

مقاله‌ای از رضا فلاطون

17 نوامبر 2016 - 27 آبان 1395

زیستگاه دین، زیستگاه سکولاریسم

شکل متن

اول: نقد چند رهیافت به شناخت دین

۱- ابعاد دین، رویکرد توصیف دین در جهان خارج

۲- دین اجتماعی، رویکرد برساخت گرایانه به شناخت دین

۳- کاراکتر و هویت دین، رویکرد تاریخی به شناخت دین

۴- تعاریف سلبی دین

دوم: امکان پذیری و ابطال پذیری دین

۵- عبور از موانع فلسفه جدید

۶- دو جهان با دو فلسفه

۷- گذر-واژه عبور از موانع امکان پذیری دین

سوم: تمهیدات در شناخت ساختار حقیقت

۸- تعریف متافیزیکی

۹- هستی شناسی معرفت

۱۰- مدلی 'مجازی' از جهش ایمان

۱۱- تعریف دین

۱۲- برهان رفع تمایز رفتاری میان دیندار و بیدین

انسان (نوع انسان) در يك جهان می زید، اما آدمی (فرد) توأمان در دو عالم زیست می کند. عالم درون تنها آینه ای برای انعکاس و شناخت جهان خارج نیست، بلکه جهان پهناوری است که بسیاری از قوانین فلسفی آن با جهان خارج متفاوت و متمایز است. آدمی، فاعل شناسای شناخت نیست بلکه ساکن تنهای جهان درون است، به درون این عالم جز خود، هیچکس را راهی نیست و سبب تنهایی مهیب آدمی همین بی-کسی درونی اوست. جهان درون زیستگاه رنج، شادی، عشق، نفرت، غم، شرم، حسادت، تنهایی، امید، ناامیدی، شجاعت، ترس، ایمان، آشفتگی و جمعیت خاطر، ایمنی، آرامش، اعتماد بنفس، خواست، اراده، تمایل، یأس و بسیاری دیگر از حالات ذهنی است. برخی از این حالات هیچ علتی در جهان خارج ندارند و برخی به هیچ عواقبی در رفتار یا ظاهر آدمی منتهی نمی شوند، در نتیجه عالم درون جهانی "خود مختار" است. قبول "خود مختاری" جهان ذهن، پیش‌نیاز شناخت زیستگاه دین، زیستگاه سکولاریسم و اثبات امکان پذیری دین است.

ابتدا:

در آغاز این پژوهش دغدغه های نگارنده پاسخ به پرسشهای زیر بود:

- تفاوت دین قبل و بعد از انقلاب در چیست؟

- آیا دین مسیر تاریخ را تغییر داد یا تاریخ دین را دگرگون کرد؟

- ماهیت بحران کنونی در اندیشه دینی چیست؟

- رابطه دین با جامعه و تاریخ چیست؟

- رابطه دین با علوم تجربی چیست؟

- تفاوت دیندار و بیدین در چیست؟

- ایمان دینی چیست و چگونه آدمی را وسوسه می‌کند؟

- ایمان دینی چگونه رفتار فرد را تغییر می‌دهد؟

- رابطه فقه و شریعت با متون ماندگار معنوی چیست؟

- راز ماندگاری متون معنوی و نفوذشان در آدمی چیست؟

- رابطه اخلاق با دین چیست؟

در جریان جستجو، نهر کوچکی از فکر ظاهر شد که ادامه یافت و عریض تر گردید، نگارنده مسیر آن را دنبال کرد و سفری فکری آغاز گردید که طی آن بیش از نیمی از دغدغه‌های بالا پشت سر گذاشته شد. این گزارش در فراغتِ يك بيتوته آماده گردید، در مکانی که از آن مناظر، رازها و چالشهای فکری ناب تری خودنمایی می‌کنند.

اول: نقد چند رهیافت به شناخت دین

۱- ابعاد دین، رویکرد توصیف دین در جهان خارج:

فرض کنیم چند موجود فضایی برای شناخت انسان در حال بحث هستند، یکی از آنها پیشنهاد می‌کند بجای طرح تئوری، بهتر است رفت و انسان را به چشم خود مشاهده کرد که چیست. این "برو و در جهان خارج آن را بنگر و توصیف کن" را رهیافت توصیفی مینامیم که خود بر سه قسم است، در مطالعه مقوله دین، توصیف [2] تجزیه و تحلیلی [3] بکار می‌آید.

بنیان اسمارت [4] از پیشگامان امر دین پژوهی در دانشگاه‌های انگلیس و دنیا در قرن بیستم بود که کار خود را با شیوه بالا از دهه ۶۰ میلادی آغاز و تا بازنشستگی در سال ۱۹۹۸ ادامه داد. در نخستین چاپ کتاب "تجربه دینی بشر" [5] ۱۹۶۹ اسمارت اعتقاد به عالم غیب را رکن اصلی دین شمرد و بر همان مینا در همان سال او نظریه دین بودن مارکسیزم را مردود اعلام کرد. در آن کتاب او شش ضلع اصلی مبنای دین را اینگونه برشمرد: مناسک (ریچوال)، اسطوره، نظام فکری، اخلاق، بُعد اجتماعی و تجربه دینی. اسمارت اعتقاد به عالم غیب را ضلع مستقلی عنوان نکرد اما در توضیح همه ابعاد بالا روی آن تاکید داشت مثلا در کتاب او اسطوره اینگونه تعریف می‌شد: "مجموعه روایات، تصاویر و داستانهایی که از طریق آن عالم غیب بصورتی نمادین معرفی می‌شود". یا در بخش تجربه دینی نگاشت: "آدمی امید دارد (از طریق این تجربه) بتواند در تماس با جهان غیب یا به شرکت در آن بپردازد، دین شخصی معمولا شامل توقع به تحقق عالم غیب از طریق تجربه یا حضور در مناسک است".

بریان رنی در مقاله ای [6] موضوع اهمیت اعتقاد به عالم غیب در نوشته های اسمارت را دنبال کرده و نشان می‌دهد که این معیار از ستون فقرات ایده های او آرام آرام کنار گذاشته شده است تا جایی که در آخرین اثر او در سال ۱۹۹۸ اصولا ناپدید شده است. در سال ۱۹۸۷ اسمارت مینویسد اگر اتوپییای آینده مارکسیستی، جامعه بی طبقه، را يك 'جهان غیبی' تصور کنیم، می‌توان مارکسیزم را نیز يك دین بشمار آورد. در همان سال اسمارت يك بعد جدید به شش تای قبلی اضافه می‌کند با عنوان "بعد مادی"، عناوین ابعاد دیگر نیز به این ترتیب تغییر می‌ابند:

۱۹۶۸ < ۱۹۸۷

۱- مناسک < عملی و مناسک

۲- تجربه دینی < تجربه دینی و احساسی

۳- نظام فکری < نظام فکری و فلسفی

۴- اخلاقی < اخلاقی و قانونی

۵- اجتماعی < اجتماعی و نهادی

۶- اسطوره (تغییر نکرد)

۷- بُعد مادی (اضافه گردید)

در برهه زمانی که اسمارت مشغول تنظیم و تغییر ابعاد دین است، تحولات فشرده و قابل توجهی در سیاست و تاریخ با نام دین روی داده و می‌دهد که او بعنوان يك دین پژوه بین المللی (با روش توصیفی) نمی‌توانست از اثرات آن متأثر نباشد. يك نگاه سریع به تغییرات در تعاریف نینیان اسمارت در طول سالهای ۶۸ و ۸۸ میلادی، یاد آور تغییرات وجه اجتماعی دین در ایران قبل و بعد از انقلاب است. بریان رنی همچنین ملاحظه می‌کند که در مقدمه چاپ ۱۹۸۷ همه اشارات به عالم غیب حذف شده و در تعریف اسطوره نیز ترکیب عالم غیب به "عالم دیگر" تغییر یافته است.

تغییرات در تعریف دین توسط اسمارت در اینجا متوقف نمی‌شود، در کتاب "ابعاد امر قدسی"[7] در سال ۱۹۹۶ او دو بعد جدید اضافه می‌کند به این ترتیب: سیاسی، اقتصادی. در حالیکه ابعاد دیگر هر کدام فصل مستقلی بطور متوسط ۳۴ صفحه مطلب را بخود اختصاص داده اند، دو بعد جدید هر دو با هم تنها يك فصل ده صفحه ای را پر می‌کنند. تا این زمان در مقایسه با اولین نگارش در تعداد سه تا به ابعاد دین اضافه شده و در مضمون تغییرات محسوس در توضیح همه ابعاد و عنوان بیشتر آنها رخ داده است.

رنی همچنین با تجزیه و تحلیل محتوای متن به این نتیجه می‌رسد که در کتاب "ابعاد امر قدسی" نویسنده مَهر و نشان اصلی [8] دین را از "اعتقاد به عالم غیب" به دو موضوعی تغییر داده که او آنها را اینگونه خلاصه می‌کند:

۱- "عکس العمل عاطفی در مقابل جهان و مناسک" از سوی معتقدان

۲- "آرمانگرایی، تفکر، بنیانگذاری و الهام بخشی" از سوی رهبران دینی

تاکید از نگارنده است. رنی به این امر که اسمارت تحت تاثیر وقایع تاریخ معاصر است توجهی یا علاقه ای ندارد، او به معیار "عالم غیب" در تعریف دین دل بسته است و از فرآیند آرام حذف آن از آثار اسمارت متحیر و آن را به نقد میکشد.

نینیان اسمارت در سال ۲۰۰۱ از دنیا می‌رود، روش تعریف تجزیه تحلیل "توصیفی" او اگر ادامه میافت احتمالاً، ظهور پدیده "داعش" ابعاد جدید و جالب توجهی را به تعریف دین اضافه می‌نمود. از آنچه مورد "توصیف" اسمارت قرار گرفته میتوان حدس زد که او با دید مثبت به وقایع ایران و خاورمیانه در دهه های اخیر مینگریسته، اگر اینچنین نبود، بجای "تفکر و الهام بخشی رهبران" احتمالاً شاهد مواردی چون "نقض حقوق بشر" یا "خشونت سازمان یافته" بعنوان نشان بنیادی دین در نوشته هایش او بودیم، همانگونه که در نوشته های بسیاری دیگر هستیم؛ و در آن صورت نیز تعاریف او از دین به همان اندازه غیر قابل اتکا و ناموفق بودند.

فرض کنیم زندگی کاری و تحقیقات نینیان اسمارت نه در دهه های ۷۰ تا ۲۰۰۰ میلادی بلکه در دهه های ۲۰ تا ۵۰ قرن بیستم قرار میگرفت، زمانی است که اسلام گرایی هنوز ظهور نکرده و برجسب دین در تحولات جهان خارج چندان بچشم نمی‌خورد. در اینصورت او کار ساده تری برای توصیف دین پیش رو می‌داشت و مجبور به انجام اینهمه تغییرات بنیادی نبود. ستون فقرات دین همان "اعتقاد به عالم غیب" باقی میماند و ابعاد چندگانه در اطراف آن شکل اولیه خود را حفظ می‌کردند. چارلز کورتی در کتاب "پدیدار شناسی و فلسفه دین نینیان اسمارت [9]" می‌نویسد: "اسمارت شیوه پدیدار شناسانه را تنها رویکرد مناسب مطالعه دین نمی‌دانست، او به استفاده از روشهای تاریخی، فلسفی، مردم شناسانه و روان شناسانه نیز معتقد بود اما پدیدار شناسی را برای آغاز کار بسیار مناسب تشخیص داد". عنوان پدیدار شناسانه برای رهیافت اسمارت مناسب نیست چون در نتایج کار او در توصیف جهان از تاملات درونی خبری نیست، "من" اندیشمند جای خود را به روایت "بیطرفانه" وقایع روزمره داده است.

علی رغم آنچه از ارزیابی یکی از نام آوران معاصر در عرصه دین شناسی آکادمیک نتیجه گرفتیم، نمیتوان حکم مردودیت شیوه "برو و در جهان خارج آن را بنگر و توصیف کن" را برای مطالعه دین صادر نمود. بسته به آن چه کسی، با چه پیش زمینه ای، به کجا برود، چه چیزی را بنگرد، چگونه تصاویر را درونی و به اندیشه مبدل سازد و آن اندیشه را با کدام بخشهای معرفتی خودش بیازماید و پیوند دهد، نتیجه متفاوت خواهد بود.

۲- دین اجتماعی، رویکرد برساخت گرایانه به شناخت دین:

ساختار اجتماعی از نتایج رشته "جامعه شناسی شناخت" است، میان-رشته ایست که به جامعه شناسی و به اپیستمولوژی ارتباط میابد اما از بسیاری جهات در دل اولی محصور میماند. بنابراین نظریه دین بعنوان برساخته اجتماعی در عرصه "جامعه شناسی دین" بوجود میاید، زیست می‌کند و در آنجا کاربرد دارد. جامعه شناسی دین تنها یکی از اثرات دین را به سنجش میگذارد، موضوع این گفتار شناخت معنا، زیستگاه و حقیقت دین است و به جامعه شناسی دین ارتباطی پیدا نمی‌کند. اما از آنجا که روشنفکران دینی امر شناخت دین را به عرصه جامعه شناسی تقلیل داده اند و دین را بشکل اولی امری اجتماعی دانسته و ایده دین بعنوان برساخته اجتماعی را بصورتی فعال ترویج می‌نمایند، در اینجا به نقد این رهیافت می‌پردازیم:

سروش دباغ دین را يك 'برساخته اجتماعی' خوانده و می‌نویسد: "پدیده‌هایی چون دین و اسلام که به تعبیر فیلسوفان زبان، در عداد برساخته‌های اجتماعی اند، ... بر همین سیاق (مینای برساخته اجتماعی) می‌توان به تحلیل درباره پدیده دین، عموماً و دین اسلام خصوصاً همت گمارد. نگاه تجربی- تاریخی به سنت ایرانی- اسلامی در چهارده قرن گذشته، کثرت روایت‌های مختلف از اسلام را به تصویر می‌کشد: اسلام فقیهانه، اسلام فیلسوفانه، اسلام عارفانه و اسلام متکلمانه. در پنجاه سال اخیر

نیز می‌توان کثرت غیر قابل تحویل به وحدت در عالم اسلام را صورتبندی کرد و اسلام سنتی، اسلام هستت گرایانه، اسلام بنیاد گرایانه و اسلام نواندیشانه را از یکدیگر بازشناخت [10]

نقد رهیافت برساخت گرایانه از دین:

چشمه ای را تصور کنیم که از میان سخره ای در کوهستان یا کویری جریان می‌آید. در اثر تغییرات تاریخی، سیاسی یا اقتصادی تصمیم بر این قرار می‌گیرد که بر سر راه این چشمه تفرجگاهی، هتلی، سد کوچک، نیروگاه آبی، تأسیسات آبیاری برای کشاورزی منطقه ایجاد گردد که اینها خود در زیست محیط منطقه تغییراتی اندک یا وسیع ایجاد می‌کند. برای مطالعه آثار این چشمه از نظر جذب توریسم، رونق اقتصادی (تولید انرژی، اشتغال، ..)، استفاده کشاورزی، سیلاب و خرابی، آب آشامیدنی و بهداشتی، استفاده پزشکی (آب معدنی) و غیره. رشته‌های مختلف علوم تجربی و انسانی در گیر خواهند. نتیجه یکی از این مطالعات اینگونه است که با شواهد و ادله کافی اثبات می‌کند که در اثر این سرمایه‌گذاریها آب این چشمه در حال خشک شدن است و همه ساخت و ساز انجام شده بيمصرف خواهد شد و اگر همه این تأسیسات اقتصادی در فاصله نزدیکی در کنار دریاچه انجام شده بود تداوم اقتصادی تامین می‌گردید.

هیچیک از این تغییرات بالا نه از اعراض ذاتی این چشمه اند و نه از کیفیات اولیه (مانند اندازه) یا ثانویه آن (مانند رنگ و بوی آب). تنها عرض ذاتی چشمه بیرون آمدن آب از زمین است، اگر آب نباشد چشمه نیست. تنها تلاشی که می‌تواند به شناخت ماهیت، و ذات این چشمه کمک کند، مطالعه زمین شناسی و منابع آب است که می‌تواند حرکتی را بسوی ذات چشمه در اعماق زمین آغاز کرده و منشا و آغاز پیدایش آن را تعیین نماید. ارتباط آن با سفره‌های آب زیر زمینی و تماسش را با لایه‌های آتشفشانی و غیره را بشناسد. حقیقت چشمه در جهانی دیگر است، در زیر زمین، جایی که اقتصاد، توریسم یا جامعه وجود ندارند. حقیقت دین در درون فرد می‌زید، در عالم ذهن، آنچه در جهان ماده از آن دیده می‌شود عرض ذاتی [11] نیست، اثر آن هم نیست، تأسیساتی است که در اطراف آن ساخته شده است، "برساختگی اجتماعی" یکی از این تأسیسات است، ایدئولوژی معطوف به قدرت نمونه دیگریست. همه آثار اجتماعی دین با تصمیم آگاهانه نهاد یا فردی بوجود نیامده اند، تجمع مادی در اطراف چشمه نیز می‌تواند خود-جوش باشد. رشته "جامعه شناسی دین" هم خود را معطوف به مطالعه این آثار کرده است.

در نقد نظریه برساخت گرایانه به دین، توجه خود را به جامعه شناسی دین و جامعه شناسی معطوف می‌کنیم: علم جامعه شناسی در میانه قرن بیستم در بحرانی وجودی قرار داشت، بیش از یک قرن رابطه نظام یافته و تنگاتنگ ایدئولوژیها با آن یکی از عوارض این بحران بود. هانا آرنت در اکثر نوشته‌هایش، به بهانه‌های مختلف جامعه شناسی را مورد طعنه، انتقاد و در جاهایی آن را مرده و از دست رفته می‌خواند. پیتر بیهر در کتاب "آرنت، تمامیت خواهی و علوم اجتماعی" [12] این مجموعه را زیر یک سقف گردآوری کرده است. در این دوره جامعه شناسان مطرح چون شلر، دورکهایم، وبر و لاکمن هر کدام به شیوه خود سعی کردند از کل به جزء بیابند، و از طرح قوانین عام جهان‌مشمول پرهیز کنند. دورکهایم به جامعه شناسی مشخص روی آورد و در جوامع بومی استرالیا به بررسی اشکال ابتدایی دین پرداخت، وبر کتاب "اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری" را نگاشت. در نهایت وظیفه تکمیل امر عبور از کل و پرداختن به جز و بنوعی بدینا آوردن و معرفی جامعه شناسی جدید به بعهد پیتر برگر و توماس لاکمن قرار گرفت. آنها در کتاب "ساختار اجتماعی واقعیت" [13] در سال ۱۹۶۶ (پارادایم جدیدی را معرفی کردند که یک توضیح اجمالی آن به این ترتیب است:

- جامعه شناسی در تلاش خود برای تبدیل شدن به علم اجتماع (و تکرار موفقیت‌های علوم تجربی) از واقعیت جامعه دور و به محل تاخت و تاز ایده‌ها، نظریه‌ها و ساختهای عالمانه و بزرگ تبدیل شده که همگی به فلسفه تعلق دارند نه به جامعه شناسی.

- آگاهی بر دو بخش تئوریک و اجتماعی تقسیم می‌شود که اهمیت دومی در زندگی انسان بمراتب برجسته تر است. آگاهی اجتماعی رشته پیوسته ایست از باورهای غیر خود-آگاه که فرد در آنها با دیگران سهیم است. این آگاهی از نوع پیشا-نظری است و از این رو همچون واقعیت سخت و غیر قابل تغییری جلوه می‌کند که آدمی یا باید با آن کنار آید، یا آن را دور بزند.

- مطابق نظر افلاطون هستی را اشیائی میسازند که یا ملموس و یا مجرد اند، زیستگاه اشیاء ملموس جهان ماده و مجردات در ذهن (عالم درون) هستند؛ بر ساخته اجتماعی نوع جدیدی از مقوله را معرفی می‌کند که ملموس نیست، بر اثر فعالیت ذهنی تشکیل شده اما واقعیت عینی دارد، مستقل از ذهن ماست در عالم ماده زیست می‌کند.

- ساخته‌های اجتماعی دارای مراتب متفاوت پست و عالی هستند، هر چه به زندگی روزمره نزدیکتر و شیوه تعامل با آنها پیشا-نظری تر، و غیر آگاهانه تر باشند، رتبه آنها بالاتر است. واقعیت تمام عیار، واقعیت اعلا در نظر برگر و لاکمن عبارترست از زندگی روزمره که در آن عامل خود-آگاه انسانی بی اهمیت یا اهمیت بسیار پایینی دارد. "من اجتماعی" جهانی از واقعیتها (برساخته‌ها) است که در فعالیت روزمره به شدیدترین وجه خود را به آدمی تحمیل می‌کند. آدمی در زندگی روزمره همواره در حال حرکت از یک واقعیت به واقعیت دیگر است که هر یک از آنها شوکی را بر (طبیعت) او تحمیل می‌کنند.

- سه مرحله تولید و باز تولید برساخت اجتماعی عبارتند از: الف. برونی سازی: در این مرحله "خود فردی" ایده‌ها و اعتقاداتی را به جامعه روانه می‌کند، ب. عینیت یافتن: در این مرحله زبان و ارزشهای اجتماعی مطابق آن تغییر می‌کند و آگاهیهای میان-ذهنی میان افراد ساخته می‌شود، ج. درونی سازی: در این مرحله عینیت موجود در جامعه "خود اجتماعی" فرد را می‌سازد. این مراحل توالی زمانی ندارند و همگی همزمان و پیوسته در حال وقوع اند.

در میان مقاله های علمی چاپ شده، نمونه هایی از ساختارها (برساخته ها)ی اجتماعی عبارتند از:

برساخته اجتماعی فرهنگ قمار بازان

برساخته اجتماعی قوانین اخلاقی دزدان دریایی

برساخته اجتماعی زندگی همجنس گرایان

برساخته اجتماعی سربازان امریکایی بهنگام جنگ کره

برساخته اجتماعی زندگی معتادان

برساخته اجتماعی سکسوالیته

برساخته اجتماعی پسرهای جوان، قدرت بدنی و مرد بودن

برساخته اجتماعی زندگی ناشنوایان

برساخته اجتماعی دانش جامعه از علوم تجربی

برساخته اجتماعی علم در میان دانشمندان

برساخته اجتماعی جنسیت، زن بودن، مرد بودن

موفقیت کتاب "ساختار اجتماعی واقعیت" به حدی بود که استفاده از آن هم در مقالات علمی جامعه شناسی و هم در اندیشه کنشگران به افراط گروید. بعنوان مثال فرهنگ جنسی توسط گروهی برساخته اجتماعی خوانده شد که مطابق آن تمایز جنسیتی، عاطفی و اخلاقی میان مرد و زن نه واقعیت طبیعی بلکه موضوعی فرهنگی و اعتباری است. اکنون در برخی کشورها از جمله در سوئد خانواده های جوانی هستند که در يك كوشش آگاهانه از بازتولید این "ساخته" اجتماعی جلوگیری می کنند، برای فرزندانشان نامهایی انتخاب می کنند که جنسیت آن نامشخص باشد، لباسها، اسباب بازیها و رنگهایی می گزینند که بی طرف یا جنسیت-آگاه نباشد.

روایت دین بعنوان يك برساخته اجتماعی بر چنین بستری شکل می گیرد و نتیجه آن فروکاستن دین به امری فرهنگی، اعتباری و اجتماعی و غیر خود-آگاهانه است. برساخته اجتماعی مقوله فردی نیست و نقش فرد در آن بسیار جزئی است، يك بیوگرافی جمعی است، که فرد به درون تئاتر آن پرتاب شده و مجبور است نقش خود را بعنوان جزئی از کل بازی کند. دینداری در این سناریو به دوران قبیله باز می گردد و آزادی انتخاب بی معنا می گردد. عادات جمعی، مناسک و سمبولها در اینجا محصول فرعی دین یا بعد اجتماعی آن نیست بلکه خود دین است؛ دین همان فرهنگ، عادات و تکه های آگاهی و سمبلهای جمعی است. در این تئوری هیچ کس قهرمان و پادشاه دنیای درونی خودش نیست، جهان درونی مطرح نیست، جهش ایمان کیرکگوری وجود ندارد و نیازی هم به آن نیست، از شهسوار ایمان کیرکگور نیز هم خبری نیست، همه پیاده نظام بی نام و نشان اند، چه بخواهند و چه نخواهند عضو لشگری عظیم و در حال حرکت اند، لشگری که در عالم خارج زیست می کند، با ذهنیت جمعی تعامل دارد و ذهنیت فردی اگر در شکل دادن به آن نقشی هم داشته باشد، پیشا-ذهنی است و خود-آگاه نیست.

يك دسته سینه زنی عاشورا را تصور کنیم که همه از يك آگاهی جمعی نسبت به يك واقعه تاریخی برخوردارند، همه میدانند که شیوه سوگواری این واقعه چگونه است، چه اشعاری و نوجه هایی مجاز است و چه نیست؛ همه به معنای سمبلها واقف هستند و بمحض مواجهه با هر کدام يك روایت در ذهنشان ظهور می کند که نیاز به بازگویی ندارد، "قمر بنی هاشم" داستان مفصلی دارد اما خلاصه اش فداکاری برای آوردن آب و از دست دادن دستهاست. بنابراین شنیدن نام او محکمتر سینه زدن مردها را بدنبال دارد. رویکرد "برساخته اجتماعی" برای مطالعه چنین دینی کاملاً مناسب است.

این دین صرفاً سنتی و بی حرکت هم نیست، ظاهر افراد، چارچوب مناسک، اشعار، موسیقی و آلات آن مرتباً تغییر می کنند، اکنون سالهاست که در تهران شاهد حرکت هیئتهای مختلط هستیم که دخترها و پسرها دست در دست هم در آن شرکت دارند، در شب شام غریبان بدلیل همین اختلاط در برخی محلات شهر کار به زد و خورد و سنگ پراکنی به ماموران انتظامی هم می رسد. هر فردی با هر نگرش یا عملکرد فلسفی یا فکری، که با اطلاع از مفهوم سمبولها در چنین مراسمی شرکت نماید و تنها در يك لحظه، بهنگام شنیدن يك بیت از نوحه ای یا صدای سنجی، بدون تفکر، احساس جزئی از جمع بودن و تعلق به او دست دهد، مطابق رویکرد برساخته اجتماعی، دیندار است.

دلایل رد نگرش سروش دباغ به شناخت دین:

اول: تکثر در دین اثبات بی ذاتی آن نیست مگر در يك منطق نومیالیستی. نام جهان ماده در فلسفه ایرانی "عالم تکثر" است، در این جهان وحدت وجود ندارد و بوجود هم نمی آید، حتی به زور. در اینجا تنها تمامیت خواهان وحدت طلبند. هر پدیده ای در هستی که پایش به عالم ماده برسد متکثر می شود و بعد اجتماعی دین نیز از این قاعده مستثنی نیست. از جمع تکثر و نومیالیزم شباهت خانوادگی ویتکنشتاین بیرون می آید که معنای مشترک را نفی می کند، اما دباغ نمی تواند صرفاً بخاطر دل بستگی به ویتکنشتاین و اشاره به تکثر دین (ها)، آن را بدون ذات، بدون فصل مشترک بداند. نومیالیزم را برای پدیده دین باید ابتدا اثبات کرد. در جهان دوایر و مستطیل‌های بسیاری هم وجود دارند که تکثر آنها هزاران برابر تکثر دین‌هاست، اما آنها ذات دارند، تعریفی دارند که فرمول رسیدن به آن ذات است و آن تعریف در جهان دیگر زیست می کند. نگارنده معتقد است دین ذات دارد و تعریف آن مانند تعریف دایره روشن، ساده و کوتاه است: 'ایمان به حقیقت مطلق'. بر خلاف دایره و مستطیل، هم تعریف و هم خود دین در عالم ذهن حضور دارند، در آنجا بدنیا آمده و زیست می کنند. بُعد اجتماعی دین خود دین نیست، عرض ذاتی آن هم نیست، می تواند وجود داشته باشد یا نداشته باشد. بعد اجتماعی دین در عصر جدید بصورتی روز افزون رو به ضعف میگذارد و دینداران وابستگی اجتماعی، گروهی، فکری یا نهادی را مردود شمرده اما ایمان را می پذیرند.

دوم: برخی از خوانشها و نحله های بالا اصولاً فاقد بُعد اجتماعی هستند مانند اسلام عارفانه و بکارگیری تئوریهای جامعه شناسی دین در مورد آنها بطور کلی بی معناست. وقتی مولانا موقعیت اجتماعی، اطرافیان و هم فکران و صدها طلبه خود را رها می کند و عشق به شمس را به قیمت از دست دادن همه آنها میبذیرد، این دقیقاً به معنای به دور انداختن "برساخته اجتماعی" است. پرهیز از مصلحت طلبی، پاک باختگی تام و تمام در راه عشق، از ارزشهایی است که ادبیات عرفانی ایران از آن سرشار است. شمس تبریز، مولانا، شیخ صنعان، حلاج و تعدادی دیگر این فرصت را یافتند که این ارزش را علاوه بر ترویج تئوریک، در عمل نیز به آن تحقق بخشند، خود به تجسم آن تبدیل گردند. بعنوان نمونه برای معاشقه شیخ صنعان با دختر ترسا، هیچ مانع شرعی و عرفی وجود نداشت، اما او ترجیح داد آن عشق را در بوق و کرنا بگذارد، تمسخر خلق و لعنت صدها طلبه را بجان بخرد و در عوض در عشق خود تمامی پاکباز باشد. خواست که در راه عشق از واقعیتها چون از کوه و دریا و از "برساخته اجتماعی" اطراف خودش هراسی بخود راه ندهد و از آنها عبور کند، آنها را پشت سر نهد و به جلوتر و بالاتر از "خود اجتماعی" عروج کند. حافظ به گرفتاریهای برساختگی اجتماعی و شوک هایی که در زندگی روزمره به آدمی وارد می کند، پیش و بیش از پیتربگر و توماس لاکمن واقف بود، رندی عبارت است از هنر جنگ نرم، جنگ نامنظم و فردی بر علیه برساخته ها خصوصاً انواع دینی آن، "در آستین مرقع پیاله پنهان کن" یعنی مبدا دین خودت را بدست برساخته های اجتماعی بسپاری، دین در وجود توست و تو قهرمان ایمانی نه دیگران. "جز دلم کو ز ازل تا به ابد عاشق رفت - جاودان کس نشنیدم که در این کار بماند" یعنی دین تو با دین دیگران تفاوت دارد، دینت را با دیگران شریک نشو آن را "برساخته" ای نکن. تنها با دیوان حافظ میتوان "قال" گرفت چرا چون مبنای آن "شوک های روزمره" واقعیتهای اجتماعی است، در کمتر غزلی است که شکوه و شکایتی از این، به گفته بگر و لاکمن، از این "واقعیت تمام عیار، واقعیت اعلا" شکوه و شکایتی نباشد، حافظ اما در این سطح محصور نمی ماند و تقریباً در تمام موارد، پس از شکایت، به تعالی می رسد، سوار بر معمای انسان، از بعد استعالی مدد می جوید و خواننده را همراه خود بالا میبرد، از شوکهای برساخته اجتماعی دور می کند.

سوم: تئوری "برساخته اجتماعی" قادر به توضیح تکثر دین نیست و کمکی هم به حل آن نمی کند. فرض کنیم ده یا بیست تفسیر مختلف از دینی وجود داشته باشد که در اطراف آنها نهادی، کلیسایی، یا جمعی وجود داشته باشد یعنی بعد اجتماعی موجود باشد و دینداران جهت گیری مشخص بر علیه آن نداشته باشند (دین غیر کیرنگوری)، در اینصورت به همان تعداد نیز برساخته اجتماعی لازم است، بعنوان مثال برساخته اجتماعی دین دراویش گنابادی با برساخته اجتماعی دین فقیهانه در کمتر واقعیتی مشترک هستند. بنابراین پس از قبول این تئوری دوباره باید بدنبال دلیل تکثر برساخته های اجتماعی بگردیم، چگونه؟ پاسخ آن روشن است، وقتی دینها به برساخته های اجتماعی تبدیل شدند، در اینصورت آنچه پیش رو خواهیم داشت عبارتست از يك پژوهشی مادی، با استفاده از علوم حسی و کاملاً اجتماعی، که دلایل روی آوردن تعدادی به این یا آن فرقه را با توجه به عوامل محیطی، اقتصادی، خانوادگی و طبقاتی مطالعه نماید. نکته اینجاست که چنین پژوهشی دیگر در حوزه تخصص روشنفکر دینی نیست، این را باید متخصص مطالعه میدانی علوم تجربی آغاز و به انجام برساند. به همین ترتیب می توانیم موضوع وحی را نیز به يك امر حسی و این جهانی کاهش دهیم، اما دیگر نمی توانیم بدون تخصص علمی در پنج یا شش قسمت مفصل در باره آن مطلب بنویسیم، این امر را باید به تیمی از روانشناسان آزموده با تجربه کار بر روی متن تاریخی واگذار کنیم. اکنون حتی رشته علمی وجود دارد که مطابق علوم شناختی، به برسی خوابهای دینی میپردازند[14]. عبدالکریم سروش بر این گمان است با کنار گذاشتن "متافیزیک هولناک[15]" فلسفه دینی، با حذف شهرهای جابلیقا و جابلسا از جغرافیای هستی آدمی، می تواند به شهری مادی وارد شود که در آن همه چیز ساده است و هر کس مطابق میل خود با تجربیات حسی و عقل سلیم به توضیح پدیده های علوم تجربی خواهد پرداخت.

چهارم: دینداری اگر خارج از چارچوب جوامع ابتدایی یا قبیله ای باشد، نیاز به انتخاب آگاهانه فردی دارد. موضوع بُعد اجتماعی دین یا عضویت در برساخته اجتماعی که مورد نظر روشنفکر دینی است زمانی طرح می گردد که فرد از دو تصمیم عبور کرده باشد، الف) ایمان آورده باشد، ب) وابستگی اجتماعی و گروهی یا نهادی همراه آن را نیز پذیرفته باشد. آنچه پس از این دو تصمیم روی میدهد، یعنی واقعیت برساخته اجتماعی خود بحث کم اهمیت و درجه دومی است، بحث درجه اول در تعریف دینداری عبور از مرز کفر و دین است، چگونگی اتخاذ این تصمیم، آنچه درون دنیای دینداری یا در بعد اجتماعی آن می گذرد بحث جداگانه و در چارچوب درک ذات یا بی-ذاتی دین و ارائه تعریف آن قرار نمی گیرد. گرویدن و چگونگی عبور از این مرز یعنی (جهش ایمان) مسئله کلیدی است، نه آنچه پس از گرویدن در درون جامعه دینی می گذرد.

پنجم: پارادوکس برساختگی در تعریف دین اینست که هیچ دینداری نخواهد پذیرفت که ایمان او "برساخته" است و من حضوری، من استدلالی یا من استعلایی در این انتخاب نقش تعیین کننده، (یا مطابق تعریف کتابی برساخته) اصولاً هیچ نقشی نداشته است. همزمان بیدینان نیز تنها بسبب همراهی یا همدلی با گوشه ای از ساختار زیست-جهان جامعه اطراف خود، حاضر به قبول برجسب دینداری نخواهند بود مگر با هدف ریا و تظاهر. سوال اینست که آیا سروش دباغ "برساختگی" را مدلی برای جامعه شناسی دین معرفی می کند یا حقیقت و معنای دین را از جنس برساختگی اجتماعی می داند. آیا حیات جمعی و حضور دین در اجتماع را یکی از محصولات یا نتایج دین می داند، یا برای دین وجودی جز آن متصور نیست.

نگاهی گذرا به تاریخچه روشنفکر دینی نشان میدهد که دین در نگاه او هیچگاه فردی نبوده است، "روشنفکری فکری" از آغاز، در فکر و در عمل يك دین اجتماعی بوده است. چند دهه پس از آنکه حرکت "بیداری اسلامی" در مصر، الجزایر، تونس و پاکستان حرکتی آرام، زیر پوستی و گاه علنی را آغاز نمود، روشنفکری دینی متقدم در ایران در حسینیه ارشاد و با سلسله سخنرانیهای "امت و امامت" آغازی نسبتاً با تاخیر اما طوفانی داشت. "تشیع علوی" يك آلترناتیو ایمانی، فردی یا درونی نبود، بلکه يك "برساخته اجتماعی" بود که نوظهور در نفوذ و گسترش و حرکت خود همچون خنجری که در پهلو فرو شود مانعی بر سر راه خود ندید و بیشترین آسیبها را وارد نمود. این نه خود دین بلکه همان سوژه تاریخسازی بود که نیکفر از آن سخن می گوید و دیری نپایید که تاریخ را ساخت. یک دوران نوستالژیک روشنفکری دینی، همان زمان آغاز و به حرکت افتادن این سوژه است.

اجتماعی و مادی کردن دین گناه اول روشنفکری دینی بود، گناهی که موجب هبوط دین او از باغ عدن (دین درونی، ایمانی و فردی) به فضای اجتماع، سیاست و قدرت گردید. "برساخته گی" اکنون برای این نحله واقعیتی پیشا-نظری و غیر قابل تغییر است که روشنفکر دینی متاخر، برای شکستن آن نه به علوم تجربی و مدرنیته بلکه به "پاک باختگی" نیاز دارد، به رهایی خود از زنجیرهای گذشته. حتی ترکیب نمودن علوم تجربی و شیوه حسی آن با دین نیز که اکنون عبدالکریم سروش آن را با جدیت دنبال می کند، نوآوری یا شکستن تابویی در این برساخته اجتماعی نیست؛ اولین بار شریعتی و در همان سخنرانیهای "امت و امامت" استفاده از علوم تجربی در امر دین را پیشنهاد نمود.

خلاصه بحث اینکه ایده برساختگی اجتماعی یا نظر خود را بخشی از جامعه شناسی دین می داند و یا برای دین ریشه یا حقیقتی جدای از وجود اجتماعی آن قائل نیست؛ اولی صرفاً پاسخی است به یکی از آثار غیر مستقیم دین و بحث ماهیت دین را باز میگذارد و دومی خطایی است به بزرگی تاریخ معاصر ایران.

۳- کاراکتر و هویت دین، رویکرد تاریخی به شناخت دین:

محمد رضا نیکفر معتقد است دین بجای تعریف هویت دارد (در عالم ماده)، و آن مانند هویت يك شخص قابل احراز است هر چند که در طول زمان تغییر کرده باشد. این نگاه یاد آور شیوه فوکو در مطالعه تاریخ جنون است. در مقاله "خود دین[16]" صحبت از هویتی است که به دین ویژگیها، شخصیت و کاراکتری "نسبتاً با ثبات" بخشیده که علی رغم دعوای درون دینی میان دینداران، در طول قرون و اعصار حفظ شده است. نیکفر خط تمایز دین را در توپوس های آن میدانند. توپوس ارسطویی نقاط و محل های وقوع دعوا در جدل هستند، سنگرهای دفاعی یا استحکاماتی که در جدل فکری موجب غلبه ما بر طرف مقابل میگرددند یا مواضع مفهومی و حقایقی که اگر در بحث از پشت آنها انجام گیرد از تفوق دیگری جلوگیری خواهد کرد.

او چهار توپوس را برمی شمرد که تم مشترک آنها رنج است: خشونت، تبعیض، بهره کشی و مواجهه با جهان (مادی)، اما مشخص نمی کند آیا دین راه دفاع آدمی در این جبهه ها را می نماید، سنگری است برای محافظت انسان در برابر آنها یا به عکس، در جهت تبعیض و خشونت ایستاده و وجود آنها را تداوم می بخشد. محتمل است که او توپوس های دین را در خدمت تداوم گفتمانی که خشونت و بهره کشی و تبعیض بدنبال آن می آید، بدانند، یعنی بجای تلاش در برچیدن چنین بساطی، هویت دین در چارچوب همان داد و ستدها محدود و نتیجتاً به باز تولید آنها می پردازد.

"دین سوژه تاریخ دین است" این گفته نیکفر به این معناست که سوژه دین جمعی است و تاریخ ساز است، منظور از "تاریخ دین" نمی تواند تاریخ تفکر دینی باشد، منظور نویسنده آن بخشی از تاریخ بشر است که دین در ایجاد آن نقش قابل ملاحظه داشته. پس توپوس ها و سوژه جمعی دین با کنشگر دانا و خود-بنیادی که حامل آن است (بخوان امت) بدنبال تغییر جهان ماده، ساختن تاریخ یا شرکت در آن است.

نقد رهیافت هویت تاریخی دین:

ایده دین بعنوان سوژه جمعی نقطه مقابل نظر اندیشمندان و مکاتبی است که یا سوژه یا هر نوع مقوله جمعی را درست نقطه متضاد حقیقت دین دانسته اند (کیرکگور)، یا حجم عظیم نوشته های آنان از ارائه حتی يك نکته کوچک از سوژه جمعی دین خالی است (مولانا)، یا درباره اراده معطوف به قدرت جمعی جز کنایه و تمسخر ننوشته اند (حافظ)، یا کسانی که تجربه فردی دینی را تنها معیار دینداری دانسته اند (ویلیام جیمز و شلاپرماخر) یا با روش علوم تجربی تمایل فردی به امر درونی دین و نتایج شناختی [17] آن را پژوهش می کنند، یا تئولژیستها و عرفای اکزیستانسیال (مارتین بوبر، پل تیلیچ، بردایف، داستایفسکی و لویناس) یا همه فقههای شیعه که سیاست و حکومت را ملك مشاع دانسته و دین را از دخالت در آن منع کرده اند.

واقعیت دیگر آنکه از گنجینه عظیم حکمی، عرفانی، فلسفی و ادبی که اندیشمندان ایرانی قبل یا بعد از اسلام از خود بجا گذاشته اند و بنوعی به دین مرتبط است، ۹۹ درصد موضوعات و حجم مطالب آنها در عالم درون معنا میابد و، ساختن تاریخ به کنار، اثری از هیچگونه تلاش برای تغییر عالم ماده نیز در آن نیست. اما صرفه نظر از آنچه کیرنگور، عرفای ایرانی و دیگران اندیشیده یا نگاشته اند، اگر "کل کتابخانه عظیم متافیزیکی و عرفانی[18]" نتوانست از جنایاتی که بنام دین در دوران ما صورت گرفت جلوگیری کند، در اینصورت باید پذیرفت که "دین واقعا موجود" نیاز به بازنگری دارد.

از سوی دیگر چنانچه حضور و نقش آفرینی دین در تاریخ مدرن بصورت مسیری ممتد یا نسبتا ممتد قابل تشخیص باشد، در اینصورت ایده "دین سوژه تاریخ دین" بعنوان کاراکتر و هویت دین نیاز به بحث گسترده خواهد داشت. اصولا هویت با امتداد و تداوم همزاد است، پدیده ای گسسته مانند "سوژه تاریخساز دینی" که هر سیصد چهارصد سال ظهور می کند، نمی تواند "هویت" داشته باشد. در هر چند ماه نود و نه درصد سلولهای آدمی با نوع جدید جایگزین می شود اما هویت او همان است، چون پیوستگی و امتداد دارد. شواهد چنین امتدادی را در نقش تاریخی یا اجتماعی دین تایید نمی کند.

در مورد تاریخ معاصر ایران، يك ره یافت منطقی برای حل این معضل فکری می تواند اینگونه باشد:

قبل از آغاز تلاش برای تئودسیسه، تقدیس و تطهیر دین یا تخطئه و تخریب آن باید به این سوال بنیادی پاسخ گفت: آیا این دین بود که مسیر تاریخ را تغییر داد یا تاریخ دین جدیدی را مطابق نیاز خود ایجاد کرد؟

تا قبل از ظهور اسلام گرایی در قرن گذشته با جمال الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری، حسن بنا، سید قطب و نمونه وطنی آنها روشنفکری دینی متقدم، نشانه هایی از سوژه جمعی و تاریخساز در فکر دینی اسلام دیده نشده است. مسلمانان صد سال پیش احتمالا دینی تر و در دینشان خرافاتی تر بودند اما آثار سوژه تاریخی دین میان آنها دیده یا ثبت نشد. کار سوژه اجتماعی دین در تاریخ دنیای مدرن با تنها يك نمونه حکومت دینی و تمامیت خواه مسیحی جان کالوین، در ابتدای این دوران آغاز و با يك وقفه چهار صد ساله به دوره اسلام گرایی در دوران مدرن متاخر می رسد و هیچ نشانه ملموسی از این سوژه در این چهار قرن دیده نشده و دلیلی در دست نیست که نمونه دوم عمر بیشتری از اولی داشته باشد. ایدئولوژی محصول دوران مدرن متاخر و حضور آن با حضور توده های شهری در این دوران همزمان و همزاد است. ماهیت ایدئولوژی دینی و سوژه تاریخساز جمعی آن می تواند عبارت باشد از "ادامه حضور ایدئولوژی دوران مدرن، اینبار در جهان سوم، با رنگ و لعاب متناسب فرهنگی".

چرا تاریخ جهان مدرن را در برسی دین بعنوان يك سوژه تاریخ ساز ممتاز میبینیم؟ چون تا قبل از آن تقسیم کار اجتماعی صورت نگرفته بود، شاخه های مختلف علم از یکدیگر و علم و فلسفه از همدیگر جدا نشده بودند، "دانایی" افراد تخصصی یا چند وجهی نبود بلکه همه وجهی بود. ابن سینا در پزشکی، ستاره شناسی، فلسفه، عرفان و بقیه علوم زمان خودش سرآمد بود، خواجه نصیرالدین طوسی، ابوریحان بیرونی و دیگران علاوه بر علم و فلسفه پستهای سیاسی نیز داشتند.

در صدر اسلام نیز که نیکفر آن را "منشأ و مبدأ ... یک دوره تاریخی غیر همتراز با دیگر دوره ها.... و پارادایمی جاودانی[19]" برای تفسیر دین میداند، شواهد مشخصی وجود دارند که می توانند برهانی برای نقض نظریه دین بعنوان سوژه تاریخساز باشد: پیغمبر در روزهای آخر عمر جانشینی برای رهبری سیاسی تعیین نکرد علی رغم آنکه در هفته آخر توانایی درک و صحبت با معنا با دیگران را داشت و به این مهمترین وجه سیاست و تاریخ بی توجه بود. تعریف ولایت و ولی درست نقطه مقابل چیز است که در دهه های گذشته تبلیغ و ترویج شده است، ولایت به معنای رفتن به درون و توانایی سیر و سفر در عالم غیب است[20] و ارتباطی با هیچ وجهی از وجوه عالم ماده پیدا نمی کند. پیغمبر در مواردی[21] گفته بود که "من به آخرت شما آگاه ترم و شما به دنیاتان". از گفته های مکتوب امام اول شیعه است که "من به کوچه های آسمان (عالم غیب) آشنا ترم تا به راه های زمین"، و پس از مرگ عثمان که مردم برای بیعت کردن آمدند و درهای خانه اش را به دیوار کوبیدند، گفت "رهایم کنید و غیر مرا بخواید[22]" دلایل متقن برای رد این ادعا که "پیغمبران برای احیای اخلاق مبعوث شدند"، حتی در صدر اسلام نیز وجود ندارد، دینداران میتوانند برهان آورند که در صورت وجود تقسیم کار اجتماعی همچون دوران جدید، پیغمبر و امام اول به امر حکومت، که آن را آشکارا با اکراه پذیرفتند، دخالت نمی کردند.

بخش مهمی از مضمون و سرچشمه "کل کتابخانه عظیم متافیزیکی و عرفانی" که نیکفر آنها را بدرستی تضمینی برای جلوگیری از خشونت بنام دین نمیداند، متعلق به همان صدر اسلام است. این بخش از کل کتابخانه را میتوان به این صورت تقسیم بندی کرد:

- روایت های اخلاقی و حکمی از رفتار فردی پیغمبر در زندگی خود.

- روایت های کرامات او (وقایع انفسی، متافیزیکی، مثلا معراج، خواندن ضمیر افراد، نمونه اینها در تذکره الولیای عطار برای دیگران آمده)

- نقل قول های کوتاه حکیمانانه در مورد اخلاق یا زندگی درونی و برونی فرد و رابطه او با دیگران که یافتن حتی يك نمونه رهنمود سیاسی یا تاریخی در میان آنها اگر ناممکن نباشد بسیار دشوار است.

- دعا های منتسب به او چون جوشن کبیر.

صرفه نظر از اینکه واقعا در صدر اسلام چه گذشته است، دلایل بسیاری وجود دارند که دینداران نه به حوادث تاریخی یا پیروزی و شکست مسلمانان در این یا آن جنگ، یا به شیوه سیاستمداری پیغمبر بلکه به روایتها و آموزه های چهار گانه بالا در آن دوران توجه نشان میدهند و به آن دلایل جذب دین میگردند. بنظر می‌رسد توپوس واقعی گروندگان به دین با توپوس کسانی که در اینجا یا آنجا در تاریخ از خود اثری بجا گذاشته اند متفاوت باشد. توپوس دینداران سنگرهایی است در صحنه جنگ درونی بکار می‌آیند، مهارتها و ساز و برگ است که در جدال میان خیر و شر اخلاقی، میان امید و یاس، میان حقیقت و نیهیلیزم، میان ترس و نگرانی از يك سو و آرامش، اعتماد و امنیت فردی و درونی از سوی دیگر موثر می‌افتند. این توپوس ها همان هایی ایست که "افیون" نامیده شده اند، افیون يك تجربه صرفاً فردی است، افیون جمعی نداریم و مارکس با آگاهی کامل به این ویژگی این واژه انتخاب کرد. در بخش ساختار حقیقت این "افیون" ها را معرفت خواهیم نامید و استدلال میکنیم که حقیقت همه آدمها، اعم از دیندار یا بی‌دین، از این "افیونها" یا معانی ایمنی بخش تشکیل شده اند.

۴- تعاریف سلبی از دین:

چند رهیافت متفاوت به شناخت دین را نقد کردیم، بیژن عبدالکریمی شش تعریف سلبی [23] از دین ارائه میدهد که می‌تواند حسن ختامی برای این بخش باشد، خلاصه این تعاریف بقرار زیر اند [24]:

تمایز دین با فرهنگ: "ایمان دینی" منوط به وجود دو عنصر "آزادی" و "خودآگاهی" است و بدون "انتخاب آگاهانه" ایمان دینی قوام نمی‌پذیرد. ما به هیچ وجه موجودات نایمان را که فاقد دو عنصر آزادی انتخاب و تفکر هستند، متصف به اوصاف ایمان و دینداری نمی‌کنیم. قرار گرفتن و واقع شدن فرد در بطن یک فرهنگ دینی را نمی‌توان به منزله ایمان دینی و فرهنگ را به منزله دین تلقی کرد. حال، اگر بپذیریم که فرهنگ صرفاً بخشی از مجموعیت یا رویدادگی حیات آدمی را تشکیل داده و هیچ‌گونه "انتخاب آگاهانه" ای در آن وجود ندارد، در اینصورت فرهنگ را نمی‌توان متعلق اصیل ایمان دینی تلقی کرد و باید میان "دین به منزله فرهنگ" و "خود دین" تمایز گذاشت.

تمایز دین با تئولوژی: تئولوژی مجموعه ای از گزاره های نظری نهادینه شده تاریخی است که در حول و حوش هر دینی شکل گرفته و خود را به منزله حقایق دینی، یعنی حقایق ازلی، ابدی و فراتاریخی می‌نمایاند. علی‌رغم پیوندهای وثیق می‌ان این و آگاهی دینی و علی‌رغم اینکه این گزاره ها "نقطه عزیمت" و شروع دینداری است اما گزاره های نظری و تئوریک را نمیتوان "خود دین" تلقی کرد.

تمایز دین با آداب، رسوم و شعائر: گاه از این جنبه به بُعد عملی دین، در مقابل بعد نظری آن تعبیر می‌گردد که هر دو با هم گوهر و حقیقت دین را تشکیل می‌دهن، این رویکرد شریعت‌مداران است. در مقابل آن رویکرد عرفانی در سنت تاریخی خود ما میان "شعائر و آداب و رسوم آیینی" با خود "سرشت و گوهر دین" تمایزگذاری کرده، "شریعت" (مجموعه ای از شعائر و آداب و رسوم آیینی) و "طریقت" (روح اصلی و باطنی این شعائر و معانی وجودی و قلبی آنها) را با مراتب ارزشی متفاوت مینگرد.

تمایز دین با متعلق شناسایی (ابژه): آگاهی و دانش حوزه‌های مختلف دین (درون دینی یا برون دینی - ر. ف.) چون معرفت‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه اسلامی، چون فقه، کلام، تفسیر و غیره با دین متمایز است.

تمایز دین با اخلاق: در نظر کانت این اخلاق است که ضرورتاً منتهی به دین می‌گردد و نه برعکس. دین حقیقی در نظر کانت، عبارت از این است که "در تمام تکالیف خود خدا را به عنوان شارع کل که باید مورد حرمت واقع شود". و حرمت خداوند به این معناست که قانون اخلاقی را اطاعت و از این حیث به تکلیف گردد. بدین ترتیب، از نظر کانت، دین چیزی نیست جز جست‌وجوی تکالیف اخلاقی لیکن (عبدالکریمی ادامه میدهد)، در این تلقی روشن‌نگرانه، دین از سرشت و مضمون اصلی خویش یعنی "خودآگاهی، ایمان یا تجربه دینی" تهی و به "اخلاق" تقلیل داده می‌شود. بی تردید، دین با اخلاق نسبت دارد. نسبتی که درک آن بدون ورود به نظام معرفتی خاص دینی و فهم "وحدت نظر و عمل" در این نظام معرفتی و با تفسیر آن بر اساس سنت و

نظام‌های معرفت‌شناسی متافیزیکی و غیردینی و "جدایی نظر از عمل" در این سنت بسیار دشوار می‌نماید لیکن، دین را به هیچ وجه نمی‌توان صرفاً به اخلاق تقلیل داده یا آن دو را یکی دانست.

تمایز دین با ایدئولوژی [25]: دین راهنمای عمل و پراتیک جمعی نیست و با ایدئولوژی متفاوت است اما (عبدالکریمی ادامه میدهد) دیندار نمی‌تواند نسبت به مسائلی چون ظلم یا بیعدالتی در جامعه بیطرف باشد، پس باید میان الف. مواضع ارزشی و اخلاقی و ب. ایدئولوژی اندیشی، تمایز قائل گردید. اولی پذیرفتن پاره‌ای از ارزشها و آرمانها که این اجتناب ناپذیر است و دومی اینست که بخواهیم همه واقعیتها و حقایق عالم را بر اساس جهت‌گیری‌های سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک خود تفسیر نماییم. این بمعنای فرو کاستن حقایق استعلایی به محدوده "اینجا و اکنون" هستند یعنی همواره در جهت حل مسائلی هستند که يك جامعه در اینجا و اکنون و بنوعی ذبح حقیقت بی‌ای مصلحت یا ارزش قدسی را عرفی نمودن است.

دوم: برهان امکان پذیری و ابطال پذیری دین

۵- عبور از موانع فلسفه جدید:

هایدگر مجبور بود مسیر فلسفه خود را قدم به قدم از منطقه‌ای که توسط نیچه مین گذاری شده بود به طرف جهان معنا باز کند. عبدالکریمی متأثر از او خود را ملزم میدانند برای رسیدن به دین، از موانع فلسفه جدید، یک بیک بروش استدلالی عبور کند، این موانع در نظر او عبارتند از [26]:

۱- سوژکتیویزم فلسفه جدید

۲- عدم امکان پذیری متافیزیک در فلسفه کانت

۳- نهیلیسم نیچه

۴- هیستوریسیزم هگل

می‌توان به فهرست عبدالکریمی این چند مورد را نیز اضافه نمود:

۵- جهان علیت اسپینوزا

۶- ده ایسم قرن هجده

۷- پوزیتیویزم و علم گرایی قرن نوزده

۸- بازیهای زبانی ویتکنشتاین

۹- نسبیت گرایی پست مدرن

۶- دو جهان با دو فلسفه:

انسان (نوع انسان) در يك جهان می‌زید، اما آدمی (فرد) توأمان در دو عالم زیست می‌کند. عالم درون تنها آینه‌ای برای انعکاس و شناخت جهان خارج نیست، بلکه جهان پهناوری است که بسیاری از قوانین فلسفی آن با جهان خارج متفاوت و متمایز است. آدمی، فاعل شناسای شناخت نیست بلکه ساکن تنهای جهان درون است، به درون این عالم جز خود، هیچکس را راهی نیست و سبب تنهایی مهیب آدمی همین بی-کسی درونی اوست. جهان درون زیستگاه رنج، شادی، عشق، نفرت، غم، شرم، حسادت، تنهایی، امید، ناامیدی، شجاعت، ترس، ایمان، آشفتگی و جمعیت خاطر، ایمنی، آرامش، اعتماد بنفس، خواست، اراده، تمایل، یأس و بسیاری دیگر از حالات ذهنی است. برخی از این حالات هیچ علتی در جهان خارج ندارند و برخی به هیچ عواقبی در رفتار یا ظاهر آدمی منتهی نمی‌شوند، در نتیجه عالم درون جهانی "خود مختار" است. قبول "خود مختاری" جهان ذهن، پیشنیاز شناخت زیستگاه دین و زیستگاه سکولاریسم و اثبات امکان پذیری دین است.

اگر دوالیسم دکارتی را وارونه قرار دهیم به فلسفه ای دو-جهانی یا دو-زیستی می‌رسیم، آدمیزاد (تا قبل از مرگ) يك وجود پیوسته، ممتد و لایتجزی است که حیاتش در طول دو جهان امتداد یافته است. معمایی آدمی در دوگانگی زیستگاه اوست، آدم موجودی دو-زیست است که توأمان در دو محیط با قوانین فلسفی متفاوت می‌زید. دو جهانی که، برخلاف جهانهای موازی، کاملاً بی ارتباط نیستند، بلکه پلی واحد و بی رقیب آندو را بیکدیگر متصل می‌سازد و آن وجود فرد آدمی است.

فلسفه ذهن همچنان در چارچوب اصول فلسفه جدید محصور است و "خود-مختاری" عالم درون را تاکنون در هیچکس از رویکردهایش (کارکرد گرایی، رفتار گرایی، فیزیکیالیزم و غیره) برسمیت نشناخته است. فلسفه ایرانی بیشترین تلاش را در شناخت جنبه های مختلف عالم درون چون علم حضوری، اتحاد عالم و معلوم، مراتب عقل، مرتب نفس و غیره، پشت سر دارد، اما اس و اساس کار خود را بر دو پایه نگذارده و تلاشی در جدایی بنیان فلسفه دو عالم ننموده است. قوانین علیت، جبر و اختیار، خلق مدام، حق و وظیفه و بسیاری از دیگر مضامین فلسفی در دو جهان برون و درون حیاتی دوگانه و حتی متضاد دارند. عرفان و حکمت ایرانی اما سرشار است از مضامین دو-جهانی.

۷- گذر-واژه عبور از موانع امکان پذیری دین:

شناخت تفاوت فلسفی دو عالم، بدست آوردن گذر-واژه عبور از موانع امکان پذیری دین است، به این ترتیب:

- زمان و مکان: در جهان ماده همه چیز موقعیتمند است، زمان و مکان دارد، تاریخی است اما در عالم درون اشیاء بی زمان و بی مکان هستند، خاطرات، عقاید، خیالها، وهم ها، معرفتها، ایمانها، اخلاق ها، رویاها و بقیه اشیاء این عالم هیچکدام زمان ندارند، تذکار، عصای موسی ایست که گذشته را دوباره زنده می‌گرداند و خیال قوه ایست که آینده دور زمانی یا جغرافیایی را در دسترس می‌گذارد. (عبور از هیستوریسیزم هگلی)

- علیت: در جهان ماده همه چیز پیوسته است، تغییرات کمی و کیفی هر دو تدریجی اند با سرعت متفاوت [27]؛ اما در عالم درون اکثر تغییرات دفعی و به یکباره اند [28]. در يك چشم بهم زدن حوصله آدمیزاد از زندگی سر می‌رود، و در لحظه ای دیگر زندگی سرشار می‌شود از شراب کهنه. یکباره ایده ای در ذهن جرقه می‌زند، بسیاری از عشق ها در کسر ثانیه ای اتفاق می‌

افتند، نرفته‌ها هم همین‌طور. در عالم ماده فیلسوفان جای خود دارند، حتی مردم عادی نیز تصور رهایی از زنجیر قوانین علیت را ندارند؛ اکنون آدمی می‌رود تا پرده از علت بزرگترین و دورترین حوادث کیهان بردارد. در عالم درون اما برای بسیاری از پیش پا افتاده ترین و روزمره ترین اتفاقات چون خنده، غم، شادی، ترس، یاس، عشق .. هیچ علت مشخصی یافت نشده است. اگر در جهان ماده خداوند پس از آفرینش جهان و به حرکت انداختن چرخ سببها به استراحت می‌پردازد یا کسوف می‌کند، در اینجا او هر روز و هر لحظه در کار است، هر آنی شانی از شئون خودش را در آزادی کامل بنمایش می‌گذارد، بی آنکه بدنبال توجیحات علت و معلولی باشد. "از عدمها سوی هستیها روان - یا رب استی کارون در کاروان"، این تنها در عالم درون است. در عالم ماده يك پوزیترون نیز حساب و کتاب دارد، فرآیند ها نیز همین‌طور، گردش هر کوانتم و تاثیر آن در دیگری علت مشخص مادی دارد. ریشه تفاوت اشاعره و معتزله در "خلق مدام" و "علیت" در تفاوت نگاه آنها نهفته است، یکی به عالم درون و دیگری به جهان ماده می‌نگرد. عالم درون در هر دم و باز دم هستی دوباره از بنیاد (می‌تواند) دیگرگون شود اما در جهان خارج حتی خداوند اعمالش را لباس علیت می‌پوشاند تا با معجزه اشتباه نگردند. در عالم درون اگر روزی بگذرد و معجزه ای رخ ندهد آن روز از دست رفته است، آن را باید دوباره زیست. (عبور از اسپینوزا، عبور از پوزیتویزم، عبور از ده ایسم قرن هجده، اختلاف اشاعره و معتزله در خلق مدام)

- فلسفه زبان: در عالم ماده معنا نداریم، هر چه هست بازیهای زبانی است، "زبان یعنی کاربرد[29]". علوم تجربی رفتارها را اندازه می‌گیرد، پیش بینی می‌کند اما به معنای آنها کاری ندارد، به اینکه معنای قوه جاذبه چیست، و اصولا چرا دو جسم بیکدیگر نیرو وارد می‌کنند نمی‌پردازد. همین "اندازه گیری" کافی بود که در دوران جدید سطح حیات مادی انسانها، از بسیاری جهات، از پادشاهان دوران پیشا-مدرن مرفه تر باشد. اما از بخت "بد"، آدمی زیستگاه دیگری نیز دارد که در آنجا سعادت با کمیت و اندازه گیری محقق نمی‌شود. نیوتن خود از این نیاز بی اطلاع نبود و در اوقات دیگر، با تفسیر انجیل در جستجوی حقیقت و معنایی دیگر بود. در عالم درون همه چیز در خدمت معناست[30]، در اینجا هر چه پیش برویم معناها بامعنی تر و لطیف تر می‌شوند، معنا تاریخ ندارد، بی زمان و بی مکان است، در میان معناها نهیلیزم نفوذ نمی‌کند، معنا و حقیقت بالذات با نهیلیزم تضاد دارند، مانند شب و روز، آنجا که حقیقت هست نهیلیزم نیست. معنا همچنین جهت دارد، وقتی از هیچ بوجود آمد ابتدا کمی نوسان می‌کند و سپس در جهت حقیقت مطلق (نه نسبی) آرام می‌گیرد و خود را با آرامش و اطمینان حقیقت می‌خواند. این جهت گیری اثبات وجود "حقیقتی فراسوی ذهنیت و آگاهی بشر[31]" و نشان عبور از سوئیکتویزم است، این ثابت می‌کند که "دین تنها سودای بشری (و نتیجه تجربه دینی) نیست و می‌تواند حقیقتا وجود داشته باشد[32]". هر معنایی (استدلال خواهیم کرد که معنا همان معرفت و این با آگاهی متفاوت است)، هر چقدر که کوچک باشد، وقتی بوجود آمد و در جهت حقیقت مطلق آرام گرفت، خود برهان وجود حقیقت مطلق است، وقتی دیگر معنایی (معرفتی) در درون کسی بوجود نیامد، این نشانه آنست که حقیقت مطلق از صفحه رادار هستی حذف شده است و خداوند احتمالا مرده است. این مرگ خدا و ابطال پذیری تئوری دین است. (عبور از نهیلیزم نیچه، عبور از بازیهای زبانی ویتکنشتاین، عبور از نسبیست گرایی پست مدرن، عبور از سوئیکتویزم، ابطال پذیری تئوری دین)

- آگاهی و شناخت: همه آگاهیهای عالم ماده دو ویژگی بزرگ دارند: الف. ابژه را نمی‌توانند آنگونه که هست توضیح دهند یعنی فنومن و نومن هرگز یکی نیستند. ب. همیشه تغییر می‌کنند، جدیدها جا را برای قدیمی‌ها تنگ می‌کنند و جایگزین آنها می‌گردند، نگاه کنید به همه ادله عبدالکریم سروش در "قبض و بسط تئوریک شریعت"، از جمله: "مگر می‌شود مهمان تازه ای به جمع درآید و مهمانان پیشین محفل را جابجا نکنند و یا وضع و نسبت تازه ای در میانشان نیفتند؟" اما آگاهیهایی که درونی شده باشند، که نگارنده آنها را معرفت مینامد، ابدی هستند، وقتی بوجود آمدند دیگر از بین نمی‌روند، جدیدی‌ها قدیمی‌ها را از میدان به در نمی‌کنند، در عالم درون جا به اندازه کافی برای همه حقیقتها هست و تازه‌ها همانقدر تازه هستند که قدیمی‌ها! تعداد شاگردان مکتب و طرفداران مولانا در این روزگار چند صد برابر روزگار خودش در هزار سال پیش و در جغرافیایی چند صد برابر گسترده تر هستند، اگر در بهر معرفت مولانا کوزه ای از بافت و ساختار "معرفت" مطابق تعریف سروش وجود میداشت، اکنون اثری از آن معرفت باقی نمانده بود. اگر مولانا نیز چون دیگران فرزند زمانه خودش بود یا آنگونه که سروش پیشنهاد می‌کند، "چون آینه‌های رویروی هم[33]" اجازه داده بود اندکی از علوم تجربی زمان خودش در معرفت او انعکاس یابد، جا برای معرفت او نیز هزار سال پیش تنگ شده و از اطاق بیرون رفته بود و نامش بهمراه علوم و فناوری زمان خود، زیر خروارها خاک آرمیده بود. چگونه است که چنین نشد و پس از ورود اینهمه مهمان جدید، فضای او و بسیاری دیگر فراخ تر نیز گردید؟ مولانا تنها يك نمونه است، سقراط نیز امروز بیشتر از زمان حیات خودش مطرح است، شکسپیر، حافظ، چخوف، کیرگور، داستایفسکی، افلاطون ... به همین منوال اند. آنچه از دل برمی‌آید تا ابد می‌ماند و بر دل می‌نشیند و آنچه بدون رسیدن به "دل"، بی آنکه "درونی" شده باشد، عالم ماده را شرح میدهد، تنها تا انتشار نسخه بهتر و دقیق تر دوام می‌آورد. در عالم درون علم، عالم و موضوع علم در معرفت به اتحاد وجودی میرسند، یکی میشوند، فاصله میان آنها از میان می‌رود. اینگونه است که فنومنولوژی در مقابل "خود مختاری" عالم درون به کناری رفته و به تماشا مینشیند. دو یا چند معرفت حتی وقتی يك موضوع را انعکاس میدهند با هم رقابت ندارند و جایگزین یکدیگر نمی‌شوند، بعنوان مثال پس از سقراط فیلسوفان، شعرا و عرفای بزرگی همه تعابیر ماندگاری از عشق داشته اند، اما آنچه سقراط از عشق بنقل از ساحره ای در "ضیافت" افلاطون ارائه می‌کند، جاودانه است، در ادامه بحث خواهیم کرد که معرفت اصولا بی-جایگزین است. وقتی عبدالکریمی می‌نویسد: "با توجه به حیث تاریخی بشر همه مفاهیم و پدیدارها، از جمله عرفان، تفکر معنوی، دین، عقل، حقیقت، معنا و غیره همواره در افقی تاریخی و فرهنگی مورد فهم و تفسیر قرار می‌گیرند. لذا ما نمی‌توانیم در باب مقوله‌ای چون دین، عرفان، حکمت یا تفکر شرقی و معنوی به نحوی مطلق و در فضایی اثیری و فراتاریخی به تأمل و سخن گفتن بپردازیم. همه ادیان، عرفان‌ها و اندیشه‌های معنوی اصیل در عوالم تاریخی ماقبل مدرن تکون یافته‌اند. لیکن امروز ما در عالم مدرن و مابعد مدرن زیست

می‌کنیم و می‌اندیشیم"، در پاسخ می‌گوییم همه اینها فکتهای جهان برون اند، اندیشه‌ای که عبدالکریمی در اینجا از آن نام می‌برد انعکاس و پردازش اشیاء آن جهان است، جیوه پشت آینه ایست که برون را شناسایی می‌کند؛ جهان درون اما بی تاریخ است، مقوله‌ها، فرآیندها و اشیای آن تاریخ ندارند، برخی در یک چشم بهم زدن بدون پیوستگی بوجود می‌آیند و به عدم می‌پیوندند و برخی چون معرفتها ابدی هستند، هرگز نمی‌میرند (امکان پذیری متافیزیک، عبور مجدد از هیستوریسیزم هگل)

- جبر و اختیار: بر مبنای نتایج مکانیک کوانتم و نظریه‌های وابسته چون پارادوکس گریه شرودینگر، جان ویلر [34] فیزیکدان قرن گذشته یک مدل تعاملی [35] شناخت جهان مادی پیشنهاد می‌کند. بر طبق آن زمین قبل از قدم گذاردن ناظر آگاه (انسان) بر روی آن، در شرایط نامعین بسر می‌برد و همه شواهدی که از تکامل آن در میلیاردها سال بدست آمده تنها از زمان حضور انسان (برای گذشته [36]) (معنی می‌آید. پدیده‌ها پیش چشم انسان و با نگاه آگاهانه او وقوع می‌ابند. نه تنها حال، گذشته، و فواصل نزدیک را نگاه انسان می‌سازد بلکه فواصل و گذشته‌های بسیار دور نیز تنها با ملاحظه آگاهانه او شکل می‌گیرد؛ انفجار مهبانگ پیش چشم آدمی (در گذشته) روی می‌دهد. درست زمانی که ناظر پرده از روی آنها برمی‌گیرد و به وجودشان تحقق می‌بخشد، خود را نیز در جبر قوانینشان اسیر می‌سازد. آزادی آدمی در عالم ماده در نوع نگرستن است، به اینکه به کجا بنگرد، درب کدام جعبه را بگشاید و به وضعیت کدام گریه آگاهی یابد، اما وقتی نگرستن، وضعیت ابژه‌ها معین و جبر قوانین آنها گریبانگیر انسان (نوع انسان) است. از اینجا بعد آزادی معادل است با شناخت قوانین جبری و نحوه عملکرد آنها. در عالم درون اما اوضاع بگونه‌ای دیگر است، در اینجا آزادی آدمی همیشه مطلق است، جز اختیار چیزی وجود ندارد، جبر بی معناست، اشیاء با گن فیکن بوجود می‌آیند و با روی گردانیدن پژمرده و نابود می‌گردند. پادشاهی درون حکومتی مطلق العنان است، هگل می‌گوید در شرق تنها پادشاهان آزادند، عالم درون، شرق آدمی است و نفس در عالم درون هم پادشاه و هم تنها شهروند این اقلیم است. در اینجا تنها یک مشکل وجود دارد، به این ترتیب: اگر عالم درون هدف دارد، پادشاه آنجا برای رسیدن به آن هدف "وظایفی" بر دوش دارد. اما او همچنان مختار است که به وظایفش عمل کند یا آنها را زیر پا بگذارد. وظیفه پادشاه سعادت فرد است و این با شکوفایی همه ابعاد او حاصل می‌شود. پادشاه وظیفه دارد از ظلم به خود و به دیگران در جهان خارج خود داری کند، چرا که مطابق منطق سقراط، ظالم باید تمام عمر با یک ظالم زندگی کند، قاتل هم همین‌طور. در جهان درون اخلاقیات قانون ندارد، پادشاه تجسم و خود قانون است، او راساً تصمیم می‌گیرد چه کاری اخلاقی است و چه کاری اخلاقی نیست، او صاحب جام جهان بین است. آدولف آیشمن در دادگاه اورشلیم گفته بود که از قوانین اخلاقی کانت پیروی می‌کند، تقلید هر قانون اخلاقی، از هر مرجع دینی یا هر اتوریته‌ای که "خود-مختاری" عالم درون و رای مستقل پادشاه آن را نقض نماید، آن بی-اخلاقی است. اخلاق قانون ندارد، و آزادی آدمی در عالم درون بی حد و مرز است، وظیفه پادشاه تنها یکی است و آن ناقص اختیار مطلق او نیست. (عبور از معضل جبر و اختیار در فلسفه دینی [37])

& &

سوم: تمهیدات در شناخت ساختار حقیقت

۸- تعریف متافیزیک:

متافیزیک عبارتست از ابزار عقلی پژوهش و شناخت مقوله‌ها، اشیاء و فرآیندهای عالم درون همچون عقل، همه مجردات، ادراکات، معرفت (حقیقت/معنا)، خیال، نفس، ایمان و دین. روش پاسخگویی به سوالهای فلسفی آدمی چون وجود یا عدم وجود حقیقت، علت وجود، غایت هستی، هدف از آفرینش و هدف از حیات نیز تنها با روش متافیزیکی امکان پذیر است. میان متافیزیک و منطق اتحادی ناگسستنی برقرار است، متافیزیک روش عقلی و منطق قوانین مدون حرکت و کار با عقل است. متافیزیک با ارائه دلیل و برهان قدم بقدم گزاره‌های خود را بنیاد می‌گذارد، انتقاد عقلی می‌پذیرد، خود را در هر مرحله اصلاح می‌کند و از تناقض پرهیز می‌کند. متافیزیک مقدمات و تمهیدات فکری تعریف می‌کند که همه عناصر آن با ادله و براهین عقلی چیده شده‌اند، از تناقض عاری بوده و هیچیک از آنها از انتقاد عقلی مصون نیستند.

برخی از مقوله‌های عالم درون، زمانی که نیاز به ارتباط با عالم ماده دارند، گیرنده‌های مادی مانند مغز و سلسله عصبی انسان را بکار می‌گیرند، برای مطالعه این گروه رویکرد حسی علوم تجربی نیز در کنار روش متافیزیکی بکار می‌آید، این علوم به ملاحظه و اندازه‌گیری علائم حسی پدیده می‌پردازد، عقل، رویا، عواطف و احساسات از این گروه هستند. زمانی که متافیزیک و علوم حسی هر دو بر روی یک موضوع مشخص مطالعه میکنند مسیر حرکت آنها دو خط متناظر اند و میانشان تضاد یا رقابتی وجود ندارد. مطالعه در هر دو روش نیاز به تخصص ویژه دارد، با کنار گذاردن شیوه متافیزیکی و تعیین روش حسی برای مطالعه پدیده‌ای، مثلاً در موضوع رویاهای پیامبران، فیلسوف خود نمی‌تواند رأساً به این کار اقدام نماید، شاخه‌های علوم تجربی در زمان ما چنان گسترده و پیچیده هستند که بدون آشنایی با مقدمات و آخرین نتایج جدید علمی و با تجربه در کاربرد ابزار و شیوه خاص هر علم نزدیک شدن به آن گمراهی و نتیجه، از نظر علمی، قابل اعتنا نیست.

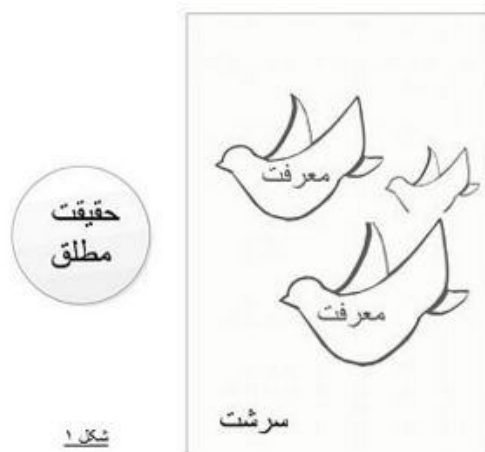
برخی دیگر از مقوله‌ها مانند ایمان، معرفت، دین یا بیماریهای درونی چون یاس وجودی ارتباط مستقیم با گیرنده‌های عصبی ندارند و متافیزیک تنها راه پژوهش و شناخت آنهاست. بعنوان مثال دین مقوله‌ای صرفاً متافیزیکی است، بنابراین یک معیار تشخیص موضوع دینی از غیر دینی همان روش شناخت آن است، اگر روش حسی است، متعلق شناسایی، دین نیست، اگر موضوعی متافیزیکی نباشد قطعاً امری قدسی (دینی) هم نیست. بعنوان مثال مطالعه برخی آثار غیر ذاتی و احتمالی دین مانند جامعه‌شناسی دین، در عداد وظایف علوم تجربی/انسانی است، چرا که این آثار، اگر وجود داشته باشند، مادی اند و در عالم حس ظهور یافته‌اند.

۹- هستی‌شناسی معرفت:

معرفت نوع خاصی از دانش است. دانشی که هم حضوری و هم حصولی است. حصولی است از این رو که پدیداری است، جوانه اش در عالم خارج زده می‌شود، متن، اثر هنری، آگاهی فلسفی، روایتی از زندگی دیگری یا تجربه ای فردی ایست که اثر آن از طریق حواس به درون راه می‌یابد، مانند هر پدیداری به اندیشه و تصاویر درونی تبدیل و به زبان درون ترجمه و توسط عقل پردازش می‌گردد، اما قبل از آنکه چون دیگر اشیاء این عالم (از جمله آگاهی‌ها) حیات درونی خود را آغاز کند، عنصری درونی و ماتقدمی از سرشت آدمی آن را بسوی خود جذب و توسط آن بارور می‌گردد و میوه این عشق معرفت است. سرشت آدمی حاوی فهرست تمامی حقایق هستی است و معرفت، کلید دسترسی فرد به محتوای صفحه ای از این کتاب است. معرفت همچنین حضوری نیز هست، چون شناخت موجود تازه متولد شده بی واسطه است و میتوان آن را علم "اتحادی" نامید. دریافت "اتحادی" رشته ای از وقایع شناختی است که سر اولیه آن در جهان ماده است، در ادامه، اما این آگاهی وارد شده به دو دلیل در جهان درون شروع به حرکت می‌کند الف. بدلیل ذاتی وجود خودش ب. بدلیل هدایت توسط لایه های درون بسوی جلو (زیر-جهان حقیقت متصل) رانده شده و در آنجا با عنصری از سرشت ملاقات و هم‌آغوش می‌گردد که میوه و محصول این اتحاد "معرفت" است. معرفت يك حقیقت جزئی است، بنابراین جهت دارد و جهت آن بسمت حقیقت مطلق است. معرفت، معنای ناب است، حیات آن ابدی است و مرگ ندارد. معرفت برچسب دینی یا غیر دینی نمی‌پذیرد، وجود دیندار و بی دین هر دو معرفت زاست و معرفت هیچکدام بر دیگری فضیلت ندارد. "آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم" یعنی هیچ حقیقتی در وجودم راه نخواهد یافت، مگر آنکه نیمه آن در سرشتم طبع شده باشد.

شکل یک

معرفت، جهت دار و ابدیست



RF

معرفت اگر به آفرینش هنری، فلسفی یا دینی بیانجامد، نتیجه حاصل معرفتی بالقوه، بی-زمان و بی-مکان است. اگر پس از هزاران سال از درون خمره ای در کشتی غرق شده ای یا از بطری در بسته ای بروی اقیانوسی بدست آید، همچنان می‌تواند بر دل کسی بنشیند و معرفتی بالفعل و نوزاد را بیافریند، دره های زمانی و فواصل جغرافیایی برای معرفت بی معناست. دل به دل راه دارد و معرفت بالقوه در یافتن جفت خود در سرشت آدمی صبور، تیزپا و بی تاب است. گاه چون آموزشهای سقراط در کلام افلاطون تمدن ساز و عالم گیر است، یا چون مثنوی یا دیوان شمس هزار سال در يك گوشه عالم و پس از هزار سال عمر جدیدی را در جغرافیای دیگری آغاز خواهد نمود، یا مشابه دیوان حافظ همیشه آماده تفألی برای دل-سپرده یا دل-شکسته ای ایست یا به سان "مرض تا سر حد مرگ" کیرگارد باید در کنار بستر داشت و هر شب نگاهی و گوشه ای پنهان از روح را با آن دستی کشید، یا بسان دعا در ادیان ابراهیمی میتوان قرن‌ها همان را همچنان خواند و از مخفی ترین گوشه های دل را جلا داد و رنجهای درون را بازگفت، یا چون موعظه های مایستر اکهارت خدا و آدم را نشسته در دو سوی يك لنز واحد تصور کرد. گاه چون کیمیاگر کونلهو، چون شازده کوچولووی سنت اگزوپری، چون سیدارتای هسه است، چون "قلمرو خداوند در قلب توست" تولستوی در مکانی دوردست بر دل انسان دیگری چون گاندی مینشیند تا زندگی درونی و برونی او را برای همیشه تغییر دهد، گاه چون فیلم کبارستمی است که قند فارسی را بر بال تصویر به جغرافیا، زبان و فرهنگی متفاوت پرواز داده و بر دلها مینشانند. گاه چون فیلم سازدنی بخش مهمی از معرفت دینی را با يك پند مادر تا اعماق روح آدمی می‌کشاند، یا آنگونه که در ریش قرمز کوروساوا روایت می‌شود، لحظه ایست که زن پس از زلزله جرقه ای در ذهنش او را به ادای دین قدیمی تشویق می‌کند. قصه های نامکرر عشق همیشه معرفتهای بالقوه ای هستند، بانو با سگ ملوس همانقدر ابدی است که قصه یوسف و شیخ صنعان. معرفت همیشه با لذت درونی همراه نیست، گاه تخیر اوست از درجه سقوط انسان آنگونه که "بیا و بنگر" کلیمف از جنایات فاشیزم به تصویر می‌کشد، آفرینش هنری کلیمف ابدی است.

آنچه تنها در زمانه خود بکار آید "بی-معرفت" نیست، اما تنها بکار جهان ماده و بعد مادی آدمی می آید، ابدی نیست و معرفت هم نیست، هر آن چیزی که مُهر درون کسی بر آن نخورده باشد. ارزش و اهمیت معرفت اکنون با هزاره های قبل از میلاد یکی است، قرون وسطی و رنسانس، انقلاب علمی، انقلاب صنعتی، سقوط امپراطوری روم، امپراطوری ایران یا ظهور نازیسم از تاثیر هیچ معرفتی نمی کاهد، چرا که موضوع آن بخش موقعیت‌مند و مادی وجود انسان نیست. هاراگیری، گاو یا هملت همه معرفت بالقوه اند هر چند که دایره نفوذ یا محبوبیت آنها در پهنه تاریخ یا جغرافیا متفاوت باشد.

همه بخش های يك اثر معرفت نیستند، در کتب آسمانی نیز این‌گونه است. هر نویسنده ای برای آماده کردن خواننده قصه یا مطلب خود را از مراحل مقدماتی آغاز می کنند که شامل وقایع یا شخصیتها و تمثیل هایی است که برای رسیدن به معنا، به نقاط بلند ضروریست. تمامی داستانهای مثنوی این‌گونه اند، ابتدا موضوعی در جهان مادی آغاز می شود و کم کم به نقاط معرفتی اوج میابند. فشرده‌گی معرفت در آثار ابدی نیز متفاوت است، يك قصه، يك اثر نوشتاری یا تصویری فلسفی، دینی یا عرفانی هر کدام محتوای معنایی متفاوتی دارند و بر طبق آن، مخاطب شان را میابند. از يك معرفت بالقوه، در دل‌های افراد معرفتهای بالفعل اما متفاوتی نتیجه می شود، چون هر دو فرزند يك پدر اما از مادر جدا هستند.

مهمترین معرفت‌ها شخصی‌ترین و فردی‌ترین آنهاست که نه از قصه یا متن، بلکه از تجربه مستقیم آدمی حاصل شده باشند.

معرفت مانند مونداهای لایپ نیتز همه یگانه اند، تکرار ندارند اما همه در يك هارمونی فطری، مانند عقربه های تعداد بیشماری قطب نما، همه در يك جهت قرار دارند. بر خلاف مونداهای معرفت‌ها با هم ترکیب میشوند و معانی مجرد تر، لطیف تر و مهمتری را می‌سازند اما همیشه یگانه و نامکرر اند. معرفت مشترک میان دو فرد وجود ندارد، پدیده میان-ذهنی [38]شراکت در معرفت نیست. معرفت اجتماعی نیز وجود ندارد، زبان مشترک، فرهنگ مشترک، اسطوره، ادبیات و دین مشترک میان مردمان يك ملت، معرفت مشترک نمی‌سازد و در نتیجه روح مشترک سو تفاهمی بیش نیست، روح ملی، روح طبقاتی یا امت واحد، در نگاه آرنست از بزرگترین خطاهای فکری مغرب زمین و اکنون از خطاهای پرهزینه در خاورمیانه است. ملت، جامعه، اُمت و غیره همه مقوله های مادی، فاقد روح و سکولار هستند.

دانشهای علوم تجربی، تمامی "زمانه ای" هستند. موضوع آنها از درون پژوهشگر تراوش نمی کنند، هر چند که هوش و ذکاوت و عقل او ابزارهای درونی باشند. شرط لازم برای توفیق دانشمند دنبال کردن روش علمی صحیح است، و شرط کافی آن شورمندی و علاقه به موضوع است. علم تجربی مرتباً در حال پیشرفت و نتایج جدید، حوزه زندگی را بر قدیمی ها تنگ و تنگ تر می کنند تا آنرا سرانجام به موزه و کتابهای تاریخ علم بسپارند. تفاوت گذاری میان معرفت (آگاهی ابدی و بی-زمان) با آگاهی علوم تجربی، از ارزش هیچکدام نمی‌کاهد، اما زیستگاه متفاوت هر يك را تعیین می کند، که امری حیاتی است. عدم درک تفاوت ایندو از عوامل عمده بحران کنونی در اندیشه دینی است.

آثار معرفت:

معرفت روی به حقیقت مطلق دارد، چشمه ایست که به آن سو جریان میابد و در سر راه خود سرزمینهای ملکوتی را به امتداد وجود آدمی اضافه می کند، از روی فهرست (سیرت) و نقشه نگاه می کند، و افق های حقیقت آدمی را گسترده تر می سازد. از آنجا که با معرفت جهان آدمی گسترش میابد، آثار مادی و رفتاری آن اجتناب ناپذیر است. آثار معرفت را می توان به سه بخش زیر تقسیم نمود:

۱- تعالی (در جهت حقیقت مطلق): گسترش افق حقیقت، باز شدن فضای وجودی آدمی در امتداد حقیقت مطلق.

۲- رضایت و شادی درون (صرفاً درونی): این اثر از ادله خود-مختاری درون است، در فلسفه ایرانی واژه هایی چون تهذیب و تزکیه آمده است که ویژگی لذت آنی و کارکرد درونی این فرآیند را بنوعی می‌پوشاند. مثال می‌زنیم، زندانی منتظر اعدام، روزها یا ساعات آخر عمرش را سپری می کند و هیچ اتفاق یا اقدامی از جانب او، دیگران یا طبیعت نمی‌تواند این سرنوشت را تغییر دهد. در این وضعیت او از گنج حافظه یا از کتابی که درخواست می کند اشعاری را، تنها برای خودش، قرائت می کند. این فعالیت درونی الف. نمی‌تواند عنصری از تزکیه یا تهذیب در خود داشته باشد، ب. هیچ نتیجه برونی در عالم خارج ندارد، ج. تلاشی برای رستگاری یا تغییر وضعیت در زندگی پس از مرگ در آن نیست. این عملی صرفاً درونی، برای لذت و آرامش عالم درون است. در يك تحقیق [39] انجام شده از زندانیان اوین و قزلحصار در دهه شصت که در خطر اعدام قرار داشتند، روی آوردن به شعر در هر دو مورد دینداران و بیدینان، فراوان دیده شده است. همان مطالعه، محبوبیت حافظ را در بالاترین رتبه و با فاصله بسیار نسبت به بقیه شعرا در هر دو گروه دیندار و بیدین نشان می دهد.

۳- شاکله (در جهت عالم ماده): آگاهی، فکر، اعتقادات و بقیه موجودات عالم درون (به استثنای دین) می‌توانند در کردار آدمی موثر باشند، یا کارکرد صرفاً درونی داشته باشند، یا اصولاً عمری کوتاه را زیست کنند و فرصت ایفای نقشی را نیابند. معرفت در ساختن مجموعه رفتار آدمی (شاکله) نقشی پر اهمیت دارد.

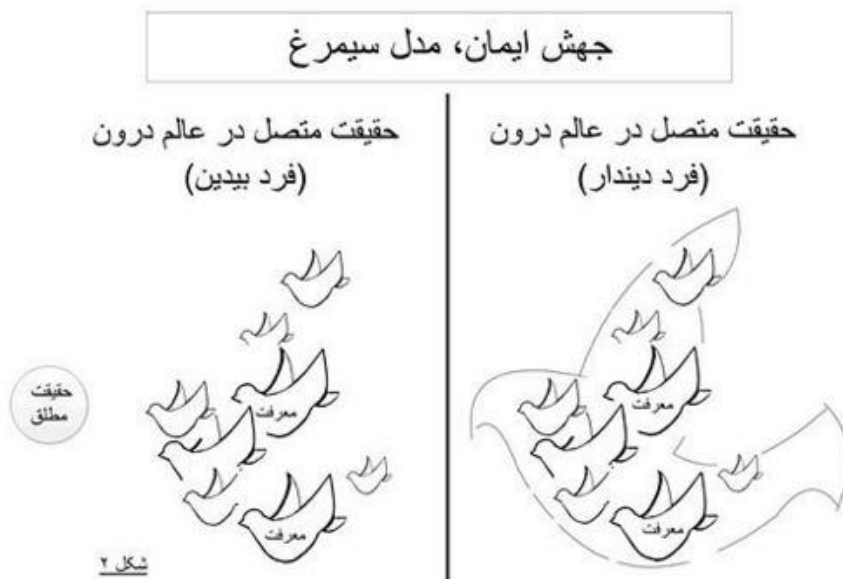
۱۰- مدلی 'مجازی' از جهش ایمان:

ایمان: خط چینی است که فرد (نفس/خود) در اطراف عناصر معرفت ترسیم می کند و شکل نهایی از ترکیب این عناصر را، بی آنکه منتظر تکمیل آنها باشد، در وجود خود می آفریند، این يك موجود درونی اما بنوعی مجازی است، مبنای این جهش گاه

عمر کوتاه آدمی است که دست او از رسیدن به مجموعه حقایق هستی کوتاه است و تجربه درونی و برونی او توان و زمان انجام همه سفرهای آفاقی و انفسی لازم را ندارد. پدیدار شدن ایمان واقعه ای خود-آگاه، فردی و قصدی است. ایمان دل سپردن است، آرامش و ایمنی که حاصل می‌شود بهایی است که در مقابل خطر جهش، بخاطر دل دادن عیارگونه اهدا می‌شود. ایمان موجودی زنده است و پس از تولد نیاز به پذیرفته شدن و پشتیبانی اکو سیستم وجودی دارد تا حیات نیمه-مجازی خود را تا زمانی که به یقین تبدیل نشده حفظ نماید.

ایمان دینی: ایمانی است که خط چین آن تمامی عناصر معرفت در وجود آدمی را در بر می‌گیرد و هیچ معرفتی از زیر چتر آن بیرون نیست؛ شکلی چند بعدی است از اجتماع همه معرفتهاست که واقعا تشکیل نشده، سیمرغی است که هنوز سیمرغ نیست، اما در جستجوی سیمرغ وقت تنگی دارد پس حدس می‌زنند، خطر می‌کند و بخشی از آن را خود می‌سازد، و معنای این سیمرغ یک چیز است: دل-قبولی از وجود حقیقت مطلق و دل-سپردن به آن. این جهشی عظیم است و بهای آرامش و ایمنی بدست آمده نیز به همان اندازه حیات درونی را متاثر می‌سازد. در عالم درون، هیچ واقعه ای به عظمت تولد یا مرگ ایمان دینی نیست.

شکل دو



۱۱- تعریف دین:

خود دین: عبارت است از حضور ایمان دینی در عالم درون فرد، خود دین هیچ عَرَض، صفت یا آثار بیواسطه مادی در گفتار و کردار آدمی ندارد. خود دین حتی در عالم درون نیز موجودی "مجازی" است و نمی‌تواند آثار مادی در رفتار آدمی داشته باشد. خود دین در جامعه مطلقا وجود و حضور ندارد، اگر چیزی با این برچسب دیده شود از شش حالت زیر خارج نیست:

۱- تظاهر و زهد ریبایی است برای بهرمندی از مزایایی درون سیستم (در حکومت‌های دینی) یا درون زیست-جهان (در میان دینداران).

۲- تبلیغ حکومت دینی است برای توجیه و فروش ایدئولوژی معطوف به قدرت سیاسی بنام دین.

۳- مکان یا سرپناهی، تسهیلاتی است بدور از خانه و فضای خصوصی برای لحظه ای پرداختن به خود، به عالم درون. صرفه نظر از مفید بودن یا نبودن چنین مقوله ای و مطابقت یا عدم مطابقت نام و محتوای آنها، برچسب دینی برایشان کاربرد ندارد، چون فضایی است در عالم ماده.

۴- میعادگاهی است برای مناسک یا ریچوال با عنوان دینی، به ریچوال‌ها در فرصتی دیگر خواهیم پرداخت، ریچوال فرصتی است برای مسخ شدگی جمعی که نتیجه مستقیم آن رهایی موقت از رنج‌های مادی است. ریچوال‌ها می‌توانند سیاسی نیز باشند مانند آنچه در برخی انقلابها رخ داده اند، شرط حضور در ریچوال و بهرمندی از احساسات جمعی برای تخفیف آمل فردی دینداری نیست. بسیاری از شرکت کنندگان در مراسم عاشورا ایمان دینی ندارند.

۵- برساخته اجتماعی پیروان فرقه دینی خاصی است که فرهنگ، باورها و شیوه رفتاری خاصی را در جهان مادی باز تولید می‌کنند، این برساخته، آنگونه که در مورد زندگی مولانا و مضمون رندی در شعر حافظ توضیح دادیم خود به مانعی جدی بر سر راه دین تبدیل می‌گردد.

۶- حماقت فردی است که خودمختاری عالم درون را در اثر تقلید، ایدئولوژی یا دلایل دیگر زیر پا گذارده است.

نهادهای دولتی یا خصوصی: مثلا دانشکده های الهیات، حوزه های علمیه، نهادهای خیریه و غیره صرفه نظر از اینکه کار آنها تا چه اندازه با نام و عنوان آنها صدق و مطابقت داشته باشد، نهادهای مادی اند و مطابق قوانین سکولار تاسیس و اداره می شوند. آنها در بهترین وضعیت و در قله خدمت خود، بعنوان نهاد، به جمع آوری و ترویج معرفت بالقوه می پردازند که تضمینی برای بالفعل بودن آن در وجود مدرسان یا بالفعل شدن آن در دل دانشجویان وجود ندارد؛ یا زمینه کار نیک افراد "با-معرفت" را فراهم می سازند، که در اینجا نیز تضمینی برای نیت خیر آنها وجود ندارد. بنابراین نهادهای از هر نوع نمی توانند دینی باشند.

دولتها و حکومتها صرفه نظر از دانایی، حکمت، عدالت، رحمت، بخشش، پاکی، شفافیت یا احیانا همه صفات متضاد اینها، نهادهای مادی و سکولار هستند و هیچ ارتباطی با دین نمی توانند داشته باشند.

آثار دین: نتیجه دین تنها آرامش و ایمنی درونی است.

۱۲- برهان نفی تمایز رفتاری دیندار و بیدین:

ارتباطات در عالم درون با زبان آن جهان انجام می شود، زبان خیال، عواطف، احساسات، معنا، منطق، معرفت و غیره. در جهان درون نظام حکومتی برقرار است که ترجمه میان این زبانها و حوزه قدرت هر يك را تعیین می کند که پرداختن به آن از حوصله این بحث خارج است. گفتیم که هدف اولی و متعالی در عالم درون شناسایی جهان خارج نیست بلکه سعادت فرد است. میان دو شهر سن دیه گو کالیفرنیا و تیوانای مکزیک بزرگترین گمرك انسانی جهان واقع شده است، ماشینها در ده ها ردیف، با صفوف منظم در هر ردیف از هر سو به سوی دیگر در حرکت اند. قوانین دو دولت در دو سوی این گمرك اعمال می گردد و هر کدام در آنجا تعداد کثیری از کارمندان، با شیفتهای مختلف و نظام اداری و لوژیستیک خود عملیات آنها را پشتیبانی می کند. در دروازه های ورودی و خروجی از جهان ماده به عالم درون گمركات یا "پل مرزی" بمراتب وسیع تر در ساعات بیداری آدمی مشغول کارند. بر سر هر شیی پس از ورود بروی "پل مرزی" آنچنان فرآیندهایی به انجام می رسد که در طرف خروجی نتیجه قابل شناسایی نیست. آنالیز عمل در سر دیگر توسط دیگران و تلاش در شناخت انگیزه درونی فرد[40] نیز بی نتیجه است.

دو آدمیزاد را در نظر بگیریم که حکومت جهان درون خود را به غیر واگذار نکرده باشند یعنی گزاره ها یا قوانین و دستورالعملهای ایدئولوژیک، سیاسی یا تئولوژیک را، قبل از عبور از لایه های اخلاقی-معرفتی-احساسی درون خود و تصمیم مستقل نفس، به مرحله اجرا نمی گذارند و مقلد دیگران نیستند. در این بخش استدلال نگارنده اینست که رفتار این دو نفر در جهان ماده (بدلیل وجود دین) تفاوت ندارد و نشانی از بود و نبود ایمان در آن دیده نخواهد شد. انگیزه درونی این افراد قبل از هر تبدیل شدن به عمل از لایه های زیر عبور خواهد کرد:

۱- ترجمه به موقعیت مشخص: مسئله موقعیتمندی جهان خارج معضلی است که بتنهایی به پوشاندن شرایط جهان درون قادر است. دین یا بیدینی پس از ترجمه به زبان موقعیت به سختی می تواند عنصری از آنها را آشکارا با خود داشته باشد.

از فیلتر "ترجمه به موقعیت مشخص" معرفت عبور می کنند اما دین یا بی-دینی در پشت آن به نظار می نشیند، معرفت فرزند مشترک هر دو جهان است و راه خود را در دو سوی مرز می شناسد.

۲- عبور از لایه های عاطفی و احساسی: احساسات طبیعی و اختلالات آن، هر دو بر عمل آدمی در جهان ماده تاثیر گذاشته و وجود ریشه دین یا بیدینی در آن را می پوشانند. قصدیت در مواجهه با ترس، افسردگی، مهربانی، یاس و غیره مطابق آنها تغییر و عمل آدمی قبل از ظهور در جهان ماده به شکل آنها در خواهد آمد.

۴- عبور از لایه عادات: تکرار مدلها رفتاری موجب ایجاد بزرگراه های نرونی است که زیستگاه آن در جهان ماده و در مغز آدمی است، شیوه شکستن این مدلها موضوع علوم رفتاریست، آنچه به بحث ما مربوط می گردد اینکه این واقعیت فراهم کننده لایه پوششی مضاعفی بر حقایق معنوی وجود چون دینداری است.

۵- عبور از توجیهات سکولار: هر عملی صرفه نظر از انگیزه های درونی، میبایستی توجیه عرفی داشته باشد. ادموند هوسرل در کنار مفهوم زیست-جهان[41]، عرصه خصوصی تری بنام زیست-خانه[42] را معرفی می کند، زیست-خانه تنها خانواده نیست، دوستان نزدیک و همفکران را نیز شامل می شود، در این قلمرو او از رفیق-خانه نام میبرد که میان او و فرد رابطه میان-ذهنی وجود دارد. رابطه میان-ذهنی عبارتست از زبان عالم ماده که بدلیل تعامل فکری مستمر میان دو نفر به سمبل های کوتاه کاهش یافته و کارایی آن بمراتب بیشتر شده است. "توجیه سکولار" عبارتست از توضیح یا توجیهی که فرد در مورد يك عمل به رفیق فکری خود خواهد داد. "توجیه سکولار" پرده دیگری است که عمل آدمی را از تاثیر مستقیم لایه های درونی تر چون دین و ایمان حفظ می کند و راه دسترسی مستقیم دین را به عالم ماده مسدود می سازد.

۶- عبور از لایه اخلاق: پیتر سینگر[43] فیلسوف اخلاق معتقد است اخلاق از ابتدای تولد نوزاد در رفتار او قابل شناسایی است. اما در تعریف ایمان و دین دیدیم که جهش ایمان تنها در مراتب کامل تر وجود می تواند ظهور یابد. تمایز اخلاق و دین قابل اثبات، اما شواهدی مبنی بر تمایز میان اخلاق دینی و غیر دینی ارائه نشده اند. آنچه مستقیماً اخلاق را تحت تاثیر قرار

میدهد معرفت است. در بخشهای قبل تعریف اخلاق را "وظیفه پادشاه برای سعادت فرد" عنوان کردیم، در این تعریف تمایزی میان اخلاق دینی و غیر دینی وجود ندارد. وظیفه تامين سعادتِ فرد تنها اصل فرا-اخلاق در فلسفه "دو-جهانی" است. هر قانونی در کنار این اصل موجب محدود شدن آزادی درونی است. آدلف آیشمن رئیس تدارکاتی و اداری پروژه هولوکاست در دادگاه اورشلیم گفت که "نقد عقل محض[44]" را خوانده است و از قانون اخلاقی کانت (تعمیم پذیری[45]) پیروی می کند[46]. پیروی بی چون و چرا از قانون اخلاقی کانت به همان میزان می تواند خطرناک باشد که اجرای کور کورانه گزاره‌های فقهی. تصمیم به هر عملی از لایه اخلاق عبور می کند و این پرده دیگری است که از ظاهر شدن دین در عمل فرد جلوگیری می کند.

شکل سه



شکل ۳

RF

انتها:

- رویکردهای موجود به شناخت دین را نقد کردیم، ادله ای اقامه گردید حاکی از آنکه خودِ دین مقوله ای اجتماعی و تاریخی نیست بلکه فردی و در لایه های درونی آدمی زیست می کند چنان که حتی شناخت تمایز رفتار فردی میان دیندار و بی دین تقریباً ناممکن است.
- آثار دین در جامعه و تاریخ ماهیتاً از جنس جامعه و تاریخ هستند و ویژگیهای آنها با مطالعه جامعه و تاریخ قابل توضیح اند، نه با شناخت دین.
- قبل از آغاز تلاش برای تئودسیسه، تقدیس و تطهیر دین یا تخطئه و تخریب آن باید به این سوال بنیادی پاسخ گفت: آیا این دین بود که مسیر تاریخ را تغییر داد یا تاریخ دین جدیدی را مطابق نیاز خود ایجاد کرد؟
- فلسفه جدید به شناخت جهان بعنوان زیستگاه نوع انسان پرداخته اما فرد آدمی توأمان در دو جهان می زید که فلسفه آنها از بنیاد متفاوت است، فلسفه ایرانی نیز علی رغم تلاش، بنیاد خود را بر دو زیستگاه آدمی قرار نداده است.
- اگر فلسفه دوگانه گرایی (روح و بدن) دکارت را وارونه قرار دهیم، به فلسفه "زیستگاهی دو-جهانی" می رسیم. آدمیزاد (تا قبل از مرگ) يك وجود پیوسته، ممتد و لایتجزی است که حیاتش در طول دو جهان امتداد یافته است. معمایی آدمی در دوگانگی زیستگاه اوست، آدم موجودی دو-زیست است که توأمان در دو محیط با قوانین فلسفی متفاوت می زید.
- فلسفه دو-جهانی هم اثبات امکان پذیری دین در عبور از موانع فلسفی است و هم برای تئوری آن شرط ابطال پذیری تعریف می کند.
- جبر و اختیار، حق و وظیفه، علیت، تدریج و جهش، فلسفه زبان، ایپستمولوژی و زمان و مکان از جمله تفاوت‌های فلسفی دو جهان هستند.
- معرفت، نوع خاصی از آگاهی است که ابدی است، این در اثر در اثر ترکیب آگاهی با عنصری از سرشت آدمی متولد میشود.

- معرفت يك حقیقت جزئی است، بنابراین جهت دارد و جهت آن بسمت حقیقت مطلق است. معرفت، معنای ناب است و برچسب دینی یا غیر دینی نمی‌پذیرد، وجود دیندار و بی دین هر دو معرفت زاست و معرفت هیچکدام بر دیگری فضیلت ندارد.

- جهش ایمان تولد يك شیئی مجازی در عالم درون است، "مدل سیمرخ" را برای شناخت بهتر آن معرفی کردیم، مطابق این مدل، جهش ایمان عبارت است از خط چینی است که فرد آگاهانه برای شکل دادن به مجموعه عناصر معرفتی، در اطراف آنها ترسیم می‌کند.

- تنها تفاوت دیندار و بیدین در شکل مجازی اجتماع عناصر در زیر-جهان حقیقت متصل فرد است، در محتوای حقایق آنها تفاوتی نیست.

- دیندار و بیدین رفتاری یکسان دارند، اما بی-حقیقت و حقیقت جو، بی-معرفت و با-معرفت، شور و خیر، صالح و طالح هم در عالم درون و هم در عمل شان متفاوتند.

عالم درون زیستگاه دین و عالم ماده زیستگاه سکولاریسم است، دین در اولی بالقوه و سکولاریسم در دومی بالفعل است. سکولاریسم همچون آبست که ماهیها (انسانها) را در جهان ماده از یکدیگر جدا و آنها را به هم متصل می‌سازد و عالم درون چون مزرعه ایست که دین شاخص‌ترین گل و شیرین‌ترین میوه آنست، محصولی که تنها مصرف داخلی دارد و در جهان خارج زیست نمی‌تواند.

شکل چهار

نام‌ها و فلسفه‌های دو جهان			
عالم ماده	عالم درون	عالم درون	عالم ماده
عالم کثرت	عالم وحدت	عالم درون	عالم کثرت
عالم حق	عالم وظیفه	عالم مفروز	عالم حق
عالم درد	عالم رنج	عالم معنا	عالم درد
عالم لذت	عالم شادی	عالم غم	عالم لذت
عالم غلبت	عالم معجزه	عالم عشق	عالم غلبت
عالم موقعیت	عالم غایت	عالم جهش	عالم موقعیت
عالم سکوراریزم	عالم دین	عالم اختیارات	عالم سکوراریزم
عالم عام	عالم خاص	عالم شر	عالم عام
عالم صدق	عالم حقیقت	عالم معرفت	عالم صدق
عالم عقل	عالم عقل	عالم جهت	عالم عقل
		عالم خرد	
		عالم استلال	
		عالم مشاع	
		عالم زبان	
		عالم مصیبت	
		عالم عشق	
		عالم تدریج	
		عالم جبر	
		عالم دروغ	
		عالم علم	
		عالم حرکت	

شکل ۴

RF

& &

منابع الهام: سورن کیرکگور - گنجینه ادب، حکمت و عرفان ایرانی - ابراهیمی دینانی - بیژن عبدالکریمی

زیرنویسها:

[1]

مقاله از: رضا، فلاطون، پژوهشگر مستقل فلسفه و تاریخ

[2]

Descriptive

[3]

تعریف تجزیه و تحلیل: فرآیند شکافتن يك کل به اجزاء تشکیل دهنده و ساده تر بنوعی که ساختار منطقی آن روشن گردد.

[4]

Ninian Smart

[5]

"The Religious Experience of Mankind", 1969"

[6]

Bryan S. Rennie

<http://www.westminster.edu/staff/brennie/RennieCSSR28.3.pdf>

[7]

Dimension of the Sacred, 1996

[8]

Hallmark

[9]

Charles Courtney

Phenomenology and Ninian Smart's Philosophy of Religion

[10]

سروش دباغ: "نواندیشی دینی، متن مقدس و خشونت"

<https://www.radiozamaneh.com/301199>

[11]

Essential and non essential properties

[12]

"Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences"

Peter Baehr

[13]

"The Social Construction of Reality" by Peter L. Berger and Thomas Luckmann"

[14]

The Wondering Brain: Dreams, Religion, and Cognitive Neuroscience

BY KELLY BULKELEY

Dreams & CSR

[15]

از تعابیر عبدالکریم سروش در رویاهای رسولانه

[16]

<https://www.radiozamaneh.com/302723>

[17]

CSR – Cognitive Science of Religion

https://en.m.wikipedia.org/wiki/Cognitive_science_of_religion

[18]

محمد رضا نیکفر، "خود دین"

[19]

<https://www.radiozamaneh.com/291888>

[20]

غیب و شهود، ابراهیمی دینانی

[21]

اشاره به روایتی که پیغمبر در نخلستانی گرده افشانی درجتان خرما را مورد سوال قرار داد و در نتیجه سال بعد محصولی بدست نیامد.

[22]

خطبه نود و دو نهج البلاغه

[23]

<http://www.mehrnews.com/news/3568642/%D8%B1%D9%87%DB%8C%D8%A7%D9%81%D8%AA-%D8%A7%DB%8C%D8%AF%D8%A6%D9%88%D9%84%D9%88%DA%98%DB%8C%DA%A9-%D8%A8%D9%87-%D8%AF%DB%8C%D9%86-%D8%A8%D8%B3%D8%AA%D8%B1-%D8%B1%D8%A7-%D8%A8%D8%B1%D8%A7%DB%8C-%D8%B1%D8%B4%D8%AF-%D8%B3%DA%A9%D9%88%D9%84%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%B3%D9%85-%D8%A2%D9%85%D8%A7%D8%AF%D9%87-%D9%85%DB%8C>

[24]

نقد تعریف اثباتی عبدالکریمی از دین "يك نحوه بودن و تحقق از هستی فرد" را به فرصت دیگری واگذار میکنیم. بطور خلاصه یافتگی "نهایت شکوفایی آدمی است، گوهری است که دیندار و بیدین هر دو بدنبال آن هستند.

<http://www.cgie.org.ir/fa/news/115641>

[25]

در تمایز دین و ایدئولوژی، بنظر می‌رسد مراد عبدالکریمی از ایدئولوژی موجودی قابل انعطاف تر و نرم تر از آن چیزی است که جهان در کمونیزم، فاشیزم و اسلام گرایی شاهد آن بوده و هست. همچنین است نگاه عبدالکریمی به آرمانگرایی. آرمانگرایی با تلاش برای تغییر جامعه یا جهان ماده در اینجا و آنجا متفاوت است، این واژه ساختن جامعه آرمانی و مدینه فاضله ای را القا می‌کند که در آن همه وجوه جهان تغییر یافته و یهینه باشند. آرمانگرایی با دین قابل جمع نیست به این دلیل که: آرمانگرا وحدت طلب است، وحدت طلبی و وحدت خواهی در عالم درون از انگیزه های اصلی برای ایمان و موتوری است که جهش ایمانی را امکان پذیر می‌کند اما در جهان خارج ناقض ماهیت متکثر عالم ماده است و فرد را در موقعیت و ذهنیت شورشی و سرکشی با هستی می‌کشانند که با ستیز با این یا آن وجه واقعیت متفاوت است. در نظر نگارنده دیندار انقلابی در وجود خودش حامل تناقضی است که او را با فضیلت‌هایی چون توکل و رضا در تعارض قرار می‌دهد.

[26]

<http://zeitoons.com/12119>

[27]

تنها استثنا در هم تنیدگی کوانتومی است که تا کنون هیچ محدودیتی برای سرعت وقوع آن ثبت نشده است.

[28]

تعبیری آزاد از بحث‌های ابراهیمی دینانی

[29]

ویتکنشتاین

[30]

تعبیری آزاد از بحث‌های ابراهیمی دینانی

[31]

از ترکیبات عبدالکریمی در بحث امکان پذیری دین

[32]

از جملات عبدالکریمی در بحث امکان پذیری دین

[33]

از تعبیرات عبدالکریم سروش در "قبض و بسط تئوریک شریعت"

[34]

John Archibald Wheeler

[35]

Participatory

[36]

Retroactive

[37]

برنامه پرگار با حضور عبدالکریم سروش و عبدالعلی بازرگان؛ اشاره سروش به حکم نامشخص دین در امر جبر و اختیار

[38]

Intersubjectivity

[39]

سخنرانی مهدی اصلانی در بزرگداشت خاطره قربانیان دهه شصت، تورونتو ۱۹۹۵

[40]

Reverse Engineering

[41]

Lifeworld (Edmond Husserl & Jurgen Habermus)

[42]

Homeworld (Edmond Husserl)

[43]

Peter Singer

[44]

"Critique of Pure Reason", Kant

[45]

Categorical Imperative

[46]

دادگاه ایشمن جلسه ۱۰۵ و ۱۰۷ <https://youtu.be/dkXllchxhiM>
<http://www.nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-105-04.html> <http://www.nizkor.org/hweb//people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-107-04.html>

هم‌رسانی چگونه می‌توانید این مطلب را به دیگران برسانید

بالا

مطالب بیشتر از رادیو و تلویزیون



۶۰ دقیقه



تلویزیون فارسی بی‌بی‌سی: پخش زنده اینترنتی



جدول برنامه های تلویزیون

مهمترین خبرها

کنتک زدن زن دستفروش در ایران؛ شهرداری فومن عذرخواهی کرد

19 نوامبر 2016 - 29 آبان 1395

'فرمانده ارشد داعش' در حمله هواپیماهای آمریکایی در افغانستان کشته شد

19 نوامبر 2016 - 29 آبان 1395

عربستان اعلام کرده آتش بس ۴۸ ساعته یمن را اجرا می‌کند

ائتلاف تحت رهبری عربستان که در جنگ داخلی یمن از دولت عبدربه منصور هادی در مقابل شورشیان حوثی حمایت می‌کند، اعلام کرده آتش بس ۴۸ ساعته را آغاز می‌کند.

19 نوامبر 2016 - 29 آبان 1395

گزارش و تحلیل