

دین و جامعه در چرخش زمانی معاصر؛

عصر بازگشت خدا

عماد افروغ*

چکیده

امروزه با تفوق مباحث هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و طرح ناگذرایی وجودی، فراعلیت و فرونکاستن واقعیت به فعلیت و حادثه قابل مشاهده و طرح لایه‌لایه بودن واقعیت، ناگزیر اعتراف به موجودی مطلق می‌شود که برخلاف مشروط و ممکن بودن هر شیئی، شرط بلا شرط و مطلق هر شرط و امکانی به‌شمار می‌رود.

لزوم توجیه‌پذیری مابعدالطبیعی آرمان‌های بشری، زمینه مستعد تاریخی دین در پذیرش این آرمان‌ها، توجه به رابطه مفهومی خدا و انسان و قابلیت‌های او، به مثابه مبنای توجیه‌پذیری حقوق انسانی، توجه به حکایت‌گری و زبان گزاره‌ای دین و معطوف به حقیقت و فرونکاهیدن دین به عرصه ایمان، تجربه دینی شخصی و گروهی و نیز محروم‌نکردن دین از عقلانیت داوری - که تنها با گفت‌وگوی دینی و گشودگی نسبت به نقد به دست می‌آید - توجه واقع‌گرایانه به حقایق تاریخی و کنارزدن پرده‌های واهی و القایی سکولاریسم و پی‌بردن به غفلت‌های تاریخی و برملا شدن آثار منطقی و اجتماعی جریان‌ات غیردینی انسان‌انگارانه و پسامدرنیستی از نشانه‌هایی هستند که فضا را برای «چرخش دینی» معاصر مهیا کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها

ناگذرایی وجودی، عقلانیت داوری، انسان‌انگاری، چرخش دینی، چرخشی معنوی.

مقدمه

بدون فهمی درست و واقعی از شرایط تاریخی دوره‌ای که وارد آن شده‌ایم؛ دوره‌ای که در فضای آکادمیک و به‌طور خاص از سوی نحله شناخت‌شناختی جا افتاده و ماده‌گرایانه رئالیسم انتقادی و بنیانگذار آن روی بسکار^۱ و پیروان این جریان به «چرخش معنوی»^۲ معروف شده است، نمی‌توان به درک شایسته‌ای از واقعیات تعامل دین و جامعه و انتظارات جدید از دین در این تعامل نایل آمد. در مواجهه با فیلسوف نیهیلیست معاصر، نیچه^۳، باید گفت، اگر خدا در فضای علمی - آکادمیک و نه لزوماً در فضای عمومی - اجتماعی مرده بود - هر چند فضای اخیر از فضای آکادمیک هم بی‌تأثیر نبود - خدا هم‌اکنون زنده شده است. اگر روزی فضای غالب در فعالیت‌های علمی و دانشگاهی، در اختیار کفری بود که ایمان به خدا، باید خود را اثبات می‌کرد، امروزه اگر نگوییم برعکس شده است، مساوی شده است؛ همان‌قدر که از معتقدان به خدا انتظار داریم تا ایمان به خدا را ثابت کنند، از ملحدان، توقع داریم تا بی‌ایمانی خود را اثبات کنند.

می‌توان گفت، دیگر از دوره‌ای که بی‌ایمانی آشکار بود و مخالفان آن بایستی برای فاصله‌گیری از آن، توجیهی برای خود دست و پا می‌کردند، چندان خبری نیست. دیگر دوره‌ای که سکولاریسم، به صورتی تاریخی، اجتماعی و ایدئولوژیک و نه مفهومی و تحلیلی و حتی در ساحت‌هایی واقعی تحمیل می‌شد، پایان یافته است. هم‌چنین دوره‌ای که ایمان و تجربه دینی در بهترین حالت، شرط همبستگی و هویت فردی و جمعی بوده و به دور از عرصه حقیقت و حکایت‌گری، از عالم و در تقابل با عقلانیت علمی، تفسیر و تعبیر می‌شد، به‌طور جدی دستخوش نقدهای مفهومی - تحلیلی و تاریخی شده است.

خدایی که با غلبه انسان‌انگاری^۴، روزگاری نه‌چندان دور یک توهم، یک فرافکنی ذات نامتناهی انسانی از سوی فویرباخ^۵ و تسری آن به عوامل اجتماعی - اقتصادی و مفهوم

1. Roy Bhaskar.
2. Spiritual turn.
3. Nietzsche.
4. Anthropomorphism.
5. Feurebach.

از خودبیگانگی مارکس و فرافکنی کودکانه و آرزومندانانه و ناشی از عقده‌های مسیحی توسط فروید، تفسیر می‌شد، امروزه شرایط به گونه‌ای رقم خورده است که حداقل - و ذیل رئالیسم هستی‌شناختی، باید با او به مثابه یک شیء مستقل از ایمان معتقدانش برخورد کرد و تفاوت‌های توحیدی را با بی‌ایمانی و افسانه به گفتگو نشست. امروزه در شرایطی به سر می‌بریم که با تفوق مباحث هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و طرح ناگذرایی وجودی^۱، فرافعلیت^۲ و فرونکاستن واقعیت^۳ به فعلیت و حادثه قابل مشاهده و مفهوم لایه‌لایه‌بودن^۴ واقعیت، ناگزیر به اعتراف به وجودی مطلق می‌شویم که برخلاف مشروط و ممکن بودن هر شیئی، شرط بلاشرط و مطلق هر شرط و امکانی محسوب می‌شود و این درست نقطه مقابل دیدگاه‌های تاریخی گرایانه و پسامدرنیستی و پساساختارگرایانه و اصطلاحاً چرخش زبانی^۵ معاصر است که در تقابل با انسان‌گرایی مدرنیته، دو جریان غالب روشنگری به این طرف را رقم زده‌اند.

اگر تفکر و جریان نوظهور رئالیسم انتقادی دیالکتیکی^۶ که دوره مطالعات دینی و عرفانی خود را تجربه می‌کند، نشانه‌ای از تحولی در عصر جدید تفسیر نکنیم، آن را نشانه چه چیز بدانیم؟ تحولی که به مراتب تحلیلی‌تر، موجه‌تر و قابل قبول‌تر از دو جریان مدرنیته و پسامدرنیته است. اما قطع نظر از هر ادله‌ای که در این مواجهه بتوان اقامه کرد و قطع نظر از هر دلالت بایسته و مورد انتظاری که در غلبه جریان جدید برای دین قابل تصور باشد، آیا در ریشه‌یابی تاریخی، نهاد دین، هیچ نقشی در الحاد غالب بر تفکر پوزیتیویستی و پسا پوزیتیویستی - پسا مدرنیستی و طرح مرگ خدا و غلبه آن بر فضای - حداقل - آکادمیک نداشته است؟ آیا بازگشت به خدای معاصر، بازگشت به نهاد دین است؟ آیا اگر دین، موضعی دیگر می‌گرفت و به تعبیری به وراء دیوارهای نهادی‌اش می‌اندیشید و خود را جامع‌تر و فراگیرتر، مسئول سرنوشت و نجات انسان‌ها می‌دانست و موضعی دیگر اتخاذ

1. Intransitive being.
2. Transfactualit.
3. Reality.
4. Stratified.
5. Linguistic turn.
6. Post-positivistic.

می‌کرد و ناثویت‌گرانه^۱ و منظومه‌ای‌تر^۲ می‌اندیشید و رسالت خویش را به حیات خصوصی و فردی، آن هم با غفلت از دلالت‌ها و نتایج اجتماعی آن، فرو نمی‌کاست و به‌طور خاص با انسان و حق او همدلانه‌تر برخورد می‌کرد، تاریخ و اتفاقاتی دیگر برای بشر، حداقل بخشی از بشر، رقم نمی‌خورد.

آیا مسئولیت بخشی از زشتی‌های ناموجه بشر کنونی، با توجه به جایگاه وجودی و نه الزاماً نهادی دین، متوجه تفسیرهای سطحی از خدا، انسان و نیازهای واقعی او و بی‌تفاوتی در برابر دورافتادگی از این نیازها و اسارت در روابط تعمیم یافته ارباب - رعیتی در اشکال متنوع آن از سوی نهادهای دینی نیست؟

ریشه‌های تاریخی - معرفتی انسان‌انگاری مدرن

قطع نظر از هر پیچیدگی که ممکن است در این ادعا وجود داشته باشد، این گونه جا افتاده است که نوع مواجهه کلیسای قرون وسطی با نظرات و پیشرفت‌های علمی، حقوق، تحولات انسانی و انتظارات نوین او، در شکل‌گیری مدرنیته و انسان‌انگاری، نقشی سرنوشت‌ساز داشته است. بی‌توجهی به ساز و کارهای اشیاء طبیعی در عالم و بی‌توجهی به جایگاه عقل در فهم این ساز و کارها، دکارت^۳ - فیلسوف سده هفدهم - را به نگاه به طبیعت و عالم به‌مثابه موجودی مستقل با عملکردی به‌مثابه ساعت و مستقل از سازنده آن و دل‌مشغول‌چگونگی عملکرد این ساعت و این عالم و کنار گذاشتن چرایی و غایت عالم و مرجعیت‌های تاریخی و فرهنگی در فهم این چگونگی‌ها کشاند.

نوع نگرش به عالم که به «انقلاب در روش» معروف شد و با طبیعت‌شناسی واحد، طبیعتی مستقل از خدا و غایات آن، و با تغییر روش قیاسی به روش استقرایی^۴، ادامه‌اش به بیکن^۵ و هیوم^۶ و شکل‌گیری پوزیتیویسم و عوارض ناموجه و متضاد آن سپرده شد.

1. Non-duality.
2. Constellationality.
3. Descartes.
4. inductive.
5. Bacon.
6. Hume.

بی‌معنادانستن گزاره‌های غیرتحلیلی و غیر ترکیبی با اتکاء بر مشاهدات حسی با تقلیل واقعیت به امر قابل مشاهده، این سؤال را پیش می‌کشد که اولاً این بی‌معنایی، کجا اثبات تجربی، حسب روش، مقبول خود شده است و ثانیاً این ادعا که گزاره‌ها یا تحلیلی^۱ و یا ترکیبی‌اند،^۲ به کدام گزاره تحلیلی یا ترکیبی تعلق دارد. این نشان می‌دهد که هیوم و در نتیجه فیلسوفان حلقه دین، در همان ابتدا، چیزی را در عمل پذیرفته‌اند که در نظر، رد کرده‌اند. سوای اینکه غایت‌زدایی و طبعاً فرایند‌زدایی از عالم، باعث نگرش بسته به عالم و تغییر‌زدایی از آن و بازتاب روحی - روانی فردی و اجتماعی - سیاسی محافظه‌کارانه آن شده است.

تحول و عامل دیگری که گفته می‌شود در ظهور انسان‌انگاری و اومانیسم مرتبط با آن نقش داشته است، نگاه تکلیف‌گرایانه نهاد دین در مواجهه با موج جدید حق‌گرایی انسانی بوده است؛ موجی که ادعا می‌شود بی‌ارتباط با نفس این تکلیف‌گرایی افراطی نیز نبوده است. متأسفانه این صرفاً یک ادعا نیست و در برهه‌هایی از تاریخ دینداری یک واقعیت است. واقعاً باعث شکفتی است که با توجه به رابطه ضروری و اجتناب‌ناپذیر ذات، غایت، خدا، ابتناء حق‌گرایی به ذات، قابلیت انسانی و با توجه به خدای خالق قابلیت و ذات انسانی، چرا باید در تاریخ نهادهای دینی، شاهد نگاه‌های بسته و بی‌توجهی به حق و انبساط هستی‌شناختی آن باشیم. علاوه بر سابقه تاریخی بی‌مهری‌ها به حقوق انسانی، چه در عالم مسیحیت و چه در عالم اسلام و تفوق تاریخی نَحله‌های اخباری‌گری در جهان اسلام، در شرایط کنونی، واقعیت تلخ بی‌توجهی به جایگاه انسان، عقل و حق او را در جهان اسلام در قالب تفکرات سلفی و رویکردهای فرقه‌ای خونبار، غیر انسانی و غیردینی، جانکاه و غیر قابل دفاع شاهدیم که تمام دل‌مشغولان دین و دینداری و وحدت دینی باید برای آن چاره‌اندیشی کنند. به‌راستی اگر در تاریخ ادیان، توجه به رابطه سه‌گانه ذات، غایت و خدا می‌شد، زمینه برای ظهور حق‌گرایی‌های افراطی منهای اصل تکیه‌گاه و متعاقب آن بروز جریان‌ات پَسامدرنیستی غیر حق‌گرا و بعضاً نهیلیستی فراهم می‌شد؟ اگر، به تعبیر آرام اول (رهبر آرامنه حوزه سیلیسیا) در ایمان مسیحی، انسانیت جدا، از خدا قابل تصور نیست و به

1. Analytic.

2. Synthetic.

عبارت دیگر، انسان‌شناسی مسیحی، انسان‌شناسی الهی است (Aram I. For a Church Beyond its Walls, 2007, p. 42-43). چرا باید در تاریخ مسیحیت، شاهد جدایی خدا و انسان از

یکدیگر باشیم؟

و یا اگر به تعبیر آیت ... جوادی آملی، حقوق انسانی، ذیل امور مفهومی و در ردیف «اعتبارات نفس الامری» قرار می‌گیرد و فطرت الهی، نقطه مشترک همه انسان‌ها و منبع حقوق انسانی تعریف می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۲۷-۱۳۲)، چرا باید در تاریخ اسلام شاهد بی‌توجهی به حقوق انسانی و در نتیجه فطرت الهی او، ولو در مقاطعی، باشیم؟

پاسخ کوتاه بنده در نامتقارن^۱ دیدن رابطه خدا و انسان و یک سویه تفسیر کردن آن، نهادگرایی دینی با غفلت از روح و مضامین و پیام‌های اصلی متون دینی، در کنار عواملی چون بی‌توجهی به عقل و شرایط زمانی - مکانی و تعامل دین و جامعه است. اگر انسان و حق او بدون تکیه‌گاه و فطری الهی، قابل تفسیر و توجیه نباشد، چرا دفاع از حق انسانی، مخالفت با دین و دینداری تفسیر شود؟ چرا تنها توجه ما به یک طرف این رابطه باشد؟ به نظر بنده رابطه خدا و انسان، در ساحت معرفت شناختی و سیاسی و نه هستی شناختی، یک رابطه متقارن^۲ است. همان‌گونه که فراموشی خدا به فراموشی انسان می‌انجامد، فراموشی انسان و حق‌مدار بودن او نیز می‌تواند به فراموشی خدا بینجامد. خداگرایی منهای انسان، یادآور قرون وسطی و انسان‌گرایی منهای خدا، یادآور اومانیزم و تبعات انسان‌گریزی و شالوده‌شکنانه آن در قالب چرخش زبانی معاصر است. فراموش نکنیم که به لحاظ تاریخی، انسان‌گرایی منهای خدا از دل خداگرایی منهای انسان جوشید. «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»؛ مانند آنان نباشید که خدا را فراموش کردند، خدا هم نفوس آن‌ها را از یادشان برد (حشر: ۱۹). و آیا این خودفراموشی یا مرگ سوژه^۳، نتیجه مفهومی و منطقی آن خدا فراموشی نیست؟ اگر فراموشی خدا به فراموشی انسان می‌انجامد، فراموشی انسان و جوهر، قابلیت‌ها، رسالت‌ها و تعهدات او نیز خواه ناخواه به تحجر، جمود و مرگ واقعی خدا می‌انجامد.

1. Asymmetric.

2. Symmetric.

3. Subject.

تصور نکنیم با نادیده‌انگاشتن جوهر اندیشه انسان، می‌توان به خدا رسید. متأسفانه بشر برای گریز از خودفراموشی به تاریخ و تصادف و نسبی‌گرایی مفرط و مطلق پناه برد و به جای بازگشت به خدا و فهم رابطه محتوایی و جوهری خداگرایی و خودگرایی، خود را گرفتار هیچ‌انگاری^۱ و تاریخی‌گرایی^۲ و در نتیجه قدرت‌گرایی کرد.

یکی از نشانه‌های کنونی رجعت مجدد خدا در فضاها علمی، توجه به خدابنیادی خرد انسانی و متقارن دیدن رابطه خدا و انسان است. اگر قبل از انسان‌انگاری و مدرنیته، شاهد خداگرایی منهای انسان و تکلیف‌گرایی محض بودیم، در مدرنیته شاهد حق‌گرایی انسانی منهای تکیه‌گاه او (خدا) بودیم که سر از نهیلیسم درآورد و نتایج پسامدرنیستی و پساساختارگرایانه آن را شاهد بودیم. امروزه بشر با پرداختن عوارضی اجتناب‌پذیر به دنبال مفهوم و رابطه‌ای می‌گردد که خدا و خرد، خدا و قابلیت‌ها و نیازهای واقعی و حقوق او را وراء تمام تعلقات و پیوندهای تاریخی، جمع کند. نباید این رجعت را تکلیف‌گرایی قرون وسطایی، نهاد‌گرایی دینی، احساس‌گرایی دینی منهای عقل‌گرایی و حقیقت‌گرایی دینی تفسیر کرد. خطری که امروزه این رجعت مبارک را - که به آن اشاره خواهیم کرد - تهدید می‌کند، همین تفسیرهای یک‌سویه و جمودگرایانه است. به سخن دیگر، راه برون‌رفت از سوژه‌گرایی مفرط، پشت کردن به سوژه‌گرایی و اقبال به جوهرزدایی و نام‌گرایی^۳ نیست، بلکه توجه به ملزومات، مبانی و دلالت‌های این سوژه‌گرایی است.

نگارنده، انسان را موجودی خلاق و فعلیت‌ساز، کوچک‌شده خدا و عالم صغیر و خلیفه خدا می‌داند که با توجه به قابلیت‌های خدابنیاد، فعلیت و خلاقیت او توجیه و تفسیر می‌شود. انسان به دلیل فطرت الهی، از جایگاه و مرتبت والا و ویژه‌ای برخوردار است و نمی‌توان با هر قالب و لعابی، برخورد ابزارگونه با او داشت. انسان خود یک هدف و نه ابزار دستیابی دیگری به منافع است. انسان در فطرت خدایی خود، کریم، عزیز، خلاق، حکیم و اندیشمند است. همان‌گونه که خدا کریم، عزیز، خلاق و حکیم و منشأ کرامت، عزت و حکمت است. از دلالت‌های طبیعی تصور خدا به مثابه موجودی فعال، انسانی فعال

1. Nihilistic.

2. Historicism.

3. Nominalism.

و در خلق مدام، در ذیل قابلیت‌ها و فطرت الهی است. از نظر آیت ... جوادی آملی نیز کریم‌بودن انسان، واقعیتی همانند کریم بودن فرشتگان و قرآن است که همه اینها مظاهر کرامت خداوند می‌باشند. انسان، گوهر برین موجودات جهان به‌شمار می‌رود (همان: ۱۶۲). در کتاب خلاصه دکترین اجتماعی کلیسا و در بند ۱۵۳ آن آمده است: در واقع، ریشه‌های حقوق انسان را باید در کرامتی جستجو کرد که متعلق به هر انسانی است... منبع غایی حقوق انسان را نه در اراده صرف آنها، نه در واقعیت دولت و نه در قدرت‌های عمومی، بلکه در خود انسان و خدای خالق او باید جستجو کرد (Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, Reprint 2010, p.85).

در مقدمه نوشتار، به وجه تحمیلی سکولاریسم به قیمت کم‌رنگ کردن نقش دین در بسیاری از تحولات مثبت بشری و در ذیل عنوان ریشه‌های تاریخی - معرفتی انسان‌انگاری مدرن به برخی غفلت‌های نهادهای دینی از توجه به تحولات علمی و سازوکارهای طبیعی و رابطه متقارن خدا و انسان اشاره کردیم. تصور می‌کنم در حد این مقاله به غفلت نهادهای دینی پرداخته شد، اما به وجه تحمیلی سکولاریسم به یک اشاره اکتفا شد که هم‌اکنون به تفصیل به آن می‌پردازم. در این بخش می‌خواهم به این نکته توجه دهم که برخلاف تصورات القایی غالب، دین نقش قابل توجهی در فهم‌ها و تحولات جدید انسانی، در توجه به حق انسان و رهایی از تعدیات سیاسی و اجتماعی نیز ایفا کرده است.

بدون تردید ارجاع گاه و بیگاه، ضمنی و غیرمستقیم و حتی در شرایطی صریح و مستقیم به مفهومی که با سرشت انسانی و حیات اجتماعی گره خورده است، محدود به زمانی خاص از تاریخ نیست و این منافاتی با گره‌زدن توجه مستقیم و نسبتاً عقلانی و نظام‌یافته به حقوق انسانی و تا حدودی ملزومات آن، به عصر تجدد و ریشه‌های پیدایی قرون وسطایی آن و آغاز نوزایی، ندارد.

به هر حال، قطع نظر از مبانی نظری، مفروضات و ملزومات حق‌گرایی، یعنی غایت‌گرایی، ذات‌گرایی و اصل‌گرایی که به‌گونه‌ای قدمتی به عمر حیات انسانی دارد، مقاطع حساس، سرنوشت‌ساز و بحرانی تاریخ، گواهی بر توجه مستقیم به مفهوم حق انسانی یا مفاهیم مشابه و مرتبط و تلاش در جهت تحریک و آگاهی‌بخشی عمومی به منظور ایجاد تغییراتی در وضع موجود است.

تمام شورش‌ها و حرکت‌های فردی و جمعی در قالب‌های مختلف، ترجمانی از اعتراض نسبت به تضييع حقوق انسانی در چارچوب آرمان‌ها و اهداف خاص است. در این بین، حرکت رهایی‌بخش انبیاء جایگاهی خاص دارد. قطع نظر از رسالت اصلی آنان که همانا توحید گرایی و نفی عبودیت غیر خدا که لازمه حق گرایی و معرف متعالی‌ترین سطح آزادی و رهایی است، آیا اعتراض جمعی و ناشی از این توحید گرایی و به عبارتی فطرت گرایی، علیه شبکه‌های قدرت و استبداد، تفسیر و دلالتی جز حق گرایی سیاسی، اقتصادی و حتی فرهنگی دارد؟! آیا می‌شود قیام انبیاء را صرفاً به منظور معرفی خدا و نفی شرکت و بت پرستی و از سر تکلیف انسانی تفسیر کرد و به بازتاب انسانی و حق گرایی و منافع و مصالح دنیوی و اجتماعی آن برای بشر بی توجه بود؟ هم دلالت نظری و فلسفی این خدا گرایی (و یا به اصطلاح تکلیف گرایی)، چیزی جز حق گرایی نیست و هم دلالت سیاسی و اجتماعی آن ناظر به مقابله با وضع ناموجه موجود و تلاش در جهت تغییر آن، به منظور بهبود شرایط اجتماعی است. به علاوه، جایگاه عقل در آموزه‌های اسلامی و تلقی آن به مثابه حجت درونی و عدم تعارض آن با شرع و وجود دو نخله و جریان عقل گرای معتزله و اصولیون، حکایت از سابقه تاریخی مثبت و زمینه مستعد برای واکاوی مستقل عقلی و حتی استفاده از واکاوی‌های عقلی دیگران در مورد مفهوم حقوق انسانی و مفاهیم مشابه دارد که در فرصتی دیگر باید به آن پرداخت.

راجر تریگ^۱ در کتاب دین در حیات عمومی خود به واکاوی نقش و جایگاه مسیحیت و در جاهایی نهاد کلیسا در مواجهه مثبت با تحولات جدید بشری و اقبال فزاینده به دین، برخلاف ادعاهای طرفداران سکولاریسم پرداخته است. تریگ مدعی است که به‌عنوان یک واقعیت تاریخی، معیارهای جامعه غربی برخاسته از یک زمینه مسیحی است. لذا این ایده که یک چنین باور دینی‌ای موضوع حیات خصوصی است و کاری به معیارهای عمومی یک جامعه ندارد، با این پرسش روبرو می‌شود که اگر احترام به باورهای مختلف و آزادی فردی نیاز به تربیت عمومی دارد و با این فرض که دیدگاه‌های مذهبی در شکل‌گیری آن نقش داشته‌اند، چگونه بدون حمایت آشکار آنها می‌توانند دوام بیاورند (Trigg, 2007: 3). تریگ، علاوه بر مقابله با دوگانگی حیات عمومی و حیات خصوصی با

1. Roger Trigg.

دوگانه‌نگری دیگر ایمان در برابر عقلانیت و اختصاص دین به ایمان و علم به عقلانیت و کوتاه کردن پای عقاید دینی در ورود به عرصه حقیقت و عقلانیت، مخالفت می‌ورزد. بر اساس این دوگانگی «ایمان» در تقابل با «خرد» قرار دارد، لذا علم با آنچه عینی است، سر و کار دارد و می‌تواند بستر ساز توافق جمعی باشد، اما ایمان مربوط به واکنش‌های ذهنی و معنایابی حیات فردی و مختص قلمرو دین است. تریگ که به دنبال فهمی رئالیستی از دین است، همان گونه که در دو اثر عقلانیت و دین و عقلانیت و علم به آن پرداخته است، هر دوی علم و دین را دل مشغول کشف حقیقت درباره جهان عینی می‌داند. دین همانند علم، موضوع بحث عقلانی است و هر دو باید قادر باشند، که با یکدیگر ارتباط و تعامل داشته باشند. اما نسبی‌گرایی و ماتریالیسم، هر دو دشمن بحث عمومی عقلانی درباره دین هستند. دین نمی‌تواند به لحاظ عمومی مورد بحث واقع شود، چون ماهیتاً متعلق به حیات خصوصی است (همان: ۶-۷). تریگ با طرح یک پرسش ضمن مخالفت با نسبی‌گرایی و ماتریالیسم و جریانات نوظهور پسامدرنیته ضد عقلانیت و نسبی‌گرایی، زمینه را برای حضور دین در عرصه عمومی فراهم می‌کند. اگر، برای مثال، دین به نام برابری و احترام به دیگران از عرصه عمومی کنار زده شود، ما همگی با این پرسش روبرو خواهیم شد که چرا مردم باید برابر باشند؟ او در رد مدعیات مربوط به سکولار شدن عالم اظهار می‌دارد:

حدود چهل سال پیش فرایند سکولار شدن، اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. این به نظر، جریانی ناگزیر می‌آمد که جوامع در حال تأثیرپذیری کمتری از سوی دین هستند، و اینکه حیات عمومی آنها مستقل از ایمان دینی، پیش خواهد رفت. اگر چه این مطلب به صورتی گسترده در اروپای غربی صادق بود، اما به شکلی تکان‌دهنده درباره نواحی بزرگی از عالم خطا بود؛ جایی که نه تنها اسلام، بلکه مسیحیت نیز بیش از همیشه اثرگذار بود... دین، در اشکال متنوعی، نفوذ فزاینده‌ای نه تنها بر باور خصوصی بلکه بر سیاست عمومی دارد (همان: ۸-۹).

تریگ، بعد از اشاره به اقبالی که اخیراً به دین صورت گرفته و دفاع از عقلانیت و حضور عمومی آن، به نقش تاریخی آن در شکل‌گیری و زمینه‌سازی برخی ایده‌ها می‌پردازد. نقش باور دینی در حیات عمومی و سیاسی - اگر اصولاً نقشی داشته است - بوده است؟. تریگ در پاسخ به این سؤال که آیا باور به آزادی، الزاماً مستلزم طرد دین در حیات عمومی است و آیا منزلت یکسان همگان، ذیل قانون به این معناست که سنت‌های دیرینه

باید دگرگون شوند، اظهار می‌دارد که در واقع، قانون انگلیس محصول آن سنت بوده است. لذا اگر ریشه‌های احترام به آزادی و ارزشمندی تحمل به واسطه سنت مسیحی تغذیه شده است، طبعاً طرد آن سنت از نفوذ عمومی می‌تواند این گیاه را نابود کند (همان: ۲۹). تریگ در مواجهه با رابرت اودی^۱ که مدعی است دلیل عرصه عمومی باید از خصلتی سکولار برخوردار باشد و اینکه اگر قانون به دلایل دینی عمل کند باعث تحمیل به شهروندانی می‌شود که در آن دین سهیم نیستند، اظهار می‌دارد، اگر قانون باید نسبت به دین بی‌تفاوت باشد، نمی‌تواند درباره اهمیت این اهداف و امکان توجیه آنها بی‌تفاوت باشد. این ایده‌ها از کجا نشأت گرفته‌اند؟ چه چیزی در مورد انسان‌ها وجود دارد که آزاد و برابر بودن آنها را موجه می‌سازد؟ مسیحیت، نیروی قدرتمندی برای این اصول است. باور به اراده آزاد به مثابه بنیان آرمانی اختیار سیاسی، همراه با باور به یکسان بودن همه در نگاه خدا، به روشنی سازگار بوده است. اصول بنیادین دموکراسی، قادر به کسب حمایت قابل توجهی از سوی مسیحیت است. نادیده‌انگاشتن آن، یا حتی به حاشیه‌کشاندن آن، می‌تواند دموکراسی را تضعیف کند (همان: ۳۳-۳۴). برابری را نمی‌توان مفروض گرفت. حتی مخالفان متافیزیک درک می‌کنند که پذیرش آن نیازمند بنیانی متافیزیکی است. تریگ، جیانی واتیمو، فیلسوف ایتالیایی پسامدرن را مثال می‌زند که مدعی است: «برابری، همواره یک تز متافیزیکی خواهد بود ... به دلیل ادعایش مبنی بر فهم جوهر مفروض انسانی، یکبار و برای همه» حق با تریگ است که واتیمو به دلیل مخالفتش با هرگونه ایده ثابت ماهیت انسانی، نمی‌تواند درخواستی برای اهمیت برابری انسانی برای دموکراسی داشته باشد. به هر حال، آزادی و برابری را نمی‌توان جدا از پرسش‌های توجیهی آنها دانست، همان‌گونه که نمی‌توانند در یک خلاء متافیزیکی و تاریخی کاربرد داشته باشند (همان: ۳۴).

تریگ، اظهار می‌دارد که هر چند نفوذ دین همواره سودمند نبوده است، اما این واقعیت غیرقابل انکار است که بسیاری از پیشرفت‌های اجتماعی مستقیماً متأثر از باور مسیحی بوده است. مبارزه برای حذف برده‌داری در امپراطوری انگلیس در آغاز سده نوزدهم و جنبش حقوق مدنی آمریکا در سده بیستم، مثال‌هایی از اصلاحاتی است که به طور عمده توسط کسانی رقم خورد که آشکارا ملهم از باور مسیحی و عشق خدا به همگان بوده‌اند (همان: ۴۰).

1. Robert Audi.

تریگ بر خلاف ادعای رایج که نسبی‌گرایی را پشتوانه‌ای برای دموکراسی می‌داند، مدعی است که نسبی‌گرایی دوست دموکراسی نیست. اتفاقاً باعث تصلب و تبدیل عدم توافق‌ها به شاخه‌های واگرایی باور می‌شود. اما خرد راه مواجهه با مناقشات را نشان می‌دهد. هیچ دلیلی برای باور به چیزی بدون تمایزی بین درست و غلط وجود ندارد. حقیقت، موضوعی خصوصی نیست، بلکه دغدغه‌ای عام است و تنها آزادی می‌تواند شرایطی به دست دهد که در آن مناظره درباره آن رخ دهد. لذا ادعایی درباره حقیقت، تهدیدی برای آزادی نیست، بلکه پیش شرط آن است. بدیل مناظره آزاد، زور است (همان: ۴۹). بدون حقیقت، هیچ عقلانیت و راهی برای تمییز باوری از باور دیگر نخواهد بود (همان).

تریگ در ذیل فصل حقوق و آزادی‌ها با اشاره به این نکته که ایده حقوق بشر که قابل تقلیل به حقوق مدنی هم نیست، هیچ‌گاه از هرگونه بحثی درباره شناسایی عمومی دین به دور نبوده است به انگیزه دینی یکی از حامیان اصلی طرح «حقوق طبیعی» و «مسئولیت طبیعی» یعنی جان لاک^۱ اشاره می‌کند. هر چند که دیدگاه او به نظر دیدگاهی قویاً سکولار می‌آید، اما جان لاک به مثابه یک فیلسوف مسیحی می‌نویسد:

در نهایت، تمام مسئولیت‌ها به خدا برمی‌گردد، و ما موظف به نشان دادن اطاعت خود در برابر اقتدار و اراده او هستیم، چون وجود و عمل ما وابسته به اراده اوست ... به علاوه، معقول است که ما باید چیزی را انجام دهیم که خوشایند او که عالم مطلق و خردمندترین است، باشد (همان: ۷۲).

به زعم جان لاک، سازنده حقوق و مسئولیت‌ها، قانون‌گذاری است که می‌داند چه چیزی برای ما بهترین است. هر چند هم زمان، «حقوق انسانی» و ایده‌های آزادی و برابری، سکولار تفسیر می‌شوند و علیه دین مورد استفاده قرار می‌گیرند، همانند اتفاقی که در انقلاب فرانسه رخ داد (همان: ۷۲-۷۳)، تریگ، اینجا نیز همان پرسش توجیه‌پذیری آرمان‌های نوظهور را مطرح می‌کند، اینکه چرا باید آزادی مورد احترام و برابری انسانی، ارزشمند باشد؟ این پرسش‌ها پاسخی آماده در زمینه دینی دارند، چون خدا، ما را برابر، خلق کرده است، به یکسان مراقب ماست و به ما اراده آزاد برای انتخاب‌های معقول اعطاء کرده است (همان: ۷۳). باور به برابری انسانی، به تعابیر مختلف در اسلام نیز تصریح شده است. اینکه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست (سوره حجرات: ۱۳) و اینکه «میان کلان و

1. John Locke.

نازک اندام و گران و سبک و نیرومند و ناتوان، در آفرینش جز همانندی نیست (نهج البلاغه: خطبه ۱۸)، اینکه انسان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند، برادران دینی و همانندی در آفرینش (همان: نامه ۵۳). به هر حال، تریگ در نقد کسانی که مبنای حقوق انسانی را قرارداد می‌دانند، این پرسش بجا را طرح می‌کند که اگر قراردادها آنها را ایجاد می‌کنند، چرا باید در مورد کسانی نیز کاربرد داشته باشند که سهمی در قرارداد نداشته‌اند؟ چه چیزی یک چنین قراردادی را توجیه می‌کند؟ عمومیت، که به نظر می‌آید جدا از ایده حقوق بشر نیست، دیدگاهی متفاوتی پیشنهاد می‌کند که تمام انسان‌ها را دربرگیرد (Trigg: 73).

به تعبیر تریگ، باور به یکسان بودن انسان‌ها، باوری شناخته شده و جا افتاده، حتی در میان فیلسوفان معاصر است، به گونه‌ای که نیچه، (فیلسوف هیچ‌انگار) معتقد است که با کناررفتن متفاوتی مسیحی از صحنه، برابری دیگر مفروض نخواهد بود (همان: ۸۱-۸۲). از منظری تاریخی نیز، ایده‌های برابری به طور قطع از بذری مسیحی رویده است. این ایده که تمام ما از نگاه خدا که ما را خلق کرده است، برابر هستیم، قدرتمند بوده است. از منظر خدا، تمام تفاوت‌های رتبه‌ای، موقعیت اجتماعی و غیره نامربوطاند. تمام ما فرزندان خدا هستیم (همان: ۸۲). این عبارت، بنده را به یاد این آموزه اسلامی انداخت که «الناس عيال الله و احبهم اليه انفعهم اليهم» (نهج الفصاحه، ح ۳۱۵)، همه بشر عضو خانواده خدا هستند و خداوند متعال، سرپرست این خانواده است.

به هر حال و به تعبیر تریگ، پافشاری بر این نکته که در پرتو اصل برابری که ناشی از دین بوده است، دولت باید از دین جدا باشد، به نظر در تضاد است. حتی می‌تواند بنیانی که بر آن استوار شده است را نابود کند. حقوق، نمی‌توانند در خلاء، مورد حمایت و توجیه قرار گیرند. بی‌طرفی مطلق دولت، مستلزم بی‌تفاوتی در برابر احترام به حقوق است (همان: ۸۷). دولتی که هیچ باوری را بر نمی‌تابد و به آن گرایش ندارد، نمی‌تواند مدافع آزادی و تحمل دیگران هم باشد (همان: ۹۰). تریگ، معتقد است که طرد عمده دین از عرصه عمومی و سیاست به همان میزان تحمیل یک دین دولتی، اقتدارگرایانه خواهد بود. در واقع اگر دین، خصوصی و علم، عمومی تلقی شود، ایده اساسی دیالوگ بین این دو حذف می‌شود. دوتایی بین عمومی و خصوصی، ابزار حذف دین از تماس با علم است؛ چه اینکه بر آن مؤثر هم باشد. دین، محدود به فضاهای حیات خصوصی می‌شود، جایی که این باور وجود دارد که دغدغه عمومی، مورد توجه نیست (همان: ۲۰۵).

مشاهده شد که تریگ در کتاب دین در حیات عمومی با اتخاذ رویکردی رئالیستی، برخلاف ادعای جنجالی و نسبتاً جا افتاده سکولاریسم، ضمن دفاع از ورود دین به حیات عمومی و حقیقت در برابر دوتایی‌های مختلف و کاذب، دین و سیاست، دین و اجتماع، حیات خصوصی و حیات عمومی و حصر دین به حیات خصوصی، ایمان و عقل یا حقیقت، یا به عبارتی دین و علم و حصر دین به ایمان و ... می‌ایستد و با عنایت به روابط مفهومی و لزوم توجه‌پذیری متافیزیکی آرمان‌هایی مثل آزادی، برابری، عدالت و ... بر نقش تاریخی و قابلیت دین و بعضاً نهادهای دینی به رغم اعتراف به برخی باورها و رفتارهای ناموجه دینی در طرح اندیشه‌های نوین و جنبش‌های اجتماعی مثبت و مؤثر اصرار ورزیده و صحنه می‌گذارد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین نکته مورد نظر او همان لزوم توجه‌پذیری مابعدالطبیعی آرمان‌های بشری و زمینه مستعد تاریخی دین در پذیرش این آرمان‌ها بوده است. علاوه بر اشاره‌ای که تریگ برخلاف سکولاریست‌ها، به تأثیر روزافزون دین در حیات عمومی می‌کند، توجه به رابطه مفهومی خدا و انسان و حق و قابلیت‌های او، به مثابه مبنای توجه‌پذیری حقوق انسانی، توجه به حکایت‌گری دینی و زبان گزاره‌ای دین^۱ و معطوف به حقیقت و فرونگاهیدن دین به عرصه ایمان و احساس و تجربه دینی شخصی و محروم‌نکردن دین از عقلانیت داوری که به تعبیری تنها با گفتگوی دینی و گشودگی نسبت به نقد به دست می‌آید، توجه واقع‌گرایانه به حقایق تاریخی و کنارزدن پرده‌های واهی و القایی سکولاریسم و پی‌بردن به غفلت‌های تاریخی به رغم قابلیت‌ها و واقعیت‌های تاریخی، و برملا شدن آثار منطقی و اجتماعی جریان‌ات غیردینی انسان‌انگاران و پسامدرنیستی و مربوط به چرخش زبانی، جزء نشانه‌هایی هستند که فضا را برای «چرخش معنوی» یا «چرخش دینی»^۲ معاصر مهیا کرده‌اند. چرخشی که مُعرّف بازگشت خدا به عرصه فعالیت‌های آکادمیک و اثرگذاری آن بر حیات عمومی و اجتماعی خواهد بود. هر چند خدا، برخلاف ادعای نیچه، هیچ‌گاه در عرصه عمومی نمرده بود که بخواهد زنده شود، اما به دلیل نهیلیسم برخاسته از انسان‌انگاری منهای خدا، در فضای علمی و آکادمیک کم‌جان شده بود و متأسفانه این حالت به فضای عمومی نیز تسری یافته بود. اما هم‌اکنون به

1. Propositional Language.

2. Religious turn.

نظر می‌رسد که حق با رئالیست‌های انتقادی استعلایی^۱ باشد که ممکن است دوره جدید در حال تجربه کردن هزاره‌گرایی دینی خود بوده باشد (Margaret s. Archer, Andrew Collier and Douglas V. Porpora, 2004,p.6). هزاره‌گرایی ای^۲ که حکایت از آن می‌کند که خدا برگشته است، اما با تفسیر و تعبیری صحیح‌تر و انسانی‌تر از او؛ تفسیری که هم نیازهای معنوی و عرفانی انسان را به رسمیت بشناسد، هم نیازها و حقوق فردی و اجتماعی او، مثل آزادی، برابری و عدالت، هم حقوق او و هم تکالیف او را به رسمیت بشناسد. حق و تکلیفی که تنها با محوریت و اتکاء به خدا معنادار و قابل توجیه می‌شود. بازگشتی که نباید لزوماً فرصتی برای تکرار سیاست‌ها و رفتارهای گذشته نهادهای دینی تفسیر شود. این بازگشت، بیش از هر چیز کیفر خواستی است علیه این نهادها در برابر سکوت خود در برابر ظلم‌ها و تعدیاتی که انتظار فریاد از آنها می‌رفت و عدم مقاومت در برابر این تعدیات، آن جا که انتظار مقاومت از آنها می‌رفت. نهادهای دینی با شناخت جامع از انسان و تکالیف خود باید مسئولیت تمام فاصله‌گیری‌ها از این حقوق و خواسته‌های واقعی بشر را عهده‌دار شده و به اصلاح مافات بپردازند.

نشانه‌های بازگشت خدا به عرصه آکادمیک

در سال ۲۰۰۱ م روی بسکار (۱۹۴۴-۲۰۱۴) کتابی با نام از شرق تا غرب، سلوک یک نفس منتشر نمود که باعث شگفتی بسیار از کسانی شد که با آراء قبلی او به‌عنوان یک فیلسوف نظریه‌پرداز ماده‌گرا آشنا بودند، هرچند به هیچ‌وجه باعث شگفتی بنده که از سال ۱۹۹۱ م با آراء قبلی او آشنا نبودم، نگردید. این کتاب که به تعبیری «چرخش معنوی» جریان شناخت‌شناسی رئالیسم انتقادی و به‌طور خاص رئالیسم انتقادی دیالکتیکی نام گرفت، نقطه عزیمت نگارش کتاب استعلاء، رئالیسم انتقادی و خدا از سوی سه چهره آکادمیک دیگر مربوط به این جریان به نام‌های مارگارت آرچر^۳، آندرو کالیر^۴ و

1. Transcendental critical realism.

2. Millennium.

3. Margaret Archer.

4. Andrew Collier.

داگلاس پورپورا^۱ و ورود جدی تر این جریان به مطالعات دینی گردید.

اشاره شد که باعث شگفتی بنده نشد و بنده همواره حلقه مفقوده‌ای در رئالیسم انتقادی اولیه و دو اثر نخست بسکار به نام‌های یک نظریه رئالیستی از علم و امکان طبیعت‌گرایی می‌دیدم که بالاخره این حلقه مفقوده خود را در اثر توحیدی و عرفانی او نشان داد و آشکار ساخت. پرسش مفهومی من این بود که چگونه می‌شود واقعیت را به امر قابل مشاهده و مورد نظر پوزیتیویسم یا به تعبیر بسکار، رئالیسم تجربی فرو نکاست و به وجه ناگذرایی در هستی‌شناسی و غیاب^۲ قائل بود و در بحث علیت پای سازوکارهای درونی به مثابه یک قابلیت و امکان را پیش کشید، اما از اصل یگانه یا خدایی قابلیت‌ساز و مطلق یاد نکرد؟ حتی در مقدمه ترجمه یکی از آثار اندیشمندان این جریان به زبان فارسی نیز به این مطلب اشاره کردم. خوشبختانه در کتاب از شرق تا غرب، سلوک یک نفس به صراحت از خدا به مثابه موجودی مطلق و شرط بلا شرط، یاد شده است. «خدا، شرط بلا شرط امکان تمام شرط‌ها و امکان‌ها» (Bhaskav, 2000: 31) و یا در جایی دیگر از همین کتاب، ساختار مبنایی و مطلق انسان و جهان معرفی شده است که وظیفه اصلی انسان، دست‌یابی و فهم این واقعیات متعالی یا مطلق است. از نظر او خدا، ریشه وجودی یا ریشه غایی (خود - ریشه) تمام ریشه‌های وجود است. او در بخشی از مقدمه طولانی کتاب با عنوان «برای خدا» به دوازده گام تا بهشت اشاره می‌کند که به اختصار و فهرست‌وار به آن اشاره می‌شود (همان: ۴۰-۴۶):

۱. رئالیسم هستی‌شناختی خدا، سازگار با نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، خطاپذیری در شناخت و تنوع در فهم تمام موضوعات با گرایش به عقلانیت داوری.
۲. استعلای تجربی (تجربه استعلایی) یا معرفت‌شناختی خداسازگار با حلول هستی‌شناختی خدا درون وجود.
۳. خدا به لحاظ هستی‌شناختی درون انسان است اما آغشته به او [انسان] نیست.
۴. خدا هم مطلق - وجود مستقل (مستغنی، خودمختار) و هم حقیقی - ریشه غایی یا عمیق‌ترین حقیقت مطلق تمام اشیاء و موجودات است. خدا خالق و به‌مثابه

1. Douglass Porpora.

2. Absence.

- موجودی مستغنی، جامع و عمیق‌ترین بنیان، دربرگیرنده الباقی وجود است. خدا شرایط امکان تمام اشیاء و از این‌رو، تمام امکان‌ها را مشخص می‌کند.
۵. به‌مثابه خدای نامتناهی (مطلق)، هم خلق می‌کند، هم مقید می‌کند. خدا به‌مثابه مرز بی‌انتهای الباقی موجودات را دربرمی‌گیرد، وحدت می‌بخشد و تعریف می‌کند.
۶. خدا به‌مثابه منبع همه چیز، منبع (خلاق، غایب) فکر خلاق است.
۷. خدا کمابیش (و تمایز یافته) قابل تجربه و یا شناخت به‌واسطه انسان است.
۸. سرشت درونی انسان مستعد درک خدای درونی و بیرونی است.
۹. این ویژگی متأثر از دیالکتیک بیگانه‌زدایی، شامل خود - استعلایی یا خود - شناسی، یا وحدت خود با خود با کلیت و خود با خداست. تمام این‌ها وابسته به عشق (مطلق) است. خدا اساساً عشق است. خدا مطلق جهان است، جهان را با نیروی وحدت بخش عشق، در علیت کل‌گرا متحد می‌سازد، دیالکتیک‌های بیگانه‌زدایی (باز - کلیت‌گرایی) اساساً دیالکتیک‌های عشق است. عشق به خود، عشق به هر یک و همه. لذا جوهر انسان رهایی‌یافته، عشق به خداست و خدا نه تنها اساساً عشق است، بلکه باید اساساً به او عشق ورزید. لذا خدا، عشق مطلق و نیروی وحدت‌بخش، کلیت‌بخش و رهایی‌بخش عالم است.
۱۰. چون خدا عالی‌ترین مقام، همیشگی و به لحاظ وجودی، شرط سازنده امکان است، یک جهان فروافتاده دائمی، با ویژگی مفهومی، واقعی و از خود بیگانگی و شکل ساختاری گناه، امکان‌پذیر نیست. لذا رهایی، اجتناب‌ناپذیر است. این موضوع این یا آن نیست، بلکه موضوع چه وقت و به چه میزان آسیب به الباقی آفرینش است که اتفاق می‌افتد.
۱۱. ابزار دست‌یابی به این اهداف - خودشناسی برای هر یک و همه - وابسته به حذف کردن حال و حاضر کردن غایب در مقاطع استعلاست که در نهایت در «آگاهی کیهانی» یا روشنایی، برای نمونه، حذف کردن غیاب غیاب، به‌طور عمده حضور خدا، هم‌درونی (خودهای متعالی) و هم‌بیرونی، در زندگی ما پایدار می‌شود.
۱۲. این واقعیت که خدا مطلق یا بی‌انتهاست به این معنا نیست که قابل درک نباشد. خدا می‌تواند در آگاهی بی‌انتهای به وضوح به‌مثابه نامحدود و به علاوه، به‌مثابه زیبایی نامحدود، عشق و قدرت و ... فهم شود.

همان گونه که اشاره شد بعد از انتشار این کتاب بود که برخی از همکاران او و در طی جلساتی که با او در منزلش واقع در حومه لندن داشتند، تصمیم به چاپ کتابی به صورت مشترک با نام استعلاء، رئالیسم انتقادی و خدا گرفتند. آنها ضمن رد نگاه‌های گفتمانی و زبانی ویتگنشتاینی به واقعیات، از جمله خدا، ترجیح می‌دهند که با خدا نیز به مثابه یک واقعیت و یک شیء بنگرند و مواضع خود را معلوم کنند. آنان ذیل عنوان «منظور ما از خدا چیست»، موضع خود را درباره خدا چنین بیان می‌کنند:

برای همه ما، خدا آغاز و انجام، اول و آخر است. خدا منشأ عالم و غایتی است که عالم به سوی آن رجعت می‌کند. خدا نه تنها عالم را خلق می‌کند و غایت و ویژگی‌های هستی‌شناختی آن را بنیان می‌نهد، عالم را در هر لحظه نیز حفظ می‌کند. خدا بنیان غایی یا عمیق‌ترین حقیقت تمام اشیاء و طبعاً تمام موجودات است. در خداست که واقعیت، کلیت منسجم خود را می‌یابد، به لحاظ وجودی و مبنایی، خدا بنیان تمام بنیان‌هاست، موجودی که تمام امکان‌ها را امکان‌پذیر می‌کند.

نویسندگان این اثر در پیش‌گفتار کتاب ضمن اشاره به زمینه‌های شکل‌گیری این اثر به دو نکته اشاره می‌کنند؛ یکی اظهار خشنودی از اینکه بتوانند نشان دهند که مسائل دینی کماکان زنده‌اند و دیگر اینکه نشان دهند که رئالیسم انتقادی می‌تواند برای الهیات و مطالعات دینی مثمر‌تر باشد. تلاش آنان در این کتاب، استفاده از مضامین اصلی رئالیسم انتقادی، یعنی رئالیسم هستی‌شناختی، نسبت معرفت‌شناختی و خط‌پذیری در علم همراه با عقلانیت داوری در مطالعات دینی است. آنان بر نقد خود بر نسیب‌گرایی که باورهای دینی را میرا از مدعیات حقیقی و طبعاً مباحث عقلانی می‌داند، تأکید می‌ورزند و در نهایت به چند نکته اشاره می‌کنند: اینکه ما معتقدیم حقیقتی وجود دارد که می‌توان به آن دست یافت؛ اینکه در تعقیب آن ما دچار خطا می‌شویم؛ اینکه می‌توانیم درباره آن بحثی عقلانی داشته باشیم؛ اینکه به شدت مناظره درباره موضوعات دینی را ارج می‌نهیم و باید دیالوگ بنیادینی واقعی وجود داشته باشد که در آن مشارکت کنندگان از مواضع خود دفاع کنند و در برابر نقدهای وارد بر آن باز و گشوده باشند؛ اینکه حقیقتی وجود دارد که می‌توان آن را یافت؛ اینکه در تعقیب آن ما دچار خطا می‌شویم، و اینکه ما می‌توانیم درباره آن بحثی عقلانی داشته باشیم. ما به شدت مناظره درباره موضوعات دینی را ارج می‌نهیم. باید

دیالوگ بنیادینی^۱ واقعی، وجود داشته باشد که در آن مشارکت کنندگان از مواضع خود دفاع کنند و در برابر نقدهای وارد بر آن باز و گشوده باشند.^۲

آنان در مقدمه مشترک خود، پرسش از وجود خدا را پرسشی عقلانی و نه شبه پرسش یا پرسش کاذب می دانند. این پرسش، پاسخی عینی و هستی شناختی دارد. حتی اگر نتوانیم پاسخی قطعی به آن بدهیم.^۳ رئالیسم هستی شناختی بر وجود عینی و هستی شناختی واقعیت تأکید می کند؛ حتی اگر درباره آن خطا کنیم یا کاملاً نسبت به آن ناآگاه باشیم. رئالیسم هستی شناختی، هستی شناسی را از استحاله در معرفت شناسی نجات می دهد. غلط رایجی که رئالیست های انتقادی آن را «مغالطه معرفت شناختی» می نامند. بعد از فروپاشی پوزیتیویسم، تقریباً این، پذیرشی عمومی یافته است که چیزی به نام دانش عینی و عاری از ارزش یا تئوری وجود ندارد. تمام معرفت ها ارزش^۴ - بار و نظریه^۵ هستند. با این وصف، ارزش بار و نظریه بار بودن معرفت، دلیلی بر فقدان واقعیتی عینی، خارج و مستقل از معرفت ما از آن نیست. رئالیست های انتقادی بر این باورند که جهان نمی تواند با تغییر باورهای ما درباره آن، تغییر کند. در مقابل مغالطه معرفت شناختی، رئالیسم انتقادی بحث «عقلانیت داوری» درباره عالم را مطرح می کند. عقلانیت داوری به این معناست که ما می توانیم به لحاظ عمومی مدعیات خود درباره واقعیت را به بحث بگذاریم. به لحاظ معرفت شناختی، تمام یک چنین داوری هایی، موقتی و موضوع اطلاعات جدید یا ارزیابی مجدد خواهد بود. با این وصف، ما اغلب به نقطه ای می رسیم که استدلال ها برای ادعاهای خاص، آن چنان محکم است که ما آمادگی آن را می یابیم که آنها را معتبر بدانیم.

در این موارد، ما خود را در نقطه ای می یابیم که رئالیست های انتقادی، حقیقت وجودی^۶، حقیقت اشیاء آن چنان که هستند، می نامند. اگرچه ما نسبت به مباحث جدیدی که ممکن است

1. Inter – religious dialogue.

2. Ibid., p. x.

3. Ibid., p. 1.

4. Value- laden.

5. Theory-laden.

6. Alethic truth.

ظاهر شوند، باز و گشوده می‌مانیم، اما توقع نداریم که یکی از آنها سر باز کند (همان: ۲-۳). نکته دیگری که آنان مشترکاً بر آن اصرار می‌ورزند، این است که پرسش وجود خدا، مستعد عقلانیت داوری‌ای است که توضیح آن در بالا آمد. ما به لحاظ عمومی می‌توانیم درباره وجود خدا بحث کنیم. مباحث مفهومی و تجربی‌ای وجود دارد که می‌توانیم حداقل درباره بخشی از مسأله طرح کنیم و به لحاظ عقلانی، درباره موضوعی اقلان بشویم که این موضع ناکافی، غلط یا کاملاً غیرقابل دفاع است. اظهار اینکه عقلانیت داوری در مورد پرسش وجود خدا کاربرد دارد به دشواری به این معناست که پرسش را می‌توان به قطع و یقین پاسخ داد. در حال حاضر، اگر چه دلایل غیرعقلانی یقینی در باور یا عدم باور به خدا وجود دارد، بنیان‌های عقلانی نیز برای باور و عدم باور وجود دارد. در این کتاب، عقلانیت یکسان باور و عدم باور چیزی است که مایلیم درباره پرسش وجود خدا جا بیندازیم. اگر استدلال‌های عینی له و علیه وجود خدا به یکسان قوی یا ضعیف، هستند، چرا برخی، باور را انتخاب و برخی عدم باور را برمی‌گزینند؟ مسأله سومی که در اینجا به آن اشاره می‌شود «نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی» است که برخلاف اسمش بر نسبی‌گرایی داوری، یا نسبی‌گرایی‌ای که تمام داوری‌ها را به یکسان معتبر می‌داند، دلالت ندارد. همان‌گونه که اشاره شد، رئالیسم انتقادی دیدگاه مقابل آن را می‌پذیرد، اینکه برخی داوری‌ها به لحاظ عینی بهتر از بقیه هستند (همان: ۳).

آنچه نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی بر آن دلالت دارد این است که تمام داوری‌های ما به لحاظ اجتماعی و تاریخی موقعیت‌مند^۱ هستند. داوری‌های ما با محیط و دانسته‌های بالفعل و معیار ارزیابی غالب مشروط می‌شوند. لذا داوری‌های ما همواره خط‌پذیراند. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به این معنا نیز هست که ما در موقعیتی قرار داریم که بتوانیم جهان را به گونه‌ای متفاوت ببینیم. تجربه ما از جهان تغییر می‌کند. بر همین اساس، تجارب ما عطف به دین نیز تغییر می‌کند. بسیاری از مردم خبر از تجارب استعلایی^۲ یا حتی واقعیات متعالی خاص می‌دهند. مرتبط با این تجارب واکنش‌های عاطفی نسبت به چیزی صورت می‌گیرد که تجربه می‌شود.

1. Situated.

2. Experiences of transcendence.

جمع‌بندی این بخش از مقدمه مشترک، آنان گزاره حاکم بر این کتاب را به شکل زیر مطرح می‌کنند:

رنالیسم هستی‌شناختی درباره خدا در بُعد ناگذرا^۱ با نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی یا تجربی در بُعد گذرا سازگار است (همان: ۵).

به تعبیر آنان، این گزاره با این ایده سازگار است که خدا خود را آشکار می‌کند و به شیوه‌های مختلف و به لحاظ تجربی قابل دسترس است. این همان قول بسکار مبنی بر حلول هستی‌شناختی^۲ خدا و استعلای تجربی^۳ معرفت‌شناختی خداست که به آن اشاره شد. نویسندگان این اثر در پایان این بخش مقدمه، اظهار می‌دارند که آنان درباره خدا به دو تعبیر رئالیست‌اند: نخست، اینکه سخن گفتن درباره خدا باید رئالیستی تفسیر شود به گونه‌ای که گزاره‌های درباره خدا، مثل اکثر گزاره‌ها در عالم و حیات روزمره، باید بر پایه درست یا غلط بودن ارزیابی شوند. دوم، نویسندگان این اثر متعهد به این دیدگاه هستند که، همان‌گونه که در اینجا فهم و آشکار می‌شود، خدا در واقع وجود دارد. آنان اظهار می‌دارند: «اگرچه تلاش برای ارائه مدرکی قیاسی برای وجود خدا انجام نمی‌دهیم (و احتمالاً یک چنین مدرکی امکان‌پذیر نباشد)، می‌کوشیم تا موجه بودن باور به خدا به عنوان موضوعی گشوده به بحث عقلانی را ارتقاء بخشیم» (همان: ۶).

این سه نویسنده که یکی فیلسوف و دو تای دیگر جامعه‌شناس هستند، اذعان دارند که با توجه به سابقه چپ‌بودن سیاسی و اقتصادی مارکسیستی آنها، دفاع آنها از وجود خدا و مذهبی‌بودنشان باعث شگفتی می‌شود (همان). اما به اعتراف آنها، دیگر جای شگفتی نیست که بسیاری از کسانی که به اردوگاه چپ تعلق دارند، مذهبی باشند. اما مذهبی‌بودن آنان کماکان با توجه به غلبه الحاد در فضاهای آکادمیک، موجب شگفتی است. چون در محافل آکادمیک، پایه فکری، الحاد است.

این امر نامتعارفی است که ما معمولاً پیش خود نگه می‌داریم، اما وقتی از این خویشتن‌داری فاصله می‌گیریم، ناگهان متوجه می‌شویم که افراد قابل توجهی مثل ما وجود

1. Intransitive.

2. Ontological immanence.

3. Transcendental Experience.

دارد. بسیاری از چهره‌های علمی، شامل دانشگاهیان چپ‌گرا، از پستوی مذهبی خود در حال خارج شدن‌اند. لذا، زمانه، مستعد باز یافتن مشروعیت پرسش‌های غایی و تلاش‌های ما برای پاسخ به آن‌هاست (همان).

آیا خدا وجود دارد؟ از منظر رئالیسم هستی‌شناختی، پرسشی موجه و مشروع است. هم واجد معنا و هم واجد پاسخ‌های ممکن است. از موضع رئالیسم هستی‌شناختی، واقعیت در کل، مستقل از معرفت ما از آن وجود دارد. لذا هیچ چیز ناسازگاری درباره این پرسش که این واقعیت خداست یا غیر خدا، وجود ندارد. در مقام داوری نیز رئالیست‌های انتقادی در مخالفت با جریانات پسا ویتگنشتاینی و پسا مدرنیستی که غیر قابل مقایسه بودن پارادایم‌ها و مدعیات معرفت‌شناختی را مطرح می‌کنند و امکان داوری را منتهی می‌دانند، از طریق گشودگی نسبت به مدعیات رقیب، قائل به داوری است. زمانی که پای بحث بنیاد پارادایمی در خصوص دین به میان می‌آید، یک واقعیت تعیین‌کننده که با آن موجه می‌شویم، چندگانگی^۱ است؛ چندگانگی تجربه و چندگانگی تفسیر، حتی از تجارب یکسان، چندگانگی واقعیتی توصیفی است. نسبی‌گرایی، زمانی مطرح می‌شود که تمام تجارب و تفاسیر به یکسان معتبر شناخته شوند. در مقابل، رئالیسم انتقادی مسیر سخت‌تر جستجوی حقیقت منسجم و وجودی مستتر در ادعاهای مختلف را طی می‌کند. امر حتمی جستجوی حقیقت وجودی، این پیش‌فرض است که هر سنت دینی - شامل سنت دینی خودمان - ممکن است به صورت جزئی یا حتی کامل غلط باشد (همان: ۱۱). به هر حال با وجود چندگانگی تجربه‌های دینی کار داوری چندان هم آسان نخواهد بود. اینان به‌عنوان رئالیست‌های انتقادی بر این باورند که رویکرد روش‌شناسانه در مورد دین همانند این رویکرد در مورد علم است. در هر دوی علم و دین، باورهای ما در واقع در دیالوگ با عالم است (همان: ۱۳).

نویسندگان مزبور، فصل مشترک و دوم کتاب را به «منظور ما از دین چیست» اختصاص داده‌اند که قبلاً به دیدگاه کلی آنها اشاره کردم. از نظر آنان، خدا واقعیتی مستقل باقی می‌ماند، حتی بدون جهانی که در آن عمل کند یا انسانی که تجلیات خدا را تجربه کند. اما به هر حال، آنان بر این باورند که خدا بر و در عالم عمل می‌کند و به‌گونه‌ای که

1. Plurality.

می‌تواند به صورت‌های مختلف توسط ما تجربه شود. خدا به مثابه حقیقت وجودی عالم، واقعی، منبع عالم و معنای غایی آن است. وقتی ما انسان‌ها به سوی این معنای غایی از طریق مناسک مذهبی رو می‌آوریم، آن را به مثابه امر مقدس تجربه می‌کنیم (همان: ۲۵). فراسوی تجربی مستقیم ما، خدا در عالم عمل می‌کند، ظهور تاریخی خود را ساختمند می‌کند. در بسیاری از سنت‌های مذهبی غرب، خدا به طور خاص به نفع فقرا و سرکوب‌شده‌ها عمل می‌کند. لذا، برای ما، خدا نه تنها یک ایده آل افلاطونی - خدای فیلسوفان - بلکه خدایی زنده است که عمل می‌کند (همان).

از نظر آنان منبع اولیه معرفت خدا، تجربه دینی است که شامل تجاربی است که خدا موضوع مستقیم آن، علاوه بر تجارب طبیعت به مثابه خلق خدا، عمل خدا در شؤون انسانی و ... است. هر چند در نهایت، تجربه دینی محرک اولیه باور دینی است، اما همان‌گونه که اشاره شد تجارب دینی مثل هر تجربه دیگری می‌تواند خطا باشد. این تجربه‌های دینی با سنت‌های دینی مثل مراسم دینی، اعمال معنوی، عبادت فردی و اجتماعی و تأمل شخصی تعریف می‌شوند و شامل اعمالی که خوشایند خداست نیز می‌باشد. اگر کسی تجربه دینی ندارد، این می‌تواند تا حدودی به این خاطر باشد که آنها سر خود را در جهت مناسب نمی‌چرخانند. باید به این نکته توجه داشت که همان‌گونه که ممکن است کسی یک تجربه سکولار را به غلط، دینی تفسیر کند، این امکان هم وجود دارد که فردی یک تجربه دینی را یک تجربه زیبایی‌شناختی یا اخلاقی سکولار تفسیر کند. به هر حال، بسیاری از مردم، احتمالاً اکثریت بشریت دارای چیزی که آن را تجربه دینی می‌نامند، هستند (همان: ۲۶). برخی صفات خدا را می‌توان درک کرد و بعد از تجربه استعلایی، آن را آن‌گونه که هست توصیف کرد، حتی اگر این صفات فی نفسه وراء درک کامل باشند. رئالیسم انتقادی با هر دو دیدگاه جاافتاده مربوط به محتوای غیرشناختی تجربه استعلایی و اتصاف آن به عملکرد نیروهای اجتماعی مخالفت می‌ورزند. پذیرش وجه عاطفی عمیق یک چنین تجاربی یا توجه به ریشه‌های آن و مجرای سنت‌های باورهای دینی، این مخالفت را تعدیل نمی‌کند (همان: ۲۶-۲۷).

استعلاء، مفهومی نسبی است و مربوط به ظرفیت انسانی برای غلبه بر برخی حالات یا سطوح موجود آگاهی، شامل معرفت است. در این تعابیر، استعلاء همه‌جا و برای هر کسی

است. غیاب آن تنها ساخته و پرداخته آن دسته از فیلسوفان غیررنالیستی است که معرفت را با وجود تلفیق می‌کنند. در عوض، استعلاء، در تمایز اساسی رنالیستی انتقادی بین قلمرو ناگذرایی واقعیت و معرفت گذرای ما از آن مستتر است. استعلاء همواره مبتنی بر یک بنیان متشکل از معرفت پیشاپیش موجود، شامل نظریه‌ها، باورها، معرفت ضمنی و اعمال سستی است، هر چند هیچ گاه قابل تقلیل به آن نیست (همان: ۲۷).

آنان ضمن اشاره به سه نوع استعلاء (در رابطه با اشیاء (شامل ایده‌ها)، در رابطه با مردم، و در رابطه با خدا)، در خصوص رابطه سوم (روابط سوژه - متعالی) اظهار می‌دارند که این روابط، ریشه در یک سنت دینی توصیفی دارد، اما به واسطه آگاهی شخصی از خدا به مثابه واقعیت غایی، ارتقاء و استعلاء می‌یابد، که ممکن است به طرق و موقعیت‌های متنوع درک شود. یک چنین تجاربی تنها به صورت استعاره‌ای و مقایسه‌ای اظهار می‌شوند (همان). تجربه دینی، استعلایی است، نه صرفاً به این دلیل که متضمن ارجاع به امر متعالی است، بلکه به این علت که شناخت و وجه عاطفی ما را فراتر از واقعیت متعارف گسترش می‌دهد. فراتر از زمینه سنت توصیفی خود حرکت می‌کند. ما تأکید می‌کنیم که خوبی بی‌نهایت متضمن محرکی قدسی برای بیان ماهیت آن است. تجربه آن می‌تواند درون یک چنین شیوه‌های درک خدا مثل دعا، تأمل، سکوت و تنهایی شکار شود (همان: ۲۸).

نویسندگان این اثر ذیل سؤال، آیا خدا جهان را استعلاء می‌بخشد یا درون آن حلول می‌کند، اظهار می‌دارند که تمام ما در برابر دو نهایت و دو سرطیف حلول کلی و استعلای کلی خدا مقاومت می‌ورزیم. در حالی که خدا در عالم حلول کرده است، خدا پا فراتر از عالم می‌نهد. خدا بیش از عالم، حتی به مثابه یک کلیت است. برعکس، عالم با خدا گستردگی مشترک ندارد، چون تمام عالم خدایی و از خدا نیست. به عقیده ما، بخشی از عالم حتی در مخالفت با خداست (همان: ۲۹).

به طور خلاصه، ادعاهایی درباره استعلای انحصاری یا حلول کامل خدا هر دو گزاره‌های هستی‌شناختی مسأله‌دار هستند. هر دو متضمن معرفت‌شناسی‌های غیر قابل قبول‌اند. استعلای کامل و انحصاری ما را به غیر قابل دسترس بودن معرفت‌شناختی سوق می‌دهد و حلول کامل و انحصاری ما را به مغالطه معرفت‌شناختی می‌کشاند. در عوض، ما تأکید می‌کنیم که اگر خدا بخواهد که چیزی درباره ماهیتش برای ما آشکار شود و ما

چیزی درباره خدا در کل بدانیم، باید واجد میزانی از هر دوی حلول و تعالی باشد (همان: ۳۱). استعلاء، با حلول در مورد رابطه انسان با خدا نیز کاربرد دارد. این امر، خدا به مثابه درون و وراء ما را تحکیم می‌کند. چون خدا تعیین کننده آن چه ما هستیم، نیست؛ زیرا ما اراده آزاد و مستقل خود را اعمال می‌کنیم، ما ممکن است انواع گوناگون گناه - فردی و ساختاری - شویم. در شرایطی که خدا در اختیار می‌گذارد و قادر می‌سازد، ما انتخاب می‌کنیم. این ما را وارد مسأله شر می‌کند (همان).

چگونگی فهم ما از ترکیب خیر و شر در عالم، وابسته به فهم ما از حلول خداست. هر سه بر این باورند که آنچه در عالم به نظر شر می‌آید، غالباً شر است. اما سؤالی که بلافاصله طرح می‌شود این است که چگونه می‌توانیم این شر را با خدایی که هم‌زمان خیر مطلق و قادر مطلق است، جمع کنیم. آنان بر این باورند که این دو به صورتی مستقیم قابل جمع نیستند و بدین سان از گرایشات خاصی در الهیات فرآیندی یا پویایی پیروی می‌کنند که باور به قدرت مطلق خدا را رها می‌سازد. بر پایه این دیدگاه، خدایی که در تاریخ به عمل مشغول است، خدای مبارزی است که با ما متحمل رنج می‌شود. این قدرت مطلق با نیروی قدسی اراده آزاد و اعطایی به بشر به چالش کشیده نمی‌شود، بلکه با خویشنداری خدا در برابر لغو استقلال ما محدود می‌شود (همان: ۲۳).

مسأله «شر»، یک مسأله واقعی است و بدین سان نیازمند یک راه حل است. با توجه به قادر مطلق و خیر مطلق بودن خدا، بسیاری از معتقدان مذهبی، دومی را انتخاب می‌کنند. به هر حال، ما باید خیر و خوبی را عبادت کنیم نه قدرت را؛ و خدا می‌تواند بسیار قدرتمند باشد بدون آنکه قدرت مطلق باشد. شیوه‌های بدیل یا مکملی برای جمع شر و خدا وجود دارد. با الهام از روی بسکار، خدا به مثابه درون انسان بودن و نه آغشته به او بودن، در اختیار می‌گذارد و توانمند می‌سازد، اما ما انتخاب و تعیین می‌کنیم. بر پایه این دیدگاه، خدا با خطا، شر و گناه سازگار است (همان). بر پایه دیدگاه عدل محور اسلامی نیز خدا نمی‌تواند عادلانه برخورد نکند یا ظالمانه برخورد کند. خدا واضح اخلاقیات در قالب حقایق وجودی است که خود مقید به آنها بوده و خاطی آنها نیست. بر اساس این، طبیعی است که قدرت خدا محدود خواهد شد. خدا کار غیر اخلاقی انجام نمی‌دهد. هر چند افعال اخلاقی نیاز به تکیه‌گاه دارند و اگر خدا، خیر اعلی و حقیقت مطلق نبود، عمل تکلیف‌گرایانه اخلاقی هم

بی‌معنا می‌شد و توجیه فلسفی و برهانی نمی‌یافت، اما بحث ضرورت وجود تکیه‌گاه فلسفی را نباید با نظریه فرمان الهی در اخلاق - که نوعی اراده‌گرایی و اشعری‌گری را تداعی می‌کند - خلط کرد.

به تعبیر این سه رئالیست انتقادی، وجه مشترک سنت‌های غربی و شرقی فهم این نکته است که ما برخوردار از یک جوهر خداگونه^۱ هستیم که هنوز آن را آشکار و متجلی نساخته‌ایم. آنچه اساساً هستیم، هنوز نیستیم. آنچه ما را از تجلی جوهرمان، باز می‌دارد نیز صرفاً مقاومت شخصی مان نیست، بلکه کل تاریخ جمعی انسان و شرایطی است که به هنگام تولد وارث آن هستیم. بیگانگی^۲ ما از خدا و از خود واقعی مان با سنت‌های مختلف گره خورده و رقم زده شده است. شرق از مایا^۳ و اویدیا^۴ و غرب از گناه یاد می‌کند. در این فرآیند، ما فراموش کرده‌ایم که کیستیم. این موردی از مخالفت با خدا و خود مفروض و اساسی مان است. اما چگونه می‌توانیم خود را از این بیگانگی نجات دهیم؟ کارهای زیادی باید انجام دهیم، چون وظایف، جمعی و فردی‌اند. باید ساختارهای گناه‌آلود را زدود. در سطح فردی، در شرق، تجربه خاص، روشنائی، تجربه خود واقعی مان و ترک خود و در غرب، تجربه خاص، استغفار است. استغفار، تحول قلب، تجدید جهت‌گیری در فضای اخلاقی است، از آنچه خدایی نیست به سوی آنچه خدایی است. استغفار مسیر را برای نجات مهیا می‌سازد. قطع نظر از قضاوت‌های روشنائی و استغفار، هر دو در عنصر طرد خودخواهی از خود بیگانه مشترک‌اند (همان: ۳۳-۳۴).

نکته جالب در نگاه رئالیست‌های انتقادی مزبور به خدا این است که برخلاف برخی دیدگاه‌های رایج که خدا را صرفاً خالق عالم دانسته و توجهی به نگه‌دارندگی عالم از سوی خدا و تبعات آن ندارند، مثل طبیعت‌گرایی خردگرایانه دکارتی و رئالیسم تجربی، رئالیست‌های انتقادی مذکور صراحتاً بر نقش حافظ عالم بودن خدا تصریح دارند: «خدا خالق عالم است، نه صرفاً به این مضمون که خدا زمانی در گذشته منشأ عالم بوده است،

1. Godlike.

2. Alienation.

3. Maya.

4. Avidya.

بلکه به این معنا نیز که نگه‌دارنده آن است - که ما به وجود او و در تمام لحظات متکی هستیم. بر این اساس، حتی اگر عالم وجودی ازلی داشته است، باز هم درست است که بگوییم مخلوق خداست. حتی در فروافتادگی‌اش، عالم به دلیل پایداری عشق خدا به آن وجود دارد (همان: ۳۵).

نتیجه آن، این است که ما نمی‌توانیم به‌طور کامل از خدا بیگانه باشیم. بیگانگی کامل مستلزم عدم وجود ماست. خدا، یگانه‌ای است که در آن، تمام اشیاء انسجام می‌یابند. لذا تا آن‌جا که اشیاء، بیگانه از خدا باشند، کاملاً متحد نخواهند بود. آنها علیه خود و علیه یکدیگر تقسیم می‌شوند؛ آنها نابودشونده و نابودکننده هستند. فقدان اتحاد آنها همسان عدم آنهاست؛ وجود آنها بدون میزانی از خودبیگانگی هیچ چیز حتی در فروافتادگی و عمل غلطشان نخواهد بود. موجودات عالم تنها به دلیل خدا می‌توانند وجود داشته و عمل کنند. شر وابسته به خیر است، اما خیر وابسته به شر نیست. به همین ترتیب، فروافتادگی وابسته به خلقت است اما خلقت وابسته به آن نیست. عشق نامشروط خدا پایان‌بخش هر گونه بیگانگی از اوست. این عدم تقارن هستی‌شناختی زمینه را برای این باور فراهم می‌کند که بیگانگی نه کامل و نه نهایی است. حتی اگر بیگانگی کامل نباشد، مناسب است که خود را بیگانه از خدا توصیف کنیم. یکی از تجلیات این بیگانگی، احتمالاً دشواری بسیاری از مردم در تجربه کردن خداست، که به انکار خدا نیز می‌انجامد (همان).

براساس اندیشه آندرو کالیر در کتاب وجود و امر ارزشمند که در این فصل مشترک نیز به آن اشاره می‌شود، عشق و عقلانیت در مقابل هم نیستند، اتفاقاً عشق جهت‌گیری مناسب عقلانی به سوی چیزی است که ارزش ذاتی دارد. براساس دیدگاه کالیر، وجود همواره ارزش ذاتی دارد. لذا، وجود تمام اشیاء، شامل فضایل، را باید ارج نهاد و عشق ورزید. نتیجه منطقی آن، این است که طبیعت، مستقل از فایده‌اش برای بشریت، واجد ارزش ذاتی می‌شود. طبیعت را به مثابه هدفی در خود می‌توان دوست داشت (همان: ۳۷). نویسندگان این کتاب در پایان این فصل به بحثی کوتاه با عنوان «خدا از ما چه می‌خواهد؟» می‌پردازند که به نظر می‌رسد در خصوص چرخش معنوی - دینی جدید می‌توان به آن توجه کرد. مهم‌ترین هدف بشر، رهایی از بیگانگی با خدا و تجلی خدا در تمام اشیاست. این هدف در وهله اول مستلزم یگانگی ما با خداست؛ اما این امر مستلزم نجات مخلوق است. کاری که

بشر می‌تواند انجام دهد، مثل خیر، علم، مراقبت از مظلوم و طبیعت، بخشی از این هدف است. جامعه انسانی نیز می‌تواند تصویری از حکمرانی خدا باشد اگر مبتنی بر عدالت، گذشت، برادری و آزادی از ستم باشد (همان: ۳۹). می‌توان مدعی شد که هر چیزی در عالم قابلیت برای اتحاد با خالق دارد. به هر حال، به عنوان موجودات عقلانی، انسان‌ها گرایش فعالی برای این یگانگی و برای مشارکت در عمل وحدت‌بخشی تمام اشیاء با خدا دارند. این گرایش می‌تواند کم‌وبیش آگاهانه، کم‌وبیش سرکوب شده و نادیده انگاشته شده باشد. فهم و تحقق این گرایش کمال غایی ماهیت انسانی است (همان: ۴۰).

نتیجه‌گیری

در تقابل و مواجهه با فیلسوف نهیلیست شناخته شده (نیچه)، باید گفت خدا در فضای علمی - آکادمیک زنده شده است. اگر روزی، فضای غالب در فعالیت‌های علمی و دانشگاهی در اختیار کفری بود که ایمان به خدا باید خود را اثبات می‌کرد، امروزه اگر نگوییم برعکس شده است، مساوی شده است. همان قدر که از معتقدان به خدا انتظار داریم تا ایمان به خدا و خدا را ثابت کنند و به بحث بگذارند، از ملحدان انتظار است تا الحاد و بی‌ایمانی خود را اثبات کنند.

امروزه در شرایطی به سر می‌بریم که با تفوق مباحث هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و طرح ناگذرایی وجودی، فرافعلیت و فرو نکاستن واقعیت به فعلیت و حادثه قابل مشاهده و طرح لایه‌لایه بودن واقعیت، ناگزیر به اعتراف به موجودی مطلق می‌شویم که برخلاف مشروط و ممکن بودن هر شیئی، شرط بلا شرط و مطلق هر شرط و امکانی به‌شمار می‌رود. اما آیا این امر لزوماً به معنای بازگشت به نهاد دین است؟ آیا اگر دین، به رغم برخی مواضع مثبت و متعالی و بسترسازی مستعد برای بسیاری از تحولات بشری، موضوعی دیگر می‌گرفت و به تعبیری به وراء دیوارهای نهادی‌اش می‌اندیشید و خود را جامع‌تر و فراگیرتر، مسئول سرنوشت و نجات انسان‌ها از بیگانگی با خدا و بسط عدالت، گذشت، برادری و برابری و رهایی از ستم می‌دانست و منظومه‌ای‌تر می‌اندیشید و موضوعی دیگر اتخاذ می‌کرد و مسئولیت و رسالت خویش را به حیات خصوصی و فردی، آن هم با غفلت از دلالت‌ها و نتایج اجتماعی آن فرو نمی‌کاست و ضمن پافشاری بر اجتناب از خطاهای

فردی، حساسیت کافی و حتی بیشتری نسبت به خطاهای بزرگتر اجتماعی و جلوگیری از آنها از خود نشان می‌داد و با انسان و حقوق فراگیر او همدلانه‌تر برخورد می‌کرد، تاریخ و اتفاقاتی دیگر برای بشر رقم نمی‌خورد؟

به هر حال، قطع نظر از هر شرایط تاریخی و معرفتی مثبت و منفی‌ای که پشت سر گذاشته شده است، امروزه لزوم توجه‌پذیری مابعدالطبیعی آرمان‌های بشری، زمینه مستعد تاریخی دین در پذیرش این آرمان‌ها، توجه به رابطه مفهومی خدا و انسان و قابلیت‌های او، به‌مثابه مبنای توجه‌پذیری حقوق انسانی، توجه به حکایت‌گری و زبان‌گزاره‌ای دین و معطوف به حقیقت و فرو نگاهیدن دین به عرصه ایمان و احساس و تجربه دینی شخصی و گروهی و محروم‌نکردن دین از عقلانیت داوری که تنها با گفتگوی دینی و گشودگی نسبت به نقد به دست می‌آید، توجه واقع‌گرایانه به حقایق تاریخی و کنارزدن پرده‌های واهی و القایی سکولاریسم و پی‌بردن به غفلت‌های تاریخی و برملا شدن آثار منطقی و اجتماعی جریان‌ات غیر دینی انسان‌نگارانه و پسمادرنیستی و مربوط به چرخش زبانی، جزء علائم و نشانه‌هایی هستند که فضا را برای «چرخش معنوی» یا «چرخش دینی» معاصر مهیا کرده‌اند که ورود جریان شناخت‌شناسی و فکری رئالیسم انتقادی و متفکرانی مثل روی بسکار، آندرو کالیر، مارگارت آرچر، راجر تریگ، داگلاس پورپورا و ... یکی از نشانه‌های بارز این چرخش است.

متولیان نهادی و رسمی‌تر دینی، این بار باید با چشمانی بازتر به رصد کردن این اتفاقات و ریشه‌های تاریخی و معرفتی آنها بپردازند و شجاعانه و با آسیب‌شناسی مواضع گذشته و حال خود، سهم خود در برخی اتفاقات ناگوار و غیرانسانی و غیرالهی و مغایر با آرمان‌های متعالی و شناخته شده یک حیات دینی معقول را بپذیرند و در اصلاح آن اهتمام جدی ورزند. این آسیب‌شناسی نیز طیف گسترده‌ای از نوع مباحث کلامی و الهیاتی تا انضمامی‌تر، نوع مواجهه با مسائل جدید و مربوط به حقوق انسانی و اتفاقات و شرایط سیاسی و اجتماعی دارد.

کتابنامه

- * قرآن کریم.
* نهج البلاغه.
* نهج الفصاحه.
۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء.
 2. Aram I (2007), *For a Church Beyond its Walls*. Antelias, Lebanon: Catholicos of Cilicia.
 3. Pontifical Council for Justice and Peace (2004), *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Libreria Editrice Vaticana.
 4. Roger Trigg (2007), *Religion in Public life*. New York:Oxford.
 5. Margaret s. Archer, Andrew Collier and Douglas V, Porpora (2004), *Transcendence, Critical realism and God*, London and New York: Routledge.
 6. Roy Bhaskar (2000), *From East to west, Odyssey of a Soul*, New York: Routledge.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی