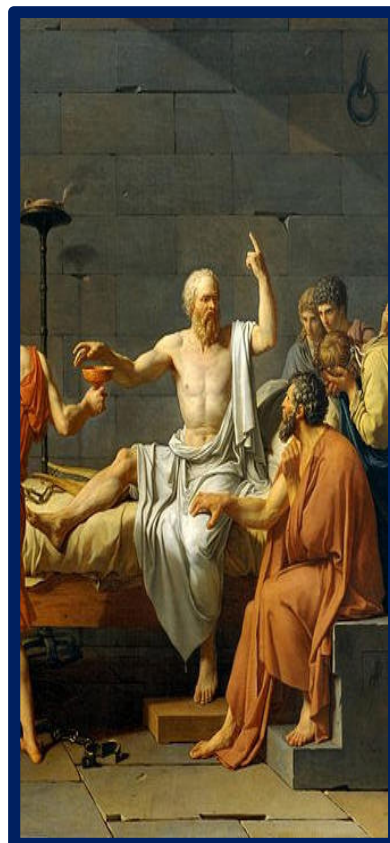


خرمگس

نشریه فلسفی - 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؟ (محمدرفعی 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 نمی کنیم و خود می اندیشیم و مقاله و کتاب می نویسیم؟ 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 می توان گفت که کلی نگرى فیلسوف به او اجازه نمی دهد همچون ارشمیدس فریاد هویرکا (یافتم!) سربدهد. 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 می توان بدون پیشرفت به دنبال ایده های جدید در فلسفه بود؟ در پاسخ به این پرسش نیز می توان گفت که کلیت نگاه فلسفی به این مفهوم است که دریچه های مختلفی در یافتن پاسخ گشوده می شوند، بدون آن که دریچه های موجود، ارزش خود را از دست بدهند. اندیشه فلسفی به مفهوم یافتن دریچه های نو و یا گسترش دریچه های موجود است که نور تازه یا قویتری بر پرسش های موجود بیافکند. اندیشه فلسفی در اصل خود، از نوع خردی است که سقراط مروج آن بوده است.

سقراط در دفاعیه خود خطاب به آتنی ها می گوید: " آقایان! من این شهرت را کمابیش مدیون گونه ای خردمندی هستم. چگونه خردی را می گویم؟" ¹ سقراط سپس از سیاستمداران آتن که به محاکمه او نشسته اند، می خواهد 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 می کند: روزی دوست دوران کودکی سقراط، خائرفون که بعدها از سیاستمداران آتن می شود، به معبد خدای واره دلفی رفته، می پرسد که آیا کسی خردمندتر از سقراط وجود دارد؟ کاهنان معبد پاسخ می دهند: "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 می تواند مرا خردمندترین مرد دنیا بخواند؟"

آن گاه سقراط، تکاپوی خود در جستجوی خردمندتر از خود را برای سیاستمداران آتن بازگو می کند که ابتدا به سراغ مشهورترین سیاستمدار شهر که نامش را فاش نمی کند، 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 می برد ولی به راستی چنین نیست، او و بسیاری از حاضران، کینه ام را به دل گرفتند. با وجود این، هنگام ترك آن ها، با خود اندیشیدم: بله من بی تردید 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 می داند که در اصل نمی داند. ولی من بر نادانی خود آگاهی کامل دارم. تنها از این نظر و در این مقیاس کوچک، من از او خردمندترم، زیرا گمان نمی کنم چیزی را می دانم که در حقیقت نمی دانم." ²

سقراط شرح می دهد 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 نمی آیند". او سپس شرح دیدار خود با شاعران بزرگ شهر را می آورد و این که چگونه مردم کوچه و بازار، شعرهای آنها را ژرفتر از خود آنان معنا و تفسیر می کنند. سرانجام به سراغ صنعتگران و دیگر طبقات مردم رفته، اما از خود خردمندتر نمی یابد

سقراط این بخش از دفاعیه *Apology* را چنین به پایان می برد: "عاقل ترین شما آقایان، آن کسی است که مانند سقراط می داند از نظر دانایی ارزش چندانی ندارد". سقراط با این رویکرد به مفهوم دانایی، پایه

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

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

روشی را می‌گذارد که اساس آن درج‌انزیدن در دانسته‌ها، آگاهی به وسعت نادانسته‌ها، گشوده بودن ذهن، جستجوی حقیقت درهمه جا و پرسشگری فلسفی برای همه مردم است. سقراط کلاس درس نداشت، فیلسوف دیپارتمان 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 ورز دادن ذهن با استدلال منطقی بود؛ به گونه‌ای که فرد، خود قادر به شکستن پرسش‌های عام به پرسش‌های زیربنایی تر بشود. در روش سقراتی، فرد راه درست پرسشگری را می‌آموزد.

هارولد تارانت درباره روش پرسشگری سقراتی 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 سویه‌هایی 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 نخواهید یافت. منی که به بیانی روشن تر، گونه‌ای خرمگسم و از سوی خدا به این دولتشهر ارزانی شده‌ام. و این دولتشهر، اسب تنومند و اصیلی است که به دلیل سنگینی، چالاک‌های حرکت‌های خود را از دست داده و نیازمند بازگشت به جریان زندگی است. من آن خرمگسی هستم که خدا و بال 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 نیست." اگر او جایگاه خرمگس تاریخ اندیشه را به دست آورد، تنها از آن رو بود که از پیش و پیوسته، خود، خرمگس خویشتن شده بود...

ایده پیدایش این گاهنامه نیز در این راستا بوده و از این رو بنا به سنت سقراتی، "خرمگس" نام گرفته است.

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

هر شماره، پرونده ای خواهد بود گشوده به موضوعی 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

استاندارهای خرمگس برای مقالات ارسالی:

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

۱۴

- فاصله بین خطوط در نوشته: ۱.۵
- بدون فاصله بین پاراگراف ها
- فرمات صفحه: *DIN A4* - اندازه: ۶.۲ در

۱۰ اینچ

- دارای فهرست مطالب تنظیم شده در فرمات:

MS-WORD Table of Content

- بدون غلط چاپی 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 فلسفهٔ غربی

نقد اجتماعی دین اسلام

دین در بافت دموکراسی گفتمانی

بررسی و نقد دکترین دوستدار

پیش شناسی دینی و پس شناسی علمی

مقولهٔ دینخویی

منابع

* * *

آرامش دوستدار، فیلسوف معاصر ایرانی، به گونه ای سیستماتیک به نقد اندیشهٔ ایرانی پرداخته است. پژوهش های 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 اندیشنده 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 نیرول است. از او به زبان های فارسی، آلمانی و انگلیسی آثار و مقاله های متعددی موجود می باشد. فهرست برخی از آثار در:

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

چه راستایی هستند. به این منظور، در ابتدا به شیوه های موجود و ممکن نقد دین و سپس به تئوری های موجود در این رابطه پرداخته می شود. 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، بی مورد 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 دربرمی گیرند، 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 صرف نظر کرد. یک تئوری که از توانایی توضیح و توجیه شمار بیشتری از فرضیات برخوردار باشد، موفق تر است. به این دلیل، تئوری ها می توانند به عنوان پیش فرض غیرقابل اثبات فرضیه ها پذیرفته شوند. فرضیات، همواره بر اساس یک تئوری ابراز موجودیت می کنند. مشابه آن نیز در اخلاق قابل مشاهده است. برای مثال وظیفهٔ اخلاقی براساس پیش شرط هایی استوار است که همچون تئوری، غیرقابل ابطال هستند. اگر کسی بگوید که این وظیفه ای اخلاقی است که باید از عقلانیت پرهیز و به نفس و درون خویش رجوع کرد، در چهارچوب تئوری اخلاقی و پیش شرطی توجیه گر آن، نمی توان، به درستی یا نادرستی آن از نظر اخلاقی صحه گذاشت. زیرا غلط بودن این جهت گیری 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 جهانیابی است که نباید آن را با ایدئولوژی مساوی قرار داد. جهانیابی، 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 جهانیابی بنا به ویتگن اشتاین بر یک گراماتیک [قاعده های 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 [علم گرا] و نقد فلسفی.

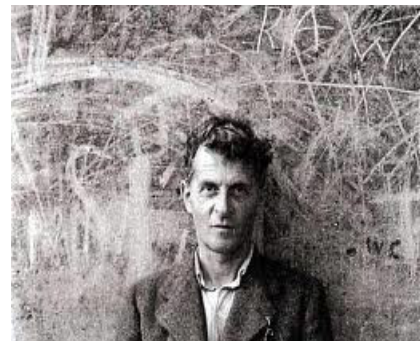
دیدگاه اجتماعی به جدایی بین دین و سیاست در جامعه می‌رسد و هر نوع دخالت دین در قدرت سیاسی و امور حاکمیت طرد می‌شود. دیدگاه تاریخی به نقش دین در تاریخ می‌پردازد و این که در بسیاری از دوران‌ها عامل اصلی و مهم در پیدایش جنگ‌ها و اختلافات

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 تنولوژی 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: ⁸ وینگشتاین و اشلایرماخر.



لوویک ویتگنشتاین

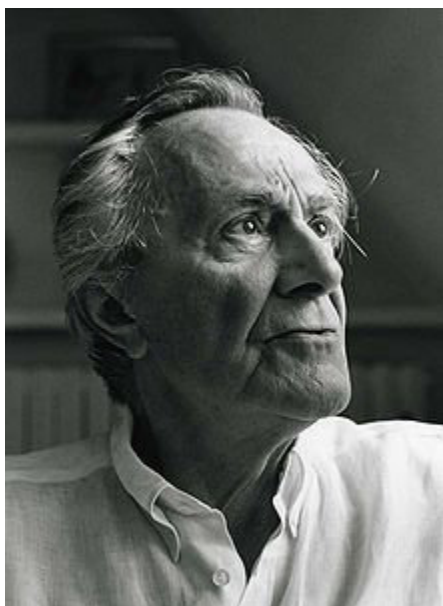
این دو متفکر به تجزیه و تحلیل درونی دین و نسبت آن با زندگی پرداختند. هگل و هایدگر مثال متفکرانی هستند که به پژوهش درباره خصلت دین به مقصود درک پیچیدگی آن، پژوهش در زبان دینی و تفاوت آن با سیستم های زبانی دیگر، پژوهش درباره ویژگی توجیه دینی و مقایسه با دیگر توجیه ها، پژوهش درباره نقش خرد در دین و نقد 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. زنونفانس⁹ 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 سوژه 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.

⁹ Xenophanes (پیش از میلاد ۵۷۰-۴۷۰)

⁸ Winfried: 2006, در این باره



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

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، پابندی 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

ساینتیستی به بررسی پرداخت، بلکه باید از دیدگاه های مختلف به تفاوت بین این دو بنگریم. در غیر این صورت، تفاوت جدی بین دین و علم برداشت می-شود؛ یعنی علم، مدرن و عقلانی و دین، غیرعقلانی، پیشامدرن و کهنه به نظر می آید. هوبرت سیورت به کارکردهای مختلف دین و علم در جوامع مدرن توجه کرد و روندهای استدلالی دینی و علمی و پرسش و پاسخ های متفاوتی را که این دو پیش می کشند، مقایسه کرد.¹³ با تمام شباهت های ساختاری در رابطه با تبیین و تفسیر واقعیت، تفاوت های اساسی در حوزه معنانشناسی¹⁴، حرکت در محور جانشینی زبان¹⁵ و حرکت در محور جایگزینی زبان¹⁶ قابل مشاهده است. مهم ترین تفاوت بین دین و علم در این است که علم به تنهایی نمیتواند نقطه اتکاء تمامی اعمال انسانی باشد، زیرا مهمترین پرسش را بی پاسخ رها می کند: چگونه یک فرد باید زندگی کند تا زندگی خوشبختی داشته باشد؟ این پرسشی است که دین به آن می پردازد 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 می کند.

تفاوت دیگر در اختلاف اطلاعات اولیه یا داده های خامی است، که بر اساس آن احکام علمی یا دینی استوار می شوند. این مواد اولیه برای دین، کتب مقدس و برای علم، ادراک حسی هستند، که در یک بافت بیناذهنی [مشترک میان ذهن ها]، مکرر مورد تأیید قرار گرفته اند. از آنجا که اطلاعات اولیه تنها در یک روند دیسکورس یا گفتمانی مشروعیت می یابند و دین و علم دو روند گفتمانی جداگانه به شمار می روند، ممکن نیست دین و علم را در بافت حقیقت مورد مقایسه قرار داد. به این دلیل، تنها با اصل بدیهیت، می

توان به درستی یا نادرستی جهان بینی علمی یا دینی رسید. واقعیت این است که حقیقت جویی های دینی در جوامع مدرن از بدیهیت کمتری نسبت به علم برخوردارند. به این دلیل می توان نتیجه گرفت که در این جوامع، دیدگاه علمی در حل مشکلات از اعتبار بیشتری برخوردار است. چنین پدیده ای به ویژه در جوامع مدرن غربی به خوبی قابل مشاهده است.

رابطه تاریخی بین دین و علم از دیدگاه های متفاوتی مورد ارزیابی قرار گرفته و وابستگی های مختلفی بین این دو مشاهده شده است. فون استوکارد¹⁷ به توصیف سه مدل استدلالی در رابطه با دین و علم می پردازد.

نخست، مدل رقابتی است که ناسازگاری دین و علم را مد نظر قرار می دهد. 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 می شوند. این مدل به این واقعیت نمی نگرد که بسیاری از نخبگان در هر دو مقوله هویت خود را می جویند.

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 بنابر آن، علم، نقش و کارکرد دین را در جامعه به عهده می گیرد.

فون استوکارد این سه مدل را در یک سیستم گفتمانی در مقابل هم قرار می دهد و به بررسی حوزه های تداخلی بین دین و علم می پردازد و به این نتیجه می رسد که دوگانگی بین علم و دین را باید کنار گذاشت، زیرا این جدایی نمی تواند پاسخ درستی به نیازها و ضرورت های 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 سولوگیکستیک²⁰ [استنباطی] است. با تکامل فلسفه علمی از قرن نوزده 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،

¹⁹Neubert: 2010, S. 251-271

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 عمدتاً 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. مثلاً²⁴ 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

²⁶ Kepler
²⁷ Kopernic

²³ transsubjectiv
²⁴ deduction
²⁵ induction

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

³⁴به 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

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 نگیرد. 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

⁴¹ Wuchterl: 1982, S. 58

⁴² regulativ

⁴³ Wuchterl: 1982, S. 59

³⁹ Wittgenstein: 1984, S. 113-257

⁴⁰ همان جا

احتمانه باشد، هیچ انتظاری برای یافتن استدلال 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 گفتارها 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 دربرمی-گیرد 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.

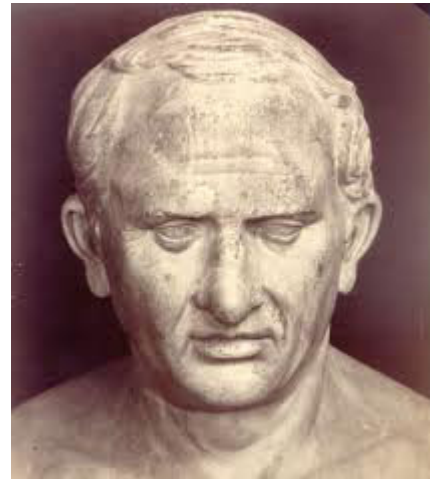
شناخت علمی به ویژه از قرن ۱۹ به این سو با تکامل فلسفه علمی و رشد ساینسیسم، شناختی اثبات گرا است. شناخت اثبات گرا یک شناخت توصیفی است که صرفاً خود را با آن چه که وجود داشته و به طور عملی قابل دسترسی است مشغول می کند و می کوشد علم را از لایه های دینی، متافیزیکی و فلسفی یکسره جدا سازد. شناخت علمی در این 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 برمی-اندازد.

نقد دین در فلسفه غربی

اولین تعریفی که از مفهوم دین شده است را می‌توان در اثر سیزرون⁴⁴ به نام "در باره ذات خدایان"⁴⁵ یافت.



سیزون

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 گرایشات 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 نیروهایی ماوراء انسانی تصور می‌شدند که بر اساس اعتقاد رومی‌ها در زندگی انسانی دخالت کرده، تأثیر می‌گذاشتند. دین از نظر سیزرون یعنی پرستش خدایان. در تعریف سیزرون 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. سیزرون نگرش مثبتی از دین دارد و آن را واژه لاتینی "رلیگر"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 سیزرون 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 سیزرون معتقد است که ریشه دین از واژه "رلیگار"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 سیزرونی "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 فیلسوفان مسیحی نظیر اگوستینو⁵² قرار گرفت. از

⁴⁷ religere

⁴⁸ Cicero: 2003, S 7-9, 181-183

⁴⁹ Lactantius (250-320)

⁵⁰ Schlieter: 2010, S.34f

⁵¹ religare

⁵² Aurelius Agustinus (354-430)

⁴⁴ Cicero (106-43)

⁴⁵ de natura deorum

⁴⁶ deorum

آنجا که دین در این مفهوم، تابعی از رابطه با خدا می-شود، 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 هراسان 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 سیسرون 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 می-پرسند 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 می دهد. 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 است. این شکل به اتحاد مردم یک سرزمین تحت

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)

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 تعصب گرایی و انحصار طلبی بینجامد. به همین دلیل او چنین دینی را دین غلط می‌نامد، زیرا این خطر همواره وجود دارد که از

احساسات و عواطف مردم سوء 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 گونه ای 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 شیوه های علمی با دین برخورد می‌کند و از بنیانگزاران "علم دین" به شمار می‌رود. از همین رو بر خلاف هیوم و دیگران به دین

⁵⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)

⁶⁰ F. Schleiermacher: 1985, S. 190

⁵⁸ David Hume (1711-1776)

تاریخی که بر آیات آسمانی استوار است، به دید منفی نمی‌نگرد و تلاش می‌کند این اعتقادات دینی را به گونه‌ای مثبت به تعبیر و تفسیر بیاورد.



ایمانول کانت

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 اشلائیرماخر 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



لوئیک فیرباخ

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

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 همپیوند 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

⁶³ Hgel: 1986, S.81-84

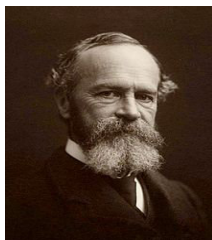
⁶⁴ L. Feurbach (1804-1872)

⁶¹ Immanuel Kant (1724-1804)

⁶² Kant: 2001, S. 201-206

می‌شود. به عبارت دیگر عشق، اراده و خرد سه عنصری هستند که بیان‌کننده 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 انسان‌شناسی باید جای تئولوژی را بگیرد. به این دلیل تر فویرباخ یک تر 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 تر بعدی خود ریشه دین را در ترس انسان در مقابل طبیعت می‌بیند که مورد توجه مارکس نیز قرار گرفت. کارل مارکس بر اساس تر هگل و فویرباخ تر 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 منعکس‌کننده روابط کاری و اقتصادی حاکم بر جامعه سرمایه‌داری می‌باشد.⁶⁶

تایلر⁶⁷ از زاویه دیگری به رابطه بین دین و فرهنگ می‌نگرد. از نظر او دین بخش جدایی‌ناپذیر 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. تصویرهایی که در این اعتقاد وجود دارند در نزد او نام انیمیزم⁶⁸ گرفته‌اند. انیمیزم اعتقاد به تجربیات ابتدایی و غیرقابل توضیح، همچون رؤیا، تخیل و خاطره است. از نظر تایلر این شکل انیمیزمی، 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، منعکس‌کننده 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

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 نمی‌توان به سخن آورد.
 - (۲) این تجارب به بینش و شناخت عمیقی در فرد می‌انجامند.
 - (۳) این تجارب خصلت موقتی و حتی لحظه ای دارند.
 - (۴) این تجارب را یک نوع احساس انفعال همراهی می‌کند.
- 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 نمی‌کند.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 می‌رفت. 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.

⁷⁵ Schlieter: 2012

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 نفوذ و اقتدار اسلامی خود را در میان مسلمانان از دست داده بود. در نتیجه اظهارنظر 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 غذاخوردن 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 باز تاب 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 مبدا 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 طرقي 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 اندازه گیری 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، نور 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 کویتی [قبطی] سرچشمه قدرت قانونی بودند. اصلاح طلبان مسلمانی نظیر الفغانی⁸⁷، محمد عبدو⁸⁸ 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-تاثیر 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 فتوای 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 مخالفتی 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 هیأتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات 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 هریک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح ورد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیات 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 نهادهای به نام "شورا" رسیدند که اسلام شناسانی همچون "عبدو" آن را دموکراسی پارلمانی اسلام می شناختند.⁹² وظیفه شورا در این آیه قرآنی بیان می شود:

"پس به رحمت الهی با آنان نرمخو شوی و اگر تندخو و سختدل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می شدند. پس از آنان درگذر 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 نخواهد 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 دموکراسی 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.

عنصر مهم دیگر دموکراسی 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 دموکراسی 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 دموکراسی 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 دموکراسی در بافت مورد نظر ما سخن به میان آورد. همین طور اگر استقلال سیستم قانونگذاری بر

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

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

تساوی همه شهروندان در مقابل قانون یکی دیگر از اصول دمکراسی است. هیچ فردی اجازه ندارد، به دلیل اعتقادات، جنسیت، نژاد و ملیت، برتر از دیگری باشد یا مورد آزار قرار گیرد. درآیه 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 دمکراسی 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 دمکراسی دینی یک دمکراسی معرفت شناسانه یا شناختی در تقلید از "دیوای"⁹⁶ است. از نظر دیوای، دمکراسی و تربیت باید در یک رابطه تنگاتنگ باشند

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

دین در بافت دمکراسی 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 دمکراتیک 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 دمکراتیک می توان بنابه اصل گفتمان در بسیاری از موارد به توافق رسید. به همین دلیل لازم است که در بافت گفتمانی دمکراسی از نظر هابرماس و رولز تأملی کنیم.

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

⁹⁶ J. Dewey (1859-1952)



یورگن هابرماس

هابرماس به دنبال یک سیستم گفتمانی دموکراسی است.⁹⁸ بسیاری از مباحث دینی می‌تواند در چنین چهارچوبی نقش حتی پیشبرنده‌ای 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 می‌رسد. اصل گفتمان تنها آن گاه می‌تواند 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 گونه‌ای که لیبرالیسم می‌پذیرد و هم تعبیر ارزش گرایانه نمایندگان کمونیسم و جمهوری خواهان که حقوق را از ارزش‌های مشخص تولید شده در یک جامعه می‌بینند، اجتناب پذیر بوده، نوعی تعبیر ذهنی از حقوق بشر ارائه می‌دهند که در آن نقش حقوق و نظم قانونی به عنوان میانجی خودمختاری شخصی و عمومی به نمایش گذارده می‌شود. حقوق نمی‌تواند به عنوان

خصلت فرد یا کالای عمومی دیده شود، بلکه به عنوان عنصر نظم قانونی بر اساس احترام متقابل تلقی گردد. هدف هابرماس پی‌ریزی یک سیستم حقوقی با خصلت گفتمانی قانون گزارانه است و می‌خواهد یک اصل گفتمان عمومی را پایه‌ریزی 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 می‌تواند 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 می‌برد، روش بازسازی عقلانی⁹⁹ است که به کمک آن تلاش می‌کند تحلیل هنجاری و تجربی پدیده‌های 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 گسترده‌تر. سیستم فکری هابرماس را می‌توان 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 شبکه‌های تبدیلی امکان پذیر است. تناقضی که در تئوری

⁹⁹ *Rationale Rekonstruktion*

⁹⁸ *Habermas: 1992*

هابرماس دیده می شود، این است که او همچنین به 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 آرنت 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 رود. اوتفرید 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

¹⁰⁰ Höffe: 1999, S. 117 f

¹⁰¹ Reflective equilibrium

¹⁰² Rawls: 1993

این تقسیم آن گونه ممکن باشد که به‌ترسازای شرایط یک نفر موجب بدترسازای شرایط فرد دیگر نشود. رولز با طرح ایده جایگاه نخستین تلاش می‌کند شکلی ساده از نوعی عدالت اجتماعی منصفانه ارائه دهد. در جایگاه نخستین، افراد در شرایط تساوی دموکراتیک قرار دارند. این به نوبه خود وجود بنیادهای اجتماعی را ضروری می‌شمرد، به طوری که بهبود شرایط اعضای غیراولویت یافته در جامعه آن گاه از سوی این بنیادها تضمین می‌شوند که شرایط افراد اولویت یافته "کمتر" بهتر شود. این برای رولز عنصر اصلی در طرح یک تئوری عدالت اجتماعی است. در یک دموکراسی، نابرابری‌ها، براساس اصل تفاوت¹⁰³، تنها آن گاه قابل قبول است که این نابرابری‌ها 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 می‌طلبد. هدف اصل دوم یا تساوی، رسیدن به یک تساوی واقع‌گرایانه برای تقسیم عادلانه کالاها می‌باشد. اصل اول پشتیبان اخلاقی بنیادهای دموکراتیک و افراد در جامعه می‌باشد. اصل دوم تنظیم‌کننده دولت قانونی است. ارجحیت اصل اول به مفهوم پذیرش اکثریت دموکراتیکی و احترام به حقوق همه شهروندان است. در صورت اختلاف بین دولت قانونی و دموکراسی در شرایط بحرانی، رولز به ارجحیت هنجارهای قانونی توجه می‌کند، در حالی که برای هابرماس، دموکراسی هسته دولت قانونی است و در این شرایط باید دموکراسی تصمیم‌گیرنده باشد. اساس تئوری دموکراسی رولز، توازن فکری است. خودمختاری تبلور کنش‌هایی است که از اصول آزادی و تساوی انسان‌های اخلاقی سرچشمه می‌گیرد. این انسان‌های 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 نمی‌توانند منعکس‌کننده منافع و جایگاه شخصی خود افراد در درون جامعه باشند. به این ترتیب رولز به برداشت واحدی از مفهوم عدالت اجتماعی دست می‌یابد. رولز از دو اصل محوری مشخص جامعه به دنبال هنجارهای معتبر برای برقراری و پایداری این دموکراسی می‌باشد. از این رو تئوری رولز نمی‌تواند در هر جامعه‌ای به کار بسته شود، چرا که اعتبار دموکراتیک این هنجارها شرط لازم برای دموکراسی است. مشروعیت اصول عدالت نتیجه یک گفتگمان عمومی است. این اصول باید طوری باشند که مورد پذیرش بدیهی همه افراد باشند. به این دلیل در گفتگمانی که رولز در نظر دارد، هر چیزی نمی‌تواند وارد گفتمان شود: در این جا بدیهیت هنجارها نقش عمده بازی می‌کنند. در گفتمان هابرماس هر چیزی می‌تواند وارد شود: گفتمان قالب با بهترین دلایل، بهترین گفتمان است، بدون در نظر گرفتن هنجارها. جامعه عادلانه رولز خود را در افکار عمومی نشان می‌دهد: (۱) هر شهروندی می‌پذیرد و می‌داند که شهروندان دیگر برداشت یکسانی از عدالت دارند. (۲) بنیادهای اجتماعی در جامعه این گونه برداشت شهروند از عدالت را نمایندگی می‌کنند. (۳) افکار عمومی درباره عدالت بر پایه دلایل منطقی و قانع‌کننده‌ای استوار است. به این ترتیب برداشت رولز از دموکراسی و عدالت تا حد زیادی جنبه آرمانی پیدا می‌کند. ایده آزادی در فلسفه رولز از اهمیت زیادی برخوردار است. او از اصل آزادی سیاسی به "اصل مشارکت" می‌رسد که به نوبه خود به خودمختاری اجتماعی می‌انجامد.

اصول دینی در یک چنین سیستم گفتگمانی دموکراتیک قابل تصور است. این اصول اگر خصلت هنجاری برای کل جامعه داشته باشند، از دیدگاه گفتگمانی رولز می‌توانند به عنوان اصلی دموکراتیک مورد پذیرش قرار گیرند. از دیدگاه گفتگمانی هابرماس اما حتی

¹⁰³ Difference Princip

برای این نوع هنجارها یک گفتمان گسترده تحت شرایط یاد شده ضروری است.

بررسی و نقد دکترین دوستدار

اکنون برپایه تصویری 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 می گردد که نقد دوستدار از دین چگونه است و در کدامیک از دیدگاه های اشاره شده می گنجد؟ 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، می توان چنین نقدی را نیز در همان چهارچوب نقد دین ارزیابی کرد. نقد دوستدار یک نقد معرفت شناسانه است که می خواهد نشان دهد چگونه بینش دینی امکان فکرکردن را از ما سلب کرده است.



آرش دوستدار

پیش شناسی دینی و پس شناسی علمی

پایه تئوریک مقوله دینخویی نزد دوستدار رابطه بین پرسش و پاسخ است که به دو اصطلاح پیش شناسی و پس شناسی می انجامد. برای این منظور او در یکی از آثار خود به نام *ملاحظات فلسفی در دین و علم*، به تفصیل به نقد ساینتیستی دین می پردازد با این هدف که در انتها به نقد معرفت شناسانه برسد که به مفهوم دینخویی می انجامد. علاوه بر این، "خوی" شدن دین

می تواند 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 می خواهد 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 می کند. او در نقد ساینتیستی تلاش می کند از راه مقایسه، تصویر مشخصی از دین و علم ارائه دهد. از نظر او "دین جهان را از پیش می شناسد 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 می کنیم."¹⁰⁴ و برای اثبات این تز به طور سیستماتیک به رابطه بین پرسش و پاسخ می پردازد: "در تمام زمینه ها میان پرسش و پاسخ رابطه ای هست و نحوه این رابطه را زمینه های مربوط مشخص می کنند. 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 و دوامش به پایداری پرسش نباشد، هرگز پاسخ نیست. این گونه رابطه پاسخ و پرسش منحصرأ فلسفی است."¹⁰⁵ می توان 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 برمی انگیزند نه پاسخی انتظار دارند، برای روند سیستم فکری پرسش/ پاسخ آفرینی بسیار اهمیت دارند. در ادامه می خوانیم: "بینش دینی هر چه می آفریند مطلقاً از پیش می شناسد یا هر چه می شناسد مطلقاً از پیش می آفریند. شناسایی در بینش دینی مطلقاً آفرینش است و آفرینش مطلقاً شناسایی است [...]. شناسایی

¹⁰⁴ Dustdar: 2002, S. 19

¹⁰⁵ Hamaan: 1984, S. 15

دینی در ماهیت خود الهی است و در کلام بر انسان عارض می‌گردد. در حالی که شناسایی در علم اساساً و منحصرأ انسانی است، یعنی بر خود مبتنی است.¹⁰⁶ دوستدار می‌نویسد: "در مورد بینش دینی و علمی شاخص این است که هر دو با پاسخ هایی 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 ساده تر 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 قوی تر و برای علم راهی برای پرسش های تازه تر 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 متأثر از کلام قدسی است."¹¹⁰ دوستدار می‌نویسد: "هرچه بینش دینی می‌شناسد آفریده

¹⁰⁶ Hamaan: 1984, S. 15

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 پایه های 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

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 منحصرأ 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 گزاره های 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، نحوه ای 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 واسطه ای 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 آن ها 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 هیچ گاه یک پاسخ قطعی به پرسش نیست و به همین دلیل پرسش در فلسفه ماهیتی پایدار دارد.¹¹⁴

¹¹¹ Dusrdar, 2002, S. 19

¹¹² contingent

¹¹³ Dustdaar: 2002, S. 47

¹¹⁴ Dustdaar: 2002, S. 17, 48

اکنون لازم است کمی عمیق تر 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 می شود، که چرا پرسش در بینش دینی پرسش نیست و در بینش علمی 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 می سازد، به طوری که ماهیت پاسخ ها به کلی متفاوت شده، چنان نتایج متفاوتی برای پرسش دارند؟

به نظر می رسد که رابطه پرسش با تجربه می تواند در این مورد راهگشا باشد. در ابتدا به پرسش علمی بپردازیم. همان گونه 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 پس شناسانه 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 می رسد. به عبارت دیگر، پرسش از طریق تئوری، خصلت خود را آن گونه که دوستدار اشاره می کند، همچون پاسخی که دین به پرسش می دهد، از دست می دهد. 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 می تواند 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 پیش شناسی و پس شناسی فاقد شفافیت لازم است. آن چه که پرسش علمی را برجسته می سازد، مفهوم روش شناسانه آن است. در این بافت روش شناسانه است که پرسش دینی و علمی از یکدیگر متمایز می شوند. از سوی دیگر باید به چرخه هرمنوتیکی در رابطه بین پرسش و پاسخ دقت کرد: انسان آن گاه می تواند بپرسد که هنوز پاسخ را نداند، در غیر این صورت، آگاهی مسبوق به پرسش است. اما از سوی دیگر او زمانی می تواند بپرسد که بداند از چه می پرسد، در غیر این صورت، پرسش بی مفهوم و بی مسیر است. به این دلیل در هر پرسشی یک نوع پیش آگاهی وجود دارد که به پرسش مسیر و مفهوم می دهد. این هم در مورد پرسش علمی و فلسفی و هم پرسش دینی صدق می کند.

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 می داد. این فرضیه برپایه تئوری فیزیک نیوتونی و هندسه اقلیدسی استوار بود. اما تجربیات بعدی و تناقض هایی 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 می رفت که خصلت اصلی آن این بود که تمامی نیروهای دورادور در طبیعت را پیامد نیروهای نزدیک می دانست. تئوری جاذبه نیوتونی، نیروی جاذبه بین اجسام فضایی را پیش بینی کرد. با فرض وجود اتر این امکان نیز فرض می شد که نیروی جاذبه به راحتی بین اجسام دور و نزدیک قابل انتقال است، به گونه ای که نیروی جاذبه اجسام نزدیک و دور از یک جنس و یک نیروی واحد قابل انتقال شناخته می شد. پذیرش فرضیه اتر در تئوری فیزیک نیوتونی یک شکل صرفاً صوری داشته، بر داده های فیزیکی هیچ تأثیری نمی گذاشت و پذیرش آن به مفهوم توجیه منطقی تئوری

فیزیک نیوتونی بود. اما با پیشرفت علم فیزیک و امواج الکترومغناطیس، فرضیه اثر 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 می‌آمد. 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 اثر 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 اثر 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 اثر می‌توانست مانعی برای پیشرفت علمی باشد و پذیرش صوری آن نهایتاً به کشف‌های تازه‌ای در طبیعت انجامید.¹¹⁶ آن‌جا که علم قدرت و توانایی پس‌شناسی نداشته 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 درستی ندارد. 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 تناقض با سیستم علمی موجود نباشد و در توجیه آن یاری کنند.

¹¹⁶ Einstein: 1982, S. 81

¹¹⁵ transversal

دوستدار، در کتاب خود، "درخشش های تیره"¹¹⁷ به نقد و بررسی اندیشه ایرانی و جایگاه آن می پردازد. برخی از دینخویی یک مفهوم ضد دینی استنتاج می-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 بدیهی 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 بازرویی 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

بگوییم: 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 دینخواه باشد؟ در پاسخ به این پرسش می توان پذیرفت که مقوله دینخویی دوستدار در تطابق با این تر 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 [اعترافی/ 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 دینخواه باشد، کارکردهای فکری کاملاً مشخص و قابل پیش بینی دارد. این سیستم فکری از این نقطه نظر با تئوری دین کلیفورد

¹¹⁷ Dustdar: 2007

¹¹⁹ Tylor: 1996, S.7

¹¹⁸ همان، ص. ۱۱۷

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 دسترسی است. همزمان این سمبول ها در انسان ها شعور و انگیزه ای ایجاد می کنند که می توانند به عنوان واقعیت آفریده شده شناخته شوند. تنها شناخت این واقعیت می تواند 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 می دهد.¹²² این سمبول ها که برای گیرتز در تعریف دین استفاده می شوند، به اندازه ای نقش مرکزی می یابند که از شناخت آن سمبول ها می توان به کارکردهای دینی رسید؛ یعنی همان مرکزی که دوستدار به دینخویی می دهد، گیرتز بافتی دیگر برای سمبول ها قائل می شود که از یک مقوله تعریفی یک اکسیوم می سازد.¹²³

دوستدار تأکید می کند که مقوله دینخویی را نباید به "دینداری" یا "بادینی" تعبیر کرد. او در توضیح این که چرا با این وجود از اصطلاح دین استفاده می کند، می نویسد: "چون در تاریخ فرهنگ ها دین به مایه اخصش 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 می رود و مارکسیست ها را نیز دینخو می نامد. در این بافت، دینخویی به طوری که دوستدار می نویسد، یعنی وابستگی به قواعد و هنجارهایی که در زندگی روزمره به سنگواره های فرهنگی تبدیل شده و

یا زندگی روزمره را برای ما آسان می سازند. نتیجه این وابستگی، بی توانی در پرسیدن، اندیشیدن و گزینش است.¹²⁵ بنابر این می توان 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 می شود. نقد دوستدار از این نظر در کلیت خود تازه نیست. هایدگر در نقد اندیشه علمی به این نتیجه می رسد 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 می شود، از دیدگاه روش فلسفه علمی، که اشاره شد، می توانند اصول و قواعد پژوهش در طرح پرسش و یافتن پاسخ باشند. در حقیقت ریشه آن را می توان در تفکر استقرایی دانست که دیوید هیوم عامل آن را در عادت و تکرار دید. تز امتناع از فکر دوستدار را می توان 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 می شود. 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 می توانیم فکر کردن را بیاموزیم، آن گاه که نتوانیم فکر کنیم؟ به بیان دیگر دانشمند می خواهد فکر کردن را بیاموزد، اما نمی تواند فکر کند. زیرا

¹²⁰ C. Geertz (1926-2006)

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

همواره در چهارچوب قواعد مشخصی مجبور به فکر کردن است.

نقد فکر علمی هایدگر نمی تواند از نقطه نظر نقد خرد در فلسفه عملی نگریسته شود، زیرا فلسفه عملی کلی - 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 نوی نیز نائل شده است. اصل یا پرینزپ، 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 عملی، 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 ابدوکیسون 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، تز 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 دینی¹³³. 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

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

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 با آن منطبق می سازد. دین تنها یک سیستم اعتقادی نیست، بلکه یک سیستم سازمانگر با تشکیلات اجتماعی قوی است که همه را به هم پیوند می دهد. این بعد اجتماعی نشان می دهد که چگونه زندگی انسان ها در عمل توسط اهداف دینی تعیین شده شکل می گیرند. تجربه دینی از نظر اسمارت، تجربه ارادی با دنیای غیرقابل رؤیت است که از این زاویه نمی توان از مارکسیسم به عنوان دین یاد کرد.¹³⁴ اما اعتقاد مارکسیستی از منظر حقیقت غایی، یک نوع اعتقاد دینی است. اعتقاد دینی می خواهد نقش آخرین راهگشا را بازی کند که بر اساس حقیقت غایی استوار است. "غایی" از این جهت که هر چیز مشروطی از طریق یک چیز غیرمشروط سرچشمه می گیرد که تنها محدود به دین نیست. به طور مثال، نهیلیست ها و مارکسیست ها نیز ادعای رسیدن به حقیقت غایی را داشته، هر چیز مشروط در دنیا را زیر سایه آن حقیقت غیرمشروط می نگرند. به عبارت دیگر می توان گفت که هر فرد که به حقیقت آخرین و راهگشای آخرین زیر سایه آن حقیقت، یقین داشته باشد، دینی می اندیشد. اما در این رابطه باید به دو مؤلفه در دین توجه داشت: مؤلفه تنظیمی که به امور نظم و نظام می دهد و مؤلفه تقویمی که به امور و مفاهیم، قوام و قدرت وجود می بخشد. مؤلفه تقویمی گزاره های معرفتی دین هستند که به قدرت استدلال پایبندند. مؤلفه تنظیمی اما اصول اعتقادی پذیرفته شده هستند که تأثیر نظم دهنده خود را بر همه امور می گذارند. این دو مؤلفه در یک رابطه متقابل نسبت به یکدیگر می باشند. به عبارت دیگر نمی توان مؤلفه اول را به دوم یا دوم را به اول کاهش داد. به طور

مثال کسانی که به وجود خدا ایمان دارند، به دنبال استدلال هایی برای اثبات وجود او هستند. یا به عکس آنها که به عدم وجود خدا اعتقاد دارند به دنبال اثبات عدم وجود خدا می روند. اما هیچ دینداری به دلیل اثبات عقلانی در عدم وجود خدا از دین خود کنار نمی کشد، 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 می تواند در دو جهت شکل گیرد: ۱) عنصر تقویمی در یافتن دلایل معرفتی و عقلانی می تواند به اصول تنظیمی مورد اعتقاد قوام بخشد ۲) عنصر تقویمی می تواند برخی از عناصر اصول تنظیمی اعتقادی را آن چنان 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 می شد و پذیرش آن با آفرینش جهان از نیستی به هستی در منافات دیده می شد، امروز از سوی بسیاری از ادیان به گونه ای تعبیری می 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 واقعاً وجود داشته بلکه عنصری سمبلیک می بینند. قدم اول در تحکیم اصول اعتقادی همیشه این است که هر تجربه یا تئوری که به طریقی پایه های اعتقادی اصول تنظیمی را نقض کند، فوراً رد می شود. در قدم بعدی آن گاه که صحت تجربی تئوری علمی در مقابل اصول تنظیمی دینی قرار می گیرد، این اصول "شکل" توجیه گرانه ای متناسب با آن تجربیات می یابند تا ایمان راسخ به آن اصول خدشه دار نشود. به این دلیل اصول تنظیمی دینی در یک روند بی انتهای تعبیر و تفسیر قرار می گیرند. در همین راستا گزاره های معرفتی دین به دلخواه یا براساس عقلانیت آزاد قابل تغییر نیستند، بلکه این گزاره ها خود را همواره تابع آن اصول پذیرفته شده می بینند. می توان این رابطه

¹³⁴ Smart: 1969, S. 5-11

درونی بین این دو مؤلفه دینی را از دریچهٔ تز ویتگن اشتاین این گونه 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 می‌بینند و به همین دلیل به شک و تردید می‌انجامند. در نتیجهٔ این شک، مؤلفهٔ معرفتی فعال می‌شود و امکاناتی برای سازگاری آن اصول با این تجربه‌ها می‌جوید. مثال تجربی در این رابطه که موضوع گفتار دینی در جوامع اروپائی شده است، مسئلهٔ سقط جنین نوزدانی است که نتیجهٔ تجاوز جنسی می‌باشند. کلیسای امروز به تازگی با تجویز قرص‌های ضد حاملگی پیش از پیدایش جنین در رحم موافق است. به همین روال است مسئلهٔ استفاده از کاندوم در روابط جنسی برای توقف گسترش بیماری ایدز. این دو مثال از تجربیات اجتماعی و تأثیر آن‌ها بر تفسیر تازه‌تری از اصول تنظیمی دینی بودند. متناسب با این تغییرات، دین، مؤلفهٔ تقویمی خود را به کمک می‌طلبد که این تغییرات چگونه از نظر عقلانیت دینی قابل توجیه هستند و می‌شوند. به این دلیل، تنها اصول تجربه علمی نیستند که از طریق استدلال تقویمی بر انعطاف احکام تأثیر می‌گذارند، بلکه اصول تجربی اجتماعی زندگی انسان‌ها نیز تأثیر مستقیم در احکام دارند که این به نوبهٔ خود در اصول تقویمی استدلال تأثیرگذار است. نکتهٔ قابل توجه در این رابطه آن است که اصول تنظیمی دینی را نمی‌توان به اصول تقویمی دینی کاهش داد. به این مفهوم که اولاً از طریق گزاره‌های معرفتی به تنهایی نمی‌توان یا به سختی می‌توان بر اصول تنظیمی دینی تأثیر گذاشت و اغلب افزون بر گزاره‌های معرفتی، پراگماتیسم و فشار اجتماعی نقش مهمی بازی می‌کنند. دوم آن که این گزاره‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانند به تغییر بنیادی در

اصول اعتقادی تنظیمی بینجامند. گزاره‌های معرفتی یا تقویمی با پشتوانهٔ تجربی راه کوتاه‌تری در ترمیم و تفسیر جدید اصول تنظیمی دینی دارند. اما بنا به پوزیتیویسم منطقی، گزاره‌های معرفتی علمی الزاماً پایه‌های تجربی ندارند. این در مورد گزاره‌های 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 ریشهٔ عمیق دارند. از این زاویه، اعتقادات دینی قبل از این که ارزش معرفتی داشته باشند، بیانگر یک موضع‌گیری عملی در امور زندگی و رابطه انسان‌ها 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 بیش از همه پاسخی به پرسش زندگی روزمره است: چگونه می‌توان 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 می‌کند و از این جهت دنیایی که او در آن "زندگی" می‌کند برای فرد غیردینی، غیرقابل فهم و ناآشنا می‌ماند. در این رابطه، مؤلفهٔ 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 می‌شوند. این هستهٔ اصلی همان مفهوم پس‌شناسی دوستدار است. اما چنین اصول "بازال" یا اساسی، همان طور که توضیح داده شد، نه تنها در دین بلکه در علم و فلسفه نیز وجود دارند و از این جهت نمی‌توان بین آنها، آن گونه که دوستدار در تز خود مطرح می‌کند، مرز بندی کرد. اعتقادات تنظیمی یا به گفتهٔ ویتگن اشتاین، اعتقادات گرامری هر گونه شک و

¹³⁶ Basal

¹³⁵ Wittgenstein: 1984, S. 117

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 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 جهان بینی¹³⁷ می انجامند. بر اساس این جهان بینی 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

¹³⁷ *Weltbild*

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.

نسبت 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 پابندی 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 نسبت گرایی و بنیادگرایی، به طور مطلق، هر گونه عقلانیت را

¹³⁸ *Von Stosch: 2003, S. 124f*

¹³⁹ *Relativism*

¹⁴⁰ *fundamentalism*

¹⁴¹ *fideism*

¹⁴² *retionalism*

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 بنشاند که نمونه بارز آن اثبات وجود 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 تر 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 تر 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 دینخویی 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

¹⁴³ von Stosch: 2003, 126f

¹⁴⁴ Talcott Parsons (1902-1979)

¹⁴⁵ Niklas Luhmann (1927-1996)

¹⁴⁶ Double contingency

Heidegger, M.: 1988, "was heißt Denken?", in Philosophisches Lesesebuch, H. Gadamer (Hrsg.), Fischer

Hermann, E.: 1984, "Erkenntnisansprüche", cwk Gleeurup

Hgel, 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, "Devinæ 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

Cicero: 2003, "De natura deorum / über das Wesen der Götter". Reclam

Durkheim, E.: 1981, "die elementaren formen des religiösen Lebens", Frankfurt a.M

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

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

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.

Euben, L. / Qasim, M.: 2009, "Princeton Reading in Islamist Thought", Oxford

Rawls, J.: 1993, "Political Liberalism", Columbia University

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

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

Schnädelbach, H.: 2009, "Aufklärung und Religionskritik". 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 Scribner's 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 Kultur". Bd.1, Georg Olms

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

شناخت اخلاقی

نبوت و تأویل متن مقدس همچون منابع شناخت

شناخت تأویلی

شناخت در همپوندی با عمل

شناخت عاطفی در قالب تز هیبت و عشق

غایت شناسی انسان در دلالت الحائرين

منابع

فهرست

مناسبت شناخت با باور از دید والتر کافمن

مدل های مطالعاتی در بررسی ایمان و شناخت

عنصر عاطفی ایمان

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 مناسبت میان فلسفه و دین

عناصر شناخت شناسی دلالت الحائرين

اهمیت روش شناسی در حرکت به سوی شناخت

شناخت علمی

شناخت عقلانی

محدودیت تخیل و اسطوره در جایگاه منبع شناخت

شناخت حسی

¹⁴⁷ شیرین دخت دقیقیان، 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_daghigian.htm

فشرده

در این جستار، عناصر شناخت شناسی *Moshe Maimonides*، ابو عمران موسی ابن عبیدالله مایمون قرطبی، فیلسوف یهودی-اسپانیایی قرن دوازدهم میلادی در دلالت الحائرين¹⁴⁸، از دریچه مدل

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 الحائرين، 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

پیشنهادی فیلسوف آمریکایی، والتر کافمن (۱۹۲۱-۱۹۸۰) برای تعریف عناصر دین و ترکیب های گوناگون 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 مناسبیت دین و فلسفه، موضوع بخش بعدی خواهد بود. سرانجام، عناصر شناخت شناسی ابن مایمون در *دلالت الحائزین*

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 عتقین 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 المزیدي 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.

¹⁴⁹ والتر کافمن (۱۹۲۱-۱۹۸۰) 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 ترتیب زیر مشخص شده، در چهارچوب 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 همپیوندی با عمل؛ شناخت احساسی/عاطفی در قالب آموزه هیبت و عشق؛ و غایت شناسی انسان در *دلالت الحائزین*.



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 پرنشده اند. همه ادیان به مسئله "حقیقت" نیز توجه دارند. ادیان به میزان توجه خود به حقیقت [به معنای اموراتیبات شده با شواهد] در مقاطعی با علوم تضاد پیدا کرده اند - تضادی که در هیچ یک از ادیان به اندازه مسیحیت بروز نکرده - ولی ادیان در موارد بیشتری به فیلسوفان علاقه نشان داده اند¹⁵⁰.

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.



والتر کافمن

باید این نکته را به گفته کافمن افزود که در این زمینه، تفاوت عمده میان الهیات یهود و مسیحیت وجود دارد. 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 آووت 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 olami*] در جریان پیوسته خلقت شرکت دارد: تکوین خود؛ تکوین دنیای 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

¹⁵⁰ Kaufmann: 1958, p112

¹⁵¹ *ibid*, pp 108-109

شناخت". اختلاف الهیات یهود با مسیحیت بر سر تقدم ایمان یا شناخت، موسی ابن مایمون را به تدقیق تقدم 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 دریابد؟ 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، داوری 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

¹⁵² Kaufmann: 1958, pp 112-113

¹⁵³ Popper, Karl.: 2000, p120.

*Also see: Popper, Karl.: 1985

دین به عنوان "مجموعه ای برای پیش بردن فکرهای دلبخواه *wishful thinking* [آرزواندیشی]" را زیر سؤال 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 درآمدن نظریه خود، فکر دلبخواه/آرزواندیشی نیست. اما سرنوشت نظریه به میزان و تناسب عواملی چند

¹⁵⁴ Kaufmann, 1958, p135

¹⁵⁵ *ibid*

بستگی دارد. برای نمونه، وزن بالاتر تخیل و شهود در این مجموعه می تواند امید او به پذیرفته شدن را 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 والتر کافمن 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 بر آن 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

¹⁵⁶ Popper, 2000, p127

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

عنصر عاطفی ایمان

به گفته نویسندگان این مدخل، برخی از فیلسوفان از جمله جی. اس. کِلگ 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 کِلگ 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

¹⁵⁷ Bishop, 2010

¹⁵⁸ Wittgenstein, 1961

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

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 [المنقذ 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

منحصراً 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، گیج کننده می شود، مگر آن که عناصر عمل گرا و ناشی از اختیار آشکار از آن ها برخیزند. زیرا اجرای امور غیراختیاری، شایسته قدردانی 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 ۱۲۲۷-۱۲۷۴م.] 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

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

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 ها همان اندازه سقراط، افلاتون و ارسطو را به خود مشغول می داشتند که ابراهیم، موسی، ایوب، یونس، یرمیا و یسعیا و دانیال و پیامبران اسلام و مسیحیت را. با این حال، دین و فلسفه دو دیسپلین جدا باقی مانده، از یک مقوله نیستند و در نفس خود، برخلاف برخی دیدگاه های رایج، رقیب یکدیگر به شمار نمی روند. تفاوت هایی که مرزبندی میان دین و فلسفه را عینیت می بخشند، 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 می کند؟ تاریخ فلسفه و تاریخ اندیشه دینی نشان می دهد که تفاوت فیلسوف و متفکر دینی، به هیچ رو در خداناباوری یا خداباوری نیست. نمونه های گواه بسیارند:

سقراط، افلاتون و ارسطو همچون پایه گذاران فلسفه یونان به وجود بعد روحانی عالم باور داشته اند. از جمله، ویل دورانت در تاریخ فلسفه، فصل سقراط، این فیلسوف را "یکتاپرست بدون دین" می نامد. 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 پایه گذاران خود را به داخل راه نمی داد.

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 تیون(شاگرد ابن مایمون) نقش مهمی در انتقال مفاهیم فلسفی و متون عربی و عبری فلسفه یونان به

غرب و زمینه سازی روشنگری داشتند. این در حالی است که قرن ها فلسفه یونان در اروپا گم و ناپدید شده بود.

بیشترین شمار فیلسوفان روشنگری، خداباور بوده اند. آن ها 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 بوده اند و یا مانند اسپینوزا و کانت قصد ارائه آموزه های انسان گرای متون دینی در قالبی سکولار و جهانشمول و پی ریزی اخلاق مدنی را داشته اند.

یکی از نمونه های مشارکت فیلسوفان خداباور در گشودن حوزه اخلاق مدنی در استقلال از اخلاق دینی، جان لاک است در "نامه ای پیرامون مدارا" *Letter Concerning Tolerance* که طی آن، سیاست های تقنیش عقاید و دخالت دین در حکومت و رفتار تبعیض آمیز اقتدار دینی در قبال دیگربودگی دینی و اجتماعی را نقد و نفی کرد.

نمونه دیگر، امانوئل کانت است با فرمول *Categorical Imperative* یا "گزاره ای اجرایی جهانشمول" که معادل سکولاری برای رفتار اخلاق گرا به شمار می رود [دربرابر *hypothetical imperative* که به گزینش فرد بر اساس نیاز شخص او برمی گردد]. کانت با برداشتی مدرن از قاعده طلایی: "آن چه به خود نمی پسندی، 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 می توانی در همان حال، بخواهی که به یک قانون جهانشمول تبدیل شود.

۲- به آن گونه با همنوع خود رفتار کن که چه خود و چه فرد دیگر، همیشه در آن واحد، هدف تو باشند و

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

هرگز خودت و دیگری را تنها وسیله‌ای برای رسیدن به هدف قرار ندهی.

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.



ویلم کورنر فون هومبولت

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 اثبات گرا ساخته که جدل فلسفی با اثبات گرایی [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 دنیای 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 دیسپلین 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 قالب

¹⁶² Hegel, 1802, p3

¹⁶¹ Kant, 1993, p30

هایی چون پند، دستور و یا نتیجه‌گیری از روایت‌ها بازتاب می‌یابند، ولی بدون اثبات از راه مراحل منطق و استدلال. با این حال، باید گفت تفسیرهایی که از متون مقدس ادیان به عمل آمده‌اند، بسته به میزان درپیش گرفتن استدلال و تشریح منطقی، به طرح فلسفی نزدیک شده‌اند.

الهیات یا تئولوژی، 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 پررنگ‌تر 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 دوازدهم میلادی به بعد، نفوذ مکتب‌های قبلائی فلسفی صفاد، پرووانس و اسپانیا همچون مکاتب تفسیر رمزی/عرفانی از متن تورات، افزون بر دگرگون‌سازی 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، جیووانی پیکودلا میراندولا (۱۴۶۳-۱۴۹۴) به پیدایش فرقه نواندیش و زیرزمینی قبلائی مسیحی انجامید.

در دوران روشنگری، پارادایم خردگرایی، 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 اگزیستانسیالیسم، کی‌یر کگارد و گابریل مارسل کوشیدند تا الهیات مسیحی را در قالب پارامترهای اگزیستانسیالیستی 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 لویناس، 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.

ابن عبيدالله مایمون قرطبی، فیلسوف قرن دوازدهم میلادی در دلالت الحائرين، از دریچه مدل پیشنهادی فیلسوف آمریکایی، والتر کافمن برای تعریف عناصر دین که شرح آن بیشتر رفت، بررسی خواهد شد.



محمد مجتهد شبستری

اهمیت روش شناسی در حرکت به سوی شناخت

در دلالت الحائرين، روش و مسیر رسیدن به شناخت برای فیلسوف اهمیت درجه اول دارد. دلالت الحائرين 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 نظامی 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 توراه [تورات] با چه چیز مقایسه می شدند؟ با چاهی که آب های آن در ژرفا هستند و هر قدر خنک و گوارا، هنوز هیچ

در ایران معاصر، فیلسوفان و متالیه نواندیش دینی چون محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش، حسن یوسفی اشکوری و محسن کدیور، گفتارهای فلسفه سیاسی و هرمنوتیک مدرن و پست مدرن را وارد مباحث روز مسلمانان کرده اند. در کشورهای آزاد، تأثیر فیلسوفان متأله 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 دگماتیسم 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 الحائرين

در این بخش از جستار حاضر، عناصر شناخت شناسی *Moshe Maimonides*، ابو عمران موسی

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

¹⁶³ دقیقیان، شیرین دخت، ۲۰۱۲

انسانی نتوانسته از آن بنوشد. مرد هوشمند چه کرد؟ او طناب پشت طناب بست و آب را بیرون کشید و نوشید. 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. غزل های سلیمان ۱: ۱].¹⁶⁵

ابن مایمون، روش را زیربنای حرکت موفق برای مهار کردن 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 فکر 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 یافت. 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 بگویم 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



ابن مایمون

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 درمورد 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 الحائرين 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 درنظر 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 براین، 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 الحائرين، 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 الصائغ [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، سرگستگی 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.

شناخت علمی

موسی بن مایمون در دلالت الحائرین، 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 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

عمرعالم 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 درمیان 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 ۲۸:۱۲. 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 ۱۲:۱۱. اگر انسانی به گونه ای بالقوه استعدادی 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

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

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

به روشنی می آید: "تعداد دانایان اندک شمار است." ایوب ۹: ۳۲.^{۱۷۳}

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 جویای 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.^{۱۷۴}

شناخت عقلانی

قوه عقل از نظر این فیلسوف در چهارچوب تفکر ارسطویی، وجه تمایز انسان از حیوان است. او در این زمینه، زیر تأثیر تورا 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.^{۱۷۵}

درغیاب اثبات علمی، اثبات عقلانی یا نظری به میان می آید. اثباتی از این گونه، اعتبار خود را از

^{۱۷۳} موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد دوم، ص ۱۳۸

^{۱۷۴} موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۱۴۰

^{۱۷۵} موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۵۴

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 دربردارنده مفاهیم بسیار است.^{۱۷۶}

فیلسوف پس از بخش های چندگانه 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 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

^{۱۷۶} موسی ابن مایمون، ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۱۴۰

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 قرار داده، 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 جانور 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 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 امور دارند، 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 نظر می گیرد؛ یا امور موجود جداگانه را ترکیب کرده، برخی را کنار یکدیگر قرار داده 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

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

شناخت حسی

ابن مایمون با شناخت حسی برخوردی دوگانه دارد. از سویی، 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 اخترگویی 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 کمانی نیرومند را مثال زدند، 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 بگوییم 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 الحائرین، پیوست ها: متن فارسی و کامل نامه ای پیرامون اخترگویی، ص ۲۶۷-۲۶۶

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

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

شرط سوم به رفتار اخلاقی تو مربوط می‌شود. 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 می‌سازد و در معرض خطای فهم و سبکسری در همه کارهای خود قرار می‌گیرد. زیرا او به دنبال دیدگاه هایی می‌رود که گرایش طبع او را توجیه کنند. من توجه تو را به این امر جلب می‌کنم تا فریب نخوری، زیرا چنین دیدگاه هایی محمل هایی هستند برای انهدام بنیادهای توراه و پیشداوری ها در مورد ذات باریتعالی. روزی کسی ممکن است شکی در زمینه بنیادهای توراه 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 می‌گزینند] تا فریب نخوری.¹⁸³

فیلسوف دربخش 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 می‌داند. او تشخیص ادعای دروغین نبوت را از روی نشانه های رفتار اخلاقی و به ویژه جنسی ممکن دانسته، می‌نویسد:

می‌ماند 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 زیرنظر 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 دردماست و ارسطو از آن نام می‌برد [حس لامسه] و به ویژه جنون آمیزش جنسی صادق است. از این راه، خداوند هر کس را که ادعای دروغین پیامبری کند، رسوا می‌سازد تا کسانی که چنین خیالی دارند، منصرف شده، به این دام نیفتند.¹⁸⁴

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 می‌دهد: 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 درباره عقل گرفته و از همان واژگان ابداعی فارابی استفاده می‌کند، زیرا به نظر او متون توراه و کتب انبیاء این مفاهیم را تأیید می‌کنند. 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 می‌آورد.

شناخت تأویلی

پذیرفتن متن مقدس همچون کلام وحی، ناسازه ای در برابر فیلسوف قرار می‌دهد: 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 درمجموع، خطوط دیدگاه ارسطو و فارابی را درباره زبان دنبال می‌کند و برخلاف افلاتون، واژه ها را دارای منشأ مثلی و ماورایی نمی‌داند. 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 می‌سازد، از سویی طبیعت استعاری/ تمثیلی/ رمزی متن است و از سوی دیگر، فقر زبان

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

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

انسانی در تبیین روشن مقوله های انتزاعی، 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 مزه نمی گوییم "پیچ در پیچ" یا "صاف" و در مورد صدا نمی گوییم: "شور" یا "بی مزه". 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 باری تعالی در چنین پیش زمینه ای اول" و "آخر" نامیده می شود. خلاصه آن که همه اصطلاح های این چنینی 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 بیاموت، 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 همونوع 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 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

¹⁸⁷ برای بررسی بیشتر این مفهوم نگاه کنید به:

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

¹⁸⁸ برای بررسی بیشتر این مفهوم نگاه کنید به

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

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. ابن مایمون در اثر دیگر خود به نام *میشنه توراه* که تفسیر تورات بوده و پیش از دلالت به نگارش درآمده، 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 کرکهارو

¹⁸⁹ Babylonian Talmud, Sotah 31a

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 اگزیستانسیالیستی 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 تورا 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 فدیّه 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 کار را با فکر و فهم درست، در نظر گرفتن حقیقت فرمان خداوند و عشق به خدا و به دل داشتن هیبت او

¹⁹⁰ Woods, 2011, pp 60-61

*Also see:

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

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 تورا، 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 کاری که این اتصال را از هم می گسلد، تحقق می-

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

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

یابد. سوییۀ 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 فرمان های خدا گره می زند و نتیجه می گیرد 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 راه های او گذراند. او همان گونه 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 آسیب پذیر است، به سمت عنصر شناخت سوق می دهد. دو مقوله ترس از خدا و عشق به او، از سویی دارای استعداد گرایش به شرع گرایی خشک و تهاجمی [در مورد ترس] و از سوی دیگر، مستعد دامن زدن به رویکردهای عرفانی عقل گریز یا عقل ستیز هستند [در مورد عشق].

اما هیبت و عشق در چهارچوب غایت شناسی خاص فلسفۀ ابن مایمون به گونه ای دیگر جا می افتند. ابن فیلسوف، بر اساس آیهء 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 جوهرهء مشابه با کارهای او می داند. واژهء "صورت" و "شباهت" از دید ابن مایمون، راهنشان های تعیین 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 نیامدنی است. از سوی دیگر برای انسان کرانمند، فهم "شباهت" به آفریدگار همچون بیکرانگی در وهم نیامدنی، تنها از راه شناخت صفات کارهای او که در آفرینش بازتاب می یابند، امکان پذیر است. او از جمله، این صفات کارهای خدا را در زبان عبری توراتی برمی شمرد: رحمت [rakhamim] احسان به معنای بخشندهگی 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 ریشهء دیدن و نظارت] خلاقیت و خرد [khokhma یا حکمت] می داند. 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 کمال گرا بر انگیزش های نفس و نه کشتن آن، و در پیش گرفتن تعادل، ممکن و لازم دانسته بود، در دلالت، غایت شناسی خود در زمینهء کمال انسانی را به این مفهوم جمع بندی کرد: شباهت یافتن کارهای فرد به جوهرهء کارهای آفریدگار.

فیلسوف با چنین راهنمای غایت شناسانه ای، هیبت و عشق و ایمان را نه در آیین گرایی شرع و دنباله روی کورکورانه از فقه، نه در دنیای عاطفی مؤمن و نه در احساس های عرفانی و روشن شدگی های دور از فهم، بلکه مستقیم به حیطة خطوط شخصیتی، رفتار و عمل روزمرهء انسان کشانده، همگی را در آن قلمرو تعریف می کند. از این رو کار او در دلالت الحائرين، در فضای فکری قرون وسطی که فرد انسان در هیچ

¹⁹³ موسی ابن مایمون، ۲۰۱۲، فصل اخلاق

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>

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

شدگی خود گم بود، جهت روشنگری و انسان گرایی فلسفی و دینی را نشان داد.

منابع

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

ابن مایمون، موسی.: ۲۰۱۲، کتاب شناخت [فصل اول میثنه 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 الحائرين

دقیقیان، شیرین دخت.: ۲۰۱۱، شرحی بر دلالت الحائرين، 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>

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

Link:

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

نمونه کوردووا (قرطبه) و آموختن از تبادل های بینافرهنگی (رامین جهانگل) 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 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.

¹⁹⁴رامین جهانگل دارای 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

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، مدرنیزاسیون 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 اسلامیزم 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 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 دردمسرای 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 مبرم 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 نظامی 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. 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



مجسمه ابوالوالدین رشد در کوردوا

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 مسلمانانی 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 بینا فرهنگی، هیچ کمبودی در زمینه تفکر 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.

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 جاقفادن 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.



ابویوسف الکندی

ابو یوسف الکندی (۸۷۳ م.) تأکید کرد:

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

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 تشریک 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 درمعنای مورد نظر که گاندی از تمدن، یعنی فرهنگ گونه گونی "ایده خوبی" نخواهد 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 مارا تون 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 پویشمندی 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، روشننگری 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 پویشمندی 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 بیناتمدنی

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 تکررگرای 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 تکررگرایی 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

کوردووا" نامید، جداشتنی 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 تاکید 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 کوردووا از لحاظ سطح و شکوه آن شگفتی آور است. می توان در آن از سویی 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 *دلائل الحائرین* [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 پویش های درونی حاصل از اعتماد و همبستگی امکان پذیر شد. به این ترتیب، پارادایم کوردووا انگاره موفق 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 فعالیتی روحانی و از تمدن همچون روندی که رشد ایده مدنیست 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 می شدند. از این رو جدالی مداوم میان تمدن و انزوا وجود دارد. هر تمدنی مدام با ایده خودکفا و بی-نیازبودن، تهدید می شود. 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 گوش ندادن 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 قهقریایی 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 انسان‌ها مشترک است - بدون حق سخن گفتن بی‌واسطه با دیگران، قابل تحقق نیست. این حقیقت دارد که گونه‌گونی از گفتگو استقبال می‌کند، ولی همچنین خطرهای بسیاری دربردارد اگر منحصرأ موضوع آن محدود به تک‌گویی 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-انجامند که به اندازه هم تنگ بین بوده، هر دو موانع بلندمدت در برابر 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 در برابر 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 باز نمی-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)¹⁹⁵

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).

¹⁹⁵ 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.

سلطه حکومت دینی بر جامعه و آشکارشدن 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 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 اجتماعی شان 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 می کنند. 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 می آورند.

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، کوشیده اند تا با نقد و آشکار ساختن ابعاد فقهی و خرافی دین، نگاه ها را متوجه بنیاد عقیدتی و ارزشی آن سازند. تلاش های آنها پژوهاکی 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 نمی خورد. به هر رو روشنفکران دینی به سنتی صد ساله تعلق دارند. پیش از آنها کسانی مانند سید جمال الدین اسدآبادی، میرزا آقا خان کرمانی و کسروی کوشیده اند تا دین را از زائده های غیرعقلانی بزدایند. تلاش های آنها دستاورد چندانی نداشته است. روحانیت با نفوذ و اقتدار فوق العاده خود و با بهرمجویی از یاری متفکرین شیفته کارکرد سیاسی دین، توانسته اعتبار و قدرت دین ابزاری را حفظ کند. در این زمینه کوشش های متفکرینی مانند شریعتی که می خواستند 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 پروژه ای سیاسی در خدمت 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 می سازند 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 برگذرد، اقتدار و نفوذ خود را، در جامعه ای 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 می شمردند. باور به وجود قادری متعال، آفریدگاری معین و جهانی دیگر، بدون ارائه هیچ گونه نشان تجربی، یکسره غیرعقلانی جلوه می کند. ولی از دیدگاه دیگری که متأثر از آموزه های کانت است، می توان از دینی در چارچوب عقل و سازگار با باورهای عقلانی سخن گفت.



ماکس وبر

و اجتماعی به عقل عملی و دانش تجربی مراجعه کرد. مبارزه با خرافات در واقع، زمینه را برای شکوفایی خرد و دانش فراهم می‌آورد. به هر حال، در فراز و نشیب زندگی، توده‌های مستأصل در جستجوی عوامل یاری دهنده متافیزیکی و برای غلبه بر موانع مادی به جادو و جنبل روی می‌آورند و اقتدار روح، خدایان یا ذات الهی و اراده مطلق آنها را نادیده می‌گیرند و در نتیجه به آن ضربه وارد می‌آورند. به این دلیل، به طور معمول، دو دریافت عامیانه و خردمندانه یا روزمره و تخصصی در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند. 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 می‌گذارند 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 پرسش‌های اساسی مورد توجه دین، از آفرینش جهان و جایگاه انسان در آن تا شیوه‌های اصلی رستگاری و وظیفه اخلاقی انسان، پاسخ‌هایی کم و بیش سازگار با یکدیگر داده شوند (Weber 1948 b, 351). شاید یک دین در آغاز، پاسخ‌های بازاندیشیده و سازگار با یکدیگر نداشته باشد، ولی در صورتی که از سازماندهی منسجم و توان جذب نیروی ذهنی برخوردار باشد، می‌تواند آنها را نظریه پردازی کند. در ادیان الهی مهم آن است که اقتدار ذات الهی با اقتدار نیروی دیگر در آمیخته نشود، شکل حاکمیت ذات الهی بر جهان مشخص باشد و انسان بداند که چگونه می‌تواند رستگاری اینجهانی

ماکس وبر متأثر از کانت، نه تنها دین را دارای توان برخورداری از عقلانیت، که عامل عقلایی ساختن نظام‌های باوری می‌بیند. در دیدگاه وبر، عقلانیت دین امری است مربوط به برداشتی غیر و تا حدی ضد خرافی از اوضاع جهان، نظام منسجم عقیدتی و باور‌هایی سازگار با مجموعه کنش‌هایی که برای بازتولید بهینه زندگی اقتصادی و اجتماعی ضروری به شمار می‌آیند.

وبر دین را یکی از عرصه‌های اولیه و همچنین مهم بروز عقلانیت می‌داند. بخشی از این عقلانیت، امری تشکیلاتی و مربوط به سازماندهی نظام‌مند مراسم نیایش و فعالیت‌های 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 می‌خوانند 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 می‌شناسد باید مورد شناسایی و پرستش توده‌ها قرار گیرد و برای توضیح رویدادهای طبیعی

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 (توتلیسم)، صنعتگران و سوداگران شهری (مسیحیت اولیه)، تجار کاروان‌رو (صدر اسلام) و سوداگران شهری (پروتستانلیسم) 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 برمی‌انگیزد. در دیدگاه وبر دینی نیز غیرعقلایی است که انسان‌ها را به انفعال، رخوت و پذیرفتن وضع موجود سوق می‌دهد.

برای وبر پروتستانلیسم به طور اعم و کالوینیسم به طور اخص، مظهر عقلانیتی است که در دین می‌تواند تجلی یابد. در دیدگاه وبر، پروتستانلیسم از چند لحاظ

دینی عقلایی است (Weber 1958). اول اینکه پروتستانلیسم مشهور به ستیز با خرافات و باورهای معتقد به نیروهای ماوراءالطبیعه غیرالهی است. پروتستانلیسم 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 پروتستانلیسم حتی خواهان حداقل نقش برای مراسم آئینی است و با جلال و شکوهمندی مناسب کلیسائی کاتولیسیسم سر ستیز دارد. دوم، انسجام عقیدتی این دین است. نمود بارز این انسجام را در تقدیرباوری آن می‌توان یافت. پروتستانلیسم بر این حکم که قدرت نامتناهی ذات الهی با اراده آزاد انسان سازگار نیست صحنه می‌گذارد. از این لحاظ پروتستانلیسم 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. پروتستانلیسم 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 پروتستانلیسم 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 دین چندان سر سازگاری با زندگی حساب شده و هدفمند اقتصادی و سیاسی ندارد. در این مورد اما وبر پروتستانلیسم را استثنا می‌داند: این دین اخلاص و ایمان را همسان با زندگی نظام مند اقتصادی و سیاسی می‌شمرد. به این خاطر پروتستانلیسم، 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 وبر، 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، مجموعه ای 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 می شود (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 می گوید. هر دو به باور او دین هایی ناقص هستند و نمی توانند رابطه انسان با جامعه را به خوبی تنظیم کنند. دین انسان مجموعه ای از باورهای قلبی است و به معبد و مناسکی وابسته نیست. این دین چون امری قلبی است و بی اعتنا به امور دنیوی نمی تواند 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 می شمرد. دین نوع اول به دلیل آن که مردم را با باورهای نادرست و مناسک پوشالی می فریبد. این نوع از دین همچنین دینی انحصاری (برای یک سرزمین) است و مخالفین خود را مرتد و شایسته مرگ قلمداد می کند. دین نوع دوم نقص بزرگتری دارد: انسان و جامعه را دچار شکاف درونی می سازد.



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 گرد هم 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

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

دین آمریکائی ها اما دینی خاص است. این دین شباهتی به دین سنتی جوامع پیشامدرن ندارد. در گستره عمومی، دین وجهی یکسره مدنی 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 مدنی 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 پروتستانیسم ولی تجرید یافته برای پرستش همگان می‌داند (Bellah 1967).

سنت پروتستانیسم 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. مناسب آن نیز، همچون مناسب روز یادبود، مرتبط با تاریخ آمریکا است.

مقاله بلا ، به نام "دین مدنی 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 مدنی 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 مدنی 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 مدنی نیست. دین در دوران مدرن، در برخی از مناطق جهان، مدنی شده است. همزمان، مدنی 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 محدود تر، 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 ذخیره‌ای 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 معنای 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 ارزشهایی کارآمد برای زندگی اجتماعی معاصر برخوردار نیست. این دین در چند سده اخیر فرایند نوسازی و بازسازی دامنهداری را از سرنگزانیده 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 ارزشهایی مطرح برای زندگی اجتماعی

بررسی عواملی خواهم پرداخت که از آن یک دین
ابزاری می‌سازند.

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 می‌کنند (کاضی موسوی
۲۰۰۴). نمود بارز این نکته را می‌توان 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 می‌کند. به خاطر
جایگاه خاص خود در دین، روحانیت نقشی مؤثر در
فرایند عامیانه شدن دین ایفا می‌کند. شبکه روحانیت
شیعه هر چند همانند کاتولیسیسم یکسره پایگانی نیست،
ولی در دوران جدید تا حد زیادی ساختاری پایگانی با
رهبری آیت‌الله 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 می‌کنند. خمس نه به هر
روحانی‌ای که به مقام های بالای روحانیت تعلق
می‌گیرد. قدرت آیت‌الله ها در جذب خمس درجه نفوذ و
قدرت آنها در شبکه پایگانی روحانیت مشخص می‌کند.
رابطه نزدیک دوجانبه با مردم، روحانیت را حساس و
متمایل به پذیرش خواست و تمایلات مردم ساخته
است. بارزترین نمود این حساسیت را می‌توان 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

دوران معاصر به شمار نمی‌آیند. کمتر کسی بر مبنای
آنها دست به نوآوری در زمینه تولید، تجارت، کناکش
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 می‌شود؛ 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 می‌شود؛ و فرهنگ عمومی در زمینه
های 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
می‌آورد. سوم آن که تا حد معینی رهایی فرد را از
دغدغه های زندگی پیچیده اجتماعی معاصر ممکن
می‌سازد. بدون شک این دین فقط می‌تواند در جامعه
ایران با ساختار اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خاص
خود دینی ابزاری باشد. در جامعه‌ای دیگر با
ساختاری دیگر چه بسا در تضاد با درک، ارزش ها و
خواست انسان ها قرار می‌گرفت و به سرعت در هم
می‌شکست. من در ادامه این بخش در ابتدا ویژگی های
کلی اسلام شیعی معاصر را برخواهم شمرد، سپس به

حوزه های علمیه به کلاس های خود به آن مقام نائل می شوند.

رویکرد و چرخش عامیانه امری بیگانه با دین نیست. این نکته ای است که وبر در مطالعات خود بر آن تأکید می ورزد. توده های مردم برداشت های روزمره خود از دین را در کناکش با یکدیگر به صورت نهاد در می آورند. حتی ایدئولوژی های سیاسی از چنین گرایشی مصون نیستند. ولی در دین های دیگر، نهادهایی معین همانند مدارس دینی یا مقامات عالی شبکه روحانیت، وظیفه خود را حفظ انسجام و توان فکری دین می دانند و با گرایش عامیانه به ستیز بر می خیزند. ویژگی خاص تشیع آن است که چنین گرایشی در آن غایب است. حوزه های 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 آموزه های دین خودداری می ورزند.

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 صانعی نیستند که با فتوای "شاذ" خود مدام راه را برای پذیرش رفتار ها و شیوه های نو زندگی گشوده اند. از محافظه کاری سنتی دینی که در واتیکان تجلی می یابد و در بسیاری از ادیان دیگر نشانه های آن را به فراوانی می توان یافت، کمتر نشانی در تشیع وجود دارد. حتی گرایش های محافظه کار در روحانیت تشیع مشکلی با پژوهش ها و روش های پیشرفته علمی از پژوهش در سلول های بنیادی گرفته تا تغییر جنسیت ندارد. آن چه ادیان دیگر دخالت در کار خداوند یا کنش هائی با پیامدهای اخلاقی فاجعه بار می شمردند، برای آن اموری

عادی به شمار می آیند. این را شاید بتوان به فقدان بازاندیشی اخلاقی و پراگماتیسم مرتبط دانست، ولی رابطه نزدیک روحانیت شیعه با مردمی که حتی برای بهره مندی از آخرین دستاوردهای علم و تکنیک به آنها چشم دوخته اند نیز در این زمینه نقش ایفا می کند.

به هر رو مذهب شیعه از جانی دیگر نیز با مشکل عقلانیت روبه رو است. بنیاد فکری آن، همان گونه که پیشتر از سوی کسروی (۱۹۹۶) و در دوران معاصر از سوی اکبر گنجی (۲۰۱۱ الف، ۲۰۱۱ ب، ۲۰۱۱ پ) مورد اشاره قرار گرفته، متناقض جلوه می کند. اسلام دینی یکسره توحیدی است. خداوند آن قدرت خود را با هیچ کس و پدیده ای تقسیم نمی کند. قرآن پر از تأکید بر توحید و قدر قدرتی او است. پیامبران فرستاده شده از سوی او همگی انسان هایی هستند معمولی، برگزیده شده برای ابلاغ پیام هایش. هیچ پیامبری نیز از نقشی ویژه یا رابطه ای خاص با او برخوردار نیست. فرشتگانش نیز کسانی جز کارگزارانش نیستند. او در عین بخشنده دوری بیطرف و سخت گیر است. در محکمه دوری او همه مؤمنین برابر هستند. سنجش نهایی فقط و فقط بر مبنای کنش اینجهانی مؤمنین انجام می گیرد. 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 می کنند. نقش ویژه آنها اگر محدود به رابطه یا محبوبیت خاص آنها نزد خداوند باقی می ماند، شاید مشکلی درست نمی کرد. ولی مسئله آن است امامان شیعه می توانند بین خداوند و شیعیان واسطه شوند. آنچه در این مورد مهم است فقط شیعه بودن فرد و توسل او به نماد های مقدس تشیع است. دوری قادری متعال، دوری خشک و سختگیرانه ای ناگهان با شفاعت یک امام تغییر پیدا می کند. داور نهایی هنوز خداوند است ولی تصمیم او نه به اتکای سنجشی دقیق که به اتکای توصیه ها یا رویدادهای صورت می گیرند که هیچ رابطه ای با کنش فرد مورد دوری 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 اسد آبادی، 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 شکوهی می‌یابند 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 اینجگانی 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 خواند 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 دینی 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 کارایی 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 آتنیستی 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 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. تلاش های 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 ارزش هایی قطعی و جهانشمول که رویکرد ها یا درک هایی معین، همچون راستگویی، درستکاری، فداکاری اجتماعی و پاکدامنی را مقدس بشمارند، نشان چندان نمی‌توان یافت. همچنین از ارزش هایی که دورکهایم و بلا به آن همچون دین مدنی می‌نگرند، فرد گرایی، وطن پرستی و کوشندگی در ایران نشان چندان 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 ارزش هایی همانند آنها که مقدس به شمار آیند نیز نمی‌توان نام برد.

در تشیع شخصیت ها، مکان ها و باورهای دینی، مقدس هستند. شخصیت های 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 گفتمان های (البته سیاسی) چپ و لیبرال از آنها با عزت و احترام یاد می‌شود. باور های این دو تن اما هر چند در هاله تقدس پیچیده شده است ولی بیش از آن مبهم است که بتواند به صورت ارزش هائی معین مطرح شود. مکان های دینی نیز تقدس خود را حفظ کرده‌اند. مسجد، حسینیه، امامزاده و منبر به طور عمومی مقدس دانسته

می‌شوند. ولی از آنجا که این مکان ها عرصه فعالیت های مدنی نگشته‌اند خود نیز تقدس مدنی یا ارزش مدنی نیافته‌اند. باور های دینی نیز کم و بیش چنین سرنوشتی پیدا کرده‌اند. باورهایی همچون توحید، نبوت، و حیانیت قران 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 باور ها 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 حیانیت قران کلام الهی بودن قران و امام شیعه همان دوازده امام شیعه اثنی عشری. از این باور ها 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 باور های دینی وجهی غیردینی بخشیده است. دین عرفانی بیش از آن که مجموعه‌ای از آئین نیایش 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 داور سختگیر، مجازات کننده و پاداش دهنده‌ای 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 آئین های 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 ارزش ها و باورهایی مدنی نیافریده است و از

سوی دیگر اجازه نداده است تا ارزش های 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 نمی گذارد.

رویه مرفته، 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 یافته اند، همانند فردگرایی، وطن پرستی، کوشندگی و وارستگی در ایران موضوعیتی خاص نیافته اند. 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 ارزش های 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 می توان جامعه ای سکولار به شمار آورد. نظام مدرن آموزشی متکی بر مدرسه و دانشگاه که با کارایی خاص خود خیل تحصیل کرده برای بوروکراسی، خدمات و صنعت و تجارت پرورش می دهد بارزترین نمود چنین گرایشی در جامعه است. ولی نظام مدرن آموزشی نمونه ای منحصر به فرد نیست. در تمامی حوزه های زندگی، نمونه های بارز سکولاریسم را می توان یافت. در حوزه سیاست، دولت قدرتمند اداری، ارتش متمرکز ملی و بوروکراسی سازمان یافته مظاهر سکولاریسم هستند. در حوزه اقتصاد، صنعت مدرن،

نظام بانکی، بیمه و قوانین پیچیده کار و سرمایه گذاری نمود سکولاریسم هستند. در حوزه زندگی روزمره می توان به نظام پیچیده 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 یافته اند همانند فیلم، موسیقی و نقاشی (مدرن) به چشم می خورند. عملاً بخش مهمی از زندگی شهروند ایرانی در چنین حوزه هایی سپری می شود. در نظام مدرن آموزشی تحصیل می کند؛ 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 می آورد؛ و برای تفریح به سراغ رمان، سینما، پارک، رستوران، کنسرت و تئاتر می رود. بدون شک همین شهروند در صورتی که انسانی مؤمن باشد بخشی از اوقات خود را در مسجد و حسینیه می گذراند، به گاه بیماری امید به لطف الهی می بندد و به گاه کار بر اساس باور های دینی رفتار می کند و چه بسا که از شرکت در برخی حوزه های از زندگی اجتماعی همچون بانک، سینما یا تئاتر احتراز جوید. ولی به طور کلی می توان 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 می دهند.

سکولاریزاسیون در ایران ریشه در دو امر دارد. از یکسو، نهادهای اجتماعی و سیاسی همه در اقتباس از غرب در جامعه بینان گذاشته شده اند. دولت عامل بنیانگذاری و ضامن کارکرد بهینه آنها بوده است. ولی عامل اصلی در ماندگاری و اعتبار آنها کارایی فوق العاده 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

گذشته 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 می-

یابد 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، هانری کوربن (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 توده ها به‌شمار می‌آیند. گفتن "یا علی" و "یا حسین" هم از نظر نمادین و هم به صورت مادی ندای یاری جستن از نیرویی تفرافرانده 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 انسان ها 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 انسان ها دارند. انسانها از آنها هم در زمینه کنش های روزمره و هم در ارتباط با رستگاری اخروی یاری می‌جویند. در گستره کنش های 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 دآوری 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 گونه های 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 بعد غیر یا ضد عقلایی تشیع دانست، این که دآوری 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 توده ها 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 زمینه های 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 کنش ها و آرمان های (نسبت داده شده به آنها) مقدس بشمار می‌آیند. در بحث های اجتماعی و سیاسی، افسانه های 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 کرده اند. 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 درتقابل 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 می سازد صرفاً جایگاه والای دین در جامعه نیست بلکه شکل حضور دین در جامعه است. سکولاریزاسیون با دین تلاقی مستقیمی پیدا نمی کند. شکل حضور دین در جامعه حسی-نمایشی است. مراسم نمایشی دین که داغ و پرشور اجرا می گردند، فرصت بیان احساسات را برای انسان ها فراهم می آورد. فرد با بیان درد و رنج خود به نوعی پلایش حسی دست می یابد. آنچه که او در موقعیت های دیگر به سختی می تواند ابراز کند به سهولت قابل بیان در عزاداری های دینی هستند. با امامان خود نیز فرد شیعه دارای رابطه ای حسی-عاطفی است. امامان یاور او در زمینه انجام امور روزمره و به دست آوردن رستگاری اخروی هستند. در این مورد 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 نمی کند. دو سپهر عملاً مجزا از یکدیگر ولی در کنار یکدیگر به حیات ادامه می دهند.

جمع بندی

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 می دهد. مفهوم ابزاری را باید به گونه ای 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 نظام مند 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 می یابد. در حالیکه دین ارزشی دینی است که اصول و احکام ارزشی معینی برای سامان دهی زندگی عرضه می کند و دیندار آن را به صورتی باوری ارزشمند و معتبر (در مقایسه با باورها، دین ها و ایدئولوژی های دیگر) می بیند، دین ابزاری وسیله ای برای برگزشتن از مشکلات عرضه می کند و دیندار آن را همچون باور و رویکردی برای دستیابی به اهداف معین اینجهانی و آنجهانی می بیند. 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 جانبدارانه‌ای 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 تفرارنده 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، بهره کافی 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 خوشتنداری 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، ارج‌گزاری 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.

آن‌چه 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

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

کوربن، 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://radiozameh.org/politics/2011/06/19/4845>

گنجی. ۲۰۱۱ب. "اختراع تشیع"،

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

گنجی. "اختراع ضروریات تشیع"، ۲۰۱۱پ.

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

مسکوب، ش.: ۱۳۷۹. هویت ایرانی و زبان فارسی، فرزانه 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. لائسیته چیست؟ همراه با نقدی بر نظریه‌پردازی های ایرانی، نشر اختران، تهران.

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

روحانیت در کناکش با توده عوام از دین آموزه‌ای پر 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 فربه 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 تمامی 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.

