

منطق احیای اندیشه دینی

احمد نراقی

متن زیو، پاسخی است به پاره‌ای از پرسشها که توسط یکی از مؤسسات فرهنگی کشور مطرح شده است. این پرسشها که ظاهراً با کسان دیگری نیز در میان نهاده شده، عمدتاً حول محور «احیای تفکر دینی» است. ظاهراً بنابر آن بوده است که مجموعه پاسخهای دریافت شده به صورت کتابی انتشار یابد. نگارنده به پاره‌ای از آن پرسشها پاسخ گفته است اما از آنجا که نشر عمومی تر آن را خالی از سودمندی نیافت، به درج آن در نشریه کیان اقدام ورزید.

● مفهوم «احیا» چیست؟

۱۰. به نظر بنده، مقدم بر تعریف «احیا»، برای روشن شدن بحث، باید به دو نکته توجه شود:

اولاً، فرق است میان «احیای عملی در حوزه جامعه دینداران» و «احیای نظری در قلمرو اندیشه دینی».

نوع اول، بیشتر در پی تغییر مناسبات اجتماعی و سیاسی موجود در جامعه دینداران است. احیاگرانی که به این شاخه از سنت احیاگری تعلق دارند، بیش از هر چیز به میزان تأثیر و نقش عملی دین در حیات فردی و اجتماعی، میزان التزام یا عدم التزام دینداران به تعالیم دینی، در صحنه بودن یا نبودن «دین مهجور» و... توجه داشته‌اند. اگرچه احیای عملی خواه ناخواه متضمن نوعی تجدیدنظر در مبادی نظری است، اما تجدیدنظر در مبادی نظری در کار این احیاگران برجستگی و اهمیت اولی ندارد، و غالباً از حد پیراستن ساحت دین از پاره‌ای «خرافات»، «بدعتها» و «غفلتها» و آراستن آن به پاره‌ای اندیشه‌های نو فراتر نمی‌رود. این احیاگران به وضوح درمی‌یابند که نوعی ناهماهنگی و عدم انطباق میان تعالیم و فرامین و معارف دینی از یکسو و جامعه دینداران از سوی دیگر پدید آمده است. اما از نظر ایشان این عدم وفاق نامطلوب، علی‌الاصول به دلیل وقوع یا بروز نوعی کاستی در ساختار نظری علوم دینی نیست، بلکه علت اصلی آن، اعوجاج و انحرافی است که در روحیه فردی و اجتماعی جامعه دینداران پدید آمده است، و لذا برای آنکه هماهنگی و وفاق مطلوب میان تعالیم دینی و جامعه دینداران حاصل آید، باید به تغییر شخصیت فردی دینداران و ساختار اجتماعی و سیاسی جامعه دینی دست گشود. بنابراین اگر انسانهای دیندار و جامعه دینی به صلاح بازآیند، دین منزلت راستین و درخور خود را به طور طبیعی باز خواهد یافت.

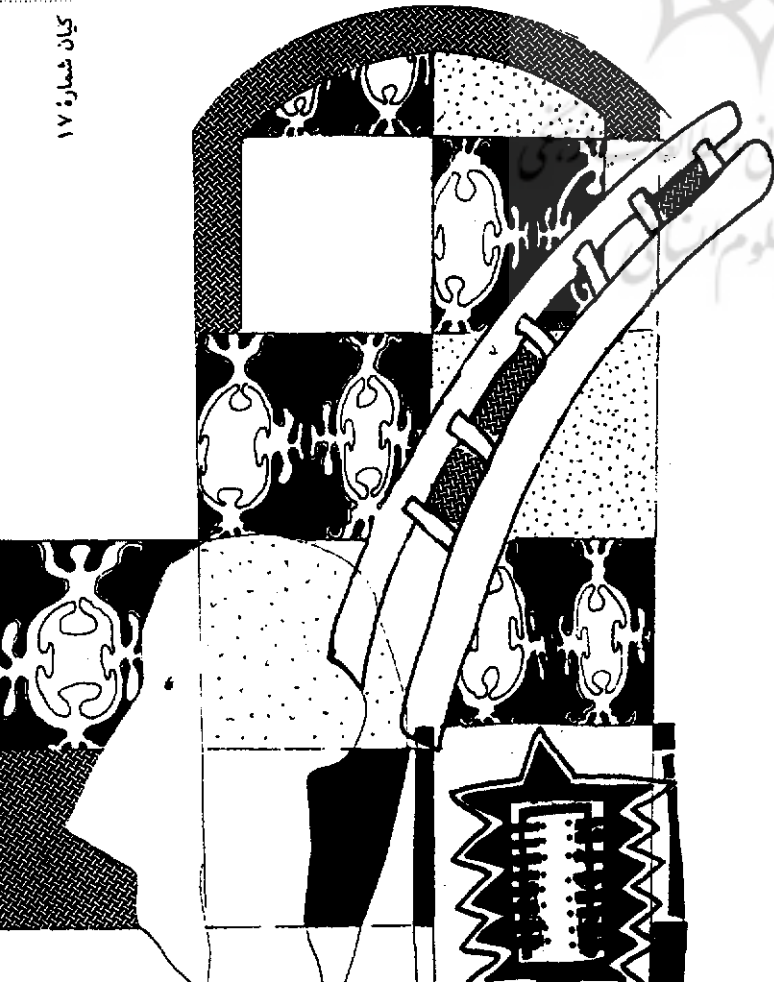
بنا بر آنچه گذشت، روشن است که بررسی و ارزیابی این شاخه از سنت احیاگری دینی عمدتاً در قلمرو کار جامعه‌شناسان قرار دارد. نوع دوم، که در این بحث محور توجه خواهد بود، بیشتر به تجدید نظر در مبادی نظری و احیا و بازسازی اندیشه دینی می‌پردازد.

احیاگران در این شاخه از سنت احیاگری نیز میان تعالیم و معارف دینی از یکسو و جامعه دینداران از سوی دیگر، نوعی ناهماهنگی و انطباق‌ناپذیری می‌یابند. اما این احیاگران، در عین تصدیق به وقوع انحراف و کژی در شخصیت فردی و ساختار اجتماعی جامعه دینداران، عامل اصلی آن عدم وفاق را بیشتر در ساختار نظری علوم و معارف دینی می‌جویند.

بنابراین احیاگران نظری و احیاگران عملی با مسأله واحدی روبرو

هستند: دین در جامعه دینداران منزلت راستین و درخور خود را از کف داده است، یا رفته رفته از کف می‌دهد. به بیان دیگر تحقق آرمانها و تعالیم دینی در حیات فردی دینداران و در متن جامعه دینی به موانعی برخورد کرده است که محتاج چاره‌اندیشی است. احیاگران نظری و احیاگران عملی، هر دو، علی‌الاصول به وجود نوعی کاستی و نقصان، هم در ساختار نظری اندیشه دینی و هم در ساختار اجتماعی جامعه دینداران، توجه و اذعان دارند. اما هر کدام از این دو جریان، نسبت به یک جنبه از جنبه‌های این مشكله پیچیده و ذو ابعاد تأکید و اهتمام می‌ورزند.

البته در واقع این دو جریان، دو حد یک طیف هستند. به بیان دیگر تقسیم فرآیند «احیاگری» به «احیای عملی» و «احیای نظری» مطابق تعریفهای یاد شده نوعی ایده‌آل‌سازی است و احیاگران - آنچنانکه به



واقع در تاریخ اندیشه و عمل دینی ظاهر شده‌اند - در مواضع مختلف این طیف واقعند و نه لزوماً در یک حد از حدود نهایی آن.

ما در بحث حاضر - همچنانکه اشاره شد - فقط به بررسی فرآیند «احیای نظری در قلمرو اندیشه دینی» خواهیم پرداخت.

ثانیاً، فرآیند احیایگری - از حیث ما نحن فیه - در تاریخ فرهنگ اسلامی، سنتی ریشه‌دار و مستمر بوده است، اما این سابقه و استمرار نباید سبب شود تا تفاوت‌های مهم و اساسی میان فرآیند احیایگری در جهان قدیم و جهان جدید را از نظر دور بداریم (در خصوص یک جنبه مهم و بنیادین این تفاوت بعداً سخن خواهیم گفت).

بنابراین نظریه «احیای اندیشه دینی» باید مفهوم «احیا» را به گونه‌ای تعریف کند که در عین ملاحظه تفاوت‌های اساسی میان فرآیند احیایگری در جهان قدیم و جهان جدید، وجه جامع آنها را به دست دهد.

۲. با ملاحظه آنچه گذشت می‌توان به اجمال «نظریه احیا» یا «منطق احیایگری» را به طور کلی به معنای تجدید مناسبات میان عقل و دین دانست.

در تعریف یاد شده، «عقل» به معنای مجموعه دانشهای عقلانی است که از منبع غیر وحیانی به دست آمده‌اند. و منظور از «دین» بدقت مجموعه دانشهایی است که مبتنی بر منبع وحی‌اند.

در این تعریف فرض بر آن است که علوم دینی در صورتی حیاتمند و کارآ هستند که با خرد حاکم بر روزگار خود به تعادلی معقول رسیده باشند. هرگاه این تعادل و توازن معقول برهم خورد، فرآیند احیایگری، برای برقراری مجدد آن تعادل، ضرورت می‌یابد. لذا از آنجا که عقل - در معنای یاد شده - مقوله‌ای رشد‌یابنده و متکامل است، تجدید مناسبت با آن نیز امری مستمر و تاریخی خواهد بود.

پس «منطق احیا» عبارت است از تعیین و تبیین مناسبات میان علوم دینی و مجموعه دانشهای غیردینی رایج (که بر روی هم خرد حاکم بر یک دوره معین را تشکیل می‌دهند).

«منطق احیا» در نسبت با علوم دینی دو جنبه می‌یابد:

جنبه نخست را می‌توان «جنبه بیرونی» احیا دانست، بدین معنا که احیایگری می‌کوشد تا نسبت میان علوم دینی و علوم بیرونی را معین نماید.

این «جنبه» خود متضمن دو وجه است: یک وجه سلبی، و یک وجه ایجابی.

«وجه سلبی» عبارت است از رویکرد نقادانه بر خرد حاکم برای فهم و پذیرش محققانه دانشهای غیر دینی، و «وجه ایجابی» عبارت است از تحدید حدود و تبیین وفاق و سازگاری میان علوم دینی و دانشهای غیردینی.

جنبه دوم را می‌توان «جنبه درونی» احیا دانست، بدین معنا که متعاقب تعیین مناسبات علوم دینی و خرد حاکم، غالباً تنظیم دوباره مناسبات علوم درون دینی با یکدیگر نیز ضرورت می‌یابد. مناسبات میان علوم دینی با یکدیگر تا حد زیادی از نسبت میان علوم دینی و خرد حاکم بر روزگار تأثیر می‌پذیرد.

این جنبه نیز متضمن یک وجه سلبی و انتقادی است (که عبارت است از نقد آن دسته از علوم دینی که از جایگاه درخور خود خارج شده‌اند)، و یک وجه ایجابی (که عبارت است از تعیین منزلت دوباره هر یک از علوم درون دینی و تبیین مناسبات آنها با یکدیگر).

آنچه گذشت عمدتاً مربوط به منطق و روش مندرج در فرآیند احیا بود. اما کنش احیایگری به درون مایه معارف دینی نیز تعلق می‌گیرد.

احیایگران در پرتو خردی که از سر نقد و تحقیق پذیرفته شده است، و درکی که از جایگاه هر یک از معارف درون دینی به دست آمده است، در مقام فهم دوباره دین برمی‌آیند، و علوم دینی را مضمون تازه‌ای می‌بخشند.

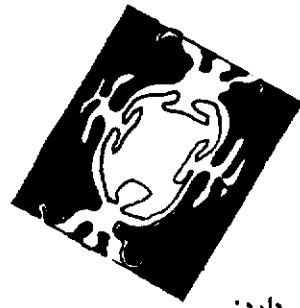
۳. همچنانکه اشاره شد، فرآیند احیایگری در جهان جدید و فرآیند احیایگری در جهان قدیم - علی‌رغم «منطق» واحدشان - با یکدیگر تفاوت‌های مهمی نیز دارند. به گمان بنده یکی از تفاوت‌های مهم میان فرآیند احیایگری در جهان قدیم و جهان جدید مربوط است به موقعیت کنونی عقل در جوامع اسلامی.

«عقل» اگر به معنای مجموعه دانشهای کاشف از واقعیت/حقیقت دانسته شود، به وصف «جدید» و «قدیم» متصف نمی‌گردد. اما موقعیت خرد در جوامع اسلامی (و به طور کلی در جوامعی که عمدتاً به اصطلاح در مرحله «ماقبل مدرنیته» به سر می‌برزند)، چنان موقعیت ویژه‌ای است که به نحو معناداری می‌توانیم از «خرد جدید» و «خرد کهن» سخن بگوییم.

اکتشافات نوین و عظیم بشر جدید در عرصه علوم تجربی، علوم تاریخی، فلسفه و...، رشد چشمگیر دانش را در مغرب زمین به دنبال داشت و این امر سبب گردید تا خرد جدیدی در آن دیار متولد شود. رشد دانش در مغرب زمین (حتی اگر بنا بر تحلیل فیلسوفانی همچون «میشل فوکو» و «تامس کوهرن» سیری ناپیوسته و منقطع باشد) با پیشینه علمی و معرفتی آن دیار پیوندی معقول و قابل پیگیری داشته است. اما بدون تردید جوامع «ماقبل مدرنیته»، که چنان سیر تاریخی‌ای را در عرصه معارف از سر نگذرانیده‌اند، به محض رویارویی جدی با جهان جدید، خود را با عقلی دو پاره مواجه می‌یابند. به بیان دیگر میان خرد حاکم بر این جوامع و خرد حاکم بر جهان جدید چندان فاصله به چشم می‌خورد که گویی نوعی انفصال میان این دو خرد رخ داده است. این فاصله عمیق را می‌توانیم «گسست معرفتی» نیز بنامیم. ورود به جهان جدید مستلزم نوعی «جهش معرفتی» است، و حفظ پیوند با پیشینه سنتی جامعه مربوطه مستلزم نوعی «رجعت انتقادی».

در این موقعیت ویژه است که فرآیند احیایگری در جهان جدید خصایص نوین و منحصر به فردی می‌یابد: احیایگران نظری اندیشه دینی در جهان جدید کسانی هستند که هر یک به میزان شناخت و دانش خود پا به جهان جدید گذاشته‌اند - یعنی هر یک به قدر مقدور خود با خرد جدید آشنایی یافته‌اند. احیایگران به همان میزان که آن «جهش معرفتی» (از خرد کهن به خرد جدید) را با کامیابی بیشتر از سر بگذرانند، در کار احیایگری خود ژرف‌اندیش‌تر و با بصیرت‌تر خواهند شد. درواقع احیایگران جدید، خرد جدید را که محصول اکتشافات نوین بشر در عرصه معارف است، از سر نقد و تحقیق می‌پذیرند، و سپس مرحله «رجعت انتقادی» به سوی سنت‌های جامعه خود را (که معارف دینی مهمترین تجلی‌گاه آن هستند) آغاز می‌کنند.

«جهش معرفتی» سبب می‌گردد تا احیایگر به خرد جدید مجهز شود، و «رجعت انتقادی» او را در سطحی متفاوت با سنت جامعه خود (در اینجا خصوصاً سنت دینی) پیوند می‌بخشد. «رجعت انتقادی» دو عملکرد توأمان دارد:



عملکرد اول، جنبه سلبی دارد:

نخست آنکه احیاگر در این رجعت، خرد حاکم بر جهان قدیم را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

دوم آنکه از فروع آن انتقاد و بلکه تجلی عینی آن نقد در قلمرو کار احیاگران دینی، عبارت است از نقد ساختار نظری علوم و معارف دینی که در تناسب با خرد کهن سامان یافته‌اند.

عملکرد دوم، جنبه ایجابی دارد: احیاگر در این رجعت می‌کوشد که ساختار نظری اندیشه دینی را در پرتو خرد جدید سامان دوباره بخشد، به بیان ساده‌تر می‌کوشد تا دین را در پرتو خرد جدید درک کند. بنابر آنچه گذشت، فرآیند احیاگری اندیشه دینی در جهان جدید، متضمن نقد ساختار نظری پیشین معارف دینی و بنا نمودن آن ساختار بر بنیانی تازه است و این همان است که از آن به «بازسازی» (Reconstruction) تعبیر شده است.

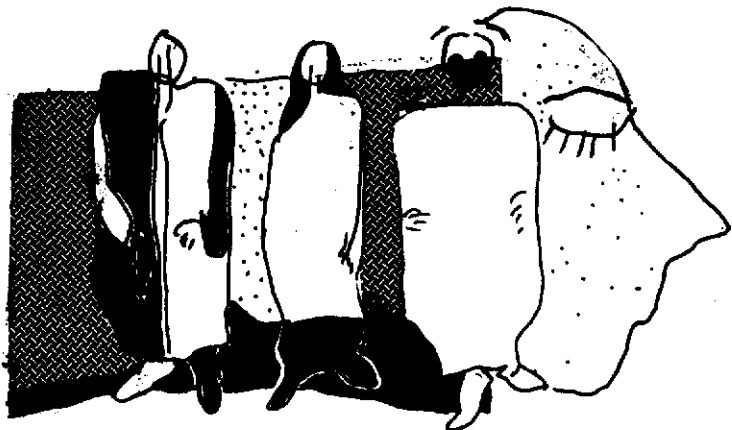
بنابراین شاید بتوانیم به اختصار «احیا» در جهان جدید را همان «بازسازی» بدانیم که عبارت است از:

تجدید بنای بُعد عقلی دستگاه اعتقادات دینی بر بنیان خرد جدید. بنابرین توجه به این نکته سودمند است که برای مثال وقتی از «کلام جدید» سخن به میان می‌آید، مقصود به هیچ وجه فقط آن نیست که «پرسشهای جدید» در برابر متکلم قرار گرفته‌اند. وصف «جدید» برای پارهای معارف دینی نظیر علم کلام منحصر به مواجهه آن فنون با مسائل، شبهات یا شکوک تازه‌ای که محصول جهان امروزین‌اند، نیست، بلکه به معنای آن است که بنیان معقول این فنون، «جدید» شده است و مسائل، اعم از جدید و کهن، در پرتو خرد جدید فهم و نقد و ارزیابی می‌شوند. در کلام جدید، صورت بیان و نحوه فهم و بررسی مسائل کهن و کلاسیک نیز تحول یافته است، لذا فنونی همچون «کلام جدید» از نتایج و فروع «بازسازی اندیشه دینی» هستند، و تا این معنا بدرستی درک نشود، منزلت و مضمون آن فنون نیز بدرستی فهم نخواهد شد.

● بنای فکری و فلسفی‌ای که توجیه‌گر کار احیاگران باشد، کدام

است؟

○ به نظر بنده ضرورت احیاگری را می‌توان از طریق تحلیل رابطه عقل با دستگاه اعتقادات دینی توجیه نمود. منظور از «دستگاه اعتقادات دینی» مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که پیروان یک دین خاص



صدق و صحت آنها را مقبول می‌دانند و تصدیق آن مجموعه از گزاره‌ها و التزام عملی به آنها را شرط ورود به عرصه دیانت تلقی می‌نمایند.

۱. در طول تاریخ اندیشه دینی، بحثهای دراز دامنه‌ای در خصوص

نسبت «عقل» و «ایمان» یا «عقل» و «وحی» یا به تعبیر عامتر «عقل» و

«دین» در گرفته است. کسانی از جمله عارفان گوهر دیانت و ایمان

دینی را یکسره دور از دسترس «عقل» دانسته‌اند، و پای عقل را در

ورود به ساحت قدسی وحی لنگ شمرده‌اند. از نظر ایشان گوهر دیانت

یا ایمان دینی امری است ورای طور عقل و بیشتر از جنس احساسات

و عواطف (یا به تعبیر عارفان از مقوله «عشق») است. از نظر اینان

چون «ایمان دینی»، نوعی شهود است که مقدم بر تمایزات مفهومی و

ادراکی عقل دست می‌دهد، لذا علی‌الاصول ماهیت غیر شناختاری

(noncognitive) دارد و هیچ‌گاه در قالب مفاهیم عقلی در نمی‌آید.

مطابق این تحلیل، عقل هرگز به حوزه دین وارد نمی‌شود، و هر کجا که

باب بحث عقلی گشوده است، باید دانست که ایمان دینی و تجربه امر

قدسی پیشاپیش رخت برسته‌اند. جالب آن است که ایمان‌گرایان

(Fideists) گاه برای تحکیم مدعای خود به استدلال عقلی نیز تمسک

می‌جویند و مدعی می‌شوند که اصولاً استدلال که در قالب اشکال

مختلف قیاس صورت می‌پذیرد، نهایتاً امری غیرعقلی و مبتنی بر ایمان

است، چرا که پذیرش صدق نتیجه یک استنتاج معتبر، در گرو پذیرش

صدق مقدمات آن قیاس است، و برای آنکه صدق آن مقدمات مورد

تصدیق عقلی واقع شوند، باید خود آن مقدمات از یک برهان دیگر

استنتاج شوند. اما مقدمات این برهان جدید هم باید از برهان دیگری

نتیجه شوند و بدین ترتیب کار به تسلسلی بی‌فرجام می‌انجامد، مگر آنکه

این سلسله در جایی قطع شود و پارهای از مقدمات بدون اثبات و اقامه

برهان پذیرفته شوند. بنابر این:

پای استدلالیان چوین بود

پای چوین سخت بی‌تمکین بود

(مدعایی که خود شکل استدلالی و قیاسی دارد)

آیا این گونه احتجاجات ایمان‌گرایان را باید نوعی تناقض یا

پارادوکس تلقی کنیم؟

صرفنظر از صحت و سقم نظریه عارفان و ایمان‌گرایان، باید به چند

نکته اساسی توجه شود:

اولاً - حتی اگر اصل تجربه و ایمان دینی ورای طور عقل باشد،

آنجا که در مقام فهم ایمان برمی‌آیم، لاجرم باید برای تعبیر ایمان از

مفاهیم عقلی بهره جویم.

ثانیاً - ایمان دینی مبتنی بر پارهای اعتقادات در باب امر قدسی، و

چگونگی پیوند و مواجهه انسان با آن امر است. به بیان دیگر فرد مؤمن

باید ایمان خود را بر اعتقاداتی مبتنی نماید که ایمان او را مجاز و

ممکن می‌سازند.

ثالثاً - دینداران همواره مدعیاتی درخصوص خداوند و پیوند

خداوند با جهان و انسان و... بیان می‌کنند، و هنگامی که چنین

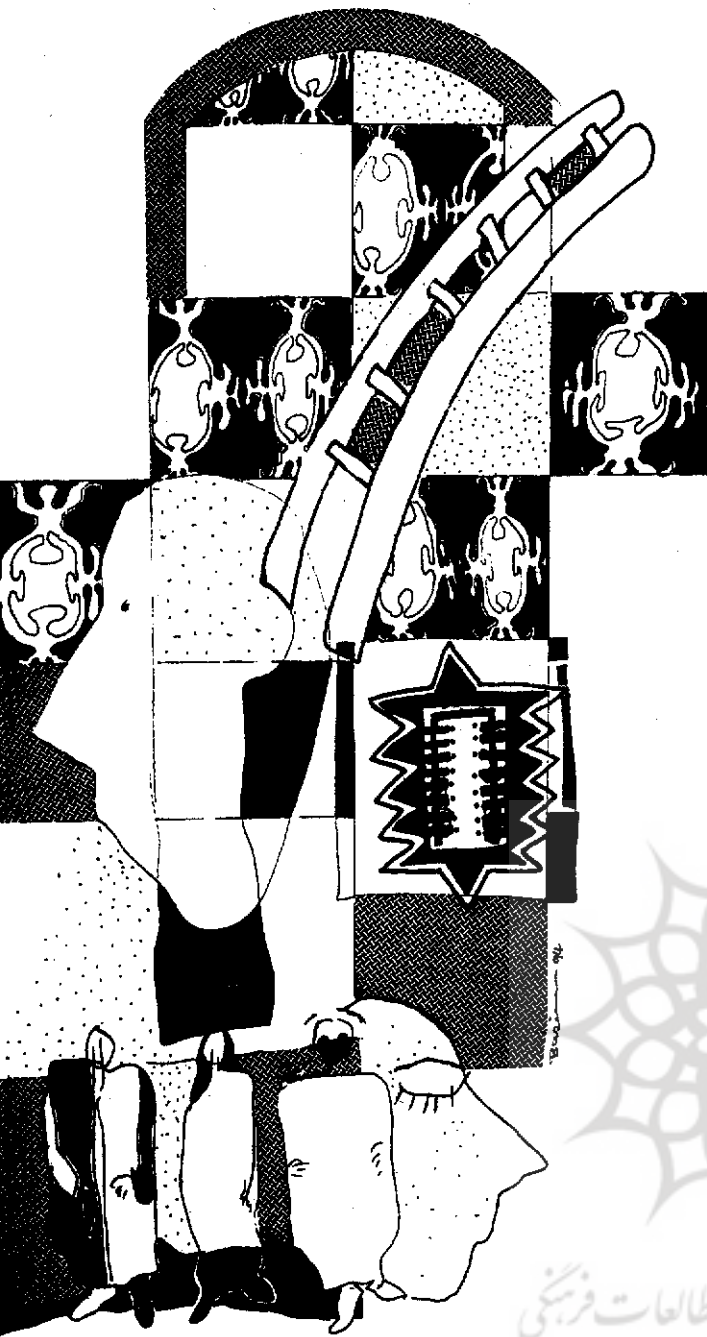
گزاره‌هایی را بر زبان می‌آورند، خودبه خود به قلمرو بحث و

گفت‌وگویی عقلی گام نهاده‌اند.

رابعاً - به نظر می‌رسد که مسأله اصلی در چالش عقل و ایمان یا

عقل و دین آن نیست که آیا عقل در حوزه دیانت جایگاهی دارد یا

خیر؟ در واقع اگر پرسش این باشد می‌توانیم با اطمینان زیاد پاسخ



دهیم که مسلماً عقل در حوزهٔ دیانت وارد است، و اگر عارفان (و به طور کلی ایمان‌گرایان) این حدّ از مدعا را انکار کنند، دستخوش تناقض و تعارض نظری و عملی خواهند شد.

در واقع به نظر می‌رسد که پرسش اصلی در نسبت عقل و ایمان این است که «عقل» در قلمرو دیانت چه جایگاهی دارد؟ یعنی وجود یک بُعد عقلی اساسی و بنیادین در هندسهٔ دستگاه اعتقادات دینی انکارناپذیر است. بحث اصلی تعیین جایگاه و عملکرد آن بُعد عقلی است.

۲. شاید بتوانیم در یک تقسیم‌بندی ساده نقش و کارکرد عقل در قلمرو دین را در دو مقام مورد بررسی قرار دهیم:

۲-۱. مقام فهم: حتی اگر گوهر دیانت را نوعی «ایمان» بدانیم که متضمن عناصر ناعقلانی و غیرشناختاری است، «عقل» در سطوح مختلف در مقام فهم جنبه‌های گوناگون دین مدخلیت تام دارد و بُعد عقلی دستگاه اعتقادات دینی را در این مقام پدید می‌آورد. برای مثال می‌توانیم به پاره‌ای از این سطوح اشاره کنیم:

۱-۲. «تجربهٔ دینی»، یعنی مواجههٔ انسان با خداوند یا حقیقت غایی، به هیچ وجه تجربه‌ای محض و فارغ از تعبیر نیست. پاره‌ای از فیلسوفان و دین‌پژوهان (از جمله والتر استیس) مدعی شده‌اند که تجربه‌های دینی و عرفانی گزارش شده در ادیان مختلف واجد هستهٔ مشترکی هستند، اینان کوشیده‌اند تا با تمایز افکندن میان «تجربهٔ دینی» و «تعبیر آن تجربه‌ها» و با مطالعهٔ تطبیقی تجربه‌های عرفانی فرهنگهای دینی مختلف، تعبیر ویژهٔ هر یک از آن فرهنگها را برزایند، و هستهٔ مشترک آن تجربه‌ها را عرضه دارند. و البته در نهایت هم پاره‌ای عناصر مشترک را فهرست نموده‌اند.

اما خواه اساساً ارائهٔ یک توصیف محض و فارغ از تعبیر از تجربه‌های دینی ممکن باشد یا نه، این نکته مسلم است که در دستگاه اعتقادات دینی یک دیانت خاص، نه تجربهٔ دینی محض، که گزاره‌های حاکی از آن تجربه (یا تجربه‌های) دینی وارد هستند، و این گزارشها البته در چارچوب اعتقادات دینی و فرهنگی، و در قالب مفاهیم و مقولات عقلی تعین یافته‌اند.

۲-۲. «ایمان» و «بصیرت» دینی مقوله‌ای متمایز از «تجربهٔ دینی» است. دینداران ممکن است بی‌آنکه تجربهٔ خطیر و دیرپاب مواجهه با امر قدسی را از سر گذرانیده باشند، براساس تجربه‌های ساده و عادی زندگانی هر روزینهٔ خود، در باب خداوند، روح، پیوند انسان با پروردگار و... بصیرتها و تنبّهاتی یافته باشند. این بارقه‌ها می‌توانند همچنانکه تجربهٔ دینی - موجد ایمان دینی باشند. مفهوم شدن این ایمان و بصیرت نیز در ظلّ مفاهیم عقلی صورت می‌پذیرد. (روشن است که کثیری از مؤمنان با بصیرت چندان در مقام فهم عمیق و فنی ایمان خود برنمی‌آیند، اما به همان میزان که به این امر اهتمام می‌ورزند، به حیطةٔ خرد گام می‌نهند).

۲-۳. آنچه گذشت بیشتر ناظر به جنبه‌های فردی‌تر فهم دینی بود. در عالم واقع دینداران غالباً در متن یک جامعهٔ دینی خاص متولد می‌شوند، و ورود ایشان به عرصهٔ دیانت در گرو فهم دستگاه اعتقادات دینی‌ای است که مسبوق به سابقه و سنت دینی خاصی است. یعنی در این موقعیت، فرد در متن یک دین تجسم و تحقق یافته رشد و تکوّن می‌یابد، و می‌باید این واقعیت موجود و محقق و پیچیده را از حیثیات مختلف مورد شناسایی و فهم قرار دهد. امروزه پاره‌ای از رشته‌های

علمی می‌کوشند تا واقعیت دین را در نسبت با حوزه‌های دیگر مورد پژوهش پدیدارشناسانه قرار دهند: برای مثال «روانشناسی دین» تأثیر اعتقادات و آیین‌های دینی را بر وحدت شخصیت آدمیان مورد کاوش قرار می‌دهد. «جامعه‌شناسی دین» می‌کوشد تا نشان دهد اعتقادات و آیین‌های دینی در جامعه چه کارکردهای اجتماعی دارند و سهم‌شان در ساختار اجتماعی جامعه چیست. «تاریخ دین» از نحوهٔ بسط و تکامل دین در بستر زمان خبر می‌گیرد و دین را به عنوان واقعیتی که با واقعیت‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، هنری و... در تعامل است، مورد بررسی قرار می‌دهد. و «دین‌پژوهی تطبیقی» نیز می‌کوشد تا از مقایسهٔ تطبیقی ادیان مختلف، خصایص ممیز و زمینه‌های مشترک ادیان گوناگون را آشکار نماید.

تمام این پژوهشها که در حیطةٔ عقل صورت می‌پذیرند، دینداران را با حیثیات مختلف واقعیت دین آشنا می‌کنند و آنها را به فهم بهتر دین نزدیک می‌سازند.

۲-۴. دینداران نه فقط برای فهم دین به عقل نیاز مبرم دارند، که همواره برای تفهیم دستگاه اعتقادات دینی خود به دیگران نیز از عقل بهره می‌جویند.

بر این فهرست می‌توان موارد بیشتری نیز افزود. اما به هر جهت به

می‌رسد که در اصل مدخلیت عقل در فهم دین تردیدی نباشد، هر چند ممکن است که در جزئیات امر اتفاق نظر وجود نداشته باشد.

۲-۲-۲. مقام سنجش: در این مقام بیشتر «عقل» به معنای عقل تحلیلی و انتقادی به کار می‌آید. عقل در این مقام چند کارکرد مهم دارد:

۲-۲-۱. استخراج پیش‌فرضها و مبادی دستگاه اعتقادات دینی.

۲-۲-۲. تحلیل و بسط براهینی که له دستگاه اعتقادات دینی مورد پژوهش اقامه شده‌اند، و نیز مقایسه آن براهین، با براهینی که له دستگاه‌های اعتقادی دیگر (یا رقیب) اقامه شده‌اند.

۲-۲-۳. بررسی و تحلیل موارد نقضی که منتقدان بر دستگاه اعتقادات دینی مورد پژوهش وارد دانسته‌اند.

۲-۲-۴. بررسی مداوم دستگاه اعتقادات دینی از حیث سازگاری، انسجام، مقبولیت و صدق گزاره‌های درون دستگاه.

۲-۲-۵. بررسی مداوم دستگاه اعتقادات دینی از حیث سازگاری با مقبولات معرفتی سایر حوزه‌های معرفتی.

۲-۲-۶. و در نهایت، ملاحظه کلی مجموعه نتایج حاصل از تحلیل‌های یاد شده، و کوشش برای تألیف و ترکیب آن نتایج در ضمن یک نظریه جامع.

بر فهرست فوق نیز می‌توان موارد بیشتری افزود.

درواقع در بحث نسبت میان «عقل» و «دین»، این پرسش بیش از همه مناقشه‌انگیز بوده است که «عقل در مقام سنجش و تعیین اعتبار یا عدم اعتبار دستگاه‌های اعتقادات دینی چه نقشی دارد؟ و آیا اصلاً نقشی دارد؟» به بیان دیگر آیا آدمیان فقط هنگامی مجازند نسبت به یک دستگاه اعتقادات دینی خاص ایمان بورزند که دلایل کافی برای نشان دادن صدق و صحت آن دستگاه در دست داشته باشند، یا اساساً چنین شرط و التزامی در کار نیست؟

حتی اگر عقل را در اثبات یا ابطال قطعی و نهایی یک دستگاه اعتقادات دینی خاص ناتوان بدانیم (فرضی که شاید پذیرش آن چندان دشوار نباشد) اما به هر تقدیر باید توجه کنیم که کارکرد عقل، در مقام سنجش اعتقادات دینی، به هیچ وجه در اثبات یا ابطال قطعی منحصر و مختصر نیست. عقل دست کم به شیوه‌هایی که بیان شد می‌تواند دینداران را در تصحیح و تهذیب اعتقادات دینی‌شان یاری بخشد و بر غنای اندیشه دینی بیفزاید.

حاصل آنکه: دستگاه اعتقادات دینی واجد بُعد و حیثیتی عقلی است، و این خصیصه در تار و پود آن دستگاه تنیده شده است و به هیچ وجه زدودنی نیست. از سوی دیگر عقل - خواه به عنوان مجموعه‌ای از دانشها و خواه به عنوان ابزار فهم و شیوه تحلیل و سنجش - مقوله‌ای سیال و رشدیابنده است، و لذا پا به پای تحوّل‌ی که «عقل» به طور کلی می‌یابد، بُعد عقلی دستگاه اعتقادات دینی هم می‌باید تحوّل پذیرد. بُعد عقلی دستگاه اعتقادات دینی در قلمرو اندیشه اسلامی از آبشخور عقل کهن پرورده شده، و خرد کهن امروزه در کثیری از جنبه‌هایش منسوخ و مردود شده است، لذا احیاگران اندیشه دینی می‌کوشند تا بُعد عقلی دستگاه اعتقادات دینی خود را بر بنیان خرد جدید بنا و بازسازی کنند، و از این راه «معقولیت» و مقبولیت دستگاه اعتقادات دینی اسلام را در جهان جدید تأمین نمایند.

● منظور از «اسلام ناب» چیست؟

○ ۱. تعبیر «اسلام ناب» پاره‌ای معانی مصطلح در عرف اجتماعی دارد که البته در جای خود درخور بررسی است. اما تحلیل فلسفی آن

مستلزم روشن شدن معنا و دلالت صفت «ناب» یا «محض» در این تعبیر است. صفت «ناب» محتمل دو معنای متفاوت است:

معنای نخست، عبارت است از فهم و توصیفی از دین (یعنی از تجربه دینی یا متون دینی) که مستقل از هر گونه نظریه و فرض و رأی پیشین و فارغ از هر گونه تعلقات معرفتی و غیرمعرفتی حاصل شده باشد.

معنای دوم، عبارت است از فهم و توصیفی از دین که دقیقاً منطبق با مراد شارح باشد.

این دو معنا اگرچه ممکن است در بادی نظر یکسان یا ملازم با یکدیگر جلوه کنند، اما به تفصیلی که خواهد آمد، با یکدیگر تفاوت دارند و لزوماً ملازمتی میان آنها وجود ندارد. برای روشن شدن مطلب، هر یک از این دو معنا را جداگانه مورد تحلیل و ارزیابی قرار خواهیم داد.

۲. دستگاه اعتقادات دینی عمدتاً مبتنی بر دو منبع است: تجربه دینی، و متون دینی. مقتضای معنای نخست آن است که فرد دیندار در مقام فهم تجربه دینی یا متون دینی ذهن خود را یکسره از هرگونه رأی و فرض پیشین بزداید، احساسات و تعلقات خاطر خود را به طور کامل از یاد ببرد، زمینه معرفتی پیشین خود را پاک کند، از موقعیت اجتماعی و طبقاتی خود جدا شود، و خلاصه آنکه خویشتن را به گونه آینه‌ای کاملاً شفاف و بی‌نقش درآورد، تا تصویری وفادار به واقع در ذهن او بازتابد و به شناختی ناب از متعلق ادراک دست یابد. این شناخت ناب و محض و فارغ از هرگونه نظریه پیشین و عاری از هرگونه پیشداوری، فرد دیندار را قادر می‌سازد تا از دین، توصیفی محض و مطابق با واقعیت مراد شارح به دست دهد. لذا تحقق «دین ناب» در گرو آن است که فرد دیندار تمامی تعلقات پیشین و ارزشهای مقبول و پس‌زمینه‌های معرفتی را از ذهن خود دور کند. درواقع به همان میزان که فرد دیندار به انجام این مهم توفیق یابد، «دین ناب» نیز تحقق یافته است.

برای بررسی دقیق‌تر این نظریه خوب است که نسبت میان «تجربه دینی» و «تعبیر» آن تجربه، و نسبت میان «متون دینی» و «فهم» آن متون را به طور جداگانه مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهیم.

۲-۱. نسبت میان «تجربه دینی» و «تعبیر» آن تجربه:

همان‌طور که پیشتر هم اشاره شد، پاره‌ای از دین‌پژوهان و فیلسوفان میان «تجربه دینی» و تعبیر و تفسیر آن تجربه تمایز افکنده‌اند، و کوشیده‌اند تا به شیوه‌هایی، از تجربه دینی، توصیفی محض و فارغ از هرگونه تعبیر به دست دهند.

الف. اما خوب است پیش از ورود به این بحث بپرسیم که اصولاً «تجربه دینی» چیست؟ یا به بیان دیگر تجربه دینی چه نوع تجربه‌ای است؟

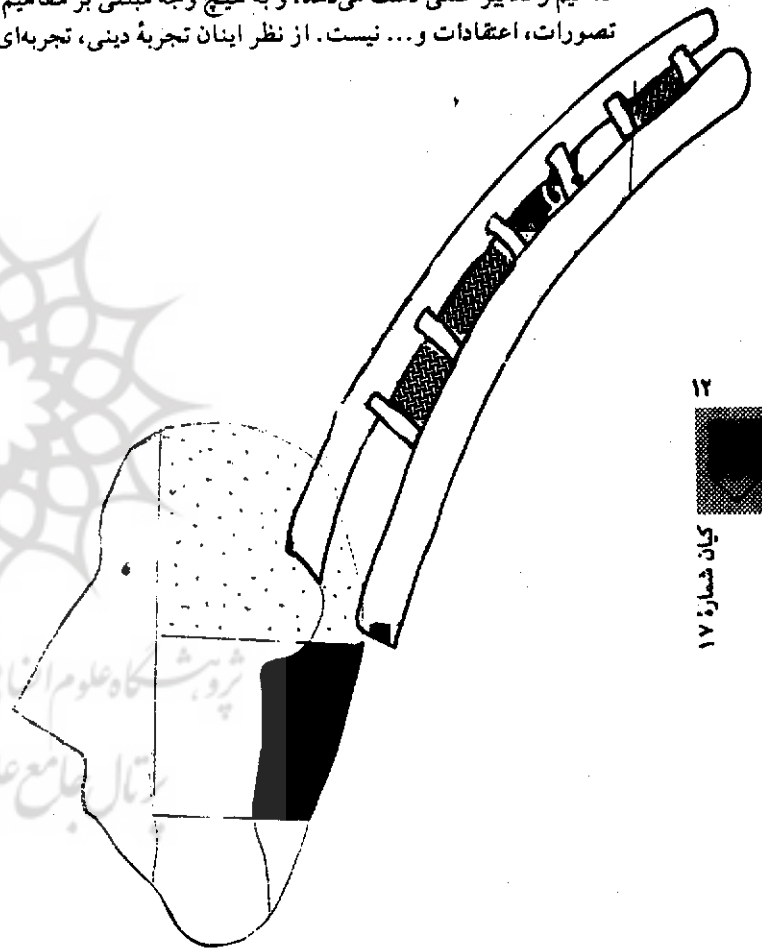
در پاسخ به این پرسش دست کم سه نظریه ارائه شده است:

۱) کسانی تجربه دینی را تجربه‌ای می‌دانند که فرد تجربه‌گر آن را دینی می‌داند. مطابق این دیدگاه تجربه‌ای دینی است که فرد تجربه‌گر معتقد باشد تبیین‌های طبیعی برای توضیح آن کافی نیستند، و لاجرم باید برای تبیین مقنع آن به موجودی مافوق طبیعی قائل شد که علت آن تجربه است. به بیان دیگر تجربه دینی به علت ساختار ویژه باورها و اعتقادات ماست که دینی تلقی می‌شود.

۲) گروهی دیگر از دین‌پژوهان، تجربه دینی را از جنس تجربه‌هایی

دانسته‌اند که مبتنی بر ادراک حسی‌اند. به بیان دیگر اینان معتقدند که ساخت تجربه دینی با ساخت تجربه ادراکی - حسی تفاوت گوهری ندارد. تجربه دینی هم چون تجربه حسی شامل سه جزء مهم است: فردی که تجربه می‌کند (تجربه‌گر)، خدایی که به تجربه درمی‌آید (متعلق تجربه)، و تجلی و ظهور خداوند بر شخص تجربه‌گر (مجموعه پدیدارهایی که از متعلق تجربه به تجربه‌گر می‌رسند، و آن را برای وی آشکار و مکشوف می‌سازند).

۳) گروه دیگری از متألهان و دین‌پژوهان نیز تجربه دینی را از جنس احساسات و عواطف (Feelings) دانسته‌اند، امری که مقدم بر مفاهیم و تعابیر عقلی دست می‌دهد، و به هیچ وجه مبتنی بر مفاهیم، تصورات، اعتقادات و... نیست. از نظر اینان تجربه دینی، تجربه‌ای



رادیوگرافیک، مجموعه‌ای از لکه‌های تیره و شفاف است. انطباعات حسی حاصل از این تصویر برای تمام آدمیان طبیعی که دستگاه ادراکی سالم دارند، یکسان است. اما یک فرد عامی از آن تصویر چیزی به جز مجموعه‌ای از لکه‌های درهم نمی‌بیند، و یک کارشناس رادیولوژی از همان تصویر، با همان انطباعات حسی در دستگاه ادراکی، فی‌المثل تصویر یک استخوان ترک خورده را می‌بیند.

دوم آنکه، گزاره‌های حاکی از آن مشاهدات - هرچقدر هم که مبتنی بر مجربات بی‌واسطه و عاری از نظریه به نظر آیند - متضمن پاره‌ای از نظریه‌ها هستند. برای مثال این گزاره مشاهده‌تی را در نظر آوریم: «در اینجا یک لیوان آب است». این گزاره، توصیفی محض از یک مشاهده به نظر می‌رسد، اما واقع آن است که تمام توصیفات (از جمله توصیف مورد مثال) از حد محسوسات و مشاهدات فراتر می‌روند، چرا که برای مثال در این گزاره دو لفظ کلی (یعنی «لیوان» و «آب») به کار رفته است، و الفاظ کلی را نمی‌توان به هیچ مشاهده خاصی مستند نمود. اصولاً کلی‌ها به دریافتهای حسی تحویل‌پذیر نیستند، چرا که اصطلاحات کلی نه بر یک دریافت حسی خاص و معین که بر دسته‌ای از اشیای واقعی دلالت می‌کنند که رفتارشان قانونمند است، لذا همه گزاره‌ها (حتی گزاره‌های مشاهده‌تی) از جنس تئوریا و فرضیه‌ها هستند.

۳) به نظر می‌رسد که «تجربه دینی» به معنای سوم، فارغ از هر گونه تعبیر و تفسیر باشد. چرا که اگر «تجربه دینی» به این معنا را علی‌الاصول «توصیف‌ناپذیر» بدانیم، آنگاه به تجربه ناب و فارغ از تعبیری رسیده‌ایم که مطلوبمان بوده است. اما این مدعا نیز درست به نظر نمی‌رسد؛ چرا که:

اولاً - هر دینی، از جمله اسلام، شامل مجموعه‌ای از اعتقادات است که از حد یک تجربه محض غیر شناختاری فراتر می‌رود. ادیان از جمله اسلام - واجد پاره‌ای مدعیات صادق و معرفت‌بخش‌اند. اگر تجربه دینی و متعلق آن را بکلی وصف‌ناپذیر بدانیم، و تجربه دینی را آنچنان بنیادین بینگاریم که مقدم بر هر گونه تمایز معرفت‌بخش و عقلانی باشد، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که حقایق دینی از کجا نتیجه شده‌اند؟ و آیا اساساً می‌توانیم مدعیات شناختاری و معرفت‌بخش را جزو دین بدانیم یا خیر؟

ثانیاً - احساسات و عواطف به هیچ وجه اموری مقدم بر مفاهیم و تعابیر نیستند. اصولاً بدون استفاده از مفاهیم هرگز نمی‌توان احساسات متفاوت را از یکدیگر متمایز کرد. بنابراین اگر بپذیریم که مفاهیم (Concepts) از اجزای متشکله عواطفند، دیگر نمی‌توانیم تجربه دینی را احساس و عاطفه‌ای یکسره پیراسته از عناصر معرفتی و مقدم بر هر گونه تعبیر و تفسیر بینگاریم.

ثالثاً - حتی اگر «تجربه دینی» را یکسره مستقل از مفاهیم و تعابیر بدانیم، به محض آنکه در مقام فهم تجربه دینی - به معنای سوم - برمی‌آییم، پای مفاهیم و لذا پای تعابیر و تفاسیر خاص را - به قراری که پیشتر اشاره شد - به میان آورده‌ایم.

بنابراین «تجربه دینی» به معنای سوم نیز تجربه‌ای فارغ از تعبیر و تفسیر و فارغ از فرض و رأی پیشین نیست. حاصل آنکه «تجربه دینی ناب» یا توصیف محض و فارغ از هر گونه مقدمات معرفتی و غیرمعرفتی ممکن نیست، و هرگز نمی‌توان میان «تجربه دینی» و تعبیر آن تجربه (که کاملاً در گرو پس زمینه معرفتی و تعلقات غیر معرفتی است)

وصف‌ناپذیر از اتکا و وابستگی وجودی انسان محدود و عاجز به موجودی مطلق، قادر و یکسره متمایز و متفاوت است.

ب. (۱) اگر «تجربه دینی» به معنای نخست باشد، درآمیختگی و بلکه ابتدا آن بر مجموعه‌ای از پیش‌فرضها و باورهای مقدم، آشکار خواهد بود. مطابق این معنا تحقق تجربه دینی محصول نوعی تعبیر و تفسیر خاص است.

(۲) اگر «تجربه دینی» به معنای دوم باشد، در آن صورت باید آن را نوعی «مشاهده» محسوب نماییم. اما واقع آن است که ما هیچ مشاهده محض و فارغ از تعبیری نداریم. تمام مشاهدات ما «گرانبار از نظریه» هستند. این مدعا دست کم به دو معناست:

نخست آنکه آدمیان علی‌الاصول آن چیزهایی را مشاهده می‌کنند که نظریه‌های مقبولشان بدان فرمان می‌دهند. برای مثال یک تصویر

تمايز قاطع افکند.

۲-۲. نسبت میان «متون دینی» و «فهم» آن متون:

«تجربه دینی» عمدتاً در حیطه تجربه‌های فردی اعضای جامعه دینداران باقی می‌ماند اما علوم و معارف دینی محصول تلاش جمعی عالمان دینی در فهم متون دینی است. مطابق آنچه تاکنون بیان شد، «فهم» علی‌الاصول در زمینه مجموعه دانشها، مفروضات و تعلقات پیشین فاعل شناسا تحقق می‌یابد، و اگر از عالمان بخواهیم که تمام معلومات و تعلقات و باورهای خود را از خود دور سازند، درواقع از آنها خواسته‌ایم که وجود انسانی خود را نفی کنند. به بیان دیگر برای آنکه فهم آنها را از جانبداریهای نادرست و سوء فهم‌ها و تعصبات و... بپیراییم، باب فهم را برایشان مسدود کرده‌ایم.

حاصل آنکه اگر منظور از «دین ناب» فهم و توصیفی فارغ از هرگونه تعبیر و پس زمینه و فرض و رأی مقدم باشد، باید گفت که چنان مقوله‌ای اساساً ممکن نیست. فهم، همواره به پاره‌ای پیش‌فرضها متکی است و نفی هرگونه پیش فرض به معنای نفی اصل فهم است.

۳. اما اگر فهم، مستقل از هرگونه پیش فرض ممکن نباشد، پس فهم صحیح و منطبق با مراد شارع به چه معنا خواهد بود؟ آیا از امتناع فهم مستقل از هرگونه پیش فرض، نمی‌توان امتناع حصول فهم صحیح و منطبق با مراد شارع را در عرصه دین نتیجه گرفت؟ در پاسخ باید گفت که:

اولاً- امتناع فهم مستقل از پیش فرض، لزوماً به امتناع حصول فهم صحیح و منطبق با مراد شارع نخواهد انجامید.

ثانیاً- منظور از «دین ناب» به معنای دوم، یعنی فهم صحیح و منطبق با مراد شارع در عرصه دین، دقیقاً فهمی است که بر پیش فرضهای صادق و منقح مبتنی باشد. به بیان دیگر مراد شارع عبارت است از مجموعه فهم‌هایی از دین که مبتنی بر مبادی منقح و پیش‌فرضهای صادق‌اند. بنابراین تحقق دین ناب به این معنا منطقاً ممکن است، اگرچه تحقیق نهایی و قاطع آن ممکن نباشد. به بیان دیگر این فرض به لحاظ منطقی ممکن است که جمیع مبادی دخیل در فهم عالمان از متون دینی صادق باشند، اما در مقام تحقیق و اثبات شاید نتوان از صدق جمیع آن مبادی و پیش‌فرضها اطمینان یافت. لذا تحقق «دین ناب» در گرو تنقیح و تصحیح هر چه بیشتر پیش‌فرضها، مبادی و روشهای فهم دینی است، و مقتضای اجتماعی این امر آن است که در جامعه دینی چنان فضای باز و آزادی وجود داشته باشد که عالمان بتوانند آزادانه در نقد مبادی و پیش‌فرضها و روشهای یکدیگر اهتمام ورزند، و بدین ترتیب مقدمات فهم دین را از مدعیات باطل و کاذب بپیرایند. هر مدعای کاذبی که از مجموعه مقدمات فهم دینی و از دستگاه اعتقادات دینی زوده شود، یک گام به سوی تحقق «دین ناب» برداشته شده است.

بنابراین «اسلام ناب» به معنای اخیر ممکن است و شیوه تحقق و تقرب به آن نیز نقد و تصحیح مستمر دستگاه اعتقادات دینی و پیراستن آن از باورهای ناصواب و باطل می‌باشد.

همچنین از آنچه گذشت نتیجه دیگری نیز حاصل می‌شود: هیچ یک از عالمان دین از جمله احیاگران نمی‌توانند مدعی شوند که فهم آنها از دین دقیقاً منطبق با مراد شارع است، مگر آنکه پیشتر اثبات کنند که جمیع مبادی و مقدمات قریب و بعید دخیل در فهم ایشان از دین صادق است.