

مسئله تعبد و چالش‌های عقلانی فرارو

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۹

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

محمد جعفری*

چکیده

روشنفکران دینی و معنوی در دهه‌های اخیر به این ذهنیت دامن زده‌اند که دین با عقلانیت و خردورزی و تفکر میانه‌ای ندارد و در کشاکش میان آن دو باید یکی از آن دو را برگزید. آنها اساس و محور دین را تعبد دانسته‌اند و تعبد را هم در نقطه مقابل عقلانیت قرار داده‌اند. به گمان آنان، دنیای جدید و مدرن، دنیای عقل مداری و اندیشه‌ورزی عقلانی است و این عقلانیت، تدین را با محوریت تعبد برتائیده و هضم نمی‌کند. با این توصیف چالش‌های عقلانی متعددی فراروی تعبد نهاده می‌شود. در این مقاله به شش چالش اساسی از منظر عقلانیت در برابر تعبد و تدین پرداخته شده است. چالش از خودیگانگی، چالش عدم رشد عقلانی، چالش آزمون‌ناپذیری، چالش انتقادناپذیری، چالش عدم داور مورد توافق و نهایتاً چالش چرایی تعبد، مهم‌ترین موانع عقلی در برابر تعبد دینی است. نگارنده با بررسی و تبیین ماهیت تعبد و تقسیم آن به تعبد معلل و تعبد مدلل، ضمن پاسخ به این چالش‌ها تلاش می‌کند نشان دهد تعبد دینی که تعبدی مدلل است، در بستری عقلانی شکل گرفته و گرچه عقلانیت مدرن و انتقادی نمی‌تواند با آن بر سر یک سفره بنشینند، عقلانیت سلیم، معتدل و واقع‌گرا، تعبد دینی را مطلوب و معقول می‌داند.

واژگان کلیدی: تعبد دینی، عقلانیت انتقادی، تعبد مدلل، تعبد معلل، عقلانیت اعتدالی.

۱۰۱

پیش

سال بیست و ششم / شماره ۱۰۰ / تابستان ۱۴۰۰

پیش درآمد

آغازگر و خاستگاه انگیزشی مسئله این تحقیق این دغدغه است که امروزه ما در فضای آزاد و افسارگسیخته اطلاعات و ارتباطات قرار گرفته ایم و برخورد ما با دنیای مدرن و علوم و عقلانیت جدید، چالش‌های فکری متعددی را برای ما رقم زده است. برخی نویسندگان دیار ما خصوصاً روشنفکران دینی و معنوی در دهه‌های اخیر به دامن زدن به این ذهنیت کمک کرده‌اند که دین با عقلانیت و خردورزی و تفکر میانه‌ای ندارد و شما در این کشاکش باید یکی از آن دو را برگزینید. آنها اساس و محور دین را تعبد دانسته و تعبد را هم در نقطه مقابل عقلانیت قرار داده‌اند.

به گمان این دسته اندیشمندان، دنیای جدید و مدرن دنیای عقل مداری و اندیشه ورزی عقلانی است؛ عقلانیتی که تدین با محوریت تعبد به فرامین خدا و رسول، آن را بر نتابید، تحمل نمی‌کند. انسان مدرن انسانی متکی به خود است که جز به محصول تفکر خود تسلیم نمی‌شود. انسان مدرن مانند انسان سنتی نیست که با تبعیت بی چون و چرا و با اتکا به شخصیت اولیای دین، سخن آنها را فصل الخطاب دانسته، زندگی اصیل خود را قربانی خواست این و آن کند. آنچه برای انسان مدرن امروز مهم است، دلیل است و بس. او در برابر هر نکته و هر گفته‌ای، سؤالی می‌نهد و انتظار دارد در برابر این سؤال، پاسخی عقلانی و قانع‌کننده بشنود. بدیهی است وقتی او پا به عرصه دیانت می‌گذارد، در برابر بسیاری از آموزه‌های دینی، با این پرسش مواجه می‌شود که این حکم برای چیست و چه دردی از من دوا می‌کند؟ طبعاً انتظار او این است که با دلایل منطقی و عقلانی توجیه گردد؛ اما در بسیاری موارد، توسط اولیای دین به تعبد و پذیرش آن تعالیم و احکام دعوت می‌شود بدون آنکه توضیح روشنی در مورد آنها به او داده شود. طبعاً این مواجهه و رفت و برگشت فکری و نظری، انسان عقلانی را نسبت به دیانت و تعبد برآمده از آن بدبین می‌کند و چه بسا آرام آرام او را نسبت به دین ورزی، کم‌اعتقاد یا دست کم نحوه‌ای ذهنیت تضاد و تقابل میان عقلانیت و تعبد را در اندیشه وی تزیق و تثبیت کند.

با این توصیف مقاله پیش رو در صدد است به مهم‌ترین چالش‌های عقلانی فراروی تعبد پرداخته، از این رهگذر به شبهات ناظر به تعارض تعبد و تعقل نیز پاسخ دهد.

مفهوم‌شناسی تعبد

پیش از هر چیز باید ابتدا درباره مفهوم تعبد و چیستی آن درک روشنی پیدا کنیم. از نظر معنای لغوی فارسی برای تعبد دو معنا مطرح کرده‌اند: ۱. عبادت کردن، بندگی و رزیدن، پرستش کردن، ۲. چیزی را بی چون و چرا پذیرفتن (معین، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۹۷ — ۱۰۹۸). اما با توجه به ریشه عربی داشتن این واژه برای تحلیل معنایی دقیق‌تر این واژه، باید به لغت‌نامه‌های عربی مراجعه کرد. در یک معنا تعبد معادل تذلل آمده است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۴۱/طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۵)؛ یعنی کسی که در برابر دیگری تعبد دارد، در مقابل او ذلیل است. این معنا به ریشه و اصل لغت تعبد یعنی «عبد» بر می‌گردد که در آن تسلیم و تذلل نسبت به مولا نهفته است؛ لذا در تاج العروس تعبد را این گونه معنا کرده است: «او را متعبد ساخت، یعنی او را بنده خود قرار داد» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۸۹). عبودیت اظهار تذلل است و عبادت، غایت تذلل است و صرفاً برای کسی رواست که در اوج کمال باشد که کسی جز خدا نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۴۲).

۱۰۳

پیش

مسئله تعبد و چالش‌های عقلانی فرارو

پس معنای جامع این کلمه همان تذلل و اطاعت است؛ مثل «یا أَبَتِ لَا تُعْبِدِ الشَّيْطَانَ: پدرم شیطان را اطاعت مکن» (مریم: ۴۴) و «وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ (مائده: ۶۰). بنابراین در معنای لغوی تعبد، اطاعت و پذیرش لحاظ شده و در تعبد، پیروی و سرسپردگی وجود دارد؛ یعنی اینکه انسان سخن کسی را بی چون و چرا بپذیرد و در آن تردید روا ندارد و بدان پایبندی و التزام نشان دهد. با این توصیف به معنای اصطلاحی تعبد نزدیک می‌شویم که «تعبد به کسی یعنی پذیرش سخن او با تکیه بر شخصیت او به همراه یقین یا اطمینان به مطابقت سخن او با واقع».

پاره‌ای روشنفکران از تعبد به «دیگرفرمانمایی» تعبیر کرده‌اند که در برابر «خودفرمانمایی» قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که انسان متعبد از دیگری فرمان می‌برد و سر تسلیم در برابر آن فرود می‌آورد بر خلاف شخصی که متعبد نیست که فکر خود را محور دانسته، هر اندیشه‌ای را با نظر خویش می‌سنجد: «لَبَّ اَيْنِ اسْتِدْلَالِي بُوْدِن بَه تَعْبِيرِ تَيْلِش بَه «خودفرمانمایی» (Autonomy) و نه «دیگرفرمانمایی» (Heteronomy) بر می‌گردد. انسان متعبد دیگر — فرمانفرما و دیگر — فرمانرواست؛ یعنی دیگری بر او فرمان می‌راند... (ملکیان، ۱۳۸۱، ب، ص ۲۷۵).

بله می توان پذیرفت که انسان متعبد، دیگر — فرمان فرماست؛ یعنی از نظر و خواست دیگری تبعیت می کند؛ اما اینکه لزوماً این کار در برابر عقلانی زیستن و استدلالی بودن باشد، مورد تأمل است که البته در مباحث بعدی به آن خواهیم رسید.

با این توصیف می توان دست کم سه مولفه را جزو ارکان و اصول تعبد دانست:

۱. پذیرش سخن کسی با تکیه بر شخصیت* او؛

۲. اطمینان و اعتماد به صحت و درستی سخن وی؛

۳. عدم تردید و تشکیک در آن سخن.

حال که با مفهوم و چیستی تعبد آشنا شدیم، به بحث اصلی می پردازیم و چالش های عقلانی تعبد را یک به یک تبیین و ارزیابی می کنیم؛ اما پیش از آن مناسب است اشاره ای به پیشینه این تحقیق و برخی کارهای انجام شده و نوآوری این مقاله صورت گیرد: در جست و جوی پیشینه این تحقیق، نگارنده به جز مقالاتی چند و البته غیر متمرکز در این موضوع و بحث هایی پراکنده در برخی کتاب ها به نوشته درخور و جامعی در این بحث برخورد نکرده است. در ذیل به چند نمونه از کارهای مرتبط با این موضوع اشاره می شود:

الف) بحث کوتاهی که نگارنده در منبع ذیل آورده است: محمد جعفری؛ «معنویت مدرن و دین» در کتاب مباحثی در کلام جدید؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱، ص ۳۴۷ به بعد.

ب) سروش دباغ؛ «تعبد و مدرنیته»، نشریه مدرسه؛ ش ۴، ۱۳۸۵.

ج) ابوالقاسم فنایی؛ «در باب گوهر دین و گوهر مدرنیته؛ پاسخ به نقد سروش دباغ به آرای مصطفی ملکیان در باب نسبت دین و مدرنیته»، آیین؛ ش ۶، اسفند ۱۳۸۵.

د) کوشا اقبال؛ «تعقل، تعبد و مدرنیته»، آیین؛ ش ۷، خرداد ۱۳۸۶.

ه) محمدحسن فلاحی؛ «تقلید و شبهه سرسپردگی»، مجله پژوهش علوم انسانی؛ ش ۳۴.

و) عبدالله نیک سیرت؛ «نسبت تعقل و تعبد»، چکیده مقالات همایش بین المللی ملاصدرا.

* مراد از «شخصیت» در اینجا شخصیت به معنای روان شناختی آن نیست؛ بلکه مراد ویژگی ها و خصایص وجودی است. در واقع انسان متعبد با تکیه بر ویژگی ها و خصایص شخص دیگر، سخن او را بی چون و چرا می پذیرد؛ مثلاً فرزند به سخن پدرش متعبد است؛ زیرا او پدر اوست و شاگرد با تکیه بر ویژگی معلمی معلم خود از سخن او پیروی می کند.

ز) محمدتقی جعفری؛ «جایگاه تعقل و تعبد در معارف اسلامی»، مجله حوزه؛ ش ۴۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱.

ح) فاطمه‌السادات موسوی؛ پایان‌نامه «اخلاق مدرن و دینداری: کنکاشی در رابطه استقلال عمل اخلاقی و تعبد»، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، ۱۳۸۷.

ط) حسین صابری؛ فقه و چالش میان تعلیل و تعبد؛ نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، پاییز ۱۳۸۱.

هیچ یک از آثار فوق، نگاه جامع و تفصیلی در مورد نسبت عقلانیت و تعبد نداشته و صرفاً به برخی سویه‌ها یا چالش‌های آن توجه کرده‌اند. این همه، اهمیت تبیین ابعاد مختلف رابطه عقلانیت و تعبد و ضرورت بررسی جامع چالش‌های ادعایی را آشکار می‌کند.

۱. تعبد و چالش از خود بیگانگی

مخالفان تعبد بر این باورند دو ویژگی در نور طبیعی عقل وجود دارد که دو بدیل آن یعنی سنت (Tradition) و مرجعیت (Authority) خالی از آن هستند و بر این اساس پیروی از آن دو را مخالف با اقتضای انسانیت می‌دانند (همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۲۲۶). اولین نقطه ضعف در تعبد و تدین، التزام به سنت و مرجعیت است که مصداق بارزی از دیگر فرمانفرمایی است و آنها بر این باورند که چون دیگر فرمانی دارای تبعات منفی است، انسان باید از آن دوری کند (همان، ص ۲۲۸). یکی از تبعات منفی دیگر فرمانفرمایی این است که سبب شکل‌گیری از خود بیگانگی می‌شود. وقتی انسان دائماً گوش به زنگ دیگری باشد و ببیند دیگری چه می‌گوید — به تعبیر این متفکر — از خودش بیگانه می‌شود. یعنی بر طبق این تلقی، در اثر تبعیت از سنت و تبعیت از آتوریت‌ها از خود بیگانگی پدید می‌آید (همان).

نتیجه منطقی این عبارات آن است که تبعیت از پیامبران و ائمه معصومین علیهم‌السلام سبب از خود بیگانگی می‌شود؛ زیرا آقای ملکیان در جای دیگر در همین کتاب از ائمه معصومین به عنوان آتوریت‌ها نام می‌برد که کلام آنها چون و چرا بردار نیست: «مثل دیدی که شیعه نسبت به چهارده معصوم دارد. شیعه نسبت به این بزرگان نظراً و عملاً معتقد است آنها آتوریت‌ها هستند.» (آتوریت‌ها

هستند» یعنی سخن آنها فوق چون و چراست و سؤال و چون و چرا در آن جایز نیست» (همان، ص ۲۲۵).

بنابراین یکی از وجوه عدم مطلوبیت تعبد، دیگر فرمانفرمایی آن است و در نقطه مقابل عقل‌گرایی است که کاملاً بر خود فرمانفرمایی تأکید دارد و از این رهگذر کاملاً با اصالت طبع انسان سازگار است.

این ادعا که تعبد، انسان را دیگر فرمانفرما می‌کند و دیگر فرمانفرمایی هم انسان را از خود بیگانه می‌کند، شاید از این جهت باشد که شخص متعبد، نسبت به ظرفیت‌های فکری و معرفتی خود بی‌اعتنا شده و صرفاً مصرف‌کننده و ریزه‌خوار دیگران خواهد شد. آدمی به جای تولید اندیشه و تکیه و اعتماد به توانایی معرفتی خود که همانا تشخیص عقلانی اوست، همواره منتظر و مستمع سخن دیگری است و بی‌تردید این رویه او را به بی‌عملی و رکود و رخوت اندیشگی می‌کشاند. به تعبیر دیگر تعبد به جای آنکه استعدادهای فکری آدمی را شکوفا نماید، آنها را در نطفه خفه می‌کند و لذا با اصالت طبع انسان، اعتماد به نفس و زندگی اصیل او نمی‌سازد.

پاسخ این چالش آن است که روشنفکران ما از مقوله تعبد، تفسیر و برداشتی ارائه می‌دهند و آنچه را که عنوان «دیگر فرمانفرمایی» می‌دهند، بر اساس همان تفسیر است؛ برای نمونه «تعبد» را این‌گونه توضیح می‌دهند: در تعبد تسلیم برای همیشه است، یک بار برای همیشه انسان خودش را به کسی تسلیم می‌کند؛ شخصی را که به او تعبد می‌کنید، هیچ وقت نمی‌آزمایید (همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۵۴). یا اینکه تعبد را پذیرش امری بدون دلیل معرفی می‌کنند (همان). آیا واقعاً تعبد تسلیم کورکورانه و محض دیگری شدن است و آیا شخص متعبد در مقام آزمون سخن دین و اولیای آن در حیات این‌جایی خود بر نمی‌آید، پاسخ هر دو پرسش منفی است.

شخص متعبد به هیچ وجه «دیگر فرمانفرما» به معنای مورد نظر روشنفکران نیست؛ بدین صورت که عقلانیت و ظرفیت‌های معرفتی خود را تعطیل کرده باشد. اساس و جوهره دین، بخش اعتقادی آن و به بیان دیگر گزاره‌های ناظر به واقع هست و نیست هاست که بر پایه استدلال و برهان بنا شده است؛ یعنی از مؤمن و معتقد به دین خواسته نشده که بدون مطالبه دلیل و صرفاً با تکیه بر قول پیامبر ﷺ آنها را بپذیرد و در درستی آنها چون و چرا نکند، بلکه بر عکس از مؤمن خواسته شده این اصول بنیادین دینی را صرفاً بر پایه تعقل بپذیرد و الا ایمان او حقیقی و استوار

نخواهد بود. نظری اجمالی به گفتمان دینی چه در متون دینی و چه در آینه تاریخ و گذره قرون اسلامی در بستر شیعی آن، انکار این حقیقت را دشوار می‌سازد. آن همه تأکید بر معارف توحیدی عقلی در متون دینی صرفاً بر پایه خردبرانگیزی و خردمداری انسان است. بیان شهید مطهری در اینجا قابل توجه و واجد نکات ظریفی است:

اینکه در دین مقدس اسلام تقلید در اصول دین به هیچ وجه جایز نیست و منحصرراً از راه تحقیق و استدلال باید تحصیل شود، دلیل بارزی است بر اینکه اسلام مسائل آسمانی را در حدود اصول دین برای عقل انسان قابل تحقیق می‌داند. ثانیاً در وحی اسلامی یعنی در قرآن و سنت، خبرهای آسمانی زیادی در الهیات برای شنیدن هست. هدف وحی اسلامی از گزارش این همه خبرها چه بوده است؟ آیا هدف این بوده که یک سلسله درس‌ها برای تدبر و تفکر و فهم و الهام‌گیری القا کند و اندیشه‌ها را تحریک و وادار به شناوری در دریای بی‌کران معارف الهی نماید یا اینکه هدف این بوده یک سلسله مطالب حل‌ناشدنی و غیر قابل هضم به منظور وادارکردن اندیشه‌ها به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه عرضه بدارد؟... اینها دستورالعمل نیست تا گفته شود وظیفه ما عمل است و بس. اینها یک سلسله مسائل نظری است. اگر این مسائل برای عقل بشر قابل فهم و درک نیست، در طرح اینها چه سودی است؟ درست مثل این است که معلمی بر سر کلاس اول ابتدایی مسائل مربوط به دوره دانشگاه را طرح کند و از کودکان در خواست کند که آنچه من می‌گویم گرچه شما نمی‌فهمید، ولی بپذیرید (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۸۸۰-۸۸۴).

البته تردیدی نیست که بسیاری از آموزه‌های دینی در بخش احکام که ناظر به باید‌ها و نبایدهای فقهی‌اند، خردگریز است و عقل‌نفیاً و اثباتاً در مورد درستی و نادرستی آنها نظری ندارد؛ لکن باید توجه نمود که همین مجموعه گزاره‌ها تحت شمول و اشراف گزاره‌های خردپذیر است. توضیح آنکه وقتی عقل بر پایه برهان، وجود خدا و ربوبیت، حکمت، علم، مصلحت‌جویی و خیرخواهی او را برای انسان به اثبات رساند و از سوی دیگر حجیت و حقانیت سخن رسول او را برای ما موجه نمود، در محدوده رفتارهای فردی و جزئی، عقل ما را به پذیرش سخن دین فرا می‌خواند؛ یعنی همان عقلانیتِ دلیل‌گرا ربوبیت خدا و عصمتِ نبی و لزوم اطاعت از او را مقرر نموده است؛ چراکه خود از درک رابطه علی بین اعمال با نتیجه آنها و تأثیرگذاری آنها در سعادت و بهروزی یا انحطاط و

شقاوتِ انسان بی‌خبر و بی‌اطلاع است؛ یعنی ظرفیت‌های وجودی عقل تا این حد کشش و انعطاف ندارد و این واقعیتی است که عقل خود بدان اذعان و اعتراف داشته، ادعاهای مبالغه‌آمیز را در مورد توانایی و چالاکی عقل بالبداهه نفی و رد می‌کند. حال بر این اساس می‌توان یک صورت استدلالی ترتیب داد:

الف) خدا/ دین در مورد رفتار انسان خطوط قرمزی تعریف کرده و در تعیین حدود و مرزهای آن سخن گفته است که به میزان و ترازوی عقل در نمی‌آید.

ب) سخن و گفتار خدا/ دین، همواره حکیمانه و از نظر عقل موجه و پذیرفته است. نتیجه: گرچه عقل خود مستقیماً در آموزه‌های دینی مربوط به رفتار (در عمده موارد) درک گویا و قضاوت روشنی ندارد و صامت و ساکت است، پذیرش آن احکام را کاملاً موجه (Justified) و ردّ و بی‌اعتنایی به آنها را غیر عقلانی تلقی می‌کند؛ زیرا این گزاره‌ها فوق عقل و فراتر از درک عقلانی‌اند.

خود روشنفکران به نحوی بر این نکته صحه نهاده‌اند: «شکی نیست که ما باید اهل استدلال و منطق باشیم، اما بعضی واقعیت‌ها هست که در عین اینکه واقعیت دارند... اما تن به نظام توجیهی و تبیینی ما نمی‌دهند. جامعیت عقلانی اقتضا می‌کند که واقعیت این واقعیت‌ها را بپذیریم... (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲). جالب اینجاست که خود آقای ملکیان در جای دیگر دارد که «تعبد مدلل» یعنی تعبد مبتنی بر دلیل اساساً تعبد نیست (ر.ک: همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۵۳ — ۵۴) و از مصادیق تعبد ضد عقلانی خارج است. درواقع ایشان با این سخن، صورت مسئله نزاع را پاک می‌کند.* پس این خود آدمی است که با تکیه بر منابع معرفتی خود به سمت تعبد و تسلیم به سخن دین کشیده می‌شود و به این معنا تعبد کاملاً جنبه درونی و خودفرمانی دارد.

۲. تعبد و چالش عدم داور مرضی الطرفین

دومین چالش عقلانی در تعبد، عدم داور مرضی الطرفین در تعبدیات است. یکی از مسائل مهم

* ایشان در تعابیر دیگرشان تعبد را به صورت مطلق غیر عقلانی تلقی نموده است و اینکه تعبد مدلل را در اینجا استثنا می‌کند، درواقع تنزل از ادعای اولیه است.

در فیصله دادن نزاع‌های علمی، وجود مرجع مورد قبول طرفین مشاجره است. اگر مبنا در این نزاع‌ها مرجعیت یا تعبد باشد، از آنجایی که این مراجع متعدد و در مورد افراد مختلف، متفاوت اند، مراجعه به آنها نه تنها موجب حل نزاع نخواهد شد که گاهی شعله‌های نزاع را برافروخته‌تر نیز می‌کند. اما اگر قایل به نور طبیعی عقل باشیم، دارای داوری مرضی الطرفین خواهیم بود. عقل به عنوان داور و مرجع مورد قبول هر دو طرف نزاع به مشاجرات پایان می‌دهد؛ زیرا انسان عاقل هرگز عقل خود را انکار نخواهد کرد، ولو اینکه در عقل هم خطا راه پیدا کند و فراز و فرودهایی داشته باشد؛ اما در تعبد ممکن است هر کدام از طرفین نزاع، متعبد به کسی باشند که طرف مقابل، تعبد به آن فرد را رد می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ص ۲۲۹).

این چالش هم نمی‌تواند گردی بر دامن تعبد معقول بنشانند. اولاً بر خلاف آنچه روشنفکران بیان می‌کنند، عقل هم همیشه نمی‌تواند سبب حل نزاع‌ها شود. ایشان فرض گرفته‌اند که عقل مرضی الطرفین بوده و کسی عقل خود را انکار نمی‌کند. آری اگرچه در نزاع‌ها افراد عقل خود را انکار نمی‌کنند، ممکن است در تشخیص حکم عقلی اشتباه کنند و هر دو طرف نزاع نظر خود را مطابق حکم عقل بپندارند و لذا زیر بار سخن طرف مقابل نروند. نکته دیگر این است که موردپذیرش بودن حکم عقل برای طرفین نزاع به عنوان یک پیش فرض معیار در اینجا پذیرفته شده است و در واقع همین پیش فرض سبب حل نزاع می‌شود؛ بنابراین در مورد مرجعیت و تعبد هم می‌توان همین پیش فرض معیار را مطرح کرد؛ یعنی در مورد افرادی که مرجعیت آنها عقلانی و مورد اعتماد باشد،* می‌توان سخن آنها را به عنوان راهی برای پایان بخشیدن به نزاع‌ها مورد توجه قرار داد. اگر حکم عقل، چون بین‌الاذهانی (Intersubjectivity) و مورد قبول همگان است، باید پذیرفته شود، تعبد صحیح هم می‌تواند با توجه به ارزش معرفتی خود که تکیه بر مرجعیت علمی است، بین‌الاذهانی بوده و مورد قبول همگان قرار گیرد. البته آنچه در گام نخست مهم است، تبیین این مرجعیت برای طرف مقابل است که در صورتی که نسبت به آن متقاعد شود، طبعاً زیر بار حکم آن مرجع فکری هم می‌رود.

* البته ممکن است در ابتدا مرجعیت کسی مورد اتفاق نباشد، اما بر اساس ادله عقلی بتوانیم مرجعیت او را اثبات کنیم. در مورد پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ ما می‌توانیم با ادله عقلی، حجیت و مرجعیت آنها را اثبات کنیم.

۳. تعبد و چالش عدم رشد عقلانی

چالش سوم فراروی تعبد این است که وقتی برای حلّ مسئله ای سراغ شخصی بروید که نسبت به او متعبد هستید و هیچ گاه از فکر خود برای برطرف کردن مشکلات علمی و یافتن راه حلّ استفاده نکنید، قوه فکر و عقل را کد و جلوی رشد آن گرفته خواهد شد.

این سخن نیز ناصواب است؛ زیرا اولاً بسیاری از مسائل مورد نیاز انسان در دین بیان نشده است تا مجال تفکر و جست و جوی علمی از انسان گرفته شود. ما با رویکرد حداکثری در دین که بر این باور است دین نازل شده است تا همه نیازهای انسان را در همه شئون او پاسخ دهد، به شدت مخالفیم و آن را مخالف مبانی عقلی و قرآنی می دانیم. خود قرآن و سنت ما را به تفکر و تدبیر در هستی و طبیعت تشویق نموده و زمینه ساز انگیزش فکری و علمی می باشند و همین رویکرد باعث پدید آمدن علوم مختلف و اندیشمندان فراوان در جهان اسلام شده است. ثانیاً آیا معقول است به بهانه رشد عقل، انسان خود را از یک منبع معرفتی غنی مانند وحی محروم کند تا شاید خود او بتواند به حقیقت برسد؟ آیا عقل با توجه به محدودیت های ادراکی خودش، خصوصاً در مورد گزاره های خردگرایز، خود را از کسب دانش و تلاش برای ارتقای نظری و عملی بی نیاز می بیند؟

۴. تعبد و چالش آزمون ناپذیری

یکی دیگر از چالش هایی که روشنفکران ما از بعد عقلانیت، فراروی تعبد مطرح می کنند، عدم توجه شخص متعبد و متدین به آثار این جهانی و دنیایی دیانت و عبودیت است؛ یعنی اساساً برای شخص متعبد اهمیتی ندارد که آیا سخن دین و اولیای دین درست باشد یا خیر یا آثار مثبت در زندگی آنها در دنیا داشته باشد یا خیر؛ آنها تسلیم محض سخن دین اند و دغدغه آزمون پذیری آموزه های دینی را ندارند. بر خلاف انسان عقلانی که همواره در مقام آزمون و خطاست و تلاش می کند با محک زدن و سنجیدن آثار مثبت و منفی هر اندیشه و عملی، به اصلاح و تغییر در سبک زندگی خود برسد. دین وعده هایی برای دینداران در دنیا و آخرت تعیین نموده است و متدینان چون متعبد به دین اند، برایشان تفاوت نمی کند که به آن وعده ها دست یابند یا خیر. چه آن وعده ها عملی شود و چه نشود، آنها خود را موظف به عمل به آموزه های دینی می دانند و این خود نشان از

بی‌توجهی به درک عقلانی است؛ خصوصاً آثار ملموس و قابل تجربه این جهانی برای هر انسان اندیشوری دارای اهمیت است و سخن هر کسی را هم با این تراز و ترازو می‌سنجد و می‌پذیرد. «برای انسان سنتی احساس شادی و آرامش از عبادات مطرح نیست. برای او آنچه اهمیت دارد، آن سوست؛ اما انسان مدرن می‌گوید دین باید همین جا آرامش، شادی، امید، رضایت باطنی و معنایی به زندگی من بدهد» (ملکیان، ۱۳۸۱، ب، ص ۲۷۹-۲۸۰. ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، الف، ص ۱۴). به عبارت دیگر انسان عاقل یک انسان سکولار است؛ بدین معنا که برای پذیرش هر نسخه و راهکار عملی برای زیست بهتر، از روش آزمون‌پذیری این دنیایی بهره می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۸۱، ب، ص ۲۷۸. ر.ک: همان، ص ۳۱۶). «در علم اگر ماده‌ای به شما بدهند و بگویند آن را آزمایش کنید، ولی آزمایشگاه آن در این جهان نیست، شما چه نتیجه خواهید گرفت؟ آیا آن را آزمون‌ناپذیر نخواهید شمرد؟... نتیجه روشن این مطلب این است که هیچ گاه به آسانی نمی‌توان گفت فلان چیز لطف خدا بود یا عذاب او... (سروش، ۱۳۹۳، ص ۱۸۰).

در عقلانیت مدرن کشف درستی یا نادرستی آموزه‌های دینی به اینجا و اکنون محدود شده است و مجالی برای آزمون‌پذیری اخروی وجود ندارد (ملکیان، ۱۳۸۱، ب، ص ۲۷۹). بر این اساس کامیابی و ناکامی یک دین در عمل و در گذار زندگی روزمره به پای نظام تئوریک آن دین نوشته می‌شود (سروش، ۱۳۹۳. ر.ک: همان، ص ۱۸۱-۱۸۳. ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۹۷). مکاتب‌ها و ادیان آزمون‌پذیرند و صحنه آزمون آنها تاریخ است و تاریخ هر مکتب کما بیش آینه آن مکتب است: «هیچ تحلیل و دفاعی از دین اینک بی‌تحلیل و دفاع از تاریخ دین، تمام نیست. چهره دلپذیر دین را نه فقط در آینه استدلال که در آینه تاریخ هم باید دید و گواهی تاریخ را نه در حق مکاتب بشری که در حق مکاتب دینی هم باید شنید (سروش، ۱۳۷۶، ب، ص ۱۹۷).

بدیهی است این آزمونگری محتاج نوعی بی‌طرفی و بی‌تعلقی است که در مؤمنان و هواداران ادیان جز به ندرت یافت نمی‌شود (همان، ص ۱۸۶). عقلانیت جدید به آموزه‌هایی که در ترازوی آزمون و خطای دنیوی قرار نمی‌گیرند و سودمندی و اثربخشی خویش را در حیات جاری انسان‌ها بروز و نمایش نمی‌دهند، بهایی نمی‌دهد و این دقیقاً نقطه تضاد و اصطکاک عقلانیت و تعبد است. اینکه سخن دین هیچ گاه آزمون‌پذیر نیست و شخص متعبد به هیچ روی در صدد راستی‌آزمایی مطالب دین و صحت و سقم سخن اولیای آن نیست، ادعایی بی‌دلیل است. البته بدیهی است ما بر

خلافِ نگرش پوزیتیویستی (آیر، ۱۹۷۴، ص ۱۹)، ملاک معناداری و صحت و سقم گزاره ها را صرفاً آزمون‌پذیری تجربی نمی‌دانیم. روشن است که دوره پوزیتیویسم منطقی* با ملاک بسیار ضیق آن نسبت به معنا داری، سپری شده است؛ اما مع الاسف رسوبات علمی آن تفکر کماکان باقی است و گو اینکه هنوز درستی و نادرستی اندیشه‌ها (و نه معناداری گزاره‌ها) به آزمون این جهانی و اینجایی آنها موکول می‌شود.

ما در جای دیگر به تفصیل این نگرش را نقد کرده ایم (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۲۵۷ — ۲۷۵)؛ اما به اجمال باید گفت بر اساس مباحث معرفت‌شناسی، حس و تجربه تنها یکی از منابع شناخت است و انسان سرچشمه‌های دیگری برای شناخت، گردآوری اطلاعات، داوری و قضاوت در باب گزاره‌ها و معارف در اختیار دارد. این منابع و مصادر می‌توانند شهود، عقل و نقل و وحی باشند. این چنین نیست که هر چیزی که در این عالم وجود دارد، الزاماً دارای آثار تجربی باشد و آزمون‌ناپذیری تجربی و این جهانی یک گزاره نمی‌تواند ملاک عدم حقایق آن نظام باشد. آقای ملکیان خود می‌نویسد:

علم تجربی خود به خود، هیچ عیب و ایرادی ندارد؛ اما وقتی که سعی می‌شود که از علم تجربی که ذاتاً و بر حسب تعریف، متعلق به عالم طبیعت و محدود به آن است، جهان‌بینی ساخته و پرداخته شود که در باب کل جهان هستی حکم و داوری می‌کند و وقتی که می‌کوشند تا مشاهده، آزمایش و تجربه را که یکی از راه‌های شناخت عالم واقع است، یگانه راه شناخت عالم واقع قلمداد کنند و در یک کلام وقتی توانایی و کارایی علوم تجربی چشم را بر محدودیت‌های گریزناپذیر این علوم می‌بندد، ما با علم‌زدگی سروکار پیدا می‌کنیم... علم‌زدگی که مدلل به هیچ دلیلی نیست (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۳۷۵).

نتیجه آنکه گزاره‌های دینی از انواع و سنخ‌های متنوعی تشکیل شده‌اند و طبعاً راه‌های ارزیابی و اثبات آنها متفاوت خواهد بود. تحقیق‌پذیری این گزاره‌ها یا از طریق تجربه حسی است یا از طریق شهود عرفانی یا از طریق نقلی — تاریخی و البته برخی گزاره‌ها هم هستند که هیچ یک از این گونه‌ها را بر نمی‌تابند و از راه استدلال عقلی یا تعبد تأیید می‌گردند. پس انتظار اینکه همه گزاره‌های دینی از طریق آزمون تاریخی و تجربی به اثبات برسند، ناشی از بی‌توجهی

* در پوزیتیویسم منطقی گزاره‌ای معنادار تلقی می‌شود که بتوان با تجربه حسی آن را اثبات یا تأیید کرد.

به سنخ و بافت متنوع این گزاره‌هاست.

تفکر مدرن از این رو به آزمون تاریخی و تجربی از دین رو می‌آورد که سخن در مورد صدق و کذب گزاره‌ها را بی‌وجه می‌داند و صرفاً بر معقولیت آنها تأکید می‌ورزد؛ به عبارت دیگر آنها این اندیشه معتقد است چون ما از صدق و کذب گزاره‌ها بی‌خبریم، نمی‌توانیم دفاعی واقع‌گرایانه و رئالیستی از دین صورت دهیم؛ لذا باید به آزمون تجربی و تاریخی از آن رو آوریم. این نگرش به دین، همان نگاه پراگماتیستی و عمل‌گروانه است که در قرن بیستم بعد از گذر از رئالیسم، مورد توجه قرار گرفته است.

۱۱۳

قیس

مسئله تعبد و چالش‌های عقلانی فرارو

واقعیت آن است که روشنفکران دینی و معنوی ما قبل از آنکه تعبد را غیر عقلانی، ضد عقلانی و آزمون‌ناپذیر بدانند، عالمانه و عامدانه ابتدا پشتوانه عقلانی دین را می‌گیرند تا بعد زیر پای تعبد را خالی کنند. آقای شبستری در تبیین وظایف علم کلام در عصر جدید، مسئله اثبات و مطابق با واقع بودن را به دوران گذشته و پیری انسان تشبیه می‌کند که دیگر گذشته و حرکت به سوی آن را نوعی آرزومندی پیران تعبیر می‌کند: «امروز در درجه اول از نقش دین سؤال می‌شود و نه از مطابقت یا عدم مطابقت گزاره‌های دینی با واقع. گویی پاسخ دادن به این سؤال دوم از دسترس بشر خارج شده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۱، ص ۱۰). وی تأکید می‌کند که حتی دیگر برای هیچ گزاره‌ای حتی گزاره‌های «خدا وجود دارد» یا «خدا واجد فلان اوصاف است»، اعتبار نهایی در نظر گرفته نمی‌شود (همو، ۱۳۷۹، الف، ص ۱۴). آقای ملکیان هم معتقد است باورها و گزاره‌های دینی قابل اثبات عقلانی نیست و چنین توقعی فراتر از توان عقل است:

اگر مراد از «دفاع عقلانی از دین» اثبات حقانیت گزاره‌های دینی و مذهبی است، آن هم «اثبات» به آن معنا که در منطق و ریاضیات اراده می‌شود، شک نیست که در باب همه گزاره‌های دینی و مذهبی چنین دفاعی صورت نگرفته است و در باب اکثریت قریب به اتفاق آنها صورت‌پذیر هم نیست تا بحث از سودمندی یا ناسودمندی آن پیش آید (ملکیان، ۱۳۷۴، ص ۲۹-۴).

آقای سروش هم شأنیت اثبات را برای آموزه‌های دینی نفی و آنها را گزاره‌هایی معرفی می‌کند که از استدلال و دلیل می‌گریزند:

عمده معارف دینی از این جنس‌اند. آنها هم هیچ‌گاه عبارت‌بندی و تعریف و تحلیل دقیق

فلسفی را بر نمی‌تابند و همواره عناصری از بی‌چونی در آنهاست که از قبضه خود می‌گریزد و تن به تصرف ذهن قالب‌ساز فیلسوف نمی‌دهد. صفات و افعال باری، اختیار، تقدیر و مشیت و عالم غیب هم چنین‌اند و به همین سبب قرن‌ها بر آن‌ها گذشته است و هنوز نزاع عقلی در اطرافشان پایان‌پذیرفته است (سروش، ۱۳۷۱، ص ۱۵).

این شواهد کافی است روشن کند چرا روشنفکران دینی بیشتر بر آزمون‌پذیری دنیوی تأکید دارند و فقط آن را محک و ملاک قضاوت در مورد وزانت یک اندیشه می‌دانند. توجه به آثار دین در زندگی فردی و اجتماعی ضروری است و ما هم بدان التزام داریم؛ لکن سخن بر سر آن است که حقانیت ادیان صرفاً در این آثار و در نگاه کارکردگرایانه خلاصه نمی‌گردد. نگارنده در صدد بی‌اهمیت جلوه‌دادن آثار این جهانی دیانت و عبودیت نیست. بلکه شخص متدین همواره در تعبد و تدین خود، رضای خدا را اصل قرار می‌دهد؛ اما اگر دین وعده‌هایی دنیوی می‌دهد، باید نسبت به تحقق آنها وفادار باشد و طبعاً شخص متدین هم نمی‌تواند بی‌توجه به آن آثار در دینداری خود راسخ و پایدار باشد و راستی مگر قصه جز این است؟ فی المثل اگر قرآن می‌گوید «الا بذکر الله تطمئن القلوب»، آیا شخص متدین صرفاً با تعبد به این آیه می‌نگردد و با اینکه در زندگی دینی خود، آرامش و امید به آینده ندارد، باز هم به توکل و تذکر روی می‌آورد؟ بی‌تردید چون شخص مؤمن، از زیارت و عبادت و عمل به شریعت و احکام دینی، حظ وافر روحی و معنوی و چه بسا مادی داشته است، در التزام به دین و مناسک آن پایبندتر شده است. روشنفکران معنوی دیار ما خود به آثار مثبت دنیوی دین اذعان و اعتراف دارند:

از حیث انفسی به نظر من ایمان دینی، آزمایش بسیار موفقی داشته است؛ به این معنا که دین به وعده‌هایش وفا کرده است. عمده‌ترین دلیل ماندگاری دین نیز همین بوده است. دین به کسانی شادی و آرامش داده است؛ کسانی را از احساس تنهایی گشوده رها نموده است و به زندگی کسانی معنا بخشیده است. دین توانسته است بی‌عدالتی موجود در جهان را قابل تحمل‌تر کند. به این لحاظ می‌توان گفت آزمون تاریخی دین موفق بوده است (ملکیان، ۱۳۸۵، الف، ص ۸۰ و ر.ک: ۱۳۸۰، ص ۳۹۴-۳۹۵).

اتفاقاً انسان مؤمن هم نتیجه باور خود را به آخرت در دنیا تجربه نموده و به فواید خوبی از نظر روانی و معنوی رسیده است و در ثانی اگر هم نرسیده باشد، با نگاه خود ملکبان که کارکردی نگاه

می‌کند هم کارش معقول است. به نظر می‌رسد بر اساس آرای خود ملکبان باور به وجود آخرت در چنین وضعیتی غیر عقلانی نیست. از نظر وی در مواردی که با باوری خردگریز سروکار داریم که خود و نقیضش از نظر توجیه در وضعیتی مساوی قرار دارند، آن گزاره‌ای را باید بپذیریم که آثار و نتایج مترتب بر اعتقاد به آن، بهداشت روانی ما را بیشتر تأمین کند. در این نوع موارد گرچه به لحاظ رئالیستیک، به هیچ یک از دو گزاره نمی‌توان رأی بیشتری داد، اگر پراگماتیستی به قضیه نگاه کنیم و به ارزیابی آثار ناشی از پذیرش آن، بر بهداشت روانی خود پردازیم، آن گزاره‌ای را بر می‌گزینیم که بهداشت روانی ما را بیشتر تأمین می‌کند. روشن است که شخص مؤمن می‌تواند بگوید باور من به گزاره‌های دینی، بهداشت روانی من را بهتر تأمین کرده است.

اکنون از منظری دیگر به موضوع می‌نگریم: اگر ما فرضاً به اصل تحقیق‌پذیری تجربی و ملاک صدق بودن آن هم پایبند باشیم، دست کم می‌توانیم در میان رویکردهای مختلفی که در بستر مدرنیسم شکل گرفته، پاره‌ای آرا را رصد کنیم که دامنه این آزمون‌پذیری تجربی را تا عالم آخرت توسعه می‌دهد و این ایده هیچ تناقض درونی و مفهومی را به بار نمی‌آورد. جان هیک نمونه خوبی از این تفکر است. وی گوهر اثبات و تحقیق را «رفع شك معقول» می‌داند و از همین رو معتقد است در حیات پس از مرگ، تجربه‌هایی رخ خواهد داد که برای رفع شك کفایت می‌کند. بر اساس این دیدگاه که به «تحقیق‌پذیری فرجام‌شناختی» (Eschatological Verification) مشهور گشته، دلیل معناداری گزاره‌های دینی، تجربه‌های «بالفعل» در حیات این جهانی نیست، بلکه تجربه‌هایی «ممکن» در حیات پس از مرگ است (هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۵۰-۲۵۸/ر.ک: پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۶۶-۲۶۷). پس می‌توان ادعا کرد که هیک اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویست‌ها را می‌پذیرد؛ لکن دامنه اثبات و آزمون را تا عالم آخرت توسعه می‌دهد (Hick, 1988, pp.169-199).

اشکالی که برخی (سروش، ۱۳۷۶، ب، ص ۱۸۰) به دیدگاه تحقیق‌پذیری فرجام‌شناختی متوجه کرده‌اند، مبنی بر اینکه درنهایت به آزمون‌ناپذیری منجر می‌گردد، اشکال واردی نیست؛ زیرا عناصر و مؤلفه‌های اصل تحقیق‌پذیری با این دیدگاه سازگاری دارد. هیک مدعی است چه ما در این دنیا و چه در جهان دیگر بتوانیم نمونه‌های تجربی مثبتی در باب اندیشه‌های دینی ارائه کنیم، اندیشه‌های دینی را آزمون‌پذیر کرده‌ایم. وی معتقد است در حیات این جهانی این نمونه‌ها وجود ندارد؛ لکن در

حیات پس از مرگ تجربه‌هایی رخ خواهد داد که برای رفع شک معقول کفایت می‌کند. با این توصیف به نظر نمی‌رسد تناقضی در خود این ادعا باشد که گزاره‌های دینی آزمون‌پذیرند؛ لکن نه در این جهان بلکه در جهان آخرت.

۵. تعبد و چالش انتقادناپذیری

یکی از اشکالاتی که باز از ناحیه روشنفکران به تفکر و تعبد دینی می‌شود، آن است که تفکر دینی هیچ‌گاه شنوای چالش‌های فکری، علمی و عقلی ناظر به خود نیست و سخن مخالفان را نه می‌شنود و نه اگر هم شنید، برای آن وزنی قایل می‌شود. این رویه قطعاً خلاف عقلانیت بی‌طرف است و نمی‌توان ادعای خردورزی داشت؛ اما به چون و چرای عقل و شبهات و خرده‌گیری‌های عقلی انسان امروزی بی‌اعتنا بود. عقلانیت هیچ‌گاه از ستیزه‌جویی با اندیشه‌های سنتی نمی‌هراسد: ورود عقلانیت در عرصه دین تا کنون خجولانه و محتاطانه و در خدمت فهم و دفاع از آن بوده است. اما دفاع و تأیید بدون نقد و تحلیل هرگز تمام نیست. پروژه عقلی‌گری پروژه‌ای همه‌یا هیچ است. تا نیمه راه با آن نمی‌توان رفت. نمی‌توان از عقل خواست که همواره محاسن آرای ما را آشکار و تصویب کند بدون اینکه راه برای نقد و نقیصه‌یابی او نیز هموار باشد... کتاب‌ها در دفاع از حقوق زن و حقوق بشر و نظام حکومت در اسلام نوشتن و همه جا عقل را فقط به دفاع آنها گماشتن، اما سخن ناقدانه عقل را در این مجال نشنیدن، کاری است غیر کافی و عاری از لوازم خردورزی (همو، ۱۳۷۶، ج، ص ۳۳۳).

پاسخ آن است که بله انسان متدین خردگرا هیچ‌گاه از چون و چرای عقلی نمی‌هراسد؛ اما آنچه در این میان تأمل برانگیز می‌نماید، این است که آیا عقل خودبنیاد که میان خود و دین حصار و حجابی قرار داده و درک خود را از امور و تلقی خود از انسان و جهان را فارغ از رهیافت دین و مستقل از آن، قاطع و کارآمد می‌داند، می‌تواند ناقد و داور منصفی برای وزن‌کشی باورهای دینی باشد؟ جالب آنجاست که خود روشنفکران نیز در مواردی عقل خودبنیاد و عقلانیت مدرن را هوس محور و مبتنی بر خودخواهی می‌دانند (همو، ۱۳۸۱، صص ۸۳ و ۹۶ و ر.ک: همان، ص ۲۰۷). آری از سرکشی‌ها و چون و چراهای چنین عقلی باید هراسناک بود؛ زیرا اساساً این عقل برای دین و حقایق

و حیانی، جایگاهی قابل نیست (ملکیان، ۱۳۸۱، الف، ص ۷۸) و حداکثر نگاهی کارکردی به دین دارد. به نظر ما این عقل صلاحیت نقد و نظر در معارف دینی را دارا نیست؛ چراکه از اساس با دین خصمانه و تهاجمی برخورد کرده است.

اتفاقاً در طول تاریخ اندیشه دینی، دست کم در تفکر عقلانی شیعه امامی، هر گاه شبهات و چالش‌هایی عقلی و نظری در باب آموزه‌های دینی طرح شده، از هر ناحیه و به هر انگیزه‌ای که مطرح شده، همواره مورد توجه عالمان اسلام شناس بوده است و آنها هیچ گاه سخن ناقدانه عقل را در این ابواب ناشنیده نگذاشته‌اند. این اهتمام و دغدغه مندی نسبت به خردورزی باعث آن بوده است تبیین‌های دقیق‌تر و عمیق‌تری از پاره‌ای از آموزه‌های دینی داده شود و در پاره‌ای دیگر به اصلاح و حتی تکمیل و تصحیح برخی اندیشه‌های دینی منجر گردد؛ برای مثال در همین دوره معاصر می‌توان مبارزه شهید مطهری و سایر عالمان زمان شناس را با بدعت‌های دینی و نیز تحریفات و برداشت‌های نادرست از آموزه‌های دینی (مانند حادثه عاشورا) را به عنوان نمونه‌ای از توجه به نظارت و هدایت عقلی در اندیشه دینی نام برد.

اگر روشنفکران ما به عقلانیت مدرن این حق را می‌دهند که در حیطه همه مسائل حتی در حوزه خارج از اشراف خود ورود نماید، البته و صد البته با همین رویه و متد هم این حق را می‌توان به اندیشه ناب دینی داد که به دستاوردهای عقلانیت جدید نیز نقد و تقب بزند. حال اگر اندیشمندان دین‌مدار به مدد ادله منطقی و عقلی، خطاهای عقل مدرن را برجسته سازند، این نشان از عقل‌گرایی است یا خردگریزی؟ آیا اگر آنان به گفتمان روشنفکری دینی در باب حقوق زن و حقوق بشر و نظام حکومت که عمدتاً مبتنی بر تئوری‌های نامدلل عقل خودبنیاد است تن می‌دادند، عقل‌گرا بودند و حال که با نقد زیرساخت‌های فلسفی، اجتماعی و فرهنگی آن ایده‌ها، بر حقانیت آموزه‌های دینی تأکید می‌ورزند، خردستیزند؟

به نظر می‌رسد باید ریشه این برخورد دوگانه را در جای دیگر جست‌وجو نمود و آن اینکه روشنفکران کشور ما نظراتی را که حتی در اندیشه غرب نیز مسلم و راجح انگاشته نمی‌شود، بدون هیچ دلیل متقن و روشنی که حتی ظن‌آور باشد، با تعافل از زیرساخت‌ها، آثار و لوازم و جوانب گوناگون آنها اخذ کرده، آنها را قاطعانه در مورد اندیشه‌های دینی یا اجتماعی این دیار تجویز می‌کنند. سیدحسین نصر می‌نویسد:

بسیاری از مسلمانان متجدد، جریان‌های عدیده‌ای را که از جهان غرب نشئت می‌گیرد و معمولاً مدت کوتاهی هم دوام می‌آورد، زیاده از حد جدی می‌گیرند و به هر شکل ممکن می‌کوشند که یا با آنها هماهنگ شوند یا به تحریف تعالیم اسلام مبادرت می‌کنند تا از این طریق با آن جریان‌ها سازگار به نظر برسند (نصر، ۱۳۸۱، ص ۶۳).

وی در جای دیگر می‌گوید: «عقل‌ترین دانش‌جویان آکسفورد با هاروارد اطمینان و اعتماد بسیار کمتری به جهان غرب و آینده آن دارند تا شرقیان تجددزده‌ای که در مقطعی از زمان همه داروندار خویش را در قربانگاه تجدد قربانی کرده‌اند» (همان، ص ۲۹۱). این در حالی است که خود روشنفکران نیز بعضاً بومی‌سازی ایده‌های غربی را در کشور ما پروژه‌ای ناکارآمد و محکوم به شکست معرفی می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ب، ص ۸).

۶. تعبد و چالش چرایی

تا اینجا برای ما ثابت شد که تعبد کاملاً جنبه عقلانی دارد و تعبد متفاوت از تقلید و پیروی کورکورانه است و این عقلانیت خودبنیاد است که بی‌دلیل و کورکورانه بر طبل ارتجاعی بودن تعبد می‌کوبد،* در حالی که برای اثبات این ادعای خود، دلیلی ندارد. حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا اساساً در دین گزاره‌هایی مبتنی بر تعبد آمده است؟ چرا از ما خواسته شده است که تسلیم گزاره‌های خردگریزی شویم که درکی نسبت به حقیقت و فلسفه وجودی آنها نداریم؟ آیا بهتر نبود خداوند یا پیامبر ﷺ به فلسفه احکام و چرایی تشریح آنها هم توجه می‌دادند؟ آیا این باعث اقبال افراد بیشتری به سمت دیانت نمی‌شد؟ اینها سؤالات و شبهاتی است که ذهن جویای جوانان ما را گاه و بی‌گاه درگیر می‌کند و بعضاً تلاطم و تردیدی هم در فضای ایمانی آنها ایجاد می‌کند. پاسخ کلیدی ما به این سؤالات در مباحث قبل آمد که اساساً درک عقلانی محدود ما به همه معارف دست نمی‌یابد؛ یعنی برخی معارف به سبب دقت و ظرافت حکمی‌شان در ظرف و ترازوی عقل کل نگر نمی‌گنجد؛ مانند آنکه بنخواهیم یک گردنبنند طلایی بسیار ظریف و کوچک را با ترازوی

* آقای ملکیان خود در مصاحبه با روزنامه شرق تصریح می‌کند که تعبد دینی صرفاً با عقلانیت خودبنیاد در تضاد است (ر.ک: «سازگاری معنویت با مدرنیته»، مصاحبه با روزنامه شرق، ۱۳۸۵/۵/۲۵).

سنگی وزن کنیم. بدیهی است توزین آن زیور ترازوی مخصوص خود را می‌خواهد. با این همه ما معتقدیم اگر حکمت و فلسفه همه احکام هم گفتنی بود که البته نیست، باز تعبد به احکام دینی بدون دانستن حکمت آنها، دارای مطلوبیت و آثار زیادی در زندگی ایمانی ماست. در اینجا پاره‌ای از مصالح تعبد را در ذیل به اختصار ذکر می‌کنیم:

الف) عدم بیان علت احکام سبب تقویت اخلاص و قصد قربت می‌شود. وقتی انسان بداند که مثلاً سجده بر خاک سبب خروج انرژی‌های منفی از بدن می‌شود، ممکن است در میزان اطاعت‌پذیری شخص اثر گذاشته و عمل مذکور به سبب منافع انجام شود؛ در حالی که عدم اطلاع از این فواید چه بسا موجب می‌شود شخص عمل را فقط به سبب اطاعت امر الهی انجام دهد و بدون دخالت دادن انگیزه‌های دیگر صرفاً عبادات را در جهت تقرب الی الله و تسلیم محض فرمان او انجام دهد که طبعاً به تعمیق ایمان دینی او منجر می‌شود. در زمانه حاضر گاهی افرادی را می‌بینیم که به وضوح می‌گویند تا دلیل احکام دینی را با عقل و خرد و علم روز ندانیم، بدان عمل نمی‌کنیم و لذا صرفاً به احکامی از دین پایبندی نشان می‌دهند که با رویکرد علم‌زده آنها تطابق یابد. شاید بتوان ادعا کرد که چه بسا حتی برخی عبادات صرفاً به عنوان آزمون تعبد و تسلیم و در راستای شکسته‌شدن همین روحیه وضع شده‌اند. در واقع خود عمل به این تکالیف به تنهایی می‌تواند انسان را در معرض رشد قرار دهد. از این نوع تکالیف به «اوامر امتحانیه» تعبیر می‌شود که هدف آنها برخاستن از خاک و قیام به انجام وظیفه است که احساس عالی‌ترین احساس روح انسانی است؛ یعنی احساس تکلیف و تسلیم در برابر اراده تشریعی خدا (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۱).

ب) در واقع خود تعبد در سنجش ایمان انسان موضوعیت دارد. در نکته قبل به تعمیق ایمان بر اثر تعبد اشاره شد، اما در این نکته سخن بر سر اصالت تعبد و اهمیت و لزوم آن در ایمان است؛ یعنی اساساً ایمان بدون تعبد ناقص است. ایمان از دو جزء معرفت و تسلیم قلبی تشکیل شده است. انسان مؤمن ابتدا به متعلق ایمانی خود معرفت پیدا می‌کند و بعد بدان دل می‌بندد و التزام قلبی می‌یابد. در مورد گزاره‌های ایمانی خردپذیر این تسلیم زودتر صورت می‌گیرد؛ چون انسان بر اساس آگاهی عقلانی خود، به حقیقت و واقعیت عقلانی آن گزاره‌ها رسیده است و لذا تسلیم به آنها آسان‌تر است؛ اما در مورد گزاره‌های ایمانی خردگریز است که انسان کاملاً در معرض آزمون ایمانی قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر تسلیم در برابر گزاره‌های خردپذیر چندان هنری

نیست؛ اما نسبت به گزاره‌هایی که مؤمن درکی نسبت به حکمت و هدف آنها ندارد، او در معرض آزمون دشوارتری از ایمان و سرسپردگی قرار می‌گیرد و در اینجاست که می‌توان ادعا نمود شخص به ایمان واقعی رسیده است. اگر در صدد ذکر شاهدهی برای این مدعا باشیم، دو نمونه ذیل می‌تواند گویا باشد:

۱) حضرت علی علیه السلام در خطبه قاصعه نهج البلاغه در مورد خانه کعبه می‌فرماید: «آیا نمی‌بینید خدای سبحان انسان‌های پیشین از آدم نبی تا همه آیندگان در این عالم را آزمود به حرمت نهان به سنگ‌های بی‌سود و زیان که نه می‌بینند و نه می‌شنوند؛ پس خدا آن را خانه با حرمت خود ساخت و برای مردمان مایه قیام و عبادتشان قرار داد. پس آن خانه را در سنگلاخی نهاد از همه سنگستان‌های زمین سخت‌تر و ریگزاری که رویش آن از همه صحراها کمتر و به دره‌ای که از دیگر دره‌ها تنگ‌تر و میان کوه‌هایی سخت و ریگ‌هایی نرم و دشوار گذر...»*

شاید بتوان از این فرمایش علی علیه السلام این‌گونه استفاده کرد که خداوند جهت امتحان و ابتلای آدمیان، آنها را به طواف گرد خانه سنگی کعبه در یکی از بدترین مناطق زمین دعوت نمود تا بدین وسیله آنها را بیازماید و تکلیف‌پذیری آنها را به منصه ظهور برساند.

۲) نمونه دیگر، داستان شیطان و سرباز زدن او از سجده بر آدم و بهانه جویی‌های اوست. شیطان پس از آنکه با تکیه بر عقل و درایت خود، امر خداوند را در سجده بر آدم اطاعت نکرد، رو به خداوند کرده، گفت حاضر نیستم در برابر آدم سجده کنم؛ اما حاضرم در برابر خود تو، هزاران سال دیگر سجده و عبادت کنم و خداوند به او پاسخ داد: «انما عبادتی من حیث ارید لا من حیث ترید» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۱۶)؛ یعنی نحوه عبودیت و عبادت را من تعیین می‌کنم و تو اگر مؤمنی باید بپذیری نه آنکه تو بر حسب عقل خود، دامنه تکالیف را مشخص نمایی.

البته باید متذکر شد که هیچ‌گاه نباید این فایده تعبد را با ایمان‌گرایی خلط نمود؛ خصوصاً این تفکر نادرست که پاره‌ای ایمان‌گرایان بر آن تأکید می‌کنند که اگر پای عقلا نیت و معرفت به

* أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ اخْتَبَرَ الْأَوَّلِينَ مِنْ لَدُنْ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الْآخِرِينَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ بِأَحْجَارٍ لَا تَنْصُرُ وَلَا تَنْفَعُ وَلَا تُبْصِرُ وَلَا تَسْمَعُ فَجَعَلَهَا بَيْتَهُ الْحَرَامَ الَّذِي جَعَلَهُ [اللَّهُ] لِلنَّاسِ قِيَامًا ثُمَّ وَضَعَهُ بِأَوْعَرِ بَقَاعِ الْأَرْضِ حَجْرًا وَأَقْلَّ تَنَاتِقِ الدُّنْيَا مَدْرًا وَأَضْيَقَ بَطُونِ الْأُودِيَةِ قَطْرًا بَيْنَ جِبَالٍ حَسِينَةٍ وَرِمَالٍ دَمِيَّةٍ وَعُيُونٍ وَشَلَّةٍ وَفَرَى مُنْقَطِعَةً لَا يَرْكُوبُ بِهَا حُفٌّ وَلَا حَافِرٌ وَلَا ظِلْفٌ (ر.ک: نهج البلاغه، ص ۲۹۲).

ایمان باز شود، شخص نمی‌تواند به حقیقت ایمان دست یابد. از نظر آنان ایمان همیشه در یک فضای غبارآلود و مبهم رخ می‌دهد. ما با این نظر همداستان نیستیم؛ زیرا ایمان را مبتنی بر معرفت و عقلانیت می‌دانیم؛ اما بر این باوریم که گاهی عدم اطلاع از حکمت و فلسفه احکام، می‌تواند زمینه‌ساز ایمان قوی‌تر و راسخ‌تر به خدا و مصالح نهفته احکام و تسلیم محض در برابر اراده او شود.

۳) شاید یکی از علل وجود گزاره‌های خردگرایز در دین، توجه دادن به نقص عقلانیت انسان باشد که طبعاً می‌تواند غرور و خودمحموری او را در زندگی کاهش دهد و کنترل نماید.

د) شاید بتوان گفت ذکر حکمت و آثار ملموس و قابل آزمون برخی احکام دینی از این جهت باشد که شارع مقدس می‌خواهد به ما این توجه را بدهد که پشت صحنه این احکام، مصالح و مفاسدی است که آثار ملموس در زندگی فردی و اجتماعی ما دارد و این امر انگیزه ما را در التزام و تعبد و تسلیم در سایر مواردی هم که حکمت آنها روشن نیست، مضاعف می‌کند. پس در واقع در خود دین زمینه‌های روی آوری به تعبد را فراهم کرده، می‌کوشد موانع فکری آن را برطرف کند. اینجاست که انسان به ماهیت الهی دین و ابعاد ظریف آن پی می‌برد که خداوند متعال به هیچ وجه عقلانیت انسان و نکته‌سنجی و قدرت چون و چراگری او را مغفول نگذاشته است و محتوای دین را جوری تنظیم کرده است که ذهن پرسؤال و قوه عقلانی او را ارضا و اشباع نموده است (ر.ک طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۵۵). آنچه در کتاب *علل الشرایع* صدوق^۱ به عنوان علل و فلسفه احکام آمده است، گرچه فلسفه قطعی و صددرصدی احکام نیست تا حدود زیادی، زوایایی از فلسفه احکام و حکمت‌های آن را می‌نمایاند و بر این نکته تأکید می‌کند که هیچ حکمی بی‌مصلحت یا مفسده وضع نشده است.

ه) البته بدیهی است که این حکمت‌ها باید در همان چارچوب مطرح شده مورد توجه قرار گیرد و نمی‌توان آن را به سایر احکام سرایت داد و به اصطلاح فقهی قیاس نمود. اهل بیت عصمت همواره از قیاس کردن احکام به همدیگر و سنجش عقلانی آنها منع می‌کردند. در ذیل به دو نمونه اشاره می‌کنم:

۱) حسن بن راشد می‌گوید به امام صادق^ع عرض کردم که آیا زن حائض باید روزه خود را قضا نماید؟ فرمودند بله. گفتم نمازها را نیز باید قضا کند؟ حضرت فرمودند خیر لازم نیست آنها را قضا

کند. عرض کردم آیا نماز با روزه تفاوت دارد؟ حضرت گفتند که اولین کسی که قیاس کرد، ابلیس بود.* مراد حضرت آن است که احکام را به هم قیاس نکنید. یعنی عقل ما نمی تواند به حکمت احکام و دلیل و چرایی آنها پی ببرد؛ لذا نباید این احکام را در میزان سنجش و مقایسه و استحسانات عقلی قرار داد.

(۲) روایت دوم مربوط به دیه است که ابان بن تغلب در مورد دیه انگشتان زن سؤال می کند. امام صادق علیه السلام می فرمایند که اگر یک انگشت را قطع کند، باید ده شتر دیه داده شود و اگر دو انگشت را قطع کند، بیست شتر و اگر سه انگشت را قطع کند، سی شتر باید دیه داده شود؛ اما اگر چهار انگشت را کسی قطع کرد، باید بیست شتر دیه بدهد. ابان اعتراض می کند که این خلاف عقل است. حضرت پاسخ می فرمایند که: ابان هیچ گاه در سنت و شریعت، قیاس و مقایسه انجام نده؛ زیرا با این کار دین از بین می رود (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۷، ص ۲۹۹ - ۳۰۰).

نتیجه گیری

تعبد به معنای تسلیم و سرسپردگی به دیگری است که خود فی حد نفسه نه مذموم است نه مطلوب. بله اگر این سرسپردگی بر اساس احساس و عواطف، عادت، تعصبات نژادی و قبیله ای و فرقه ای باشد، قطعاً مذموم است که ما از آن به تعبد معلل تعبیر می کنیم؛ یعنی تعبدی که علتی دارد، اما دلیل ندارد و اگر این تسلیم و پذیرش بر اساس دلیل عقلانی شکل گرفته باشد، نام آن تعبد مدلل است که نه تنها با عقلانیت منافاتی ندارد، بلکه اگر انسان از این نوع تعبد پرهیز کند، کاملاً غیر عقلانی و ضد عقلانی عمل کرده است. ما در این مقاله اثبات کردیم که تعبد دینی از سنخ دوم است نه اول و چالش های عقلانی شش گانه فراروی آن را تبیین و نقد نمودیم. می توان مهم ترین چالش عقلانی فراروی تعبد را چالش از خودبیگانگی و عدم رشد عقلانی شخص متعبد دانست که در این مقاله روشن شد از قضا این عقلانیت انسان است که ایجاب می کند با تکیه بر منابع معرفتی درونی خود به سمت تعبد و تسلیم به سخن دین کشیده شود.

* علی بن ابراهیم عن ابيه عن الحسن بن راشد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الحائض تَقْضِي الصَّوْمَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ تَقْضِي الصَّلَاةَ قَالَ لَا قُلْتُ مِنْ أَيْنَ جَاءَ هَذَا قَالَ أَوَّلُ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۳۵).

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه (نسخه صحیحی صالح)؛ قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۴ق.
۱. آیر، الف ج، زبان؛ حقیقت و منطق؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: مؤسسه انتشارات علمی، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۹۷۴م.
 ۲. ازهری، محمد بن احمد؛ تهذیب اللغه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
 ۳. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
 ۴. جعفری، محمد؛ عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
 ۵. جعفری، محمدتقی؛ «جایگاه تعقل و تعبد در معارف اسلامیم، مجله حوزه؛ ش ۴۹، ۱۳۷۱، ص ۶۸-۹۵.
 ۶. سروش، عبدالکریم؛ ایمان و حیرت»، کیان؛ ش ۱۰، ۱۳۷۱.
 ۷. —؛ «حقانیت، عقلانیت و هدایت»، کیان؛ ش ۴۰، ۱۳۷۶، الف.
 ۸. —؛ فربه‌تر از ایدئولوژی؛ چ ۵، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶، ب.
 ۹. —؛ مدارا و مدیریت؛ چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶، ج.
 ۱۰. —؛ «سکولاریسم»، سنت و سکولاریسم؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.
 ۱۱. —؛ قبض و بسط تنویریک شریعت؛ چ ۱۳، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۹۳.
 ۱۲. راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ القرآن؛ بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
 ۱۳. زبیدی، مرتضی؛ تاج العروس؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
 ۱۴. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
 ۱۵. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ چ ۳، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۵.
 ۱۶. فیض کاشانی؛ تفسیر الصافی؛ تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.

۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۲، تهران: نشر اسلامیه، ۱۳۶۲.
۱۸. مجتهد شبستری، محمد؛ «نقد تفکر سنتی در کلام اسلامی»، کیان؛ ش ۱۰، ۱۳۷۱.
۱۹. —؛ هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ ج ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۲۰. —؛ ایمان و آزادی؛ ج ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۲۱. —؛ «پرواز در ابرهای ندانستن»، کیان؛ ش ۵۲، ۱۳۷۹ الف.
۲۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، تهران: صدرا، ۱۳۷۶.
۲۳. معین، محمد؛ فرهنگ معین؛ ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۲۴. ملکیان، مصطفی؛ «اقتراح؛ دفاع عقلانی از دین»، نقد و نظر؛ ش ۳-۴، ۱۳۷۴.
۲۵. —؛ «دین پژوهی ما و فلسفه‌های غربی»، تأملات ایرانی: در گفتگو با حسین کاجی؛ تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۸۰.
۲۶. —؛ «رهیافتی بر تجددگرایی، سنت‌گرایی و پساتجددگرایی»، مدرنیته، روشنفکری و دیانت؛ ج ۱، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱، الف.
۲۷. —؛ «معنویت، گوهر ادیان»، سنت و سکولاریسم؛ ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱، ب.
۲۸. —؛ مشتاقی و مهجوری؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵، الف.
۲۹. —؛ مصاحیه با روزنامه شرق، «سازگاری معنویت با مدرنیته»، ۱۳۸۵/۵/۲۵، ب.
۳۰. —؛ ایمان و تعقل (سلسله درس گفتارها)؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب (این اثر به صورت الکترونیکی و در فضای مجازی منتشر شده است).
۳۱. —؛ «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، آیین؛ ش ۱۷-۱۸، ۱۳۸۷، ب.
۳۲. —؛ راهی به رهایی؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۰.
۳۳. نصر، سیدحسین؛ اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۳۴. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهرام راد؛ تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۲.

35. John Hick; **Faith and Knowledge**; New York: MacMillan Press Ltd, 1988.