

۲۶ فروردین ۱۳۹۶

## آیا دین و روشنفکری در تناقض‌اند؟

عبدالرشید فکرت‌بخشی

()

### درآمد

مصطفی ملکیان (متولد ۱۳۳۵ ه. ش) از چهره‌های نام‌آشنایی در ساحت دین و اندیشه در ایران است. او که ابتدا در رشته مهندسی مکانیک در دانشگاه تبریز درس می‌خواند، به دلیل گرایش‌های فلسفی و کلامی‌یی که داشت، دامن آن را رها کرد و به تحصیل و پژوهش در فلسفه پرداخت و تا کارشناسی ارشد در این بخش دوام داد. او هم درس‌های حوزه‌یی را فراگرفت و هم در رشته‌ی فلسفه صاحب نام و جایگاه است. او فیلسوف، روشنفکر و اندیشمندی است که در رشته‌های مختلف علوم انسانی به پژوهش و تحقیق دست زده است. نظریه عقلانیت و معنویت را می‌توان از مهم‌ترین نظریات او به حساب آورد.

با این‌همه، هیچ انسانی معصوم نیست و امکان خطا برداری همواره وجود داشته است. بزرگترین عقل‌های بشری از ارسطو تا هابرماس نیز در پاره‌یی از برداشت‌های‌شان دچار خطا شده‌اند. این خطا برداری‌ها به هیچ‌وجه از مقام و منزلت آنان نمی‌کاهد، بلکه سهم آنان را در اعمار کاخ معرفت بشری نمودار می‌سازد. آنان کاری انجام دادند و امکان اشتباه آنان نیز وجود دارد؛ اگر کاری انجام نیابد، اشتباهی نیز رخ نخواهد داد. امکان خطا برداری در نظریات همواره وجود دارد. نقد و نظر نیز در خلاهای عاری از معصومیت معنا می‌یابد و قافله‌ی دانش بشری را پیوسته به پیش می‌راند.

اگر همه‌ی اندیشه‌ها بر صواب می‌بودند، هیچ اندیشه‌یی بر صواب نبود و مسیر حرکت دانش بشری با بن‌بست برخورد می‌کرد. دانشمندان بسیاری در بیابانستان دانش به راه افتاده‌اند و مسیرهای درست و نادرست بسیاری را نیز پیموده‌اند، و حتی گاهی مبلغ بزرگترین خطای تاریخ نیز بوده‌اند، تا اینکه دیگران از راه رسیدند و خطا و صواب مسیرهای آنان را محک زدند و خود نیز در میزان قضاوت عقل پسینیان خویش قرار گرفتند.

با این بیان، قافله‌ی علم به حرکت بی‌وقفه‌ی خویش دوام بخشیده است و لمحہ‌یی از تکاپو و جستجوگری - بنا بر گواهی تاریخ- باز نه‌ایستاده است. این امر سبب شد تا نویسنده نقطه‌نظریات خودش را پیرامون مصاحبه‌ی اخیر ملکیان با سایت فرهنگی امروز در باب روشنفکری دینی بنگارد و دلایل پارادوکسیکال ندانستن اصطلاح روشنفکری دینی را که جسارتاً با نیم‌نگاهی نقادانه به اندیشه‌های فرازمند ملکیان همراه است، در قالب نوشتار بریزد و رسالتش را در حیطه‌ی توان به انجام برساند.

### موضوع

مصطفی ملکیان اخیراً در مصاحبه‌یی با سایت فرهنگی امروز بر پارادوکسیکال بودن اصطلاح «روشنفکری دینی» تأکید کرده است. او به این باور است که «اگر قوام روشنفکری به عقلانیت است و اگر قوام تدین و دین‌ورزی به تعبد است، بنده عرض می‌کنم که عقلانیت با تعبد سازگار نیست. عقلانیت نافی تعبد است، تعبد هم نافی عقلانیت است. پس چگونه دو چیزی که یکدیگر را ذاتاً نفی می‌کنند در پروژه‌ی روشنفکری دینی می‌خواهند با هم جمع شوند؟». اصطلاح روشنفکری دینی از درون ناسازگار است. ملکیان این مسأله را در قالب قضیه‌ی شرطی طرح می‌کند، در حالیکه با قضایای شرطی نمی‌توان حکم صادر کرد و به امری معتقد بود؛ کما اینکه اعتقاد باید امر بالفعل باشد و «اگری» به حریم آن راه نداشته باشد.

طرح مسأله به صورت شرط نشان می‌دهد که ملکبان خودش به اینکه قوام روشنفکری عقلانیت است و قوام دین تعبد، اعتماد چندانی ندارد. این امر با سخنان قبلی او «به دلیل اینکه روشن‌فکری قوامش به عقلانیت است. روشن‌فکر، روشن‌فکر نیست مگر این‌که التزام صددرصد به عقلانیت داشته باشد. اما از سوی دیگر قوام تدین و دیانت‌پیشه‌گی و دین‌ورزی تعبد است. محال است که کسی ادعا کند که من مسیحی هستم و بعد بگویم من نسبت به هیچ‌یک از سخنان عیسا تعبد ندارم، بلکه هر سخنی که از زبان عیسی صادر شد من از او مطالبه‌ای دلیل می‌کنم و تا عیسا دلیل قانع‌کننده و دلیل قاطع اقامه نکنند من سخن او را نمی‌پذیرم! اشکال ندارد که کسی این حرف را بزند؛ اما نباید دیگر اسم خودش را مسیحی بگذارد؛ چون مسیحی کسی است که لااقل به سخن عیسی تعبد بورزد و سخن عیسی مسیح را بدون چون‌وچرا بپذیرد.» که بر اعتقاد و باور جازم او به ناسازگاری درونی اصطلاح روشنفکری دینی دلالت دارد، سازگاری ندارد.

ناسازگاری اصطلاح روشنفکری و دین توسط ملکبان ظاهراً در معنای وسیع‌تری، همان ناسازگاری عقل و وحی است که به صورت مشرح‌تر در چهره‌ی فلسفه و دین خودش را نشان داده است. ژیلسون نسبت میان فلسفه و دین را در سده‌های میانه به چهارخانواده‌ی توتولیانوس، اوگوستینی، ابن رشدی‌های لاتین و اکوینی تقسیم کرده است که نمایان‌گر چهار رویکرد متفاوت در رابطه به نسبت عقل و دین است. در این میان، کسانی چون آنسلم را که معتقد به تقدّم ایمان بر عقل بودند، نیز نمی‌توان نادیده انگاشت. آنسلم مقوله‌ی معروفی دارد که ایمان بیاور تا بفهمی. او ایمان را مقدم بر عقل می‌دانست و عقل را در مرتبه‌ی دوم و در خدمت ایمان معتبر می‌شمرد. انسان با وقایع و حوادث بسیاری در پیرامون خودش روبروست و در سایه‌ی ایمان است که به نسبت میان حوادث و توصیف و تبیین‌های متافیزیکی آن‌ها روی می‌آورد. برای یک انسان لادین، وفات فرزندش یک حادثه است که به صورت طبیعی اتفاق افتاده است، اما انسان دین‌دار میان وفات فرزند و اعمالی را که در گذشته انجام داده است و نیات نکوهدیه‌ی که در ذهن دارد رابطه می‌بیند که از ساحت دید انسان بی‌دین خارج است. شاید از همین‌جاست که آنسلم ایمان را مقدم و پیش‌مؤلفه‌ی فهم و دانایی می‌خواند و تقدم ایمان را بر عقل از نوع تقدم (تقدم؟) مقدمه بر موضوع به حساب می‌آورد. با این وصف، ایمان و عقل را می‌توان -با توجه به مراتب آن‌ها- در طول هم تفسیر کرد و مراتب هر یک را لحاظ داشت.

پارادوکسیکال پنداشتن اصطلاح روشنفکری دینی توسط ملکبان بر پیشفرضی ذات‌باورانه استوار است. ملکبان برای هر یک از دو مفهوم روشنفکری و دین، جوهر و ذات مشخصی در نظر دارد که همان عقلانیت و تعبد است. این درحالیست که هر یک از دو مفهوم روشنفکری و دین، از مفاهیم اعتباری‌اند و نگاه ذات‌باورانه به مفاهیم اعتباری پایه‌ی چندانی ندارد و نمی‌توان اصطلاح روشنفکری دینی را که از زمره‌ی مفاهیم اعتباری‌اند - به تعبیر دباغ- همچون «آبغوره فلزی» ناسازگار تلقی کرد. روشنفکری دینی همچون یک مالیکول آب نیست که بتوان آن را به دو عنصر هایدروژن و اکسیژن تجزیه کرد و ترکیب آن را دو عنصری پنداشت. اشیای حقیقی را می‌توان به اجزای مکونه‌ی آن‌ها تجزیه کرد و با استفاده از قواعد «تحلیل» و «ترکیب»، ابتدا آن‌ها را به عناصر مکونه‌ی شان تجزیه کرد و با ترکیب دوباره، آن‌ها را به هیأت اولی در آورد و به شناخت دست پیدا کرد. اما این روش در باب مفاهیم اعتباری که سیال، چندپهلوی و ذهنی‌اند و عینیت خارجی ندارند، ناصواب به نظر می‌رسد.

از سویی هم، تحلیل دو مفهوم دین و روشنفکری با پیشفرض ذات‌باورانه‌ی این چنینی را می‌توان رویکرد تقلیل‌گرایانه به مفاهیم اعتباری‌ی نامید که دارای وجوهات و رویه‌های بسیاری‌اند. در این رویکرد، دین و روشنفکری که ممکن است عناصر بسیاری در تکوین آنها دخالت داشته باشد -چنانکه دارد- به دو عنصر عقلانیت و تعبد فروکاسته می‌شوند و در نهایت، بساط دید جامع به این دو مفهوم برچیده می‌شود. ما بر چه معیاری قوام دین را تعبد می‌خوانیم؟ چه الزام منطقی وجود دارد که قوام دین را تعبد خوانیم؟ وجه حصر قوام دین در تعبد چیست؟ از کجا که امورات دیگری چون عقلانیت قوام دین نباشد؟ و آخرین پرسش اینکه: مگر تعبد در غیابت عقل رخ می‌دهد، که آن را در برابر عقل به کار ببندیم؟ فرض کنیم قوام دین - چنانکه ملکبان توجه داده است- تعبد است؛ این مسأله را چگونه فهمیدیم؟ آیا ممکن است این گزاره را که «قوام دین تعبد است» در غیاب عقل بفهمیم؟ اگر ممکن نیست، چگونه دین و عقل را به صورت

کلی در برابر هم قرار می‌دهیم؟

تعبد در اندیشه ملکیان همان پذیرش دست‌بسته و بدون دلیل است. هرگاه یک مسیحی در برابر آنچه که از مسیح می‌شنود دلیل بخواند، دیگر تعبدی در کار نخواهد بود. این سخن در مورد مسیحیت درست است، اما در مورد اسلام با کلیت آن اشکال‌آور است. غریب نیست اگر مسیحیت که ارج چندانی به عقل نمی‌گذارد و تجربه‌ی تاریخی آن نیز رویارویی با عقلانیت را نشان می‌دهد، از پیروانش تعبد بی‌چون و چند را بخواهد و مجالی برای مطالبه‌ی دلیل و خردورزی در دین نگذارد؛ اما اسلام این‌گونه نیست. اسلام که در بطن خودش عقل‌ورزی را می‌پرورد و حتی بت‌پرستها را به دلیل پیروی مقلدانه و متعبدانه مورد نکوهش قرار می‌دهد، چگونه می‌توان مدعی شد که خود به تعبدگرایی گراییده است و دست و پای ذهن انسان را در همه جا و در هر زمانی فرو بسته است؟ شاید این مسأله که اسلام که از ماده «تسلیم» اشتقاق یافته است، باعث این کج‌فهمی شده باشد. توضیح این‌که اگر تسلیم بودن را قوام دین اسلام بپنداریم، جایی برای عقلانیت روشنفکرانه باقی نخواهد گذاشت. زیرا عقلانیت و دین می‌تواند نافی یکدیگر و ناسازگار دانسته شوند.

گره کار در جاییست که تسلیمی را جدا از عقلانیت بپنداریم و در تعارض با آن تعریف کنیم. این در حالیست که تسلیم بودن در غیاب عقل روی نمی‌دهد و در اسلام تسلیمی انسان غیرعقل فاقد اعتبار است. عقل، مدار تکلیف است و تعبد در برابر اسلام نیز جز با پیش‌زمینه‌ی عقلی معنا نمی‌یابد. از همین‌جاست که از سه نوعی تسلیم سخن گفته‌اند:

۱- تسلیم عقلی: مانند یک دانشمند به دیگری بعد از مناظره و بحث علمی.

۲- تسلیم قلبی: مانند دل‌باخته‌گی عاشق به معشوقه و یا مادر به فرزندش.

۳- تسلیم فیزیکی: مانند تسلیمی برده‌وار انسانی به انسان دیگر، چنانکه برده‌ها در خدمت ارباب شان قرار داشتند و تسلیم اراده‌ی آنها بودند.

تسلیم عقلی - چنانکه از نام آن پیداست- جز در سایه‌ی عقل ممکن نیست. اسلام به معنای مطلق تسلیم است و مستلزم هر سه نوع تسلیم می‌باشد. در اسلام تسلیم عقلی مقدم بر هر نوع دیگری از تسلیم است. هیچ تکلیفی اعتقادی و عملی در غیاب عقل وجود نمی‌یابد و دین‌پیشه‌گی نیز در فقدان عقل بی‌معنا و فاقد ارزش خواهد بود.

دین‌داری انواع مختلفی دارد و دخالت عقل در کار دین را می‌توان مبنای این تنوع به حساب آورد. از همین‌جاست که معتزلی‌ها عقل را بر دین مقدم می‌شمارند و حسن و قبح اعمال را عقلی می‌دانند، در حالیکه اهل حدیث در نقطه‌ی مخالف آن‌ها قرار دارند و عقل را خاضع بی‌چون و چند دین می‌خواهند و به آن خودبنیادایی قایل نیستند. عدم تفکیک میان انواع رویکردها به دین بدان می‌ماند که ما مثلاً ابن سینا را با امام احمد حنبل در یک ترازو بسنجیم و هر دو را یکسان دین‌دار، و دارای نوع واحدی از دینداری بخوانیم. این رویکرد نهایتاً نابجاست. دینداری ابن سینا به صورت شگفت‌آوری با عقل خودبنیاد کنار می‌آید و جز در موارد اندکی رویاروی هم قرار نمی‌گیرند؛ در حالیکه در نگاه امام احمد، جز به مدلول مطابقی نصوص نمی‌توان اذعان کرد و عقل جایگاه چندانی در اندیشه‌ی دینی او ندارد.

بنابراین، تعبد یا تسلیمی را نباید در برابر عقل‌ورزی تعریف کرد و به ناسازگاری اصطلاح روشنفکری دینی استناد جست. ملکیان از عدم تطبیق گزاره به گزاره‌ی دین با عقل نتیجه می‌گیرند که عقلانیت و دین ناسازگارند، در حالیکه دین‌داری مبتنی بر عقل است و کلیت دین را نمی‌توان از عقلانیت تفکیک کرد. در این میان ممکن است برخی گزاره‌های دینی با احکام عقلی ناسازگار به نظر آیند، و یا هم برخی گزاره‌های دینی بدون آنکه دلیل عقلی‌یی برای آن‌ها در دین اقامه شده باشد، وجود داشته باشد؛ در هر دو صورت نمی‌توان از رویارویی عقل و دین سخن گفت. ناسازگاری برخی گزاره‌های دینی با عقل را نباید ناسازگاری کل این گزاره‌ها با عقل به حساب آورد؛ کما اینکه گزاره‌های دینی بسیاری وجود دارند که از پشتوانی بی‌دریغ عقل برخوردارند و نظریه‌ی سازگاری دین و عقل را نشان می‌دهند. از سویی هم، عدم اقامه‌ی دلایل عقلی برای برخی دساتیر (?) دینی را نمی‌توان دلیلی بر ناممکن بودن توجیه معقول دین به حساب آورد. ممکن است گزاره‌هایی در دین وجود داشته باشد که دلیل عقلی‌یی برای آن اقامه نشده باشد. اما از عدم اقامه دلیل عقلی نمی‌توان ناممکن بودن اقامه‌ی دلیل عقلی را نتیجه گرفت.

نگاه ملکیان به اینکه دین کارکرد خودش را در جهان معاصر از دست داده است، تقلیل‌گرایانه است. ملکیان کارکرد دین را در اجرای احکام دینی می‌بینند، درحالی که اجرای احکام دینی را می‌توان فقط بخشی از کارکرد اجتماعی دین به شمار آورد. دین دارای کارکردهای معرفت‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است که نمی‌توان جز به کلیت کارکرد دین توجه داشت. دین -چنانکه ماکس وبر نشان داده است- در تفسیر برخی از واقعیت‌های اجتماعی نقش عمده‌ی بازی می‌کند و انسان دین‌دار به نسبت میان حوادث پیرامونی‌اش پی می‌برد، در حالی که انسان بی‌دین نمی‌تواند به چنین ربطی متوجه شود. دین از این رهگذر دارای کارکرد جامعه‌شناختی است. سنت‌های تشریحی دین همان قاعده‌مندی‌های رویدادهای تاریخی‌اند که آدمی را در تحلیل رویدادهای تاریخ بشر کمک شایانی می‌رساند. به همین سان، نقش غیرقابل انکار دین در الهیات و مباحث متافیزیکی برای هیچ‌کسی پوشیده نیست. نقش دین در آرامش‌بخشی برای انسان و تحمل پذیر کردن دردها و آلام آدمی مسأله‌ی بیست که حتی پژوهش‌های جدید علمی نیز بر آن صحه می‌گذارد و معنادهی به مرگ و به تبع آن به زندگی را می‌توان از کارکردهای عمده معرفت‌شناختی و روان‌شناختی دین در نظر آورد که ادیان نیز بدان گواهی می‌دهند. در کارکرد اجتماعی دین، اجرای احکام فقهی بخشی از دین دانسته می‌شود، در حالیکه اخلاقیات دینی بخش عمده و دیگر آن را در بر دارد. با این بیان، تحدید کارکرد دین به حوزه‌ی احکام به معنای تقلیل کارکرد دین است و از این رهگذر چنین رویکردی را می‌توان گرفتار مغالطه کنه و وجه نامید.

از این‌ها هم که بگذریم، نگرش ملکیان به دین کارکردگرایانه است و نگاه کارکردی به دین امروزه با نقد و نظریات بسیاری روبرو است. نگاه کارکردی به دین تقریباً همان نگاه پراگماتیستیست که درستی یک قضیه را به لحاظ سود و زیان (کارکرد) آن محک می‌زند و عینیت خارجی امور آن را نادیده می‌انگارد.

ملکیان معتقد است که سخن فیلسوفان در باب مفاهیم دینی، غیر از آن چیزی است که دین گفته است. او می‌گوید: «آن‌چه قرآن و احادیث نبوی القا می‌کنند هرگز سخنی نیست که فیلسوفان اسلامی و عرفای اسلامی و متکلمان اسلامی گفته‌اند. بنده به شدت مخالفم که می‌گویند قرآن و برهان و عرفان به شدت از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند». ملکیان با همان مطلق‌انگاری سخن می‌زند از آن به انتقاد برخاسته است. درست است که نمی‌توان ادعای جدایی‌ناپذیری قرآن، برهان و عرفان را با توجه به کلیتی که فیلسوفان اسلامی، عرفا و متکلمان مطرح کرده‌اند، پذیرفت؛ اما در مواردی این جدایی‌ناپذیری غیر قابل انکار است. مثلاً برای اثبات رستخیز ده‌ها دلیل عقلی در قرآن وجود دارد که نمی‌توان همهی آن‌ها را نادیده گرفت و به صورت مطلق مدعی شد که قرآن و برهان و عرفان به صورت کامل جدایی‌ناپذیرند.

از سویی هم، از امکان جدایی‌پذیری قرآن و دلیل و عرفان نمی‌توانیم لزوم، و وقوع جدایی میان آن‌ها را نتیجه بگیریم. کما اینکه می‌توان از دلیل به سود عرفان و از عرفان در جهت ایمان بهره جست و علی‌رغم اعتقاد به جدایی آنها، آنها را به همکاری و تباری همدیگری فراخواند. چنانکه آلتون تجربه‌ی دینی را که جنبه‌های عرفانی ایمان دینی را نشان می‌دهد در جهت استواری باورهای دینی می‌گمارد و باورهای دینی را با تجربه‌ی دینی توجیه بیشتری می‌بخشد.

این سخن ملکیان که «کسی که مسلمان باشد فقط به اسلام (قرآن و احادیث نبوی) باید التزام داشته باشد نه به اسلام ۲ (تفاسیر) و اسلام ۳ (رخ‌داده‌ها)» سخن به جایست. تفسیرها ممکن است متعارض، مختلف و تغییرپذیر باشند، اما نصوص به جای خود حفظ است و تعارض، اختلاف و تغییری در آن راه ندارد. ملکیان به اسلام ۱ ارجاع می‌دهد و التزام اسلام ۲ (تفسیرها) و اسلام ۳ (نتایج آن) را ضروری نمی‌بیند. این رویکرد نابجا و ناموجه نیست؛ اما امکان آن با قید و زنجیرهای بسیاری روبرو است. چگونه می‌توان نصوص دینی را از تفسیرهایی که از آن در امتداد تاریخ به دست داده‌اند برید و مرز میان تفسیر و نص را با دقت تمام علامت‌گذاری کرد؟ این مرز در کجا تعیین می‌شود و چگونه و با چه راهکاری می‌توان ساحت تفسیر را از نص تفکیک کرد؟ مگر نه اینست که نصوص در موارد بسیاری درآمیخته با تفسیرهایی‌ست که برای فهم آن ناگزیریم؟ امروزه نصوص زیر انباری از تفسیرها فرو رفته است و سربرآوردن آن نیز، اگر ناممکن نباشد، نهایتاً دشوار است. همه می‌دانیم که نصوص با عبور از خم و پیچ‌های تاریخی به ما رسیده است و در یک نگاه، حتی روایت نصوص را به لحاظ تاریخی می‌توان تفسیری از آن در نظر آورد که از شرایط عینی و ذهنی روایت‌گر

تأثیرپذیر بوده است. توجه به دانش هرمنوتیک نشان می‌دهد که هیچ فهمی فارغ از پیش‌فرض ممکن نیست. حتی روایت‌ها نیز دارای پیش‌فرضی‌ست که روایت‌گر در ذهن خودش دارد. اگر این رویکرد را درست بیان‌کاریم، مرز میان تفسیر و متن درهم می‌شکند و نظریه بازگشت به اسلام را با دشواری بیشتری روبرو می‌سازد.

ملکیان توضیح می‌دهد که «کسانی که نه اسلام و نه فلسفه را شناخته‌اند، نظریه‌ی حرکت جوهری ملاصدرا را در کتاب‌های معارف اسلامی جای داده‌اند. من به اینها می‌گویم اگر فردا این نظریه ابطال شد؛ یعنی یکی از معارف اسلامی باطل شده است؟ اگر نظریه‌ی حرکت جوهری از معارف اسلامی است، مردمی که قبل از ملاصدرا به دنیا آمده‌اند؛ یعنی هزار سال قبل از ملاصدرا این‌ها از یکی از معارف اسلامی بی‌بهره بوده‌اند؟ و فقط ۴۰۰ سال پیش که صدرای شیرازی به دنیا آمده معارف اسلامی تکمیل شده است؟». این مسأله بسیار مهم است؛ کما اینکه در سده‌های میانه نیز درآمیخته‌گی اندیشه‌های ارسطو و افلاطون و بطلمیوس و نیوافلاطونیان با عقاید مسیحی و تعالیم کلیسا باعث شده بود تا اندیشه‌های فلسفی و تفسیرهای دینی کلیسا نیز عین جایگاه عقاید مسیحیت را به خود گیرد و اعتراض بر ارسطو به معنای اعتراض بر کلیسا و مسیحیت دانسته شود. در سده‌های میانه، اندیشه‌های فیلسوفانی که در برابر عقاید مسیحی به زانو درآمده بود، همان قداستی را داشت که عقاید مسیحی از آن برخوردار بود و برخوردها با کسانی که خلاف ارسطو می‌گفتند، همچون کسانی که از عقیده مسیحی خلاف می‌ورزیدند، شدید، غیرانسانی و سرکوب‌گرانه بود. به همین‌سان، تفسیرهای کلیسا از گزاره‌های اعتقادی مسیحیت نیز چنین قداستی یافته بود و تفسیر کلیسا که از مرجعیت دینی برخوردار بود، همچون گزاره‌های اعتقادی مسیحیت مقدس پنداشته می‌شد و هر تفسیر مخالف دیگری به شدت -بنابر فتوای کلیسا و توسط نیروهای دولتی- سرکوب می‌گردید. وقتی ارسطو و افلاطون و دیگران از اریکه‌ی فرمانروانی به زیر کشیده شدند و دیدگاه‌های بطلمیوس و طبیعیات ارسطو در باب شناخت جهان نادرست از آب بدر آمدند؛ عقاید مسیحیت نیز متزلزل شد و چنان پنداشته شد که گویی آموزه‌های مسیحیت نادرست بوده‌اند. ابطال دیدگاه‌هایی که غالباً تفسیر مسیحیت بودند، اما با آموزه‌های اصیل مسیحیت یکی شده بودند، پایه‌هایی را که سقف اعتقادات مسیحی بر آن بنا شده بود نیز درهم شکست و زمینه‌های ذهنی و عینی فرار از مسیحیت را فراهم ساخت. تفکیک میان سه نوع اسلام و تأکید بر التزام به اسلام ۱ بیش از هر دیدگاه دیگری در زمان ما راه‌گشا و دوراندیشانه است.

ملکیان تجزیه‌ی دین را نمی‌پذیرد و اعتقاد پیشینی و پذیرش پیشینی را همان تعبد دینی می‌داند که در برابر آن باید سر فرود آورد و از آن سر بر نتافت. او می‌پرسد: «مگر می‌شود یک روشن‌فکر دینی بگوید که من می‌خواهم از فقه عبور کنم. مگر کسی می‌تواند بگوید من متدینم ولی از فقه گذرمی‌کنم؟ من این را نمی‌توانم بپذیرم که به بخشی از قرآن ایمان دارم و به بخشی ایمان ندارم. چگونه یک متدین می‌تواند بگوید من به این قرآن و دین ملتزم هستم ولی از فقهاش صرف‌نظر کرده‌ام؟».

این پرسش ناشی از نگاه گزاره‌ی به دین و عدم توجه به یک‌پارچه‌گی و درهم‌تنیده‌گی ساحت‌های گوناگون دین است. اعتقاد به قرآن و اصول دینی اعتقاد به لوازم آن نیز هست. نمی‌توان به اصل دین معتقد بود، اما فروع دین را از نظر بدور داشت و انکار کرد. اعتقاد به توحید، نبوت و رستاخیز مستلزم اطاعت و پذیرش احکام فقهی نیز شمرده می‌شود و این امر در نفس خود یک حکم عقلی‌ست و نباید آن را در برابر عقل قرار داد و به ناسازگاری عقل و روشنفکری گروید.

باور به چیزی مستلزم باور به لوازم آن نیز هست. معنای سخن این است که هرگاه مسلمانی وجود خدا را با عقل (مطلق اندیشیدن) پذیرفت، لازمه‌ی آن پذیرش فروع دینی نیز هست. برای اثبات ضرورت بعثت انبیاء بیش از ده‌ها دلیل اقامه شده است که همه عقلی‌اند. کلیت امر رستاخیز نیز با دلایل عقلی بسیاری همراه بوده است که متکلمان و فیلسوفان اسلامی همواره مورد نظر داشته‌اند؛ هرچند بخشی از مسایل مرتبط به رستاخیز را متکلمین - بدلیل آنکه متکی بر نقل‌اند - سمعیات نامیده‌اند. با این بیان، ادعای این‌که مسایلی چون دوزخ، جنت، فرشته و غیره معقول نیستند با کلیت آن قابل پذیرش نیست. حتی همین مسأله که «امورات سمعی معقول نیستند» در کلیت آن خود یک گزاره عقلی است، هرچند با پرسش‌های زیادی مواجه است.

این که برخی از معتقدات دینی بیرون از قلمرو عقل‌اند، به معنای نامعقول بودن آن‌ها نیست. امور فراعقلی را نمی‌توان در برابر عقل و ضد عقل تعریف کرد. اگر برخی از امور اعتقادی را فراعقلی بدانیم، مسأله‌ی تنافی آن‌ها با عقل نامؤوجه است. همه می‌دانیم که در این صورت تنافی و تناقضی در کار نیست، بلکه باید راه عقل و وحی را – چنانکه اکویناس توجه داده است- دو را جدا از هم در نظر آورد که امکان جمع و آمدهای آن دو – بدلیل عدم تناقض میان‌شان- همواره وجود دارد.

فیلسوفان دین در عصر ما از چندین نوع دین‌داری سخن گفته‌اند. دین‌داری مصلحت‌اندیش، دین‌داری معرفت‌اندیش و دین‌داری تجربت‌اندیش. نماینده دین‌داری مصلحت‌اندیش را در یک نگاه می‌توان بلز پاسکال دانست. او با طرح فرمول «هزینه، سود محتمل، احتمال وقوع و میزان امید» کار مومن را کار معقول به حساب می‌آورد. ایمان‌گرایی نیز در عصر ما با نام کیپرکیگارد گره خورده است. او استدلال را آفاقی و ایمان را امری انفسی می‌داند و با طرح سه معضل تخمین و تقریب، تعویق و تعلیق و شورمندی معتقد است که ایمان خطر کردن است. از دید او «اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی ببینم، دیگر ایمان ندارم، اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان بیاورم». رویکرد تجربه‌گرایایی چون شلایرماخر نیز استوار بر دلایل عقلی‌ست. در کلیت می‌توان مدعی شد که هیچ سخنی در باب دین جدایی از عقل نیست و دین از این منظر گره محکمی با عقل خورده است.

عقل خود بنیادی شاید در عصر تاجگذاری عقل مدرن (روشنگری) بسیار مؤجه به نظر می‌آمد، اما در عصر ما خودبنیادی توجیهی چندانی ندارد و پایه‌های آن سال‌ها پیش از امروز فروریخته است. نظریه‌های جدید نشان می‌دهد که عقل در داوری‌های خودش مستقل نیست و انتخاب‌های ما نیز همواره بر پایه داوری مستقلانه عقل صورت نمی‌گیرد. شاید پذیرش این سخن که ما هر چیزی را بر اساس گزینه انتخاب می‌کنیم و سپس در پی توجیه آن از عقل مدد می‌جوییم، با کلیت آن دشوار باشد، اما در موارد بسیاری این سخن صادق است. عقل نمی‌تواند فارغ از عوامل درونی و بیرونی دست به داوری بزند و در قضاوت‌های خودش مستقلانه عمل کند. با این بیان، مستقل‌انگاری عقل خود امر نامعقولی‌ست. توجه و اتکای بیش از حد بر عقل و فروگذاشتن سایر قوه‌ها و استعدادهاى بشر – از قبیل احساسات، عواطف، غریزه و ... - به معنای تقلیل‌گرایی و نگرش تک‌بعدی به مسأله انسان است. بنابراین، عقل را تنها جوهر معنوی انسان به حساب آوردن به معنای خطای انسان‌شناختی است، خطایی بزرگتر از آن مستقل‌انگاری و اعتقاد به خودبنیادی عقل مدرن است.

با این همه، در اثبات‌پذیری دین با عقل نباید راه افراط را پیمود و ایمان را تنها بر پایه‌های نوع خاصی از استدلال بنا گذاشت. از جانبی هم، ایمان و استدلال دو مورد جداگانه‌اند و گاهی براهین عقلی در اثبات باورهای دینی به بن‌بست می‌رسند. بنابراین، اتکای بیش از حد در باب اثبات باورهای دینی با استدلال عقلی ممکن است نتایج ناگواری در پی آورد که قابل جبران نیست، و امکان چنین چیزی نیز با پرسش‌های عدیده‌ی روبرو است. همه‌ی مومنان توانایی پاسخ‌گویی به اشکالات را ندارند و نیز فهم مقدمات استدلال برای همگان میسر نیست. دلایل و براهین، تک‌بعدی‌اند و نمی‌توان باورهای دینی را بر یکی از پایه‌ها بنا نهاد. زیرا دلایل بیانگر یکی از وجوهات باورهای دینی‌اند و تمام وجوه آن را بیان نمی‌کنند. از سویی هم، اگر باورهای دینی را تنها بر پایه‌ی استدلال بنا بگذاریم، با فروریختن استدلال، باورهای دینی نیز فرو خواهد ریخت. از این منظر، رویکرد دلیل‌انباشتی در باب اثبات باورهای دینی با استدلال‌های عقلی بسیار موجه به نظر می‌آید. در این رویکرد، باورهای دینی بر پایه‌ی دلایل و براهین مختلفی بنا گذاشته می‌شوند و سقف اعتقادات دینی بر ستون‌های زیادی استوار می‌گردد. بنابراین، هرگاه یکی از ستون‌ها فروریزد، سقف باورها همچنان بر پایه‌های دیگر پابرجا خواهد ماند و شکست پایه‌ی استدلال شکست سقف ایمان را در پی نخواهد آورد. در روزگار ما افزون بر دلایل عقلی، باید از تمامی علوم دیگر، از روان‌شناسی تا علوم طبیعی و جامعه‌شناسی و غیره نیز در جهت استوار باورهای دینی بهره‌جست و امکان فروریختن آن را نهایتاً تقلیل بخشید.

در نتیجه، هرگاه روشنفکری را عقل‌ورزی معطوف دین بدانیم – البته این امر به معنای اعتقاد به عقلانیت ابزار نیست- اشکالی پیش نخواهد آمد و معضل ناسازگاری آن دو حل خواهد شد. البته این امر در جایی‌ست که روشنفکری

به معنای عام آن، یعنی نفسِ فعالیتِ عقلی در نظر گرفته شود و به معنای جریان خاصی که پس از تقریباً دهه‌ی چهل شکل گرفت، مورد نظر نباشد. در باب روشنفکری به معنای خاص کلمه، رابطه‌ی آن با دین و نتایج آن می‌توان تأمل و توقف بیشتری به خرج داد.

### خلاصه و نتیجه‌گیری

مباحث فوق را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. هیچ انسانی معصوم از خطا نیست و امکان خطابرداری همواره وجود داشته است. بزرگترین عقل‌های بشری از ارسطو تا هابرماس نیز در پاره‌یی از برداشت‌های شان دچار خطا شده‌اند و این خطابرداری‌ها به هیچ وجه از مقام و منزلت آنان نمی‌کاهد، بلکه سهم آنان را در اعمار کاخ معرفت بشری نمودار می‌سازد. اگر همه‌ی اندیشه‌ها بر صواب می‌بودند، هیچ اندیشه‌یی بر صواب نبود و مسیر حرکت دانش بشری با بن بست برخورد می‌کرد. دانشمندان بسیاری در بیابانستان دانش به راه افتاده‌اند و مسیرهای درست و نادرست بسیاری را نیز پیموده‌اند و حتی گاهی نیز مبلغ بزرگترین خطای تاریخ نیز بوده‌اند، تا اینکه دیگران از راه رسیدند و خطا و صواب مسیرهای آنان را محک زدند و خود نیز در میزان قضاوت عقل پسینیان خویش قرار گرفتند. با این بیان، قافله‌ی علم به حرکت بی‌وقفه‌ی خویش دوام بخشیده است و لمحہ‌یی از تکاپو و جستجوگری - بنا بر گواهی تاریخ- باز نه ایستاده است.

۲. مصطفی ملکیان اخیراً در مصاحبه‌یی با سایت فرهنگی امروز بر پارادوکسیکال بودن اصطلاح «روشنفکری دینی» تأکید کرده است. او به این باور است که روشنفکری عقلانیت است و قوام دین تعبد، و این دو نیز یکدیگر خود را نفی می‌کنند. بنابراین، اصطلاح روشنفکری دینی از درون ناسازگار است. ناسازگاری اصطلاح روشنفکری و دین توسط ملکیان ظاهراً در معنای وسیع‌تری، همان ناسازگاری عقل و وحی است که به صورت مشرح‌تر در چهره‌ی فلسفه و دین خودش را نشان داده است. ژیلسون نسبت میان فلسفه و دین را در سده‌های میانه به چهارخانه‌ی ترتولیانوس، اوگوستینی، ابن رشدی‌های لاتین و اکوینی تقسیم کرده است که نمایان‌گر چهار رویکرد متفاوت در رابطه به نسبت عقل و دین است. انسان با وقایع و حوادث بسیاری در پیرامون خودش روبروست و در سایه‌ی ایمان است که به نسبت میان حوادث و توصیف و تبیین‌های متافیزیکی آنها روی می‌آورد. شاید از همین‌جاست که آنسلم ایمان را مقدم و پیش‌مؤلفه‌ی فهم و دانایی می‌خواند و تقدم ایمان را بر عقل از نوع تقدم مقدمه بر موضوع به حساب می‌آورد.

۳. پارادوکسیکال پنداشتن اصطلاح روشنفکری دینی توسط ملکیان بر پیش‌فرضی ذات‌باورانه استوار است. ملکیان برای هر یک از دو مفهوم روشنفکری و دین، جوهر و ذات مشخصی در نظر دارد که همان عقلانیت و تعبد است. این درحالی‌ست که هر یک از دو مفهوم روشنفکری و دین، از مفاهیم اعتباری‌اند و نگاه ذات‌باورانه به مفاهیم اعتباری پایه‌ی چندانی ندارد و نمی‌توان اصطلاح روشنفکری دینی را که از زمره‌ی مفاهیم اعتباری‌اند - به تعبیر دباغ- همچون «آبغوره‌ی فلزی» ناسازگار تلقی کرد. از سویی هم، تحلیل دو مفهوم دین و روشنفکری بپیش‌فرض ذات‌باورانه‌ی این چینی را می‌توان رویکرد تقلیل‌گرایانه به مفاهیم اعتباری‌یی نامید که دارای وجوهات و رویه‌های بسیاری‌اند.

۴. تعبد در اندیشه ملکیان همان پذیرش دست‌بسته و بدون دلیل است. این سخن در مورد مسیحیت درست است، اما در مورد اسلام با کلیت آن اشکال‌آور است. اسلام که در بطن خودش عقل‌ورزی را می‌پرورد و حتی بت‌پرست‌ها را به دلیل پیروی مقلدانه و متعبدانه مورد نکوهش قرار می‌دهد، چگونه می‌توان مدعی شد که خود به تعبد گرای گراییده است و دست و پای ذهن انسان را در همه‌جا و در هر زمانی فرو بسته است؟ شاید این مسأله که اسلام که از ماده‌ی «تسلیم» اشتقاق یافته است، باعث این کج‌فهمی شده باشد. گره کار در جایی‌ست که تسلیم را جدا از عقلانیت بپنداریم و در تعارض با آن تعریف کنیم. این در حالی‌ست که تسلیم بودن در غیاب عقل روی نمی‌دهد و در اسلام تسلیمی انسان غیرعقل فاقده اعتبار است.

۵. دین‌داری انواع مختلفی دارد و دخالت عقل در کار دین را می‌توان مبنای این تنوع به حساب آورد. از همین‌جاست که معتزلی‌ها عقل را بر دین مقدم می‌شمارند و حسن و قبح اعمال را عقلی می‌دانند، در حالی که اهل حدیث و اشاره

- در نقطه‌ی مخالف آن‌ها قرار دارند و عقل را خاضع بی چون و چند دین می‌خواهند و به آن خودبنیادیی قایل نیستند.
۶. ملکبان از عدم تطبیق گزاره به گزاره‌ی دین با عقل نتیجه می‌گیرد که دین و عقلانیت ناسازگارند، در حالیکه دین‌داری مبتنی بر عقل است و کلیت دین را نمی‌توان از عقلانیت تفکیک کرد. در این میان ممکن است برخی گزاره‌های دینی با احکام عقلی ناسازگار به نظر آیند، و یا هم برخی گزاره‌های دینی بدون آن که دلیل عقلی‌یی برای آن‌ها در دین اقامه شده باشد، وجود داشته باشد؛ در هر دو صورت نمی‌توان از رویارویی عقل و دین سخن گفت. ناسازگاری برخی گزاره‌های دینی با عقل را نباید ناسازگاری کل این گزاره‌ها با عقل به حساب آورد.
۷. نگاه ملکبان به اینکه دین کارکرد خودش را در جهان معاصر از دست داده است، تقلیل‌گرایانه است. ملکبان کارکرد دین را در اجرای احکام دینی می‌بیند، در حالی که اجرای احکام دینی را می‌توان فقط بخشی از کارکرد اجتماعی دین به شمار آورد. دین دارای کارکردهای معرفت‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است که نمی‌توان جز به کلیت کارکرد دین توجه داشت.
۸. نگرش ملکبان به دین کارکردگرایانه است و نگاه کارکردی به دین امروزه با نقد و نظرهای بسیاری روبرو است. نگاه کارکردی به دین تقریباً همان نگاه پراگماتیستی است که درستی یک قضیه را به لحاظ سود و زیان (کارکرد) آن محک می‌زند و عینیت خارجی امور آن را نادیده می‌انگارد.
۹. ملکبان معتقد است که سخن فیلسوفان در باب مفاهیم دینی، غیرآن چیزی است که دین گفته است و بر ادعای جدایی‌ناپذیری کلام، عرفان و دین می‌تازد. این در حالی است که در مواردی این جدایی‌ناپذیری غیر قابل انکار است و نمی‌توان به صورت مطلق مدعی شد که قرآن و برهان و عرفان به صورت کامل جدایی‌پذیرند. از سویی هم، از امکان جدایی‌پذیری قرآن و دلیل و عرفان نمی‌توانیم لزوم، و وقوع جدایی میان آن‌ها را نتیجه بگیریم.
۱۰. اینکه برخی از معتقدات دینی بیرون از قلمرو عقل‌اند، به معنای نامعقول بودن آن‌ها نیست. امور فراعقلی را نمی‌توان در برابر عقل و ضد عقل تعریف کرد. اگر برخی از امور اعتقادی را فراعقلی بدانیم، مسأله‌ی تنافی آن‌ها با عقل ناموجه است.
۱۱. در عصر ما خودبنیادی عقل توجیه‌چندانی ندارد و پایه‌های آن سال‌ها پیش از امروز فروریخته است. اکتشافات جدید نشان می‌دهد که عقل در داوری‌های خودش مستقل نیست و انتخاب‌های ما نیز همواره بر پایه‌ی داوری مستقلانه‌ی عقل صورت نمی‌گیرد. شاید پذیرش این سخن که ما هر چیزی را بر اساس گزینه انتخاب می‌کنیم و سپس در پی توجیهی آن از عقل مدد می‌جویم، با کلیت آن دشوار باشد، اما در موارد بسیاری این سخن صادق است. عقل نمی‌تواند فارغ از عوامل درونی و بیرونی دست به داوری بزند و در قضاوت‌های خودش مستقلانه عمل کند.
۱۲. این سخن ملکبان که «کسی که مسلمان باشد فقط به اسلام (قرآن و احادیث نبوی) باید التزام داشته باشد نه به اسلام ۲ (تفاسیر) و اسلام ۳ (رخ‌دادها)» سخن به جاییست. تفکیک میان سه نوع اسلام و تأکید بر التزام به اسلام ۱ بیش از هر دیدگاه دیگری در زمان ما راه‌گشا و دوراندیشانه است. اما امکان آن با قید و زنجیرهای بسیاری روبرو است. چگونه می‌توان نصوص دینی را از تفسیرهایی که از آن در امتداد تاریخ بدست داده اند برید و مرز میان تفسیر و نص را با دقت تمام علامت‌گذاری کرد؟ این مرز در کجا تعیین می‌شود و چگونه و با چه راهکاری میتوان ساحت تفسیر را از نص تفکیک کرد؟ مگر نه این است که نصوص در موارد بسیاری درآمیخته با تفسیرهایی است که برای فهم آن ناگزیریم؟ امروزه نصوص زیر انباری از تفسیرها فرو رفته است و سربرآوردن آن نیز، اگر ناممکن نباشد، دشوار است.
۱۳. ملکبان تجزیه دین را نمی‌پذیرد و اعتقاد پیشینی و پذیرش پیشینی را همان تعبد دینی می‌داند که در برابر آن باید سر فرود آورد و از آن سر بر نتافت. او می‌پرسد که آیا می‌توان دین را قبول کرد اما فقه آن را قبول نداشت؟ او به این امر توجه ندارد که اعتقاد به قرآن و اصول دینی اعتقاد به لوازم آن نیز هست. نمی‌توان به اصل دین معتقد بود، اما فروعات دین را از نظر بدور داشت و انکارکرد و این امر در نفس خود یک حکم عقلی است و نباید آن را در برابر عقل قرار داد و به ناسازگاری عقل و روشنفکری گروید.



۱۴. در اثبات‌پذیری دین با عقل نباید راه افراط را پیمود و استواری ایمان را تنها بر پایه‌ی عقل دانست. اتکای بیش از حد در باب اثبات باورهای دینی با استدلال عقلی ممکن است نتایج ناگواری در پی آورد که قابل جبران نیست. همه‌ی مومنان توانایی پاسخ‌گویی به اشکالات را ندارند و نیز فهم مقدمات استدلال برای همگان میسر نیست. دلایل و براهین، تک بعدی‌اند و نمی‌توان باورهای دینی را بر یکی از پایه‌ها بنا نهاد. از این منظر، رویکرد دلیل‌انباشتی در باب اثبات باورهای دینی با استدلال‌های عقلی بسیار موجه به نظر می‌آید. در روزگار ما افزون بر دلایل عقلی، باید از تمامی علوم دیگر، از روان‌شناسی تا علوم طبیعی و جامعه‌شناسی و غیره نیز در جهت استوار باورهای دینی بهره جست و امکان فروریختن آن را نهایتاً تقلیل بخشید.

با این توضیحات، اصطلاح روشنفکری دینی را نمی‌توان ناسازگار و پارادوکسیکال دانست، بلکه امکان هم‌نشین کردن دین و روشنفکری همواره وجود دارد. فیلسوفان و اندیشمندان بسیاری از سازگاری عقل و دین سخن گفته‌اند و دلایل بسیاری نیز بر آن اقامه کرده‌اند، که گفتمان روشنفکری و دین نیز تحت چتر آن قرار می‌گیرد. وقتی دینی بتواند با عقل کنار آید و امکان هم‌نشینی آن‌ها وجود داشته باشد، به وضوح می‌توان از حرکت روشنفکرانه در آن دین سخن گفت و روشنفکری را با یکی از عمده‌ترین وجوه آن - عقلانیت - با دین که تعبد یکی از وجوه مهم آن است، هم‌نشین ساخت.



اشتراک‌گذاری این مطلب:

[فیسبوک](http://zeitoons.com/28539?share=facebook&nb=1) (<http://zeitoons.com/28539?share=facebook&nb=1>)

[توییتر](http://zeitoons.com/28539?share=twitter&nb=1) (<http://zeitoons.com/28539?share=twitter&nb=1>)

[چاپ](http://zeitoons.com/28539#print) (<http://zeitoons.com/28539#print>)

[رایانامه](http://zeitoons.com/28539?share=email&nb=1) (<http://zeitoons.com/28539?share=email&nb=1>)

مرتبط



(<http://zeitoons.com/5261>)

سیاست زدگی یا سیاست زدایی )  
(<http://zeitoons.com/5261>)

فروردین ۱۵، ۱۳۹۵  
در «اندیشه مهمان»



(<http://zeitoons.com/17518>)

مصطفی ملکیان: مثنوی و قرآن مجید )  
(<http://zeitoons.com/17518>)

شهریور ۲۱، ۱۳۹۵  
در «نوا و نما»



(<http://zeitoons.com/9769>)

مصطفی ملکیان: سخنی با جوانان )  
(<http://zeitoons.com/9769>)

خرداد ۹، ۱۳۹۵  
در «نوا و نما»

🏠 بازگشت به صفحه اول (/)



(<https://telegram.me/zeitoons>)