیان، سردار اسپانیایی مشهور به *El Sid* (همان السید در زبان عربی به معنای آقا) که برخلاف سیاست رایج با مسلمانان دوستی داشت، به همین دوران تعلق دارد. در میان یهودیان، فیلسوفان و پزشکان متعددی در این دوران برخاستند، از جمله سلیمان ابن گبیرول، فیلسوف ارسطویی. مشهورترین آنان، موسی بن مایمون، در نوجوانی، شاگرد ابن رشد بود و در جوانی نزد دانشمندان نام آور آن روزگار تحصیل فلسفه، منطق، ریاضیات، نجوم و پزشکی کرد. مکتب فلسفی اندلس که مروج فلسفه ارسطو بود و شماری از بزرگ ترین فیلسوفان مسلمان و یهودی قرون وسطی از آن برخاستند، در قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم به اوج خود رسید. ابن مایمون در سال ۱۱۹۰، هنگام اقامت در مصر فاطمی، دلالت الحائزین را به زبان عربی و در چند مقدمه و سه فصل اساسی خطاب به شاگرد خود، ربی یوسف بن یهودا عقتین نوشت. فیلسوف این رساله را راهنمایی دانست برای کسانی که علوم طبیعی، نجوم، ریاضیات، منطق و فلسفه آموخته، ولی سطح لفظی تورات آن ها را دچار سرگشتگی کرده بود. دلالت الحائزین به بیست زبان دنیا برگردان شده و از جمله منابع تفکر روشنگری به شمار می رود. این اثر به زبان فارسی با نام راهنمای سرگشتگان از متن انگلیسی شلومو پینس و در تطبیق با متن عبری دلالت الحائزین، *מורה הנבוכים*، به ترجمه ربی یوسف کفاح و نیز با متن عربی به تصحیح احمد فرید المزیذی ترجمه و در سه جلد منتشر شده به همراه جلد چهارمی به دو زبان فارسی و انگلیسی با نام شرحی بر دلالت الحائزین است. مشخصات کتابشناسی در فهرست منابع در انتهای این نوشتار آمده است.



موسی بن مایمون

مناسبت شناخت با باور از دید والتر کافمن

والتر کافمن در اثر خود به نام *نقد دین و فلسفه*، تعریف های موجود از دین در میان متأله و فیلسوفان، خواه دینی و خواه سکولار را یا شبه تعریف هایی تبلیغی/شعاری می داند، یا توصیف هایی درباره یکی از جوانب دین و یا تعریف هایی تنها بیانگر یک بعد تشکیل دهنده دین. کافمن آن تعریفی از دین را قابل قبول می داند که هر سه عامل جستجوی حقیقت، عواطف و توجه به کارها و رفتارهای انسان را شامل می شود. کافمن این سه عامل را کنار یکدیگر، معرف دین دانسته، می نویسد:

دین تنها با حقایق کار ندارد: عواطف و اعمال انسان نیز عناصر مرکزی دین هستند. ولی هیچ یک از ادیان تنها با باورهای آیینی و احساسات و یا ترکیبی از آن دو پر نشده اند. همه ادیان به مسئله "حقیقت" نیز توجه دارند. ادیان به میزان توجه خود به حقیقت [به معنای اموریات شده با شواهد] در مقاطعی با علوم تضاد پیدا کرده اند - تضادی که در هیچ یک از ادیان

گونگون آن ها در جهان بینی های دینی بررسی خواهد شد.¹⁴⁹

مفاهیم کافمن و اجزاء تعریف او از دین که این جستار آن ها را در دلالت الحائزین به سنجش خواهد گذاشت، از این قرارند: ترکیب شناخت و باور در چارچوب دین؛ علت تضاد برخی خوانش ها از ادیان با شناخت فلسفی/علمی و علت همگرایی برخی دیگر با آن؛ پنج عنصر تعریف والتر کافمن از دین: شناخت؛ باور در معنای گسترده آن؛ باور در معنای محدود آن؛ عنصر عاطفی؛ و توجه به عمل انسانی.

سپس مدل های مطالعاتی فلسفه در بررسی ایمان مرور خواهند شد. نگاهی به سابقه مناسبت دین و فلسفه، موضوع بخش بعدی خواهد بود. سرانجام، عناصر شناخت شناسی ابن مایمون در *دلالت الحائزین* به ترتیب زیر مشخص شده، در چارچوب تعریف های والتر کافمن بررسی می شوند: روش شناسی؛ شناخت علمی؛ شناخت عقلانی؛ شناخت حسی؛ شناخت اخلاقی؛ نبوت و متن مقدس همچون منبع شناخت؛ شناخت تاویلی؛ شناخت در همپوندی با عمل؛ شناخت احساسی/عاطفی در قالب آموزه هیبت و عشق؛ و غایت شناسی انسان در *دلالت الحائزین*.

¹⁴⁹ والتر کافمن (۱۹۸۰-۱۹۲۱) از فیلسوفان به نام ایالات متحده در قرن بیستم بود. او شارح و مترجم آمریکایی فیلسوفانی چون نیچه و مارتین بوبر به شمار می رود و آثار تألیفی متعددی نیز از او به جا مانده است.

به اندازه مسیحیت بروز نکرده - ولی ادیان در موارد بیشتری به فیلسوفان علاقه نشان داده اند.¹⁵⁰

کافمن ابتدا توضیح می دهد که فیلسوفان از زمان پارمیندس و افلاتون، میان "شناخت" و "باور" تمایز قائل بودند و از همان ابتدا این اعتقاد وجود داشت که موضوع های این دو با هم تفاوت دارند:

" شناخت، فهم آن چیزی دانسته می شد که ابدی و تغییرناپذیر است، ولی باور، فهم موضوع های متغیر تجربه حواس ما. چنین تمایزی با این یقین همراه بود که باور در درجه پایین تری از شناخت قرار دارد، زیرا شناخت، قطعیت دارد، ولی باور چنین نیست. مسیحیت این تناسب را معکوس کرد. فرد مسیحی بر آن است که شناخت، فهم موضوع های متغیر حواس است، ولی باور به تنهایی می تواند آن چه ابدی و تغییرناپذیر است را فهم کند؛ به این ترتیب، باور را بالاتر از شناخت دانستند"¹⁵¹.

حکیمان تلمودی و فیلسوفان یهود به صورت یکپارچه بر آن بودند که ایمان باید هر چه گسترده تر بر پایه انواع شناخت های تجربی، نظری و علمی استوار شود [مورد شناخت علمی جلوتر در همین نوشتار بررسی خواهد شد]. فضای حاکم بر الهیات یکتاپرستی از قرن ششم پیش از میلاد با انبیاء یهود، به قول ویل دورانت همچون متفکران و اصلاح خواهان دوران خود، تا حکیمان پیشاتلمودی قبل از مسیحیت به همین قرار بود. متنی در اخلاق پدران [پیرکه آوت ۵: ۲۷]، از قدیمی ترین بخش های مجموعه تلمود یروشلمی که به قرن اول پیش از میلاد برمی گردد، پارادایم شناخت در الهیات یهود را از قول ربی یهوشوع بن پراخیا این گونه تبیین می کند:

" حضور ما در جهان برای عمل کردن است و از راه عمل کردن، آموختن؛ و از راه آموختن، دستیابی به شناخت؛ و از راه شناخت، تجربه کردن شگفتی ها؛ و از راه شگفتی ها، رسیدن به خرد؛ و از راه خرد، رسیدن به سادگی توجه کردن؛ و از راه سادگی توجه کردن، یافتن آن چه باید در عمل تحقق یابد."

در چنین پیش زمینه ای، عمل فرد مؤمن با شناخت او، رابطه ای همپیوند داشته، به گونه ای مفهوم انسان مدار از ایمان می رسند که پرسش هستی شناختی آن، متوجه نقش فرد در جهان و تکوین مداوم آن است. بر اساس تلمود، که این نقل قول از آن آمد، انسان از راه چهار جریان موازی تکوین عالم [به زبان عبری: *tikun olam*] در جریان پیوسته خلقت شرکت دارد: تکوین خود؛ تکوین نیای مادی؛ تکوین اجتماع؛ و تکوین نیروهای روحانی عالم.

مسیحیت، در زمینه شناخت و ایمان، پارادایم معکوسی را مطرح کرد که به نام سنت آگوستین [قرن چهارم و پنجم م.] ثبت است: *Credo ut intelligam* در زبان لاتین به معنای: "ایمان بیاور، آن گاه خواهی شناخت". اختلاف الهیات یهود با مسیحیت بر سر تقدم ایمان یا شناخت، موسی ابن مایمون را به تدقیق تقدم



والتر کافمن

باید این نکته را به گفته کافمن افزود که در این زمینه، تفاوت عمده میان الهیات یهود و مسیحیت وجود دارد.

¹⁵⁰ Kaufmann: 1958, p112

¹⁵¹ *ibid*, pp 108-109

شناخت بر ایمان همچون یکی از هدف های دلالت الحائزین واداشت.

در ادامه استدلال کافمن، می بینیم که به نظر او وجه تمایز شناخت، ارائه شواهد است و نه قطعیت نظر. کافمن یک مفهوم واحد برای باور قائل نیست و دو نوع باور را متمایز می کند: "باور در معنای محدود آن" و "باور در معنای گسترده آن".

"باور در معنای محدود آن" در تضاد با شناخت و ناتوان از ارائه شواهد به هر فرد معقول و منطقی است. والتر کافمن "ایمان" در مفهوم رایج آن [faith] را "باور در معنای محدود آن" می داند که با عواطف همراه شده است، مانند آن چه در برخی ادیان، بدون شرح و اثبات سودمندی به عنوان جزم [dogma] پذیرفته می شوند.

مفهوم دوم باور، گسترده تر بوده، می تواند هم شناخت و هم ایمان [باور در مفهوم محدود آن] را همچون دو زیرمجموعه در کنار هم داشته باشد. "باور در معنای گسترده آن" شواهد درستی خود را از مجموعه ای ناهمگون از شناخت علمی، ادراک نظری، تجربه انسانی تا تأویل متون مقدس و معجزه و کشف و شهود می گیرد. کافمن می نویسد:

باور، در معنایی بازتر نیز به کار می رود که شامل شناخت به اضافه باور به معنای محدود آن همچون نقطه متضاد شناخت است. در باور به معنای گسترده، من باور دارم که چیزی حقیقت دارد، فقط و فقط اگر از راه اندیشیدن آن را درست یافته ام. اگر دریابم که دو به اضافه دو می شود چهار، آن گاه به آن باور نیز دارم. وقتی از من می پرسند آیا به امری باور دارم، در واقع، پرسشی که باید پاسخ دهم این است که آیا واقعاً می اندیشم آن امر حقیقت دارد؟ یعنی از من پرسیده می شود آیا در مرحله یقین هستم؟ وقتی می گویم گزاره ای درست است، می گویم من می اندیشم که درست است و شواهد کافی هم هست تا فردی منطقی را اقناع کند. وقتی از من پرسیده می شود که آیا واقعاً می دانم، پرسش، تنها متوجه خود من نیست)

یقین من یا صداقت من)، بلکه همچنین متوجه شواهد نیز هست. اگر فکر می کنم که شواهد کافی برای اثبات گزاره دارم، می توانم بگویم که می دانم درست است. ولی اگر شواهد، ناکافی باشد، نمی دانم آیا حتی با کمک بخت خوب هم می تواند درست دربیاید؟ در غیاب هر گونه قواعد جهانشمول و مورد توافق همگان برای سنجش شواهد، رسیدن به این قطعیت که آیا شواهد برای اثبات گزاره کافی است، دآوری و تمیز فردی را به صحنه وارد می کند. در این نقطه و تنها در این نقطه است که وقتی می گویم: "من می دانم"، به قول آستین، تشخیص اقتدار خود را به دیگران واگذار می کنم. این گونه به آن ها می گویم که من این شواهد را برای هر فرد معقولی کافی تشخیص داده ام. قضاوت در این باره که آیا من این اقتدار را دارم یا نه، به عهده شما و شناخت شما از توانایی من در قضاوت پیرامون معتبر بودن یک شاهد خواهد بود¹⁵².

والتر کافمن استدلال می کند که بستن شکاف میان شناخت و شواهد، زمانی ضروری می شود که از رشته ای به رشته دیگری رویم که در آن ملاک های اعتبار شواهد، متفاوت هستند. والتر کافمن همان مفهومی را شرح می دهد که کارل پوپر، فیلسوف انگلیسی قرن بیستم نیز با نام "کیهان های اعتباری" *universes of validity* در حیطه های گوناگون شناخت مطرح می کند¹⁵³. به این معنا که ملاک های اعتبار شواهد برای حقیقت، بسته به قلمرو مورد نظر شناخت، می توانند متفاوت و گاه در حد کیهان های اعتباری متمایز باشند.

کافمن از آن جا که گونه های شناخت را در مجموعه ترکیبی دین موجود می داند، تعریف زیگموند فروید از دین به عنوان "مجموعه ای برای پیش بردن فکرهای دلخواه *wishful thinking* [آرزواندیشی]" را

¹⁵² Kaufmann: 1958, pp 112-113

¹⁵³ Popper, Karl.: 2000, p120.

*Also see: Popper, Karl.: 1985

زیرسؤال می برد. از نظر کافمن، آرزواندیشی دانستن دین توسط فروید مانند برخی دیگر از تفسیرهای او از استحکام کافی برخوردار نیست. برای نمونه از دید کافمن، فروید زمانی که نمادگرایی خواب را منحصرأ به خودسانسوری و خودفریبی نسبت داد و هنگامی که هنر را تنها همچون جانشینی برای ارضاء امیال دید، حق انگیزش های خلاق انسان را ادا نکرد. کافمن این دیدگاه فروید را که ریشه همه باورهای دینی را باید در آرزواندیشی یا افکار دلبخواه دید نیز در ردیف خطاهای یادشده از سوی او دانسته، عین متن فروید را نقل می کند:

ما باوری را توهم می دانیم که تحقق آرزو عامل اصلی انگیزه آن باشد و از این رو رابطه آن با واقعیت را نادیده می گیریم، درست مانند توهم. اگر پس از تحقیق حاضر به بررسی آموزه های دینی بازگردیم، می توانیم بیفزاییم که آن ها توهم هستند" [آینده یک توهم، فصل ۶]¹⁵⁴.

سپس، کافمن می افزاید:

نتیجه گیری، برعکس، این گونه است که آرزواندیشی یک عامل درجه اول در انگیزه همه آموزه های دینی نیست؛ هر چند ایمان، خواه دینی و خواه سکولار، از نظر طبیعت خود به آرزواندیشی نزدیک است.¹⁵⁵

کافمن مثال دانشمندی را می آورد که به کمک مجموعه ای از حقایق اثبات شده علمی، عناصر تخیل، حس کشف و شهود و ارتباط خلاق داده ها یا تأویل آن ها یک نظریه علمی را تدوین و به جمع دانشمندان ارائه می دهد. امید این دانشمند به درست درآمن نظریه خود، فکر دلبخواه/آرزواندیشی نیست. اما سرنوشت نظریه به میزان و تناسب عواملی چند بستگی دارد. برای نمونه، وزن بالاتر تخیل و شهود در این مجموعه می تواند امید او به پذیرفته شدن را

¹⁵⁴ Kaufmann, 1958, p135

¹⁵⁵ *ibid*

کاهش دهد. از نظر کافمن، این مثال با ترکیب شناخت، باور، عمل و عواطف در مجموعه دین و مسیر آن برای رسیدن به حقیقت، همخوان بوده، روال همسانی را می پیماید؛ هر چند در این جا موضوع، علم است و نه دین.

باید افزود که میان دیدگاه والترکافمن و کارل پوپر در این زمینه نیز شباهت وجود دارد. کارل پوپر در مقاله شناخت بدون اقتدار این پرسش را به میان آورد که آیا يك منبع اصلی و یگانه برای شناخت وجود دارد؟ آیا یکی از منابع شناخت را می توان اقتدار در عرصه شناخت دانست؟ پوپر برآن است که:

از هر گزاره مورد پیشنهاد، استقبال می شود و هر منبع شناخت و پیشنهادی، گشوده به آزمون نقد است.¹⁵⁶

به نظر پوپر پرسش درست معرفت شناسی به منابع بر نمی گردد، بلکه باید پرسید آیا نتیجه ای که گرفته ایم حقیقت دارد؟ یا به بیان دیگر با داده ها همسو است یا نه؟ پوپر سنت را از مهم ترین منابع شناخت (بعد از شناخت غریزی) می داند، زیرا حجم زیادی از آن چه می دانیم از گفته های دیگران، خواندن کتاب و آموختن، روش نقادی، پذیرفتن انتقاد و احترام به حقیقت به دست آمده است. از نظر پوپر، روش شناسی مقابله مطلق با سنت و نفی کامل آن، ممکن نیست، اما هر ذره از شناخت سنتی و غریزی ما به آزمون نقد گشوده است.

مدل های مطالعاتی در بررسی ایمان و شناخت

مطالعات فلسفی پیرامون ایمان و مناسبات آن با شناخت در ادیان و آموزه های دینی، مدل ها و طبقه بندی هایی را ارائه می دهند که بدون توجه به آن ها کندوکاو در زمینه دین یا نقد آن دستخوش کاستی جدی خواهد بود. به این منظور، در این جا بخش هایی از

¹⁵⁶ Popper, 2000, p127

طبقه بندی اجزاء ایمان [faith] توسط نویسندگان مدخل "ایمان" در دانشنامه فلسفی ستانفورد، جان بیشاپ و ادوارد ان. زالتا مرور می گردد¹⁵⁷.

عاطفی خود نمی تواند متکی شود و عنصر شناختی باید با آن همراه گردد. در این گرهگاه، عنصر دوم ایمان به میان می آید.

عصر عاطفی ایمان

به گفته نویسندگان این مدخل، برخی از فیلسوفان از جمله جی. اس. کنگ در اثر خود به نام/ایمان (۱۹۷۹) برآنند که به سادگی ایمان را باید حالتی روحی از احساس اطمینان و اعتماد دانست. آن ها تعریف جی اس کنگ را همخوان با گزاره های ویتگنشتاین می دانند.

اشاره نویسندگان مدخل به ویتگنشتاین شکافته نمی-شود، ولی به نظر نگارنده جستار حاضر، مقصود باید سه گزاره ای باشد که در یادداشت های ۱۹۱۴-۱۹۱۶ از آثار جوانی لودویک ویتگنشتاین آمده به این قرار:

۱- باور داشتن به خدا به معنای فهم پرسش پیرامون زندگی است.

۲- باور داشتن به خدا به این معنا است که داده های دنیا به امور مادی ختم نمی شوند.

۳- باور داشتن به خدا به این معنا است که زندگی دارای معنا است.¹⁵⁸

به تصریح مدخل دانشنامه، ایمان عاطفه مدار "زیربنای باارزشی برای شکوفایی فرد" فراهم می-کند. ایمان در معنای وجودگرای اطمینان و اعتماد، هنگام قرارگرفتن در مدل یکتاپرستی، تنها به عنصر

¹⁵⁷ Bishop, 2010

Wittgenstein, 1961¹⁵⁸

ایمان همچون گونه ای خاص از شناخت

نویسندگان مدخل، نمونه برجسته این مدل را در دیدگاه های الوین پلاتینگا در بررسی ایمان نزد کالوین از رهبران رفرم در مسیحیت می دانند. به تحلیل این نویسندگان، این گونه ایمان که به مرجع شناختی خارج از فهم انسان استناد می کند، تنها برای فرد صاحب ایمان دارای اعتبار است و از نظر عقلانی استدلالی ندارد. ولی پلاتینگا این نوع ایمان را با فرض وجود قوه ای که آن را *sensus divinitatis* یا حس خداشناسی می نامد، گونه ای شناخت می داند که درونمایه آن نه فقط در ذهن که در قلب حک شده است. در مطالعات فلسفی پیرامون دین، از این مدل با نام "مدل شناخت خاص" یاد می شود.

ایمان همچون قاطعیت

نویسندگان مدخل ایمان در دانشنامه، سابقه فرض "قوه برتر خداشناسی" را به غزالی [ابوحامد محمد ابن محمد ۱۰۵۸-۱۱۱۱] فیلسوف مسلمان متمایل به صوفیگری و اثر او به نام *رهایی از گمراهی [المتقذ من الضلال]* نسبت می دهند. غزالی خطاب به صوفیانی که دچار بحران دینی و شک نسبت به صحت حواس و عقل شده بودند، این قوه برتر را به میان آورده و ایمان را گونه ای شناخت برکنار از شک معرفی می کند. این مدل ایمان نمی تواند منحصرأ شناختی بماند، زیرا درونمایه آن نه فقط در ذهن، بلکه در قلب نیز حک شده است. پس این مدل نیز همچون آمیزه ای از عناصر شناختی و عاطفی طبقه بندی می شود.

سویه های اختیار و عمل در ایمان

"مدل شناخت خاص" که عناصر شناخت خاص، اطمینان و پذیرا بودن را در خود دارد، ایمان را امری دریافت شدنی می داند، ولی عنصری از اختیار و عمل را شامل می شود. زیرا فرد مؤمن باید برای دریافت این "موهبت الهی" فعال بوده، کارهایی انجام دهد. به عمل درآوردن ایمان و توکل به خدا مرحله بعدی این مدل ایمان است.

مدل ایمان همچون امید

نویسندگان مدخل دانشنامه یادآور می شوند که ایمان در معنای باوری که ورای شواهد است، با تأکید بر روی امید، از چالش های شناخت پرهیز می کند.

مدل ایمان همچون فضیلت

نویسندگان مدخل دانشنامه برآنند که ایمان به طور سنتی یکی از فضیلت ها دانسته شده و از قول تیم چپل می آورند که "اگر یک فضیلت، عملی ساختن اعتقادی باشد که پاسخگویی به یک یا دو امر خیر پایه ای را تشویق می کند، آن وقت ایمان موحدانه، از آنجا که پاسخگو بودن به ایمان و حقیقت در عمل اثبات می شود، توجیه شده و ادعاهای آن، حقیقت ارزیابی می گردند". اما پل تیلیچ بر آن است که اگر بپذیریم ایمان می تواند در جای نادرست قرارگیرد و یا حتی با باری شیطانی به دنبال یک هدف نادرست برود، آن گاه فرض حقیقت بودن ایمان در این مورد درست نخواهد بود. ایمان برای آن که فضیلت آمیز بشود، باید ایمان به امری ارزشمند باشد. از نظر رابرت مریهو آدامس، در مدل های "شناخت خاص" یا "باورهای قاطع"، این امر که چگونه ایمان می تواند یک فضیلت

باشد، گنج کننده می شود، مگر آن که عناصر عمل گرا و ناشی از اختیار آشکار از آن ها برخیزند. زیرا اجرای امور غیراختیاری، شایسته قدرانی نیست. عناصر عمل گرا و برخاسته از اختیار آزاد که در ادیان توحیدی به مدل "ایمان همچون فضیلت" اضافه می شوند، عبارتند از نیکوکاری و عشق.

نویسندگان دانشنامه یادآور می شوند که اگر یک ایمان، شناختی محکم و مطمئن از حقایق الهی به شمار نرود و فرضی را مبنا قرار دهد، با باور *belief* تفاوتی ندارد. ریچارد سوینبرگ این دیدگاه را تومیست [منسوب به توماس آکویناس ۱۲۲۵ یا ۱۲۲۷-۱۲۷۴ م.] دانسته، می نویسد: "فرد دارای ایمان دینی کسی است که به طور نظری متقاعد به وجود خدا شده باشد". عقلانیت این مدل به نظر نویسندگان مدخل دانشنامه بستگی به عقلانیت باورهای الهیاتی مطرح در آن دارد.

این فشرده ای از مدخل ایمان در دانشنامه فلسفی استنفورد بود.

سابقه مناسبت میان فلسفه و دین

متون پایه ای ادیان ابراهیمی¹⁵⁹، به درجات گوناگون حاوی پرسش های فلسفی غیرزمانمند ذهن بشر هستند. پرسش هایی چون انسان چیست؟ انسان چگونه از حیوان متمایز می شود؟ آیا انسان مجبور است یا مختار؟ مناسبات انسان با طبیعت چیست؟ مناسبات انسان با انسان های دیگر چگونه باید سامان یابد؟ روح انسان چه ماهیتی دارد؟ خیر و شر کدامند؟ راه نیکبختی انسان کدامست؟ و بسیاری پرسش های دیگر که میان فلسفه و متون دینی مشترک هستند. این پرسش

¹⁵⁹ سخن گفتن تنها از ادیان ابراهیمی فقط به آن دلیل است که نگارنده خارج از آن ها شناخت کافی برای نتیجه گیری ندارد.

ها همان اندازه سقراط، افلاتون و ارسطو را به خود مشغول می‌داشتند که ابراهیم، موسی، ایوب، یونس، یرمیا و یسعیا و دانیال و پیامبران اسلام و مسیحیت را. با این حال، دین و فلسفه دو دیسیپلین جدا باقی مانده، از یک مقوله نیستند و در نفس خود، برخلاف برخی دیدگاه‌های رایج، رقیب یکدیگر به شمار نمی‌روند. تفاوت‌هایی که مرزبندی میان دین و فلسفه را عینیت می‌بخشند، کدامند؟

آیا باور داشتن یا نداشتن به وجود یک علت العل/آفریدگار/مبداء یا به بیان ارسطو محرک اول، فیلسوف را از متفکر دینی جدا می‌کند؟ تاریخ فلسفه و تاریخ اندیشه دینی نشان می‌دهد که تفاوت فیلسوف و متفکر دینی، به هیچ‌رو در خداناباوری یا خداباوری نیست. نمونه‌های گواه بسیارند:

سقراط، افلاتون و ارسطو همچون پایه‌گذاران فلسفه یونان به وجود بعد روحانی عالم باور داشته‌اند. از جمله، ویل دورانت در تاریخ فلسفه، فصل سقراط، این فیلسوف را "یکتاپرست بدون دین" می‌نامد. افلاتون، نظریه عالم مثل و صدور و ارسطو اثبات وجود محرک اول یا آفریدگار را ارائه دادند. فلسفه اگر قرار بود درهای خود را به روی خداباوری ببندد، ابتدا باید پایه‌گذاران خود را به داخل راه نمی‌داد.

فیلسوفان قرون وسطی در سه حوزه اسلام، یهودیت و مسیحیت، خود فلسفه را از دوران تاریکی عبور دادند. ابن سینا، فارابی، ابن رشد، ابن گبیرول، سعدیا گائون، الکندی، ابن باجه، و ابن مایمون و حلقه ترجمه فلسفی ابن تیبون (شاگرد ابن مایمون) نقش مهمی در انتقال مفاهیم فلسفی و متون عربی و عبری فلسفه یونان به غرب و زمینه‌سازی روشنگری داشتند. این در حالی است که قرن‌ها فلسفه یونان در اروپا گم و ناپدید شده بود.

بیشترین شمار فیلسوفان روشنگری، خداباور بوده‌اند. آن‌ها با نقد فهم دینی قرون وسطی و زمان خود، یا مانند جان لاک و رنه دکارت در پی حاکم کردن اصول خردورزی بر رفتار اجتماعی و روش تفکر بوده‌اند و یا مانند اسپینوزا و کانت قصد ارائه آموزه‌های انسان‌گرای متون دینی در قالبی سکولار و جهانشمول و پی‌ریزی اخلاق مدنی را داشته‌اند.

یکی از نمونه‌های مشارکت فیلسوفان خداباور در گشودن حوزه اخلاق مدنی در استقلال از اخلاق دینی، جان لاک است در "نامه‌ای پیرامون مدارا" *Letter Concerning Tolerance* که طی آن، سیاست‌های تفتیش عقاید و دخالت دین در حکومت و رفتار تبعیض‌آمیز اقتدار دینی در قبال دیگربودگی دینی و اجتماعی را نقد و نفی کرد.

نمونه دیگر، امانوئل کانت است با فرمول *Categorical Imperative* یا "گزاره‌ی اجرایی جهانشمول" که معادل سکولاری برای رفتار اخلاق‌گرا به شمار می‌رود [در برابر *hypothetical imperative* که به گزینش فرد بر اساس نیاز شخص او برمی‌گردد]. کانت با برداشتی مدرن از قاعده طلایی: "آن‌چه به خود نمی‌پسندی، به همنوعت روا مدار" ¹⁶⁰، فرمول جهانشمول اخلاق مدنی را مرکب از سه گزاره مرتبط ارائه داد:

۱- تنها بر اساس آن پندی عمل کن که می‌توانی در همان حال، بخواهی که به یک قانون جهانشمول تبدیل شود.

۲- به آن‌گونه با همنوع خود رفتار کن که چه خود و چه فرد دیگر، همیشه در آن واحد، هدف تو باشند و هرگز خودت و دیگری را تنها وسیله‌ای برای رسیدن به هدف قرار ندهی.

160 هیلل در تلمود، رساله سنهدرین، ورق ۳۱، صفحه اول

۳- بنابراین، هر موجود خردورزی، باید به گونه‌ای رفتار کند که گویی در خلال پندی که سرمشق قرار می‌دهد، قانون گذار هدف‌های جهانشمول است.¹⁶¹

یکی دیگر از فیلسوفان مدرن خداباور، هگل است که تأثیر او بر فلسفه پس از خود به شکل‌های گوناگون تا امروز ادامه دارد. هگل از اولین منتقدان عقل روشنگری بود. او در رساله ایمان و شناخت (۱۸۰۲) تقابل عقل و ایمان را ساخته و پرداخته پیروزی روشنگری و برآمد مفهومی جدید از عقل دانست که بر گور مفاهیم عقل و ایمان در طول تاریخ اندیشه تا آن زمان، برافراشته شد.



ویلهلم گنورگ فردریک هگل

هگل نوشت:

در روزگار گذشته، گفته می‌شد که فلسفه دست ساخت ایمان است. فکرت‌ها و اظهارنظرهایی از این دست از میان رفتند و فلسفه بی رویارویی با هیچ مقاومتی، خودمختاری مطلق به دست آورده است. عقل که به این نام می‌نازد، از خود، چنان اقتداری بالای سر دین اثبات‌گرا ساخته که جدل فلسفی با اثبات‌گرایی [دین سنتی]، معجزه‌ها و اموری از این دست، اینک منسوخ و خلاف روشنگری به شمار می‌رود. کانت کوشید از راه معنایی برخاسته از فلسفه خود، حیات جدیدی به دین از نوع اثباتی آن بدمد، ولی تلاش او با بی‌اعتنایی روبه‌رو شد. نه از آن رو که معنای او معنای خاص این گونه فکرت‌ها و اظهارنظرها را تغییر می‌داد، بلکه از آن رو که دیگر شایسته توجه ارزیابی نمی‌شد. ولی این پرسش مطرح می‌شود که آیا عقل پیروزمند از همان سرنوشتی رنج نمی‌برد که

ملل بربر در قدرت فاتحانه خود همواره در دست ملت‌های متمدنی که دچار ضعف شده و در برابر آن‌ها شکست خورده‌اند، رنج برده‌اند؟ بربرها در مقام فرمانروایان، در ننیای بیرونی، دست بالا را داشته، ولی از نظر معنویت به شکست دیدگان از خود تسلیم شده‌اند. عقل در مفهوم روشنگری آن، پیروزی شکوهمندی به دست آورد بر آن چه با درک محدود خود از دین می‌دانست و بر اساس آن، ایمان را در تضاد با عقل می‌انگاشت. با این حال، در روشنایی، این پیروزی چیزی بیش از این نبود: آن دین سنتی که عقل، خود را مشغول نبرد با آن کرد، دیگر دین نیست و عقل پیروزمند، دیگر عقل نیست. صلح نورسیده‌ای که بر فراز جسد عقل و ایمان وزش گرفته، همان اندازه اندک از عقل بهره برده است که از ایمان حقیقی.¹⁶²

دیدیم که خداباوری یا خداناباوری، ملاکی برای تعیین حضور یک متفکر در ساحت فلسفه نبوده است. همچنین ورود اندیشه‌ها، فکرت‌ها و آموزه‌های خردورزانه دینی به درون مرزهای فلسفه، امری به قدمت خود فلسفه است.

پرسشی که پس از این مطرح می‌شود، چنین است: اگر در متون دینی نیز رگه‌ها و پرسش‌های فلسفی مطرح می‌شوند، پس وجه تمایز یک متن فلسفی با یک متن دینی در کجاست؟ پاسخ در عمده‌ترین خطوط خود به روش‌شناسی طرح پرسش و مسیر راهیابی به پاسخ بازمی‌گردد. این امر در تعریف‌های دانشنامه‌ای از فلسفه نیز آشکار است: فلسفه، بررسی ماهیت اساسی شناخت، واقعیت و وجود است از راه دیسیپلین استدلالی و منطقی. در متون مقدس ادیان، این بخش از تعریف فلسفه، یعنی "بررسی شناخت، واقعیت و وجود" حضور دارد، اما مراحل استدلال عقلانی و منطقی که کار فلسفه است را طی نمی‌کنند. فکرت‌های فلسفی در این متون، در قالب‌هایی چون پند، دستور و یا نتیجه‌گیری از روایت‌ها بازتاب می‌یابند، ولی بدون اثبات از راه مراحل منطقی

Hegel, 1802, p3¹⁶²

Kant, 1993, p30¹⁶¹

و استدلال. با این حال، باید گفت تفسیرهایی که از متون مقدس ادیان به عمل آمده اند، بسته به میزان درپیش گرفتن استدلال و تشریح منطقی، به طرح فلسفی نزدیک شده اند.

الهیات یا تنولوژی، بخشی از بدنه تفکر دینی است که از ابزارهای فلسفه و منطق برای استدلال و تعقل در آموزه‌های دینی سود می‌جوید و باید آن را مقوله‌ای متمایز، اگر نه یکسره مستقل، از قانون و فقه دینی دانست. الهیات از ابتدای شکل‌گیری، به دلیل تلاش برای فلسفی شدن، همواره از تغییر پارادایم‌های فلسفه روز پیروی و خود را به روز کرده است. بررسی فرایند تأثیرپذیری الهیات از پارادایم‌های پیشرونده فلسفه در طول تاریخ نشان می‌دهد هر بار متأله می‌کوشند ثابت کنند که دین نیز همان چیزی را می‌گوید که پارادایم فلسفی مورد توجه زمانه، یک بار دیگر محتوای دین را با شناخت زمانه همگام می‌کند و به این امکان نزدیک می‌شوند که این محتوا را ارتقاء نیز بدهند. نمونه‌های گواه بسیارند:

متأله یهود از دو قرن پیش از میلاد به تفسیر تورات به کمک روش‌های منطقی/فلسفی یونانی دست زدند. شاخص‌ترین چهره‌های آن جریان، عیسی بن سیرا، اریستوبولوس و فیلون اسکندرانی بودند. تلاش فلسفی آن‌ها بر روی هرمنوتیک متون تلمودی - از یک قرن پیش از میلاد با فیسوف متأله هیلل - تأثیر گذاشت. فیلون اسکندرانی، آغازگر مکتب نوافلاتونی بود و فلسفه افلاتون را در چارچوب یکتاپرستی و متون آن بازتعریف کرد. دستگاه‌های عرفانی بعد از فیلون هر یک به درجاتی از پارادایم نوافلاتونی پیروی کردند. ابن سینا مکتب اسلامی اشراق را با گرایش به افلاتون پایه گذاشت. فارابی گرایش به ارسطو را در نظام فکری خود پررنگ تر ساخت و الهیات اسلامی را وارد مرحله جدیدی کرد. رواج پارادایم ارسطویی از

سوی دیگر به پیدایش متکلمین مسلمانان، آراء توماس آکویناس و الهیات اسکولاستیک انجامید.

از قرن نوزدهم میلادی به بعد، نفوذ مکتب‌های قبلائی فلسفی صفاد، پرووانس و اسپانیا همچون مکاتب تفسیر رمزی/عرفانی از متن تورات، افزون بر دگرگون سازی نگاه دینی، حتی به تغییر روش زندگی و آیین‌های یهودیان مناطقی از اروپا انجامید. این مکتب‌ها در اروپای شرقی با به چالش گرفتن اقتدار دینی موجود، اقتدار دینی جدیدی را جا انداختند که حسیدیزم نامیده می‌شود. نفوذ اثر کلیدی حکمت قبلا، کتاب زوهر [درخشش - در بیست و دو جلد به زبان آرامی]، بر روی متأله و فیلسوف مسیحی، جیوانی پیکودلا میراندولا (۱۴۶۳-۱۴۹۴) به پیدایش فرقه نواندیش و زیرزمینی قبلائی مسیحی انجامید.

در دوران روشننگری، پارادایم خرد گرایی، الهام بخش الهیات و اخلاق عقل‌گرای اسپینوزا شد.

در دوران مدرن نیز این فرایند تأثیرگیری الهیات از پارادایم‌های فلسفی رایج زمانه ادامه داشت. با رواج آگزیستانسیالیسم، کی‌یر کگارد و گابریل مارسل کوشیدند تا الهیات مسیحی را در قالب پارامترهای آگزیستانسیالیستی به روز کنند. مارتین بوبر، فلسفه "دیالوگ" و "دیدار با دیگری" را با درآمیختن کیهان‌های متفاوت نیچه، حسیدیزم اروپای شرقی و حکمت یهودی قبلا مطرح کرد. فیلسوف مسلمان، اقبال لاهوری مقدمه گفت‌مان‌های نواندیش دینی را فراهم کرد. مدرنیته و پست مدرنیته فلسفی، فیلسوفان متأله را به میدان جاذبه خود کشاندند. امانوئل لوبیناس، در دو اثر به نام‌های چهار گفتار تلمودی و نه گفتار تلمودی، مفاهیم تلمود را وارد فلسفه پست مدرن ساخت، از جمله، مفهوم "چهره دیگری" با الهام از "چهره" [panim - چهره‌ها] در تورات.

میلادی در دلالت الحائزین، از دریچه مدل پیشنهادی فیلسوف آمریکایی، والتر کافمن برای تعریف عناصر دین که شرح آن پیشتر رفت، بررسی خواهد شد.

اهمیت روش شناسی در حرکت به سوی شناخت

در دلالت الحائزین، روش و مسیر رسیدن به شناخت برای فیلسوف اهمیت درجه اول دارد. دلالت الحائزین اثری روش مند و براساس پیشروی منزل به منزل است. ابن مایمون در مقدمه فصل اول، به شاگرد خود ابن عقیلین می گوید:

"حقیقت باید در نظمی مدون در ذهن تو جای بگیرد و اتفاقی نمی توان به یقین رسید".

فیلسوف در بخش "راهنمای خواندن این رساله" می-نویسد:

اگر در پی جذب همه محتوای این رساله هستی و می خواهی هیچ نکته ای از نظرت پنهان نماند، باید بخش ها را به ترتیب متن، مطالعه کنی. هنگام خواندن هر فصل به فهمیدن موضوع اصلی آن رضایت نده، بلکه به هر واژه آن دقت کن، حتی اگر به نظر برسد که هیچ ارتباطی با موضوع مرکزی ندارد. زیرا آن چه در این رساله نوشته ام، نه فکر خلق الساعه، بلکه حاصل تأمل دقیق و ژرف است و در آن، شرح هیچ نکته مبهمی از قلم نیفتاده است.¹⁶⁴

او برای تأیید نظر خود درباره نظم مدون و راهگشای حقیقت، به متون حکیمان تلمودی و انبیاء رجوع می کند:

درمیدارش ربا در تفسیر آیه ۱:۱ غزل غزل ها می-آید: پیش از سلیمان، واژه های تورا [تورات] با چه چیز مقایسه می شدند؟ با چاهی که آب های آن در ژرفا هستند و هر قدر خنک و گوارا، هنوز هیچ انسانی نتوانسته از آن بنوشد. مرد هوشمند چه کرد؟ او طناب پشت طناب بست و آب را بیرون کشید و

¹⁶⁴ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۳۹



محمد مجتهد شبستری

در ایران معاصر، فیلسوفان و متاله نواندیش دینی چون محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش، حسن یوسفی اشکوری و محسن کدیور، گفتمان های فلسفه سیاسی و هرمنوتیک مدرن و پست مدرن را وارد مباحث روز مسلمانان کرده اند. در کشورهای آزاد، تأثیر فیلسوفان متاله معاصر تا حدی است که فکرت های آن ها، موضوع رایج خطابه های دینی در میان جماعت های ایمانی هستند.

سویه مهم دیگر - که به دلیل خارج بودن از تمرکز این جستار تنها به اشاره بسنده می شود - کارکرد الهیات فلسفی در تعدیل نگماتیزم دینی و منسوخ ساختن قوانین دینی ناسازگار با روح زمان است. فیلسوفان دینی با پیروی از مدل های هرمنوتیک و روش های پیشرفته تأویل متن مقدس، در پالایش بینش دینی از خوانش های لفظی که به خرافه، خشونت و اجرای احکام و قصاص های باستانی دامن می زنند، مؤثر واقع می-شوند.¹⁶³

عناصر شناخت شناسی دلالت الحائزین

در این بخش از جستار حاضر، عناصر شناخت شناسی *Moshe Maimonides*، ابوعمران موسی ابن عبیدالله مایمون قرطبی، فیلسوف قرن دوازدهم

¹⁶³ دقیقیان، شیرین دخت، ۲۰۱۲

نوشتید. از این رو سلیمان از تمثیلی به تمثیل دیگر و از موضوعی به موضوعی دیگر رفت تا معنای حقیقی کلام توره را دریافت [در میدراش غزل ۱: ۱].¹⁶⁵

ابن مایمون، روش را زیربنای حرکت موفق برای مهارکردن عدم قطعیت های متن می داند. او روش های گروهی از متکلمین اشعریه را ضعیف و سفسطه آمیز یافته، به برهان آن ها در رد قدیم بودن عالم، اعتباری نمی داد. با آن که دیدگاه قدیم بودن عالم، مهم ترین فکرت رقیب برای الهیات یهود بود، ابن مایمون، رد آن از راه های نامعتبر را زیان بار می دانست. او در عین حال بر این حقیقت چشم نمی پوشید که تا آن زمان هیچ یک از دو دیدگاه، موفق به اثبات قاطع نظر خود نشده بودند:

حادث یا ازلی بودن جهان، هیچ گونه اثبات عینی ندارد، زیرا عقل انسانی در سرحد این پرسش متوقف می شود.¹⁶⁶

ابن مایمون تفاوت امراثبات شده و باور را هنگام جدل با برخی شاخه های متکلمین چنین یاد آورمی شود و از این زاویه راه خود را از باور به معنای محدود آن [در تعریف کافمن] جدا کرده، وزن شناخت علمی/فلسفی/منطقی را در نگرش خود افزایش می- دهد:

وقتی با این مکتب آشنا شدم در قلبم مخالفتی عمیق احساس کردم و کاملاً حق با من بود. زیرا همه اثبات های حدوث در این دستگاه را ضعیف و برخلاف برهان قاطع یافتیم. تنها کسانی که تفاوت میان اثبات با دیالک تیک و سفسطه را نمی دانند، به گونه ای دیگر [با این اثبات ها] برخورد می کنند. افراد آشنا با این روش ها می دانند که انواع گزاره های اثبات نشده در برهان های متکلمین به کار رفته اند. فکر می کنم که حداکثر آن چه معتقدان به حقیقت وحی می توانند انجام دهند، نشان دادن کاستی اثبات های فیلسوفان معتقد به ازلی بودن جهان است. اگر فرد حقیقت شناسی چنین

کرده باشد، کار مهمی به انجام رسانده است. اندیشمندان روشن بین و دقیق که خود را فریب نمی دهند، می دانند که این مسئله، یعنی حادث یا ازلی بودن جهان، هیچ گونه اثبات عینی ندارد. زیرا عقل انسانی در سرحد این پرسش متوقف می شود؛ که بعد ها بحث خواهیم کرد. ولی برای لحظه کنونی کافی است بگوییم فیلسوفان در گذشته در این زمینه به دو دسته تقسیم شده اند که در آثار و دیدگاه های گزارش شده بازتاب یافته است. با توجه به طبیعت [اثبات نشده] پرسش حدوث یا قدیم بودن عالم، چگونه می توان آن ها را به عنوان اصل موضوعه به کار ببندیم و وجود آفریدگار را بر اساس آن اثبات کنیم؟ در چنین صورتی اثبات وجود خدا نامطمئن و به این معنا خواهد بود که اگر جهان آغازی داشته، آفریدگار وجود دارد و اگر جهان ازلی بوده، آفریدگار وجود ندارد. از این راه، وجود داشتن آفریدگار همچون پرسش حل نشده باقی می ماند. مگر آن که اعلام کنیم حدوث، اثبات شده و دیگران را به زور مجبور به پذیرش این آموزه بکنیم تا بتوانیم ادعای اثبات وجود خدا را بکنیم. چنین روالی پذیرفتنی نیست. روش درست اثبات منطقی و بی چون و چرا به نظر من شامل اثبات وجود داشتن آفریدگار، یگانگی و عدم جسمانیت او بر پایه برهان های فلسفی نظریه ازلی بودن جهان است. این روش را آن گونه دنبال نمی کنیم که گویی به ازلی بودن جهان باور داریم، زیرا با فیلسوفان صاحب این نظریه موافق نیستیم. بلکه با سه اصل وجود داشتن آفریدگار، یکتایی و عدم جسمانیت، می توان وجود پروردگار متعال را اثبات کرد، بی آن که نیازی به پذیرش وجود آغازی برای جهان یا ازلی بودن آن باشد. وقتی اثبات دقیق این سه اصل جا بیفتد، آن گاه به مسئله آفرینش پرداخته، هر چه کامل تر آن را به بحث خواهیم گذاشت.¹⁶⁷



ابونصر فارابی

¹⁶⁵ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۲۹

¹⁶⁷ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ص ۳۱۲-

¹⁶⁶ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۳۱۱

باید افزود که ابونصر فارابی، فیلسوف و دانشمند ایرانی نیز که ابن مایمون در نامه به ابن تیون، آثار او را مانند "آرد مرغوب" می‌داند، متکلمین را به دلیل سفسطه پردازی و تلاش برای اثبات به هر قیمت و حتی فریب، سرزنش می‌کرد. فارابی در رساله *احصاء العلوم [برشمردن دانش ها]* به این نظر متکلمین اشاره می‌کند که مجاز است آوردن دلایل نادرست و فریب دهنده برای دو نوع از آدم های مخالف دین: دشمنان و آنانی که عقل و داوری ضعیف دارند. به نظر آن ها مدافعان دین می‌توانند به منظور واداشتن عوام به پیروی از قانون الهی، دروغ بگویند [نقل به معنا]. این اثر با ترجمه دکتر حسین محمدزاده صدیق و در گذشته با ترجمه حسین خدیو جم در ایران منتشر شده است. فارابی، ابونصر. *احصاء العلوم*. ترجمه حسین خدیو جم. بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۸.]

موسی بن مایمون همچون فارابی، شناخت را بر "باور در مفهوم محدود آن" برتری می‌دهد. او توصیه می‌کند "نکته ای که اثباتی ندارد"، همچنان به شکل "پرسشی گشوده" باقی بماند، ولی فهم مخاطبان با اثبات های سست، کند نشود؛ حتی در مورد موضوعی به اهمیت اثبات حدوث جهان که در قالب تز خلق از عدم یا *ex-nihilo*، سنگ بنای ادیان ابراهیمی است. او چنین می‌نویسد:

خواهم گفت که هیچ یک از استدلال های متکلمین را که به گمان خود حادث بودن عالم را ثابت کرده اند، قبول ندارم، خود را فریب نمی‌دهم و روش های در معرض خطا را به عنوان اثبات نمی‌پذیرم. اگر کسی ادعا کند که از راه دلایل سفسطه آمیز به اثبات چیزی رسیده، نه تنها موضوع اثبات خود را در نظر دیگران جا نمی‌اندازد، بلکه آن را ضعیف ترمی سازد و در معرض حمله بیشتر قرار می‌دهد. زیرا با اثبات عدم اعتبار آن استدلال ها، روح [مخاطبان] در فهم موضوع اثبات ناتوان تر می‌شود. بهتر است نکته ای که هیچ اثباتی ندارد، پرسشی گشوده باقی بماند و یا یکی از دو نظریه مخالف، به سادگی [بدون اثبات] پذیرفته شود.¹⁶⁸

روش دلالت الحائزین برای هدایت جدل بر سر امور مبهمی که راه اثبات برای آن ها هنوز پیدا نشده، به پیروی از روش سقراطی، برشمردن شک های وارد به هر یک از طرفین جدل و مقایسه کمی و کیفی آن شک ها با یکدیگر است. ابن مایمون می‌نویسد:

و بدان که وقتی کسی شک های مربوط به دیدگاه مخالف را با شک های مربوط به دیدگاه خود مقایسه می‌کند تا دریابد کدام دیدگاه، شک های کمتری برمی‌انگیزد، نه تنها باید شمار شک ها را در نظر بگیرد، بلکه باید میزان عدم تجانس و ناهمخوانی آن ها با امور موجود را نیز بسنجد. گاهی فقط یک شک، نیرومندتر است از هزاران شک. افزون بر این، مقایسه باید درست و از سوی کسی انجام شود که هر دو نظر مخالف را به یک چشم می‌نگرد. ولی هر کسی که یکی از دو دیدگاه مخالف را به دلیل تربیت خود و یا برخی ارجحیت ها برمی‌گزیند، در برابر حقیقت نابینا می‌شود. کسی که از دیدگاهی اثبات نشده هواداری می‌کند، نمی‌تواند با موضوع اثبات نشده دیگری مخالفت کند. در مقوله های مورد بحث ما چنین مخالفت هایی بسیار ممکن هستند. گاهی اگر اراده کنی می‌توانی خود را از این چنین هواداری هایی دور کرده، از شر عادت ها رها شوی و تنها با تکیه به ادراک نظری، دیدگاه درست را ترجیح بدهی.¹⁶⁹

عنصر دیگر روش شناسی دلالت الحائزین، پذیرش وجود نادانسته ها و گشوده گذاشتن مبحث برای آیندگان است. این روش، جلوی تبدیل دیدگاه و باور به جزم را گرفته، الهیات و فلسفه ابن مایمون را به شناخت نزدیک ترمی کند تا به "باور در مفهوم محدود آن". برای نمونه، ابن مایمون هنگام بحث پیرامون مختصات افلاک و پس از شرح بطلمیوس و نقد ابوبکر ابن الصانع [ابن باجه] بر نظریه های فلک های تدویری و خارج از مرکزی می‌نویسد:

گواه اشتیاق بی حد من به جستجوی حقیقت این است که به روشنی، سرگشتگی خود را در برابر این مباحث را بیان نموده، اقرار کرده ام که اثباتی برای هیچ یک از این امور ندارم و نشنیده ام.¹⁷⁰

¹⁶⁸ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد دوم، ص ۹۲

¹⁶⁹ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد دوم، ص ۱۳۳

¹⁷⁰ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۱۴۳

مناسبت و نزدیکی ابن مایمون با اثبات علمی تنها به این دلیل نیست که او به عنوان یک پزشک، ریاضیدان و منطقی دان صاحب رساله های مهم روزگار خود، در زمینه اثبات علمی دستی دارد. کلیت حرکت فیلسوف حاکی از آن است که این کار را آگاهانه به هدف موازنه به سود شناخت و پس زدن "باور در مفهوم محدود آن" انجام می دهد. او در مقدمه فصل اول با تأکید بر آموختن علوم پیش از آغاز تحصیل دینی می کوشد تا اندیشه علمی را به جزئی بنیادی از مجموعه فهم دینی تبدیل کند.

را همچون بخش جدایی ناپذیر خدانشناسی مهم می- دانستند. به نظر ابن مایمون در فصل سوم، بخش ۱۴، مباحثات ربی های تلمودی درباره ابعاد افلاک و عمر عالم با دانستن آخرین داده های علم نجوم یونان و بابل در زمان آن ها ارائه شد. گائون های بابل و نویسندگان تلمود بابلی در نجوم و ریاضیات پیشرفته دست داشته و تقویم های آن ها از دقت بالایی برخوردار بود. خاستگاه بعدی گرایش ابن مایمون به شناخت علمی، سنت ارسطویی و فیلسوفان متأله چون ابن سینا، فارابی، ابن باجه و نیز ابن رشد بود که از دانشمندان به نام جهان آن روزگار به شمار می رفت.

از نظر فیلسوف، رواج شناخت علمی، بهترین پیشگیری از اعتقاد کورکورانه در میان خداباوران است:

شرط اول آن است که باید از قدرت ذهن و استعداد ذاتی خود مطمئن باشی. این اطمینان ها طی تحصیل علوم ریاضی و فهم قواعد منطق به دست می آیند. شرط دوم، داشتن شناخت از علوم طبیعی و فهم حقایق آن است تا قادر به جمع بندی شک های خود باشی.¹⁷²

فیلسوف در شرح پنج دلیل که چرا نباید آموزش را با مبحث الهیات آغاز کرد، می نویسد:

دلیل اول: این مبحث، دشوار، حساس و عمیق است: "بس دور و شتابنده ژرف و چه کس را توان فهم آن هست؟" جامعه سلیمان ۷:۲۴. این کلام ایوب نیز در همین مورد است: "جایگاه خرد کجاست؟ و جایگاه فهم؟" ایوب ۱۲:۲۸. آموزش نباید با مباحث مبهم و دشوار آغاز شود. یکی از تشبیه های تورات، خرد را به آب مانند می کند و در میان دیگر تأویل های حکیمان زنده یاد ما آمده: کسی که شنا می داند، مرواریدها را از قعر دریا بالا می آورد؛ آن که قادر به شنا نیست، غرق خواهد شد. پس هیچ کس نباید خود را در معرض خطرهای شنا قرار دهد، مگر شناگری آموخته باشد. دلیل دوم، ناکافی بودن هوش انسان در سال های اولیه است، زیرا او از ابتدا کامل خلق نشده، بالقوه است و نه بالفعل. از این رو می آید: "و انسان همچون خری وحشی به دنیا آمده" ایوب ۱۱:۱۲. اگر انسانی به گونه ای بالقوه استعدادی

شناخت علمی

موسی بن مایمون در دلالت الحائزین، بررسی امور دنیای مادی و امور الهی را در یک طیف پیوسته قرار می دهد و نه در دو قلمرو جداگانه. او در پیشگفتار اثر می گوید: "مرز علم طبیعت به الهیات می رسد." از این رو مقدمه فهم الهیات را آموختن رشته های علوم طبیعی، ریاضی و نجوم دانسته، می نویسد:

ولی تحقق چنین شرایطی تنها در گرو مباحث عقلانی است و نخستین آن ها، فهم آفریدگار متعال در حد ظرفیت ما می باشد. این نیز به نوبه خود دست نمی- دهد، مگر از راه الهیات و این دانش الهی حاصل نمی شود، مگر آن که ابتدا علوم طبیعی را بیاموزیم. این چنین است، زیرا مرز علوم طبیعی به الهیات ختم می- شود و چنان چه هر فرد اهل تأمل در این مباحث می- داند، یادگیری این علوم مقدم هستند بر آموزش الهیات.¹⁷¹

این گرایش فیلسوف چند خاستگاه دارد: نخست، هزار سال پیش از او حکیمان تلمودی، آموختن علوم زمانه

¹⁷¹ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۱۳۳

¹⁷² موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد دوم، ص ۱۳۴

خاص دارد، به معنای آن نیست که حتماً در او تحقق خواهد یافت. او ممکن است به دلیل برخی موانع و یا نقص آموزش و تمرینی که می توانست این امکان را به حقیقت بدل کند، همچنان ناکامل بماند. از این رو به روشنی می آید: "تعداد دانایان اندک شمار است." ایوب ۹: ۳۲.¹⁷³

آموختن علوم از نظر موسی بن مایمون، مجموعه تفکر دینی را در برابر افتادن به دام های ذهنی، مصونیت بیشتری می بخشد:

شکی ندارم که می دانی فراگیری علم نجوم و امور مربوط به افلاک و علوم طبیعی برای فهم رابطه میان جهان و تدبیر الهی آن گونه که هست و نه براساس تخیل، ضرورت دارد. همچنین، برخی موضوع های نظری، هر چند راه را برای پرداختن به علم الهی نمی گشایند، ولی ذهن ما را در جهت استنتاج و تشخیص حقیقت و امور حقیقی تعلیم و تربیت می دهند. این گونه مباحث، ابهام موجود در ذهن بیشتر افراد درگیر در مطالعات نظری را که امر عارض را با امر ذاتی اشتباه گرفته اند و نیز دیدگاه های نادرست حاصل را برطرف می کنند. فایده دیگر، بازنمایی این مباحث، آن گونه که هستند، می باشد؛ حتی اگر به هیچ رو به علم الهی مربوط نشوند. این مباحث از دیگر جنبه ها نیز خالی از فایده نبوده، دارای نکاتی هستند که به این علم ختم می شوند. در نتیجه، فرد جوای کمال انسانی باید ابتدا منطق بیاموزد، سپس رشته های گوناگون علم ریاضیات به ترتیب و در پی آن، علوم طبیعی و در نهایت، علم الهی.¹⁷⁴

شناخت عقلانی

قوة عقل از نظر این فیلسوف در چهارچوب تفکر ارسطویی، وجه تمایز انسان از حیوان است. او در این زمینه، زیر تأثیر توراه و تلمود و نیز فیلسوفان پیش از خود چون فارابی می نویسد:

انسان با یک ویژگی شگفت انگیز از همه مخلوق های دیگر زمین متمایز می شود: ادراک عقلانی.¹⁷⁵

¹⁷³ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد دوم، ص ۱۳۸

¹⁷⁴ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۱۴۰

¹⁷⁵ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۵۴

درغیاب اثبات علمی، اثبات عقلانی یا نظری به میان می آید. اثباتی از این گونه، اعتبار خود را از بدیهیاتی می گیرد که به دلیل عقل، نیازی به اثبات ندارند. فیلسوف به کمک اصل موضوعه، مراحل استدلال خود را در فضایی انتزاعی و بر روی موضوع هایی که امکان شناخت علمی و اثباتی از آن ها نیست، پیاده می کند. روش ارسطو در اثبات وجود محرک اول همین بوده و هنگام استدلال در زمینه امور انتزاعی و غیرمادی اعتبار دارد. ابن مایمون میان اثبات عقلانی و اثبات ریاضی پیوند برقرار می کند. زیرا اثبات عقلانی و نظری مسیری شبیه به اثبات قضایای هندسه و ریاضیات را می پیماید. این دیدگاه چند قرن بعد دستمایه دکارت و اسپینوزا برای اثبات خدا و تعریف وجود به روش اثبات قضیه های هندسی شد. ابن مایمون، کاربرد عملی روش اثبات ریاضی و هندسی در دلالت الحائزین را چنین جمع بندی می کند:

بنابراین، لازم است هر پدیده را براساس ذات خود آن پدیده بررسی کنیم و در مورد هر یک، گزاره های درست و اثبات شده ای به کار ببریم که ما را در یافتن راه حل ناسازه های [پارادوکس] الهیات یاری دهند. تکرار می کنیم، بسیاری از گزاره های مربوط به طبیعت اعداد و خصلت شکل های هندسی، به کار آن دسته از مباحث خدا شناسی می آیند که به رد امور غیرقابل اطلاق به خداوند می پردازند؛ اموری که رد آن ها در بردارنده مفاهیم بسیار است.¹⁷⁶

فیلسوف پس از بخش های چنگانه در اثبات عقلانی وجود آفریدگاری یکتا برای جهان، اصطلاح "الموحدون بالتحقیق" را در زمینه باور به یکتایی آفریدگار مطرح می کند. او با این فراخون به تحقیق، "باور در معنای محدود آن" را پس زده، می کوشد تا وحدانیت را بر اثبات های عقل نظری استوار کند:

به همین دلیل، ما جماعتی که به تحقیق به وحدانیت آفریدگار اعتقاد داریم، همان گونه که باورنداریم خدا به کمک مفهومی افزوده به ذات خود افلاک را آفرید، با مفهوم دیگری چهارعنصر اصلی را آفرید و با مفهوم سومی عقول را خلق کرد، درست همان گونه نیز باور نداریم که ذات او افزوده ای دارد که به کمک آن قدرت اعمال می کند، افزوده دیگری دارد برای اراده داشتن و افزوده سومی برای به دست آوردن شناخت از مخلوقاتش. برعکس، او ذاتی ساده است بدون هیچ

¹⁷⁶ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۱۴۰

عنصر افزوده. آفریدگار، کیهان و هر چه در آن را آفرید و به آن شناخت دارد، ولی نه از راه هیچ مفهوم افزوده به ذات او. هیچ تفاوتی نمی کند که این صفات گوناگون به کارهای خدا یا به نسبت های میان خدا و مخلوق های حاصل فعل او نسبت داده شوند که شرح دادیم.¹⁷⁷

محدودیت تخیل و اسطوره در جایگاه منبع شناخت

ابن مایمون تخیل را در برابر عقل قرارداد، برای استفاده از آن در رسیدن به شناخت، محدودیت قائل است. او تخیل را به معنای نتیجه گیری با کمترین شواهد عینی و از راه حدس و گمان می داند. این دیدگاه منطبق بر موضع منفی و سختگیر او در قبال اسطوره ها و شناخت اسطوره ای است. نگاه اسطوره ای توازن عنصر شناخت بر "باور به معنای محدود آن" را در مجموعه دین به نفع دومی برهم می زند. او در شرح ناکافی بودن تخیل و حدس و گمان برای رسیدن به شناخت، این مثال را به کار می برد:

ولی کسی که صفتی را در مورد خدای متعال قابل اطلاق می داند، از او هیچ نمی داند جز نام او. زیرا آن چه او در تخیل خود خدا می نامد، وجود ندارد و افسانه و ابداعی بیش نیست. مانند آن است که این نام را به موجودی ناموجود بدهد، زیرا چنین موجودی در واقعیت وجود ندارد. برای نمونه کسی که درباره فیل شنیده، با علم به جاتور بودن آن به دنبال شناخت شکل و طبیعت فیل می رود. فردی گمراه گمان می کند یا گمراه کننده ای به او می گوید که: فیل حیوانی است با سه پا، سه بال که در اعماق دریا زندگی می کند با جسمی شفاف و صورتی مانند انسان و پهن و گاهی در هواست و گاهی مانند ماهی در آب. من نمی گویم که او فیل را غلط شرح داده، بلکه به نظر من، آن چه او شرح داده یک ابداع و افسانه است و در واقعیت چیزی مانند آن وجود ندارد. این موجودی ناموجود است که نام موجودی واقعی را روی آن گذاشته ایم، مانند موجود افسانه ای شیر-عقاب [عنا نزد اعراب؛ سیمرغ نزد ایرانیان؛ و فینیکس نزد یونانیان] یا اسب-مرد [سنتور نزد ایرانیان] و ترکیب های تخیلی موجود که نام های ساده و مرکبی را از اشیاء موجود وام گرفته

¹⁷⁷ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۲۱۷

اند. به همین ترتیب، خدای متعال که نامش متبارک باد، وجود دارد و ثابت شد که وجود او مطلق و ساده است. اگر به این ذات ساده، موجود و مطلق، صفاتی نسبت دهیم و عناصری بیفزاییم - که برخی از افراد چنین می کنند - دیگر او به هیچ رو موجودی زیوجود نخواهد بود. وقتی می گوئیم که ذاتی که خدا می-نامیم، ذاتی است با چند خصوصیت، آن گاه این نام را به یک چیز نسبت می دهیم که اصلاً وجود ندارد.¹⁷⁸

ابن مایمون در بخش "سخنی با خواننده این رساله" پیرامون ساز و کار عقل در برابر کارکرد خیال می-نویسد:

ای که این رساله را می خوانی! اگر از آن دسته هستی که روح و قدرت های آن را می شناسند و شناخت درستی از حقیقت اموردارند، پس می دانی که قوه خیال در بیشتر موجودات زنده وجود دارد. در مورد جانور کامل، یعنی آن ها که قلب دارند، وجود قوه خیال محرز است. تمایز انسان در داشتن قوه خیال نیست و عمل خیال از عقل سرچشمه نمی گیرد، بلکه نقطه مقابل آن می باشد. زیرا کارکرد عقل از این قرار است: اجزاء مختلف امور را تفکیک می کند؛ از این اجزاء فکرت های انتزاعی می سازد؛ اجزاء را هم در شکل حقیقی خود و هم در قالب مناسبت علت و معلول بررسی می کند؛ از هر چیز، داده های متعدد استخراج می کند که از دید عقل افراد متفاوت هستند. مانند دو نفر که برداشت های متفاوت [از یک امر] دارند. عقل، امر کلی را از امر جزئی تمیز می دهد و هیچ اثباتی را درست نمی داند، مگر استوار بر امور جهانشمول. کار عقل است که تعیین کند چه کیفیت هایی ذاتی یا اکتسابی هستند. خیال هیچ یک از این کارکردها را ندارد و تنها کلیت یک چیز را که در برابر حواس ما قرار دارد، در نظرمی گیرد؛ یا امور موجود جداگانه را ترکیب کرده، برخی را کنار یکدیگر قرارداد و همگی را به عنوان یک شیئی واحد یا نیروی یک شیئی واحد، بازنمایی می کند. به همین ترتیب است که برخی انسان را با سر اسب یا دارای بال و غیره بازنمایی می کنند. این خیال را ابداع یا افسانه تخیلی می نامیم، زیرا هیچ امر موجود و واقعی با آن سازگار نیست. تخیل به هیچ رو نمی تواند یک تصویر یکسره غیرمادی از شیئی به دست آورد، حتی اگر تصویر را کاملاً انتزاع کند. پس خیال، جایی برای آزمون سنجش واقعیت یک شیئی باقی نمی گذارد.

¹⁷⁹

¹⁷⁸ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۲۵۲

¹⁷⁹ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۳۵۴

شناخت حسی

ابن مایمون با شناخت حسی برخورداردی دوگانه دارد. از سوئی، او در فصل اول، برهان های متکلمین در مورد بی اعتباری حواس را رد کرده¹⁸⁰، همخوانی شواهد با ادراک حسی را یکی از ملاک های پذیرش شواهد در علم طبیعت می داند. او در نامه ای پیرامون اختراگویی در پاسخ به ربی های جنوب فرانسه درباره اعتبار طالع بینی می نویسد:

180 موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۳۴۰

توضیح نگارنده: متکلمینی که نظریه جوهرالفرد در نسخه باستانی (متفاوت با اتم) را حمایت می کردند، اعتبار حواس بشری را یکسره منکر می شدند. ابن مایمون نظر آن ها را رد کرده، در همان جا می نویسد: "از نظر متکلمین تفاوت دو جسم متحرک که مسافت های متفاوتی را در زمان یکسان می پیمایند، در سرعت بیشتر جسمی که مسافت بیشتر را رفته نیست؛ بلکه حرکتی که ما کندتر می دانیم، در واقع با لحظه های سکون بیشتری قطع شده و سرعت یعنی تعداد کمتر لحظه های سکون. وقتی برخی در مخالفت با متکلمین، حرکت تیر پرتاب شده از کمائی نیرومند را مثال زنند، آن ها گفتند که در این حالت نیز، حرکت با لحظه های سکون قطع می شود. متکلمین بر این باورند که خطای حواس انسان این پندار را ایجاد می کند که تیر، پیوسته در حال حرکت بوده، در حالی که چیزهایی هستند که با حواس ما درک نمی-شوند؛ همان گونه که گزاره دوازدهم می گوید. ولی ما از آن ها می پرسیم: آیا تا کنون گردش کامل یک سنگ آسیاب را دیده اید؟ آیا هر نقطه در محیط بیرونی سنگ، هر لحظه در حال گردش در دایره بزرگ تر نیست و نقطه ای نزدیک تر به مرکز در همان حال در دایره ای کوچک تر نمی چرخد؟ اگر چنین است، پس حرکت دایره خارجی سریع تر است تا دایره داخلی. ممکن نیست بگویی که حرکت نقطه نزدیک تر با سکون های بیشتری قطع شده، زیرا کل جسم متحرک، یعنی سنگ آسیاب، یک جسم یکپارچه است. آن ها به این استدلال چنین پاسخ می دهند: هنگام حرکت دورانی، قطعات سنگ آسیاب از هم جدا می شوند و لحظه های سکون ناشی از قطع شدن حرکت، برای نقطه های نزدیک تر به مرکز بیشتر است تا نقطه های بیرون. ما دوباره می پرسیم: چگونه می شود که سنگ آسیاب - که آن را جسمی سخت می دانیم و به آسانی و حتی با چکش شکسته نمی شود - در حال حرکت به اتم های خود تجزیه و دوباره به جسمی یکپارچه تبدیل می گردد و به محض ساکن شدن به وضع قبلی خود درمی آید؟ آن هم درحالی که هیچ کس قادر به دیدن شکستن سنگ نیست؟ پاسخ آن ها به این پرسش نیز براساس گزاره دوازدهم به غیرقابل اعتماد بودن حواس انسانی و پذیرفتنی بودن شهادت حواس استناد می کند. گمان مبر فرضیه های فوق، موهن ترین نتایج ممکن از سه گزاره مورد بحث است: گزاره مربوط به وجود خلاء به نتایج ناهنجارتر و مخدوش تری می انجامد" ص ۳۴۱-۳۴۰.

استادان من! بدانید که برای یک انسان شایسته نیست که جز این سه مورد، چیز دیگری را بپذیرد: نخست، هر چه که برای آن اثباتی روشن و عقلانی وجود دارد، مانند هندسه تحلیلی و نجوم. دوم آن چه فرد از راه یکی از حواس پنج گانه دریافت می کند، مانند وقتی با اطمینان از راه چشم می داند که این قرمز است و این سیاه و غیره؛ یا مانند وقتی کسی می چشد و می فهمد چیزی تلخ یا شیرین است؛ یا حس می کند که چیزی سرد یا گرم است؛ یا می شنود که این صدا واضح است و صدای دیگر مبهم؛ و یا بوی چیزی را خوشایند و بوی چیز دیگری را ناخوشایند می یابد. سوم، آن چه که انسان از پیامبران دریافت کرده و یا از صدیقان. هر فرد عاقلی باید در ذهن و فکر خود ملاکی داشته باشد برای تمیز دادن امر معتبر و به خود بگوید: " این را به اعتبار سنت به عنوان امری معتبر می پذیرم؛ آن یکی را به دلیل ادراک حواس و این یکی را به شرط عقل". هر کس چیزی خارج از این سه مقوله را معتبر بشمارد، مشمول این آیه است: " ساده لوح همه چیز را باور می کند" [امثال سلیمان ۱۴:۱۵].¹⁸¹

او از سوی دیگر، به امکان خطای حواس توجه کرده، خطای چشم درباره فواصل کیهانی و ستارگان را نمونه آن می داند.

شناخت اخلاقی

اخلاق از دید فیلسوف، مرتبط با حوزه شناخت است، زیرا او رفتار اخلاقی ناشایست را موجب آسیب دیدن شناخت و فهم عقلانی دانسته، می نویسد:

به اثبات رسیده که رفتار اخلاق مدار، گونه ای آماده سازی برای رشد عقلانی است. تنها فردی با شخصیت پاک، صلح آمیز و با وقار می تواند به کمال عقلانی، یعنی به مفاهیم درست دست یابد.¹⁸²

181 دقیقان، ۲۰۱۱، شرحی بر دلالت الحائرن، پیوست ها: متن فارسی و کامل نامه ای پیرامون اختراگویی، ص ۲۶۷-۲۶۶

182 موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۱۴۴-۱۴۳

نبوت و تأویل متن مقدس همچون منابع شناخت

ابن مایمون منبع دیگری را در مورد مباحثی که درهای آن ها به روی منابع دیگر شناخت بسته اند، مرجع قرار می دهد: نبوت و متن مقدس. تعریف ابن مایمون از نبوت، اتصال به منبع عقل الهی توسط فردی است که به کمال عقلانی و روحی رسیده و پیامبر نام دارد. ابن مایمون این تعریف را از رساله فارابی به نام *در باره عقل گرفته* و از همان واژگان ابداعی فارابی استفاده می کند، زیرا به نظر او متون تورا و کتب انبیاء این مفاهیم را تأیید می کنند. ابن مایمون، گفته پیامبر و متن او را که حاصل وحی یا سیلان عقل الهی به سوی عقل پیامبر طی خواب یا رؤیای نبوت است به دلیل اتصال به منبع عقل الهی، مرجع شناخت به شمار می آورد.

شناخت تأویلی

پذیرفتن متن مقدس همچون کلام وحی، ناسازه ای در برابر فیلسوف قرار می دهد: از سویی متون وحی، رازهای الهی را در خود نهان دارند و از سوی دیگر به زبان انسانی نوشته شده اند؛ با همه محدودیت ها و نارسایی های زبان قراردادی بشر. ابن مایمون در مجموع، خطوط دیدگاه ارسطو و فارابی را درباره زبان دنبال می کند و برخلاف افلاتون، واژه ها را دارای منشأ *مُتَلّی* و ماورایی نمی داند. زبان از دید او مجموعه قراردادهای ساخت انسان است و بر آن است که اگر رمزهای الهی در متن مقدس نهفته اند، هدف، کشف و رمزگشایی آن ها توسط انسان بوده است. پس باید کلیدهایی برای گشودن رازهای سر به مهر در متن مقدس وجود داشته باشند. آن چه یافتن این کلیدها را دشوار می سازد، از سویی طبیعت استعاری/ تمثیلی/ رمزی متن است و از سوی دیگر، فقر زبان انسانی در تبیین روشن مقوله های انتزاعی،

او یکی از شرایط به انحراف نرفتن شناخت را پالایش نفس ناخودآگاه و کار بر روی شخصیت خود می داند:

شرط سوم به رفتار اخلاقی تو مربوط می شود. زیرا هر گاه فردی گرایش به شهوت و لذت نفسانی دارد - فارغ از این که ناشی از شرایط طبیعی او باشد یا خصلت های اکتسابی - و یا این که گرایش به خشم و غضب دارد، آن گاه قوای غیرعقلانی خود را غالب می سازد و در معرض خطای فهم و سبکسری در همه کارهای خود قرار می گیرد. زیرا او به دنبال دیدگاه هایی می رود که گرایش طبع او را توجیه کنند. من توجه تو را به این امر جلب می کنم تا فریب نخوری، زیرا چنین دیدگاه هایی محمل هایی هستند برای انهدام بنیادهای تورا و پیشداوری ها در مورد ذات باریتعالی. روزی کسی ممکن است شکی در زمینه بنیادهای تورا پیش روی تو بگذارد و تو بی درنگ آن را بپذیری. پس همواره این ظن را در ذهن خود داشته باش [به کسانی که دیدگاه ها را به دلیل گرایش نفس خود بر می گزینند] تا فریب نخوری.¹⁸³

فیلسوف در بخش هایی از دلالت الحائرين پیرامون نبوت، درجات و شرایط آن، سلامت و تعادل نفس و مهار قوای نفسانی توسط قوای عقلانی را از جمله شروط نبوت می داند. او تشخیص ادعای دروغین نبوت را از روی نشانه های رفتار اخلاقی و به ویژه جنسی ممکن دانسته، می نویسد:

می ماند اطمینان به این که آیا مدعی آوردن این راهنمایی، انسانی کامل است که این وحی الهی به او رسیده و یا فردی است که این وحی را به نام خود جا زده و آن را دزدیده است. راه آزمودن این امر، اطمینان یافتن از کمال آن فرد و کارهای او است و این که او را زیر نظر گرفته، زندگی اش را مرور کنیم. قوی ترین نشانه ای که باید به آن توجه کنی، میزان علاقه و اقدام او به ارضاء لذت های جسمانی است؛ زیرا این اولین نشانه تمایز تفکیک مردان علم و به طریق اولی، پیامبران است. به ویژه این امر در مورد حسی که مایه درسرماست و ارسطو از آن نام می برد [حس لامسه] و به ویژه جنون آمیزش جنسی صادق است. از این راه، خداوند هر کس را که ادعای دروغین پیامبری کند، رسوا می سازد تا کسانی که چنین خیالی دارند، منصرف شده، به این دام نیفتند.¹⁸⁴

183 موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد دوم، ص ۱۳۴
184 موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد دوم، ص ۲۳۷

فلسفی و الهی. ابن مایمون درباره این فقر زبان می نویسد:

شرح مفاهیم ظریف و گیج کننده با ابزار واژه های معمولی که بزرگ ترین منبع خطا هستند، اشتباه است. زیرا مخزن واژگان تشریحی در همه زبان های موجود [در دنیا] بسیار محدود است، به طوری که نمی توانیم چنین مفاهیمی را بیان کنیم بی آن که محکوم به شرح ناکافی باشیم. ما در تلاش برای اثبات راه نداشتن کثرت به خدای متعال، تنها می توانیم بگوییم که "او یکتاست"؛ هر چند که واژه های "یکتا" و [متضاد آن] "کثیر" هر دو واژه هایی هستند برای بیان کمیت. بنابراین، ما موضوع را روشن تر ساخته، فهم درست خود را نشان می دهیم: او یکتاست، ولی صفت یکتایی ندارد. به همین روال می گوییم: ازلی [قدیم] تا نشان دهیم که مفهوم زمان بر او مترتب نیست. واژه "ازلی" بی شک نادقیق است، زیرا در اساس، تنها می تواند به موجودی نسبت داده شود که مشمول مناسبت با زمان است. زمان رخدادی است که بر حرکت عارض می شود و حرکت نیز ویژگی اجسام مادی می باشد. "ازلی" نیز واژه ای نسبی است و دارای نسبت با زمان، مانند مناسبت صفت های عارض چون "طویل" و "کوتاه" که به یک خط نسبت می دهیم. هر دو واژه "قدیم" [ازلی] و "حادث" به یکسان غیرقابل اطلاق به وجودی هستند که صفت زمان به آن راه ندارد؛ همان گونه که در ارتباط با مژه نمی گوییم "پیچ در پیچ" یا "صاف" و در مورد صدا نمی گوییم: "شور" یا "بی مژه". این نکته ها برای آن هایی که خود را به فهم درست از این مباحث عادت داده، قادر به درک مفاهیم انتزاعی و ساخته عملیات ذهنی هستند، ناآشنا نیست. همه صفاتی چون "اول" و "آخر" که در متون مقدس در ارتباط با خدای متعال می آیند، به همان اندازه مجازی [نمادین] هستند که واژه های "گوش" و "چشم" هنگام اطلاق به خدای متعال. تنها معنای این گونه واژه ها این است که خدای متعال دستخوش تغییر و نوسازی نیست و نه این که او را می توان به کمک مفهوم زمان تعریف کرد و یا شباهتی میان او و دیگر چیزها در ارتباط با مفهوم زمان وجود دارد. ذات باریتعالی در چنین پیش زمینه ای اول" و "آخر" نامیده می شود. خلاصه آن که همه اصطلاح های این چینی از زبان فرزندان آدم وام گرفته می شوند. به همین روش است که در مورد خدا واژه "یکتا" را به کار می بریم تا نشان دهیم هیچ چیزی شبیه به او نیست. ولی، منظور ما این نیست که صفت یکتایی به جوهر خدا افزودنی است.¹⁸⁵

نقل قولی که بیشتر از همه گزین گویه ها در دلالت الحائزین تکرار می شود، این جمله حکیمان تلمودی است: "توراه [تورات] به زبان فرزندان آدم سخن می گوید"¹⁸⁶. ابن مایمون، علت همه بدفهمی ها از متون مقدس را در همین دشواره می یابد که توراه به زبان فرزندان آدم نوشته شده، یعنی با مؤلفه های زبان انسانی خوانده می شود. از سوی دیگر، تصور آن که انسان قادر به درک مفهوم حقیقی، رمزی و باطنی آن نخواهد بود، به معنای نسبت دادن کار بیهوده و بی نتیجه به خدا در کار وحی این متون خواهد بود. پس "آدمی" برای رمزگشایی از این متون نوشته شده به "به زبان فرزندان آدم" باید به ابزارهای تأویل مجهز شود تا معنای متون را از سطح لفظی آن ها بیرون بکشد.

بخش دیگر نظریه ابن مایمون در زمینه رمزگشایی متون "وحی"، به شرح او از رمزگشایی زبان خواب و رؤیا بازمی گردد. او در بخشهایی از فصل دوم دلالت استدلال می کند که بر اساس متون دینی، به جز موسی که خدا دهان به دهان با او سخن گفت، وحی به همه پیامبران دیگر از راه خواب و رؤیای نبوت رسیده است. تفاوت خوابی که بخشی از حقیقت بیرونی را به ذهن فرد می آورد با رؤیای نبوت، از نظر او در آن است که اولی یک شصتم نبوت [بر اساس تلمود، براخوت، ۵۷ب] و دومی خود نبوت است. در اولی بیننده خواب، ناآگاه است از معنای نمادها و عناصر خواب خود و ارتباط های آن ها با یکدیگر. ولی رمز و رمزگشایی در رؤیای نبوت، همزمان از سوی عقل الهی به ذهن نبی سیلان می یابند و او همزمان با دیدن رؤیای نبوت، معنای رمزی را رمزگشایی می کند. از این رو از نظر ابن مایمون، زبان همه پیامبران جز موسی، تابع رمزگان خواب و رؤیا است. فیلسوف

¹⁸⁶ تلمود بابلی، رساله پیاموت، ورق ۷۱، صفحه اول؛ رساله بابا مصیعا [باب وسط]، ورق سی و یک، صفحه دوم

¹⁸⁵ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۲۳۳

تفسیر درست متون نبوت را در بخش عمده خود، تنها از راه شکستن رمزگان و نشانه های خواب می یابد و در دلالت، قرن ها پیش از فروید و لاکان، مقوله زبان رؤیا را مطرح می کند.

پرداختن به این پرسش که از دید این فیلسوف، شناخت تأویلی اعتبار خود را از چگونه مستقر می سازد، در بررسی جداگانه نظام هرمنوتیک این فیلسوف از سوی نگارنده متن حاضر انجام شده است.¹⁸⁷

شناخت در همیوندی با عمل

در فلسفه ابن مایمون، عمل صالح، راستواری و کار خیر، تنها بحث نظری یا اجرای وظیفه اخلاقی یا دینی نیستند، بلکه در راستای شبیه شدن به خدا از راه در پیش گرفتن کارهایی دارای جوهره همسان با کارهای او می باشند. انسان در فلسفه ابن مایمون، خوبی، عدالت و راستواری را با روح عقلانی خود انجام می دهد و راه را برای اتصال به عقل الهی می گشاید. از دید فیلسوف این واژه ها در معنا اسم نیستند، بلکه بر فعل و عمل دلالت می کنند. از این رو عمل روزانه استوار بر اعتقاد موحد، درهای شناخت جهان و اتصال به الوهیت را بر او می گشاید. از نظر فیلسوف، کارهای بزرگ و خیر برای ممنوع و بشریت، اختراع ها و اکتشاف های علمی همگی حاصل لحظه ای از وصل شدن به مخزن عقل الهی هستند. ولی این لحظه ها دست نمی دهند، مگر آن که فرد هر چه بیشتر کارهای خود را شبیه کارهای خدا کرده و راه اتصال را باز نموده باشد. او بر پایه همین دیدگاه در اثر دیگر خود، *میشنه توراه*، "نظریه هشت درجه

نیکوکاری" را ارائه می دهد.¹⁸⁸ به این ترتیب، شناخت تجربی و اخلاقی، هم مرجع شناخت هستند و هم زمینه ساز ارتقاء آن. این دیدگاه همخوان با نظر کافمن است که یکی از زیرمجموعه های دین، عمل انسانی است و شناخت دینی را نمی توان مانند فروید، همچون "افکار دلبخواه" بی اعتبار ساخت.

شناخت عاطفی در قالب ترهیت و عشق

عنصر دیگر تعریف والتر کافمن از عناصر دین، احساس و عاطفه است. عنصر احساس در ادیان یکتاپرستی به یک مسیر واحد نرفته، از یک جنس نیست. مسیحیت، عنصر عاطفه مثبت را متمرکز بر شخص عیسی کرده، او را نسخه جسمیت یافته خدا دانسته و اتصال انسان به پروردگار را تنها به واسطه او ممکن می داند. در میان مسلمان و یهودیان این دیدگاه، مغایر یکتایی مطلق آفریدگار است. در میان شیعیان، عنصر احساس به شکل عواطف به خاندان پیامبر و امامان معصوم و شهیدان نمود می یابد. زرتشتیان به ایزد نیکی و فراوانی عشق می ورزند. یهودیت در عشق به پیامبر محتاط است و به دلیل رد معصومیت در مورد همه انسان ها از جمله موسی، عواطف را به صورت عشق، متوجه آفریدگار و راه های او می کند.

در میان فیلسوفان یهودی باستان، فیلون اسکندرانی، ارتباط مستقیم عرفانی با خدا را مطرح و دو گونه

¹⁸⁸ برای بررسی بیشتر این مفهوم نگاه کنید به

دقیقیان، ۲۰۱۱، فصل: *فلسفه کار خیر در دلالت الحائزین*، ص ص ۲۴۶-۲۶۵.

¹⁸⁷ برای بررسی بیشتر این مفهوم نگاه کنید به:

دقیقیان، ۲۰۱۱، فصل: *هرمنوتیک و تأویل متن در دلالت الحائزین*، ص ص ۱۵۶-۱۹۱.

شناخت از خدا را متمایز ساخت: گونه نخست، شناخت افرادی که خدا را باید حتماً به استناد کارهایش بشناسند و گونه دوم، محبان واقعی و باورمندان حقیقی به خدا که: " او را از روی خودش می فهمند و بدون دخالت استناد عقلانی. همان گونه که آفتاب را می شناسند". او به این ترتیب، پایهء تقابل عقل و عشق را ریخت که به نوبه خود به مسیر نفی عقل نیز کشیده شد. دیدگاه فیلون در تاریخ عرفان و مکاتب نوافلاتونی به درجات بازتاب یافت. نزدیک پنج قرن پس از فیلون، نویسندگان تلمود بابلی، "عشق به خدا" را مطرح کردند. در تلمود بابلی، سوتا ۳۱ می خوانیم:

" چنین تدریس شد: ربی مئیر می گوید ایوب را کسی دانسته اند که ترس از خدا داشته و ابراهیم را کسی دانسته اند که خوف خدا را به دل داشته است. همان گونه که "خوف ابراهیم" نشانه عشق بود، "خدا ترسی ایوب" نیز از روی عشق بود. درباره عشق ابراهیم چه شواهدی هست؟ این که آمده: "ذریه ابراهیم که مرا دوست داشتند". چه فرقی هست میان کسی که از روی عشق عمل می کند با کسی که از روی ترس؟ تفاوت همان است که در میدراش ربی شیمعون بن العازر آمده: " بزرگ تر آن کسی است که از روی عشق رفتار می کند تا از روی ترس، زیرا برای مورد دوم، شایستگی پاداش [به زبان عبری: زخوت] تا هزار نسل ادامه می یابد و در مورد اولی [از روی عشق] تا دو هزار نسل..."¹⁸⁹.

پیش از ابن مایمون، فیلسوف دیگر یهودی، باحیا ابن پاکودا از فیلسوفان ارسطویی مکتب اندلس در سال ۱۰۴۴ که بیشتر آثار خود را به زبان عربی نوشت، در *الفرایض القلوب* بر پرهیزکاری درونی و قلبی تأکید کرد و فرایض قلب را این گونه برشمرد: فروتنی، توکل به خدا، شکرگزاری، تعقل فلسفی و عشق به خدا.

ابن مایمون تقابل میان عشق و عقل را تقلیل بیشتری داده، عشق عقلانی به خدا را مطرح می سازد؛ دیدگاهی که از سوی اسپینوزا چند قرن بعد دنبال شد.

¹⁸⁹ *Babylonian Talmud, Sotah 31a*

ابن مایمون در اثر دیگر خود به نام *میشنه توراه* که تفسیر تورات بوده و پیش از دلالت به نگارش در آمده، فصلی به نام "کتاب عشق" [سفر احوال] دارد. او عشق به آفریدگار و پیامد آن، عشق به جهان مخلوق او و به ویژه انسان های دیگر را که جرعه ای از آفریدگار در نهاد خود دارند، بدون غور عقلانی در جوهره کارهای خدا در جهان آفرینش و فهم تدبیر او بر عالم ناممکن می داند. از دید او نخستین کسی که بنا به تورات " محب خدا" نام می گیرد، ابراهیم است که با تأمل در مفهوم خدا و آفریده های او نظام های ستاره پرستی و چندخدایی باستان را به چالش کشیده، انقلابی در تفکر بشر پدید می آورد. ابن مایمون این دیدگاه را زمانی ارائه می دهد که یهودیان به دنبال پیگردها و کشتارها از سوی صلیبیون و فرقه های خشک اندیشی چون الموحدون به گونه ای شتابنده از گرایش عقل گرای تلمودی فاصله گرفته، به سمت دیدگاه های عرفانی می رفتند که گرایش به تقابل میان عشق و عقل داشت. او و پسرش ابراهیم ابن موسی ابن مایمون که طبیب، فیلسوف و از پایه گذاران مکتب قبلائی صفاد بود، تأثیر مهمی بر جلوگیری از این تغییر مسیر داشتند. هر دو مکتب قبلائی صفاد و لوریانی [منسوب به آیزک لوریا] عنصر شناخت فلسفی و عقلانی را همچون ضریب مهارکننده باور به معنای محدود آن - که در بازنمایی های خیال پردازانه آن ها کم هم نبود - به کار گرفتند.

ابن مایمون تز "هیبت و عشق" را اولین بار در *میشنه توراه* بررسی کرد و سپس در *دلالت الحائرين* به تجربه احساس دینی، سویه ای وجودی و فلسفی بخشید.



سورن کیرکگارد

این بخش از *دلالت الحائرين* مورد توجه فیلسوفان پس از او قرار گرفت. فیلسوف دانمارکی نیمه اول قرن نوزدهم، سورن کی یر کگارد با الهام از آن، در اثر خود به نام *ترس و لرز*، با نگاهی به دوران مدرن، تجربه ابراهیم را از دید آگزیستانسیالیستی بررسی کرد. به تصریح ریچارد وود، فیلسوف عارف مسلک مسیحی قرن سیزدهم، مایستر اکهارت¹⁹⁰ متأثر از این دیدگاه دلالت الحائرين بود که در آن زمان در محافل فرهیختگان اروپا و آسیا مطرح بود. ابن مایمون می نویسد:

روایت قربانی کردن اسحاق، دربردارنده دو مفهوم بزرگ است که اصول زیربنایی توراها به شمار می روند. یکی از این مفاهیم، دادن این اطلاع به ماست که عشق ما به آفریدگار محدود است و به دل داشتن هیبت آفریدگار است که این عشق را به حد لازم می رساند. زیرا براساس این روایت به ابراهیم دستور انجام کاری داده شد که به هیچ رو قابل مقایسه با فدیة دادن مال یا قربانی کردن جان خود نیست. در واقع، این دستور خداوند، غیرعادی ترین امری بود که در این دنیا می توانست اتفاق افتد؛ کاری که کسی در توان انسان نمی بیند. ما در این روایت با مرد بی فرزندی رویاروی هستیم که سخت در آرزوی داشتن فرزند پسر است، املاک وسیعی دارد و دیگران از او فرمان می برند. او در آرزوی تبدیل رعیت های خود به یک جماعت با ایمان است. وقتی در اوج ناامیدی پسری به او داده می شود، وابستگی و عشق او به فرزند چه عظیم می تواند باشد! ولی او به خاطر ترس از خدا و عشق به اجرای فرمان او، فرزند محبوبش را برداشته، همه امیدهایش را پس می زند و برای قربانی کردن او به سفری چندروزه می شتابد. اگر آمده بود که ابراهیم این کار را در دم و به محض گرفتن فرمان انجام داد، می توانست عملی ناشی از وحشت و بهت و ناسنجیده ارزیابی شود. ولی این که روزها پس از دریافت فرمان، اقدام به این کار می کند، نشان می دهد که این

¹⁹⁰ Woods, 2011, pp 60-61

*Also see:

<http://plato.stanford.edu/entries/meister-eckhart/>

کار را با فکر و فهم درست، در نظر گرفتن حقیقت فرمان خداوند و عشق به خدا و به دل داشتن هیبت او انجام داده است. فرض دلایل دیگر و یا فرض انجام این اقدام در حالت از خود بیخودی، درست نیست. زیرا ابراهیم پدر ما از ترس آن که خدا او را بکشد یا فقیر سازد، در قربانی کردن اسحاق شتاب نکرد. او تنها به دلیل وظیفه بنی آدم در دوست داشتن آفریدگار و به دل داشتن هیبت او چنین کرد و نه براساس امید به پاداش یا ترس از مجازات؛ یعنی دیدگاهی که شرح دادیم. از این رو فرشته به ابراهیم گفت: " اینک می دانم که تو هیبت خدا را به دل داری" پیدایش ۲۲:۱۲) و به دنبال آن قوچ قربانی ظاهر می گردد.¹⁹¹

آن گونه که ابن مایمون در فصول دیگر دلالت و نیز " کتاب عشق" - بخشی از فصل اول میثنه توراها، بیان می کند، عشق انسان به آفریدگار به معنای میل قلبی و تلاش عملی برای شبیه شدن به او از راه شناخت جوهر کارهای او و تقلید آن ها در زندگی انسانی است. از آن جا که ابن مایمون جوهره کارهای آفریدگار را خرد، بخشندگی بیکران، مهر، احسان، داوری سلیم و رحیم بودن می بیند، انسان با عشق به پروردگار، میل شبیه شدن به او را تجربه و در عمل دنبال می کند. او می گوید که خدا بیکرانه ای در وهم نیامدنی است و انسان تنها از راه تأمل در کارهای خلقت و جوهر آن ها و تقلید راه های خدا در مناسبت خود با انسان های دیگر و طبیعت می تواند چنین عشقی را تجربه کند:

هدف غایی انسان باید آن باشد که تا حد ممکن خود را به خدا شبیه سازد: یعنی اعمال خود را شبیه کارهای خدا بکند؛ همان گونه که حکیمان ما آیه سفر لایوان ۱۹:۲ "تو باید مقدس باشی" را این گونه تفسیر می کنند: خدا بخشنده است، پس تو نیز بخشنده باش؛ او رحیم است، پس تو رحیم باش".¹⁹²

به دل داشتن هیبت آفریدگار نزد ابن مایمون سویه ای وجودی و از سوی دیگر، هستی شناختی دارد. سویه وجودی آن از راه اتصال به خدا و پرهیز از انجام هر

¹⁹¹ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد سوم، ص ۱۴۷

¹⁹² موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۲۲۶

کاری که این اتصال را از هم می‌گسلد، تحقق می‌یابد. سوبه هستی شناختی این هیبت، متوجه درک قواعد روحانی دنیا و در نتیجه پرهیز از زیرپا گذاشتن آن هاست.

ابن مایمون در تحلیل خود از روایت قربانی کردن فرزند توسط ابراهیم، دو عنصر احساسی عشق و به دل داشتن هیبت آفریدگار را با عقلانیت فرمان‌های خدا گره می‌زند و نتیجه می‌گیرد که ابراهیم در دو آزمون برای اثبات عشق و هیبت خدا در وجود خود پیروز شد: ابراهیم آزمون عشق را با شناخت، فهم یکتایی و احسان بی حد پروردگار و در پیش گرفتن راه‌های او گذراند. او همان‌گونه نیز، نشان داد که برای به دل داشتن هیبت پروردگار، نیازی به قربانی کردن عقل نیست. این تفسیر موسی بن مایمون از روایت ابراهیم بود.

غایت شناسی انسان در دلالت الحائرين

تز "هیبت و عشق" ابن مایمون در *دلالت الحائرين*، عنصر عاطفی را که به دلیل طبیعت خود، در برابر تسلیم به باور در معنای محدود آن آسیب‌پذیر است، به سمت عنصر شناخت سوق می‌دهد. دو مقوله ترس از خدا و عشق به او، از سوبی دارای استعداد گرایش به شرع‌گرایی خشک و تهاجمی [در مورد ترس] و از سوی دیگر، مستعد دامن زدن به رویکردهای عرفانی عقل‌گریز یا عقل‌ستیز هستند [در مورد عشق].

اما هیبت و عشق در چهارچوب غایت‌شناسی خاص فلسفه ابن مایمون به گونه‌ای دیگر جا می‌افتند. ابن فیلسوف، بر اساس آیه پیدایش ۱: ۲۶، "بیایید انسان را به صورت و شباهت خود بیافرینیم"، غایت انسان را شبیه شدن به آفریدگار از راه در پیش گرفتن اعمالی دارای جوهره مشابه با کارهای او می‌داند. واژه "صورت" و "شباهت" از دید ابن مایمون، راهنشان

های تعیین‌کننده غایت انسان هستند: "صورت" از دید او همان صورت عقل است که تنها وجه شباهت میان انسان همچون موجودی جسمانی و محدود و آفریدگار، همچون بیکرانگی در وهم نیامندی است. از سوی دیگر برای انسان کرانمند، فهم "شباهت" به آفریدگار همچون بیکرانگی در وهم نیامندی، تنها از راه شناخت صفات کارهای او که در آفرینش بازتاب می‌یابند، امکان‌پذیر است. او از جمله، این صفات کارهای خدا را در زبان عبری توراتی برمی‌شمرد: رحمت [rakhamin] احسان به معنای بخشندگی و سرریز کردن نیروهای خیر مطلق به سوی مخلوقات [khesed به معنای سرریز کردن نیروی خیر مطلق- فیض به بیان ابونصر فارابی]، تدبیر و عنایت [hashgacha] از ریشه دیدن و نظارت [خلاقیت و خرد khokhma یا حکمت] می‌داند. ابن مایمون که حدود یک دهه پیش از نگارش دلالت، در کتاب اخلاق¹⁹³، رفتن به سوی کمال انسانی را از راه کار هر فرد بر روی خطوط شخصیتی خود، زدودن عواطف منفی چون خشم، حسد، نفرت، ترس، تکبر، سخت‌گیری در قضاوت و نیز چیره ساختن ذهن کمال‌گرا بر انگیزش‌های نفس و نه کشتن آن، و در پیش گرفتن تعادل، ممکن و لازم دانسته بود، در دلالت، غایت‌شناسی خود در زمینه کمال انسانی را به این مفهوم جمع‌بندی کرد: شباهت یافتن کارهای فرد به جوهره کارهای آفریدگار.

فیلسوف با چنین راهنمای غایت‌شناسانه‌ای، هیبت و عشق و ایمان را نه در آیین‌گرایی شرع و دنباله‌روی کورکورانه از فقه، نه در دنیای عاطفی مؤمن و نه در احساس‌های عرفانی و روشن‌شدگی‌های دور از فهم، بلکه مستقیم به حیطة خطوط شخصیتی، رفتار و عمل روزمره انسان‌کشانده، همگی را در آن قلمرو تعریف می‌کند. از این رو کار او در دلالت الحائرين، در

193 موسی ابن مایمون، ۲۰۱۲، فصل اخلاق

Bishop, John.: 2010, Faith, In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.)

Link:

<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/faith/>>.

Kant, Emanuel.: 1993, translated by James W. Ellington[1785], Grounding for the Metaphysics of Morals, Hackett, London.

Kaufmann, Walter.: 1958, Critique of Religion and Philosophy, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, In: Chapter Religion, Faith and Truth, P112.

Maimonides, Moshe.: 1964 Guide of the Perplexed. Translated and Prefaced by: Shlomo Pines, The Philosophical Sources, The University of Chicago Press, Chicago.

Maimonides, Moshe.: Letter on Astrology

Link to Full English Text:

<http://philpapers.org/rec/PARMLO>

Popper, Karl.: 2000, Lessons of This Century, Routledge, London and New York.

Popper, Karl.: 1985, Popper's Selection, Edited by David Miller, Princeton University Press, New Jersey, In: Chapters "Objective Knowledge" and "A Theory of Knowledge".

Wittgenstein, Ludwig.: 1961, Notebooks 1914-1916, In: Notes of 8.7.1916 , English Translation by G.T.M Anscomb, Harper & Brothers Publishers, New York.

Link to Full Text:

<http://archive.org/stream/notebooks191419100witt#page/74/mode/2up/search/God>

فضای فکری قرون وسطی که فرد انسان در هیچ شدگی خود گم بود، جهت روشنگری و انسان گرایی فلسفی و دینی را نشان داد.

منابع

ابن مایمون، موسی.: ۲۰۱۱، راهنمای سرگشتگان [دلالت الحائرین]، شارح و مترجم: شیرین دخت دقیقیان، بنیاد ایرانی هارامبام، ایالات متحده، لس آنجلس – در سه جلد.

ابن مایمون، موسی.: ۲۰۱۲، کتاب شناخت [فصل اول میشنه توره – شامل کتاب اخلاق و کتاب عشق]، شارح و مترجم شیرین دخت دقیقیان، بنیاد ایرانی هارامبام، ایالات متحده، لس آنجلس.

ابن مایمون، موسی.: ۲۰۱۱، نامه ای پیرامون اخترگویی، متن کامل به زبان فارسی در پیوست های شرحی بر دلالت الحائرین

دقیقیان، شیرین دخت.: ۲۰۱۱، شرحی بر دلالت الحائرین، بنیاد ایرانی هارامبام، ایالات متحده، لس آنجلس.

دقیقیان، شیرین دخت.: ۲۰۱۲، پیشدرآمدی تاریخی و مفهومی بر تلمود، بنیاد ایرانی هارامبام، ایالات متحده، لس آنجلس.

Babylonian Talmud:

Link: http://www.come-and-hear.com/sotah/sotah_31.html

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.: 1802, Faith and Knowledge.

Link to Full Text:

<http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/fk/introduction.htm>

Woods, Richard.: 2011, Meister Eckhart: **Master of Mystics**, Continuum International Publishing Group, New York.

که جوامع مسلمان چگونه می توانند دموکراتیک شده، همزمان، از درون خود دموکراسی را تحقق بخشند. برخی از مسلمانان استدلال می کنند که وقتی اسلام با تأکید بر خرد، دانش کسب شده، حقوق بشر و سیاست نمایندگی شده به دموکراسی دست یابد، میراث اسلامی که به غنا و پیشرفت بشریت کمک رسانده، احیاء می-گردد.

همان گونه که شاهد هستیم، تجربه کوردووا (قرطبه) راهی نیست که امروز، پیروان اسلام دنبال می کنند. آن ها مدرنیته و دموکراسی را به دیده شک نگریسته، هر دو را نه تنها مفاهیمی غربی که ارزش های اسلامی را تهدید می کنند، بلکه همچنین، تمهیدهایی می دانند از سوی قدرت های غربی برای تحلیل بردن و تضعیف اسلام. آشتی میان دنیای مسلمان و دموکراسی، گرهگاهی است که دور محور آن تنش ها انباشته می شوند. این به معنای "برخورد" ناشی از فاصله نیست، بلکه برعکس، حاصل نزدیکی ای است که همچون منشاء اضطراب عمل می کند. اسلام، به ویژه، نسخه آن در خاورمیانه به دلیل نزدیکی و پیوندهای خود با اروپا - از طریق جغرافیا، یکتاپرستی، مدرنیاسیون خودخواسته، استعمار و مهاجرت - بیشترین ترس از شبیه شدن به غرب را از خود بروز می دهد. به این ترتیب، اسلامیزم، بیان جدال آمیز این رویارویی ناخواسته، ولی نزدیک با دنیای مدرن است. به بیان دیگر، اسلامیزم معاصر بر پایه دوگانه حرکت و تنش استوار است: سمتگیری تقابل با مدرنیته و ایدئولوژیک سازی دین. گفتمان اسلامیست زیر بار تأویل های سنتی از اسلام نمی رود و همچون ملغمه ای از مکتب های گوناگون اسلام، فرهنگ های ملی و رسوم مردمی عمل می کند. در چارچوب اسلام گرایی بنیادگرا، این کنشگری و تروریسم است که به دیدگاه اسلامی مشروعیت جدیدی می بخشد و حتی آن را تحمیل می کند. چه کسی تعیین خواهد کرد که در اسلام چه امری قانونی و یا

نمونه کوردووا (قرطبه) و آموختن از تبادل های بینافرهنگی (رامین جهانباگلو) ¹⁹⁴

* ترجمه از متن اصلی به زبان انگلیسی

رخدادهای خاورمیانه، جدل های خشم آمیزی پیرامون جوامع مسلمان و دموکراسی دامن زده است. برخی از مفسران غربی می گویند که این دو با یکدیگر همخوان نیستند. برخی دیگر، از جمله بسیاری از مسلمانان، می پرسند چرا اسلام آن برجستگی سابق در زمان شکوفایی تمدن خود را از دست داد و آیا هرگز دوباره خواهد توانست بخشی از شکوه گذشته خود را بازیابد؟ مسلمانان به شکل های گوناگون به شیوه غربی دموکراسی پاسخ داده اند. افراطیونی مانند القاعده، سلفی ها و طالبان با خشونت آن را نفی می-کنند. ولی برای بسیاری از روشنفکران خاورمیانه، چالش و عمده ترین وظیفه، تعهد به دموکراسی، بدون از دست دادن استقلال خود است. از دید آنان، چالش جوامع مسلمان دوران معاصر، آفریدن دموکراسی خاص خود آنان است. این راهی است برای پذیراشدن دنیای معاصر، استفاده از تکنولوژی امروزی، تشکیل مراکز علوم و آموزش، نقد مدرنیته و بررسی این امر

¹⁹⁴ رامین جهانباگلو داری دکترای فلسفه از فرانسه و مدرس فلسفه سیاسی در کانادا است. از او نوشته های فلسفی متعددی به زبان های فارسی، فرانسه و انگلیسی و همچنین، ترجمه های گوناگونی از زبان های فرانسه و انگلیسی موجود است. فهرست آثار در:

http://www.falsafeh.com/ramin_jahanbagloo.htm

غیرقانونی است؟ چه کسی صاحب اقتدار در زمینه متون دینی است؟ چه کسی می تواند فتوی بدهد و اعلام جهاد کند؟ این پرسش ها در اثر تبدیل سنت های اسلامی به ایدئولوژی از سوی اسلام گرایان بنیادگرا، بسیار مشکل زا شده اند.

پرسش مرکزی پیش روی اسلام گرایان به طور اخص و مسلمانان به طور اعم، یافتن راه هایی است برای رسیدن به دموکراسی به روش خود آنان؛ زیرا دموکراسی به گونه ای فزاینده، ارزشی درون زا و تمرینی زنده است. تروریسم اسلامی در پی ارائه دیدگاه ضددموکراسی بنیادگرا است، ولی به همین دلیل نیز بازیگران آن اعتراف به نزدیکی با مدرنیته دارند. بازیگران بنیادگرای دنیای مسلمان، با تخریب نمادهای دردسرسزای مدرنیته، اعتبار و پویایی فرهنگی خود را تخریب کرده اند. فرهنگ مرگ اندود آنان به مرگ فرهنگ آنان انجامیده است. اسلامیزم، مسلمانان را در سوگ تلاش های دموکراتیک خود نشانده است. اسلام گرایان بنیادگرا با اصرار بر ناهمخوانی "مسلمان بودن و مدرن بودن" یا "مسلمان بودن و دموکرات بودن" تنش حل نشده میان اسلام و تکثرگرایی را تشدید کرده اند. در نتیجه، مسلمانان خواهان دموکراسی و سکولاریزم، با این عنوان که "به اندازه کافی مسلمان" نیستند، از گود رانده شده اند. صداهای درون جوامع مسلمان که اصرار دارند اسلام هیچ مناسبتی با نفرت، تروریسم و واپس گرایی ندارد، خود را در حاشیه و رانده شده می یابند.

به درستی، جوامع مسلمان مانند جانوس (ژینوس) هستند. آن ها دو چهره دارند. یک چهره مداراگر و صلح دوست و چهره ای بی مدارا و خشونت آمیز. دو چهره جانوس مانند جوامع مسلمان اجتناب ناپذیر هستند (مانند هر دین دیگر)، به ویژه زمانی که دگرگونی های عظیم جهانی و بیسابقه ای در جریان هستند. زمانی بود که فیلسوفان و الهیون مسلمان

احساس کردند که اگر مسلمانان علاقه مند به حل مشکلات خود هستند، باید به قرآن و سنت رو کنند. این رویکرد بی هیچ تردید، امری نیکو است، ولی مشکلات خاص خود را به دنبال دارد. بازگشت به قرآن و سنت، آسان نیست و تضمین نمی کند که همه اسلام گرایان بنیادگرا به خشونت و گرایش تک تأویلی خود از متون دینی پایان بدهند. در دنیای مسلمانان همه آماده پذیرش این امر نیستند که نظر فردی آنان ممکن است درست باشد، ولی ممکن هم هست درست نباشد و نظر مخالفان در مباحثه با آنان، شاید غلط باشد و شاید هم درست. به آن معنا که فرد باید داوری خود را در مورد آن چه حقیقت می شمارد به تعویق بیندازد، نه آن که در مورد دیگران، حکم فساد و انحراف و غیره صادر کند. اسلام گرایان به منظور کنار آمدن با گوناگونی عقاید در میان مسلمانان، باید پذیرش نظامی بر اساس تکثرگرایی و دموکراسی را بیاموزند. همان گونه که در بهار عربی شاهد بودیم، بسیاری از مسلمانان در سراسر دنیا این درس را گویی آموخته اند. بشردوستی اسلام دارای نیروی بالقوه بزرگی است برای خدمت به رشد سراسری دنیای مسلمان، اما تنها به شرط پرورش یافتن در جهتی که امید برای تکثرگرایی و گونه گونی را از میان نبرد. امروز، بازاندیشی انسان گرایانه و خشونت پرهیز در اسلام، کارمایه ای بس فوری تر و میرم تر از همه مباحث احیای اسلامی است. با این حال، امروز، امکان بازاندیشی انسان گرایانه و خشونت پرهیز از اسلام بدون تمایزی دقیق میان دو طرز تفکر متفکران مسلمان در زمان ها و جوامع گذشته، وجود ندارد. متأسفانه، بسیاری از مسلمانان همچنان با اسلام زندگی کرده و آن را چون نظمی بسته از باورهایی که هیچ انتقاد یا پرسشگری فلسفی را بر نمی تابد، معرفی می کنند. ولی، تحول تاریخی اندیشه اسلامی به ما اجازه می دهد که از دریچه نقد عقل در اسلام (در سطوح سیاسی، الهیاتی، اخلاقی و حقوقی) وارد شویم.

دستیابی به حقیقت و در شناخت عملی خود، رفتار در راستای حقیقت است."

به طرز جالبی، چالش فلسفی الکندی از سوی ابن رشد (۱۱۹۸ م.) در قرطبه دنبال شد.



مجسمه ابوالوالد ابن رشد در کوردووا

او چندین شرح بر کارهای ارسطو نوشت و متألهی چون غزالی را رد کرد تا جایی که در غرب، فلسفه او را همچون "آموزش غیردینی" شناختند. معروف است که ارنست رنان تصور می کرد سنت ارسطویی ابن رشد، اسلام را ملغی ساخته و جای آن را گرفته است. بنا به نظر رنان، با درگذشت ابن رشد در سال ۱۱۹۸ م. چرخشی در تاریخ تفکر اسلامی با پیروزی قرآن برای دستکم ۶۰۰ سال بر "اندیشه آزاد" رخ داده است. تا مدت ها پس از رنان این توافق جمعی وجود داشت که درگذشت ابن رشد، نقطه عطفی برای اروپاییان و نیز در تاریخ تفکر اسلام بوده است. در واقع، ابن رشد، نماد خیزش فرهنگ اروپایی و مرگ او نماد افول انسان گرایی اسلامی شد. با نگاه به تجربه انسان گرایان مسلمانی چون ابن رشد، ابن عربی و یا چهره های مسلمان دوران معاصر چون مولانا آزاد و اقبال، نتیجه می گیریم که ما در جریان گفتگوهای بینافرهنگی، هیچ کمبودی در زمینه تفکر

در مجموع، اسلام انسان گرا چهره برجسته ای از این دین است متعلق به دوران طلایی ترجمه که به مدت ۱۵۰ سال از ۷۶۷ تا ۹۱۲ م. ادامه یافت. این برخورد با "فلسفه باستان" (آن گونه که متفکران مسلمان، اغلب فلسفه یونان را به این نام می خواندند) تأثیر عمیقی بر روی رشد اسلام در بعد انسان گرایی و به ویژه در میان متفکران مسلمان مکتب اندلس مانند ابن رشد قرطبی داشت. این اتفاق در حالی افتاد که گروهی از مکتب های سنی و شیعه پایه فقه اسلامی را ریختند و برخی مانند مکتب جعفری، امر اجتهاد را به مقام امام همچون اقتدار روحانی و زمینی واگذار کردند. معرفی و تعریف فلسفه در چنین شرایطی، بیش از هر زمان دیگری در روشن ساختن و پی ریزی سابقه انسان گرایی در اندیشه اسلامی مؤثر واقع شد. در این جا می توانیم به جدال میان دو پارادایم (نمونه) "شناخت به ارث رسیده" و "نوآوری فلسفی" اشاره کنیم که با جافتادن هر دو در چهارچوب تمدن، شدت بیشتری یافت.

برخلاف شریعت که در اثر واکنش واپسگرا به جریان های بازبینی و تغییر، هاله ای از جمود به خود گرفت، فلسفه دربردارنده همه بذره های تقابل آینده با الهیات بود.



ابو یوسف الکندی

ابو یوسف الکندی (۸۷۳ م.) تأکید کرد:

"فلسفه، شناخت واقعیت امور در حد مقدور آدمی است، زیرا هدف فیلسوف در شناخت نظری خود،

اسلامی نداریم. این امر دستکم سه معنا برای ما دارد: نخست، به دنیا نشان می دهد که انسان گرایی اسلامی در عمل، می تواند در یافتن راه حل صلح آمیزی برای بیماری های تمدن در دنیای ما مشارکت داشته باشد. دوم، انسان گرایی اسلامی سامانه ای از ارزش ها و انگاره ای تجربی خلق می کند برای طیف گسترده ای از مسلمانان و غیرمسلمانان جهت تشریح مساعی در جستجوی موثر جایگزین های خشونت پرهیز در برابر خشونت کنونی در سطح جهان. سوم به مسلمانان کمک می کند تا بر چالشی دشوار غلبه کنند: چگونه نه از دریچه دیدگاه یا سنت دینی خود، بلکه از چشم اندازی بین ادیانی و بینافرهنگی به دیگری بنگرند. به این معنا که وارد گفتگویی با دیگر سنت ها و افق های اندیشه شده و همچنان در جریان آن به سنت خود پایبند بمانند.

با وجود این، در زمان حاضر، مسلمانان لیبرال و دموکرات گویی به حد کافی به خود اعتماد ندارند که بخواهند دیدگاه های خود را به گوش دیگران رسانده، صدای خود را بلند کرده یا گامی از راحتی برج های عاج خود بیرون گذاشته، به فضای عمومی مسلمانان قدم بگذارند. امروزه، آسیب پذیری های مسلمانان جهان به حدی است که شعارهای بنیادگرا و خشونت آمیز بسیار بلندتر هستند از شعارهای اعتدال و خشونت پرهیزی. با این حال، هر چند مسلمانان همچنان به اسلام همچون منبعی برای هویت فردی و اجتماعی و راهنمایی اخلاقی روی می آورند، ولی باید از بازی دائمی سرزنشگری دست کشیده، در عمل، انرژی های مثبت مسلمانان را به سمت مشارکتی خوش بینانه با اعضاء سنت های روحانی دیگر هدایت کنند. زبان نفرت و خشونت در میان مسلمانان باید جای خود را به تعهد " قلبی و ذهنی" و همکاری میان مسلمانان و فرهنگ های دیگر بدهد. بنابراین، کار فوری تکرگرایان مسلمان، برداشتن سایه خشونت از روی فرهنگ اسلامی و فراخواندن مسلمانان به سنت

اسلام انسان گرا است که رنج دیگری را احساس می کند و برای بقای خود نیازی به دشمن ندارد. آن ها با چنین رفتاری نه تنها قادر به تقویت نیت خیر میان فرهنگ ها و تعامل بین ادیان می شوند، بلکه همچنین خواهند توانست آگاهی جوامع مسلمان را در جهت سنت خشونت پرهیز در اسلام شکل بدهند. آن گونه که گاندی می گفت: " زمان آن گذشته که پیروان یک دین برخاسته، بگویند دین ما تنها دین حقیقی است و دیگر ادیان نادرست هستند."

به این ترتیب، زمان آن رسیده که جوامع مسلمان و اروپا به میراث مشترک گذشته خود نگاهی انداخته و گفتگوی نوینی را از سر بگیرند. هم اروپا و هم انسان گرایی اسلامی همچنان از ستون های اصلی تمدن بشری هستند. اروپا و اسلام انسان گرا هر دو با به رسمیت شناختن این امر می-توانند وارد گفتگویی دوطرفه شوند برای یافتن راه حل های مشترک مسائلی چون بنیادگرایی، تروریسم، نژادپرستی، همگرایی و به ویژه، شراکت با یکدیگر در باور، عمل و شهروندی. فرد به این ترتیب، می تواند مسلمانی باشد که در اروپا زندگی می کند و در همان حال یک مسلمان اروپایی به شمار آید. هیچ تناقضی نیست میان این دو مؤلفه و کسی نباید ناچار به گزینش یکی از این دو بشود. بگذارید فراموش نکنیم که هزینه لازم برای متکثر و دموکراتیک بودن اروپا نه یک استراتژی ترس است و نه سیاست های نفرت، بلکه استقرار فرهنگ سیاسی اعتدال و گفتگوی مسئولانه است.

ایده بینافرهنگی اروپا برای قرن ها بر پیشانی آن حک شده است. حذف یا فراموش کردن آن تنها به این معنا خواهد بود که تاریخ اروپا نوشته شده ولی در قالبی تک فرهنگی. اگر چنین شود، اروپا در معنای مورد نظر که گاندی از تمدن، یعنی فرهنگ گونه گونی " ایده خوبی" خواهد بود و تنها یک "غیاب ایده" باقی خواهد ماند. بسیار واقع بینانه تر خواهد بود که تمدن

اروپا را مفرد ندانسته، آن را جمع ببندیم. فرهنگ های اروپایی متعددی وجود دارند، ولی تنها یک اروپا هست و اروپا "ایده خوبی" است! اروپا یک سیر و سلوک است نه یک مقصد. اروپا نیز مانند دموکراسی، پروژه ای نیمه تمام است. اگر مدعی تحقق و رسیدن به تمدن اروپایی باشیم، خود را فریب داده ایم. تمدن، مانند دموکراسی، ایده آلی است که ارزش تکاپو را دارد. روند تمدن، مانند مشعل یک ماراتون واگذار شونده از این دست به آن دست و از این فرهنگ به فرهنگ دیگر، سپرده شده است. هر چند که دورنمای مدرنیته ممکن است به نظر بسیاری از افراد همچون پیروزی یک تمدن منفرد و فرافکنی جهانی فرهنگ غرب به نظر برسد، ولی از نظر فلسفی مناسب تر و از نظر هستی شناختی، مشروع تر خواهد بود که در تاریخ بشر، نیاز به رویکرد تکثر تمدن ها پررنگ شود. این صحت دارد که تجزیه تحلیل جاری از جنگ فرهنگ ها با غرب به سبک هانتینگتون (ساموئل)، توجه ها را به سوی معضل تکثر تمدن ها دوباره جلب کرده است. ولی گفته نمی شود پویاشمندی درونی مدرنیته که تکثرگرا می باشد، نیازمند فرایندهای برخورد با معضل های خود، پرسش از خود و فضای فرهنگی خوددگرگون ساز در نتیجه تحولات دموکراتیک است. هیچ جای انکار نیست که تمدن مدرن بارها و به درستی، معادل مفاهیم ترقی، روشنگری و جهان گرایی دانسته شده است. ولی این بدان معنا نیست که مدرنیته، قلمرویی تک فرهنگی و غیرقابل نفوذ است. هر چند مدرنیته ممکن است شکل متمایزی از تمدن و تجربه تاریخی جدید و دارای ظرفیت عظیم چیرگی خردورزانه طبیعت، سروری بشریت و گسترش سیاسی و خشونت به نظر برسد، ولی همچنین باید بر روی دورنمای مدرن خودمختاری انسان تمرکز کرد؛ دورنمایی که در نیاز برای دموکراتیزه کردن مناسبات اجتماعی و سیاسی بازتاب می یابد. این پویاشمندی دولایه در مدرنیته از سویی به

استراتژی های انباشت ثروت و گسترش قدرت مجسم در اقتصاد سرمایه داری و از سوی دیگر، به ظرفیت خودآفرینی و خوددگرگون سازی درون غرب مدرن برگردان شده است. از این رو می توانیم مدرنیته را یک افق گشوده بدانیم که فضاهایی برای تفسیرهای گوناگون از خود، پدید آورده است. همچنین، وضعیت کنونی تکثرگرایی، گونه گونی هویت ها و راه و روش ها در دنیای مدرن را می توان نتیجه گشوده بودن مدرنیته به روی تأویل های متفاوت دانست. این امر نشان از وجود مدرنیته های گوناگون دارد. از این رو، به جای "مدرنیته" به صورت مفرد، بهتر است از "مدرنیته ها" به صورت جمع، سخن بگوییم.

اگر چشم انداز گونه گونی در وحدت با مدرنیته درست است، پس می توان دید که تا چه حد یک مدل اروپا محور از مدرنیته محکوم به شکست در دنیایی چندفرهنگی است که در آن اراده مدرنیزه کردن همواره همراه است با فراخوان به پذیرش تفاوت. اگر تکثر در مدرنیته به صورت امری بی چون و چرا باقی می ماند، باید فراسوی مفهوم پردازی تک ساحتی مدرنیته همچون جنبشی آغازشونده از فرهنگ ها و سنت های چندگانه و منتهی به یک مدرنیته منفرد، اندیشید. اگر این استدلال درست باشد، مفاهیم تک خطی جهانی شدن و سروری بر دنیا نیز پذیرفتنی نخواهند بود. یک مفهوم تکثرگرا از مدرنیته دربردارنده مفهومی متکثر از جهانی بودن بر اساس تفاوت سنت ها و گونه گونی فرهنگ ها می باشد.

افزون بر این، مدرنیته همچون روندی در جریان و بدون هیچ پایان مشخصی، نه تنها پیامدهای عمودی چون خردورزسازی، صنعتی سازی، شهری سازی و دیوان سالاری داشته، بلکه پیامدهای افقی نیز داشته که به زایش وعده مساوات و عدالت در کشورهای غیرغربی انجامیده است. از این رو چون مدرنیته چندلایه بوده و هر سنت فرهنگی منحصر به فرد

است، می توان گفت که همه تمدن های معاصر، مواجه با یک وضعیت پدیدارشناختی ناشی از انتشار مدرنیته در سطح جهان و رویارویی های بینامدنی هستند. جهانی شدن مدرنیته در حال تبدیل به روندی از درک متقابل، تبادل ایده ها و ارزش ها در سراسر دنیا است. به این ترتیب است که تمدن ها قربانی به اصطلاح فرهنگ تک ساحتی و همگن جهانی نخواهند و نمی توانند شد. اگر می توان از جهانی شدن مدرنیته، کلیتی در ذهن داشت، پس هر تمدن باید برای رویارویی با چالش های مشترک هزاره جدید تلاش کند. این همزمان بدان معنا است که ایده تکثرگرایی تمدن، گرایش به چیدن صحنه برای عبور از مرزهای مراکز چندگانه فرهنگ دارد. ظرفیت همه شمول یک روند جهانی راه را برای پوشمندی بینامدنی و افزایش آگاهی از مناسبات متقابل و پیچیده میان فرهنگ و سنت های دینی تفکر می گشاید.

بار دیگر، پرسش اصلی این نیست که آیا جهانی شدن یعنی جهانی شدن ارزش های غربی؟ بلکه باید پرسید آیا تکثرگرایی که هنجارهای اخلاقی و نهادهای سیاسی پیش برنده دموکراسی را پیشنهاد می کند، قادر به راهیابی به درون فرهنگ های اسلامی یا متفاوت با غرب هست؟

اگر آزادی، ارزشی جهانی است و برای کاهش فلاکت آسیب پذیرترین مردمان جهان، نقش اساسی دارد، پس موضوع کلیدی این نیست که آیا دموکراسی باید پشتیبانی شود؛ بلکه موضوع کلیدی این است که چگونه دموکراسی به پیش برده شود؟

یکی از نمونه های ائتلاف بینافرهنگی که فرهنگ مدارا را به عنوان ستون فلسفی و سیاسی گفتگو میان فرهنگ ها رشد داد، تجربه اندلس (اندولوزیا) است. این امر که همزیستی اندلسی یا *Andalusian convivencia*، همچون دوره ای به راستی درخشان در تاریخ اسلام و غرب، نقش تاثیرگذاری بر روی فهم

مسیحیان از اسلام نگذاشت، نشان از ریشه های عمیق بدفهمی از اسلام در حافظه مغرب زمین دارد. تاریخ تجربه اندلس یا آن چه به بیان دقیقتر می توان "پارادایم کوردوا" نامید، جداسازی از تمدن اسلامی نیست. تجربه اندلس قله ای مرتفع در انسان گرایی اسلامی است که ارزش تبدیل به نمادی را دارد که در آن بسیاری از اصول گفتگوی بین ادیان و بینافرهنگی می- توانست به کمال، تحقق یابد. انتقال شناخت به ویژه از منابع یونانی و عربی پیش از ترجمه آن ها به زبان های دیگر آغاز شد. اندلس با خود تجربه ای یگانه از نظر موفقیت در همه فضاهای زندگی به همراه آورد. آموزش تکیه شد و مهر شیفتگی نسبت به علم، ادبیات عربی و گفتمان فلسفی پیرامون خرد و ایمان بر آن خورد. اما مهم ترین بخش از این همه، تجربه چندفرهنگی و گفتگو بود. همزیستی فرهنگی، شکل های گوناگون به خود گرفت و انگاره ای از ارتباط و سنت، آفرینش و کشف دوباره، ساخته شد. میراث فرهنگی کوردوا از لحاظ سطح و شکوه آن شگفتی آور است. می توان در آن از سوی سنت عربی-اسلامی ابن طفیل و ابن رشد را مشاهده کرد و از سوی دیگر میراث یهودی ابن گبیرول و ابن مایمون را که زبان عربی را به عنوان واسطه انتقال برگزیدند.



مجسمه موسی بن مایمون در کوردووا

اغلب، مقایسه های تطبیقی میان اثر ابن رشد به نام *تهافت التهافت*، اثر موسی ابن مایمون به نام *دلالت الحائرين* [راهنمای سرگشتگان] و اثر سنت توماس آکویناس به نام *Summa Contra Gentiles* انجام می شوند. یک چنین همزیستی فرهنگی به دلیل اصول دینی و فقهی ای امکان پذیر شد که بسیار فراتر از معنای ضمنی خود رفتند. از این رو است که تجربه اندلس برهه ای استثنایی در تاریخ و شاید یگانه در زمان خود و کمیاب در زمان های دیگر است. بارزترین و خلاق ترین خصلت " پارادایم کوردووا" همانا همخانگی و همزیستی بر پایه اصول دینی و فقهی است. این نمونه اغلب، اشاره به مباحثات بینافرهنگی این سه گروه و قلمرو مشترک تبادل مدنی میان آن ها دارد که طی آن ها ارزش های متفاوت - صرفنظر از خاستگاه های قومی و دینی خود - قادر به همزیستی با یکدیگر بوده اند. این فرایند فهم متقابل، همچنین روندی از گوش سپردن به یکدیگر و آموختن از یکدیگر بوده است. این نگرش به آموختن از یکدیگر عمیقاً درهم تنیده با زندگی افراد و جوامع فرهنگی موجود در کوردووا قرون وسطی بوده است. لحظه های جاری در آفرینش هنری و فلسفی مشترک، خیزش حاصل از این ائتلاف و برآمد اخلاق در برابر پیشداوری و تعصب ویرانگر زمان، با کمک پویای های درونی حاصل از اعتماد و همبستگی امکان پذیر شد. به این ترتیب، پارادایم کوردووا انگاره موفقی شد برای آشتی و همگرایی در زمانی که جوامع دینی مختلف اروپایی در تبیین و از همه مهم تر تشویق آموزش فرهنگ ها از یکدیگر مشارکت داشتند.

امروز در دنیای جهانی شده ما با همین موضوع همزیستی مسالمت آمیز رو به رو هستیم. ولی، دنیای ما که به لیبرالیسم و جهانشمولی ایده های خود می-بالد، نمونه های اندکی همسنگ با تجربه اندلس آفریده

است. متأسفانه، نظریه جنگ تمدن ها چشم انداز تاریخی ما را ویران کرده است. جریان های تاریخ نگاری غالب بر مطالعات اسلامی، تحلیل های خود را یا بر محور گذشته ای دور (اسلام در قرن های اولیه) قرار می دهند و یا اسلام معاصر و این میان، میراث اندلس را با بررسی آن همچون پدیده ای اسپانیایی خالص و منزوی از باقی جهان اسلام، فراموش می-کنند. ولی تجربه اندلس با وجود این فراموشی تاریخی، همچنان میراثی از گفتگو و رفتار فلسفی است که دنیای غرب و اسلام را به دلیل بالقوگی های تمدن ساز خود به یکدیگر نزدیک کرده است.

به همین ترتیب، جوامع معاصر مسلمان نمی توانند این میراث گفتگو و همدلی مسلمانان را به عنوان یک نیروی بالقوه انکار کنند. زمان آن رسیده که این بالقوگی در صحنه عمومی دنیای اسلامی در تقابل با نگرش های بسته بنیادگرایان مسلمان، فعال شود. به راستی اگر اسلام آینده ای داشته باشد، از راه تکیه بر سنت گفتگویی خود و تبادل با دیگر فرهنگ ها و ادیان خواهد بود. به این ترتیب، پارادایم کوردووا میراثی برای اروپاییان جهت بزرگداشت و یادآوری است.

این آگاهی به دنیایی متکثر و فراتر از هر چیز، گونه ای آگاهی اجتماعی و تاریخی است از فرهنگ همچون فعالیت روحانی و از تمدن همچون روندی که رشد ایده مدنیته یعنی حذف تدریجی خشونت را تشویق می-کند.

دنیا امروز با چالشی شدید برای یافتن راه همزیستی درازمدت رو به رو است. این اشتراک منافع، تفاوت ها را آشکار و گونه گونی را بارور می سازد. بشریت، اگر این گونه فهمیده شود، دیگر سد راه خود نخواهد بود. جامعه بشری سرانجام درمی یابد که داشتن ارزش های معمول در بهترین موارد، تعادلی ناپایدار را تضمین می کند. به این معنا که هر تمدنی به گونه ای درمان ناپذیر ناکامل است و به دیگران

نیاز دارد. تنها خدای وارگان، خودکفا و منزوی دانسته می‌شوند. از این رو جدالی مداوم میان تمدن و انزوا وجود دارد. هر تمدنی مدام با ایده خودکفا و بی-نیازبودن، تهدید می‌شود. ولی در تاریخ تمدن بشر هیچ فرهنگی هرگز ظهور نکرده، مگر در همراهی با دیگر فرهنگ‌ها. آن‌چه برای هر تمدنی جهانشمول و برای هر نژادی از انسان‌ها اساسی می‌باشد، این است که همه تمدن‌ها از ابتدای شکل‌گیری، وارد شبکه‌ای از مناسبات بین‌تمدنی می‌شوند. از این روست که تمدن‌ها در سراسر اعصار نبرد کرده‌اند تا به عنوان تمدن شناخته شوند. تمدن‌ها برای دستیابی به این رسمیت، بارها یا از راه توافق یا تمایز خود از دیگران، احترام تمدن‌های دیگر را جلب کرده‌اند. بنابراین، روشن است که هر همزیستی بین‌تمدنی، تقاضایی برای به رسمیت شناخته شدن و تلاشی برای کسب احترام نزد دیگران است. حتی تمدن‌هایی که به قساوت‌های بربروار روی آورده، خشونت حیوانی را همچون روش حیاتی خود برگزیدند، در کسب احترام دیگران تلاش کرده‌اند. بازشناسی سروری همواره همراه بوده با نفرت از دیگرانی که متفاوت هستند. هر تمدنی که از وابستگی به دیگران سرباز زند، رؤیای خدایی در سر می‌پروراند. از این رو نپذیرفتن عدم کمال خود، همواره به خشونت و کشتار منجر شده است. در تاریخ تمدن‌ها تقصیرکاری دیگران، همواره به معنای ضمنی خودقربانی‌انگاری بوده است. در روش زندگی در قالب تمدن، گونه‌ای قربانی شدن جمعی نهفته که از آن خشونت و نفرت از دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها زاده می‌شود. زیرا ریشه همه دیدگاه‌های تعصب‌آلود در رد همجواری و گفتگو نهفته است. ولی، هیچ راهی وجود ندارد که کسی به دیگری گوش بدهد، بی‌آن‌که ساکت ماندن را بپذیرد. این رفتار به نظر، آیینی ناممکن برای آن دسته از فرهنگ‌هایی است که خشونت را همچون شکلی از گوش‌دادن و احترام نگذاشتن به دیگران برمی‌گزینند. با

برآمد سیاست‌های وابسته به فرهنگ‌های خاص‌گرا که طی آن‌ها ادیان و هویت‌های قومی عامل تعیین‌کننده سیاست می‌شوند، منافع جوامع با این پیوندهای خاص تعریف شده، ایده‌ها و ارزش‌های دموکراسی، تاکید آن بر روی استقلال جامعه مدنی و جدایی دین و حکومت و نیز اخلاق مدارای دینی و قومی، تحلیل می‌روند. مشکل خاص‌گرایی فرهنگی و نوع همبستگی حاصل، همواره در تقابل با ایده‌های تکثر بین‌المللی و دموکراسی جهانی بوده است. دلایل کافی برای این وضع وجود دارد. لازم به اشاره است که ایده گفتگو میان تمدن‌ها و استانداردهای بین‌المللی اخلاق برای قاعده‌مند ساختن همزیستی آن‌ها در عمل، از سوی سیاست‌پردازی‌های متکی بر هویت به انحراف کشیده شده است. بازگشت قهقراپی به شکل‌های خام ملی‌گرایی و خاص‌گرایی فرهنگی به معنای مرزکشی میان "ما" و "دیگران" است.

در چنین صورتی، همزیستی و همکاری میان فرهنگ‌ها ناممکن شده، در زمان‌هایی گفتگو نیز مجال نمی‌یابد. بهبود واقعی در سطح اداره دموکراتیک دنیا تنها زمانی امکان دارد که سرمشق‌های دینی و سیاسی جوامع از منافع خاص به سوی منافع مشترک جهت داده شوند. یک چنین سمتگیری جدیدی، وابسته به تحول در فرهنگ سیاسی و برکناری از خاص‌گرایی و حرکت به سوی جهانشمولی سیاسی است. نباید فراموش کرد که اعتبار هنجارها و اصول تنها از راه گفتگوی جهانی و گشوده به همه فرهنگ‌ها تعیین می‌شوند. نکته مطرح این است که تا چه اندازه، نظم جهانی تکثرگرا باید و می‌تواند شهروندی‌های وطن‌پرستانه، دینی و قومی را از راه برآوردن نیازهای اساسی بشر، متعادل سازد و همزمان، گونه‌گونی فرهنگ‌های مختلف را حفاظت و معرفی کند؟

تنها چنین برآوردی به ما امکان فهم این امر را می‌دهد که ظرفیت جهانی برای سخن گفتن - که میان همه

انسان ها مشترک است - بدون حق سخن گفتن بی واسطه با دیگران، قابل تحقق نیست. این حقیقت دارد که گونه گونی از گفتگو استقبال می کند، ولی همچنین خطرهای بسیاری دربردارد اگر منحصرأ موضوع آن محدود به تک گویی یک فرهنگ یا سنت با خود باشد. همه شکل های خاص گرایی سیاسی و فرهنگی به شکل های مختلف قبیله گرایی سیاسی و قومی می-انجامد که به اندازه هم تنگ بین بوده، هر دو موانع بلندمدت دربرابر صلح و همبستگی میان تمدن ها هستند. این معنایی نمی دهد جز تداوم خشونت و رویگردانی از آن دسته نهادهای سیاسی که پایه در ارزش های همزیستی دارند. به همین دلیل، از ۱۱ سپتامبر سال ۲۰۰۱ به این سو افشای بنیادگرایی دینی و به ویژه رادیکالیسم اسلامی اهمیت یافته، زیرا این پدیده مانعی است بر سر راه کارکرد مطلوب دنیایی که بیش از هر زمان، جهانی شده و نیز دربرابر فراخوان برای دموکراتیزه کردن اسلام و دیگر سنت های دینی. شک ها و ترس ها در فضای آشوب زده بین المللی به هم پیوسته اند تا بر شمار افراد بدبین نسبت به امکان وجود اسلامی دموکراتیزه و صلح آمیز، بیفزایند. نمی-توان و نباید فقط این شک ها، نگرانی ها و اعتراض ها را کنار زد. بلکه همزمان، باید فهمید که این ترس و شک، شکل کلی احساسی دیگر در جوامع امروز است (به ویژه جوامع دموکراتیک): احساس ناتوانی شهروندان در فهم سیاست و گسترش دموکراسی در فرایند جهانی سازی.

همه فرهنگ ها به برکت حس متقابل تعلق به بشریت، این ارزش ها را همچون تجربه مشترک زندگی درک می کنند. از منظر مناسبات فرهنگ ها، هیچ فرهنگی نمی تواند همه امکان های انسانی را برآورده سازد. از این رو هیچ فرهنگ تک و منفردی نمی تواند کارپرداز یا قانون گزار نهایی همه ارزش های اخلاقی باشد و بی تردید، مجاز به تحمیل تجربه زیسته خود به دیگران نخواهد بود. چشم انداز بینافرهنگی، به دور

از تبدیل به یک دیدگاه همگون جهانی، به همه فرهنگ ها و افراد، فرصت تاریخی منحصر به فردی برای متکثرسازی هویت بشری می دهد. افزون بر این، با درک هویت انسانی از این منظر، دیگر نتیجه نمی-گیریم که دیگران یا در اساس مانند ما هستند (و دوست ما) یا با ما متفاوتند (و دشمن ما). یک جامعه با استفاده از مجوز گونه گونی در سایه هماهنگی حاصل از گفتگو، بیشتر احتمال تولید راه های یکسره نوینی دارد برای سامان دهی به مناسباتی بینافرهنگی و یکسره در چارچوب مسئولیت بینافرهنگی و انسان گرایی متقابل.

این امر به ما یادآور می شود که چالش اساسی زندگی برای همگان چنین است: قائل شدن تمایز میان جامعه-ای که هیچ گونه گونی اجتماعی و فرهنگی را بازمی-شناسد و جامعه ای که پذیرش تفاوت ها در آن همراه است با شکل های عینی ارتباط گیری بینافرهنگی و همبستگی. این چالشی است که هنوز، رویارویی موفق با آن در دستور روز قرار دارد.

دین ابزاری و سکولاریزاسیون: تأملی در این باره که چرا دین در ایران، مدنی و عقلانی نشده است؟ (محمدرفع محمودیان)¹⁹⁶

فهرست

مقدمه

وبر و عقلانیت دین

دین مدنی

دورکهایم و آئین های نیایش

رابرت بلا و دین مدنی در آمریکا

دین ارزشی

دین در ایران معاصر

عقلانیت و اسلام شیعی

دین مدنی در ایران

سکولاریزاسیون در ایران

جمع‌بندی

منابع

مقدمه

یکی از مفاهیمی که در چند دهه اخیر در ایران مورد توجه خاص روشنفکران قرار گرفته سکولاریزاسیون است (برقی ۱۳۸۱، نیکفر ۱۳۸۲، وثیق ۱۳۸۴). سلطه حکومت دینی بر جامعه و آشکار شدن هر چه بیشتر محدودیت های آن، نوعی شیفتگی و کنجکاوی را درباره سکولاریزاسیون به وجود آورده است. در معنای ساده و اولیه آن، سکولاریزاسیون به معنای عرفی شدن هر چه بیشتر عرصه های گوناگون تفکر و زندگی اجتماعی و کاهش اقتدار دین بر تفکر و کنش انسان ها است (Taylor 2007, Wilson 1969). شکل‌گیری دولت اداری و بوروکراتیک مدرن، نظام قضایی مستقل قانون مدار، علم تجربی، تفکر انتقادی، بازار آزاد و نظام آموزشی مدرن، همه، مظاهر اصلی سکولاریزاسیون هستند. آن چه در این مورد در ایران مهم به شمار می آید، استقلال مهمترین عرصه های زندگی اجتماعی همانند دولت و نظام قضایی و آموزشی از نهاد روحانیت و باورهای دینی است. بسیاری از روشنفکران و برخی فعالین سیاسی و اجتماعی به این استقلال همچون یک غایت و آرمان می‌نگرند و از همه می‌خواهند که برای رسیدن به آن فعالیت های مؤثری را پیش ببرند. در این مورد حتی گروهی که به نام روشنفکران دینی خوانده می‌شوند و در دینداری‌شان نمی‌توان شک داشت نیز، دیدگاهی کم و بیش مشابه دارند.

تمرکز توجه بر سکولاریزاسیون، روشنفکران و فعالین سیاسی و اجتماعی را از توجه به تحول ممکن و مهم دیگری در زمینه باور دینی، یعنی عقلانی و مدنی شدن دین بازداشته است. اسلام شیعی، دین اکثریت مردم ایران، دینی است که هنوز عقلانی و مدنی نشده است. قدرت و نفوذ خاص آن نیز برخاسته از این امر است. اگر دین عقلانی و مدنی شده را دینی ارزشی بدانیم که انسان ها بر مبنای آن زندگی شخصی و اجتماعی پیچیده خود را سامان می‌دهند، اسلام شیعی دینی ابزاری است. مفهوم دین ابزاری اشاره به دینی

¹⁹⁶ محمدرفع محمودیان مدرس رشته جامعه شناسی در مدرسه عالی ملاردالن در شهر وسترز، سوئد است. از او کتاب ها و نیز مقاله هایی در نشریه های گوناگون ایران به چاپ رسیده است. در چند سال اخیر او بیشتر علاقه مند به بررسی ساختار متن ادبی، ارزش های بنیادین اجتماعی و سیاست حسی- نمایشی بوده است.

متفکرین شیفته کارکرد سیاسی دین، توانسته اعتبار و قدرت دین ابزاری را حفظ کند. در این زمینه کوشش های متفکرینی مانند شریعتی که می‌خواستند از اسلام شیعی مانند ابزاری برای باز ساماندهی جامعه بهره جویند، مورد استقبال و استفاده روحانیت قرار گرفته است. تأکید بر نقش سیاسی و اجتماعی دین به روحانیت اجازه داده آن را باوری مشروع و مطرح معرفی کرده، هر نوع تلاش در جهت اصلاح آن را پروژه‌ای سیاسی در خمت خلع سلاح تحول‌جویان سیاسی و اجتماعی قلمداد کند.

من در ادامه این نوشته در ابتدا دو مفهوم دین عقلانی و دین مدنی را یکایک و جداگانه مورد بررسی قرار خواهم داد. در مورد فرایند عقلایی شدن از نظریه وبر و در مورد دین مدنی از نظریه های روسو، دورکهایم و رابرت بلا استفاده خواهم کرد. سپس به دین اسلام به طور کلی و مذهب شیعه به طور خاص خواهم پرداخت. تلاش خواهم کرد تا عواملی که از تشیع یک دین غیرعقلانی و نامدنی می‌سازند را مشخص سازم. بحث اصلی من اینجا این خواهد که شیعه اسلامی دینی ابزاری است و به این خاطر توانسته بدون آن که از فرایند عقلانیت و مدنی شدن برگردد، اقتدار و نفوذ خود را، در جامعه‌ای با نهادهای قدرتمند سکولار، حفظ کند.

وبر و عقلانیت دین

دو سنت مطرح دوران مدرن، روشنگری و پوزیتیویسم، دین را باوری غیر یا ضدعقلانی بر می‌شمردند. باور به وجود قادری متعال، آفریدگاری معین و جهانی دیگر، بدون ارائه هیچ گونه نشان تجربی، یکسره غیرعقلانی جلوه می‌کند. ولی از دیدگاه دیگری که متأثر از آموزه های کانت است، می‌توان از

دارد که ابزار ساده، مناسب و کارآمدی را برای رسیدن به آرامش روحی و رستگاری اخروی در اختیار انسان ها قرار می‌دهد. دین ابزاری بیش از آن که اهرم تحول فکری و اجتماعی باشد، اهرم هماهنگ ساختن آمال ها و آرزوهای انسان ها با کنش ها و ساختار زندگی اجتماعی‌شان است. در ایران معاصر، دین ابزاری است برای رسیدن به آسودگی روحی و رستگاری اخروی. باور و کنش دینی اینجا هدف رهایی از دردها، رنج ها و دغدغه های زندگی و رسیدن به از یکسو آرامش و پالایش روحی و از سوی دیگر رستگاری اخروی را دنبال می‌کنند. در دین ارزشی، مقوله هایی مانند قادر متعال، معبد (کلیسا یا مسجد)، نظام منسجم باوری و ارزش های مقدس، مهم هستند. فرد اینجا در بستر باور به دین یا ارزش های اصلی آن، زندگی خود را پیش می برد. در مقایسه، در دین ابزاری، بیش از قادر متعال و معبد، عوامل و مکان ها و همچنین کنش ها و باورهایی مهم هستند که بیش از هر چیز امکان آسودگی، سازگاری با پیچیدگی های زندگی و رستگاری را فراهم می‌آورند.

در ایران دوران جدید، تلاش هایی برای عقلانی و مدنی ساختن دین شده است. در چند دهه اخیر، روشنفکران دینی، از جمله سروش و محمد مجتهد شبستری، کوشیده‌اند تا با نقد و آشکار ساختن ابعاد فقهی و خرافی دین، نگاه ها را متوجه بنیاد عقیدتی و ارزشی آن سازند. تلاش های آنها پژوهشی گسترده در میان پژوهشگران و برخی کنشگران اجتماعی یافته است، ولی هیچ نشانی از آن که توده های دیندار و خیل عوام از آموزه های آنها متأثر شده باشند، به چشم نمی‌خورد. به هر رو روشنفکران دینی به سنتی صد ساله تعلق دارند. پیش از آنها کسانی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا آقا خان کرمانی و کسروی کوشیده‌اند تا دین را از زائده های غیرعقلانی بزدايند. تلاش های آنها دستاورد چندانی نداشته است. روحانیت با نفوذ و اقتدار فوق‌العاده خود و با بهرمجوبی از یاری

دینی در چارچوب عقل و سازگار با باورهای عقلانی سخن گفت.



ماکس وبر

ماکس وبر متأثر از کانت، نه تنها دین را دارای توان برخوردار از عقلانیت، که عامل عقلایی ساختن نظام های باوری می بیند. در دیدگاه وبر، عقلانیت دین امری است مربوط به برداشتی غیر و تا حدی ضد خرافی از اوضاع جهان، نظام منسجم عقیدتی و باور هایی سازگار با مجموعه کنش هایی که برای بازتولید بهینه زندگی اقتصادی و اجتماعی ضروری به شمار می آیند.

وبر دین را یکی از عرصه های اولیه و همچنین مهم بروز عقلانیت می داند. بخشی از این عقلانیت، امری تشکیلاتی و مربوط به سازماندهی نظام مند مراسم نیایش و فعالیت های روحانیون و معبد است، بخشی مربوط به مشروعیت بخشیدن به بدبختی و درد و رنج زندگی یا برعکس آن موفقیت در زندگی است و بخش دیگری امری عقیدتی و مربوط به ساختار و مضمون باور دینی است (Weber 1948 a). مبارزه با خرافات و تمامی عقایدی که باور سازمان یافته دینی را به چالش می خوانند همواره در دستور کار دین و روحانیون قرار دارد. در دیدگاه دینی، فقط عامل یا نیرویی که دین خود را به عنوان علت بنیادین یا غایی به رسمیت می شناسد باید مورد شناسایی و پرستش

توده ها قرار گیرد و برای توضیح رویدادهای طبیعی و اجتماعی به عقل عملی و دانش تجربی مراجعه کرد. مبارزه با خرافات در واقع، زمینه را برای شکوفایی خرد و دانش فراهم می آورد. به هر حال، در فراز و نشیب زندگی، توده های مستأصل در جستجوی عوامل یاری دهنده متافیزیکی و برای غلبه بر موانع مادی به جادو و جنبل روی می آورند و اقتدار روح، خدایان یا ذات الهی و اراده مطلق آنها را نادیده می گیرند و در نتیجه به آن ضربه وارد می آورند. به این دلیل، به طور معمول، دو دریافت عامیانه و خردمندانه یا روزمره و تخصصی در تقابل با یکدیگر قرار می گیرند. دین تخصصی همواره باید در ستیز با دین عامیانه و خرافات در آمیخته با آن باشد تا بتواند جایگاه و مشروعیت خود را حفظ کند (Weber 1948 a).

همزمان، باور دینی باید از انسجام و استحکام کافی نظری برخوردار باشد تا با ابهت خود نه فقط تأیید و تحسین مؤمنین، که احترام منتقدین را جلب کند. در این زمینه روحانیت با سواد نظری خود دارای نقشی مهم است. پیامبران با شخصیت فرهمندانه و آموزه نو و متفاوت خود دین را بنیان می گذارند ولی این به عهده روحانیت است که آموزه جدید را سر و سامان بخشند و از آن یک دستگاه نظری منسجم بسازند. در این دستگاه فکری باید به پرسش های اساسی مورد توجه دین، از آفرینش جهان و جایگاه انسان در آن تا شیوه های اصلی رستگاری و وظیفه اخلاقی انسان، پاسخ هایی کم و بیش سازگار با یکدیگر داده شوند (Weber 1948 b, 351). شاید یک دین در آغاز، پاسخ های بازاندیشیده و سازگار با یکدیگر نداشته باشد، ولی در صورتی که از سازماندهی منسجم و توان حذب نیروی ذهنی برخوردار باشد، می تواند آنها را نظریه پردازی کند. در ادیان الهی مهم آن است که اقتدار ذات الهی با اقتدار نیرویی دیگر در آمیخته نشود، شکل حاکمیت ذات الهی بر جهان مشخص باشد

و انسان بداند که چگونه می‌تواند رستگاری اینجهانی یا آنجهانی را به دست آورد. هر چه یک دین در این زمینه پاسخ‌هایی بازاندیشیده‌تر، دقیق‌تر و سازگارتر با یکدیگر ارائه دهد، به همان اندازه دینی عقلایی‌تر است.

وبر به شکل دیگری از عقلانیت دینی نیز اشاراتی دارد، هر چند او در این مورد به طور مشخص و شفاف از مفهوم عقلانیت استفاده نمی‌کند. هر دین از آن گروه مشخصی است و در سازگاری با شیوه زندگی و رفتار آن گروه قرار دارد. شکل‌گیری چنین تطابقی می‌تواند امری داده شده نباشد و گروه، خود، دین را در سازگاری با شیوه زندگی و کنش خویش متحول ساخته باشد، یا اصلاً گروه، متأثر از باور دینی، تمایل به گزینش شیوه زندگی و کنش خاصی یافته باشد. به طور کلی می‌توان گفت که دین گروه‌های متفاوتی همچون اعضای جوامع بدوی (توتیم‌سوم)، صنعتگران و سوداگران شهری (مسیحیت اولیه)، تجار کاروان‌رو (صدر اسلام) و سوداگران شهری (پروتستانیسیم) نمی‌توانند همانند هم باشند (Weber 1978, 476). به هر رو رابطه دین و شیوه زندگی دوجانبه است. از یکسو به موازات یا در پیامد تحول اجتماعی باور دینی نیز تحول پیدا می‌کند و از سوی دیگر به موازات یا پیامد تحول در باور دینی، شیوه زندگی و کنش مردم و اساساً ساختار زندگی اجتماعی آنها متحول می‌شود. به نظر می‌رسد که وبر معیار عقلانیت را دامن زدن به تحول اجتماعی می‌داند و دینی را عقلایی‌تر می‌شمرد که توده‌ها را به جدی گرفتن زندگی اینجهانی خود و سازماندهی هدفمند آن بر می‌انگیزد. در دیدگاه وبر دینی نیز غیرعقلایی است که انسان‌ها را به انفعال، رخوت و پذیرفتن وضع موجود سوق می‌دهد.

برای وبر پروتستانیسیم به طور اعم و کالوینیسیم به طور اخص، مظهر عقلانیتی است که در دین می‌تواند

تجلی یابد. در دیدگاه وبر، پروتستانیسیم از چند لحاظ دینی عقلایی است (Weber 1958). اول اینکه پروتستانیسیم مشهور به ستیز با خرافات و باورهای معتقد به نیروهای ماوراءالطبیعه غیرالهی است. پروتستانیسیم به هیچ وجه باوری جز باور به اراده الهی آن گونه که در کلام و رفتار عیسی مسیح مشخص شده را بر نمی‌تابد و حتی برای روحانیون نیز نقش خاصی در رابطه بین خداوند و انسان قائل نیست. در این رابطه پروتستانیسیم حتی خواهان حداقل نقش برای مراسم آئینی است و با جلال و شکوه‌مندی مناسک کلیسائی کاتولیسیم سر ستیز دارد. نوم، انسجام عقیدتی این دین است. نمود بارز این انسجام را در تقدیرباوری آن می‌توان یافت. پروتستانیسیم بر این حکم که قدرت نامتناهی ذات الهی با اراده آزاد انسان سازگار نیست صحنه می‌گذارد. از این لحاظ پروتستانیسیم رستگاری (یا فقدان آن) را امری از پیش تعیین شده می‌داند و معتقد است که هیچ کس نمی‌تواند در این مورد دارای درکی معین باشد و فقط نشانه‌هایی از آن برای تأویل و شناخت وجود دارند. پروتستانیسیم هیچ کنشی را فوق‌العاده ارزیابی نمی‌کند و مؤمن را موظف به وفاداری به احکام الهی در تمامی گستره زندگی خصوصی و اجتماعی می‌داند. سوم تأثیر پروتستانیسیم بر کنش و زندگی اجتماعی افراد است. باور و کردار دینی به طور کلی در سازگاری با دخالت فعال در امور جاری زندگی قرار ندارند. اخلاص و ایمان دین‌چندان سر سازگاری با زندگی حساب شده و هدفمند اقتصادی و سیاسی ندارد. در این مورد اما وبر پروتستانیسیم را استثنا می‌داند: این دین اخلاص و ایمان را همسان با زندگی نظام‌مند اقتصادی و سیاسی می‌شمرد. به این خاطر پروتستانیسیم، چه به وسیله برانگیختن افراد به کار و سوداگری نظام‌مند و حساب شده و چه به وسیله ترویج رفتاری سازگار با روحیه سلطه‌جویانه بر جهان، در پیدایش و سامان‌یابی سرمایه‌داری عقلایی مدرن (و

همچنین علم تجربی مدرن استوار بر بنیاد پژوهش نظام‌مند و هدفمند (نقش مهمی ایفا کرده است).

دین مدنی

مفهوم دین مدنی امروز بیش از دین عقلانی مد نظر ویر، شهره عام و خاص است. این تا حد معینی به دلیل مقاله مشهور رابرت بلا (1967) در دهه شصت میلادی درباره دین مدنی حاکم بر جامعه آمریکا است ولی بیش از آن به خاطر تحولی است که در دینداری مردم در جوامع مدرن اروپائی و آمریکائی رخ داده است. امروز دیگر کلیسا یا نهاد های رسمی دین اقتدار و مرجعیت سابق را در تعیین تنها برداشت مشروع از دین را ندارند؛ مناسک دینی نیز از اهمیت گذشته برخوردار نیستند و هر کسی درک خود را از دین دارد. در این پس زمینه، دین بیشتر به باوری مدنی، مجموعه‌ای از آموزه های کلی متافیزیکی و شاید مهمتر از آن آموزه های اخلاقی تبدیل شده است. در این فرایند، دین به صورت باوری قلبی به اصولی معین، که به هیچوجه مختص یک دین خاص نیستند، درآمده است.

مفهوم دین مدنی مفهومی چندان جدید نیست. روسو برای اولین بار آن را در کتاب قرارداد اجتماعی مطرح ساخت و هنوز کم و بیش با همان معنای مورد نظر او به کار برده می‌شود (Rousseau 1973).



ژان ژاک روسو

روسو دین را از چشم انداز رابطه با جامعه رده بندی کرده، از دین انسان یا خاص و دین شهروند یا عام سخن می‌گوید. هر دو به باور او دین هایی ناقص هستند و نمی‌توانند رابطه انسان با جامعه را به خوبی تنظیم کنند. دین انسان مجموعه‌ای از باورهای قلبی است و به معبد و مناسکی وابسته نیست. این دین چون امری قلبی است و بی اعتنا به امور دنیوی نمی‌تواند جامعه را اداره کند. دین عام به دو شکل وجود دارد. یکی دینی که خدایانش مخصوص سرزمینی معین است و دارای تشریفات خاصی است. دیگری دینی است با دو دسته از قواعد و اصول یکی برای زندگی در جامعه سیاسی و دیگری برای زندگی دینی. نمونه بارز چنین دینی کاتولیسیسم است. روسو هر دو این دین ها را ناقص می‌شمرد. دین نوع اول به دلیل آن که مردم را با باورهای نادرست و مناسک پوشالی می‌فریبید. این نوع از دین همچنین دینی انحصاری (برای یک سرزمین) است و مخالفین خود را مرتد و شایسته مرگ قلمداد می‌کند. دین نوع دوم نقص بزرگتری دارد: انسان و جامعه را دچار شکاف درونی می‌سازد.

دین نوع چهارمی که به باور روسو نقایص سه دین بررسی شده را ندارد، دین مدنی است. این دین حاصل



امیل دورکهایم

امر قدسی، از جانور و گیاه توتّم گرفته تا شیء مصنوعی مانند صلیب، نماد وضعیت ویژه و یگانگی گروه معتقد به یک دین معین است. در دیدگاه دورکهایم، دین مجموعه‌ای از باورها یا عقاید نیست بلکه یک چارچوب نهادی یا مجموعه‌ای از کنش‌هایی است که غایتی جز باز تولید و تقویت همبستگی اجتماعی ندارد. نقش اصلی را در این چارچوب، معبد و آئین‌های نیایشی ایفا می‌کنند. معبد، مؤمنین یا بخش فعال آنان را گرد هم می‌آورد. مراسم آئینی افراد گردهم آمده را در فرایند کناکنش به یکدیگر مرتبط می‌سازد. امر قدسی اعلام حضور در چنین موقعیتی و نماد همبستگی جامعه معتقد به یک دین معین است. دین و نماد‌های آن در خود مقدس نیستند، بلکه چون کارکرد بازآفرینی همبستگی اجتماعی و تقویت آن را به عهده دارند مقدس هستند. انسان موجودی یکسره اجتماعی است و بدون اتکاء به جامعه هیچ کس نمی‌تواند به زندگی حتی در سطح ساده و اولیه زیستی (بیولوژیک) آن ادامه دهد. از این لحاظ، انسان نه فقط نیازمند جامعه که نیازمند جامعه‌ای به هم پیوسته و پذیرای وجود عضوی چون او است. این ولی در سطحی اولیه و ساده است. زندگی آکنده از دشواری و رنج است. انسان فقط در پسزمینه احساس همبستگی و دلبستگی به دیگران می‌تواند بر دشواری‌ها غلبه یابد

وضع قوانین و مقررات اجتماعی به وسیله حکومت است و اصول آن باید به ضرورت مشخص، اندک و شفاف باشند تا همه آن را به خوبی بفهمند. این اصول عبارتند از از ایمان به خداوندی متعال، زندگی پس از مرگ، اعتقاد به نظام پاداش و جزا، باور به تقدس قرارداد اجتماعی و قوانین و تسامح نسبت به اعتقادات دیگران. روسو می‌پذیرد که هر کس در دوران جدید باورهای دین خاص خود را دارد. به این خاطر او تأکید می‌کند فردی که دین مدنی را بپذیرد، می‌تواند به دین و آئین خاص خود اعتقاد داشته باشد ولی باور دینی او نباید در تضاد با اصول دین مدنی قرار گیرد (Rousseau 1973, 307-8).

روسو فرزند شورشی دوران روشنگری است. او دین رسمی را خطرناک برای انسجام و سرزندگی جامعه مدرن می‌یابد، ولی باور به اصول دین را امری ضروری برای همبستگی اجتماعی و اخلاقمنداری شهروندان می‌یابد. برای او دین مدنی دین عقلایی و کارآمد دوران جدید است. با این همه، متفکری که امروز مترادف با مفهوم دین مدنی دانسته می‌شود نه روسو که امیل دورکهایم است. این در حالی است که او خود از این مفهوم استفاده نمی‌کند بلکه سیر تحول دین را در جامعه مدرن به سوی آنچه که می‌تواند دین مدنی نامیده شود، نشان می‌دهد.

دورکهایم و آئین‌های نیایش

در دیدگاه دورکهایم (Durkheim 1965) بارزترین ویژگی دین نه باور به رستگاری یا باور به وجودی متافیزیکی و علتی غایی برای هستی که برقراری تمایز بین امر قدسی (یا خارق‌العاده) و امر متعارف (یا معمولی) است.

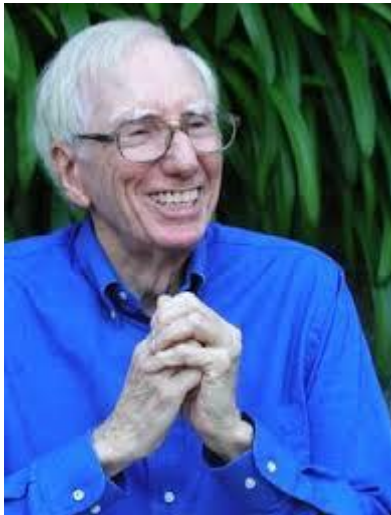
دورکهایم بر آن باور است که در جامعه فردیت به صورت امر قدسی درآمد و آئین های ارجگذاری آن بنیاد دین مدنی را تشکیل می‌دهد (Durkheim 1965; Collins 1982).

رابرت بلا و دین مدنی در آمریکا

وبر و دورکهایم بر آن باورند که در دوران مدرن، فرایند عقلانیت، تفکیک نهاد ها از یکدیگر، نوسازی و شکل‌گیری هنجارها و ارزش های مجرد جهانشمول منجر به سکولاریزاسیون می‌شود. در دیدگاه آنها، در دوران مدرن، دین دیگر نمی‌تواند اهمیت و کارکرد گذشته را داشته باشد. روشننگری انسجام و اقتدار نظری دین را ویران ساخته، فرایند نوسازی و تفرد هر چه بیشتر انسان ها سازمان و ساختار نیایشی آن را تضعیف می‌کند. به تدریج نیز باورهای دینی سکولارتر شده، یا باورهای مشابهی همانند ملی‌گرایی یا فردگرایی جای دین متعارف سنتی را می‌گیرند. این درک وبر و دورکهایم از دین که در اندیشه های مارکس نیز پژواک یافته نزد وفاداران به نظریه نوسازی از اعتبار خاصی برخوردار است. ولی منتقدین این درک فوری مثال جامعه آمریکا را پیش می‌کشاند (Bruce 1992). آنها به این نکته اشاره می‌کنند که ایالات متحده آمریکا به عنوان یکی از مدرن‌ترین جوامع با تمام پویایی و تنوع فرهنگی، نژادی و قومی خود یکی از مذهبی‌ترین جوامع بشری است. بخش مهمی از جامعه خود را مذهبی دانسته و به گونه‌ای فعال در مناسک دینی شرکت می‌جویند. به علاوه حوزه عمومی این جامعه آکنده از نمادها، اشاره ها و اصطلاحات دینی است. خداوند و نماد های دینی حضوری مستقیم و زنده نه فقط در اذهان و کنش های مردم که در حوزه عمومی دارند.

یا آنها را تحمل کند و به زیستن ادامه دهد. در این مورد، مراسم آئینی به آن خاطر کارکرد مهمی را به عهده دارند که در فرایند آن، شخص از خود و وجود شخصی خویش با تمام محدودیت های آن رها شده و خود را به سان جزئی از یک کل به هم پیوسته والا تجربه می‌کند. مراسم آئینی شور عاطفی مورد نیاز برای پیشبرد زندگی را می‌آفرینند. امر قدسی نماد موقعیت ویژه ای است که در آن چنین شوری آفریده می‌شود و از این رو مقدس به شمار می‌آید.

در دوران مدرن، دین دیگر اهمیت و اقتدار گذشته را ندارد. دورکهایم این نکته را به خوبی می‌داند. ولی او همچنین به این نکته آگاه است که در این دوران نیاز به مراسم آئینی نه فقط کاستی نمی‌یابد که شاید فزونی می‌یابد. مناسبات مدرن انسان ها را متمایز ساخته، همبستگی اجتماعی را تضعیف کرده و کار و زندگی را از معنا زوده‌اند. باور به امری قدسی که نماد مراسم آئینی باشد و یگانگی جمع در بیان احساسات خود به تقدس آن باشد کاملاً احساس می‌شود. با توجه به ساختار جامعه مدرن می‌توان اندیشید که فقط آئین ها و باورهای مدنی و فرد محور بازآفرینی همبستگی را به بهترین شکل ممکن و بدون تلاقی با شیوه زندگی دوران مدرن ممکن می‌سازند. این اما در صورتی ممکن است که در وهله اول، آئین ها جهانشمول و دربرگیرنده باشند. هر کس که می‌خواهد باید بتواند، صرفنظر از هویت دینی و غیردینی و میزان شور و درگیری در آئین ها شرکت جوید. در وهله دوم، شرکت کنندگان در مراسم باید بتوانند نقشی فعال در پیشبرد آئین ها به عهده گیرند. سازماندهی آئین ها باید دموکراتیک و بر مبنای مشارکت فعال و پویای همگانی باشد تا امکان دستیابی به شور عاطفی برای همه میسر شود. در وهله سوم نباید عواملی همچون شکل مراسم، ویژگی های امر قدسی. نماد مراسم و کنش گفتاری و غیر گفتاری شرکت کنندگان در تضاد با ارزش های جامعه مدرن باشند. به این خاطر،



رابرت بلا

مقاله بلا، به نام "دین مندی در آمریکا" با آن که امروز نوشته‌ای کلاسیک در آن زمینه بشمار می‌آید، هنگام انتشار با واکنش انتقادی برخی صاحب نظران روبه رو شد. انتقاد اصلی به مقاله، وجود برداشتی تأیید آمیز از دین مندی به سان مبلغ وطن پرستی و ارزش های آمریکائی بود. درک کلی منتقدین آن بود که بلا خود با خشنودی و نه با دیدی بیطرفانه یا انتقادی به نقش و جایگاه دین در جامعه می‌نگرد (Hecht 2007). خود بلا نیز چند سال بعد دیدی انتقادی به برداشت خود و ارزش های حاکم بر جامعه آمریکا پیدا کرد. او فردگرایی و ارجگذاری به رفاه مادی را در تناقض با ارزش هایی برخاسته از پیرایشگری مبتنی بر همبستگی و همپیمانی در رسیدن به جهانی بهتر می‌دید.

دین ارزشی

دو مفهوم دین عقلائی و دین مندی به دو دسته از ویژگی ها و گرایش های متفاوت در دین اشاره دارند. دین در بنیاد خود پدیده‌ای عقلائی است و بدون باور، سازماندهی و رویکردی عقلائی نمی‌تواند جایگاهی در جهان داشته باشد. با این حال دین می‌تواند در زمینه های گوناگون عقلائی باشد و عقلائی‌تر شود. در مقایسه، دین در خود مندی نیست. دین در دوران

دین آمریکائی ها اما دینی خاص است. این دین شباهتی به دین سنتی جوامع پیشامدرن ندارد. در گستره عمومی، دین وجهی یکسره مندی پیدا کرده است. دینی که سیاستمداران آمریکائی از آن سخن می‌گویند، در مراسم ملی و محلی عمومی از سخن گفته می‌شود و در حوزه عمومی از آن به نام دین آمریکائی ها یاد می‌شود، دینی است مندی بدون هیچ اشاره‌ای به دینی خاص، با خدایی صرفاً متعال. روبرت بلا که با نوشتن مقاله‌ای در دهه شصت پیشقراول بررسی این دین در جامعه شناسی مدرن شد و آن را برخاسته از سنت پروتستانسیسم ولی تجرید یافته برای پرستش همگان می‌داند (Bellah 1967).

سنت پروتستانسیسم به چند شکل خود را نمایان می‌سازد: اعتقاد به یگانگی فعالیت های دینی و دنیوی و باور به آنکه جهان جایگاه نمایش شکوه الهی است و وظیفه انسان در جهان بارور ساختن این شکوه است. ولی خدای این دین ویژگی خدای مسیحیت را ندارد. خدای آن موجودی بیشتر فایده‌باور و مرتبط با نظم، قانون و حق است تا متمرکز بر رستگاری و عشق. او خدایی متعال و یگانه است ولی درگیر تاریخ است و توجهی خاص به آمریکائی ها دارد. آمریکائی ها به دین گستره عمومی خود به سان دید خاص کشور خود می‌نگرند. مناسک آن نیز، همچون مناسک روز یادبود، مرتبط با تاریخ آمریکا است.

مدرن، در برخی از مناطق جهان، مننی شده است. همزمان، مننی شدن در ارتباط با فرایند سکولاریزاسیون قرار دارد. دین مدنی دینی است که بر تقدس ارزش های اجتماعی و ملی پای می‌فشارد. حرکت در زمینه عقلانیت چه بسا دین را بسته‌تر و محدود‌تر، باور یک گروه خاص سازد ولی بر خلاف آن مدنی شدن از دین باوری عمومی برای یک جامعه یا مجموعه‌ای وسیع از انسان ها در جهان می‌سازد.

در دوران مدرن، در اروپای غربی و آمریکای شمالی فرایند عقلانی تر شدن دین با مدنی شدن آن تلفیق یافته است. پروتستانیسم زمینه را هر چه بیشتر برای مدنی شدن دین فراهم آورده است. امروز بخش مهمی از مؤمنین اروپای غربی و آمریکای شمالی به باور دینی خود همچون ارزش هایی برای معنا بخشیدن به زندگی شخصی و اصولی اخلاقی برای تنظیم زندگی اجتماعی خود می‌نگرند. کنش ها و نمادهای دینی برای آنها چیزی مجزا از کنش ها و نماد های زندگی اجتماعی و تلاش ها و کنش های دیگران نیست. این دین را می‌توان دینی ارزشی نامید. دین ارزشی دینی عقلانی و مدنی است. دینی است که باورهایی به انسان ها عرضه می‌کند که می‌توانند به سان اصولی برای ساماندهی و تنظیم زندگی اجتماعی به کار آیند. همزمان باورهای دین ارزشی از استحکام و انسجام لازم برای یک نظام عقیدتی پاسخگوی نقد برخوردار بوده، این امکان را برای معتقدین فراهم می‌آورد که آن را به سان نخیره‌ای از باورهای ارزشمند ببینند. دین ارزشی همچون هر دین دیگری استوار بر نمادهای قدسی است، ولی نمادهای قدسی آن بیشتر ارزش هایی هستند که به کار تنظیم روابط پیچیده زندگی اجتماعی می‌آیند.

به طور کلی می‌توان دین ارزشی را دینی دانست که انسان ها چون آن را باوری معتبر و ارزشمند می‌دانند، به آن معتقدند. ارزشی بودن، اینجا امری

وابسته به عقلانیت، وابسته به انسجام نظام باوری، ستیز با خرافات و توجیه و توضیح بدبختی و درد و رنج است. دین ارزشی دینی است که از لحاظ نظری پاسخگوی پرسش های انسان ها است. ولی انسان ها در رابطه با دین دارای دغدغه معنماندی زندگی و رستگاری اخروی نیز هستند. در این زمینه، دین ارزشی دریافتی نظاممند از جایگاه انسان در گستره هستی و رابطه زندگی اینجهانی با زندگی آنجهانی ارائه می‌دهد. در دیدگاه وبر، پروتستانیسم به سان مهمترین مظهر عقلانیت دینی، کنش های اینجهانی را مرتبط با موفقیت اخلاقی و رستگاری آنجهانی می‌سازد. ولی هیچ لازم نیست دین چنین رابطه‌ای را برقرار سازد تا دینی ارزشی شود. وبر دین های دیگر را فاقد عقلانیت ندانسته بلکه پروتستانیسم را مظهر اوج عقلانیت می‌داند. کافی است که دینی هنجار های به هم پیوسته قابل انجام معینی را متوجه انسان ها سازد تا دین ارزشی به شمار آید. مهم آن است که زندگی و کنش های انسان ارزشی معین در رابطه با رستگاری اخروی داشته باشند و انسان ها بتوانند فراز و نشیب زندگی خود (ولی به ویژه نشیب آن) را دارای جایگاهی ارزشمند در نظام باوری دین ببینند.

دین در ایران معاصر

دین اکثریت مردم ایران، اسلام شیعی، دینی قدرتمند در جامعه است ولی در ابعاد نفوذش از ساختاری منسجم و ارزشهائی کارآمد برای زندگی اجتماعی معاصر برخوردار نیست. این دین در چند سده اخیر فرایند نوسازی و بازسازی دامن‌داری را از سرنگرانیده و تا حد زیادی به آن دلیل شکل دینی عامیانه و آسیب پذیر در مقابل هجوم خرافات پیدا کرده است. هیچ جنبش فکری یا اجتماعی‌ای نیز از آن دینی مدنی نساخته است. آموزه های آن در گستره زندگی اجتماعی ارزشهائی مطرح برای زندگی اجتماعی دوران معاصر به شمار نمی‌آیند. کمتر کسی بر مبنای

آنها دست به نوآوری در زمینه تولید، تجارت، کنکاش اجتماعی یا مدیریت سازمان های اجتماعی میزند. با این همه این دین حضوری جدی در زندگی خصوصی افراد و فضای عمومی جامعه دارد. فرایند سکولاریزاسیون تا حد معینی در جامعه رخ داده است. دولت بر مبنای اصول تنظیم کننده روابط قدرت و سازمان های اجتماعی اداره می شود؛ نظام مدرن آموزشی ایجاد شده است و خیل میلیونی شاگرد و دانشجو در آن مشغول به تحصیل هستند؛ سلامتی شهروندان به وسیله نهاد مدرن درمانی متکی بر علم تجربی تضمین می شود؛ و فرهنگ عمومی در زمینه هایی همانند ادبیات و هنر بیش از پیش وجهی غیردینی یافته است (بهنام ۱۳۷۵). ولی سکولاریزاسیون تأثیر چندانی بر قدرت و نفوذ دین نگذاشته است. علت آن است که اسلام شیعی بیش از پیش به صورت دینی ابزاری در جامعه تثبیت یافته است و از توان پاسخگویی به نیازها و خواست های انسان های عصر کنونی برخوردار شده است.

اسلام شیعی به سه وجه گوناگون دینی ابزاری است. اول آن که مجهز به وعده رستگاری مستقیم و فوری به وسیله طرح انگاره های همانند زیارت، توسل و امامت است. دوم آن که زمینه فرازش حسی و پالایش روحی فرد را به سریعترین و سادهترین شکل فراهم می آورد. سوم آن که تا حد معینی رهایی فرد را از دغدغه های زندگی پیچیده اجتماعی معاصر ممکن می سازد. بدون شک این دین فقط می تواند در جامعه ایران با ساختار اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خاص خود دینی ابزاری باشد. در جامعه های دیگر با ساختاری دیگر چه بسا در تضاد با درک، ارزش ها و خواست انسان ها قرار می گرفت و به سرعت در هم می شکست. من در ادامه این بخش در ابتدا ویژگی های کلی اسلام شیعی معاصر را برخواهم شمرد، سپس به بررسی عواملی خواهم پرداخت که از آن یک دین ابزاری می سازند.

عقلانیت و اسلام شیعی

دین شیعه به خاطر ساختار سازمانی خود، در یک سده اخیر به دینی عامیانه تبدیل شده است. دین شیعه همانند کاتولیسیسم، دینی روحانیت مدار است. روحانیت نه فقط اداره مساجد، حسینیه های و مناسک دینی همچون روضه خوانی و مراسم عزاداری را به عهده دارند بلکه در ارتباط مستقیم با مردم مسائل و مشکلات آنها در مورد امور دینی را حل می کنند (کاظمی موسوی ۲۰۰۴). نمود بارز این نکته را می توان در توضیح المسائل علمای شیعه دید. به طور نمونه آیت الله خمینی (۱۳۸۳) توضیح المسائل خود را با تأکید بر نقش مجتهدین در باور به اصول دین آغاز می کند. به خاطر جایگاه خاص خود در دین، روحانیت نقشی مؤثر در فرایند عامیانه شدن دین ایفا می کند. شبکه روحانیت شیعه هر چند همانند کاتولیسیسم یکسره پایگانی نیست، ولی در دوران جدید تا حد زیادی ساختاری پایگانی با رهبری آیت الله های عظام و مراجع تقلید پیدا کرده است. روحانیت تشیع به وسیله دریافت هدیه، کارمزد و مهمتر از آن بخشی از درآمد مردم به سان خمس زندگی اقتصادی امرار معاش می کنند. خمس نه به هر روحانی ای که به مقام های بالای روحانیت تعلق می گیرد. قدرت آیت الله ها در جذب خمس درجه نفوذ و قدرت آنها در شبکه پایگانی روحانیت مشخص می کند. رابطه نزدیک دوجانبه با مردم، روحانیت را حساس و متمایل به پذیرش خواست و تمایلات مردم ساخته است. بارزترین نمود این حساسیت را می توان در پدیده مرجعیت دید. والاترین مقام دینی شیعه نه در تناسب با قدرت علمی و کلامی که در تناسب با محبوبیت و نفوذ در توده های دیندار و جذب شاگردان حوزه های علمیه به کلاس های خود به آن مقام نائل می شوند.

رویکرد و چرخش عامیانه امری بیگانه با دین نیست. این نکته‌ای است که وبر در مطالعات خود بر آن تأکید می‌ورزد. توده‌های مردم برداشت‌های روزمره خود از دین را در کنکاش با یکدیگر به صورت نهاد در می‌آورند. حتی ایدئولوژی‌های سیاسی از چنین گرایشی مصون نیستند. ولی در دین‌های دیگر، نهادهایی معین همانند مدارس دینی یا مقامات عالی شبکه روحانیت، وظیفه خود را حفظ انسجام و توان فکری دین می‌دانند و با گرایش عامیانه به ستیز بر می‌خیزند. ویژگی خاص تشیع آن است که چنین گرایشی در آن غایب است. حوزه‌های علمیه و روحانیت بزرگ به خاطر ارتباط خود با مردم و ارتباط شبکه روحانیت با مردم از پالایش کلام روحانیون دین پایه در مراسم نمایشی دینی و کارکرد روزمره آموزه‌های دین خودداری می‌ورزند.

نزدیکی روحانیت با مردم و ساختار فکری باز تشیع از فقه شیعه فقهی پویا ساخته است. قبول عقل به عنوان یکی از منابع فقه، امکان آن را برای مجتهدین شیعه فراهم آورده که در مورد مسائل مورد ابتلای مردم دست به اجتهاد بزنند (نیازمند ۱۳۸۳). این فقط روحانیون "رادیکالی" مانند خمینی، منتظری و صناعی نیستند که با فتوای "شاذ" خود مدام راه را برای پذیرش رفتارها و شیوه‌های نو زندگی گشوده‌اند. از محافظه‌کاری سنتی دینی که در واتیکان تجلی می‌یابد و در بسیاری از ادیان دیگر نشانه‌های آن را به فراوانی می‌توان یافت، کمتر نشانی در تشیع وجود دارد. حتی گرایش‌های محافظه‌کار در روحانیت تشیع مشکلی با پژوهش‌ها و روش‌های پیشرفته علمی از پژوهش در سلول‌های بنیادی گرفته تا تغییر جنسیت ندارد. آن چه ادیان دیگر دخالت در کار خداوند یا کنش‌هایی با پیامدهای اخلاقی فاجعه‌بار می‌شمرند، برای آن اموری عادی به شمار می‌آیند. این را شاید بتوان به فقدان بازاندیشی اخلاقی و پراگماتیسم مرتبط دانست، ولی رابطه نزدیک روحانیت شیعه با مردمی که حتی برای

بهرمندی از آخرین دستاوردهای علم و تکنیک به آنها چشم دوخته‌اند نیز در این زمینه نقش ایفا می‌کند.

به هر رو مذهب شیعه از جانبی دیگر نیز با مشکل عقلانیت روبه‌رو است. بنیاد فکری آن، همان گونه که پیشتر از سوی کسروی (۱۹۹۶) و در دوران معاصر از سوی اکبر گنجی (۲۰۱۱الف، ۲۰۱۱ب، ۲۰۱۱پ) مورد اشاره قرار گرفته، متناقض جلوه می‌کند. اسلام دینی یکسره توحیدی است. خداوند آن قدرت خود را با هیچ کس و پدیده‌ای تقسیم نمی‌کند. قرآن پر از تأکید بر توحید و قدر قدرتی او است. پیامبران فرستاده شده از سوی او همگی انسان‌هایی هستند معمولی، برگزیده شده برای ابلاغ پیام‌هایش. هیچ پیامبری نیز از نقشی ویژه یا رابطه‌ای خاص با او برخوردار نیست. فرشتگانش نیز کسانی جز کارگزارانش نیستند. او در عین بخشندگی داور بیطرف و سخت‌گیر است. در محکمه داور او همه مؤمنین برابر هستند. سنجش نهایی فقط و فقط بر مبنای کنش اینجهانی مؤمنین انجام می‌گیرد. تفاوت اصلی، تبعیض اصلی، بین مؤمنین و کفار است. ولی در فقه شیعه، خاندان محمد، سلسله امامان شیعه از علی تا امام زمان، نقشی ویژه پیدا می‌کنند. نقش ویژه آنها اگر محدود به رابطه یا محبوبیت خاص آنها نزد خداوند باقی می‌ماند، شاید مشکلی درست نمی‌کرد. ولی مسئله آن است امامان شیعه می‌توانند بین خداوند و شیعیان واسطه شوند. آنچه در این مورد مهم است فقط شیعه بودن فرد و توسل او به نمادهای مقدس تشیع است. داور قادر متعال، داور خشک و سختگیرانه‌ای ناگهان با شفاعت یک امام تغییر پیدا می‌کند. داور نهایی هنوز خداوند است ولی تصمیم او نه به اتکای سنجشی دقیق که به اتکای توصیه‌ها یا رویدادهای صورت می‌گیرند که هیچ رابطه‌ای با کنش فرد مورد داور ندارد.

پدیده دیگری که عقلانیت اسلام را در تشیع خدشه‌دار می‌سازد، شکل خاص مناسک دینی آن است. در

مذهب شیعه مسجد نقشی انحصاری در عبادت و برگزاری آئین نیایش ندارد. نهاد- مکان های دیگری همانند حسینیه، سقاخانه، مقبره امام ها و امامزاده ها و خیابان (محل اجرای روضه و عزا) با مسجد رقابت می‌کنند. نیایش در مسجد ساختار و شیوه‌ای سازمان یافته‌تر و در نتیجه عقلانی‌تر دارد و نقش آن در فرایند رستگاری شفاف و مشخص است. این را ولی در مورد دیگر نهاد- مکان های نیایش نمی‌توان ابراز داشت. برخی از این نهاد- مکان ها همچون مقبره امامان دارای تعریف و جایگاهی مشخص در دین رسمی هستند ولی برخی دیگر همچون خیابان محل عزاداری و سینه زنی و امامزاده ها بیشتر در فرهنگ دینی عامیانه دارای نقش و جایگاه هستند و شیوه رفتار افراد در آن چندان تعریف شده نیست. این امر از یکسو اجازه داده تا مقام های دینی خاصی همچون روضه‌خوانان و در دوران معاصر مداحان برای اداره این مراسم شکل گیرند و از سوی دیگر این اشخاص بتوانند با آزادی و خلاقیت بیشتری نسبت به روحانیت مراسم نمایشی-نیایشی را به پیش برند.

مذهب شیعه به تنهایی گرفتار گرایش غیر یا ضد عقلایی نیست، اسلام خود در کلیت خویش نیز با چنین مشکلی درگیر است. اسلام، دینی با گرایش های عقلانی است ولی گرایش هایی غیرعقلانی نیز در آن به چشم می‌آیند. اعتقاد به توحید مطلق، مراسم ساده و به دقت تعریف شده نیایش، تأکید بر برابری دینی همه مؤمنین و شیوه رستگاری که به طور دقیق مشخص شده از آن دینی منسجم و بی‌پیرایش ساخته است. شاید همین عقلانیت باعث شده تا اسلام چنین قدرتمند در جهان معاصر جایگاه خود را حفظ و حتی تقویت کند. با اینحال کمبود عقلانیت این دین در یک سده اخیر حتی از چشم پیروان خود آن، کسانی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و اقبال لاهوری، پنهان نمانده است. از انتهای قرن بیستم پس از آشنائی مسلمانان با تمدن غربی و پی‌بردن به نقش مسیحیت به

طور کلی و پروتستانیسم به طور خاص، محدودیت عقلانیت آموزه های اسلام در ساماندهی زندگی روزمره آشکار شده است. اسلام دینی کم و بیش آنجهانی است. کنش های اینجهانی انسان بجز در یک مورد خاص، جهاد در راه دفاع از کیان اسلام و تلاش برای گسترش آن، نقش خاصی در رستگاری انسان ندارند. ولی همزمان، اسلام دینی است با مجموعه‌ای گسترده از احکام در مورد زندگی اجتماعی و سیاسی امت معتقد به آن. اسلام همچنین دینی است که با نگرشی رضایتمندانه به درگیری های اینجهانی انسانی می‌نگرد. اسلام انسان را از جستجوی لذت های مادی و انباشت ثروت اصلاً منع نمی‌کند (ترنر ۱۳۷۹). مشکل آن است که اسلام دارای هیچ حکمی مبتنی بر کوشندگی، کنش عقلایی و وفاداری محض به اصول اخلاقی نیست. زندگی روزمره برای آن عرصه جستن رستگاری نیست. گزینش کوشندگی و تحول‌جویی یا آسودگی و سازگاری با وضع موجود، رفتار عقلایی یا کنش دلبخواهی و زندگی یکسره اخلاقی یا تلاش در جهت کسب موفقیت تأثیر خاصی بر میزان رستگاری انسان نمی‌گذارد. به این دلیل اسلام، در مقایسه با دینی همچون پروتستانیسم، دینی با کارکرد اجتماعی منفی است. دینی است که به جای آن که تحول اجتماعی را دامن زند و انسان ها را به کنش عقلانی سوق دهد انسان ها را به غیر جدی گرفتن زندگی روزمره خود فرا می‌خواند.

به هر رو، در زمینه بدبختی و درد و رنج انسان اسلام شیعی از عقلانیت بارزی برخوردار است. تشیع اگر چه نه مستقیم ولی غیرمستقیم ارزشی ویژه برای بدبختی و درد و رنج انسان در این جهان قائل است. زندگی‌نامه امامان شیعه و مراسم آئینی عزاداری تأکیدی بر این امر است که محبوبیت در دستگاه الهی در ارتباطی مستقیم با میزان درد و رنج تحمل شده در زندگی این جهانی قرار دارد. به این وسیله انسان های دردمند و محروم در درد و رنج خود ارزش و

خداوند یا امامانی حامی و مدافع خاص ایران و ایرانیان یاد نکرده است.

یک ارزش دینی اسلامی-شیعی - به گونه‌ای استثنائی - در جامعه از اهمیت برخوردار است: شهادت. این ارزش در دوران معاصر اهمیت سیاسی و مدنی فوق‌العاده‌ای یافته است (Fishcer 1980; Cook 2007). نه فقط دینداران که دیگران نیز برای آن احترام قائل هستند. در وجه بینی خود، شهادت به معنای کشته شدن در راه گسترش یا دفاع از قلمرو دین است و در مقوله رستگاری اخروی موضعیت می‌یابد. شهادت سعادت اخروی انسان را تضمین می‌کند. در این زمینه هیچ کنشی کارآیی آن را ندارد. شهادت مؤثرترین وسیله کسب رستگاری است. از لحاظ مدنی، شهادت پاکیزگی (معصومیت) به فرد و اعتبار به هدف و ایدئولوژی (شهید) می‌بخشد. شهید کسی است که مهمترین دارائی خود را فدای هدفی ساخته و این نشان و ارستگی او و استحکام باورش است. شور یا هدف شهید نیز از آنرو ارزشمند است که کسی به خاطر آن جانش را از دست داده است. شهادت حتی نزد گروه های سکولار و آنتیستی همانند چپ های مارکسیست از اهمیت و اعتبار برخوردار بوده است. با این همه ارزش آن محدود به گستره سیاست باقی مانده است. شهادت در زمینه فعالیت های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و زندگی روزمره از هیچ اهمیت خاصی برخوردار نیست. سوداگری که جان خود را بر فعالیت های سخت اقتصادی می‌نهد شهید بشمار نمی‌آید، همان گونه که پرستار یا پزشکی که با پذیرفتن مرگ در صدد نجات جان بیمارانی (مبتلا به بیماری های واگیر یا جذام) بر می‌آید شهید نیست. در گستره زندگی روزمره نیز کسی به مقام شهادت نائل نمی‌شود؛ حتی اگر به سان یک مادر یا پدر جان خویش را بر سر سلامتی یا بهروزی فرزندان خود نهد. شهادت رویدادی است که فقط در زمینه مبارزه سیاسی، در

شکوهی می‌یابد که در گستره زندگی روزمره مدرن و کناکنش با دیگران نشانی از آن احساس نمی‌کنند. این زندگی را برای بسیاری قابل تحمل یا تحمل پذیرتر می‌سازد. ولی این ارزشمندسازی دارای وجه غیرعقلانی یا ضد عقلانی نیز هست: توده های دردمند و محروم را به پذیرش وضع خود و اجتناب از تلاش در جهت تغییر آن فرا می‌خواند. تشیع همچنین هیچ توضیح و توجیهی برای خوشبختی و موفقیت انسان ها ندارد. به طور کلی در گستره آموزه های شیعه خوشبختی و موفقیت اینجهانی جایی ندارند تا توضیحی برای آن ارائه شود. به این خاطر نیز اصولی اخلاقی برای ساماندهی و نظارت بر موفقیت ندارد.

دین مدنی در ایران

اسلام شیعی در ایران نیرویی مقاوم در مقابل فرایند مدنی شدن دین بوده است؛ نه خود به دینی مدنی تحول پیدا کرده و نه اجازه داده است که دینی مدنی بر مبنای ارزش هایی مستقل ولی وابسته به آن شکل گیرد. مذهب شیعه نقشی مهم در شکل‌گیری دولت ملی در ایران داشته است. صفویه ایران یکپارچه برخوردار از دولت مرکزی را به اتکای مذهب شیعه و با تبدیل آن به دین اکثریت مردم بنیان گذاشت (صفت‌گل ۱۳۸۱). با این حال، مذهب شیعه در عرصه سیاست و اجتماع هیچ اصل و ارزش مدنی‌ای به جامعه ارائه نداده است. در زمینه فردگرایی، وطن پرستی، همبستگی اجتماعی، ملی‌گرایی ناتوانی آن کاملاً چشمگیر است. اسلام اساساً دین یک امت واحد، مجموع مؤمنین، است و به سختی می‌تواند تفکیک امت را به ملیت های گوناگون و شهروندان دولت-ملت های متفاوت را بپذیرد. این سنت در مذهب شیعه نیز، با آنکه این مذهب در شکل‌گیری دولت ملی مدرن ایران نقش ایفا کرده، رد خود را به جای گذاشته است. شیعه شاید اینجا و آنجا اسلام ایرانی خوانده شود ولی هیچ گاه از

تقابل با دولت یا یک نیروی سیاسی دشمن اعلام شده، می‌تواند اتفاق افتد.

یک نکته چشمگیر در جامعه ایران فقدان دین مدنی مستقل از اسلام شیعی است. تلاش‌های کسانی مانند کسروی و رهبران اولیه مجاهدین در بنیان نهادن چنین دینی، حال چه به خاطر راهکرد نادرست آنها و چه به خاطر عدم آمادگی جامعه، دستاوردی در بر نداشته است. از این رو، از ارزش‌هایی قطعی و جهانشمول که رویکردها یا درک‌هایی معین، همچون راستگویی، درستکاری، فداکاری اجتماعی و پاکدامنی را مقدس بشمارند، نشان چندانی نمی‌توان یافت. همچنین از ارزش‌هایی که دورکهایم و بلا به آن همچون دین مدنی می‌نگرند، فردگرایی، وطن پرستی و کوشندگی در ایران نشان چندانی نیست. این به آن معنا نیست که فردگرایی یا وطن پرستی و کوشندگی برای کسی دارای موضوعیت نیستند و کمتر کسی دارای فردیت یا روحیه‌ای وطن پرستانه است، بلکه به آن معنا است که فردگرایی یا وطن پرستی و کوشندگی اموری پر ارزش و مقدس بشمار نمی‌آیند. از ارزش‌هایی همانند آنها که مقدس به شمار آیند نیز نمی‌توان نام برد.

در تشیع شخصیت‌ها، مکان‌ها و باورهای دینی، مقدس هستند. شخصیت‌های تاریخی تشیع، بخصوص دو امام علی و حسین هنوزچنان مقدس هستند که کمتر انتقاد و توهینی را برمی‌تابند. تقدس شخصیت آنها تا حدی وجه مدنی یافته است و حتی در گفتمان‌های (البته سیاسی) چپ و لیبرال از آنها با عزت و احترام یاد می‌شود. باورهای این دو تن اما هر چند در هاله تقدس پیچیده شده ولی بیش از آن مبهم است که بتواند به صورت ارزش‌هایی معین مطرح شود. مکان‌های دینی نیز تقدس خود را حفظ کرده‌اند. مسجد، حسینیه، امامزاده و منبر به طور عمومی مقدس دانسته می‌شوند. ولی از آنجا که این مکان‌ها عرصه فعالیت

های مدنی نگشته‌اند خود نیز تقدس مدنی یا ارزش مدنی نیافته‌اند. باورهای دینی نیز کم و بیش چنین سرنوشتی پیدا کرده‌اند. باورهایی همچون توحید، نبوت، و حیانت قرآن و جایگاه امامان تشیع همه مقدس هستند. نظریه ولایت فقیه و درک خمینی مبتنی بر آن که حفظ حکومت اسلامی در تقدم بر تقدس آن باورها قرار دارند تا حدی از تقدس آنها کاسته، ولی هنوز تقدس کلی خود را حفظ کرده‌اند. محتوی و بافت یکسره دینی اجازه نداده است که این باورها وجهی مدنی پیدا کنند. توحید همان توحید قادر متعال است، نبوت پیغامبری محمد و دیگر پیامبران مشخص مورد نظر اسلام، و حیانت قرآن کلام الهی بودن قرآن و امام شیعه همان دوازده امام شیعه اثنی عشری. از این باورها هنوز دریافتی مدنی یا حتی نیمه مدنی ارائه نشده است.

عاملی که می‌توانست در شکل‌گیری دین مدنی، نقشی مؤثر ایفا کند عرفان است. عرفان به صورت یک گرایش قدرتمند دینی و فرهنگی به برخی از باورهای دینی وجهی غیردینی بخشیده است. دین عرفانی بیش از آن که مجموعه‌ای از آئین‌نمایش و قواعدی برای تنظیم زندگی روزمره و رسیدن به راستگاری باشد، آئین تجربه عشق معبود و جهانی دگرگونه است. خدای آن نیز بیش از آنکه داوری سختگیر، مجازات‌کننده و پاداش‌دهنده‌ای ریزبین باشد وجودی است دربرگیرنده انسان و شیفته خود و در نتیجه انسان (مسکوب ۱۳۷۹). درون مایه اصلی برداشت عرفان ایرانی از دین عشق و شور تجربه جهانی نامتعارف به گستردگی وجود الهی است. دین عرفانی دینی تجربی است که در آن احساس و آئین‌های نمایشی نقشی مهم ایفا می‌کنند. تجربه فردی در آن نقش مهمی را ایفا می‌کند. با این حال برداشت عرفانی از دین کمکی به ایجاد یا اشاعه برداشتی مدنی از دین نکرده است. از یکسو عرفان خود ارزش‌ها و باورهایی مدنی نیافریده است و از سوی دیگر اجازه نداده است تا ارزش‌های مدنی

قدرتمندی در جامعه شکل گیرند. مفاهیم و ارزش های عرفانی بیش از آن مرتبط با تجربه شخصی از امور دینی هستند که زمینه را برای باورهایی مرتبط با زندگی اجتماعی فراهم آورند. به علاوه عرفان با چنان شیفتگی انسان به ذات الهی و وجود نامتناهی او درآمیخته است که جایی برای زندگی عرفی اینجهانی و تجربه زیر و بم آن باقی نمی‌گذارد.

رویه‌مرفته، دین مدنی در ایران مدرن شکل نگرفته است. نه خود تشیع به صورت دین مدنی در آمده است و نه دینی مدنی بر بنیاد ارزش های مقدس گونه تکوین یافته است. ارزش هایی که در جهان مدرن وجهی مقدس گونه یافته‌اند، همانند فردگرایی، وطن پرستی، کوشندگی و وارستگی در ایران موضوعیتی خاص نیافته‌اند. آنها به سان هنجار یا ارزش هایی آرمانی برای برخی مطرح هستند و چه بسا که به زندگی بسیاری راه یافته باشند ولی به صورت ارزشهای عام، بنیادین و اجزاء یک دین مدنی مطرح نیستند.

سکولاریزاسیون در ایران

سکولاریزاسیون در ایران پدیده یا فرایندی چند وجهی و متناقض است. از یکسو ایران معاصر را می‌توان جامعه‌ای سکولار به شمار آورد. نظام مدرن آموزشی متکی بر مدرسه و دانشگاه که با کارآیی خاص خود خیل تحصیل کرده برای بوروکراسی، خدمات و صنعت و تجارت پرورش می‌دهد بارزترین نمود چنین گرایشی در جامعه است. ولی نظام مدرن آموزشی نمونه‌ای منحصر به فرد نیست. در تمامی حوزه های زندگی، نمونه های بارز سکولاریسم را می‌توان یافت. در حوزه سیاست، دولت قدرتمند اداری، ارتش متمرکز ملی و بوروکراسی سازمانیافته مظاهر سکولاریسم هستند. در حوزه اقتصاد، صنعت مدرن، نظام بانکی، بیمه و قوانین پیچیده کار و سرمایه‌گذاری

نمود سکولاریسم هستند. در حوزه زندگی روزمره می‌توان به نظام پیچده مدرن درمانی، رسانه های همگانی، مکان ها و عرصه های مدرن تفریح اشاره کرد. در حوزه فرهنگ، علم تجربی (وابسته به سطوح عالی آموزشی) و ادبیات مدرن نمونه های مهم سکولاریسم هستند. در حوزه هنر نمود هایی که امروزه برخی شهرت جهانی یافته‌اند همانند فیلم، موسیقی و نقاشی (مدرن) به چشم می‌خورند. عملاً بخش مهمی از زندگی شهروند ایرانی در چنین حوزه هایی سپری می‌شود. در نظام مدرن آموزشی تحصیل می‌کند؛ کارکن مؤسسات مدرن اقتصادی، از کارخانه و سوپرمارکت گرفته تا اداره و بانک است؛ به گاه بیماری به نظام مدرن پزشکی، به دکتر و بیمارستان روی می‌آورد؛ و برای تفریح به سراغ رمان، سینما، پارک، رستوران، کنسرت و تئاتر می‌رود. بدون شک همین شهروند در صورتی که انسانی مؤمن باشد بخشی از اوقات خود را در مسجد و حسینیه می‌گذراند، به گاه بیماری امید به لطف الهی می‌بندد و به گاه کار بر اساس باور های دینی رفتار می‌کند و چه بسا که از شرکت در برخی حوزه های از زندگی اجتماعی همچون بانک، سینما یا تئاتر احتراز جوید. ولی به طور کلی می‌توان گفت تعداد چنین افرادی در جامعه چندان زیاد نیست و بسیاری از مؤمنین نیز زندگی خود را در سازگاری و بر اساس کارکرد نهاد های مدرن سکولار سامان می‌دهند.

سکولاریزاسیون در ایران ریشه در دو امر دارد. از یکسو، نهادهای اجتماعی و سیاسی همه در اقتباس از غرب در جامعه بینان گذاشته شده‌اند. دولت عامل بنیانگذاری و ضامن کارکرد بهینه آنها بوده است. ولی عامل اصلی در ماندگاری و اعتبار آنها کارائی فوق‌العاده آنها است. نهاد های سکولار به صورت آماده و برگزیده از فرایند تجربه و اشتباه و حتی گاه به دست متخصصین مجرب خارجی در ایران بنیاد گذاشته شده‌اند. هرگونه مشکل ایجاد شده در فرایند

کارکرد آنها نیز از سوی متخصصین مجرب خارجی و با کمک نهادهای غربی حل شده است. از سوی دیگر، اسلام شیعی در دوران جدید ادعایی نسبت به اداره امور اجتماعی نداشت. در این مورد حمید عنایت (۱۳۶۵) به تاریخ شیعه اشاره می‌کند. به باور او شیعه در آغاز دوران جدید از آنجا که سده های متمادی به سان فرقه‌ای کلامی و مدرسی بسر برده بود، نسبت به سیاست بی علاقه بود و بیشتر بینشی آرمان خواهانه به سیاست داشت. بدون شک این رویکرد در فرایند و پیامد انقلاب مشروطیت تغییر پیدا کرد ولی حتی بعد از آن و پس از رویداد انقلاب ۵۷ شیعه توجهی به بنیانگذاری نهادهای اجتماعی ریشه گرفته از آموزه های دین نشان نداده‌اند. به هر رو دین اسلام در کلیت خود نیز در دوران جدید با توجه به وضعیت خاص خود، ادعایی در این مورد نداشته است. در آغاز دوران مدرن، اسلام دیگر دین زمینه ساز شکوفایی علوم تجربی، دیوانسالاری مجرب و پزشکی قرن چهارم تا ششم هجری نبود. انحطاط سرتاسر وجود آن را فرا گرفته بود. به این دلایل، تأسیس و گسترش نهادهای سکولار سیاسی و اجتماعی تا حدی در فضای خالی از رقابت انجام گرفته است. در مقابل دانشگاه، مدرسه (اسلامی) وجود نداشت تا دست به مقاومت زند؛ در مقابل ارتش مدرن سپاه اسلامی وجود نداشت؛ و در مقابل هنر مدرن هنری اسلامی وجود نداشت.

از سوی دیگر، جامعه ایران فرایند سکولاریزاسیون را به گونه‌ای جدی از سر نگذرانیده است. دین در زندگی روزمره انسان های دارای جایگاهی والا است ولی بیش از آنکه رویکرد و کنش های روزمره آنها را سمت و سوی دهد ذخیره‌ای از شور و توان در اختیار آنها قرار می‌دهد. دین به آن خاطر برای آنها مهم است که آنها را از دغدغه های اجتماعی، روحی، اخلاقی و اخروی می‌رهاند. دین نه به صورت باور به اصول و ارزش هایی معین که به صورت ذخیره‌ای از توان و اقتدار قابل برداشت در ذهنیت و زندگی آنها حضور

دارد. نمود بارز این ذخیره را می‌تواند در دو پدیده آئین های نمایشی دینی و اصل امامت یا اقتدار و اعتبار فوق‌العاده امامان شیعه یافت.

آئین های نمایشی دینی در ایران از اهمیتی خاص برخوردار هستند. عزاداری ها و زیارت قبور عرصه تجمع و بیان احساسات خیل توده ها هستند. شاید در چند سال اخیر تا حدی از اهمیت آنها کاسته شده باشد ولی هنوز این مراسم، به خصوص عاشورا، اربعین و ضربت خوردن و شهادت امام علی مورد توجه بخش مهمی از جمعیت قرار می‌گیرند. مراسم اصلی آئینی تشیع بر خلاف مراسم آئینی ادیان دیگر و حتی اسلام سنی پیرامون عبادت، که در آن بیان باز احساسات از هیچ اهمیت خاصی برخوردار نیست، سازماندهی نشده‌اند. در اسلام شیعی مسجد، نماز و روزه از آن اهمیتی که در اسلام سنی دارند برخوردار نیستند. به جای آنها آئینهای نمایشی شکل گرفته پیرامون عزاداری مهم هستند. در این آئین ها شرکت کنندگان فرصت می‌یابند احساسات (آمیخته با درد و رنج) خود را با نجوا، فریاد، گریه و سینه زنی بیان کنند. آنچه که در آئین های نمایشی رسمی همانند نماز یا عبادت کلیسایی ممکن و مجاز نیست اینجا نه فقط ممکن و مجاز است که مورد استقبال قرار می‌گیرد. فرد اینجا به میزانی از تجربه احساسات و شور می‌رسد که کم و بیش در مراسم نیایشی دین های دیگر ناممکن است. دورکهایم در رابطه با حضور فرد در مراسم آئینی از احساس شور یگانگی با جمع، احساس یگانگی با نیروئی بس قدرتمندتر از خود سخن می‌گوید. به باور او در مراسم آئینی فرد فرصت می‌یابد احساسات شخصی خود را بیان کند ولی به آن وسیله یگانگی با اجتماعی را تجربه کند. دورکهایم جذابیت و اهمیت مراسم آئینی را وابسته این امر می‌داند. جذابیت مراسم نیایشی دینی تشیع نیز از این پدیده نشأت می‌گیرد. فرد به وسیله شرکت در آن فرصت بیان احساساتی را می‌یابد که در کمترین عرصه دیگری جرأت و فرصت

بیان آن را دارد، در عین حال که می‌تواند به آن وسیله به احساس یگانگی با تاریخ و اجتماعی بس گسترده‌تر از وجود فردی خود دست یابد.

اسلام شیعی به گونه‌ای دیگر نیز از اسلام سنی متمایز است. شیعیان دو اصل امامت و عدالت را به سه اصل بنیاد دین اسلام، توحید، نبوت و معاد افزوده‌اند، ولی این اصل امامت است که اهمیتی فوق‌العاده در دینشان یافته است. حتی می‌توان همراه با پژوهشگری بیطرف ولی دارای نگرشی همدلانه به تشیع، هتاری کورین (۱۳۷۳) با کمی جرأت ادعا کرد که در تشیع امامان اهمیت بیشتری از پیامبر دارند. دو امام علی و حسین حضوری مستقیم و همه جانبه در زندگی روزمره مردم دارند. آنها نه فقط بنیانگذاران تشیع و شهدای اسلام که همچنین یار و یاور توده‌ها به‌شمار می‌آیند. گفتن "یا علی" و "یا حسین" هم از نظر نمادین و هم به صورت مادی ندای یاری جستن از نیرویی ترازنده است. در تشیع، مهدی امام دوازدهم، امامی غایب است که با بازگشت خود جهان را پر از عدل و داد خواهد ساخت. او امام غایب زنده است. کسی است که منتظر بازگشت به میان انسان‌ها است. ولی عملاً این دو امام علی و حسین هستند که غایب حاضر به شمار می‌آیند. آنها حضوری زنده و پویا در ذهنیت و کنش انسان‌ها دارند. انسانها از آنها هم در زمینه کنش‌های روزمره و هم در ارتباط با رستگاری اخروی یاری می‌جویند. در گستره کنش‌های روزمره، نام و یاد آنها منبع و خاستگاه نیرو به شمار می‌آید. در هر موقعیت سخت و پیچیده‌ای، فرد نام و یاد آنها را، توان و مظلومیت آنها را مورد خطاب قرار می‌گیرد تا از خاستگاهی متافیزیکی نیرو و یاری دریافت کند. در زمینه رستگاری، امامان شیعه همچون واسطه‌ای قدرتمند بین داور الهی و سابقه رفتاری فرد عمل می‌کنند. امامان نزد خداوند برای شیعیانی که به آنها توسل جست‌هاند شفاعت می‌کنند تا گناهان آنها بخشوده شود و به بهشت راه یابند. توسل به گونه‌های مختلف رخ می‌دهد، از

یاد نام و زیارت مقبره امامان گرفته تا گریه و عزاداری برای آنها و دفن در حریشان. قدرت امامان در مورد شفاعت تا آن حد هست که با شفاعت خود باعث شوند هر گناهی بخشوده شود. این را شاید بتوان بُعد غیر یا ضدعقلایی تشیع دانست، این که داور نهایی خداوند بر اثر شفاعت امامی که معلوم نیست در نظام پایگانی دینی دارای چه قدرتی است تغییر می‌کند ولی به هر رو قدرت امامان شیعه را نزد توده‌ها می‌رساند.

نفوذ و قدرت امامان همه جا مشهود است. نام و یاد آنها همه جا، از داشبورد تاکسی و کامیون گرفته تا عرصه سیاست، به چشم می‌خورند. آنها در زمینه‌های گوناگون همچون اسطوره عمل می‌کنند، اسطوره‌ای که هم افسانه است و هم خاستگاه نهایی معنا. به علاوه وجود آنها وجودی مقدس است. نه فقط نام آنها که کنش‌ها و آرمان‌های (نسبت داده شده به آنها) مقدس بشمار می‌آیند. در بحث‌های اجتماعی و سیاسی، افسانه‌های نسبت داده شده به آنها همچون رویدادهای نه فقط تاریخی که همچنین مقدس مورد ارجاع قرار می‌گیرند. عاشورا نمود بارز چنین روایت-رویدادی است. عاشورا مظهر مظلومیت، دادخواهی و شوریدگی نه فقط یک امام بلکه بشریت شمرده می‌شود و در این مورد هیچ پرسش باز یا انتقادی پذیرفته نمی‌شود. در یک کلام مردم با امامان خود هم در عرصه مادی و روزمره زندگی رابطه دارند، هم در گستره تفکر سامان یافته و هم در زمینه رستگاری.

جایگاه خاص امامان اجازه داده که علیرغم فرایند پیشرفته سکولاریزاسیون، روحانیت دارای قدرت و نفوذی فوق‌العاده در جامعه باشد. روحانیت تشیع در مدارج بالا می‌تواند نایب امام زمان شمرده شده، به آن وسیله رابطه‌ای مستقیم با امامان پیدا کند و در مدارج پایین برگزار کننده مراسم آئینی مربوط به امامان. روحانیت در ایران نه به خاطر اداره مساجد که از

اهمیت خاصی در اسلام شیعی برخوردار نیست و حتی تا حد معینی نه به خاطر اجتهاد (که برای توده ها موضوعیت خاصی ندارد)، بلکه بیشتر به خاطر اداره مراسم آئینی مربوط به امامان شیعه دارای قدرت و نفوذ هستند. روحانیت همچنان که توده ها خود و منتقدین دین به آن اشاره دارند با روضه و نوحه خوانی نفوذ و قدرت خود را حفظ کرده‌اند. قدرت و نفوذ آنها هم ریشه در مدیریت ارتباط توده ها با امامان خود دارد و هم در مدیریت احساسات توده ها. این شکل از قدرت و نفوذ در کنار مجموعه عواملی دیگر برای روحانیت این امکان را فراهم آورد که رهبری انقلاب ۵۷ را به دست گیرد و در تقابل با فرایند سکولاریزاسیون حاکم بر جامعه دولتی دینی را بر مبنای نظریه ولایت فقیه تشکیل دهد.

آن چه فرایند سکولاریزاسیون در جامعه را با مشکل و مانع روبه رو می‌سازد صرفاً جایگاه والای دین در جامعه نیست بلکه شکل حضور دین در جامعه است. سکولاریزاسیون با دین تلاقی مستقیمی پیدا نمی‌کند. شکل حضور دین در جامعه حسی-نمایشی است. مراسم نمایشی دین که داغ و پرشور اجرا می‌گردند، فرصت بیان احساسات را برای انسان ها فراهم می‌آورد. فرد با بیان درد و رنج خود به نوعی پلایش حسی دست می‌یابد. آنچه که او در موقعیت های دیگر به سختی می‌تواند ابراز کند به سهولت قابل بیان در عزاداری های دینی هستند. با امامان خود نیز فرد شیعه دارای رابطه‌ای حسی-عاطفی است. امامان یاور او در زمینه انجام امور روزمره و به دست آوردن رستگاری اخروی هستند. در اینمورد او لازم نیست فعالیت خاصی جز یادآوری خاطره امامان و عزاداری برای آنها کاری انجام دهد. عامل اساسی در این زمینه شیعه بودن فرد، دوستی با اهل بیت و مشارکت در آئین های نمایشی است. در مقایسه فرایند سکولاریزاسیون به طور عمده در گستره نهاد های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی رخ داده است. در این

گستره کنش انسان ها هدفمند و بیشتر عقلایی است تا حسی-نمایشی. حضور در این گستره نیز هیچ کمکی به فرد برای پلایش حسی یا به دست آوردن پشتیبانی دیگران یا حمایت نیروئی ترافرازانده نمی‌کند. دو سپهر عملاً مجزا از یکدیگر ولی در کنار یکدیگر به حیات ادامه می‌دهند.

جمع‌بندی

در ایران معاصر، اسلام شیعی شکل و ساختار یک دین ابزاری یافته است. این دین، ابزار معینی در اختیار فرد برای برگزشتن از مسائل و مشکلات زندگی مادی روزمره، پلایش روحی و رسیدن به رستگاری آنجهانی قرار می‌دهد. مفهوم ابزاری را باید به گونه‌ای خاص در حوزه مطالعات دینی فهمید. در حالی که پروتستانسیم به باور وبر اهرمی برای تحول جهان زندگی روزمره و اجتماعی به وسیله سازماندهی عقلانی آن است، اسلام شیعی اهرم رهایی از مشکلات و دغدغه های زندگی به وسیله یاری گرفتن از عاملی آنجهانی ست. اسلام شیعی بیش از آنکه ابزاری برای ساماندهی نظاممند تفکر، توضیح جهان یا ساماندهی زندگی اینجهانی باشد ابزاری برای رهایی از دغدغه های زندگی و دغدغه رستگاری است. به هر رو، مفهوم دین ابزاری در تقابل با دین ارزشی معنایی مشخص می‌یابد. در حالیکه دین ارزشی دینی است که اصول و احکام ارزشی معینی برای سامان دهی زندگی عرضه می‌کند و دیندار آن را به صورتی باوری ارزشمند و معتبر (در مقایسه با باورها، دین ها و اینتولوژی های دیگر) می‌بیند، دین ابزاری وسیله‌ای برای برگزشتن از مشکلات عرضه می‌کند و دیندار آن را همچون باور و رویکردی برای دستیابی به اهداف معین اینجهانی و آنجهانی می‌بیند. به صورت دین ابزاری، اسلام شیعی ادعایی در زمینه سازماندهی زندگی روزمره و ایجاد نهادهای ضروری برای

پیشبرد زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی پیچیده مدرن ندارد و با سکولاریزاسیون جامعه کنار آمده است. قدرت و اعتبار آن برخاسته از ادعایی یا عامل دیگری، عامل مداخله‌گر دلبخواهی ولی جانشینان است که در هر موقعیتی به یاری شیعه دیندار می‌شتابد. در اسلام شیعی هیچ‌کدام از عواملی همانند تلاش، اخلاص، عبادت نظام‌مند و عشق به ذات الهی موفقیت اینجهانی و رستگاری آنجهانی را به خوبی یک عامل معین دیگر تضمین نمی‌کند و آن عامل توسل به امامان شیعه و اساساً توان تفرزانده این امامان در زمینه یاری رسانی به انسان‌ها در این جهان و شفاعت آنها در آن جهان است.

احکام کلی اسلام شیعی درستکاری، راستگویی و نیکوکاری را توصیه می‌کنند، ولی قطعیتی جهانشمول و صادق برای همگان در آن احکام یافت نمی‌شوند. اسلام شیعی دینی است که در آن بسیاری از اعمال آزاد هستند. این تا حد معینی به خاطر آن است که اسلام به طور کلی بر خلاف دیگر ادیان الهی و ادیان هندی برداشتی منفی از لذت‌های زندگی روزمره ندارد. در این دین انسان مجاز است و حتی تشویق نیز می‌شود که از موهبت‌ها و لذت‌های معمول زندگی، از خوردن، آشامیدن و انباشت ثروت گرفته تا لذت جنسی، بهره‌کافی را ببرد. مواردی که انسان از دست زدن به آن منع است موردی و انگشت شمار هستند. از این لحاظ فرد مجبور نیست از خود خویش‌تنداری نشان دهد و برای رسیدن به رستگاری از برخی از لذت‌ها یا فعالیت‌های مرتبط با زیست مادی دوری جوید. تشیع از این حد از مداراجویی با زندگی روزمره نیز فراتر می‌رود و در کمتر موردی سختگیری و قطعیت را بر می‌تابد و حتی در مورد عبادت‌های روزمره که شرع اسلام تأکید خاصی بر آنها دارد، برخوردی مداراگرا دارد. مسئله اصلی آن است که در اسلام شیعی رستگاری آنجهانی ارتباطی مستقیم با کنش‌های فرد در گستره زندگی روزمره، در حوزه فعالیت‌های

اقتصادی و اجتماعی ندارد. حتی عبادت‌های مشخص شده از سوی دین اسلام در آن از اهمیت خاصی برخوردار نیستند. مهمترین عامل همانا مجموعه کنشهایی هستند که انسان را در ارتباط با اقتدار و شفاعت امامان شیعه، که بسیاری از اوقات امری مرتبط با مظلومیت آنها است، قرار می‌دهد.

اسلام شیعی در فقدان اصولی مشخص برای تنظیم اخلاقی زندگی روزمره و اجتماعی، شکل و ساختار یک دین مدنی را نیافته است. تشیع مذهب اکثریت مردم ایران است ولی دین ملی یا اجتماعی ایرانیان نیست و هیچ اصول معینی برای ساماندهی زندگی اجتماعی به جامعه ارائه نداده است. نه ارزش‌هایی ناظر بر زندگی اجتماعی و سیاسی مدرن همچون فردگرایی، همبستگی عاطفی و اجتماعی، وطن پرستی و کوشندگی را به جامعه معرفی کرده و نه ارزش‌هایی مدنی متفاوتی، ارزش‌هایی همچون نیکوکاری، ارجح‌سازی درد و رنج انسان یا احساس اخوت نسبت به همه دینداران یا همه مسلمانان. گرایش‌های نهفته در مذهب شیعه همچنین اجازه نداده دین مدنی مستقل از اصول دین حاکم بر جامعه شکل گیرند. این امر بدون شک در همراهی با عوامل اجتماعی و سیاسی‌ای همچون عدم شکل‌گیری جنبش‌های قدرتمند اجتماعی و فکری، ضعف طبقات اجتماعی و شکل‌نگرفتن تفکر طبقاتی، به فرجام نرسیدن شکل‌گیری دولت ملی و عدم وجود بنیادهای تفکری مستقل از تفکر دینی در تاریخ ایران رخ داده است، ولی این هیچ از اهمیت نقش خود تشیع نمی‌کاهد.

آن چه به هر رو در یک سده اخیر حساسیت برخی را چه در میان روحانیون و چه در میان روشنفکران متمایل به دین برانگیخته کمبود عقلانیت یا گرایش ضد عقلایی اسلام شیعی است. مسئله فقط این نیست که تشیع بیش از پیش آلوده به خرافات شده است و روحانیت در کنکاش با توده عوام از دین آموزه‌های پر

Bethesda: IBEX Publishers.

کسروی، ا. : ۱۹۹۶. "شیعیگری" صص ۱۰۴-۲۱۴
در بهائیکری شیعیگری صوفیگری، انتشارات مهر،
کلن.

کوربین، ه. : ۱۳۷۳. تاریخ فلسفه اسلامی (متن کامل)،
ترجمه جواد طباطبائی، انتشارات کویر، تهران.

گنجی، ا. : ۲۰۱۱الف. "جانشین امام زمان و دست
انداختن امام زمان،"

<http://radiozamaneh.org/politics/2011/06/1/9/4845>

گنجی. ۲۰۱۱ب. "اختراع تشیع،"

<http://news.gooya.com/politics/archives/2011/06/123988.php>

گنجی. "اختراع ضروریات تشیع،" ۲۰۱۱پ.

<http://www.radiozamaneh.com/reflections/2011/07/07/5255>

مسکوب، ش. : ۱۳۷۹. هویت ایرانی و زبان فارسی،
فرزان روز، تهران.

نیازمند، ر. : ۱۳۸۳. شیعه در تاریخ ایران: شیعه چه
می‌گوید و چه می‌خواهد، حکایت قلم نوین، تهران.

نیکفر، م. : "طرح یک نظریه بومی درباره‌ی
سکولاریزاسیون،" آفتاب شماره ۲۷.

وثیق، ش. : ۱۳۸۴. لانیسیته چیست؟ همراه با نقدی بر
نظریه‌پردازی های ایرانی، نشر اختران، تهران.

Bellah, R.: 1967, Civil Religion in America,
Dædalus, In: Journal of the American

از افسانه، راز و نماد های سحرآمیز ساخته است بلکه
همچنین آن است که محدودیت های بنیادین آن
مشخصتر و شفافتر به چشم می‌آیند. عدم انسجام آموزه
های پایه‌ای دین یک بخش از مشکل است، آنچه که
روشنفکران دینی فرجه شدن هر چه بیشتر شریعت به
بهای نادیده گرفته شده حقیقت دین می‌دانند، بخشی
دیگر از مشکل است. در کنار این دو به نظر می‌رسد
اسلام شیعی با تأکید خود بر شفاعت و تقیه تأثیری
منفی در انسان ها در زمینه ایفای نقش فعال اجتماعی
و اقتصادی به جای می‌گذارد. به هر رو، نکته حیرت
برانگیز در مورد اسلام شیعی آن است که ضعف جنبه
عقلانی آن با تملی حساسیت دوران مدرن در مورد
آن پا بر جا مانده و در آن مورد حادثه یا تحولی رخ
نداده است.

منابع

امام خمینی. ۱۳۸۳. رساله توضیح المسائل، پیام
محراب، تهران.

برقعی، م. : ۱۳۸۱. سکولاریسم از نظر تا عمل، نشر
قطره، تهران

بهنام، ج. : ۱۳۷۵. ایرانیان و اندیشه تجدد، فرزانه
روز، تهران.

ترنر، ب. : ۱۳۷۹. ماکس وبر و اسلام، مرکز، تهران.

صفتگل، م. : ۱۳۸۱. ساختار نهاد و اندیشه دینی در
ایران صفوی، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران.

عنایت، ح. : ۱۳۶۵. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر،
ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، خوارزمی، تهران.

کاظمی موسوی، ا. : ۲۰۰۴. علمای شیعه و قدرت
سیاسی: تحلیلی از مبانی نظری قدرت علما و سیر آن،

Weber, M.: 1948b, Religious Rejections of the World and their Directions, Pp 323-359, In: From Max Weber: Essays in Sociology, Edited by H.H. Gerth and C. Wright Mills, Routledge, London.

Weber, M.: 1958, The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism, Scribners, New York.

Weber, M.: 1978, Economy and Society, University of California Press, Berkeley.

Wilson, B.: 1969, Religion in Secular Society, Penguin, Harmondsworth

Academy of Arts and Science, Vol. 96, No. 1, pp. 1-21.

Bruce, S. (ed.): 1992, Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization thesis, Clarendon Press, Oxford.

Collins, R.: 1982, Sociological Insight, Oxford University Press, New York.

Cook, D.: 2007, Martyrdom in Islam, Cambridge University Press, Cambridge.

Durkheim, E.: 1965, The Elementary Forms of Religious Life, Free Press, New York.

Fischer, M.: 1980, Iran: From Religious Dispute to Revolution, Harvard University Press Cambridge, Mass.

Hecht, R.: 2007, "Active versus Passive Pluralism: A Changing Style of Civil Religion?" In: The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science 612:133-151

Rousseau, J.-J.: 1973, The Social Contract and Discourses, Everyman, London.

Taylor, C.: 2007, A Secular Age, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Weber, M.: 1948a, The Social Psychology of the World Religion, Pp 267-301, In: From Max Weber: Essays in Sociology, Edited by H.H. Gerth and C. Wright Mills, Routledge, London.

