

معنویت و عقلانیت، نیاز امروز ما

<"xml encoding="UTF-8?">

چکیده

نویسنده پس از تعریف «معنویت» به «تدین متعقلانه» یا «فهم عقلانی از دین»، دوازده مؤلفه یا ویژگی را برای تدین متعقلانه برمی شمارد و به توضیح هر کدام می پردازد.

مراد ما از معنویت، «تدین متعقلانه» است؛ یعنی دیانتی که عقلانی شده است؛ یا به تعبیر بهتر، فهم عقلانی از دین. این فهم عقلانی از دین، به گمان من، هم «حق» است و هم به «مصلحت» ماست. اولاً «حق» است؛ چون منطقاً قابل دفاع ترین برداشت و استنباطی است که می شود از دیانت کرد و هم به «مصلحت» است؛ به دلیل این که انسان مدرن امروز، پذیرای سایر روایت هایی که از دیانت می شود، مثل روایت بنیادگرایانه، سنت گرایانه، دین ایدئولوژیک و ... نیست. «حق» بودن هم به این معناست که استدلال، قوت دفاع از این برداشت را دارد؛ یعنی این برداشت از دین، برداشتی منطقی است. نکته مقدماتی دیگری که باید متذکر آن بشوم، این است که بحث من از دین، تنها دین اسلام نیست؛ یعنی اگر بنابر این بود که در باب مسیحیت یا هر دین دیگری هم سخن به میان آورم، همین سخنان را به عینه تکرار می کردم. این بحث، یک بحث بیرون دینی است و بحثی درون دینی نیست؛ بنابراین استناد به آیات و روایات، صرفاً از باب استشهاد است؛ نه از باب استدلال. برای دین عقلانی یا برای تعقل متدینانه، دوازده ویژگی را می توان احصا نمود. این ویژگی ها البته بسیار کلی اند و چون کلی اند، طبعاً در ذیل هر کدام از آنها، کم و بیش، ویژگی های دیگری را می توان مندرج کرد.

1. نخستین ویژگی که دین عقلانی دارد، این است که متدینی که متعقل است، از دین یک «فلسفه حیات» جامع می طلبد؛ یک فلسفه حیات فراگیر و یک فلسفه زندگی کاملاً دامن گستر؛ یعنی یک فرد متدین نمی خواهد که همه زندگیش مثل زندگی غیر متدینان باشد و فقط یک حجره از حجره های زندگیش با دیگران فرق کند. متدین متعقل می خواهد که دیانتش در تمام زندگیش جاری شده باشد. دیانت های غیر عقلانی، دیانت هایی هستند که فقط در آنها یک بخش از زندگی فرد متدین با دیگران فرق می کند؛ ولی بقیه بخش های زندگی وی با غیر متدینان اختلافی ندارد. دیانت، یک فلسفه حیات کامل است و اگر فلسفه حیات کاملی نباشد، عقلانیت نخواهد داشت.

2. ویژگی دوم دیانت عقلانی، آن است که متدینانی که دیانت متعقلانه دارند، دیانت خویش را به معنای «مالک حقیقت» بودن نمی دانند؛ بلکه آن را به معنای «طالب حقیقت» بودن می شناسند. به معنای شروع یک طلب و شروع یک سیر و سلوک برای یافتن حقیقت می انگارند. حقیقت، با گفتن یک جمله یا انجام یک عمل خاص به دست نمی آید. غسل تعمید برای یک مسیحی و شهادتین گفتن برای یک مسلمان، آغاز طلب حقیقت اوست و به این معناست که شخص، پا در راه نهاده است؛ نه به این معنا که به مقصد رسیده است.

در واقع وقتی که وارد دین می شویم، طلب حقیقت را آغاز می کنیم. آنچه در کتب مقدس ادیان و مذاهب مختلف هم آمده است، دست مایه ای است که به طالب حقیقت داده اند تا با آن حرکت خویش را آغاز کند و به شکافتن آنها و به غور کردن در معانی ژرف آنها اقدام نماید. ولی ما در واقع فکر می کنیم که کتب مقدس را در

اختیار ما گذاشته اند و به ما گفته اند که تا دارای اینها هستید، از آن حیث که اینها را در اختیار دارید و به شکافتن و عمیق شدن در آنها هم اقدام نمی کنید، از هر خطری مصونید .

این تلقی، یک تلقی عقلانی نیست؛ چون اولاً به لحاظ الهیاتی، با عدل الهی منافات دارد . چطور می شود که چنین چیزی را در اختیار کسی بگذارند و در اختیار دیگری نگذارند . ثانیاً همه کسانی که با فلسفه دین آشنا هستند، به این نکته اذعان دارند که استکمال انسان فقط در گرو اعمال (به معنای عام) ارادی و اختیاری اوست و اعمال غیر ارادی و غیر اختیاری، هیچ استکمالی را برای انسان به ارمغان نخواهند آورد . با توجه به این نکته، مطلقاً نمی توان گفت که دین من برتر از دین دیگران است یا دین من جامع تر از دین دیگران است یا ... ؛ بلکه باید گفت که «تدین» من از تدین دیگران بهتر است یا بدتر؛ نه «دین» من . «تدین» یعنی کاری که خود من انجام می دهم . تدین من ممکن است در مقایسه با تدین شما ناقص تر یا کامل تر باشد . در باب تدین می شود داوری کرد؛ اما در باب دین نمی شود . چون این تو هستی که متناسب با نحوه شنا کردن خود، به مقصد خواهی رسید یا نخواهی رسید .

3 . ویژگی سوم آن است که اگر دین نوعی طلب حقیقت است، پس دیانت پیشگی، با نقادی و فهم عمیقی که از نقادی لازم می آید، کاملاً متناسب است؛ یعنی دیانت پیشگی به معنای تسلیم بودن کورکورانه و تسلیم بودن بلا دلیل نیست . همچنین به معنای تسلیم بودن بدون چون و چرا در مقابل یک سلسله از باورها و عبادات و مناسک و شعائر و اخلاقیات نیست . در دیانت باید کاملاً حالت نقادی حفظ بشود و نقادی هم به معنای انتقاد نیست؛ بلکه به این معناست که من باید در این مجموعه دین و مذهبی که تحویل گرفته ام، نظر کنم . باید دقت کنم که اگر در این مجموعه، تعارض ظاهری می بینم، بفهمم که باید یک مرحله عمیق تری وجود داشته باشد که در آن مرحله عمیق تر این تعارضات از بین می رود . رفتن از مرحله های رویین تر به مرحله های عمیق تر، برای این است که دین عقلانی شود و این عقلانی شدن به واسطه سه عمل صورت می پذیرد: اولاً تعارضات ظاهری نباید وجود داشته باشند . ثانیاً بین متون مقدس دینی با یافته های بشری هم نباید ناسازگاری وجود داشته باشد؛ یعنی نمی توان مانند ابن رشد به نظریه «حقیقت مضاعف» قائل بود . نکته سوم هم یک سازگار نمودن دیگر است و آن این است که تا زمانی که متون مقدس دینی ادعای حضور دارند، باید بتوانند خودشان را با تمام تطورات معرفتی زمان های مختلف بسامان و سازگار کنند؛ یعنی بتوانند برفراز همه امواج معرفتی حرکت کنند و در هر برهه ای از زمان، با مجموعه علوم و معارف بشری آن برهه، دمساز و همخوان باشند . حال برای این که این سه غرض حاصل آید، چاره ای نیست جز آن که به عمق متون مقدس رجوع کنیم . ظاهر متون مقدس هیچ کدام از این سه هنر را ندارند . برای این که بتوانیم به عمق رجوع کنیم، باید تفکر نقادانه داشته باشیم .

4 . ویژگی چهارمی که در دیانت متعقلانه وجود دارد، این است که دین دار متعقل، ناگزیر باید جهان را دارای نظام اخلاقی بداند . یعنی جهان به گونه ای ساخته شده است که اولاً نسبت به این که ما آدمیان کار خوب می کنیم یا بد، فضیلت داریم یا رذیلت، ادراک دارد . ثانیاً متناسب با همین ادراک واکنش نشان می دهد . نظام اخلاقی جهان یعنی این که عالم هم نسبت به خوبی و بدی اخلاقی شعور دارد و هم واکنش متناسب با خوبی و بدی اخلاقی نشان می دهد و به تعبیر قرآن: «فمن يعمل مثقال ذرة خیرا یره و من يعمل مثقال ذرة شرا یره» . کسی که یک چنین تصویری از جهان در ذهن خود دارد، در جهان، احساس «امنیت مطلق» می کند . هر چه ما متعقلانه تر متدین باشیم، احساس امنیت بیشتری می کنیم .

این چهار ویژگی که برشمردیم، همه به «بینش دینی» ، یعنی آنچه که متدین از جهان می داند و به باورهای

متدین درباره جهان بستگی دارد . بنابراین متدین متعقل داراي چهار باور نسبت به جهان است که به آنها اشاره کردیم . چهار مؤلفه دیگر دین داري متعقلانه همگی به «کوشش دینی» مربوط هستند .

5 . مؤلفه پنجم دین داري متعقلانه آن است که متدین متعقل، کاملاً به «ضبط نفس» ، یا «انضباط شخصی» معتقد است . مراد من از «ضبط نفس» ، تسلیم خواسته های فوری و فوٹی نشدن است . این انضباط شخصی هم چیزی جز یک محاسبه کاملاً متعقلانه نیست و آن این که «فراوانند لذات کوتاه مدتی که در پی آنها آلام دراز مدتی در راه است و فراوانند آلام کوتاه مدتی که در پی آنها لذات دراز مدتی از راه می رسد» . اگر شخص فکور، فقط همین دو گزاره را بپذیرد، آن گاه خواهد گفت: «پس به صرف این که لذتی کوتاه مدت است، نباید به آن چنگ بزنم و صرف این که المی کوتاه مدت است، نباید از آن بگریزم» . این ضبط نفس باعث می شود که در زندگی فرد متدین، دو حالت «خلوص» و «ریاضت» به وجود بیاید . کسی که ضبط نفس دارد، اولاً به خلوص فکر می کند . خلوص، یعنی از سر راه برداشتن هر چیزی که با رشد معنوی انسان متدین ناسازگار است . ریاضت، یعنی قبول کردن این که چیزهای شریف به دشواری به دست می آیند و پذیرفتن این واقعیت در جهان که هیچ چیز شریفی بدون «قربانی» به دست نمی آید و این که باید زندگی را نه به چشم یک تجمل، که به چشم یک ضرورت دید . هر چیزی را که قربانی می کنم، باید در راه به دست آوردن چیزی باشد که وجود آن چیز در زندگی درونی من ضروری است . بنابراین ریاضت، یعنی قبول کردن این که چیزهای شریف را فقط با مرارت می توان به دست آورد و در راس این چیزهای شریف، «حقیقت» و «خیر» و «جمال» نشسته اند که جز با تلخی و مرارت فراوان به دست نمی آیند . علاوه بر این دو حالتی که در اثر ضبط نفس به متدین متعقل دست می دهد، سه امتیاز هم عاید انسان معنوی می شود که نخستین آنها، «صلابت مهربانانه در زندگی» است . این انسان ها، نوعی استواری در زندگی پیدا می کنند و هیچ گاه در مقابل شدائد از هم نمی پاشند . امتیاز دوم آن است که کسانی که به ریاضت تن می سپرند، یک نوع «تفرد» پیدا می کنند؛ یعنی با دیگران متفاوت می شوند و «میان مایگی» از زندگیشان رخت برمی بندد . مرادم از میان مایگی این است که ما همگی «بوی یکدیگر» را می دهیم و هیچ یک از ما نیست که «بوی خالص» خویش را بدهد . امتیاز سوم هم این است که ریاضت به انسان معنوی یا متدین متعقل، «عمقی» می دهد که انسان های عادی داراي آن عمق نیستند . ریاضت، آدمی را ژرف بین می کند . هر کس در زندگی رنج بکشد، نسبت به کل عالم فهیم تر و عمیق تر می شود .

6 . مؤلفه ششم دین داري متعقلانه آن است که متدین متعقل، آهسته آهسته باید به مرحله «خودفرمان روایی» برسد؛ نه به مرحله «دیگرفرمانروایی» . در مرحله اول، هر کس که متدین می شود از کسی به نام خداوند فرمان می برد؛ از کسی به نام شارع فرمان می برد و اما در مراحل بعدی، همین فرد باید بکوشد تا رفته رفته چنان عمق دینی و چنان فهم دینی عمیقی پیدا بکند که آهسته آهسته به این نتیجه برسد که اگر خدا هم این مطالب را نمی گفت، همین درست بود . اثر «دیگرفرمان روایی» به آن تعبیری که مارکس و هگل به کار می بردند، آن است که انسان «از خود بیگانه» می شود و با خویشتن سر آشتی ندارد؛ چون همیشه خود را مجزا از موجود دیگری می داند که به او حکم فرمایی می کند . اما انسانی که به مرحله autonomy یا خودفرمان روایی برسد، کم کم می گوید اگر خدا هم نمی گفت، راهی جز این نبود و همین راه درست بود .

7 . مؤلفه هفتم آن است که متدین متعقل در «بی یقینی» زندگی می کند؛ به این معنا که اگر بنا بر این باشد که برای مدعیات دینی و مذهبی، برهان ارائه شود، حتی به سود یک مدعی دینی و مذهبی، برهان عقلی وجود ندارد .

مدعیات دینی «خردستیز» نیستند؛ بلکه «خردگریز» ند. گزاره «خردپذیر»، گزاره ای است که عقل، به تنهایی، می تواند درستی آن را اثبات کند. گزاره «خردستیز»، گزاره ای است که عقل، به تنهایی، می تواند نادرستی آن را اثبات کند. ولی گزاره «خردگریز»، گزاره ای است که عقل، به تنهایی، نمی تواند اثبات کند که این گزاره درست است یا درست نیست. همه گزاره های دینی از این سنخ هستند؛ یعنی نمی توان بر درستی یا نادرستی آنها استدلال عقلی اقامه کرد. بنابراین اگر مساله، فقط مساله اثبات عقلانی باشد، از لحاظ معرفت شناختی، خود گزاره های دینی با نقیض هایشان هم تراز قرار می گیرند. حال اگر این طور است، پس متدین در یک حالت «بی اطمینانی» به سر می برد. متدین متعقل، «بی اطمینان»، ولی «با طمانینه» است. در قرآن هم در مورد پیامبر آمده است: «و من اللیل فتهجد به نافله لک عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا» (1) در این آیه، «عسی»، به معنی «شاید» به کار رفته است؛ یعنی یقینی در کار نیست. در صحیفه سجادیه آمده است: «الهی لسنّا نتکل فی النجاة علی اعمالنا بل بفضلک علینا» پروردگارا! ما هیچ اطمینانی نداریم؛ یعنی من در بی اطمینانی هستم؛ ولی طمانینه خویش را حفظ می کنم. این حالت به خاطر آن است که متدین متعقل (نه متدین سنتی و نه متدینی که دین خود را به ارث برده است) می فهمد که برای هیچ کدام از دعاوی دینی، نمی تواند برهان عقلانی ارائه کند و به این امر هم اعتراف می کند.

خداوند در قرآن می فرماید: «الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم» (2): کسانی که گمان می برند خدایشان را ملاقات می کنند. قرآن هر چه را که مربوط به مسائل مابعدالطبیعی است، با الفاظی چون «ظن» (گمان)، «لعل» (شاید)، «عسی» (شاید) و ... تعبیر می کند.

8. مؤلفه هشتم تدین متعقلانه آن است که متدین متعقل، خدمت نوع دوستانه به هم نوع را فقط از آن رو که هم نوع است و نه از هیچ حیث دیگری (قومیت، ملیت، دیانت و ...). انجام می دهد؛ به تعبیری که در احادیث هم آمده است: «الناس عیال الله، انفعهم علیهم احبهم علی».

قرآن می فرماید پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، «رحمتا للعالمین» است. نفرموده است رحمتا للمسلمین یا رحمتا للمؤمنین. این شفقت و این عطوفت نسبت به انسان ها، هنگامی در شما حاصل می شود که بتوانید در مواجهه با هر هم نوعی، سه چیز را از ذهن و ضمیر خود بیرون کنید: اولاً وقتی که با انسانی مواجه می شوید، باید گذشته او را فراموش کنید. ما در اسارت گذشته ایم و تا وقتی در این حالت هستیم، نمی توانیم همه انسان ها را دوست داشته باشیم؛ چون هر گذشته ای می تواند چیزهای نامساعد احوال ما را به همراه داشته باشد. نکته دوم این که ما باید بتوانیم از ظواهر هم بگذریم و صرف نظر کنیم. گاهی می شود که من از گذشته شما هیچ اطلاعی ندارم؛ ولی همین که با شما برخورد می کنم، نسبت به ظواهر شما شروع به پیش داوری می کنم و خودم را با شما همساز و همسان نمی کنم. نکته سوم هم این که ما باید بتوانیم از اسارت باورهای خویش نیز رها شویم؛ چون این باورها می توانند مانند سدی در برابر محبت متقابل انسان باشند.

متدین متعقل، علاوه بر دارا بودن مؤلفه های «بینش دینی» و «کوشش دینی»، باید واجد چهار مؤلفه «گرایش دینی» نیز باشد.

9. مؤلفه نهم دین داری متعقلانه آن است که متدین متعقل می تواند یک نگاه واقع بینانه به «خود»، داشته باشد. به این معنا که متدین متعقل باید بتواند، بدون هیچ پرده پوشی، با روح عریان خویش مواجه شود و نقاط قوت و ضعف خود را بیابد. این که کسی بتواند به خود چنان نگاه کند که به دیگران می نگرد و حتی سخت گیرانه تر از نگاهی که دیگران به او دارند، به خود بنگرد، یک نگرش متعقلانه و یک طرز تلقی درست است.

متدین متعقل، اولاً باید خودش را در زمان حال ببیند و خود را آنچنان که اکنون است بپذیرد. ثانیاً بپذیرد که هیچ گاه نمی تواند از چنگال تاثیر گذشته خویش فرار کند؛ چون هیچ انسانی نمی تواند از گذشته خویش بگریزد و ثالثاً توانایی های خود را بیشتر یا کمتر از آنچه که در واقع است، ارزیابی نکند.

10. مؤلفه دهم تدین متعقلانه آن است که متدین متعقل، نقاط ضعف همه انسان ها را می پذیرد. ما هنگامی نمی توانیم نقاط ضعف انسان ها را تحمل کنیم که آنان را به صورت یک «فراورده» ببینیم؛ نه به صورت یک «فرایند». وقتی شما به هر انسانی، حتی به خودتان، به چشم یک «فراورده» نگاه کنید، دیگر نمی توانید انسان هایی را که در آنها نقاط ضعف می بینید، دوست بدارید. اما اگر همه انسان ها و از جمله خودتان را به صورت یک «فرایند» ببینید، یعنی انسان را در حال «جریان» ببینید، آن گاه می توانید به او محبت داشته باشید. باید همه انسان ها را به چشم فرایندی که هنوز به انتهای مسیر تکاملی خویش نرسیده اند، بنگریم. آن گاه خواهیم دید که می توان همه آدمیان را دوست داشت و به آنان محبت کرد. متدین متعقل همه انسان ها را به یک چشم می بیند و پرونده هیچ کس را مختومه نمی داند.

نتیجه چنین دیدگاهی برای متدین متعقل آن است که بشر را علی رغم همه نواقصی که دارد، دوست می دارد و به او محبت می کند. هنر این است که انسان را با نقایصی که دارد، دوست بداریم و نه وقتی که پاک و پیراسته و از هر جهت کامل است. این نوع دوست داشتن که نتیجه «روند» دیدن شخصیت انسان است، سه ویژگی در درون متدین متعقل ایجاد می کند: اولاً متدین متعقل نسبت به همه انسان ها و از جمله خودش، «بردباری» پیدا می کند. ثانیاً نسبت به همه انسان ها نوعی «بخشایش عام» پیدا می کند و ثالثاً متدین متعقل با داشتن این حالت، می تواند آهسته آهسته به درون روح آدمیان نفوذ کند و به یک «ژرف نگری درونی» نائل آید.

11. مؤلفه یازدهم دین داری متعقلانه آن است که متدین متعقل، علی رغم مخالفت هایی که در زندگی اجتماعی با قواعد و اصول خاص زندگی او می شود، این قواعد و اصول را حفظ می کند.

متدین متعقل هرگز در انتظار نمی نشیند که جامعه به سامان شود تا زندگی او نیز به سامان گردد؛ چون این به انتظار نشستن، معطوف به دو مشکل اساسی است: اولاً یک مشکل منطقی دارد و آن این که جامعه چیزی جز مجموع افراد نیست و اگر تک تک افراد جامعه نیز به انتظار پیش روی دیگران، منهای خود، باشند، این جامعه تا ابد روی سامان به خود نخواهد دید. اما یک مشکل ناظر به واقع هم دارد و آن این که هیچ گاه یک جامعه آرمانی بر روی کره زمین پدید نخواهد آمد. هیچ دین و هیچ مذهبی نگفته است که بر روی کره زمین، جامعه آرمانی پدید خواهد آمد. دین گفته است که بکوشید تا جامعه را بهتر کنید؛ ولی هیچ گاه نگفته است که یک جامعه آرمانی بر روی زمین پدید خواهد آمد.

وقتی در قرآن «اهبطوا» آمده است و وقتی که به انسان گفته شد که دیگر از بهشت بیرون برو، معنایش این است که دیگر در زمین، بهشت وجود نخواهد داشت و شما نیز از بهشت بیرون رفته اید؛ اما می توانید در بهتر شدن وضع خود بکوشید. بهشت در زمین تحقق پذیر نیست و همه کسانی که می خواهند در زمین، بهشت را تحقق ببخشند، فقط به جهنم، تحقق می بخشند و این را تاریخ نشان داده است.

12. دوازدهمین مؤلفه و آخرین ویژگی دین داری متعقلانه آن است که مؤمن متعقل، مؤمنی است که از هر گونه «بت پرستی» روی گردان است و نگرش بت پرستانه به جهان ندارد. بت پرستی به این معنا که انسان چیزهایی را خدا بداند که در واقع خدا نیستند و به تعبیر فلسفی: «مطلق دانستن امور نسبی». قدرت، ثروت، شهرت، موفقیت های اجتماعی، حیثیت اجتماعی، شخصیت ها، عقاید و حتی دین، بت هایی هستند که انسان،

گاه آنها را به جاي خداوند مي پرستد؛ بنابراین «دين» را هم نبايد پرستيد . حال ما از كجا بايد بدانيم كه در واقع مشغول پرستيدن چه چيزي هستيم؟ روان شناسان دين، مخصوصا «اريك فروم» دو تحليل را در اين باب ذكر کرده اند . اول آن كه آن چيزي كه حاضريد همه چيز را فدائي او بكنيد و حاضر نيستيد او را فدائي چيز ديگري بكنيد، «بت» شماست . روش دوم آن كه در خود جست وجو كنيم و ببينيم كه بدون پرسش و سؤال و كند و كاو، تسليم چه چيزي هستيم . هرگاه تسليم بدون چون و چراي چيزي بوديد، همان چيز، «بت» شماست .

بنابراين اگر هر كس با عالم ديني يا هر فرد ديگري، همان رفتاري را كرد كه بايد با خدا مي كرد، آن شخص را پرستيده است و او «خدا» و «بت» آن فرد شده است . متدين متعقل، فقط تسليم يك چيز است و آن، «خداوند» يا «جان هستي» مي باشد .

اشاره

مطالب ارائه شده در مقاله «معنويت و عقلانيت، نياز امروز ما» واجد مطلبي قابل توجه است و در عين حال به پاره اي پرسش ها و نقاط ابهام دامن مي زند كه به تناسب حوصله نوشتار حاضر، به پاره اي از آنها اشاره مي كنيم .

1 . نويسنده محترم در آغاز، معنويت را به «تدين متعقلانه» يا «فهمي از دين كه فهمي است عقلائي» تعريف مي كند . چنين مي نمايد كه اين تعريف، اساسا با برداشت هاي رايج از معنويت، متفاوت است؛ زيرا «معنويت» عموما به گونه اي تعريف مي شود كه هر چند نه در مقابل عقلانيت، دست كم در كنار آن و مرتبط با آن قرار مي گيرد . تعريف نويسنده محترم به تحويل «معنويت» به «عقلانيت» مي انجامد . در اين صورت، با اين پرسش روبه رو خواهيم بود كه چه نيازي به طرح مفهوم «معنويت» داريم، آن گاه كه اين واژه، مضموني بيش از دين عقلائي (يا ديانت عقلائي) افاده نمي كند . (3)

افزون بر اين، تفسير «تدين متعقلانه» به «فهم عقلائي از دين» قابل تامل است؛ زيرا چنين مي نمايد كه در نزد نويسنده محترم، تدين، در جنبه معرفتي مواجهه آدمي با دين (يعني همان فهم از دين) منحصر مي گردد؛ حال آن كه به احتمال زياد، ايشان جنبه هاي ديگري را نيز (مانند تجربه ديني) براي ديانت در نظر دارند كه چه بسا در نظر گروهی، از بعد معرفتي آن مهم ترند .

2 . در آغاز مقاله ادعا شده است كه «فهم عقلائي» از دين، حق است؛ چون «منطقا قابل دفاع ترين برداشت و استنباطي است كه مي شود از ديانت كرد» . نويسنده محترم هيچ استدلالي بر اين مدعاي قاطع كه فهم عقلائي، قابل دفاع ترين فهم ديني است، ارائه نمي كند . با توجه به اين كه ايشان در اين مقاله به طرح ديدگاه خاص خود در باب مؤلفه ها و شاخصه هاي تدين عقلائي پرداخته است (ديدگاهي كه بي ترديد مخالفان فراواني دارد)، لازم بود تا حدي درباره مبناي ترجيح منطقي اين نحوه از ديانت يا فهم دين بر انحا ي بديل توضيح داده شود؛ كاري كه البته در مقاله انجام نشده است .

3 . نخستين ويژگي ذكر شده براي «تدين متعقلانه» فراگير بودن آن نسبت به همه ابعاد زندگي فرد متدين است . اين ويژگي به معنای آن است كه از منظر فرد متدين نه تنها ابعاد فردي زندگي انسان، كه ابعاد اجتماعي آن نيز شان ديني دارند و بايد دين را در همه شؤون اجتماع، از سياست و اقتصاد، تا فرهنگ و اخلاق اجتماعي جريان داد . اين ديدگاه نافي سكولاريسم است و ديدگاهي قابل دفاع است . هر چند نمي توان به طور قطعي به نويسنده محترم نيز چنين ديدگاهي را نسبت داد؛ اما در هر حال لازمه اين كه دين را يك فلسفه حيات جامع مي بينند اين است كه سياست، اقتصاد، فرهنگ و اخلاق اجتماعي را نيز ديني ببينند .

4 . مؤلفه دومی که برای دیانت عقلانی مطرح شده است، با مباحث مهمی در حوزه فلسفه دین - مانند نیاز آدمی به دین و اهداف دین - پیوند می خورد که شرح این پیوند در این مجال نمی گنجد . اجمالا در مطالب این بخش، دو مدعا با هم آمیخته شده اند که تفکیک دقیق آن دو از یکدیگر ضروری می نماید . مدعای نخست، سخنی صحیح و غیر قابل انکار است: آدمی به صرف پذیرش اسمی و صوری یک دین، نمی تواند و نباید از رستگاری نهایی خویش مطمئن شود و خود را در پایان راه کمال ببیند . در دیدگاه اسلامی، از انسان های معصوم که بگذریم، به هیچ انسانی از ابتدا ضمانت قطعی برای دست یابی به رستگاری داده نشده است؛ بلکه همواره خود انسان است که باید در سایه تلاش و کوشش خویش مسیر کمال را هموار سازد .

اما مدعای دوم که بی درنگ در پی مدعای نخست طرح شده، بحث انگیز و قابل تامل است . نویسنده محترم، پس از تشبیه دین (دیانت) به شناگری و رد تشبیه آن به کشتی سواری و بررسی تفاوت های این دو، (4) نتیجه می گیرد که ورود در یک دین، تنها به معنای آغاز طلب حقیقت است؛ نه مالک حقیقت بودن و سپس به این نتیجه قطعی می رسد که مطلقا نمی توان گفت دین من برتر از دین دیگران است ... هیچ دینی را نمی توان کامل تر یا ناقص تر یا بهتر یا بدتر دانست!

به نظر می رسد که تلازمی میان درستی ادعای اول و ادعای دوم وجود ندارد و اگر نویسنده محترم، مدعی وجود چنین تلازمی است، شایسته بود سخنی در تبیین آن می افزود . از این رو، باید ادعای دوم را به صورت مستقل مورد بحث قرار داد . این ادعا مبتنی بر نگرش کاملا حداقلی در باب اهداف و کارکردهای دین است . اگر کارکرد اصلی دین را در این معنا خلاصه کنیم که انسان را در آغاز راه جست وجوی حقیقت قرار دهد و او را در این مسیر به راه اندازد، آیا در این صورت، دین رقباي دیگری که در این کارکرد با دین مشترکند، نخواهد داشت و آیا می توان نیاز انحصاری انسان را به دین مدلل کرد؟ آیا می توان ظهور متوالی پیامبران و نزول کتاب های آسمانی و ارائه تعالیم و آموزه های گسترده دینی در حوزه های گوناگون اعتقادات، شریعت، اخلاق و ... را صرفا در این چارچوب تنگ و محدود تبیین کرد؟

خلاصه آن که دیدگاه نویسنده محترم در این باب، اولاً تمایز میان انسان متدین و غیر متدین را بسیار کم رنگ می سازد؛ زیرا تا آن جا که سخن در تحریک آدمی برای طلب کردن حقیقت خلاصه شود، تفاوتی گوهري میان این دو به چشم نمی خورد . ثانياً این دیدگاه، با واقعیات تاریخی ادیان (دست کم وقتی سخن از ادیان ابراهیمی در میان است) سازگار نیست . در این جا می توان دیدگاه بدیلی را به عنوان جایگزین دیدگاه نویسنده در نظر گرفت که هم فی حد نفسه معقول است و هم با شواهد تاریخی سازگاری بیشتری دارد . چکیده این دیدگاه آن است که ادیان نه تنها پیروان خود را به جست وجوی حقیقت و کوشش برای دست یابی به رستگاری فرا می خوانند؛ بلکه هر یک به فراخور خود، برای تسریع حرکت و تصحیح مسیر آدمی، دست مایه ای را از طریق ارائه آموزه هایی خاص در اختیار او می نهند . بر همین اساس، ادیان مختلف، کاملاً قابل مقایسه با یکدیگرند؛ زیرا بر اساس معیارهایی می توان غنای هر یک از این دست مایه ها را سنجید و با دست مایه سایر ادیان مقایسه کرد . در این دیدگاه، حال انسان متدین، نه حال یک شناگر صرف است و نه حال کسی است که در کشتی ای نشسته که هدایت آن به دست شخص دیگری است و رسیدن آن به ساحل قطعی است؛ بلکه اگر بخواهیم از همان زمینه تشبیهی مورد استفاده نویسنده بهره گیریم، وضعیت طرفداران ادیان مختلف به سان وضعیت افرادی است که در یک دریای متلاطم به دنبال ساحل نجاتند و به هر کدام قایقی به همراه تجهیزات داده شده است . هر یک از این افراد باید شخصا هدایت قایق را در اختیار گیرد و با بهره گیری از امکانات آن و در سایه همت و تلاش خود

پیش رود. اما این قایق ها، از جهت امکانات و تجهیزات، یکسان نیستند و از این رو، بالاترین احتمال موفقیت از آن کسی است که اولاً بهترین و مجهزترین قایق موجود را انتخاب کند و ثانیاً با صرف بیشترین تلاش ممکن، بهترین بهره را از امکانات و تجهیزات قایق مزبور ببرد. در این تشبیه (5) قایق ها در حکم ادیان مختلفند و از آن جا که تجهیزات و امکانات آنها در یک سطح نیست، می توان آنها را به لحاظ کیفی با یکدیگر مقایسه کرد و در نتیجه، می توان به نحو معقولی از بهترین قایق (یا کامل ترین دین) سخن گفت.

خلاصه سخن آن که حکم قاطع نویسنده مبني بر این که هیچ دینی برتر از دین دیگر نیست، تنها بر مبناي نوعي پلورالیسم در باب حقانیت و نجات بخشي ادیان استوار است که در سالیان اخیر، مباحث بسیار پیچیده ای را در حوزه فلسفه دین برانگیخته است و از این رو نمی توان این مساله را صرفاً بر پایه یک تشبیه فیصله داد؛ به ویژه اگر دغدغه اثبات سازگاري آن با مواضع درون دینی را فراموش نکنیم.

5. نویسنده محترم در ویژگی سوم به طلب حقیقت و نقادی اشاره دارد و معتقد است متون دینی «در هر برهه ای از زمان، با مجموعه علوم و معارف بشری آن برهه، دمساز و همخوان باشند.» لازم این نظریه که مشابه نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» است، این است که برای دین، یا دست کم برای فهم آن، حقیقتی ثابت قائل نباشیم و آن را تابع علوم ناقص و تغییرپذیر بشری کنیم. همچنین لازم می آید که یک متن مقدس در طول زمان خود را با دو گونه نظریه متعارض همساز کند. هنگامی که نظریه زمین مرکزی حاکم بود باید متن مقدس دینی را آن گونه می فهمیدیم و اینک که خورشید مرکزی حاکم است، متن مقدس را بر این اساس بفهمیم. چگونه می توان طلب حقیقت را صرفاً معارف متحول، متعارض و ناقص بشری مبتنی کرد، در حالی که دین خود سرچشمه کشف حقیقت است. جای این سؤال جدی وجود دارد که چرا معارف بشری همساز با کتاب مقدس نکنیم.

6. نویسنده محترم مؤلفه پنجم تدین متعقلانه را پایبندی به ضبط نفس یا انضباط شخصی می داند که بر یک محاسبه کاملاً متعقلانه استوار است: «فراوانند لذات کوتاه مدتی که در پی آنها آلام درازمدتی در راهند و...» در ذیل دیدگاه نویسنده، به ذکر این مطلب بسنده می کنیم که ظاهراً مؤلفه مورد بحث بر یک نظریه اخلاقی سکولار (ترکیبی از نوعی خودگرایی و لذت گرایی) استوار است که شانی را برای دین به عنوان دین، در حوزه اخلاق در نظر نمی گیرد. شاهد این مدعا آن است که «محاسبه متعقلانه» مورد نظر نویسنده می تواند از طرف هر انسانی، ولو غیر متدین، صورت گیرد. اگر تفسیر بالا از این نظریه، درست باشد، نظریه مذکور با مخالفانی جدی روبه روست که بررسی دیدگاه های آنان می تواند وضوح بیشتری به بحث حاضر ببخشد.

7. نویسنده محترم ویژگی ششم تدین متعقلانه (یا همان «معنویت») را حرکت تدریجی از «دیگر فرمان روایی» به «خود فرمان روایی» می داند و از آن جا که در نظر ایشان، فرمان بردن از خداوند نیز نوعی «دیگر فرمان روایی» است، قاعدتاً توصیه ایشان آن است که از وضعیت «تحت فرمان خداوند بودن» خارج شویم و به جایی برسیم که به آنچه خدا فرمان داده، نه به عنوان آنچه مورد امر الهی است، بلکه چون عقل فردی (یا شاهد جمعی)، به آن دعوت می کند، عمل کنیم. مبناي این تحلیل و توصیه نویسنده نیز چیزی جز خودبندگی خرد بشری برای کشف و پیمودن راه سعادت نیست و نیک پیدااست که این مبنا نیز به گونه دیگری به یک دیدگاه کاملاً حداقلی در باب نقش دین در حیات آدمی می انجامد و حتی در مقایسه با نظریه هایی همچون نظریه «راه طی شده» چند گام پیش تر نهاده است. تنها به ذکر این نکته اشاره می کنیم که می توان هم با تمسک به اصول عقلی و هم با توسل به آموزه های دینی نشان داد که فرمان بردن از خدا هیچ تعارضی با «خودفرمان روایی» - آن جا که مراد از

«خود» خود متعالی و علوی باشد - ندارد؛ آنچنان که به درستی گفته اند: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية» .

بندگی خدا گوهري است که کنه آن نوعی ربوبیت و فرمان روابی است .

8 . نویسنده محترم در بیان مؤلفه هفتم، مدعای سنگین دیگری را به صورت قاطع، مطرح می کند: همه گزاره های دینی خردگريزند؛ یعنی «نه بر درستی آنها و نه بر نادرستی آنها نمی توان استدلال عقلي اقامه کرد» و لذا یک متدین، هیچ يقيني به درستی اعتقادات دینی خود ندارد؛ با این حال در عین بی اطمینانی، دارای طمانینه است . ایشان سپس به پاره ای تعابیر دینی و قرآنی استشهاد کرده، اظهار می دارد که قرآن همه مسائل مابعدالطبیعی را در قالب ظن و گمان و شاید و ... مطرح کرده است .

ظاهراً نویسنده محترم در بیان این مؤلفه، از موضع ایمان گرایان (فیدئیسست ها) سخن می گوید و نه تنها اثبات عقلانی دعای دینی را غیر ضروری، که آن را غیر ممکن می داند . آنچه به اختصار می توان گفت این است که اولاً بر پایه دیدگاه بسیاری از اندیشمندان گذشته و حال، دست کم پاره ای از آموزه های دینی (مثلاً اصل وجود خداوند) قابل اثبات عقلانی اند و ثانیاً حداکثر آنچه که منطقاً می توان ادعا کرد، آن است که هیچ گزاره دینی ای تا کنون اثبات نشده است؛ ولی گمان نمی رود که نویسنده محترم، مبنای منطقی و معقولي برای این ادعا که «هیچ گزاره دینی قابل اثبات نیست» داشته باشد . (توجه داریم که پاره ای از قضایای ریاضی، پس از مدت ها اثبات شده اند و چه بسا قضایایی که هنوز به اثبات نرسیده اند؛ ولی در آینده به درستی یا نادرستی آنها برهان ریاضی اقامه خواهد شد) .

ثالثاً استشهاد نویسنده محترم به پاره ای آیات و ادعیه عجیب می نماید؛ زیرا ظاهراً ربطی به مدعای ایشان ندارد . آیه «ومن الليل فتهجد به ...» و دعای منقول از امام سجاد علیه السلام هر دو به حوزه اعمال انسان مربوطند و صرفاً بیان می کنند که اعمال آدمی، علت تامة نجات و رستگاری نیست؛ بلکه مشروط به ضمیمه شدن فضل و رحمت خاص الهی است . آیه «الذين يظنون ...» نیز، حتی اگر مقصود از «ظن» ، همان گمان باشد، (6) هیچ دلالتی بر این که حصول یقین به معاد یا دیگر آموزه های دینی اساساً ممکن نیست، ندارد . به هر تقدیر، معلوم نیست نویسنده محترم تا چه حد آمادگی دفاع از این ادعای کلی را دارد که هیچ گزاره دینی ای خردپذیر نیست - به ویژه در سایه اعمال روش های انتقادی که بدان پایبنداست .

در پایان، مناسب است که برداشت کلی خود را از مقاله مورد بحث اعلام کنیم: به نظر می رسد که نویسنده محترم کوشیده است تا دیدگاه خود را در باب دین و اهداف آن و مواجهه مناسب و مطلوب آدمی با دین، در چند محور ناظر به اعتقاد یا عمل به سامان آورد و شالوده این سامانه را بر مبانی گوناگون و بحث برانگیزی (همچون پلورالیسم دینی، ایمان گروي، اخلاق سکولار) استوار ساخته است . معقولیت این سامانه و مقبولیت آن برای یک متدین، لااقل در گرو انجام دو کار است: الف) نشان دادن سازگاری درونی آن؛ ب) نشان دادن سازگاری آن با مبانی و آموزه های دینی آن متدین . به نظر می رسد که مقاله مورد بحث، توفیقی در انجام این دو وظیفه نیافته است .

پی نوشت:

(1) اسراء: 79

(2) بقره: 46

(3) نویسنده محترم در مقدمه مقاله بر لزوم تلاش برای جمع میان عقلانیت و معنویت و پرهیز از فدا کردن یکی برای دیگری اشاره کرده است . ناگفته پیداست که بر پایه تفسیر ایشان از معنویت در مقاله مورد بحث، دیگر صورت این مساله (مساله سازگاری یا ناسازگاری عقلانیت و معنویت) پاک خواهد شد؛ زیرا در این تفسیر،

معنویت چیزی جز تدین عقلانی یا عقلانیت دینی نیست!

(4) این بخش از مطالب مقاله، برای رعایت اختصار، در تلخیص مقاله آورده نشده است .

(5) خواننده محترم به این نکته توجه دارد که این تشبیه نیز همانند هر تشبیه دیگری از برخی جهات بی تردید با «مشبه» (یعنی نسبت ادیان با آدمی و با یکدیگر) تفاوت های اساسی دارد .

(6) جمعی از مفسران، مقصود از «ظن» را در این آیه و آیات مشابه، همان یقین و اطمینان می داند . از سوی دیگر، جای تعجب است که چگونه نویسنده محترم در تمسک به شواهد درون دینی، به صورت گزینشی عمل کرده و ده ها آیه را که در آن به صراحت از «یقین» و مفاهیم مشابه آن سخن گفته شده، نادیده گرفته اند . بسیار بعید به نظر می رسد که نویسنده محترم، فی المثل، در آیات ابتدایی سوره بقره تامل نورزیده باشد: «الم × ذلک الکتاب لا ریب فیہ هدی للمتقین × الذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصلاة و مما رزقناهم ینفقون × و الذین یؤمنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک و بالآخرة هم یوقنون» همان گونه که ملاحظه می شود در این آیات به صراحت از بی تردید بودن (حقانیت) قرآن و یقین داشتن پرهیزگاران به جهان آخرت، سخن گفته شده است .