



مواجهه روشنفکران ایرانی با دین و تصوف در بوتۀ نقد

زهیر باقری نوع‌پرست

مواجههٔ روشنفکران ایرانی با دین و تصوف در بوتهٔ نقد

زهیر باقری نوع‌پرست

اما این که مردان بزرگسال، همانا کودکانی بزرگ باشند، که با گامی نامطمئن بر روی این سیاره
ره می‌سپارند، بدون آن که حتی بدانند از کجا آمده‌اند و به کجا می‌روند، و این که از هیچ هدف
مطمئنی در اعمال و کردارشان برخوردار نیستند، و این که با همان بیسکوییت و شیرینی و ترکه به
حکومت بر آنان می‌پردازیم، چیزی است که هیچ موجودی حاضر نیست به آن باور بیاورد؛ حال آن
که به نظر من، هیچ حقیقتی ملموس‌تر از این نکته وجود ندارد.

رنج‌های ورتر جوان، اثر یوهان ولفگانگ گوته، برگردان فریده مهدوی دامغانی

مواجههٔ روشنفکران ایرانی با دین و تصوف در بوتهٔ نقد

زهیر باقری نوع‌پرست
طرح جلد: فرنوش فارمر
ویراستار: عطیه طائب
اسفند ۱۳۹۹

مواجههٔ روشنفکران ایرانی با دین و تصوف در بوتهٔ نقد

از جمله رسالت‌هایی که روشنفکران ایرانی برای خود تعریف کرده‌اند کمک به مردمان جاهلی است که باورهای غلط و خرافی دارند. از این رو، روشنفکران ایرانی اغلب در نقش منجی ظاهر شده و سعی کرده‌اند برای اکثریت نادان جامعه همچون چوپان باشند. در سال‌های اخیر، نقدهای بسیاری به روشنفکران ایرانی وارد شده است. عمده‌ترین نقدها متوجه روشنفکران مارکسیست بوده است. این نقدها بیشتر سویه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دارند. این روشنفکران متهم هستند که نه مارکسیسم را درست فهمیده‌اند، نه جامعهٔ ایرانی و مختصات آن را درست می‌شناخته‌اند و نه از شرافت انسانی بهره‌ای برده بودند و از خیانت به کشور خود، ترور، بمب‌گذاری، ترور شخصیتی و غیره نیز فروگذار نکرده‌اند. اگر به‌واقع آنچه منتقدان این دسته از روشنفکران می‌گویند درست باشد، ما با اقلیتی رذل و با جهل مضاعف مواجه هستیم که بیش

از هر گروه دیگری نیاز به منجی دارند.^۱ در مقابل نیز گروهی به دفاع از عملکرد این دسته از روشنفکران پرداخته‌اند. سرنوشت داوری بر سر این دسته از روشنفکران هر چه باشد، مسئله ما در این نوشتار چیز دیگری است. هر چند روشنفکران مارکسیست ایرانی به شکل‌های مختلف منتقد دین بوده‌اند، هیچ اثر درخوری در این زمینه به جا نگذاشته‌اند و از این روست که آنها مسئله ما در این کتاب نخواهند بود. وانگهی چنان‌که از سوابق بحث‌های مارکسیستی در مورد دین برمی‌آید، در صورتی که این گروه بخواهند به دین نقدی وارد کنند، به استدلال‌های فلسفی التفاتی ندارند و با پیش‌فرض گرفتن درستی طبیعت‌گرایی، سعی دارند با بهره‌گرفتن از اقتصاد سیاسی و نیروها و عوامل دخیل در جامعه، پیدایش باورهای دینی را تبیین کنند و با این روش باور دینی را زیر سؤال ببرند. در طبیعت‌گرایی، نادرستی ادیانی که به چیزی بیش از طبیعت قائل هستند پیش‌فرض گرفته می‌شود. در واقع با این روش نقد، به‌جای بررسی سخنان و دلایل آن دین، نادرستی آن پیش‌فرض گرفته می‌شود و سپس «منتقد» سعی در نشان دادن علت‌های شکل‌گیری این باورهای نادرست خواهد داشت. از این رو، باورمندان به طبیعت‌گرایی معمولاً هیچ‌گاه به تحلیل و بررسی مدعاهای دینی نمی‌پردازند و سعی دارند با نشان دادن منشأ باورهای دینی آنها را از اعتبار ساقط کنند. بررسی محتوای دین معمولاً محدود به طبیعت‌گرایانی است که به فلسفه مشغول‌اند. زمانی مارکسیسم علم محسوب می‌شد و نقدهای مارکسیست‌ها به دین نقد علمی، اما حال که مارکسیسم جایگاه خود را در میان متفکران جهان از دست داده است و کمتر کسی حاضر است از علمی بودن آن سخن به میان آورد، رویکردهای علمی دیگر این قبیل نقادی‌ها را بر عهده گرفته‌اند. یکی از مطرح‌ترین نقدهای علمی از این دست، نقدهای فرگشتی هستند که با پیش‌فرض گرفتن درستی طبیعت‌گرایی، سعی دارند منشأ بیولوژیک شکل‌گیری باورهای دینی را نمایان ساخته و بدین شکل نشان دهند که این باورهای مذهبی ریشه در علت‌هایی دارند که در خود جهان طبیعی

۱. در واقع، واژه «روشنفکر» که در زبان فارسی زمانی با شناخت عمیق واقعیت، دانش بسیار زیاد و فضیلت‌های اخلاقی و اجتماعی، مانند رهایی خلق نادان، عجین بود، اکنون کاربردی دیگر یافته و گاهی به‌عنوان ناسزا به بیماری مالیخولیایی اطلاق می‌شود که نیاز مبرمی به آشتی با واقعیت دارد. البته واژه روشنفکر در زبان فارسی معانی بسیار بیشتری نیز دارد؛ ممکن است به افرادی اطلاق شود که سگ یا گربه نگه می‌دارند، سیگار می‌کشند، مشروب می‌خورند، برای تعطیلات به تایلند سفر می‌کنند، منبع درآمد ندارند، از والدین خود پول می‌گیرند و غیره. سرنوشت واژه روشنفکر در زبان فارسی شبیه به سرنوشت واژه «فاشیست» در زبان انگلیسی است. جرج اورول در مورد واژه «فاشیست» و تنوع کاربرد این واژه در زبان انگلیسی می‌گوید که مردمان حتی برای وصف ساندویچ و سگ نیز از واژه فاشیست بهره می‌برند.

قابل بررسی است. نقدهایی که می‌خواهند با شناسایی منشی برای باورهای دینی آنها را زیر سؤال ببرند به خودی خود نمی‌توانند نقدهای قابل اعتنایی باشند. به هر حال اگر بپذیریم خداوندی وجود دارد، او به شکلی زمینه پیدایش باورهای دینی را برای نخستین بار در انسان‌ها فراهم می‌آورد و این منشأ می‌تواند بیولوژیک یا اجتماعی یا هر چیز دیگری باشد. تنها در صورتی که دانشمندی بتواند نشان دهد این منشأ بر پایه یک حقه یا فریب بنا نهاده شده، می‌تواند با ذکر آن برای دین، خود دین را زیر سؤال ببرد. به عنوان مثال، اگر کسی بتواند نشان دهد که گروهی کلاهبردار در طول تاریخ برای سرکسسه کردن مردم، ادیان را به وجود آورده‌اند، آنگاه می‌تواند با ذکر چنین منشی، ادیان را زیر سؤال ببرد. شاید بتوان به صورت موردی برای دینی مشخص، چنین بررسی‌ای را انجام داد، ولی چنین یافته‌ای در مورد کل ادیان به دست نیامده و پیدایش ادیان بسیار ناشناخته‌تر و پیچیده‌تر و متنوع‌تر از این داستان ساده لوحانه است.

در آنچه پیش رو می‌آید، قصد داریم به آثار روشنفکران ایرانی‌ای پردازم که به صورت مستقیم نقدهایی به دین و تصوف وارد کرده‌اند. به این منظور تعدادی از آثار روشنفکران معاصر را برگزیده‌ام که از نظر من در نقد دین و تصوف از دیگر آثار برتری داشته‌اند. از این رو، آثار فتحعلی آخوندزاده، علی دشتی، احمد کسروی و آرامش دوستدار را برگزیده‌ام. کتاب *مکتوبات کمال‌الدوله* از آخوندزاده، کتاب‌های *عقلا برخلاف عقل و تخت پولاد* از علی دشتی، کتاب‌های صوفی‌گری و *در پیرامون اسلام* از احمد کسروی و کتاب *ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر* از آرامش دوستدار مورد بررسی قرار می‌گیرند.^۲

۲. لازم به ذکر است بخش‌هایی از مطالبی را که در این نوشته آمده پیش‌تر در شماره‌های مختلف مجله ۴۲ نوشته بودم. آن بخش‌ها بازنویسی و ویرایش شده و مطالبی نیز به آنها افزوده شده است.

آخوندزاده

میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۱۹۱ - ۱۲۵۷) از جمله سردمداران روشنفکری ایرانی است که به واسطه صراحت خود در نقد دین و خدا باوری نیز نادر است. در اینجا تنها به یکی از آثار او تحت عنوان *مکتوبات کمال الدوله* خواهیم پرداخت. آخوندزاده در این کتاب، دین اسلام را عامل عقب ماندگی جامعه ایران برمی شمارد و مجموعه‌ای از باورها و آداب و سنن برگرفته از اسلام را نام می‌برد که به چند موردشان اشاره خواهیم کرد. ماهیت این اثر که به شکل نامه نگاری بین شخصیت‌های خیالی است، باعث می‌شود بسیاری از مدعاهای مطرح شده در آن بدون دلیل ارائه شوند و گاهی نیز ابهاماتی در مواضع مطرح شده باقی بماند.

آخوندزاده در این اثر دلایلی تاریخی و اجتماعی علیه دین طرح می‌کند، ولی به طرح برهان‌های فلسفی هم می‌پردازد. او سعی دارد نشان دهد که باورهای دینی مانند باور به بهشت و جهنم از نظر عقلانی قابل دفاع نیستند. او با برشمردن احتمال قدیم یا حادث بودن هستی می‌گوید: «معجزات و سحر و جادو و رمل و جفر و کیمیا و ملائکه و اجنه و شیاطین و دیو و پری و امثال این وجودهای موهومی که برخلاف قانون متخیل می‌شوند از ممکنات نیستند.» (ص ۱۰۴) و بر قانونمند بودن هستی تأکید می‌کند و به علم به عنوان راهی برای پی بردن به این قوانین اشاره می‌کند و می‌گوید حتی اگر هستی خالق منفک از هستی داشته باشد، قانونمند است و آن خالق پیرو فایده و غرض نیست و دین‌داران را از تحمیل تخیل خود بر هستی قانونمند منع می‌کند: «اگر در واقع ذات موجد غیر از ذات موجود است و اگر در واقع این عقیده صحیح است، باز تو حق نداری که آن موجد را به خود تابع کرده، هر چه بفرمایی، او فرمان بردار باشد. مثلاً خواهش کنی که او قمر را شق کند، شق بکند و خواهش بکنی که بلاقانون مرده را زنده سازد، زنده سازد.» (ص ۱۰۹).

آخوندزاده برای نشان دادن عدم وجود خداوند در این اثر استدلال‌هایی را مطرح می‌کند. به عنوان مثال، با اشاره به منتفی بودن به وجود آمدن هستی از عدم، نتیجه می‌گیرد که کسی نمی‌تواند از عدم چیزی را خلق کند و در نتیجه خداوندی که هستی را از عدم آفریده باشد نداریم. آخوندزاده تقسیم وجود به دو قسم واجب و ممکن به منظور طرح ایده خدای خالق را زیر سؤال می‌برد و می‌گوید: «مراد ما از وجود، ماهیت اشیاء است. و این ماهیت من حیث آنها وجود ضد عدم صرف است، و من حیث الکل وجود و کامل و محیط است. یعنی جامع ماده جمیع کثرات است،

و کثراتش در تنوعات و انتقالات خود محتاج یکدیگرند. پس ماهیت اشیاء واجب الوجود است، و کاینات که مجمع اشیاء است من حیث الماهیه محتاج به ماهیت دیگر نیست، و مستلزم سبب نیست... حقیقت این است که بیان شد، صاحبان این عقیده را «اتالیست» می‌نامند یعنی منکران صانع.» (به نقل از آدمیت، ۱۳۴۹، ص ۱۷۸).

آخوندزاده جهل و نادانی ناشی از فرهنگ دینی را زمینه‌ساز شکل‌گیری استبداد سیاسی می‌داند و از نظر او راه‌حل‌رهایی از این استبداد، آگاهی علمی و رهایی از نگرش مذهبی است؛ «برای خود فکر می‌کردی و خود را از قیود عقاید پوچ و از ظلم دیسپوت نجات می‌دادی. چه فایده این حالت برای تو میسر نمی‌شود، مگر با علم و علم حاصل نمی‌گردد مگر با پروقر و پروقر صورت نمی‌بندد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از قید عقاید؛ چه فایده مذهب تو و عقاید تو به لیبرال بودن تو مانع است.» (ص ۵۶). از میان بردن دین اسلام یا محدود کردن بسیاری از ابعاد آن در زندگی مردم نیمی از برنامه آخوندزاده برای بهبود اوضاع ایران و بازگشت شکوه آن بود. نیمه دیگر ماجرا اصلاحات سیاسی و تربیت ملت و بنا کردن مجلس و قانون و دیگر اصول «پیشرفت» بود. بنابراین برای آخوندزاده نقد دین و خداباوری بخشی از یک پروژه سیاسی بود که هدف آن فراهم کردن جامعه‌ای بود که در آن زندگی خوب برای همه انسان‌ها میسر باشد. او بر این باور بود که نظام سیاسی مطلوبش به دلیل استوار بودن بر عقاید درست، توان به ارمغان آوردن یک زندگی خوب را دارد. پروژه آخوندزاده از این رو سیاسی بود که نقد دین و خداباوری برای او صرفاً یک فعالیت آکادمیک یا بحث فلسفی نبود، بلکه هدف او تغییر مناسبات جامعه بود.

آخوندزاده همچون بسیاری از روشنفکران پس از خود، تصویر رمانتیکی از ایران باستان داشت و سقوط امپراطوری ایران و حمله اعراب مسلمان را آغاز تیره‌روزی‌هایی می‌دانست که تا امروز ادامه پیدا کرده است. بررسی درستی این نگرش تاریخی بر عهده مورخان است، در عوض می‌خواهم در اینجا به نقدی که گاهی به آخوندزاده مطرح می‌شود، یعنی «علم‌گرایی» بپردازم. ممکن است در ظاهر، «علم‌گرایی» امری مطلوب به نظر آید، چراکه گرایش به علم را به ذهن تداعی می‌کند، اما منظور از علم‌گرایی نه گرایش به علوم، که محدود کردن دانش بشری با روش‌های علوم طبیعی است. در نتیجه این دیدگاه، ادبیات، دین، فلسفه، هنر و... هیچ‌کدام توان معرفت‌زایی ندارند و تنها

دانش ممکن و مطلوب از علوم طبیعی به دست می‌آید. شاید پرسروصداترین مخالفان علم‌گرایی دین‌داران باشند. تلاش آنها این است که نشان دهند علم‌گرایی نادرست است تا بتوانند زمینه را برای نیل به حقایق دین فراهم کنند. اگر علم‌گرایی درست باشد، آنگاه خودبه‌خود توان دین زیر سؤال می‌رود؛ به نظر می‌رسد این روشی سریع و قاطع برای حذف دین باشد. شاید همین هدف فرد علم‌گراست که باعث می‌شود تصور کند هر نوع نقدی به علم‌گرایی بازداشتن او از هدف «مقدسی» است که برگزیده و تمام مخالفان خود را در خدمت دین و دیانت می‌پندارد، ولی این دوگانه کاذب است و ضرورتی ندارد برای نقد دین و یا نشان دادن نادرستی ادعاهای طرح‌شده در آن، علم‌گرایی را بپذیریم. فیلسوفان، هنرمندان و ادبای بسیاری نیز از دیدگاه‌های مختلف و با دلایل دیگری مخالف علم‌گرایی بوده‌اند. در این بین، برخی از مخالفانها به حدی از افراط رسیده که به نفی کلیت علم ختم شده است. چنین نتیجه‌ای غیرعقلانی و نامطلوب است، ولی در عین حال در برخی از نقدهای معقول‌تر، سعی بر این بوده تا تأکید شود که هر یک از فعالیت‌های بشری در نمایاندن باورهای درست سهم دارند، حتی اگر علم بیشترین سهم را داشته باشد.

مشکل علم‌گرایی چیست؟ علم‌گرایی دیدگاهی است که خود را نقض می‌کند. همان‌طور که گفته شد، علم‌گرایان در تعریف خود از علم، آن را محدود به علوم طبیعی یعنی فیزیک، علوم زیستی و شاخه‌های مشابه آن در نظر می‌گیرند. آنها روش‌هایی را که دانشمندان علوم طبیعی در نظر می‌گیرند تنها روش علمی برمی‌شمارند، ولی با این کار یکی از مهم‌ترین شاخه‌های معرفت بشر، یعنی ریاضی، را زیر سؤال می‌برند. تیموتی ویلیامسون^۳ (۱۳۹۷)، در نقد نگرش علم‌گرایی - که در ابتدای نوشته خود نیز بیان می‌کند خداناباور است تا با دین‌دارانی که به دلایل دینی با علم‌گرایی مخالف‌اند اشتباه گرفته نشود - یادآور می‌شود که ما در ریاضیات به حقایقی دست می‌یابیم که با روش استدلال عقلانی و نه فرضیه‌ای - قیاسی به دست می‌آید. ویلیامسون با تکیه بر ریاضیات، که حقایق و دستاوردهای آن غیرقابل انکار است، نشان می‌دهد علم‌گرایی به این معنا که فقط با روش علمی (فرضیه‌ای - قیاسی) و با علوم طبیعی می‌توان به حقیقت دست یافت، مردود است. نتیجه اینکه باید علم را چنان گسترده تعریف کرد که ریاضیات را هم در بر بگیرد؛ در این حالت

۳. Timothy Williamson

با روش‌شناسی علوم طبیعی نمی‌توان علم را محدود کرد. مادامی که روش منحصر به فردی برای نیل به حقیقت وجود نداشته باشد، یعنی روش‌های مختلفی برای دستیابی به حقیقت وجود دارد و از آنجا که استدلال عقلانی هم روشی برای نیل به حقیقت است، پس ریاضیات و فلسفه نیز می‌توانند چنین نقشی ایفا کنند، بنابراین علم‌گرایی نادرست است. کدام فعالیت‌های دیگر بشری امکان دستیابی به حقیقت را ممکن می‌سازند؟ از رشته‌های علمی مثل تاریخ، روان‌شناسی و حتی نقد ادبی بگیریید تا داستان‌های ادبی و ادیان، این پرسش که آیا هر یک از اینها توان حصول به نوعی از حقیقت را دارند یا خیر، پرسش مشروعی است و نباید طرح آن را به خودی خود نادرست شمرد. این پرسش در مورد دین نیز پرسشی قابل طرح و بررسی است.

آخوندزاده به صراحت سخنی از روش‌شناسی به میان نمی‌آورد، در عوض از نوع خاصی از علم‌گرایی یا ماده‌گرایی که موضعی فلسفی است، دفاع می‌کند. فریدون آدمیت دیدگاه آخوندزاده را چنین خلاصه می‌کند: «صرفاً معتقد به اصالت ماده است، به روح مجرد اعتقاد ندارد؛ مطلقاً منکر صانع مدبر و واجب‌الوجود است و پایه حکمت اولی را یکسره بر آب می‌داند؛ معتقد به اصالت عقل و تجربه است و علم را از حکمت جدا نمی‌شناسد؛ در کارگاه هستی و وقایع تاریخ به رابطه علت و معلول اعتقاد دارد و پایه اخلاق را بر عقل می‌نهد؛ همه‌جا روش انتقاد علمی را به کار می‌بندد، هر چه با معیار عقل و علم سازگار باشد می‌پذیرد وگرنه در شمار اوهام می‌داند و هیچ می‌شمرد.» (ص ۱۷۴) آنچه از موضع آخوندزاده برمی‌آید این است که علم‌گرایی مدنظر او علم‌گرایی هستی‌شناختی است. چنین موضعی بر آن است که فقط مقوله‌هایی که در علم قابل طرح و بررسی هستند وجود دارند و هر چه در علوم طبیعی طرح نشود وجود ندارد. آخوندزاده مدعی است «دیو و فرشته و جن» از ممکنات نیستند، درحالی‌که هیچ تناقضی در مفهوم «دیو»، «فرشته» و «جن» وجود ندارد که بگوییم وجود آنها ممکن نیست. آنچه باعث می‌شود شخصی به یکی از این جانوران باور پیدا کند یا نکند، وجود یا عدم وجود شواهد مبتنی بر وجود آنهاست. برای هر یک از ما هیچ باوری معقول‌تر از این نیست که بگوییم «من وجود دارم»، با این حال این باور عقلانی را که اساس تمام تجربه‌ها و آموخته‌های ما (از جمله فرمول‌های فیزیک) است نمی‌توان با هیچ‌یک از علوم طبیعی نشان داد. علم‌گرایی هستی‌شناختی آخوندزاده که آدمیت

معادل «اصالت ماده» را برای توصیف آن به کار می‌برد، نه تنها مشکلاتی دارد - که به برخی از آنها اشاره شد - بلکه با توجه به تغییراتی که فیزیک پیدا می‌کند، می‌توان گفت ابهاماتی نیز دارد. در میان فیلسوفان، رایج بوده آنچه را در جهان وجود دارد به سه دسته مادی، ذهنی و انتزاعی تقسیم کنند. آنچه در علوم طبیعی‌ای مانند فیزیک طرح می‌شود معمولاً در بخش «مادی»، ذهن انسان، خداوند، روح و جن در بخش «ذهنی» و اعداد و گزاره‌ها در بخش «انتزاعی» جای داده می‌شوند؛ اما آنچه فیزیک بدان می‌پردازد دستخوش تغییرات است. به‌عنوان مثال چنان‌که کالین مک‌گین (۲۰۲۰) می‌گوید، زمانی «ذرات» در فیزیک اساس کار بودند، ولی پس از آن «میدان» فیزیکی اساس قرار گرفت و از این رو نمی‌توان مدعی شد آنچه فیزیک با آن سروکار دارد «ماده» است. در نتیجه، «اصالت ماده» موضعی است که اگر بخواهد خود را با علم‌گرایی پیوند بزند، می‌بایست با این قبیل ابهامات نیز سروکار پیدا کند.

اما مشکل علم‌گرایی تنها وجه هستی‌شناختی آن نیست. این تصور که علوم طبیعی به‌تنهایی می‌تواند ما انسان‌ها را نجات دهد و دنیا را گلستان کند نیز باوری است که موهوم بودن آن بر ما روشن شده است. آدمیت در وصف آخوندزاده می‌گوید: «اما همان چیزی که نوشته مقام او را از چند جهت در تاریخ عقاید فلسفی جدید ارجمند می‌دارد: اینکه نماینده کامل عیار روح علمی عصر خویش است؛ اینکه پیشرو نشر برخی آرای حکمای اخیر مغرب زمین است؛ اینکه اصول نقد علمی ادیان را دقیقاً و بدون مجامله‌گویی درباره شریعت اسلام بکار بست. از جهت اول و سوم در میان همه نویسندگان همزمانش در کشورهای اسلامی بی‌همتاست؛ به حقیقت از نوآوران است.» (ص ۱۷۳).

بنا به ماهیت کتاب آخوندزاده، نمی‌توان جزئیات و ظرایف بیشتری از دیدگاه او را شناخت تا ویژگی‌های دیدگاهش را با دقت مشخص کرد، ولی همین قدر می‌توان گفت که آخوندزاده در زمانی می‌زیست که علم مدرن تحفه جدید و امید بشر برای رهایی از همه معضلات بود. او نیز همچون دیگر روشنفکران دوران خود به استقبال این منجی نوظهور رفت. حال که از آن دوران مدتی گذشته، می‌دانیم هرچند علم یکی از تواناترین ابزارها برای خدمت به بشر است، به‌تنهایی نمی‌تواند چاره‌ساز باشد. ما از زیست‌شناسی در خدمت آلمان نازی (برای به‌نژادی غیراخلاقی)،

از روان‌شناسی در خدمت شوروی (برای شکنجه) و از فیزیک در خدمت آمریکا (بمب اتمی در هیروشیما و ناکازاکی) به‌عنوان چند نمونه از به‌کارگیری علم در پیش‌برد بربریت و توحش اطلاع داریم و نمی‌توانیم وانمود کنیم که علم به‌تنهایی می‌تواند چاره‌گشا باشد؛ همان توحش و بربریتی که آخوندزاده قصد برچیدن آن را داشت. با این حال نمی‌توان آخوندزاده را متهم کرد که علم را به‌تنهایی حلال تمام مشکلات می‌دانسته است، بلکه او علم را در نظام سیاسی مشخصی برای اداره جامعه توصیه می‌کرد. فارغ از اینکه نظام سیاسی مدنظر او چه توانایی‌ای دارد، این موضع نشان می‌دهد که آخوندزاده به نقشی که علم در نظام سیاسی بازی خواهد کرد، توجه داشته است.

از نظر آخوندزاده در این اثر، یکی از مشکلات اسلام که عامل عقب‌ماندگی ایرانیان شد، فقه و افسانه‌هایی هستند که واقعیت‌های تاریخی در نظر گرفته می‌شوند و بخش بزرگی از ادبیات فارسی را نیز به خود اختصاص داده و باعث شده‌اند افراد به امور بی‌حاصل و بیهوده مشغول شوند و از پرداختن به مسائل مهم‌تر باز بمانند. علاوه بر این وجه، نقد او ادبیات رایج در ایران را نیز در بر می‌گیرد که به‌طور عمده شامل شریعت و افسانه است و نه آثار فاخر ادبی؛ «طهارت را فلان طور باید گرفت و نماز را فلان وضع باید گذارد و فطره و زکوة و خمس را به فلان نهج باید داد و هنگام قضای حاجت رو به قبله نباید نشست و سنگینی بدن خود را بر پای چپ باید انداخت و اسم این‌گونه هذیان‌ات را احکام شرعیه نهاده‌اند و یا شامل است بر نقل پاره‌ای افسانه‌های بی‌اصل که اسم آن‌ها را معجزات گذاشته‌اند.» (ص ۳۷). آخوندزاده باورهای مذهبی‌ای همچون باور به غیبت و نایبان امام زمان را هم مردود می‌شمارد و می‌گوید برای غیبت اثبات عقلی وجود ندارد و «اعتقاد شما در این باب مبنی بر روایت چند نفر عیار ابله‌فریب است.» (ص ۹۳) و سپس با زیر سؤال بردن آنها می‌گوید: «من نمی‌فهمم که معجزات یا کرامات این سفرا چرا فقط از باب خمس و هدیه و نذر بروز می‌کرد.» (ص ۹۶).

ممکن است چنین آداب و باورهایی به نظر برخی بی‌خطر باشد و از این‌رو برشمردن آنها به‌عنوان عامل بدبختی جامعه قدری اغراق‌آمیز، ولی آخوندزاده به‌کارگیری این مجموعه باورها در ارکان حکومت‌داری را نیز مدنظر دارد و به آنها به‌عنوان یک مجموعه عوامل نگاه می‌کند. از جمله مهم‌ترین ایرادات جامعه ایران آن زمان، از نظر آخوندزاده، سیستم قضایی غیرمدرن است که در

آن شیوه مجازات بیش از هر چیز مورد نقد اوست: «رسم سیاست که در میان طوایف وحشی و بربر معمول است، الان در ایران مشاهده می‌شود؛ می‌بینی آدم دو نیمه شده از دروازه‌های شهر آویزان گشته است، می‌شنوی که امروز پنج دست مقطوع گشته، پنج چشم کنده شده، پنج گوش و دماغ بریده شده است.» (ص ۵۸). به عبارت دیگر، قوانین جزایی اسلامی مانند قصاص، از نظر آخوندزاده، قوانینی متعلق به طوایف وحشی و بربر است که باید برچیده شود. به رغم همه این بدگویی‌ها علیه اسلام، آخوندزاده در این کتاب می‌گوید اسلام بهترین دین است و اگر قرار باشد دینی را برگزیند، اسلام را برمی‌گزیند. آرامش دوستدار با نقل این بخش از کتاب آخوندزاده - «ای جلال الدوله از این سخنها تو گمان مبر که سایر ادیان را بر اسلام مرجح می‌دارم. اگر بنا بر ترجیح می‌شد باز دین اسلام از سایر ادیان مقبول و برگزیده من است» - به تناقضی در تفکر او پی می‌برد و می‌گوید: «مشکل ناآگاهانه آخوندزاده در زمینه انتقاد اجتماعی و اصلاح دینی یکی این است که از یکسو عرب را نگونبخت‌ترین قوم و دینش را موجب نگونبختی تاریخی شده آن اعلام می‌کند و از سوی دیگر همین اسلام را بر دیگر ادیان ترجیح می‌دهد، آنگاه همه ادیان را از بنیاد باطل می‌خواند؛ و دیگر آنکه برای اصلاح دین اسلام، یا باصطلاح خود او «پروتستانتیسیم اسلامی»، پیشینه این فرم دینی مسیحی را در شاخه‌ای از تشیع کشف می‌نماید: در بینش و جنبش باطنی!» (دوستدار، ۱۳۷۷، ص ۱۱۲).

هرچند آخوندزاده از اولین روشنفکران ایرانی بود که به نقد دین و خداباوری پرداخت، آثارش در مقایسه با آثار بعدی به زبان فارسی که به همین نقد پرداخته‌اند، از استاندارد بالایی برخوردار است و این خود نشان‌دهنده آن است که آثار نگاشته شده در این حوزه پیشرفت چندانی نداشته‌اند. بدیهی است این سخن بدین معنا نیست که اثر آخوندزاده در مقایسه با تمامی آثاری که در نقد دین و خداباوری به دیگر زبان‌ها نگاشته شده‌اند، برتری خاصی دارد. پس از بررسی اثر آخوندزاده، حال به سراغ دو اثر از علی دشتی می‌رویم.

علی دشتی

علی دشتی (۱۲۷۶-۱۳۶۰) از جمله روشنفکرانی بود که آثار متعددی را به نقد دین اختصاص داد و برخی از آثار او در نقد دین از شناخته‌شده‌ترین آثار نوشته‌شده به زبان فارسی در این زمینه هستند. از میان آثار دشتی که به نقد دین و عرفان اختصاص یافته‌اند، در اینجا به دو اثر عقلا برخلاف عقل و تخت پولاد اشاره خواهم کرد.

عقلا برخلاف عقل

علی دشتی در کتاب عقلا برخلاف عقل، در هفت فصل متفاوت، به بررسی عقل و عقلانیت پرداخته است. نویسنده در فصل اول با عنوان «عقلا برخلاف عقل»، به بررسی تاریخی عقل‌ستیزی در اسلام می‌پردازد. با توجه به موضوع بحث این نوشتار، در اینجا بررسی خود را به همان فصل اول کتاب محدود می‌کنیم. به نظر می‌رسد نقد او در این کتاب گاه متوجه کلیت دین اسلام است و گاه چنین نیست و تنها نحله‌ها و فرقه‌های بخصوصی را در این زمینه مقصر می‌داند؛ به‌طور مشخص افرادی مانند امام محمد حنبل و اشعریانی مانند امام محمد غزالی. او به بهبود خفیفی در عقل‌ستیزی در دوران خلفای عباسی باور دارد و آن را نتیجه ترجمه و نشر اندیشه‌های ایران باستان و یونان و نفوذ ایرانیان در حکومت‌داری می‌داند. این تغییرات با واکنشی مواجه می‌شود که نتیجه آن عقل‌ستیزی است. دشتی می‌گوید این تحولات «نگرانی شدیدی را در محیط متدینان خشک و محدثان قشری، که حنبلیان مظهر کامل آن بشمار می‌رفتند، برانگیخت. غالب آنان مردمان ساده‌لوحی بودند که خیال می‌کردند روایات و احادیث، مرز نهایی معرفت انسانی است و رخنه افکار یونانی و ایرانی باعث سستی معتقدات مردم می‌شود.» (ص ۸). در واقع از همین نقل قول می‌توان دریافت که منظور دشتی از ضدیت با عقل چیست. به نظر بدیهی می‌آید که محدود کردن «کلیت» دانش بشر به روایت و حدیث موضع عقل‌ستیزانه‌ای است. به‌عنوان مثال، برای اینکه بخواهم بفهمم روبه‌روی من چه کسی ایستاده، شرط عقل این است که از قوه ادراک یا حافظه خود بهره ببرم و نمی‌توانم به حدیث یا روایت رجوع کنم، ولی آیا افرادی که روایت و حدیث را - چه در صدر اسلام در حجاز و چه در سده بیست‌ویکم در ایران - مرز نهایی

دانش بشر می‌شمارند به چنین موضع‌گیری‌هایی می‌پردازند که آشکارا نادرست است؟ بگذارید به صورت مختصر به این مسئله پردازیم تا پاسخ به این سؤال قدری مشخص شود.

آیا حدود مرز دانش ما روایت و حدیث و قرآن و سنت است؟ این پرسش مهمی است و پرداختن به آن می‌تواند تعریف ما از عقلانیت را دقیق کند. مشکل این‌گونه موضع‌گیری‌ها این است که به این نکته بی‌توجه‌اند که انسان با معلومات و دانسته‌هایی به سراغ متون مقدس و دیگر اجزای دین می‌رود. مثلاً برای اینکه بتوانم حدیث یا روایتی را بفهمم، نیاز است یکی از زبان‌های انسانی را بدانم، یا چنانچه غزالی می‌گوید، برای تعیین ارث که در شریعت اسلام هم مطرح است، باید از علم حساب بهره ببریم. به نمونه‌های دیگری هم می‌توان فکر کرد؛ به‌عنوان مثال برای تشخیص جهت قبله، ساخت مسجد، اندازه‌گیری آب کُر و بسیاری چیزهای دیگر که دین‌داری به آنها وابسته است، به هندسه و حساب و منطق و علوم مختلف وابسته‌ایم. مشکل اصلی افرادی که حتی بهره بردن از حساب و هندسه را نیز مجاز نمی‌شمارند، چیست؟

دستی با بررسی مواضع برخی از فقها، شعرا و بزرگان خاطر نشان می‌کند که مخالفت این افراد صرفاً با فلسفه نبود - که ممکن است با باورهای دینی آنها نیز تعارض داشته باشد - بلکه با علمی همچون ریاضیات و هندسه و نجوم هم مخالف بودند و این علوم را مقدمه کفر و الحاد برمی‌شمردند. مخالفت این افراد به فلسفه و علوم ختم نمی‌شد و گاه طب و موسیقی را نیز شامل می‌شد. عجیب‌تر از همه، این مخالفت‌ها حتی دامن منطق را هم می‌گرفت، چنانچه دستی می‌گوید: «اشعریان متعصب منکر فن منطقتند و می‌گفتند اگر منطق ارسطو برای سلامت فکر و صحت استنتاج لازم بود پس باید بگوییم ابوبکر و عمر که منطق نخوانده‌اند خوب فکر نمی‌کردند و بر خطا می‌رفته‌اند، یا ابوحنیفه که منطق ارسطو را نیاموخته بود در مسائل فقهی به غلط رفته است.» (ص ۲۱). دستی کج فهمیدن منطق نزد این افراد را تبیین می‌کند. او می‌گوید منطق قواعدی بیرون از تفکر نیست که بر تفکر تحمیل شود، بلکه قواعد خودِ تفکر است، چنانچه قواعد صرف و نحو بخشی از خود زبان است. گذشته از این نکته، دلیل مهم دیگر این‌گونه مخالفت‌ها مشخص می‌شود. پیش از آن به نقل قولی که دستی از یکی از مخالفان منطق می‌آورد دقت کنیم: «خداوند مؤمنان را از پلیدی منطق و کثافت آن مصون دارد. اینکه پاره‌ای می‌خواهند اصطلاحات منطق یا روش استدلالی آنرا در احکام شرعی بکار بندند مرتکب عملی قبیح و

شنیع می‌شوند. احکام شرعی بحمدالله محتاج منطق نیست و آنچه آنان برهان و استدلالش می‌نامند یاوه‌هایی بیش نیست که خداوند آدم روشن‌ذهن را از آن بی‌نیاز ساخته است... هر کس خیال می‌کند در منطق و فلسفه سودی هست فریب شیطان را خورده است و بر اولیا امر واجب است شر آنها را از مسلمانان دور کنند، از مسند درس فرودشان اندازند، از شهر و دیارشان بیرون رانند و مجازاتهای سخت بر مباشرین این فنون روا دارند، بر ولی امر واجب است فلاسفه را مخیر کند میان قبول اسلام یا دم شمشیر تا آتش فتنه فرو نشیند و آثار آنها بکلی از روی زمین محو شود. او باید هر مدرسی را که تمایل به علوم عقلی دارد از مدرسه بیرون کند، به زندان افکند یا لااقل نگذارد از خانه پای بیرون نهد.» (ص ۲۵).

یکی از پرسش‌هایی که در پی این مخالفت‌ها مطرح می‌شود به این صورت است: آیا دانشی که پیش از اسلام یا مستقل از آن وجود داشته یا پس از اسلام به آن آگاه شده‌ایم، می‌تواند اعتبار سخنان و نگرش شخصیت‌های مهم اسلام را زیر سؤال ببرد؟ اگر احیاناً علوم و دانش فعلی بشر یا سخنانی که پیش از اسلام یا مستقل از اسلام مطرح شده‌اند، با سخنان و افکار نخستین مسلمانان در تعارض باشد، مسلمان چه باید بکند؟ این پرسش قابل طرح و برای شخص دین‌دار نیز بسیار مهم است. پرسش و نگرانی دیگری که در پس این مخالفت دیده می‌شود این است که اگر خداوندی وجود دارد که می‌خواهد بشر را هدایت کند و پیامبری برگزیده و بخشی از دانش مطلقاً صحیح خودش را از طریق او به انسان‌ها منتقل کرده، چگونه ممکن است هدایت انسان‌ها و زیستن درست در این دنیا نیازمند چیزی باشد که در این پیام به آن اشاره نشده باشد. ممکن است فرد دین‌دار تصور کند که اگر دانشی برای هدایت انسان و زندگی درست در این دنیا ضروری باشد، خداوند در قالب وحی بدان اشاره کرده است و شخص پیامبر نیز از آن آگاه بوده و دست‌کم نخستین مسلمانان، که تحت نظارت پیامبر به اسلام گرویده‌اند، به هدایت‌گری کامل اسلام دسترسی داشته‌اند و این هدایت نمی‌بایست در گرو دانشی باشد که این افراد از آن محروم بوده‌اند. پرداختن به این پرسش‌ها می‌تواند راه را برای رسیدن به نتیجه‌ای هموار کند که در آن بخش‌هایی از معرفت انسانی کنار گذاشته شود یا استفاده از آن منع شود. دشتی دلیل نهی این افراد از تکیه بر عقل را چنین بیان می‌کند: «قشریان و اسیران عقاید تعبدی این وجه عذر را دارند که می‌گویند عقل ما ناقص است و انبیا عقل کلند. پس اگر عقل خود را به چیزی نمی‌شمیریم برای این است

که از عقل کامل پیروی می‌کنیم.» (ص ۲۷) و سپس در نقد آنها می‌گوید:

«بدیهی است در این وجه عذر، دو اشتباه بزرگ و محسوس وجود دارد: یکی آنکه همان نبی یا انسان کامل عقل کل را به هدایت عقل شناخته‌اند، به نور عقل پی به ذات پروردگار برده‌اند، و باز در پرتو استدلال عقلی به صدق رسالت یا هدایت امام رسیده‌اند. پس چطور است در اصل قضیه که اثبات صانع و نبوت عامه و پس از آن نبوت خاصه است عقل راهنمای درستی است ولی پس از آن از ارزش می‌افتد؟ اما اشتباه دوم این است که تماس با انسان کامل و عقل کل برای همه خلق میسر نیست. اگر همه خلایق به فیض حضرت رسول می‌رسیدند و انسان کامل را درک می‌کردند پس بالضرورة متابعت از وی متابعت از عقل بود ولی نبی معصوم همیشه در عالم خارج وجود ندارند پس به چه وسیله از روش و رای عقل کامل مطلع می‌توان شد؟» (ص ۲۷).

این ادعا که گروهی از انسان‌ها عقل کامل‌تری نسبت به بقیه داشته‌اند می‌تواند به شکل‌های مختلفی مطرح شود. ممکن است کمال عقل از حیث عقل عملی یا عقل نظری مدنظر باشد. در بُعد عقل عملی ممکن است منظور این باشد که این افراد کمتر دچار نفسانیات بوده‌اند و در نتیجه بر سبیل امیال و شهوت خود حق و باطل را تعیین نمی‌کرده‌اند. این وجه قابل اعتنا و بررسی است، ولی تمامیت بحث عقل را نمی‌توان با چنین وجهی بررسی کرد. در بُعد عقل نظری هم ممکن است منظور این باشد که این افراد دانش بیشتری دارند؛ در این حالت این ادعا قابل بررسی است. باید دید چه دانشی محل بحث است و آیا دیگران هم می‌توانند از آن آگاه شوند و چه شواهدی برای آن وجود دارد و غیره. ولی ممکن است این ادعا به شکلی باشد که ما را به وادی فلسفه ذهن بکشاند، یعنی ادعا شود که ذهن این افراد تفاوتی ماهوی با ذهن افراد عادی دارد و بر این اساس است که می‌توان گفت عقل آنها عقل کامل است و عقل ما انسان‌های عادی ظرفیت کمال عقلی را ندارد. در حالتی که دو ذهن متفاوت می‌خواهند با یکدیگر هم‌کلام شوند و یکی راه و روش هدایت شدن را به دیگری بیاموزد، آیا اساساً گفت‌وگو و فهم میسر است؟ البته که توان ذهنی ما انسان‌ها با هم تفاوت‌هایی دارد، ولی در چنین حالتی منظور این‌گونه تفاوت‌ها نیست، بلکه منظور این است که نوعی از ذهن که مثلاً مختص انبیاست، به لحاظ ماهوی متفاوت است. به عبارت دیگر، بحث بر سر تفاوت کمی هوش و چنین مسائلی نیست، بلکه بر سر تفاوتی اساسی

و بنیادین است. به هر حال هر یک از این حالات که برقرار باشد، همین گروه از دین‌داران هم برای تشخیص اینکه پیامبران عقل کاملی دارند، از عقل ناقص خود بهره می‌برند. اگر عقل ناقص ما انسان‌های معمولی قابل اتکا نیست، چگونه است که می‌تواند به ما در تشخیص عقل کامل یاری برساند؟ بهتر نیست به همه تشخیص‌های این عقل ناقص بی‌اعتماد باشیم؟ گذشته از این، مادامی که قرار است از عقل کامل و عقل ناقص سخن بگوییم، یعنی مقایسه میان این دو نوع عقل ممکن است، آیا بدین معنا نیست که باید معیار واحدی برای سنجش این دو فراهم باشد؟ و آیا این نکته به این معنا نیست که این دو عقل تفاوت کمی دارند؟ این پرسش نیز مطرح خواهد شد که اگر هدف خداوند خلق هستی و هدایت بشر بوده است، چرا باید ذهن گروهی را به شکلی بیافریند که توان فهم راه و روش هدایت شدن را نداشته باشند؟

دستی در این اثر، نقد خود را به قشری‌ترین گروه دین‌داران محدود می‌کند و از بررسی پرسش‌هایی اساسی درباره ارتباط بین اسلام و عقلانیت باز می‌ماند. او در این اثر به نقد عرفان هم می‌پردازد که در اینجا از آن می‌گذریم، چراکه در بررسی آثار احمد کسروی به طور مفصل به عرفان و تصوف خواهیم پرداخت.

تخت پولاد

علی دشتی کتاب تخت پولاد را در سال ۱۳۵۴ در قالب گفت‌وگو نوشته است. کتاب با روایت راوی از نحوه ورودش به حوزه علمیه آغاز می‌شود. پدر راوی که تاجر ساده‌ای بود، در یک واقعه، مورد ظلم و ستم واقع می‌شود و به این نتیجه می‌رسد که در ایران فقط دیوانیان و روحانیان می‌توانند بدون آزار و اذیت و در ناز و نعمت زندگی کنند و از آنجاکه زندگی دیوانیان را به لحاظ شرعی مشکل‌دار می‌داند، پسر خود را به اصفهان نزد شخصیتی مذهبی به نام سید محمدباقر درجه‌ای می‌فرستد. پسرک در آنجا با رفتار خوب این سید مواجه می‌شود و به همراه او و چند طلبه دیگر به نام‌های مجدالشریعه، سید نجف‌آبادی و شیخ حسن قمی به بیرون از شهر رفته و در فضایی دوستانه و صمیمی با هم به بحث و گفت‌وگو پیرامون مسائل دینی می‌پردازند. پسرک در خود گفت‌وگوها مشارکتی ندارد و راوی است، سید درجه‌ای «مسلمانی عقل‌گرا» است، مجدالشریعه

«طلبه‌ای رند» است که به مسائل سیاسی و اجتماعی نظر دارد، سید نجف‌آبادی نماینده «طلبه‌های قشری» است و شیخ حسن قمی هم نقش بسیار کم‌رنگی در گفت‌وگوها دارد و بیش از اینکه موضعش مورد تأکید باشد، بر روحیه آرام او در این کتاب تأکید می‌شود. در مسیر گلدایی نزد آنها می‌آید و ضمن طلب کمک، می‌گوید «حضرت عباس به آقا طول عمر کرامت کند» (ص ۲۷) و سید دُرچه‌ای در پاسخ می‌گوید «حضرت عباس اگر می‌توانست به خودش عمر می‌داد» (ص ۲۸). این پاسخ طلبه‌های جوان را شوکه می‌کند و همین جمله نقطه شروع گفت‌وگویی میان سید و آنهاست. برای اینکه بحثشان شکل بگیرد، نخست باید مشخص کنند که مبنای آن چیست تا بر همان اساس بتوانند اختلاف نظرهایشان را به سرانجام برسانند. از این رو، نخست این بحث میان آنها در می‌گیرد که عقل یا نقل، کدام یک مرجع بحثشان باشد. سید نجف‌آبادی در این بحث معتقد است که نقل، نقل پیامبران و امامان است و آنها عقل کامل داشته‌اند و در نتیجه زمانی که به نقل آنها استناد می‌کنیم، عقل کامل را هم در بحث خود داریم. در پاسخ به این دیدگاه، سید دُرچه‌ای می‌گوید درستی هیچ‌یک از احادیث قطعی نیست و مهم‌ترین اصل دین، یعنی توحید، و دیگر اصول مهم دینی را از طریق عقل می‌پذیریم و از این رو دیگر موارد دین هم از طریق عقل قابل دسترسی هستند. طرفین می‌پذیرند که با استناد به عقل بحث کنند. در ابتدای بحث و نیز ادامه آن، یکی از موضوعات بسیار مهم گفت‌وگو مفهوم «انسان بودن» پیامبران و امامان و بزرگان ادیان است. آیا این اشخاص همچون دیگر انسان‌ها بوده‌اند و یا با آنها متفاوت‌اند و اگر تفاوتی دارند، این تفاوت شامل چه مواردی است؟ در میان دین‌داران باور به «عقل کامل» پیشوایان دینی و یا توانایی‌هایی فوق بشری آنها رایج است. اگر بخواهیم با نقل به بررسی این ادعاها بپردازیم، واقع برای تأیید یک موضع به خود آن موضع رجوع کرده‌ایم. به ما خواهند گفت چرا پیشوایان دینی عقل کامل دارند؟ برای پاسخ به این پرسش به نقلی از همین پیشوایان یا اشخاص دیگری ارجاع داده خواهد شد. آیا می‌توان بر چنین اساسی به این نتیجه رسید که آنها عقل کامل داشته‌اند؟ در این حالت چند بررسی لازم است. نخست اینکه آیا این نقل خاص معتبر است؟ ممکن است چنین حدیثی جعل شده باشد که در آن صورت اعتبار این باور هم زیر سؤال خواهد رفت. بررسی دیگر در چنین مواردی راستگو بودن شخصی است که ادعاهایی درباره خود می‌کند. اگر شخصی به دروغ‌گویی مشهور باشد، دلیل خوبی است که در چنین ادعایی شک کنیم، ولی اگر تمام

بررسی‌های این‌چنینی را هم انجام دهیم و متوجه شویم که شخصی راستگو و دارای سلامت روان چنین سخنی به زبان آورده است، آنگاه باید مشخص کنیم که عقل کامل یعنی چه و با توجه به تعابیر متفاوتی که می‌توان از عقل کامل به دست آورد، تعیین کنیم کدام یک از آنها اساساً معنادار است، کدام یک را می‌توان به انسان اطلاق کرد و غیره.

با اینکه در ابتدای گفت‌وگو مشخص می‌شود که عقل مبنای بحث است و نه نقل، بازهم اصول و قواعدی که چارچوب دین را می‌سازند به‌عنوان اصول عقلی پذیرفته می‌شوند. به‌عبارت‌دیگر، سید دُرچه‌ای وجود خداوند و حق بودن دین اسلام را به‌عنوان اصول عقلی می‌پذیرد، درحالی‌که اگر تقدم کامل عقل بر نقل میان آنها پذیرفته می‌شد، می‌بایست بحث از وجود یا عدم وجود خداوند شروع می‌شد و اگر مشخص می‌شد وجود خداوند به لحاظ عقلانی قابل دفاع است، آنگاه به بررسی ویژگی‌های او می‌پرداختند؛ همچنین بررسی می‌کردند که آیا وجود خداوند وجود دین را هم ضرورت می‌بخشد یا نه و غیره. در این کتاب پذیرش وجود خداوند و حقانیت دین اسلام از سوی شخصیت‌ها به روش عقلانی صورت نمی‌گیرد. اصولی که چارچوب باورهای دینی را تشکیل می‌دهد میان طرفین این گفت‌وگوها پذیرفته شده است و اختلاف نظر آنها بر سر این است که پس از پذیرش چنین چارچوبی، در داخل آن چه باورهای مذهبی‌ای می‌توان داشت. به‌عنوان مثال، هنگامی که بر سر توانایی «حضرت عباس» برای طول عمر بخشیدن به دیگر انسان‌ها بحث می‌شود، بحث عقلانی آنها در همین چارچوب دینی قابل فهم است. آنها پذیرفته‌اند خدایی وجود دارد که مسئول حیات و مرگ است، همچنین پذیرفته‌اند هر کس بر این باور باشد که شخصی غیر از خدا توانایی مداخله در حیات و مرگ دارد، مشرک است. در نتیجه، بدون بررسی هر گونه حدیث یا نقلی، می‌توان نتیجه گرفت که در چارچوب دینی نمی‌توان باور داشت که غیر از خداوند شخص یا پدیده دیگری توان اعطای طول عمر دارد. در همین بررسی مفهوم «شُرک» نیز یک مفهوم کاملاً دینی است و در این چارچوب دینی به کار گرفته شده است و بر سر این مفهوم بحث عقلانی شکل نمی‌گیرد که شرک دقیقاً چیست و آیا غلط است یا درست یا غیره. در همین راستا، در طول این گفت‌وگو مشخص می‌شود که هر انسانی هر چقدر هم مقرب و دارای شأن و مرتبه باشد، همچنان انسان است و نمی‌توان ویژگی‌های خداوند را به او اطلاق کرد. از مواردی که در این گفت‌وگو مطرح می‌شود معجزه مسیح در زنده کردن مرده است.

مجدالشریعه در این قسمت از بحث نکته جالب توجهی را خاطر نشان می‌کند. او می‌گوید اگر مسیح چنین معجزه‌ای داشت، کسی نمی‌توانست به او ایمان بیاورد، چراکه انسان‌ها در راستای منافع خود عمل می‌کنند و اگر کسی چنین معجزه‌ای را ببیند، به نفعش است که به آنچه مسیح می‌گوید ایمان بیاورد. سید نجف‌آبادی در پاسخ به او می‌گوید نص صریح قرآن این است که این معجزه رخ داده است، پس باید وقوع آن را پذیرفت. موضع سید دُرچه‌ای این است که هرگاه نص قرآن یا ظاهر آن با عقل در تعارض باشد، باید آن را تأویل کرد. سید دُرچه‌ای می‌گوید: «همین احترام و اطاعتی که نسبت به نصوص قرآنی داریم مبتنی بر احکام عقل است. یعنی عقل ما به ما گفت که خدا هست و آن خدا یکتا و عادل و قدیر و قدیم و حکیم است و حضرت محمد مبعوث از طرف اوست و قرآن دستور آسمانی و کلام مجید الهی است.» (صص ۵۸-۵۹). هرچند در اینجا و در دیگر بخش‌های این گفت‌وگو سید دُرچه‌ای مدعی است که بر اساس عقل برخی از باورهای خدا باورانه و دینی را می‌پذیرد، در چنین مواردی، یعنی مواردی که اصول آن در چارچوب دینی مطرح است، مدعی است که این اصول عقلانی‌اند ولی هیچ استدلالی در این راستا مطرح نمی‌کند و به نظر می‌رسد که پذیرش آنها بر همان مبنای نقل باشد. سید دُرچه‌ای برای زیر سؤال بردن باور به «زنده شدن مردگان» در معجزه مسیح به آیات سوره اسرا (۹۰ تا ۹۵) ارجاع می‌دهد. یعنی به قرآن تکیه می‌کند و با استدلال عقلانی امکان زنده شدن مردگان را زیر سؤال نمی‌برد. سپس بر اساس همان آیات، می‌گوید برای اثبات «نبوت پیغمبر نباید انتظار معجزه داشت. خرق عادت و به ظهور رسیدن ممتنعات عقلی به هیچ وجه، وجود خارجی پیدا نکرده است» (همان). در اینجا به صورت مستقل به غیرعقلانی بودن خرق عادت پرداخته نمی‌شود و پس از بررسی آیات قرآن گفته می‌شود این موضع غیرعقلانی است.

اگر چارچوب دینی را بپذیریم، یعنی بپذیریم خدایی وجود دارد که جهان را آفریده و حیات و مرگ دست اوست و درعین حال بر این باور باشیم که موجودات دیگری هم توانایی دخالت در مرگ و زندگی را دارند، انسجام این چارچوب دینی را تهدید می‌کنیم. از آنجاکه طرفین این گفت‌وگو این چارچوب را پذیرفته‌اند، باورهای دینی جزئی‌ای را خواهند پذیرفت که انسجام این چارچوب مذهبی را بر هم نزنند و آن را دچار تناقض نکنند. دین یا مذهب تناقض و عدم انسجام را منع نکرده است و این از اصول عقلی است که موضعی منسجم داشته باشیم، ولی سید دُرچه‌ای برای پرهیز

از تناقض با اصول دینی به بررسی باورهای جزئی دینی می‌پردازد. البته او سخنی از «تناقض» به میان نمی‌آورد و تأکیدش بر «شُرک» است. یعنی عامل پرهیز دادن از برخی باورهای مذهبی دلیل عقلانی - نامطلوب بودن تناقض - نیست، بلکه دلیل دینی - نامطلوب بودن شرک - است.

سید دُرچه‌ای در بحث پیرامون خرق عادت می‌گوید: «این دنیا، دنیای اسباب است و تمام جریانهای آن باید بر طبق نوامیس طبیعی که خداوند مقرر کرده است انجام گیرد، ناچاریم معتقد شویم که بعث رسل هم از این قوانین تخلف نکند. یعنی برای اینکه حضرت محمد به اصلاح جامعه بشری قیام کرده است و شریعت مقدس را برای خیر مردم وضع نماید لازم نیست که فرض کنیم فرشته به شکل یک حیوان قشنگ با تاج هفت کنگره بر سر و با بالهای طلائی از اوج آسمانها پر و بال گشوده و رفته است زیر عبای حضرت و به او پیغام حق را رسانیده است.» (ص ۶۶).

ایده قوانین طبیعی از نقل به دست نیامده است و پرسش فلسفی‌ای که اینجا به آن نمی‌پردازیم این است که آیا واقعاً چیزی به نام قوانین طبیعی داریم؟ تصورات فیلسوفان نسبت به قوانین طبیعی و ماهیت آنها در دوره‌های مختلف تغییراتی داشته است. کدام یک از این تصورات از قوانین طبیعی مدنظر است؟ اگر دین اسلام یا هر دین دیگری پیرامون جهان طوری سخن گفته باشد که با وجود قوانین طبیعی طبق تعریفی خاص در تعارض باشد، آنگاه در صورت درستی تعریف قوانین طبیعی، آن دین یا بخشی از آن زیر سؤال خواهد رفت. اگر کلاً قوانین طبیعی نداشته باشیم یا قوانین طبیعت به شکلی باشند که «خرق عادت» هم ممکن باشد، آنگاه نمی‌توان بر اساس قوانین طبیعی باور به نزول فرشته به شکل یک حیوان قشنگ و غیره را زیر سؤال برد. وقتی فرد دین‌دار می‌گوید خداوند قوانینی برای طبیعت تعیین کرده و بعثت هم از آن تخلف نمی‌کند، باید مشخص کند منظورش از قوانین طبیعی چیست. او بخشی از چارچوب دینی خود را از نگرش علمی اخذ کرده و آنگاه برخی از جزئیات باورهای دینی را که با آن در تناقض یا تعارض هستند، کنار گذاشته است. آیا نظریه‌های علمی یا مفروضات نگرش علمی (مانند وجود قوانین طبیعی، وجود ساختار ریاضیاتی قابل کشف در جهان فیزیکی و...) را باید به‌عنوان بخشی از اصول چارچوب دینی پذیرفت و سعی کرد باورهای دینی جزئی‌ای را که با این اصول در تناقض اند، حذف کرد؟ اگر هم پاسخ مثبت باشد، لازم است پیش از آن، عدم تناقض این نظریه‌ها و مفروضات نگرش علمی با اصول دینی (مانند خداوندی با چنین و چنان ویژگی و امکان وحی و غیره) بررسی شود.

به‌طور کلی می‌توان گفت دشتی در این «دیالوگ» با دو مشکل اساسی روبه‌روست. اول اینکه به‌رغم آنچه در ابتدا طرح می‌شود، بحث بر پایهٔ عقل نیست و نقل نقش بسیار پررنگی در آن دارد، دوم اینکه شخصیت‌های این دیالوگ بیش از اندازه کاریکاتوری هستند و استدلال‌های طرفین در سطحی طرح نمی‌شوند که توان سنجش قوت و ضعف واقعی آنها را داشته باشیم.

احمد کسروی

احمد کسروی (۱۲۶۹-۱۳۲۴) یکی از روشنفکران جنجالی ایران معاصر است. با این حال، کسروی گاهی در غیاب استدلال‌های کافی، شورافکنی می‌کند. سه‌گانه معروف کسروی شامل کتاب‌هایی است که هر سه به‌نوعی نقد مذهب هستند: شیعی‌گری، بهائی‌گری و صوفی‌گری. کتاب‌های شیعی‌گری و بهائی‌گری کسروی از اعتبار چندانی برخوردار نیستند و به نظر می‌رسد نویسنده بیشتر در پی شورافکنی بوده است. در اینجا دربارهٔ دو اثر او که به لحاظ محتوایی اهمیت بیشتری دارند، یعنی صوفی‌گری و در پیرامون اسلام، نکاتی را طرح خواهیم کرد.

صوفی‌گری

کسروی صوفی‌گری را یکی از مهم‌ترین عوامل بدبختی و زوال مسلمانان برمی‌شمارد و بهره‌بردن صوفیان از شعر فارسی را عامل اساسی ترویج این افکار می‌داند. او به دنبال اصلاح یا تغییر عرفان و تصوف نیست و تنها گزینه را مواجهه مستقیم با آن و از میان بردنش معرفی می‌کند. او این ایده را در برابر کسانی مطرح می‌کند که گسترش علم را برای از میان رفتن عرفان و تصوف کافی می‌دانند. کسروی اروپا را مثالی از جایی معرفی می‌کند که با گسترده شدن علم در آن، مسیحی‌گری تنها تضعیف شد و از میان نرفت و روسستان (شوروی) را به عنوان مثالی برمی‌گزیند از جایی که در آن جلوه‌های عمومی مذهب ممنوع شد، ولی «پس از همه اینها اکنون دیده میشود که مسیحی‌گری و دیگر کیشها از آن کشور برنیفتاده و تازه دولت میدان بکشیشان و ملایان داده.» (ص ۵). در برخی از بخش‌های کتاب، مانند این بخش، مرز بین صوفی‌گری و دین در نوشته احمد کسروی قابل تشخیص نیست.

در دوران کسروی برخی اروپاییان در ایران، با نوشتن مقاله‌هایی در تأیید صوفی‌گری و نشر آنها به زبان فارسی به ترویج و تبلیغ صوفی‌گری می‌پرداختند. کسروی این کار آنها را نوعی توطئه برای عقب‌نگه داشتن ایران برمی‌شمارد و افرادی را که در ایران همراه آنها به ترویج صوفی‌گری می‌پردازند، بدخواه ایران می‌نامد. رویکردی که مشابه آن را صادق هدایت نیز داشته است. هدایت رادیو بی‌بی‌سی را در فراهم کردن بستری برای ترویج عرفان از سوی برخی از ایرانی‌ها

مقصر می‌داند: «آقایان تو این هیر و ویر، تو این دنیای پر زد و خورد علم و منطق کارشان شده که ملتشان را دعوت بکنند دوباره درویش بشوند. صوفی بشوند... غصه خوری هم میکنند... افسوس که ایرانی‌ها دارند از عرفان دور میشوند... زکی!... باید که خودشان را قاشق قاشق تو حلق خودشان ریخت که قرقه بکنند... باید برای هر کدامشان یک شیشه از آب جوی خیابان استانبول فرستاد که تا هر وقت به یاد عنعنات ملی آبخوره گرفتند درش را باز بکنند و یک نفس عمیق بکشند تا حالشان جا بیاید.» (فرزانه، ۱۹۸۸، صص ۲۵-۲۶)

کسروی، گذشته از اینکه اروپاییان معاصر را عامل ترویج و تبلیغ صوفی‌گری می‌داند، ریشه صوفی‌گری را نیز اروپا و یونان باستان و شخص پلوتینوس^۴ (فلوطین) برمی‌شمرد. او در تبیین رویکرد پلوتینوس با استناد به کتاب سیر حکمت در اروپا، نوشته محمدعلی فروغی، می‌نویسد: «در جهان آنچه هست همه یک چیز است، خداست و چیزهای دیگری از او جدا شده‌اند، روان آدمی به این جهان آمده و گرفتار ماده شده، و اینست همیشه باید از این جهان و از خوشی‌هایش گریزان، و در آرزوی پیوستن به آن سرچشمه یا میهن خود باشد. می‌گوید در این جهان نیز اگر کسی از خود بیخود گردد بآن سرچشمه هستی، یا بهتر گوئیم بخدا - تواند پیوست» و یا چنان‌که خود پلوتینوس می‌گوید «روان آدمی از یک جهان آزاد و بی‌آلایش فرود آمده و در این جهان گرفتار ماده شده و آلودگی‌ها پیدا کرده، لیکن هر کسی که بخواهشهای تن‌نپردازد و بپرورش روان برخیزد آلایش او کمتر خواهد بود، و کسانی‌که بخواهند از این دامگه باز رهند باید از خوشی‌های این جهان روگردانند به پارسایی پردازند» (ص ۹). برای انسانی که مرعوب تصویر زیبای این روایت نمی‌شود، پرسشی که مطرح می‌شود این است که پلوتینوس بر چه اساسی چنین ادعاهایی می‌کند؟ ما با تخیل خود می‌توانیم روایت‌های بی‌شمار دیگری بپرورانیم و در طول تاریخ نیز انسان‌ها چنین کرده‌اند. روایت‌های اساطیری و افسانه‌ای از پیدایش هستی و انسان و جایگاه انسان در هستی بسیارند. وقتی شخصی چنین ادعاهایی را مطرح می‌کند و مدعی است امور واقع را برای ما بازگو می‌کند باید پرسید بر چه اساسی و به چه روشی توانسته به ماهیت کل هستی و جایگاه انسان در جهان پی ببرد؟ این هم دقیقاً همان پرسشی است که کسروی طرح می‌کند و سخنان چنین شخصی را پنداشته‌های بی‌دلیل او برمی‌شمارد و در مورد بخش‌هایی از

ادعایش می‌گوید: «بسیار پرتست، بایستی پرسید شما این را از کجا می‌گویید؟! چه دلیلی برایش میدارید؟ همچنین گفته‌های دیگر او بی‌دلیست.» (ص ۱۰).

کسروی سه پرسش و نقد در برابر پنداشته‌های پلوتینوس مطرح می‌کند: (۱) اگر لذت‌ها و خوشی‌هایی که در این دنیا برای ما انسان‌ها فراهم‌اند، برای انسان نیستند، برای که هستند و چرا آفریده شده‌اند؟ (۲) اگر ادعا این است که ما از خداییم، چرا برای رسیدن به او باید از خودبی‌خود شویم؟ (۳) اگر آنچه می‌جوییم در خود ماست، یعنی ما خود خدا هستیم و خدای دیگری وجود ندارد.

در مقابل، کسروی معتقد است که ما انسان‌ها بر اساس عقل خود به وجود خدا پی می‌بریم. استدلال او گونه‌ای از برهان نظم است و می‌گوید: «داستان اینست که ما چون این جهان را می‌سنجیم و می‌اندیشیم می‌بینیم بخود نتواند بود، این سامان و آراستگی که نمایانست از خود این جهان نشدنیست. می‌بینیم که ما آدمیانیم و برتر به همگی باشندگان این جهان می‌داریم، هر یکی از ما ناخواهان به این جهان آمدن و ناخواهان می‌رود، از اینهاست که میدانیم در پشت سر این جهان دستگاه دیگری هست، میدانیم دستی که بیرون از این جهانست آنرا پدید آورده و هم می‌گرداند (ما نمی‌دانیم خدا چیست و چگونه است این میدانیم که هست و بیرون از این جهانست.)» (ص ۱۱-۱۰). کسروی وجود خداوندی خارج از جهان مادی را برای تبیین این جهان و وجود انسان‌ها ضروری می‌داند و از این‌رو خدا نامیدن انسان را نادرست می‌داند، چراکه چنین نامگذاری‌ای امکان تبیین وجود جهان و انسان را می‌گیرد. در این مورد، نقد کسروی به صوفی‌گری و منشأ آن، نقد به خداشناسی آن است. کسروی خداشناسی صوفیان را نادرست‌تر از خداشناسی پلوتینوس می‌داند، چراکه از نظر او پلوتینوس تنها روان آدمی را خدا می‌انگاشت ولی صوفیان، با طرح ایده وحدت وجود، مفهوم خدا را بسط داده‌اند، و کسروی مدعی است که این بسط طوری است که حتی چهارپایان و ددان را نیز در آن گنجانده‌اند. درعین حال صوفیان دنیا را نکوهیده می‌دانند و مدعی پرهیز از آن هستند. کسروی این رویکرد را تناقض‌آمیز می‌بیند و می‌گوید نمی‌توان از یک سو به وحدت وجود باور داشت و همه‌چیز را خدا برشمرد و از سوی دیگر جهان را بد دانست. در مقابل، او معتقد است اگر خداوند این دنیا را خلق کرده باشد، نباید آن را نکوهید و از آن دوری جست و اگر بدی وجود داشته باشد، به‌جای پرهیز باید برای از میان

بردن آن تلاش کرد.

کسروی به ناهمخوانی خداشناسی صوفی‌گری با خداشناسی اسلام نیز اشاره می‌کند: «اسلام خدایی را میشناساند که بیرون از این جهانست و پیوستگی میان او با آدمیان و دیگر آفریدگان نمی‌باشد و نتواند بود. صوفی‌گری خدا را همان «هستی ساده» می‌شناسد که چنانکه گفتیم ما اگر آنرا بشکافیم معنایش آنست که آدمیان همه خدایند و خدای دیگری نیست. این دو خدا را با هم سازشی نتواند بود.» (ص ۲۷)، یا در جای دیگر می‌گوید: «با آن برداشتی که صوفی‌گری برداشته دیگر سخن از دوزخ و بهشت چه معنی تواند داشت؟؟ اگر این راست که خدا همان «هستی ساده» است که در همه کس و در همه چیز هست، دیگر مسلمان و کافر چیست؟! کسی بدوزخ یا بهشت چرا رود؟! کسی همانکه مرد از زندان «کثرت» رها گردیده به دریای «وحدت» خواهد پیوست. دیگر چه جای سخن از بهشت و دوزخ است؟!» (ص ۳۲). کسروی برای نشان دادن ناهمخوانی صوفی‌گری با اسلام به نکات دیگری نیز اشاره می‌کند، از جمله می‌گوید: «در قرآن پیاپی مردم را باندیشیدن و فهمیدن و خرد بکار بردن میخواند و در سراسر قرآن یکبار واژه «عشق» را که زبانه‌زاد صوفیان می‌باشد نتوان یافت.» (ص ۲۷). محوریت بخشیدن به مفهوم عشق نزد صوفیان و نبود این واژه در قرآن نکته کم‌اهمیتی نیست، بخصوص که تکرار واژگان در قرآن معمولاً بر اهمیت آن واژه و جایگاهش در این کتاب حمل می‌شود. ظاهراً نخستین بار در میان صوفیان، منصور حلاج از «عشق» برای توصیف خداوند بهره گرفته و بعدتر افرادی مانند احمد غزالی و سعدی و حافظ و دیگران نیز آن را به کار گرفته‌اند (ر.ک. پورجوادی، ۱۳۹۳). واژگان دیگری ممکن است در قرآن وجود داشته باشد که نشان‌دهنده مفهومی مشابه واژه عشق باشد. به‌عنوان مثال، ممکن است واژه‌هایی مانند «رحیم»، «رحمان»، «رحمت» و... که در قرآن به خداوند اطلاق می‌شوند، مفاهیمی مشابه مفهوم عشق مدنظر صوفیان و عرفا را داشته باشند. پورجوادی در این رابطه می‌گوید: «استفاده از لفظ «عشق» و مشتقات آن در تصوّف را یک جریان ساده نمی‌باید تلقی کرد. این طور نبود که صوفیه از این دوره به بعد صرفاً لفظ جدیدی وارد تصوّف کرده باشند. عشق مفهومی بود که به همراه خود مفاهیم و معانی دیگری وارد تصوّف نظری و زبان صوفیانه کرد» (پورجوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۴). در نتیجه این سخن نمی‌توان وانمود کرد که «عشق» با صفاتی مانند «رحمان» یا «رحیم» که در قرآن آمده، یکسان است و عرفا و صوفیان

فقط مترادف جدیدی مطرح کرده‌اند.

آمیخته شدن مفهوم عشق با اعمالی مانند بچه‌بازی و شاهدبازی در تصوف و عرفان نیز نیاز به بررسی این مفهوم را ایجاب می‌کند. به نظر می‌رسد نه فقط کلیات عرفان و تصوف که حتی جزئیاتی مانند شاهدبازی هم در آن تحت تأثیر اندیشمندان یونانی است. افلاطون در دیالوگ «مهمانی» یا «ضیافت»، که در آن به موضوع عشق پرداخته است، نگرستن به چهرهٔ پسران بالغ زیبارو را راهی برای رسیدن به زیبایی الهی مطرح کرده، ولی پسران غیربالغ را که توان خردورزی و انتخاب ندارند، از این قاعده مستثنا کرده است: «در بین کسانی که با پسران عشق می‌ورزند به آسانی می‌توان افرادی را که از این اروس الهام می‌گیرند بخوبی بازشناخت زیرا اینگونه افراد به بچه‌ها توجهی ندارند بلکه به جوانهایی میل می‌کنند که آثار خردمندی در آنها ظاهر شده باشد و این موقعی است که موی صورت شروع به روئیدن می‌کند. کسی که با جوانی در این سن عشق‌ورزی آغازد گمان می‌کنم حاضر باشد همه زندگی خود را با او بسر برد. چنین عاشقی هرگز معشوق خود را نخواهد فریفت و او را مایه ریشخند مردم نخواهد ساخت و دل از او برنخواهد گرفت و بدیگری نخواهد بست. بنظر من اصلاً باید قانونی وضع شود که دلباختن به پسران نارس را ممنوع سازد تا اینهمه کوشش در راهی که پایش روشن نیست صرف نشود زیرا در مورد بچه‌ها به هیچ‌وجه معلوم نیست که چه تحولاتی در آنها به وجود خواهد آمد و آیا بالاخره از لحاظ جسمی و روحی خوب خواهند شد یا بد. اشخاص باشرف داوطلبانه این قانون را برای خود وضع می‌کنند. در عین حال باید آن عشقبازان سفله را نیز مجبور ساخت که از عشق‌ورزی با زنان هر جایی دست بردارند زیرا همین قبیل عشقبازان عشق‌ورزی با پسران را بدنام ساخته‌اند به حدی که حتی بعضی کسان جرات می‌کنند بگویند که کمر بخدمت عاشق بستن ننگ است و اینان با توجه به همان عشقبازان سفله این حرف را می‌زنند زیرا می‌بینند که آنها چه کارهای ناپسند و ننگ‌آوری مرتکب می‌گردند و حال آنکه هر کاری که با نظم عمومی و رسوم و آداب مطابق باشد هرگز سزاوار ملامت نمی‌تواند باشد.» (صص ۳۸-۴۰).

فراگیری بچه‌بازی و شاهدبازی در میان عرفا و صوفیان نیاز به بررسی دارد و نمی‌توان آن را بدون بررسی به تمام تاریخ عرفان و تصوف نسبت داد. به عنوان مثال اوحدالدین کرمانی از جمله افرادی بوده که به شاهدبازی اشتها داشته است. او با پسرهای نوجوان به رقص سماع می‌پرداخته، ولی

مشخص نیست چه میزان از اتهاماتی که علیه وی درباره شاهدبازی مطرح شده، شایعه و مبالغه و چه میزان واقعیت است. (برای مطالعه بیشتر در این رابطه ر.ک. Ridgeon، ۲۰۱۲) غیر از این مسئله و بررسی‌های مرتبط با آن، نگرستن به زیبارویان زمینی برای درک زیبایی انتزاعی خداوند به‌عنوان یک روش نیز محل بحث است.

اگر واژه عشق صرفاً مترادف واژگانی مانند «رحمت» و «رحیم» باشد، بحث بر سر انتخاب کلمات است که چنانچه اشاره شد، واژه عشق نزد عرفا چنین نبوده است، ولی اگر ویژگی «عشق» را چنان محوریّت بخشیم که خدا را به آنچه «خدای عشق» نامیده می‌شود تبدیل کنیم، یعنی خدایی که تنها جلوه و بروزش عشق و مهربانی است، آن خدا دیگر با خدای اسلام همخوانی ندارد. در قرآن، خداوند با ویژگی‌های دیگری مانند جبار، قهار و... نیز تعریف می‌شود و مجازات می‌کند و بلا نازل می‌کند. بنیادی کردن رحمت در توصیف خداوند اگر به قیمت نادیده گرفتن این توصیف‌ها باشد، خدای قرآن را تداعی نخواهد کرد و مشخص نیست چگونه بتوان به «خداوند عشق» ویژگی «عدالت» را اطلاق کرد. در کتاب مقدس برخلاف قرآن واژه عشق آمده است. به‌عنوان مثال در ترجمه کینگ جیمز^۵، واژه عشق در عهد عتیق، ۱۳۱ بار و در عهد جدید، ۱۷۹ بار تکرار شده است. با این حال، تصور اینکه تکرار زیاد واژه عشق در کتاب مقدس، خداوند کتاب مقدس را به خدای عشق تبدیل می‌کند نیز نادرست است. در کتاب مقدس خداوند به شکلی به تصویر کشیده می‌شود که در آن نسل‌کشی می‌کند، دستور به انجام کارهای غیراخلاقی می‌دهد و در مواردی تجاوز را نیز تجویز می‌کند (برای مطالعه موارد یادشده و بررسی آنها به فصل کتاب کرلی^۶ (۲۰۱۱) که در بخش منابع به آن اشاره شده، مراجعه کنید).

البته از نظر کسروی، ناسازگاری صوفی‌گری و عرفان با قرآن و اسلام، بسیار گسترده‌تر از محوریّت واژه عشق در میان صوفیان و عرفا و غیاب این واژه در قرآن است؛ او می‌گوید صوفیان «قرآن را افزاری یا بازیچه‌ای گردانیده به آیه‌های آن هر معنایی که خواسته‌اند داده‌اند... گاهی رفتارشان با قرآن چنان بوده که جز شوخی و بازی نامی می‌نتوان داد.» (صص ۲۸-۲۹). اگر سخن کسروی درست باشد و صوفی‌گری و عرفان به لحاظ بنیادین با قرآن ناهمخوان باشند - مثلاً خداشناسی آنها - آنگاه تفسیر به‌رأی کردن قرآن نیز پیامدی طبیعی خواهد بود. در این میان، هر چه در یک آیه

۵. King James Bible

۶. Curley

تعارض میان جهان‌بینی قرآن و جهان‌بینی صوفی‌گری شدیدتر شود، تفسیرهای صوفیان و عرفا نیز عجیب‌تر خواهد بود و گاه این فاصله چنان زیاد است که همان‌طور که کسروی می‌گوید، برخی از تفسیرها نوعی شوخی و تمسخر به نظر می‌آیند.

نکته دیگری که زمینه پیدایش تعارض جدی میان عرفان و اسلام را فراهم می‌کند این است که تفکیک متداولی که در اسلام میان پیامبران و دیگر مردمان برقرار است در میان صوفیان و عرفا پذیرفته شده نیست. خداوند در اسلام به گونه‌ای با پیامبر خود ارتباط برقرار می‌کند که گویی آن پیامبر برگزیده و نماینده آن قوم است و او شایسته‌ترین فرد برای انتقال پیام الهی به مردمان خود در نظر گرفته می‌شود. در میان عرفا و صوفیان، برخی خود را هم‌تراز یا حتی برتر از پیامبران برمی‌شمرده‌اند. کسروی رویداد آشنایی شمس و مولوی که در آن شمس به مقایسه جایگاه بابزید بسطامی و پیامبر اسلام می‌پردازد و نیز ادعاهای شیخ عبدالقادر گیلانی را مثال‌هایی بر این ادعا می‌داند. یکی از ادعاهای صوفیان و عرفا، در این راستا، ادعای پیوستن به خداست. معمولاً به جای آنکه خود این ادعا بر دلیلی استوار شود، ادعاهای گزاف بیشتری در پی آن مطرح می‌شود. مثلاً بر اساس چنین ادعایی، عارفان مدعی توان و قدرتی مضاعف می‌شوند و به تعبیر کسروی وانمود می‌کنند که «رشته کارهای جهان در دست ایشانست و هر که را خواهند بالا توانند برد و پادشاهی توانند رسانید و هر که را خواهند بزمین توانند زد و بنابودی توانند رسانید، نهان و آشکار بهر چیزی دانا می‌باشند و از راز هر کسی آگاهی توانند داشت. با جانوران زبان بسته سخن توانند گفت باآسمان توانند پرید. خود را «اولیاء» نامیده یکدسته‌ای در برابر (انبیاء) گردانیده و بسیاری از آنان خود را از برانگیختگان نیز بالاتر شماره‌اند... بگمان ایشان دین یا آیین که برانگیختگان بنیاد گذارده‌اند برای عامیان می‌بوده و دین‌داران جز «پوست پرستانی» (یا بگفته خودشان «قشریانی») نبوده‌اند؛ ولی صوفیگری برای کسان برگزیده‌ایست که «مغز پرستان» اند و به دیگران برتری می‌دارند.» (ص ۱۲). ابن عربی نیز با تواضع مخصوصی که از عرفا سراغ داریم، ادعاهایی از این دست درباره خود طرح می‌کند. محمدعلی موحد در طرح یکی از آنها می‌گوید: «سخن شیخ که در فصوص و چند جا از فتوحات پراکنده است زیاد هماهنگ نیست و از میان آن ناهماهنگی‌ها بوی دعوی شخصی، یعنی مقام و منزلت خاصی که برای خود قائل است، به دماغ می‌خورد. او در فتوحات می‌گوید «انا ختم الولاية دون شک/ بورت الهاشمی مع

المسیح»، یعنی من بی شک خاتم ولایتم و آن اثری است که از پیامبر هاشمی (محمد) و مسیح به من رسیده است... مدعی است که خاتم اولیاء به خزانه غیب دسترسی مستقیم دارد و احکام شرع را از همان جا که جبرئیل می‌گرفت و برای خاتم رسولان می‌آورد می‌گیرد.» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۹۶).

اگر نقد کسروی را درست فرض کنیم، به نظر می‌رسد تعارض میان صوفی‌گری و اسلام عمیق‌تر از این باشد. پذیرفتن این سخن که برخی از آموزه‌ها برای خواص است و برخی برای عوام، درحالی‌که این دو دسته آموزه با یکدیگر در تناقض‌اند، همان نظریه «دو حقیقت» است که در میان برخی از فیلسوفان مسلمان نیز رایج بوده است. حال این دو دسته آموزه چه هستند؟ اگر واقعیت چنین باشد که خدایی نامتشخص وجود دارد - باوری که در میان صوفیان رایج است - ولی دین به ترویج خدای متشخص و انسان‌وار پردازد، در این حالت دین در حال ترویج دروغ و سخن نادرست است. به عبارت دیگر اگر چنین باشد، از نظر صوفیان، دین یا شریعت بیراهه و گمراهی است و راه درست و راه رسیدن به حقیقت، طریقت است. از آن گذشته، از آنجاکه ریشه خدانشناسی صوفی‌گری اسلامی نیست بلکه در هند، یونان یا ایران باستان ریشه دارد، ادعای صوفیان به این معناست که آنچه پیش از اسلام طرح شده حقیقت هستی است، ولی چون فهم آن برای افراد عادی میسر نیست، باید اجازه داد به دین اسلام و خدانشناسی آن سرگرم باشند. به عبارت دیگر، از نظر آنها دین حاوی دروغ و خرافه است که انسان‌های ناتوان از فهم حقیقت به آن تمسک می‌جویند.

کسروی معتقد است برخی از صوفیان هم‌زمان به اسلام و تصوف باور دارند و از آنجاکه این دو همخوانی ندارند، این دسته را دچار تناقض می‌داند. وی دسته دیگری را نیز در نظر می‌گیرد که به اسلام باور ندارند و یکی از دلایل تلاش این دسته از صوفیان برای نشان دادن همخوانی صوفی‌گری و اسلام - مثلاً نشان دادن پیوند میان سرسلسله خود با امام اول شیعیان یا پیامبر اسلام یا دیگر شخصیت‌های صدر اسلام یا بهره بردن از آیات قرآن - را در امان ماندن آنها از دست مسلمانان می‌داند. صوفیان و عرفا به‌رغم وجود چنین تلاش‌هایی در معرض تکفیر، طرد شدن و حتی فحاشی بوده‌اند. برخی مایل‌اند دایره تکفیرکنندگان و فحاشان را به تعدادی از فقهای تنگ‌نظر محدود کنند، حال آنکه چنین نیست. ملاصدرا برای توصیف صوفیان و عارفانی که با آنها مخالف

بود از واژه‌های «احمق» و «کودن» استفاده می‌کرد و دربارهٔ افرادی که «أنا الحق» یا «سبحانی ما اعظم شأنی» می‌گفتند، معتقد بود: «اعدامش بخاطر دین خدا از زنده کردن ده کس برتر باشد.» (ص ۵۸). ملاصدرا می‌گفت این عارفان و صوفیان شطحیات و سخنان بی‌معنی را در قالبی زیبا و ادبی بیان می‌کنند و دیگران را فریب می‌دهند و بعضی از الفاظ شرعی را تفسیر باطنی می‌کنند که از نظر او چنین کاری به لحاظ عقلی و شرعی حرام بود. به عقیدهٔ او، سخنانی مانند سخن بایزید و حلاج تنها به‌عنوان نقل قولی از خداوند معتبر بودند.

کسروی ریشهٔ ترویج این افکار نادرست در جهان اسلام را ترجمه و ترویج فلسفهٔ یونانی می‌داند. جالب اینکه او نهضت ترجمه را نه سرمنشأ تفکر و رشد عقلانیت در جهان اسلام، که نتیجهٔ زوال عقلانیت در این تمدن برمی‌شمارد و آن را مصادف با زمانی می‌داند که «خردها رو به پستی می‌داشت کسان بسیاری گفته‌های فیلسوف رومی را پذیرفته آنرا دنبال کردند، این به بسیاری خوش افتاد که می‌شنید آدمی با خدا یکیست، خوش می‌افتاد که خود را خداشناس و زبان بلاف (انا الله) بگشایند، این بود شوری در میان سبک‌مغزان پدید می‌آورد.» (ص ۱۱). او می‌گوید در ابتدا جامعهٔ مسلمانان در برابر گزاره‌گویی‌های صوفیان^۷ واکنش نشان می‌داد، آنها را نمی‌پذیرفت و حتی مجازات و به مرگ محکومشان می‌کرد، ولی بعدها صوفی‌گری در جوامع اسلامی رواج یافت. میل به جدا افتادن از جامعه و تنبلی و تن‌پروری، از نظر کسروی، از دیگر دلایل رواج صوفی‌گری در جامعهٔ مسلمانان بود. از دیگر ناهمخوانی‌های اسلام و صوفی‌گری، از نظر کسروی، این است که اسلام روحیهٔ کار و جنگجویی و مقاومت را در مردمان زنده کرده و آنها را به جوش و خروش واداشته است، ولی صوفی‌گری و عرفان افراد را تن‌پرور، تنبل، مفت‌خور و گدا می‌کند. تبیین‌های دیگری نیز در این راستا وجود دارد که ممکن است هر کدام توصیف‌کنندهٔ بخشی از جامعهٔ صوفیان باشد. به‌عنوان مثال، مهران افشاری در کتاب نشان اهل خدا دست شستن صوفیان از جهان را واکنشی به رواج ظلم و دنیا‌بارگی حکومت‌های اسلامی معرفی می‌کند. البته چنانچه افشاری می‌گوید، در میان صوفیان و عرفا بحثی بوده مبنی بر اینکه اصالت باید با فقر باشد یا ثروت و هرچند اغلب آنها اصالت را به فقر می‌داده‌اند، اقلیتی نیز بودند که به ثروت اصالت می‌بخشیدند. سعدی نیز در این مجادله طرف ثروت را گرفته است. علاوه‌براین، کسروی

۷. به سخن بایزید، «سبحانی ما اعظم شأنی»، و «أنا الحق» گفتن حلاج و این قبیل سخنان اشاره دارد.

برخلاف تفسیر متداولی که رواج صوفی‌گری را نتیجه حمله مغول به ایران می‌داند، رواج آن در سرزمین‌های اسلامی را دلیل اصلی شکست آنها از مغول و فراهم‌کننده زمینه آن برمی‌شمارد و معتقد است صوفی‌گری پس از حمله مغول شدت گرفته است.

یکی دیگر از نقدهای اخلاقی کسروی به صوفیان، کبر و خودپرستی است. اگرچه آنها تلاش‌ها و مجاهدت‌های بسیاری انجام می‌دهند تا بر غرور و خودبرتربینی غلبه کنند، در ادبیات عرفا و صوفیان نشانه‌های زیادی از غرور و خودبرتربینی یافت می‌شود. ادعای انجام کارهای شگفت‌انگیز و خارق‌العاده و یا تغییر روال طبیعت برای اینکه این افراد به هدف و خواسته خود برسند، از این موارد است. کسروی طرح برخی از این ادعاها را دلیل بر رواج دروغ‌گویی در میان عرفا و صوفیان و زشت ندانستن چنین رذیلتی در نظر می‌گیرد. کرامت‌هایی که عرفا و صوفیان برای خود ادعا کرده‌اند مانند راه رفتن بر آب، سخن گفتن با حیوانات، زنده کردن مردگان و داشتن علم غیب و... مواردی از این دست است. البته این قبیل ادعاها به همین جا ختم نمی‌شود، «برخی از صوفیان گامی بالاتر گزارده چنین وانموده‌اند که نشان دادن «معجزه» و «کرامت» در آغازهای کار و در زمان خامی یک صوفی راهرو تواند. سپس که پیشتر رفت و از خامی در آمد به «کرامت» نیز سر فرود نیاورد و آن را شایای خود شناسد.» (ص ۴۹). آنچه در برخی ادیان معجزه نامیده می‌شود بر این مبناست که پیامبری برای نشان دادن اینکه واقعاً نماینده عالم ماوراست، از آن بهره می‌برد. در نتیجه، معجزه در ادیان وسیله‌ای برای اثبات ارتباط پیامبران با خداوند در نظر گرفته می‌شود. اگر معجزه را رویدادی نادر در طبیعت یا برهم‌زننده نظم طبیعت تعریف کنیم، در خود ادیان هم به دلیل بسیار مهمی طرح می‌شود که همان هدایت نوع بشر است. ولی عرفا در بی‌اهمیت‌ترین مسائلی که در برخی موارد فقط حلّ مشکل شخصی آنها در آن مطرح است، استفاده از ایده کرامت یا معجزه را جایز می‌دانند. بسیاری از داستان‌های طرح‌شده در کتاب تذکرة الأولیاء، نوشته عطار نیشابوری - در صورتی که فقط تمثیلی در نظر گرفته نشوند - از چنین نکاتی حکایت دارند (برای نقد و بررسی تذکرة الأولیاء به پرده پندار و در دیار صوفیان، نوشته علی دشتی، مراجعه کنید).

با این همه، چنین نیست که نقد اخلاقی به صوفیان و عرفا در میان خود آنها وجود نداشته باشد و همگی سرگرم افسانه‌سرایی درباره یکدیگر و معجزگویی بوده باشند. افشاری در کتاب نشان اهل

خدا/ به نقد دورویی زاهدان در اشعار حافظ و نقد شمس تبریزی به مشایخی که اسیر توجه و تأیید مریدان و خلائق بودند، اشاره می‌کند: «شمس دریافته بود که مشایخ متصوف آن چنان اسیر نظر مریدان خود شده بودند که همه کوشش آنان بر آن مصروف گشته بود که در چشم مریدان عارفی بزرگ و زاهدی وارسته از دنیا جلوه کنند و این خود حجابی بس بزرگ بین آنان و حق پدید آورد.» (ص ۸۶).

ممکن است برخی با نقد صوفی‌گری و عرفان به دنبال نشان دادن درستی ماده‌گرایی باشند، ولی کسروی ماده‌گرایی، یا به تعبیر او «مادیگری»، را نیز نامطلوب برمی‌شمارد: «صوفیگری مردم را سست و تنبل و بی‌غیرت گردانیده جهان را از آبادی باز می‌دارد؛ مادیگری مردم را آزمند و ستم‌گر بلکه دزد و کلاه‌بردار گردانیده سامان زندگی را بهم می‌زنند، و آنگاه با حال امروزی جهان جنگهای پیاپی پدید آورده، بدینسان که امروز در پیش چشم ماست شهرها را ویران می‌گزارد.» (ص ۶).

اصطلاح «مادیگری» ممکن است غلط‌انداز باشد، چراکه به نظر اصطلاحی است که رویکرد ارزشی افراد را تعیین می‌کند؛ افرادی که به دنبال مادیات، سود و منفعت هستند و برای رسیدن به این هدف ممکن است دست به هر کاری بزنند. ولی اگر «ماده‌گرایی» را رویکردی فلسفی بدانیم - که امروزه گاه فیزیکیالیسم نامیده می‌شود و مبنی بر این است که هر آنچه وجود دارد فیزیکی است - رویکرد ارزشی افرادی که به ماده‌گرایی التزام دارند الزاماً «مادیگری» نیست. از این واقعیت که هستی تنها از ماده یا ذرات فیزیکی تشکیل شده است، ارزش‌های متفاوتی می‌توان استخراج کرد. می‌توان به این نتیجه رسید که همه انسان‌ها، حیوانات و اجزای هستی از عنصر واحدی تشکیل شده‌اند و در نتیجه، هر آنچه هست با هم برابر است و برای کل هستی احترامی یکسان قائل شد. بر همین اساس می‌توان تبختر و کبر ناشی از اعتبارهای اجتماعی را بی‌ارزش شمرد. اگر هر آنچه هست از ذرات فیزیکی تشکیل شده باشد، پس پادشاه و گدا از عنصر واحدی تشکیل شده‌اند و کهتر و مهتر شمردن‌هایمان بی‌اعتبار خواهد شد. می‌توان رویکردهای ارزشی دیگری نیز از این رویکرد فلسفی استخراج کرد و ضرورتاً بین ماده‌گرایی به‌عنوان نگرشی فلسفی و مادیگری به‌عنوان یک رویکرد ارزشی ارتباطی وجود ندارد.

کسروی بر این باور است که صوفی‌گری و مادی‌گری هر دو گمراهی است. او نقطه قوت دیدگاه پلوتینوس را در این می‌داند که ما را از تقلیل بشر به جسم و خواهش‌های جسم بر حذر

می‌دارد، ولی آمیختن این امر با «وحدت وجود» و روشی که معرفی می‌کند (مانند دوری از دنیا) نقطه ضعف صوفی‌گری است. راه سوم و راه حل از نظر کسروی چیست؟ پاسخ او چنین است: «آنچه جهانیان را از گمراهی‌ها آسوده تواند گردانید دین، یا بهتر گویم شاهراه زندگانیست که ما بروی جهان گشاده‌ایم.» (ص ۶). کسروی علم را به‌تنهایی راه‌گشا و چاره‌گشا نمی‌داند و خود را پیامبر دینی می‌داند که مناسب زمان حال است و چاره بشر را در آن می‌بیند. چنانچه از کتاب دیگر کسروی، در پیرامون اسلام، برمی‌آید، او به وحی قائل نیست و در نتیجه دینی که طرح می‌کند، دینی عرفی یا عقلانی است. تلاشی که پیش‌تر در اروپا نیز سابقه داشته و افرادی مانند آگوست گنت^۸ بدان همت گماشته‌اند.

در پیرامون اسلام

احمد کسروی در اثر خود، در پیرامون اسلام، به دنبال پروراندن چند استدلال در هم تنیده است. او مدعی است اسلام در ابتدای پیدایش خود جنبشی مثبت و مفید بوده است، ولی در حال حاضر دینی تحریف‌شده، خرافی، گمراه‌کننده و عامل عقب‌ماندگی است. کسروی در عین حال بر این باور است که نکات مثبت و مفید اسلام به جهان‌بینی خاصی وابسته بوده که با شناخت علمی از جهان، دیگر اعتباری ندارد و منسوخ شده است. علاوه بر این، پیشرفت علم از نظر کسروی موجب پاگرفتن ماده‌گرایی در غرب شده و او ماده‌گرایی را گرایشی انحرافی و نادرست برمی‌شمارد. پیشنهاد کسروی برپا کردن دینی جدید همخوان با فهم جدید بشر از جهان است.

در ادامه به استدلال‌های کسروی می‌پردازم. از نظر کسروی اسلام در ابتدا دین پاکی بوده که در راه مبارزه با خرافه‌ها و آلودگی‌های زمان خود، از جمله بت‌پرستی، مطرح شده است. این دین در ابتدا «مردم پراکنده و زبون عرب را یک توده گردانیده، بفرمانروایی نیمی از جهان رسانید» (ص ۲)، در حالی که در حال حاضر «مسلمانان از خوارترین و زبونترین مردمان جهانند و در زیردست بیگانگان زیسته» (همان) و «امروز مسلمانان از آنکه یک کشور آزاد بنام اسلام باشد چشم پوشیده‌اند.» (ص ۸). تأکید بر تفاوت میان اسلام در ابتدای پیدایش آن و اسلام در دوران

۸. Auguste Comte

معاصر، یکی از عناصر اصلی استدلال کسروی برای نشان دادن تحریف این دین است. این تحریف و گمراهی دقیقاً شامل چه مواردی است؟ کسروی نخست به مواردی خلاصه اشاره می‌کند و سپس ادعای خود را به صورت مفصل‌تر شرح می‌دهد. او به طور خلاصه بیان می‌کند عناصری از بت‌پرستی در اسلام‌های فعلی وجود دارد (مثال او گنبدپرستی و مرده‌پرستی است که به حرم و زیارت و غیره اشاره دارد) و اسلام‌های موجود دچار التقاط شده‌اند. همچنین، عناصری از یونان باستان، تصوف و فرهنگ غرب معاصر و... وارد آنها شده و به بخشی از آنها بدل شده است. در بُعد سیاسی هم، از نظر او، مسلمانان زبردست و فاقد قدرت‌اند و وحدت و یکپارچگی آنها از میان رفته و در میان ملل مسلمان تعارضی میان آزادی و دین پدید آمده، چراکه ایده‌های رهایی‌بخشی و آزادی همچون مشروطه‌خواهی و میهن‌پرستی از غرب آمده و «ملابان» چنین دیدگاه‌هایی را با دم و دستگاه و منافع خود در تعارض می‌بینند.

به طور کلی، نقد کسروی به اسلام خداپاورانه است و نه خدا ناباورانه. او بر این باور است که خداوند وجود دارد و اسلام نیز زمانی دینی مناسب برای خداپاوران بوده است، ولی اسلامی که اکنون وجود دارد به خوار شدن خداوند می‌انجامد. کسروی به دنبال نوزایی دینی است و می‌خواهد دینی جدید به ارمغان بیاورد. او بر این باور است که هر دوره تاریخی به دینی جدید و مختصات مرتبط به همان دوره نیاز دارد و دوره‌ای که اسلام کارایی داشته سپری شده و اکنون وقت آن است که دین جدیدی در انداخته شود. او معتقد است اسلام دیگر توان پرورش اخلاقیات میان مردم را ندارد و حتی زمینه از بین بردن اخلاقیات را فراهم کرده است چراکه از نظر او «در جاییکه دین برای رفتن به بهشت است و این کار هم با خواندن نماز و گرفتن روزه و رفتن به مکه یا کربلا و مانند اینها انجام تواند گرفت، چه نیازی به راستگویی و درستکاری می‌ماند؟!» (ص ۲۸). در اینجا کسروی به خود زحمت نمی‌دهد تا دیدگاه مخالفش را عرضه و آن را نقد کند. به عنوان مثال، شخص دین‌دار خواهد گفت هدف از نماز خواندن و روزه گرفتن و سفر زیارتی راستگو و درستکار شدن است و اگر این اعمال به نیکوتر شدن انسان کمکی نکنند، ارزشی ندارند.

اما مشکل دیگر کسروی با اسلام جهان‌بینی آن است. از نظر او دانش پیامبران به دانش زمان خودشان محدود می‌شده و کسی که مدعی باشد پیامبر اسلام آنچه را گالیله و کپلر و نیوتن گفته‌اند، می‌دانسته، مشکلات زیادی برای آیه‌های قرآن پدید می‌آورد؛ «شنیده است که قرآن در

داستان ذوالقرنین زمین را گسترده و هموار نشان میدهد (در آن داستان گفته می‌شود «ذوالقرنین به درآمدگاه خورشید رسید» و «به فرودگاه خورشید رسید») (بلغ مطلع الشمس، بلغ مغرب الشمس)، و این جز با هموار بودن زمین نتواند ساخت. زمین اگر گرد است خورشید در هیچ جا فرود نخواهد رفت و از هیچ جا بالا نخواهد آمد، و هیچکس به فرودگاه یا درآمدگاه او نتواند رسید. امروز کسی اگر گرد زمین بگردد در هیچ جا به فرودگاه یا درآمدگاه خورشید نخواهد رسید.) از آن چشم پوشیده آیه‌هایی را یاد می‌کند که گرد بودن زمین و گردش آن را به گرد خورشید باز می‌نمایند و ما نمی‌دانیم به این چه نامی دهیم.» (ص ۳۳ و ۳۴) یا می‌گوید «از آنسوی در سایه پیشرفت دانشها، درباره چگونگی گیتی (آسمان و زمین و ستارگان و مانند اینها)، ناسازگاری در میان قرآن و دیگر کتابهای دینی با آن دانشها نمودار گردیده و این اگر هم ایرادی به آن کتابها نیست ناچار نیست که از ارجشان بکاهد.» (ص ۴۲). در اینجا نیز کسروی به خود زحمت نمی‌دهد دیدگاهی مخالف دیدگاه خود در تفسیر این آیه را بررسی کند و نادرستی آن را با دلیل نشان دهد. کسروی بر این باور است از آنجاکه اسلام در زمانی ظهور کرده که دانش انسانها بسیار محدود بوده، امکان ارائه بهترین دیدگاهها در مورد هستی را نداشته است، ولی اکنون که دانش بشر گسترده شده، باید دینی متناسب با دانش‌های فعلی پدید آورد. او معتقد است که اسلام آخرین دین نیست و اصولاً مفهوم «آخرین دین» را، با توجه به اینکه هر زمانه مناسبات سیاسی خاص خود را دارد و دانش انسان متحول می‌شود، نامعقول می‌داند. کسروی پیامبر دینی به نام «پاکدینی» است که آن را ادامه‌دهنده راه اسلام می‌داند و به باور او گوهر اسلام در آن وجود دارد. اما گوهر اسلام از نظر کسروی چیست که در پاکدینی او نیز وجود دارد؟ کسروی گوهر اسلام را چنین شرح می‌دهد: «باور داشتن به خدا، یگانه شناختن او، دست اندر کارهای جهان شناختن کسی، پابستگی به نیکی و پاکی، کوشیدن در راه زندگی، دشمنی با گمراهان و بی‌دینان، باور داشتن به جهان پاداش و کیفر و مانند اینها. اینهاست خواستهای اسلام. اینهاست پایه‌های آن دین.» (صص ۶۰-۶۱). او همچنین معتقد است در طرح دین جدید خود، روش اسلام را به کار بسته است: «ما با اسلام همان رفتار را کرده‌ایم که اسلام با «حنیف» داشته است. کسانیکه از مسلمانان با ما دشمنی می‌نمایند که از خود اسلام به یکبار دورند و در گمراهیهای خود چندان فرورفته‌اند که از آمیغهای اسلامی به یکبار بی‌بهره‌اند.» (ص ۶۳).

به نظر می‌رسد کسروی در صوفی‌گری، در حال دفاع از خداشناسی اسلام در برابر خداشناسی عرفاست، اما در این اثر «خداشناسی» مسلمانان را مردود می‌داند، چراکه از نظر او خدایی که مسلمانان می‌پرستند خدایی است که در آسمان هفتم می‌نشیند و از آنجا جهان را اداره می‌کند و همچون پادشاهی خودکامه است که نافرمانی گروه محدودی موجب خشم او و مجازات مردم می‌شود؛ «خدایی از پندار خود ساخته‌اند که در بالای هفت آسمان می‌نشیند و جهان را با دست فرشتگان راه می‌برد. خدایی که همچون پادشاه خودکامه خودخواهی، چون از مردم اندک نافرمانی دید به خشم آید و بیماری و گرسنگی و زمین لرزه فرستد... خدایی که هستی را به پاس هستی چند تن آفریده. خدایی که مهر ورزد، میانجی پذیرد، با زبان دانه‌های تسبیح و آیه‌های قرآن با مردم سخن گوید (استخاره)». (ص ۶). این تلقی از خداوند از طرف برخی دیگر از روشنفکران نیز در دوران ما تکرار می‌شود، با این حال آنها مشخص نمی‌کنند دقیقاً چه کسی این نوع خداشناسی را طرح کرده است. اگر کسی بخواهد این خداشناسی را به اسلام نسبت دهد، می‌بایست به نقد نظرات مسلمانانی بپردازد که چنین تفسیری از قرآن را نادرست برمی‌شمارند و دلایل آنها را رد کند. در غیر این صورت، روشنفکر تنها در حال طرح برداشت خود از خداشناسی قرآن است و نه چیز دیگری.

از سخنان کسروی چنین برمی‌آید که میان اسلام چنان‌که بوده و اسلام‌های موجود تمایز قائل می‌شود و انحراف و خرافه را از آن اسلام‌های موجود می‌داند، ولی در این مورد و دیگر موارد مشخص است عناصری از اسلام اولیه نیز مورد نقد اوست، مثلاً مجازات گروهی از مردم به خاطر خشم خداوند از گروهی معدود، برخلاف آنچه کسروی می‌گوید باوری انحرافی نیست و از آیه‌های قرآن است. یا در مثالی دیگر، در بحث پیامبری، کسروی می‌گوید: «بگمان آنان کسی را که خدا برگزید جبرئیل بر او نمودار گردد، و با وی سخن راند، و از میانه او و خدا پرده برخیزد... کتابهای مسلمانان پر است از داستانهای نتوانستی که بنام پاکمرد اسلام نوشته‌اند: ماه را دو نیم گردانیده، به آسمان برای دیدار خدا رفته، آفتاب را پس از فرورفتن باز گردانیده، از میان انگشتان چشمه روان گردانیده، با سوسمار سخن گفته.» (ص ۷). کسروی در اینجا همچون دیگر قسمت‌های کتاب خود، برخی از آنچه را در قرآن آمده در کنار پاره‌ای از باورهای خرافی قرار می‌دهد و سپس مدعی می‌شود اینها به اسلام اولیه یا پیامبر اسلام ربطی ندارند.

او برخی باورها در مورد قیامت را نیز از باورهای خرافی و تحریف‌شده فعلی مسلمانان برمی‌شمارد؛ باورهایی که در قرآن به آنها اشاره شده، مانند معاد جسمانی و حتی خود روز جزا: «روز رستاخیز همگی از گور خواهند برخاست و در یک بیابانی گرد خواهند آمد، خدا به روی کرسی خواهد نشست، پیغمبران از اینسو و آنسو صف خواهند کشید. گناه و صواب هر کس در ترازو کشیده خواهد شد...» (ص ۷). با وجود چنین نقل‌قول‌هایی، نمی‌توان تشخیص داد که آیا کسروی بنا به ملاحظات احتیاط کرده و به‌طور مشخص نظر خود مبنی بر خرافی بودن دین اسلام را اعلام نکرده یا حقیقتاً باور داشته چنین دریافت‌هایی از اسلام به‌کلی بعدها به آن وارد شده است. از آنجاکه کسروی به‌صورت مشخص اعلام می‌کند جهان‌بینی مردم در صدر اسلام دیگر اعتباری ندارد و نادرستی آن را علم به ما نشان داده است، اگر دین اسلام در حال حاضر خالص و بدون هرگونه التقاطی باقی می‌ماند و با عناصری از فلسفه یونان و عرفان شرقی و غیره ترکیب نمی‌شد، باز هم دینی مناسب این دوران نبود. در واقع اگر دیدگاه کسروی را بپذیریم، چه بسا التقاط بتواند دین اسلام را همچنان به‌عنوان گزینه زنده‌ای باقی نگاه دارد. فرض کنیم دین اسلام را از جهان‌بینی دوران خود جدا کرده و در عوض به‌شکلی آن را مطرح کنیم و بفهمیم که با فهم علمی دوران ما همخوان باشد، در آن صورت یکی از دلایل کسروی برای کنار گذاشتن دین اسلام اعتبار خود را از دست می‌داد (یعنی ناهمخوان بودن اسلام با جهان‌بینی و فهم فعلی ما از جهان)، ولی همچنان این امکان برای او وجود داشت که التقاطی بودن اسلام و نگرش علمی را غیرقابل قبول بخواند. از میان فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی، کسروی بیشترین همدلی را با وهابیت نشان می‌دهد: «آری وهابیان از رو آوردن به قرآن به نتیجه نیکی رسیده‌اند و خود در میان مسلمانان بهترین گروه می‌باشند، و این در سایه آن بوده که از یکسو محمدبن عبدالوهاب مردی دانشمند می‌بوده و معنی قرآن را بهتر از دیگران می‌فهمیده، و از یکسو مردم بیابان‌نشین عرب کسان ساده‌ای می‌بوده‌اند و دلهاشان به اندازه دیگران آلوده نمی‌بوده.» (ص ۳۸). در اینجا نیز بدون هیچ بررسی‌ای، ادعا می‌شود عبدالوهاب بهتر از دیگران قرآن را می‌فهمیده و ساده‌دلی مردم بیابان‌نشین نیز به‌عنوان دلیلی بر درستی سخن کسروی طرح می‌شود.

در حالی که کسروی در صوفی‌گری، ترویج تصوف و عرفان توسط مستشرقین را توطئه اروپایی‌ها برای عقب‌نگه داشتن ایران برشمرده بود، در این اثر ترویج اسلام در میان ملت‌های مسلمان را

نیز نوعی توطئه برمی شمارد. فرقه‌های متعدد اسلامی باعث تفرقه مسلمانان می‌شوند، «اندیشه‌ها را بسیار پست گردانیده مسلمانان را از پرداختن به زندگانی و همپایگی با اروپاییان باز می‌دارد» (ص ۱۹) و مانع از پذیرش برخی از باورهای مفیدی می‌شوند که در اروپا طرح شده، مانند مشروطه‌خواهی و میهن‌پرستی. برای بررسی درستی چنین توطئه‌هایی به داده‌های بیشتری نیاز است که کسروی از ارائه آنها سر باز می‌زند و به گفتن چنین سخنانی بسنده می‌کند: «ما دیدیم از پنجاه سال باز که شرق‌شناسان‌های و هو درباره خیام راه انداختند انبوه مسلمانان رو به شعرهای سراپا بدآموزهای او آوردند و رباعیهای او به زبانهای ترکی و عربی نیز ترجمه گردید و در میان همه مسلمانان پراکنده شده رواج یافت.» (ص ۲۴).

کسروی از طرفی وحی را قبول ندارد و از طرف دیگر مدعی است خداوند خواسته در هر زمان دین جدیدی بیاید: «این خواست خداست که هرچند گاه یکبار جنبش خدایی رخ دهد و یک راه رستگاری بروی جهانیان باز گردد و گمراهیها از میان رود.» (ص ۸). پرسش این است که اگر وحی در کار نیست، کسروی از کجا می‌داند خداوند چنین خواسته‌ای دارد؟

او در این اثر از مثال‌ها و خاطرات شخصی خود برای نشان دادن درستی مدعاهایش بهره می‌برد. مثلاً، خاطره خود از بازرگانی را تعریف می‌کند که هیتلر را می‌ستاید و آرزو می‌کند مسلمان شود تا اسلام را به اوج عظمت آن برساند (ص ۱۲). او هیچگاه وارد جزئیات دیدگاه مخالفانش نمی‌شود و در مواردی نیز، به جای دلیل، با جدل مخالف خود را زیر سؤال می‌برد: «همان جامع ازهر، و همان نجف و کربلا که کانونهای دینی به شمارند، اگر یک شاگرد دبیرستانی به یکی از آنها رود و با علما و ملایان بگفتگو پردازد هر ایرادی گیرد و هر پرسشی کند پاسخی نخواهد شنید. اینست معنی آنچه می‌گوییم: دین قاچاق گردیده.» (ص ۱۶).

آرامش دوستدار

از میان افرادی که تا اینجا به آنها پرداختیم هیچ‌کدام را نمی‌توان به‌عنوان فیلسوف یا اهل فلسفه دسته‌بندی کرد و شاید مناسب‌ترین عنوان برای آنها «روشنفکر» باشد. از معدود افرادی که با فلسفه‌آشنایی خوبی داشته و منتقد دین بوده است، می‌توان به «آرامش دوستدار» (متولد ۱۳۱۰) اشاره کرد. دوستدار آثار مختلفی دارد و در این میان اثری که او در آن به بحث فلسفی - و نه تاریخی - دربارهٔ دین پرداخته ملاحظاتی فلسفی در دین، علم و تفکر است. در اینجا این اثر را به‌طور مختصر بررسی خواهیم کرد. دوستدار در این اثر به بررسی قلمرو دین، علم و فلسفه می‌پردازد و سعی دارد ناهمپوشانی این سه عرصه را نشان دهد. بدین منظور دوستدار می‌بایست تصورات متفاوت از فلسفه، علم و دین را بررسی کند و در نهایت نشان دهد چرا «ناهمپوشانی» توصیفی صحیح از رابطهٔ این سه پدیده است. آرامش دوستدار در این اثر یکی از تعریف‌های موجود از فلسفه را، بدون بررسی نقدهایی که به آن وارد می‌شود یا نقد دیگر رویکردها به چیستی فلسفه، به‌عنوان تعریف فلسفه برمی‌گزیند. برخی از فلاسفه در بررسی چیستی فلسفه، به عدم انقطاع میان فلسفه و علم باور دارند (مانند کواین^۹) و برخی فلسفه را علم برمی‌شمارند (مانند ویلیامسون) و برخی پرسش‌های فلسفی یا دست‌کم پاره‌ای از پرسش‌های فلسفی را بی‌معنا یا بی‌فایده می‌دانند. برخی قلمرو فلسفه را به بررسی مفاهیم محدود می‌کنند (مانند ویتگنشتاین^{۱۰}) و برخی نظریه‌پردازی را بخشی از فلسفه می‌دانند (مانند ویلیامسون). اینها تنها چند نمونه از نگرش فیلسوفان معاصر به چیستی فلسفه است. در طول تاریخ نیز تصورات متفاوتی در مورد چیستی فلسفه طرح شده است. هرچند بررسی تمام این تصورات در یک اثر ممکن نیست، دست‌کم اشاره به برخی از آنها و بررسی و نشان دادن دلیل برگزیدن یک تعریف و تصور از فلسفه در مقایسه با دیگر تعریف‌ها و تصورات یا اشاره به اینکه چرا چنین بررسی‌ای انجام نشده است، ضروری به نظر می‌رسد.^{۱۱}

۹. Willard Van Orman Quine

۱۰. Wittgenstein

۱۱. فیلسوفان خداناباور و ندانم‌نگار که با استدلال‌های عقلانی، وجود خداوند و درستی دین را زیر سؤال می‌برند، بر این باورند که برخی پرسش‌های دینی در فلسفه قابل طرح و بررسی عقلانی است و می‌توان با بررسی عقلانی، آنها را زیر سؤال برد، چنانچه فیلسوفان خداناباور بر این باورند که برخی پرسش‌های دینی در فلسفه قابل طرح است و می‌توان از آنها دفاع عقلانی کرد. بررسی دیگر رویکردها، حتی به‌طور اجمالی، یا نشان

دوستدار در بررسی تصورات مشخص خود از دین و علم نیز گاهی ادعاهایی مطرح می‌کند که به بیانی دقیق‌تر نیاز دارند. دوستدار مدعی است علم، برخلاف دین، جهان را «از پس» می‌شناسد، اما علم نیز خود وابسته به شناختی «از پیش» از جهان است و بدون چنین شناختی میسر نمی‌شود. یکی از این شناخت‌های «از پیش» علم این است که جهان دارای نظم قابل کشف است یا طبیعت یکپارچه و منظم است. بدون این نگرش «از پیش» یا دیگر نگرش‌های «از پیش» به طبیعت، علم‌ورزی ممکن نیست. علم‌ورزی همواره باید در چارچوب یک جهان‌بینی صورت گیرد. جهان‌بینی مسیحی به‌عنوان نگرشی دینی در شکل گرفتن علم مدرن نقش مهمی ایفا کرده است. اگر به وجود جهانی قانونمند که مخلوق خالق خردمند است باور داشته باشیم و عقل خود را برای کشف این قوانین توانمند بدانیم، آنگاه به دنبال چنین نظم و قوانینی در طبیعت خواهیم بود. این همان باور مذهبی‌ای است که در شکل‌گیری علم مدرن در اروپا نقش داشته است. نه فقط این مشخصه که دیگر مشخصه‌های جهان‌بینی مسیحی در دوره‌ای خاص زمینه را برای شکل‌گیری علم مدرن ایجاد کرده‌اند. برای مشخص شدن برخی از این تأثیرها به اثر هاف^{۱۲} (۲۰۱۷) اشاره می‌کنم. هاف در بررسی این نکته که چگونه در تمدن‌های چینی و اسلامی، که هر دو تمدن‌هایی پیشرفته بودند، علم مدرن رخ نداد ولی در تمدن اروپای مسیحی رخ داد، ملاحظاتی را مطرح کرده است که به ابعاد متفاوت مسیحیت ارجاع دارد. در اینجا فقط به یکی از عناصر فلسفی دخیل در این قضیه اشاره می‌کنم. از جمله عوامل مؤثر در شکل‌گیری علم مدرن، باور به خالق خردمندی است که جهان را با قوانینی آفریده که می‌توانیم با نیروهای فاهمه انسانی آنها را کشف کنیم. تیمانوس، اثر افلاطون، که در اروپا از میان رفته بود، مجدداً ترجمه شد و تأثیر عمیقی گذاشت و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اروپایی‌های مسیحی را تحت تأثیر قرار داد. تحت تأثیر این کتاب و نگرش موجود در آن، باوری رواج یافت مبنی بر اینکه نظم هستی عقلانی است و انسان به کمک عقل خود توان کشف و فهم آن را دارد. این فهم از هستی به

دادن برتری رویکرد دوستدار به فلسفه نسبت به دیگر رویکردها می‌تواند رویکرد او را غنا بخشد. اگر بخواهیم نشان دهیم فلسفه به‌طور کلی، و برای مثال نه فقط در مورد فیلسوفان مسلمان در سده‌های گذشته، با دین همپوشانی ندارد یا ناهمخوان است، و همچنین رابطه آن را با علم مشخص کنیم، باید نشان دهیم چه تصور و مفهومی از فلسفه با چه تصور و مفهومی از دین ناهمخوان است و همپوشانی ندارد. به همین ترتیب تعریف‌های مشخص و متفاوت از علم و دین می‌بایست در کنار یکدیگر قرار گیرند.

بخشی از جهان‌بینی مسیحی آن زمان تبدیل شد، درحالی‌که پیش‌تر چنین نبود. از این رو می‌بینیم در سده‌های بعدی دانشمندان مسیحی که در زمینه علوم طبیعی فعال بودند، مطالعه هستی یا آفرینش نظام‌مند خداوند را نوعی عبادت در نظر می‌گرفتند. از این سخن چنین بر نمی‌آید که این نگرش دینی برای علم‌ورزی ضروری است، ولی چند نکته قابل تأمل وجود دارد. اول اینکه علم‌ورزی با نگرشی «از پیش» و دینی ممکن است (یا دست‌کم زمانی ممکن بوده است) و برای نشان دادن وجه مشخصه علم و دین تأکید بر «از پس» و «از پیش» مبهم و ناکافی است. دوم اینکه تفکیک سفت‌وسخت میان دین و فلسفه و علم، چنان‌که این پدیده‌ها اکنون در دنیای ما وجود دارند، و به کارگیری‌شان برای فهم رابطه تاریخی میان علم و دین، در صورت عدم دقت می‌تواند ما را در تحلیل تاریخی این پدیده‌ها دچار مشکل کند. تعریف انسان‌ها از علم، فلسفه و دین در دوره‌های متفاوت، تغییر کرده و این خود یعنی برای بررسی هر یک در هر دوره باید به مشخصات موجود در آن دوره توجه کرد. علاوه‌براین نمی‌توان این پدیده‌ها را از یکدیگر به شکل کامل تفکیک کرد و در هر دوره بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. ادیان متفاوت در دوره‌های مختلف به نگرش‌های فلسفی و علمی خاصی آغشته بوده‌اند، چنانچه بعضاً فلسفه و علم نیز به نگرش‌های دینی مشخصی آغشته‌اند. از آنجاکه تعاریف ما انسان‌ها از فلسفه و علم تغییر کرده و می‌کند، با در نظر گرفتن تعریفی واحد از علم یا فلسفه، ممکن است فراموش کنیم دین در دوره‌های تاریخی با عناصر علمی یا نگرش‌های فلسفی دوران خود درهم‌تنیدگی داشته است؛ چنانچه فلسفه و علم نیز با دین و دیگر پدیده‌ها درهم‌تنیدگی داشته‌اند. ارائه مدل‌های انتزاعی از دین، علم و فلسفه و بررسی کل تاریخ آنها ممکن است ما را از پیچیدگی‌های بحث غافل کند. دو مثال از تاریخ علم را برای روشن شدن بحث بیان می‌کنم. نخست مثالی را که کانتور^{۱۳} و کنی^{۱۴} (۲۰۰۱) در نشان دادن ناکارآمدی چنین مدل‌هایی برای فهم رابطه میان علم و دین به کار گرفته‌اند، در نظر بگیریم. برخی بر این باورند که رابطه میان علم و دین را می‌توان با یک تز کلی، مثلاً «تز تعارض»، یا چند تز مشخص (مثلاً چهار تز که ایان باربور^{۱۵} ارائه کرده است) تبیین کرد. در چنین حالتی افراد با یک یا چند تز مشخص قصد دارند تمام مصادیق تاریخی «علم» و «دین» و روابط آنها را تبیین

۱۳. Cantor, G.

۱۴. Kenny, C.

۱۵. Ian Barbour

کنند. کانتور و کنی مخالف چنین تعمیم‌هایی هستند و مثال‌هایی که در مقاله ارائه می‌کنند شامل اختلاف‌نظرهایی در سده‌های هفدهم و هجدهم بین هابز^{۱۶} و بویل^{۱۷} از یک سو و یا نیوتن^{۱۸} و لایبنیتس^{۱۹} از سوی دیگر است.^{۲۰}

میان نیوتن و لایبنیتس بر سر فهم علمی از جهان اختلاف‌نظرهای جدی وجود داشت، ولی صرفاً علمی در نظر گرفتن این اختلاف نادرست است، چراکه این اختلاف ابعاد ملی‌گرایانه و سیاسی و دینی نیز داشت. با اینکه نیوتن مذهبی بود و با معرفی مفهوم رازآلود جاذبه در نگرش علمی خود، امکان مداخله‌ی خداوندی ماورای طبیعت را مطرح کرده بود، لایبنیتس او را به دفاع از فلسفه‌ی ماده‌گرایانه و الحادی متهم کرد و خدای نیوتن را خدای رخنه‌ها دانست. کانتور و کنی، با بررسی عوامل سیاسی و ملی‌گرایانه و مذهبی دخیل در اختلاف‌نظر میان نیوتن و لایبنیتس، نشان می‌دهند که اگر با تصور فعلی مان از «علم» و «دین» به سراغ اختلاف‌نظر آنها برویم، تا چه اندازه از فهم آن ناتوان خواهیم بود. مثال دیگر تفاوت جهان‌بینی دکارت^{۲۱} و نیوتن و تأثیر این جهان‌بینی‌ها بر نگرش آنها به علم است که با استناد به ون فراسن^{۲۲} به آن اشاره می‌کنیم:

«نکته‌ی حائز اهمیت در فیزیک دکارتی این بود که تنها مقوله‌های دارای قابلیت اندازه‌گیری مستقیم، به رسمیت شناخته می‌شدند. این نکته از متافیزیک دکارت نشئت می‌گرفت. او معتقد بود ماهیت ماده امتداد است، بنابراین در فضا و زمان گسترده می‌شود و می‌توان آن را اندازه‌گیری کرد. بنابراین طول و مدت زمان را می‌توان به صورت مستقیم اندازه گرفت... ولی نیوتن علیه فیزیک دکارتی موضع گرفت و دو کمیت معرفی کرد که به صورت مستقیم قابل اندازه‌گیری نیستند؛ نیرو و جرم. فیزیک‌دان‌های دکارتی انتقاد کردند که نیوتن در حال تخریب علم است و می‌خواهد خصوصیات اسرارآمیز سده‌های میانی را به علم بازگرداند، آن‌ها بر نیوتن انتقاد داشتند که مقوله‌های غیرتجربی را در فیزیک فرض گرفته که به فیزیک ربطی ندارد.» (ون فراسن، ۱۳۹۷، ص ۴۷).

۱۶. Thomas Hobbes

۱۷. Robert Boyle

۱۸. Isaac Newton

۱۹. Gottfried Wilhelm Leibniz

۲۰. گفته می‌شود نیوتن به دلیل تکبری که داشته، مستقیماً پاسخ لایبنیتس را نمی‌داده و در عوض کلارک با لایبنیتس مکاتبه می‌کرده است.

۲۱. René Descartes

۲۲. Bas van Fraassen

از این دو مثال و مثال‌های بی‌شمار دیگر درمی‌یابیم که برای نشان دادن تفاوت بین علم و دین در مقام توصیف، باید دست‌کم به جزئیات هر دوره تاریخی توجه کرد. همان‌طور که گفته شد، در مقام تجویز هم، تا جایی که به بحث ما در مورد آرامش دوستدار مربوط است، تفکیک علم و دین به «از پس» و «از پیش» به‌تنهایی ناکارآمد است. در عوض به نظر می‌رسد بهتر است به بررسی دین اسلام و ویژگی‌های آن در دوره‌های متفاوت تاریخ بپردازیم و از این میان ویژگی‌های اساسی آن را، که به دوران مشخصی در تاریخ وابسته نیست، مشخص کنیم و در بحث خود به کار گیریم. نکته سوم این است که اگر بخواهیم خدای خالق هستی را کنار بگذاریم، به نگرش «از پیش» دیگری نیاز داریم تا علم‌ورزی ممکن باشد، چراکه علم‌ورزی بدون جهان‌بینی ممکن نیست. هر نوع فعالیت‌ی در جهان، حتی فعالیت‌های بسیار ساده‌تر از علم‌ورزی، نیازمند جهان‌بینی است و اساساً هیچ انسانی فاقد جهان‌بینی نیست، حتی اگر به ابعاد و زوایای آن صراحتاً واقف نباشد. ممکن است جهان‌بینی علمی دینی نباشد و صرفاً فلسفی باشد یا بر مبنای «عقل سلیم» باشد یا هر چیز دیگری، ولی تصور اینکه با حذف خدا می‌توان از هرگونه شناخت «از پیش» برای علم بی‌نیاز شد، نادرست است. نگرش‌هایی نظیر ماده‌گرایی، فیزیکالیسم و طبیعت‌گرایی از نگرش‌های فلسفی‌اند که به‌عنوان نگرش‌های «از پیش» در نگرش علمی مطرح می‌شوند. کسی کل جهان را بررسی نکرده تا پس از آن اعلام کند همه‌چیز فیزیکی یا مادی است، بلکه چنین مواضع متافیزیکی‌ای نیز «از پیش» محسوب می‌شوند. در هر حال اگر هم مزیتی در تبیین تفاوت علم و دین با تقسیم‌بندی نگرش دینی و علمی به «از پیش» و «از پس» وجود داشته باشد، در این اثر دوستدار زمینه لازم برای مشخص کردن این مزیت ایجاد نشده است. گذشته از نگرش «از پیش» به جهان طبیعی، برای علم‌ورزی موفقیت‌آمیز باید در مورد خودمان نیز مدعی چنین شناخت «از پیش»ی باشیم. چرا عقل ما قابل‌اتکاست؟ چرا قوه ادراک و فاهمه ما توان فهم نوعی نظم ریاضیاتی در جهان را دارد؟ چرا بر این باوریم که عقل و ادراک ما می‌تواند فهمی علمی از جهان حاصل کند؟

در قسمتی دیگر، تعریف دوستدار از دین این است: «مراد ما از دین آن حال درونی است که در رابطه با آنچه رودلف اتو^{۲۳} «قدسی» مینامد بر فرد مرور میکند. جایی که چنین حالی نیست

دین هم نیست... این حال درونی را ما اصطلاحاً زیست دینی مینامیم. هر فرد دینی در زیست دینی اش خود را با قدسی مواجه میبیند. موقتاً بدانیم که قدسی در معنا و غرض خود به آنچه در مسیحیت و اسلام خدا می گویند اطلاق می شود.» (ص ۲۴). گذشته از ظرافت های تاریخی که ممکن است در بررسی تعاریف ما از دین، علم و فلسفه تعیین کننده باشد، تبیین دین با حالتی درونی بدون ارجاع به مناسک و آداب و سنن و قواعدی عملی در بحثی که اسلام نقش پررنگی در مصداق «دین» بازی می کند، تا چه حد قابل دفاع است؟ به خصوص که دوستدار استدلالی در دفاع از تعاریف رودلف اتو و گوستاو منشینگ از دین ارائه نمی کند تا مشخص شود چرا از نظر او همین وجه دین اساسی است. بر فرض که این حالت درونی وجه اساسی همه ادیان باشد، ادیان مختلف ابعاد متفاوتی دارند که بررسی دقیق آنها برای تشخیص تفاوت نگرش هر یک از این ادیان درباره امر قدسی، دین و دین داری و... ضروری است. برای تشخیص اینکه تعریف اسلام از دین، دین داری، امر قدسی و مواجهه دین دار با خدا و غیره چیست (تعریف هایی که از اسلام برمی آید)، باید به خود اسلام مراجعه کرد نه اتو یا منشینگ. اینکه در اینجا «خود اسلام» شامل کتاب می شود یا حدیث یا تاریخ و غیره قابل بررسی است، ولی بعید است کسی اتورا بخشی از «خود اسلام» برشمارد. دوستدار در نهایت امر می تواند بگوید بر اساس تعریف اتو، به چنین نتیجه ای درباره اسلام رسیده است، این در حالی است که هر دینی مدعی است خود نگرشی صحیح به خدا یا امر قدسی و غیره دارد (اگر آن دین مورد نظر مفهوم خدا را داشته باشد). در مورد دین و چیستی آن می توان با مراجعه به دین به این پرسش پاسخ داد یا این پرسش را فلسفی یا علمی در نظر گرفت (مثلاً با فرگشت یا روان شناسی یا هر شاخه دیگری از علم این پرسش را پاسخ گفت). اثر دوستدار به این زمینه نیز نمی پردازد.

کلام آخر

اغلب آثار روشنفکران ایرانی در واقع نقد دین و تصوف محسوب می‌شود و نه نقد خداباوری و به‌ندرت می‌توان در این آثار سخنی در نقد خداباوری یافت. برخی بر این تصورند که با نقد دین و تصوف، وجود خداوند هم منتفی خواهد شد، ولی مشخصاً چنین نیست. ادیان و فرقه‌های بسیاری در جهان وجود دارند و نقد موفق و ویرانگر یک دین یا فرقه نمی‌تواند تضمینی بر عدم وجود خداوند دیگر ادیان و فرقه‌ها باشد. گذشته از این، در بسیاری از آنچه تحت عنوان نقد دین و تصوف مطرح است، تفاوت میان «دین حقیقی» و «دین انحرافی» و یا «طریقت حقیقی» و «طریقت انحرافی» مدنظر است.

پرداختن به جزئیات ادیان نمی‌تواند نقدی اساسی را متوجه خداباوری کند. نقد رادیکال دین باید در چارچوب دین شروع شود. مهم‌ترین عنصر چارچوب ادیان خدااورانه «خداوند» است. علاوه‌براین، نقد جزئیات دین بر پنداری مشخص از خداوند استوار است و گاه طرفین بحث پندارهای متفاوتی از خداوند را پیش‌فرض گرفته‌اند. در نتیجه، چه آنان که در پی نقد رادیکال دین هستند و چه آنان که در چارچوب دین در پی زدودن دین از خرافه‌اند، می‌بایست به مفهوم خداوند بپردازند.

در میان آثاری که مورد بررسی قرار گرفت نمی‌توان عنصری ثابت و واحد را در نظر گرفت، هرچند شباهت‌هایی میان آنها برقرار است. آخوندزاده که خود را خدا‌ناباور می‌دانست، تحت‌تأثیر علم‌گرایی دوران خود بود و نگاهی رمانتیک به ایران پیش از اسلام داشت، در نهایت به این نتیجه رسید که به‌جای رد کردن دین، باید به اصلاح دین روی آورد. علی‌دشتی، در عقلاً برخلاف عقل، سراغ ساده‌ترین کار ممکن می‌رود و تنها گروهی از قشری‌ترین دین‌داران را نقد می‌کند و از ارزیابی ارتباط بین اسلام و عقلانیت باز می‌ماند. او در دیالوگ تخت پولاد، پهلوان پنبه‌ای را به‌عنوان یکی از شخصیت‌ها به کار می‌گیرد و نمی‌تواند میان عقل و نقل به‌صراحت عقل را برگزیند و به بررسی عقلانی باورهای دینی بپردازد. احمد کسروی به این نتیجه می‌رسد که پیامبر است و سعی دارد دینی جدید، «پاکدینی»، را عرضه کند، ولی مدعی است گوهر این دین با گوهر دین اسلام یکی است و پاکدینی او از ایرادات اسلام، که محصول شکل‌گیری آن در دوره‌ای متفاوت بوده است، مبراست. آرامش دوستدار بدون بررسی دقیق انواع تصورات موجود از فلسفه، علم و دین، و یا

حتی مراجعه به یکی از ادیان، سعی دارد بدون زحمت، این ادعای خود را به کرسی بنشانند که دین وابسته به قلمرو «بی‌خردی» است. آثاری که بررسی شدند از نظر من، جزء بهترین آثار در نقد دین و تصوف به زبان فارسی هستند، با این حال چندان برشی ندارند. از این رو، علاقه‌مندان به فلسفه دین، نقد دین و خداباوری با مطالعه این آثار تألیفی به زبان فارسی با استدلال‌هایی قوی و درخور توجه مواجه نمی‌شوند. برای پیگیری سخنان جدی‌تر در این زمینه، می‌توان به آثار تألیفی در زبان‌های دیگر، و یا مطالعه ترجمه فارسی آنها، روی آورد. اما همواره باید به این نکته توجه داشت که تعریف ارائه‌شده از خداوند در هر دین متفاوت است و کاربرد هر نقدی به خداباوری در گرو تعریفی است که از خدا در «خداباوری» مطرح است. اگر در یک اثر فلسفی، تعریفی از خداوند به کار گرفته شود که مورد تأیید یکی از ادیان خداباورانه نباشد، آنگاه نقد یا دفاع از خداباوری در آن اثر نمی‌تواند در مورد آن دین مشخص کارایی داشته باشد.

منابع فارسی

- * آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۹۵). مکتوبات کمال الدوله و ملحقات آن. به اهتمام علی اصغر حقدار. انتشارات باشگاه ادبیات: تهران.
- * آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده. شرکت سهامی انتشارات خوارزمی: تهران.
- * افشاری، مهرا (۱۳۹۲). نشان اهل خدا. نشر چشمه: تهران.
- * افلاطون، (بی تا). مهمانی، برگردان رضا کاویانی و محمدحسن لطفی. کتابخانه ابن سینا.
- * پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵). رؤیت ماه در آسمان: بررسی تاریخی مسئله لقاء الله در کلام و تصوف. مرکز نشر دانشگاهی: تهران.
- * پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۳). کرشمه عشق: مقالاتی در عرفان نوحلاجی ایران. فرهنگستان نشر نو: تهران.
- * دشتی، علی (۱۳۶۲). عقلا برخلاف عقل. سازمان انتشارات جاویدان: تهران.
- * دوستدار، آرامش (۱۳۵۹). ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر. انتشارات آگاه: تهران.
- * دوستدار، آرامش (۱۳۷۷). درخششهای تیره. انتشارات خاوران: پاریس.
- * دوستدار، آرامش (۱۳۸۳). امتناع تفکر در فرهنگ دینی. انتشارات خاوران.
- * فرزانه، میم. (۱۹۸۸). آشنایی با صادق هدایت: آنچه صادق هدایت به من گفت (قسمت اول). پاریس.
- * کسروی، احمد (۱۳۴۴). صوفیگری. بنگاه مطبوعاتی فرخی: تهران.
- * کسروی، احمد (۱۳۲۵). در پیرامون اسلام. چاپخانه پیمان: تهران.
- * ملاصدرا (۱۳۶۳). عارفان و عارف‌نمایان. برگردان محسن بیدارفر. انتشارات الزهرا: تهران.
- * موحد، محمد علی. (۱۳۸۵). فصوص الحکم: درآمد، برگردان متن و تحلیل. نشر کارنامه: تهران.
- * ون فراسن، بس. (۱۳۹۷). طبیعت‌گرایی و تجربه‌گرایی در «علم، عقل و دین: مجموعه مقالات». برگردان زهیر باقری نوع‌پرست.

*ویلیامسون، تیموتی. (۱۳۹۷). طبیعت‌گرایی چیست؟ در «علم، عقل و دین: مجموعه مقالات». برگردان زهیر باقری نوع‌پرست. قابل دسترس در نشانی:

http://www.salekenisti.com/book_science_religion/

منابع انگلیسی

*Cantor, G, & Kenny, C (2001). Barbour's fourfold way: Problems with his taxonomy of science-religion relationships. *Zygon®*, 36(4), 765-781.

*Curley, E (2011). *The God of Abraham, Isaac, and Jacob*. In Divine evil? The moral character of the God of Abraham. *Bergmann, Murray, and Rea (eds.) pp. 58-78*.

*McGinn, Collin. (2020). Are There Things Non-Material in Closer to Truth, Interview by Robert Lawrence Kuhn.

*Ridgeon, L (2012). The Controversy of Shaykh Awḥad al-Dīn Kir-mānī and Handsome, Moon-Faced Youths: A Case Study of Shāhid-Bāzī in Medieval Sufism. *Journal of Sufi Studies*, 1(1), 3-30.