

# Investigating and Analyzing Mostafa Malekian's Approach to the Issue of Human Expectation from Religion by Analyzing the Critiques of Thinkers in the Field of Islamic Philosophy

## ARTICLE INFO

**Article Type**  
*Analytical Review*

### Authors

Mohammad Mahmoudi<sup>1\*</sup>  
Jalal Peykani<sup>2</sup>  
Aflaton Sadeghi Yakhdani<sup>3</sup>  
Zeinab Shakibi<sup>4</sup>

### How to cite this article

Mohammad Mahmoudi, Jalal Peykani, Aflaton Sadeghi Yakhdani, Zeinab Shakibi, Investigating and Analyzing Mostafa Malekian's Approach to the Issue of Human Expectation from Religion by Analyzing the Critiques of Thinkers in the Field of Islamic Philosophy, *Journal of Islamic Life Style Centered on Health*. 2020;4(1):289-303.

1. PhD student, Department of Philosophy of religion, Payam Noor University (PNU), P.O. Box 19395-4697, Tehran, Iran (Corresponding Author).
2. Associate Professor, Department of Philosophy of religion, Payam Noor University (PNU), P.O. Box 19395-4697, Tehran, Iran .
3. Associate Professor, Department of Philosophy of religion, Payam Noor University (PNU), P.O. Box 19395-4697, Tehran, Iran.
4. Assistant Professor, Department of Philosophy of religion, Payam Noor University (PNU), P.O. Box 19395-4697, Tehran, Iran.

### \* Correspondence:

Address:  
Phone:  
Email: m2mahmoudi@yahoo.com

### Article History

Received: 2020/03/30  
Accepted: 2020/06/09

## ABSTRACT

**Purpose:** Iranian religious intellectuals pay special attention to a number of issues, one of which is the issue of "human expectation of religion." An issue that can also be discussed in the realm of philosophy of religion. Mostafa Malekian is one of such religious intellectuals who has not only spoken under the same title, but also a significant part of his reflections on this issue. Accordingly, the main purpose of this study is to examine his approach to the discussion of "human expectation from religion."

**Materials and Methods:** In this descriptive and documentary study, the aim was to assess the degree of consistency and internal coherence of his views. Since Malekian is influenced by a wide range of Western intellectual currents (especially existentialism, the Western mystical tradition, and the analytical tradition) and has basically formulated his views on the influence of the religious reform movement, he first discusses the history of debate among Western and Iranian thinkers. Then the philosophical foundations of the property are stated. However, since Mostafa Malekian has expressed his views on this subject in various works, including books, articles and lectures, extracting his comprehensive view on this subject was important and fundamental. Of course, the scattering of his views is itself a fundamental problem in extracting a neat and comprehensive account of his theory.

**Findings:** In this study, referring to all the works of Mostafa Malekian, his views on religion in general and then on human expectations of religion and its relationship with the theory of spirituality and rationality have been extracted and described. After the description, the criticisms of his theory by some thinkers are expressed and finally, the criticisms that have been obtained during this research are presented.

**Conclusion:** The most important criticisms that can be raised are: the existence of some contradictions and inconsistencies, for example in the field of confrontation between truth-telling and reducing boredom, ambiguity in how to combine the existentialist approach and analytical approach and conflict of opinion and practice.

**Keywords:** Human Expectation from Religion, Mostafa Malekian, Islamic Philosophy, Islamic Thinkers

## بررسی و تحلیل رویکرد مصطفی ملکیان به مسئله انتظار بشر از دین با واکاوی نقدهای اندیشمندان حوزه فلسفه ی اسلامی

محمد محمودی<sup>۱\*</sup>

دانشجوی دکتری، گروه فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، ص.پ. ۴۶۷۹-۱۹۳۹۵، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

جلال پیکانی<sup>۲</sup>

دانشیار، گروه فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، ص.پ. ۴۶۷۹-۱۹۳۹۵، تهران، ایران.

افلاطون صادقی یخدانی<sup>۳</sup>

دانشیار، گروه فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، ص.پ. ۴۶۷۹-۱۹۳۹۵، تهران، ایران.

زینب شکیبی<sup>۴</sup>

استادیار، گروه فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، ص.پ. ۴۶۷۹-۱۹۳۹۵، تهران، ایران.

### چکیده

**هدف:** روشنفکران دینی ایران به دسته‌ای از مسائل توجه ویژه دارند که مسئله «انتظار بشر از دین» یکی از آن مسائل است. مسئله ای که در قلمرو فلسفه دین نیز می‌توان از آن بحث کرد. مصطفی ملکیان یکی از چنان روشنفکران دینی است که نه فقط ذیل همین عنوان سخن گفته است، بلکه بخشی قابل توجه از تأملات او معطوف به این مسئله است. بر این اساس، بررسی رویکرد او به بحث «انتظار بشر از دین» هدف اصلی پژوهش است.

**مواد و روش‌ها:** در این پژوهش که به صورت توصیفی و اسنادی انجام شده است، هدف آن بوده است که میزان سازگاری و انسجام درونی دیدگاه او مورد سنجش و بررسی قرار گیرد. از آنجاکه ملکیان از طیفی وسیع از جریانات فکری غربی (به خصوص آگزیستانسیالیسم، سنت عرفانی غربی و سنت تحلیلی) متأثر است و اساساً به تأثیر از نهضت اصلاحات دینی دیدگاه خود را تدوین کرده است، ابتدا به تاریخچه بحث در میان اندیشمندان غربی و ایرانی پرداخته و سپس مبانی فلسفی ملکیان بیان شده است. اما از آنجاکه مصطفی ملکیان دیدگاه خود در این باره را در آثار مختلفی، اعم از کتاب، مقاله و سخنرانی بیان کرده است، استخراج دیدگاه جامع وی در این باره مهم و اساسی می‌نمود. البته پراکندگی دیدگاه‌های او خود معضلی است اساسی در استخراج تقریری شسته رفته و جامع از نظریه وی.

**یافته‌ها:** در این پژوهش، با رجوع به همه آثار مصطفی ملکیان، دیدگاه وی در رابطه با دین بطور کلی و سپس درباره‌ی انتظار بشر از دین و ربط و نسبت این موضوع با نظریه معنویت و عقلانیت، استخراج و توصیف شده است. پس از توصیف، به بیان انتقادات وارد شده توسط برخی متفکران به نظریه او پرداخته و در نهایت، انتقاداتی مطرح شده‌اند که در طول این پژوهش به دست آمده‌اند.

**نتیجه‌گیری:** مهم‌ترین انتقاداتی که می‌توان مطرح کرد از این قرارند: وجود برخی تناقض‌ها و ناسازگاری‌ها، مثلاً در حوزه تقابل میان تقریر حقیقت و تقلیل ملالت، ابهام در چگونگی جمع میان رویکرد آگزیستانسیالیستی و رهیافت تحلیلی و تعارض حیطة نظر و عمل.

**واژگان کلیدی:** انتظار بشر از دین، مصطفی ملکیان، فلسفه اسلامی، اندیشمندان اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰

\* نویسنده مسئول: m2mahmoudi@yahoo.com

### مقدمه

در دوران معاصر مباحث فلسفی رنگ و بویی متفاوت یافته‌اند و زمانی که این مباحث درباره‌ی دین صورت می‌گیرند، از رویکردهای سنتی بسیار دور می‌شوند و نگاهی بس متفاوت را موجب می‌شوند. در کنار تنوع و گونه‌گونی حیرت‌انگیز مسائل و مباحث و رویکردها، در جهان امروز دست کم دو مؤلفه‌ی فلسفی مهم قابل‌بازشناسی است. یکی از آن دو عبارت است از: غلبه‌ی نگاه فایده‌گرایانه و به تبع آن، نگاه پراگماتیسمی به امور و دیگری چالش میان دین و دنیای مدرن. از تلاقی این دو مؤلفه و بلکه مسئله‌ی مهم، بحثی در گرفته است که بیش از همه، نواندیشان دینی بدان پرداخته‌اند؛ یعنی بحث انتظار بشر از دین. این مسئله چنان توجه‌ها را به خود جلب کرده است که کتب و مقالات متعددی، چه از سوی متفکران سنتی و چه از سوی نواندیشان دینی، در این باب نوشته شده است و هنوز هم یکی از داغ‌ترین مباحث حوزه‌ی دین‌پژوهی، فلسفه‌ی دین و کلام به شمار می‌آید. هرچند که این بحث به شکل امروزی زائیده‌ی عصر جدید است و ابتدا از منطقه‌ی مغرب زمین رونیده؛ اما طولی نکشید که این بحث نیز همانند بسیاری از مباحث مطرح در حوزه‌ی نواندیشی دینی، به میان اندیشمندان کشور ما هم کشیده شد؛ سؤالاتی را در عرصه‌ی دین و دین‌داری پدید آورد. چنانچه می‌دانیم، در مغرب زمین، ویلیام جیمز برای نخستین بار بحث کارکرد دین برای انسان امروزی را تئوریزه کرد؛ به طوری که کتاب دین و روان وی به‌عنوان کلاسیک‌ترین منبع در این زمینه درآمده است.

در «رابطه با انتظار بشر از دین» نظریات بسیار متفاوتی از طرف اندیشمندان گفته شده است که یکی از این اندیشمندان، مصطفی ملکیان است. او می‌گوید: «انتظار ما انسان‌ها از دین این است که دین به درد و رنج‌های ما و به تعبیری عام‌تر به زندگی ما، معنا می‌دهد و با معنا دادن به درد و رنج‌ها، ما را از آن‌ها به تعبیری برهاند و به اوضاع و احوالی مطلوب برساند. از این رو بجاست اگر مدعی شویم که انتظار آدمیان از دین این است که آنان را از وضع و حال موجود نامطلوب به وضع و حال مطلوب مفقود برساند. از این راه که به زندگی معنا ببخشد و عدم مطلوبیت آن را بزداید.» بحث انتظار بشر از دین، ناظر به ایجاب انگیزه برای رویکرد به دین، کشف قلمرو دین، تلامن بخشیدن به عقل و وحی یا علم و دین و نیز رفع تعارض ظاهری آن‌ها از طریق تفکیک قلمرو است (۱). در این زمینه می‌توان گفت، تفاوت سنت‌گرایان و روشنفکران دینی در طرح و عدم طرح این سؤال و یا در اعتقاد به ضرورت یا عدم ضرورت طرح آن، این نکته است که سنت‌گرایان عموماً به حقانیت نظری آموزه‌های دینی باور دارند، اما مجرد این باور نمی‌تواند انگیزه آنان در رویکرد به دین را سامان دهد. نه فقط روشنفکران دینی، بلکه متفکران سنتی نیز حضور دین را در غیاب عقل می‌جویند؛ با رجوع به کتاب‌های کلامی آنان مشاهده می‌شود که یکی از مقدمات و پیش‌فرض‌های استدلال آنان برای ضرورت پذیرش دین این است که «انسان نمی‌تواند به کمک عقل و علم بشری، مصالح و مفاسد دنیوی و اخروی خود را تشخیص دهد.» لذا به راهنمایی خداوند از طریق وحی، نیازمند است؛ یعنی اینکه اگر علم انسان ناقص و محدود نبود و مصالح و مفاسد او را درک می‌کرد، نیازی به دین نبود. روشنفکران مدعی‌اند که انسان‌ها به کمک عقل و علم بشری، مصالح و مفاسد دنیوی خود را درک و حاجات دنیوی خود را برطرف می‌کنند؛ لذا تدبیر امور دنیوی به کمک عقل و علم بشری است؛ در صورتی که متفکران سنتی به محدودیت و عجز عقل و علم بشری از درک مصالح و مفاسد دنیوی باور دارند و می‌گویند؛ بدون دخالت دین نمی‌توان معیشت دنیوی را سامان داد. به اعتقاد برخی، انتظار بشر از دین، به‌عنوان مسئله‌ای فلسفی، از مسائل معرفت‌شناسی دین است و در مقام فهم دین و احکام شریعت مطرح می‌شود (۲).

خاصی بر آن آثار می‌گشاید و قسمت‌هایی از آن‌ها را در قابی جدید قرار می‌دهد. به این ترتیب، شاید بتوان گفت که امکان جور دیگر دیدن آن آثار و تأمل و تفکر دوباره درباره‌ی آن‌ها فراهم می‌آید و چه کاری بهتر از تأمل و تفکر دوباره؛ اما شیوه‌ی کار ملکیان به لحاظ روش‌شناختی نقابسی دارد که تا آنجا که به موضوع این رساله مربوط است، در جای خود بدان‌ها پرداخته خواهد شد.

شاید بتوان گفت که هیچ‌یک از نواندیشان دینی به اندازه مصطفی ملکیان بر بحث انتظار بشر از دین و نگاه پراگماتیسمی به دین صحنه نگذاشته و از آن سخن نگفته است. وی بیش از همه، از این ایده دفاع کرده و در اثبات آن استدلال کرده است که دین بایستی کارکرد و کارآمدی داشته باشد و نیازها و انتظارات انسان امروز را از دین برآورده سازد. تفاوت اصلی سرش با ملکیان در این است که سرش به اندازه‌ی ملکیان وارد جزئیات نمی‌شود و به وجوه منطقی بحث به اندازه‌ی وی توجه ندارد. همچنین سرش همچنان خود را بازیگری در میدان دین‌داری می‌داند، ولی ملکیان التزامی به محدود ساختن خود در قلمرو دین‌داری نمی‌بیند و به جای آن ترجیح می‌دهد از مفهوم معنویت استفاده کند.

ملکیان از میان چند کارکرد اصلی که برای دین کارآمد برمی‌شمارد، مهم‌ترین کارکرد را معنابخشی به زندگی می‌داند؛ چیزی که به اذعان غالب فلاسفه‌ی معاصر، به خصوص فلاسفه‌ی قاره‌ای، گمشده‌ی اصلی انسان معاصر است. این امر باعث می‌شود که بحث انتظار بشر از دین، به بحث معنای زندگی نیز پیوند یابد. البته نقطه‌ی مقابل روشنفکران دینی، یعنی متفکران دینی سنتی، با عطف نظر به پرسش انتظار بشر از دین، کوشیده‌اند از منظر درون‌دینی و بدون عدول از مفهوم دین در معنای سنتی و با توسل به سنت فلسفی خود، به خصوص حکمت صدرایی، تفسیری کارآمد از دین ارائه بدهند و از این طریق، به پرسش مذکور پاسخ دهند. جوادی آملی، یکی از مهم‌ترین متفکران در این حوزه به شمار می‌آید. وی حتی کتابی مستقل به همین عنوان نگاشته است. ایده‌ی اصلی جوادی آملی این است که اولاً، بایستی مفهوم انتظار را با مفهوم احتیاج جایگزین کرد تا مبدا جای دین الهی را دین ساخته بشر بگیرد و ثانیاً اصلی‌ترین نیاز انسان به دین از حیث کمال و سعادت اخروی است. بنابراین، رویکرد ملکیان با رویکرد جوادی آملی از بن و بنیاد تفاوت دارد؛ اما این تفاوت‌های بنیادی مانع از این نشده است که میان هر دو اردوگاه دیالکتیک نباشد، به این صورت که معمولاً وقتی سخنی از یک‌جانب ابراز می‌شود، جناح مقابل، دیدگاه و پاسخ خود را ارائه می‌کند. این رویکرد، موافقان و مخالفانی دارد و مباحث پر دامنه‌ای را موجب شده است؛ اما از آنجا که مصطفی ملکیان دیدگاه خود در این باره را در آثار مختلفی اعم از کتاب، مقاله و سخنرانی، بیان کرده است، استخراج دیدگاه جامع وی در این باره مهم و اساسی می‌نماید؛ به خصوص که دیدگاه‌های او در فضای فلسفی و فکری ایران معاصر بسیار تأثیرگذار بوده است. بنابراین در این تحقیق، ابتدا با رجوع به همه آثار مصطفی ملکیان - اعم از کتاب، مقاله، مصاحبه و سخنرانی - دیدگاه وی درباره‌ی انتظار بشر از دین، استخراج و توصیف می‌شود و اگر احیاناً تفاوت‌هایی در تفسیر وی وجود داشته باشد و یا در طول زمان، دیدگاه او تغییراتی به خود دیده باشد، آن تغییرات و تفاوت‌ها برجسته‌سازی می‌شود. همچنین این نکته مهم نیز در این تحقیق مورد بررسی و جستجو قرار خواهد گرفت که دیدگاه ملکیان با چه انتقاداتی مواجه شده است و از نظر نگارنده، چه انتقادات جدیدی می‌توان مطرح کرد. در این مسیر، سنجش میزان سازگاری و انسجام درونی دیدگاه ملکیان بسیار مهم است.

در رابطه با سابقه‌ی تحقیقات انجام گرفته در این موضوع، منابع محدودی پیش رو داشتیم که به صورت خاص از گفته‌های ملکیان، دو منابع زیر در دسترس

ما انسان‌ها اگر بخواهیم دین‌داری و خردورزی را جمع کنیم باید به این مسائل جواب دهیم که: آیا می‌توان ادعا کرد که فهم آدمیان از هر متنی، از جمله متون دینی، مسبوق به انتظارات یا به عبارتی پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌هایی است که از آن متون دارند و می‌توان مدعی شد که به لحاظ تاریخی، صورت‌بندی متفکران مسلمان از آموزه‌های دینی تحت تأثیر فهم قبلی آنان از جهان، انسان و چگونگی انتظارات آنان از دین بوده است؛ و مسئله دوم، این سؤال است که اساساً دین برای چیست؟ و چه نقش بی‌بدیلی در زندگی آدمیان ایفا می‌کند؛ و اصولاً نصوص و متون دینی در آموختن و فراگرفتن چه اموری می‌تواند مرجع نهایی باشند؟ پاسخ به این سؤال معلوم می‌کند که آموختن چه چیزی را از دین و نصوص دینی باید انتظار داشت و یا دست کم معقول است؛ و آموختن چه چیزی را نباید از آن توقع داشت و در مقابل برخی می‌گویند، تعریف هدف و تعیین حدود دین با رجوع به متون دینی میسر است. هرگز این چنین نیست که نیازها و انتظارات آدمی، اعم از واقعی و غیرواقعی، تعیین‌کننده تکلیف دین در مقابل انسان‌ها باشد. دین با این پیش‌فرض اساسی که منشأ الهی دارد و بر تمامی نیازها و مقتضیات زندگی انسان‌ها آگاه است و اصول و احکام نظری و عملی آن، این نیازها و اقتضائات را ملحوظ داشته است. دین نیازمند آن نیست که بشر آن را تعریف کند و حدود و مرز رسالت و هدایتش را تعیین نماید (۳).

به لحاظ تاریخی، طرح بحث انتظار بشر از دین، در مفهوم دین کارآمد و به‌روزرسانی شده ریشه دارد. نخستین بار، علی شریعتی با تقریر خاص خود از دین به‌طور عام و تشیع به‌طور خاص این فکر را مطرح ساخت. او از یک‌سو تأکید کرد که دینی که به درد دنیا نخورد، به درد آخرت هم نمی‌خورد و از سوی دیگر با طرح دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی، به‌طور خاص بر کارآمدی مذهب تشیع تأکید کرد. او دین صحیح را دینی می‌دانست که انسان‌ها را به جای انفعال، به سمت کنشگری، انقلابی‌گری و تغییر وضع موجود هدایت کند. بازرگان نیز از حیث تأکید بر کارآمدی دین با شریعتی هم‌صدا بود، اما برخلاف وی کارآمدی را در سیاسی شدن اسلام نمی‌دید، بلکه معتقد بود که بایستی در ساحت فردی دین‌داری و با سلوک انسان مدرن سازگار و متلائم باشد. مهم‌ترین کوشش او در این باب معطوف بود بر نشان دادن سازگاری میان علم و دین. عبدالکریم سرش نیز بسیار پیش‌تر از ملکیان و با دغدغه‌ی نفی تناقض میان علم و دین و با طرح تفکیک میان مغز دین و پوسته دین، کوشید تا اثبات کند که پوسته دین دیگر در جهان امروز برای دینداران اصالت ندارد، بلکه آنچه امروزه بیش از همه به کار می‌آید، مغز دین، تجربه دینی است.

ملکیان با نوشتن تألیفات ترجمه و سخنرانی‌ها در موضوعات نواندیشی دینی بخشی از تاریخ اندیشه ما را رقم زده است. موافقت یا مخالفت با نحوه‌ی طرح آن مسئله‌ها و مفاهیم، مطلب دیگری است. هرکس برحسب منظر خود ممکن است با برخی از این مسائل و مفاهیم توافق نداشته باشد و نقد نظری مخالف طرح کند. این امر قاعده‌ی بازی اندیشه است؛ اما کسی نمی‌تواند به راحتی اهمیت آن مسائل و مفاهیم را انکار کند و از کنارشان ساکت و بی‌اعتنا بگذرد. انتشار گزیده یا گزیده‌هایی از آثار متفکران مهم هر سرزمین، کاری شناخته‌شده و متداول در دنیا است. این کار، در واقع، حوزه مخاطبان آثار آن متفکر را وسیع‌تر می‌کند و امکان آشنایی بیشتر با او را فراهم می‌آورد. آن‌ها که فرصت و علاقه‌ی بیشتری داشته باشند، پس‌از این آشنایی، به اصل آثار هم مراجعه می‌کنند و آن‌هایی که فرصت کمتری دارند، دست‌کم در فرصتی اندک، به جوهره‌ی اندیشه‌ی آن اندیشمند دست می‌یابند. به‌علاوه، چون به‌رحال هر گزیده‌ای از آثار، بر اساس رویکرد و نگرش گزینشگر فراهم می‌آید، چنین گزیده‌هایی حتی برای آن‌ها که با همه آثار آن اندیشمند آشنایند، نیز امکان بازنگری و توجه‌های جدید را فراهم می‌کند و دریچه‌ی

است و پس از آن، منابعی به صورت کلی در رابطه با انتظار بشر از دین را آورده‌ایم.

ملکیان خود در یکی از کلاس‌های دانشگاه امام صادق در رابطه با انتظار بشر از دین می‌گوید: «چون یکی از مقدمات وجودی انسان حب ذاتش است، نمی‌توان گفت که بشر انتظاری از دین ندارد؛ یعنی اینکه اگر بشر با حب ذات ساخته شده باشد، نمی‌تواند به چیزی نزدیک شود و از آن انتظار نداشته باشد. بنابراین، نسبت به همه چیز منتظریم، یعنی انتظار داریم که یک نفعی به ما برساند یا یک ضرری را از ما دفع کند. نمی‌توان گفت بشر از دین هیچ انتظاری ندارد و فقط به دین عمل می‌کند و هیچ انتظاری هم از او ندارد. این امکان ندارد. اگر به دین رجوع می‌کند، برای یک نفعی است. آن نفع به معنای عام است که شامل نفع مادی و معنوی می‌شود.»

حائری، در مقاله‌ای در نقد نظر ملکیان در رابطه با انتظار بشر از دین می‌گوید: «انتظار بشر از دین یا انتظار دین از بشر هر دو صحیح است و انتظار بشر از دین، سعادت دنیا و آخرت است. در صورتی که بشر دین را در زندگی خود تطبیق کند و اساساً انتظار بشر از دین این است که بشر دین را در زندگی خود تطبیق دهد و البته انتظار دین از بشر به معنای انتظار مشروع دین است از بشر.»

سناری وند، در تحقیقی از قلمرو تأثیر انتظارات ما بر فهم دینی سخن می‌گوید که انتظارات ما تا چه حدودی می‌تواند در تحدید قلمرو دین نقش داشته باشد؟ همچنین به تأثیر مبادی کلامی، معرفت‌شناختی و فلسفی بر معرفت دینی صحنه گذاشته می‌شود و همچنین به بررسی نیازهای اساسی ما به دین می‌پردازد که از این میان، از هفت نیاز عمده بحث می‌کند؛ که دین در پاسخگویی به این خواسته‌های بشری بی‌بديل است (۴).

شفیعی در تحقیقی به مسئله «انتظار بشر از دین» و «انتظار دین از بشر» از نگاه غزالی پرداخته است. غزالی از کسانی است که نگاه حداکثری به دین دارد و دین را ناظر به جنبه‌های مختلف زندگی می‌داند. شفیعی با مطالعه در آثار غزالی به این نتیجه رسیده است که وی با تبیین جامعیت و کمال دین و انسانی دانستن دین، پیوند دین و سیاست، دین و اخلاق، دین و اقتصاد را به خوبی بیان کرده و از همه‌ی این‌ها رویکرد حداکثری او نسبت به دین استنباط شده است (۵).

رکنی لموکی در مقاله‌ای به اهمیت موضوع انتظار بشر از دین پرداخته است و خواستگاه بحث را مورد بررسی قرار داده و سپس به واکنش‌ها در مواجهه با این مسئله پرداخته است (۶).

خسرو پناه در مقاله‌ای به انتظار بشر از دین از دیدگاه متکلمان اسلامی پرداخته است که به اشکال دیگری در کلام سنتی و فلسفه اسلامی؛ همچون ضرورت بعثت پیامبران مطرح گردیده است. فارابی با تلفیق حقیقت دینی، حقیقت فلسفی، وفاق میان دین و فلسفه و طرح مسئله‌ی مدینه‌ی فاضله و ابن‌سینا نیز با مبانی فلسفه‌ی اجتماع و نیاز اجتماعی انسان، به تبیین ضرورت بعثت پیامبران پرداختند و دیگر فیلسوفان و متکلمان اسلامی نیز از آنان تبعیت کردند. این رویکرد، قابلیت استنباط دیدگاه متفکران اسلامی در باب انتظار بشر از دین را دارد (۷).

فناپی، در مقاله‌ای به ضرورت در دست داشتن معیاری برای تفکیک دین از غیردین را الزام می‌کند و انتظار بشر از دین، این معیار را در اختیار ما می‌نهد و به این نتیجه می‌رسد که در صورت مشخص نشدن قلمرو و انتظار از دین که قلمرو دین به بیش از آنچه که هست، توسعه می‌یابد و این باعث نیاز و انتظار کاذب از دین می‌گردد که اگر برآورده نشود، باعث رویگردانی انسان از دین خواهد شد (۸).

جوایا، در رساله‌ای به نکته‌ای اشاره می‌کند که انتظارات و پیش‌فهم‌ها، بر فهم متون دینی بسیار تأثیرگذار هست (۹).

سبحانی تبریزی، در مقاله‌ای به بررسی موضوعی می‌پردازد که دین به تنهایی چاره‌ساز تمام نیازهای بشر نیست. طبیعتاً باید نیازها را به دو نوع تقسیم کرد؛ نیازهایی که عقل فردی یا جمعی انسان چاره‌ی اوست و نیازی که علاج آن از دست فرد یا جامعه بیرون است. انتظار بشر مربوط به نیاز گروه دوم خواهد بود؛ در صورتی که باید ضابطه‌ای برای بازشناسی این دو نوع نیاز در اختیار باشد (۱۰).

جوادی آملی، در کتاب انتظار بشر از دین، نگاه حداکثری به دین دارند که به طبع عقیده دارند که دین به بسیاری از نیازهای فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی پاسخ می‌دهد (۱۱).

خسرو پناه، در مقاله‌ای گفته است: «استاد شهید مطهری، یکی از متفکران و شخصیت‌های علمی، فکری و فرهنگی جهان اسلام است که همه توان خویش را صرف حل مشکلات اعتقادی و دینی و به‌ویژه نسل جوان نمود. بحث قلمرو دین و نیاز انسان به دین از دغدغه‌های اساسی استاد در طول حیات فکری ایشان بود که به صورت پراکنده، در آثار علمی خویش بدان پرداخته است.» خسرو پناه در آن مقاله، بخش‌هایی از این مباحث را مورد تحلیل قرار داده (۱۲).

جوادی آملی، در رساله‌ای به بررسی منابع نقلی انتظار بشر از دین پرداخته است و بحث ایشان در آن مقاله، درون‌دینی است (۱۰).

میرداماد، در مقاله‌ای به تقسیم‌بندی آراء اندیشمندان در باب انتظارشان از دین پرداخته است.

بر اساس مطالب مطرح شده می‌توان سوالات پژوهش را بر اساس موارد زیر مطرح نمود:

- ۱- ملکیان در طرح نظریه‌ی انتظار بشر از دین، از کدام منابع فکری و نظری استفاده کرده است و نسبت نظریه‌ی او با «النقاط» چیست؟
- ۲- رویکرد و نظریه‌ی ملکیان از تناقض مبراست و یا می‌توان تناقض‌هایی اساسی در آن تشخیص داد؟
- ۳- نسبت میان رویکرد و نظریه‌ی ملکیان با رویکرد و نظریه‌ی سایر روشنفکران دینی، نظیر شریعتی، بازرگان و سروش، چیست؟
- ۴- از منظر درون‌دینی، طرح پرسش انتظار بشر از دین چگونه ممکن است؟

#### مواد و روش‌ها

روش پژوهش در حوزه‌ی پژوهش‌های کیفی، و از نوع تحلیلی است که به صورت بررسی اسنادی انجام شده است. هدف اصلی پژوهش آن بود که میزان سازگاری و انسجام درونی دیدگاه مصطفی ملکیان مورد سنجش و بررسی قرار گیرد. از آنجا که ملکیان از طیفی وسیع از جریان‌های فکری غربی (به خصوص اگزیستانسیالیسم، سنت عرفانی غربی و سنت تحلیلی) متأثر است و اساساً به تأثیر از نهضت اصلاحات دینی دیدگاه خود را تدوین کرده است، ابتدا به تاریخچه بحث در میان اندیشمندان غربی و ایرانی پرداخته و سپس مبانی فلسفی ملکیان بیان شده است. اما از آنجا که مصطفی ملکیان دیدگاه خود در این باره را در آثار مختلفی، اعم از کتاب، مقاله و سخنرانی بیان کرده است، استخراج دیدگاه جامع وی در این باره مهم و اساسی می‌نمود. البته پراکندگی دیدگاه‌های او خود معضلی است اساسی در استخراج تقریری شسته رفته و جامع از نظریه وی. بنابراین، در این پژوهش، با رجوع به همه آثار مصطفی ملکیان، دیدگاه وی در رابطه با دین بطور کلی و سپس درباره‌ی انتظار بشر از دین و ربط و نسبت این موضوع با نظریه معنویت و عقلانیت، استخراج و توصیف شده است. پس از توصیف، به بیان انتقادات وارد شده توسط برخی متفکران به نظریه او پرداخته و در نهایت، انتقادات مطرح شده‌اند که در طول این پژوهش به دست آمده‌اند.

یافته ها

در رابطه با دیدگاه ملکیان که موضوع این رساله است، می‌توان ادعا کرد، حاصل آنچه از مطالعات آثار و گوش فرادادن به سخنرانی‌های ایشان به دست آمد، به برداشت نگارنده این است که می‌توان در رابطه با انتظار بشر معاصر از دین به این جمع‌بندی کلی رسید که امور دینی در روزگار ما امکان تحقق ندارد و نمی‌شود از امر دینی دفاع کرد و از آن انتظار داشت و نمی‌توان نسبت به آن التزام نظری و عملی واقعی پیدا کرد. البته باید این نکته را متذکر شد که او هیچ‌گاه ادعا نکرده است که به حقیقت دست پیدا کرده و حقیقت آن چیزی است که او می‌گوید. بلکه ادعای ملکیان این است که با تلاش، کوشش و تفکر عمیق در همه‌ی مسائل و استفاده از تمام دستاوردهای و مکاتب بشری می‌توان به حقیقت نزدیک شد و حقیقت هیچ‌گاه به فراچنگ احدی در نیاید. وظیفه هر انسانی آن است که حداکثر تلاش و کوشش خود را بنماید. بنابراین، در گفته‌های او، فلسفه التقاطی به یک معنی به‌وضوح قابل‌مشاهده است. البته باید گفت که فلسفه التقاطی بنا بر آنچه کاپلسون در کتاب تاریخ فلسفه می‌گوید، بر دودسته اند: کسانی که از مکتب‌ها یا نظام‌های مختلف، آرای را که قبول دارند، انتخاب می‌کنند و سپس آن‌ها را به هم می‌آمیزند؛ حال اگر آنچه از افکار دیگران انتخاب کرده‌اند به‌صورت سازواری به یکدیگر آمیخته شود و نظام قابل قبولی ایجاد کرده که فراتر از مجموع آراء کنار هم چیده شده است، دسته اول، و اگر آنچه کنار هم چیده شده سازوار نباشد و نظامی که ایجاد کرده چیزی بیشتر از مجموع آراء نباشد، دسته دوم گفته می‌شود. البته منظور در رابطه با ملکیان دسته اول فیلسوفان التقاطی است. به‌طور کلی در رابطه با فلسفه ملکیان می‌توان گفت او در موضوع مانند فیلسوفان قاره‌ای است، ولی در روش از فلسفه تحلیلی استفاده می‌کند.

از نکات مهم در صحبت‌های او، مفهوم «معاصریت» یا «انسان کنونی» است که باید درست فهم شود و گرنه منظور سخن او را نمی‌توان به‌درستی فهم کرد. منظور ملکیان از معاصریت، در بحث انسان معاصر امروزی، همه‌کسانی نیستند که از نظر تاریخی و زمانی در این قرن زندگی می‌کنند. بلکه منظور وی، کسانی هستند که از تاریخ آگاه باشند، از علوم تجربی بی‌خبر نباشند، از فلسفه اطلاع داشته باشند، از روانشناسی باخبر باشند یا به‌طور کلی کسانی باشند، فرهیخته و آگاه به مسائل بشری امروز و از لحاظ فرهنگی و از لحاظ درونی، انفسی و ذهنی در این دوران زندگی کنند. منظور از معاصریت بشر امروز، این معناست. وگرنه اگر منظور، انسان هم‌زمان تاریخی باشد که می‌توان گفت قالب کسانی که در این روزگار زندگی می‌کنند، متدین هستند؛ بنابراین، می‌توانیم بگوییم، از نظر وی، انسان معاصر مدرن دیگر انتظاری از دین سنتی ندارد و امر دینی در روزگار ما امکان وقوع ندارد. همان‌طور که در فصل سه آورده شد، ملکیان معتقد است کسی که از لحاظ فرهنگی و درونی و ذهنی مدرن باشد، نمی‌تواند به چهار مؤلفه اصلی دین‌داران همدلی داشته باشد. این چهار مؤلفه عبارت‌اند از:

یک) تعبد. انسان متدین متعبد است. یعنی سخن کسانی را پذیرفته است و در آن چون‌وچرا نمی‌کند؛ یعنی کسی که می‌گوید مسلمانم، در سخن و کردار پیامبر هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای نداشته است. کسی که پیرو موسی و عیسی است، نسبت به آن‌ها هیچ‌گونه شک و دودلی در خود راه نمی‌دهد. سخن آنان را فصل الخطاب می‌داند. امکان ندارد کسی متدین باشد و نسبت به بنیان‌گذاران دین خود تعبد نداشته باشد. این ویژگی، در فرهنگ انسان امروز تضعیف شده است. انسان فرهیخته امروزی، نمی‌تواند این سخن را بپذیرد. به سه دلیل: اولین دلیل که یک دلیل معرفت‌شناختی است، این است که حجیت معرفت‌شناختی وحی یا تجربه دینی یا تجربه نبوی مسلم نیست. همان‌طور که در فصل پیشین ذکر شد، وحی جزء منابع شناخت ما که به اعتقاد ملکیان هفت چیز است محسوب نمی‌شود. از نظر او، منابع شناخت از دید انسان مدرن

عبارت است از شهود عقلی، حس، استدلال عقلی، درون‌نگری، تجربه، حافظه و شهادت دیگران. پس انسان مدرن از لحاظ معرفت‌شناختی، حجیت معرفت‌شناختی وحی را نمی‌پذیرد؛ بنابراین، تعبدی نیز به بنیان‌گذاران دین پیدا نمی‌کند. دومین دلیل از نظر ملکیان یک دلیل تاریخی است که از زمان هیوم آغاز شد. او می‌گوید تحقیقات تاریخی در وثاقت تاریخ شک و شبهه ایجاد کرده و این شک و شبهه به‌وسیله مبانی روش‌شناختی تاریخی اسپینوزا ایجاد شده است. هرچند که اسپینوزا نقد تاریخی عهد عتیق را داشت ولی روشی که به کار گرفت برای همه متون مقدس قابل‌اجراست. به‌هیچ‌وجه رسالت تاریخی متون مقدس قابل دفاع نیست و این در تعبد ما بسیار تأثیرگذار است. یعنی دین‌داران فکر می‌کنند که متون دینی عیناً از زبان بنیان‌گذاران بیان شده ولی امروزه با زیر سؤال رفتن رسالت تاریخی متن، این مطلب مورد شک و شبهه قرار گرفته است.

دلیل سوم این است که اگر شما یک متدین را ببینید، فکر می‌کند اگر عقاید روحانیون یک دین را داشته باشد، دقیقاً عقاید دینی‌اش بر طبق بنیان‌گذار آن دین است. ولی انسان مدرن می‌داند که عقاید دینی بیشتر بر اساس دادوستدهای تاریخی به وجود آمده است. کنش و واکنشی که عالمان و الهیدانان ادیان داشته‌اند و این عقاید او ذره‌ذره پدید آمده‌اند؛ یعنی چنین نیست که عقاید ما همان عقایدی است که نیاکان قبل از ما داشتند. الهیات آهسته‌آهسته به وجود آمده و هرگاه در کنش و واکنش‌ها رسوخ پیدا کرده، این‌ها شده عقاید ما. این عقاید در یک محیط بسته به وجود نیامده است و این سه دلیلی که ذکر شد، از نظر ملکیان عوامل تضعیف‌کننده تعبد هستند. به همین خاطر ملکیان معتقد است که عقاید دینی عقلانی به معنای استدلالی نیستند.

مؤلفه دوم یک مؤلفه کارکردی است؛ به این معنا که انسان‌ها گذشته یک سلسله باورهای خاص در رابطه با طبیعت، ماوراء طبیعت، تاریخ، پدیده‌های طبیعی و پدیده‌های اجتماعی داشتند که معمولاً این باورها را از متون مقدس دینی خودشان می‌گرفتند. پیشرفت فلسفه از سویی و پیشرفت علوم تجربی طبیعی و پیشرفت علوم تجربی انسانی مانند روانشناسی، اقتصاد و سیاست نشان داده که خیلی از این باورها همان‌طور که در فصل سه آورده شد دیگر قابل التزام نیستند. از چند اندیشمند بزرگ که در زمینه‌ی علوم شاخص هستند می‌توان کوپرنیک، گالیله و نیوتن نام برد که دید ما را نسبت به افلاک که در متون مقدس دینی بازتاب داشت و همچنین در رابطه با فیزیک عوض کردن و کسانی مانند فروید و یونگ در روانشناسی با اثبات اینکه انسان از دلایل خواسته‌های خودش هم خبر ندارد؛ یعنی من خبر ندارم که چرا این باور را دارم و چرا به باور دیگری اعتقاد ندارم، یا چرا این عمل از من سر می‌زند. بسیاری از یافته‌های قبلی که اثبات می‌کردند ما در درون خودمان تسلط کامل داریم و به گفته قدما علم حضوری داریم نسبت به علمی که در ما حضور دارد. امروزه می‌فهمیم که ما یک احساس، عاطفه و خواسته داریم. این‌ها رانه‌هایی است، که ما را به‌سوی خواسته‌ها می‌راند. گاهی خود ما از دلایل آن آگاه نیستیم؛ مثلاً می‌شود نیازهای فطری که از آن استفاده‌های زیادی در برداشت‌های دینی می‌شود، به آرزو اندیشی نسبت داد نه به طبیعت یا ذات انسان. پس ملکیان معتقد است، انسان معاصر بر اساس پیشرفت علوم تجربی طبیعی و تجربی انسانی؛ مانند آنچه بزرگانی مانند فروید، یونگ، مارکس و جیمز به این نتیجه رسیده، که دین در این‌گونه مسائل دیگر کارکردی ندارد؛ به‌طور مثال همان‌طور که در فصل سه آمد سیاست دینی، حقوق بشر دینی، حکومت دینی معنادار نیست؛ و انسان این‌گونه مسائل را باید بر اساس علم حل و فصل نماید.

مؤلفه‌ی سوم می‌گوید: این است که انسان متدین یکسری مناسب‌ها و شعائر دینی دارد که این‌ها غیر از اخلاق دینی است. مثلاً نماز بگذارد، رو به دیوار ندبه توبه کند. مناسب و شعائر دینی به نظر ملکیان برای این پدید

همراه با خوشی و شادی و امیدواری، یا همان معنای زندگی است و همچنین بدنبال راهی جهت برابری طلبی و پرهیز از جزم‌گرایی، ضرورت تأکید بر خودشناسی، تأکید بر اخلاق انسانی و اینجایی و اکنونی بودن و قداست زدایی از اشخاص است که می‌تواند جایگزین دین یا به عبارتی همان دین سنتی باشد. در آخر اینکه، به نظر ملکیان معنویت قابل‌تعمیم بر همه افراد بشر نیست. او می‌گوید: «اگر معنویت همان باشد که مدنظر بنده است اطمینان داشته باشید هیچ‌گاه همه انسان‌های روی کره زمین معنوی نخواهند شد». پس معنویت مدنظر ملکیان قابل‌تعمیم به همه انسان‌ها نیست، و اینکه ملکیان می‌گوید: «من نه دغدغه دین‌دارم، نه دغدغه حکومت، بلکه من دغدغه انسان گوشت و خون‌داری هستم که می‌آید و رنج می‌کشد و می‌رود». به همین دلیل است که ملکیان به روانشناسی اخلاق کشیده شده است؛ زیرا می‌توان فهمید منظور ملکیان از معنویت که مطرح می‌کند نوعی سلوک اخلاقی است که به کمک روانشناسی اخلاق پدید می‌آید؛ و شاید پروژه بعدی ملکیان بجای معنویت نوعی زیست یا زندگی فلسفی اخلاقی مدار باشد.

بررسی دیدگاه‌های منتقدان آراء ملکیان درباره انتظار بشر از دین همان‌گونه که می‌دانیم، دیدگاه‌های ملکیان به‌طورجدی از طرف بسیاری از متفکران و دارای دیدگاه‌های مختلف و گاه متضاد، مورد نقادی قرار گرفته است. در ابتدای این بحث ابتدا به بررسی دیدگاه انتقادی تعدادی از مهم‌ترین منتقدان ملکیان می‌پردازیم که ایده انتظار بشر از دین او را مورد نقادی قرار داده‌اند. سپس نقدهایی را که به نظر نگارنده بر این نظریه وارد است به صورت اجمال بیان می‌گردد.

#### نقد جعفر سبحانی تبریزی

او معتقد است که مسئله نیاز بشر به دین با تعبیرهایی همچون آثار سازنده دین و هدف بعثت انبیا از طرف متکلمان اسلامی بیان شده است، که برخی از افراد عنوان این مسئله را عوض می‌کنند و به‌جای آن می‌گویند: انتظار بشر از دین، کتاب‌هایی هم تحت این عنوان تألیف کرده‌اند؛ بنابراین ابتدا باید بررسی کنیم که کدام‌یک از این دو عنوان، درست و کدام نادرست است. به اعتقاد وی همان عنوانی که از قدیم مورد بحث بوده صحیح است؛ و آن «نیاز بشر به دین است». می‌گوید: «نویسندگان جدیدی که رویکرد سکولاری دارند این مسئله را به‌عنوان انتظار بشر از دین مطرح می‌کنند. به‌طوری‌که یکی از نویسندگان - که منظورشان مصطفی ملکیان است- می‌گوید: انتظار ما انسان‌ها از دین این است که دین به درد و رنج‌های ما و به تعبیر عام‌تر، به زندگی ما معنا بدهد و بامعنا دادن به درد و رنج‌ها ما را از آن‌ها به تعبیری برهاند و به اوضاع و احوال مطلوب برساند. از این‌رو به‌جاست که اگر مدعی شویم؛ که انتظار آدمیان از دین این است که آنان را از وضع و حال نامطلوب و به وضع و حال مطلوب برساند از این راه که به زندگی معنا ببخشد و عدم مطلوبیت آن را بزداید. آنچه ایشان به‌عنوان انتظار بشر از دین می‌گویند همان است که گروه روان‌شناسان دین به‌عنوان آثار سازنده دین بیان کردند و این حاکی از آن است که روح مسئله یکی بوده فقط اخیراً عنوان آن روی ملاحظاتی دگرگونی گردیده است» (سبحانی تبریزی، انتظار دین از بشر یا انتظار بشر از دین، ۱۳۸۰، ص. ۵). پس می‌توان نتیجه گرفت که سبحانی معتقد است، که در میان فیلسوفان غرب، این عنوان به کار نرفته است، بلکه عنوان آن آثار سازنده دین است که اندیشمندان معاصر ایرانی این عنوان را استحاله کردند و آن را انتظار بشر از دین نامیده‌اند. دلایلی که ایشان ذکر می‌کنند جهت اینکه اثبات کنند عنوان انتظار بشر از دین نارسا و خام است، و باید این عنوان دگرگون گردد و هرگز نباید انتظار بشر از دین موضوع بحث قرار گیرد، این است که در انتظار بشر از دین هیچ ضابطه‌ای نیست و هر گروهی خواهان رفع نیاز خود است و اگر بناست این مسئله مطرح گردد باید

آورده‌اند، که ما خودمان یک تمایز با دیگران قائل شویم. اگر مردم وضو بگیرند چه رخ خواهد داد. خاصیت مناسک دینی چیست؟ دینی که می‌گوید به هر طرف که رو کنید خدا را می‌بینید، چرا می‌گوید به‌سوی قبله بایستید و نماز بخوانید. شاعر برای مانع گذاشتن به وجود آمده‌اند که فقط ما باشیم و خودی‌ها از غیر خودی‌ها جدا شود، این ایجاد یک هویت جمعی است که بین من و غیر من تمایز واقع شود؛ و این ذهن انسان امروزی را آزار می‌دهد. انسان امروزی می‌گوید، باید انسان‌ها زمین، خودشان را برابر بدانند، و بشریت امروز یک آرمان بزرگ دارد، و آن این است که اگر از او سؤال شود که هویت خود را چگونه تصور می‌کنید، بگوید یک انسان جهانی حقیقت‌جو هستم. همان‌طور که بودا گفت. ولی ادیان اجازه این کار را نمی‌دهند این ذهن انسان امروز را اغنا نمی‌کند.

مؤلفه چهارم در سخنان ملکیان احساس عضویت و تعلق گروهی است. یک انسان دینی تعلق دارد به یک گروه خاص؛ مانند یک یهودی نافرهیخته که اگر بداند یهودیان با غیریهودیان ستیزه دارند طرفدار یهودی است. نمی‌پرسد کدام گروه بر حقیقت هستند و عدالت را می‌گویند. یهودیان همه باید طرفدار یهودی باشند و اگر جایی اهل تسنن با شیعه ستیزه‌جویی کند، من شیعه طرفدار گروه شیعیان هستم در همه ادیان همین‌طور است. در قرآن نیز داستان حضرت موسی و درگیری قبطی با سبطی که بیان شده است موسی بدون آنکه بداند حق با کیست طرفداری سبطی را می‌کند؛ البته قرآن می‌گوید از رفتار خودش پشیمان شد؛ مثلاً هر جا مسلمانان با یهودیان جنگ داشته باشند، مسلمانان طرفدار مسلمان را می‌کنند، چون دین‌داری احساس عضویت و تعلق گروهی است. ولی امروزه انسان‌ها پیرو اخلاق جهانی هستند. اخلاق جهانی می‌گوید، اول بین حق با کیست، چه کسی عادل است، و چه کسی باطل است یک انسان امروزی با شرف و با عدالت رفتار می‌کند. ماحصل سخن ملکیان این است که، ما یک عنصر تعبد داریم که سه مشکل دارد یکی از آن‌ها معرفت‌شناختی است و دوتای دیگر تاریخی و نکته دیگر آنکه تعبد یک سلسله باورها به وجود می‌آورد که اخلاق جهانی، علوم تجربی، و حقوق بشر انسان امروزی، نمی‌تواند آن‌ها را بپذیرد.

اما معنای سخن ملکیان این نیست که چون امر دینی در جهان امروز امکان تحقق ندارد. دیگر نمی‌شود از دین انتظار داشت. بلکه ما باید انتظار خودمان را تعدیل کنیم و همه چیز را از دین نخواهیم. پس انسان امروز اگر بخواهد دیندار بماند فقط از دین معنای دهی به درد و رنج‌های امحاء ناپذیر را باید توقع داشته باشد. البته لفظ اگر بخواهد را به این دلیل آوردم که از سخنان ملکیان می‌توان برداشت کرد، انسان از طرق دیگر غیر از دین نیز می‌تواند به زندگی خویش معنا ببخشد. پس حتماً نباید ماتریالیسم باشد یا فیزیکیالیسم را بپذیرد. اصلاً و ابداً بدین معنا نیست. او می‌گوید، ما باید معنویت بنیانگذاران دین را دریافت کنیم و آن را مبنای زندگی خود قرار دهیم. بنیانگذاران دین در پی معنویت بودند، که این چهار آفت مانع آن شد و ما امروز یا باید نابود شویم یا اینکه معنوی شویم. دینی که این چهار آفت را نداشته باشد آنجا را معنویت عقلانی می‌داند و به عبارتی او معتقد است انتظار ما انسان‌ها از دین این است که به درد و رنج‌های ما یا به تعبیر عام‌تر به زندگی ما معنا ببخشد؛ اما او دین سنتی را بنا بر عواملی که ذکر شد برای انسان مدرن کارآمد نمی‌داند و معتقد است فهم سنتی از دین در دنیای مدرن نمی‌تواند این مسائل و مشکلات بشر کنونی را حل و رفع نماید؛ بنابراین، نیاز به فهم جدیدی از دین داریم که آن را معنویت می‌نامد؛ یعنی فهمی عقلانی از دین که تنها راه رهایی انسان از درد و رنج‌های زندگی است و به عبارتی بهتر، وی تنها راه تحمل رنج‌های اجتناب‌ناپذیر زندگی بشری را جمع بین عقلانیت و معنویت می‌داند. پروژه عقلانیت و معنویت با داشتن امتیازاتی مانند تأکید بر عقلانیت، دغدغه کاهش درد و رنج انسان مدرن را دارد. او بدنبال طراحی راهی جهت ایجاد زندگی

نقد بعدی رفع نیاز، یا عشق به کمال مطلق است. هرگاه در فلسفه دین درباره انتظار بشر از دین سخن گفته شود و جزء مسائل فلسفی محسوب گردد، در این صورت قداست دین از بین می‌رود و مسئله حالت دادوستد به خود می‌گیرد؛ زیرا در این هنگام بشر به دین معتقد می‌شود تا نیازهای او را برطرف کند درحالی‌که محرک انسان برای دین‌داری عشق به کمال مطلق است که زیبایی بی‌نهایت او، انسان را به خود جذب می‌کند و به‌طور دیگر در این بحث رابطه انسان با خدا کاملاً به‌صورت یک امر مادی درآمده و از عشق به کمال مطلق کوچک‌ترین اثری نیست.

نقد دیگر سبحانی این است که در انتظار بشر از دین حق و باطل مطرح نیست. از آنجاکه محور رفع نیاز و کعبه آمال اصالت بخشیدن به زندگی انسان است. در این مورد حق و باطل مطرح نیست حتی اگر اندیشه باطل از بشر رفع نیاز کند، باید او را دین‌ناامید و به قداست او پرداخت؛ مثلاً آیین هندو و بودا که به تناسخ معتقد است. نقد بعدی، تقدم عقلانیت بر وحی است. در این تحلیل عقلانیت بشر بر وحیانی بودن دین مقدم شمرده شده است و اصالت به خواسته‌های انسان داده شده است. درحالی‌که در انتظار دین از بشر جریان برخلاف است (۱۳). خلاصه کلام اینکه، در نگاه سبحانی معتقدان به انتظار بشر از دین با یک سردرگمی رودرو هستند. بدون اینکه خدا و رابطه انسان را با خدا بشناسند و با اهداف دین آشنا گردند صف کشان در انتظار رفع نیازهای خود می‌باشند. پس عنوان «انتظار بشر از دین» صحیح نیست؛ و عنوان درست «نیاز بشر به دین» است.

از نظر سبحانی دو عامل باعث نیاز بشر به دین می‌شود الف) حس مذهبی. او می‌گوید دین به تعبیر عوام غذای روح انسان است و به تعبیر علمی صدایی است که بشر آن را از درون خود می‌شنود. او از قول روانشناسان می‌گوید بشر از نظر روحی چهار بعد دارد و به تعبیر بهتر چهار خواسته غریزی و فطری دارد و خداوند این چهار خواسته را در درون انسان‌ها نهاده است. یک) بعد علمی و حس آگاهی. (دو) حس اخلاقی و حس نیکی. (سه) حس زیبایی. (چهار) حس مذهبی؛ یعنی توجه به ماورای طبیعت. (ب) نیاز بشر به قانون‌گذاری. عامل دیگر نیاز بشر به دین آن است که اگر بشر بخواهد زندگی متعادلی داشته باشد نیاز به قانونی دارد که در آن حقوق همه انسان‌ها رعایت شده باشد. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون قانون به‌طور متعادل زندگی کند این قانون را بشر نمی‌تواند تعیین کند زیرا بشر از این قانون سود می‌برد و به سود خود و اقوام، قبیله‌ای، طبقه و... گرایش بیشتری دارد. اگر بشر واقعاً بخواهد یک قانون جهانی وضع کند، باید این قانون از دو شرط برخوردار باشد: یک، قانون‌گذار انسان‌شناس باشد. دو، قانون‌گذار سود شخصی نداشته باشد... این دو شرط، در دین موجود است اما در قوانین بشری نیست. زیرا انسان‌شناس نیستند و هرکدام می‌خواهند به نفع دوست خود کار کنند و نه به نفع بشریت و انسانیت.

سبحانی معتقد است که ما هر آنچه نیاز داریم در دین می‌توانیم به‌صورت کلی بیابیم یعنی کلیات همه علوم در دین به‌خصوص قرآن وجود دارد ولی برای به دست آوردن جزئیات می‌توان به عقل بشری تکیه کرد. سبحانی برای دین چهار اثر سازنده بیان می‌کند: الف) تکامل علوم در سایه مذهب. (ب) ضمانت اجرای قوانین. (ج) تعدیل غرایز. (د) پرورش فضای. از آنچه گفته شد می‌توان فهمید که نقد سبحانی به ملکیان به‌طور کلی از نوع نگاه ایشان به انسان و دین‌نشاط می‌گیرد. در نظر سبحانی انسان برای دین است در صورتی‌که نگاه ملکیان دین برای انسان است. سبحانی خدامحور است، ولی ملکیان انسان‌محور، بنابراین نباید انتظار هیچ‌گونه تعاملی بین این دو نظریه داشت.

به‌صورت یکی از دو عنوان که ذکر شد، مورد بحث و بررسی قرار گیرد. ناشناخته نمی‌توان از دین انتظار داشت ابتدا باید دین را بشناسیم بعد نسبت به آن توقع داشته باشیم. کسی که دین را نشناسد نمی‌تواند توقعی از دین داشته باشد بر اساس قانون ضرورت سنخیت بین علت و معلول هر چیزی نمی‌تواند علت هر چیزی شود. مثلاً داروی گوش‌درد، غریزاً داروی گلو، یا چشم‌درد است و نمی‌توان با آن گلو و چشم را درمان کرد. بنابراین، تا دین را نشناسیم نمی‌توانیم از آن انتظاری داشته باشیم. یکی دیگر از نقدهای که سبحانی وارد می‌داند، ابزاری بودن دین است. او می‌گوید: «عنوان بحث حاکی است که این گروه به جای اینکه به دین از منظر عبودیت و الوهیت بنگرند و رابطه آن را با بشر و رابطه آفریدگار و آفریده خود تلقی کنند، از دیده ابزاری به آن نگاه می‌کنند و آن را در کنار دیگر ابزار زندگی که هر یک مشکلی از انسان را برطرف می‌سازد قرار می‌دهند. از آنجاکه پایه انتظار انسان از دیگر ابزارهای زندگی مشخص است حالا به این فکر افتاده است که پایه انتظار خود را از دین مشخص سازد. درحالی‌که مقام و منزلت دین بالاتر و برتر از آن است که در ردیف دیگر کالاها و ابزار زندگی قرار گیرد و به آن به دیده‌ام ابزاری بنگرند. دین در یک نگاه اجمالی اعتقاد به وابستگی انسان و جهان به موجود برتر است و این وابستگی یک‌رشته تکالیفی را از نظر عقیده و عمل به دنبال می‌آورد در چنین صورتی باید در انتظار دستور و فرمان‌های او باشیم و نه در انتظار خدمات در قلمرو اندیشه و زندگی». نقد دیگر سبحانی عبارت است از: اومانیسیم یا اصالت انسان. مادی‌گرای معاصر که دست آنان از معنویت کوتاه شده و وجود را با ماده و طبیعت یکسان می‌پندارند و در نتیجه منکر هر نوع معنویت می‌باشند، و برای جبران فقدان معنویت در زندگی بشر به فکر مشابه‌سازی افتاده تا سفره رنگین مادی خود را از نعمت معنویت نیز تهی نیندند. به خاطر جبران این نقیصه این مسئله اومانیسیم و یا اصالت انسان را مطرح کرده که عشق به انسان، ترقی، تکامل او در زندگی، صیانت او از آسیب، جایگزین معنویت و اعتقاد به ماورای طبیعت گردد. آنان که انتظار بشر از دین را مطرح می‌کنند، ناخودآگاه، تحت تأثیر اومانیسیم قرار گرفته و به دین از دیدگاه انسان‌محوری می‌نگرند و ماسوا را در خدمت او قرار می‌دهند، و لذا می‌گویند، انتظار ما از دین این است که چنین و چنان کند درحالی‌که واقعیت به‌گونه‌ای دیگر است. از نظر یک دیندار خدامحور بوده و ماسوا در خدمت و بنده او هستند. اگر اصالتی هست از آن خدا و دین است، نه از آن انسان، و به تعبیر صحیح‌تر انسان در خدمت دین است نه دین در خدمت انسان. خلاصه در این عنوان نیاز انسان مطرح است نه کرامت دین. که دقیقاً همانطور که در فصل سه آمد این گفته عکس سخن ملکیان است؛ زیرا ملکیان می‌گفت دین برای انسان آمده نه انسان برای دین و برای این گفته خود از فرموده‌های حضرت مسیح استفاده نمود.

نقد دیگر سبحانی مثلث مبهم است. عنوان انتظار بشر از دین، از یک مثلث بسیار مبهمی ترکیب یافته است که شایسته است که طراحان مسئله به ابهام‌زدایی پرداخته و مفهوم روشن و شفاف‌تری از آن ارائه دهند این مثلث عبارت است از الف) بشر (ب) دین (ج) انتظاری که مساوی با رفع نیاز است. درباره ضلع نخست که بشر باشد باید پرسید که مقصود از آن چیست؟ بشر تقریباً تاریخ ده‌هزارساله دارد آیا مقصود از بشر اهل حجر است تا بشرهای اعصار بعدی که شرایط زندگی آنان به‌صورت‌های مختلف بیان شده است. ضلع دوم دین است. آیا منظور از این شرایع آسمانی که تحت پوشش ادیان ابراهیمی قرار دارند است یا مسلک‌های عرفانی مانند برهمن، بودا و هندویزم را نیز در برمی‌گیرد، و در صورت نخست مقصود از دین، دین تحریف‌نشده است یا دامنه آن گسترده است و ادیان منحرفه را نیز در برمی‌گیرد. که این نقد بنظر نگارنده بر ملکیان اصلاً وارد نیست زیرا که ملکیان دقیقاً مباحث گفته شده را تحلیل می‌کند.

نقد عبدالله جوادی آملی

در ابتدا جهت اینکه با نظریه جوادی آملی در رابطه با انتظار بشر از دین آشنا شویم لازم است که به تعریف او از دین بپردازیم. وی در این باره می‌گوید: «دین که مجموعه قواعد اعتقادی، اخلاقی و فقهی و حقوقی است، وحدت حقیقی ندارد، و هر آنچه فاقد وحدت حقیقی است، وجود حقیقی ندارد، و چیزی که فاقد وجود حقیقی است، ماهیت ندارد و فاقد ماهیت فصل ندارد از این رو تعریف دین به حد تام یا ناقص امکان‌پذیر نیست» (۱۴) تعریف به‌رسم دین عبارت است: «از دین به مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین، و مقرراتی گفته می‌شود که برای اداره امور جامعه انسانی، و پرورش انسان‌ها باشد. پس دین دارای سه عنصر عقاید، اخلاق، و احکام است، که فقدان یکی از آن‌ها موجب نقصان در معنا و مفهوم آن است (۱۵). جوادی آملی در رابطه با علم دینی یک رویکرد ابتکاری دارد. وی که از موافقان علم دینی است، معتقد است علم اگر علم باشد (نه وهم و خیال) حتماً دینی خواهد بود و اساساً علم غیردینی نیست و هر علمی دینی است. برای اطلاق علم دینی به همه علوم البته، صحیح بودن و روش‌مندانه بودن، شرط علمیت یک گزاره است. علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است. اگرچه فردی این حقیقت را دریابد و خلقت خدا را طبیعت‌بینداری (۱۶). در این جهان، معلومی غیر از اثر خداوند وجود ندارد، لذا علم نیز غیرالهی نخواهد بود. در ملاک دینی دانستن هر مطلبی حتماً نیاز نیست عین آن گزاره از متن دین آمده باشد بلکه اگر مطالبی به‌صورت التزامی و قاعده کلی بیان شده باشد همه فروع‌ای که از آن مطلب به‌صورت قاعده کلی استنباط می‌شود، علم دینی است (۱۷) و این خلاف نظر ملکیان است که معتقد است علم دینی وجود ندارد و این سخن گفته گالیله را که در فصل سه آمد یادآوری می‌کند.

در بحث انتظار بشر از دین گاهی انتظار به معنای «انگیزه» و «نیاز» به کار می‌رود. هر چند میان انگیزه و نیاز تفاوت وجود دارد. انتظار، نوعی نیاز متوقعانه است که شخص منتظر را ذی‌حق می‌کند؛ ولی نیاز اعم از این است که نیازمند صاحب حق باشد یا نباشد. حال، اگر بتواند انسان را در برابر حق، محق دانست، می‌تواند واژه انتظار را هم در این مسئله به کار برد. اما اگر انسان را در برابر دین، تنها مکلف بدانیم، پس او فقط نیازمند است؛ بنابراین، هیچ حقی در برابر دین ندارد. جوادی آملی انتظار را هم به معنای احتیاج و هم به معنای توقع می‌داند. با این تفاوت که انتظار به معنای احتیاج را پیش از دین و اعتقاد به آن می‌داند ولی انتظار به معنای توقع را، پس از پذیرش دین تعریف می‌کند؛ به عبارت دیگر، انسان پس از پذیرش دین چه توقعی از این می‌تواند داشته باشد؟ و دین کدام امید و آرزوی او را برآورده می‌کند؟ تفسیر انتظار به احتیاج هم به این معناست که انسان در زندگی خود چه نیازهایی دارد که دین درصدد تأمین و پاسخگویی به آن نیازهاست. سپس او انتظار را به صادق و کاذب تقسیم کرده، و انتظار کاذب را به تعبیر قرآن «امنیه» می‌داند که شیطان آن را به انسان القا کرده است و انتظار صادق را انتظاری می‌داند که با واقعیت وجودی انسان هماهنگ و سازگار است؛ مانند انتظار لقای الهی که در برخی دعاها خداوند را غایت آمال العارفین می‌خوانیم. همچنان که تشخیص انتظار صادق از کاذب کاری بس دشوار است و نیاز به انسان‌شناسی متبحری دارد. جوادی آملی معتقد است، که تنها دین الهی است که می‌تواند انتظارات صادق را از کاذب جدا کرده و به انتظارات صادق پاسخ دهد و راه تحصیل انتظارات صادق را به انسان می‌آموزد. وی همچنین انتظارات صادق را به اصلی و فرعی تقسیم کرده و انتظارات اصلی انسان را در محور اعتقادات، و انتظارات فرعی انسان را در محور اموری از قبیل تأمین اقتصاد جامعه انسانی و بهداشت آن، مسائل اخلاقی و... می‌داند. او دلیل اینکه اعتقاد، انتظار اصلی بشر است و اخلاق و بهداشت از انتظارات فرعی‌اند را چنین بیان می‌کند: انسانی که باور کند، همواره در پیشگاه خدای

است که از درون و بیرون او آگاه است و از خود انسان به حال او آگاه‌تر است و نیز این آگاهی‌ای را جایی ضبط می‌کند که زوال‌ناپذیر است و محصول این آگاهی چاره‌ای جز تسلیم ندارد، هرگز انسانی که اعتقاد به معاد پیدا کند و بداند، که قیامت ظرف ظهور عین حقیقت دین است در اعمال خود به کارهایی مانند ظلم احتکار و... دست نمی‌زند. وی مراد از انتظار در بحث خود را اولاً، انتظار صادق می‌داند. سپس انتظار را به هر دو معنای احتیاج و توقع، اراده می‌کند و اضافه می‌کند که مراد هم انتظار اصلی است و هم انتظار فرعی، که دین درصدد تأمین آن انتظارات خواهد بود. در اینجا باید ذکر کرد که ملکیان بدون تقسیم‌بندی برای انتظار این مفهوم را در اعم از توقع و نیاز دانسته و البته آن را با تغییر شناخت انسان از خودش و دنیای اطرافش متغیر می‌داند. در حالی که جوادی پس از تقسیم‌بندی انتظار، منظور از آن را در این بحث انتظار صادق که اعم از انتظار اصلی و فرعی است می‌داند و معتقد است دین قادر است به تمامی این انتظارات پاسخ دهد.

از آنجاکه جوادی آملی سر رجوع به دین را حق بودن دین می‌داند. دین حقیقی را این چنین تعریف می‌کند: «هماهنگی قوانین و مقررات دین حق، با سرشت و سیر جوهری انسان، پیوند انسان و جهان. دین حق قوانین و مقرراتی است که از ناحیه خداوند تنظیم شده باشد آنچه از ناحیه غیر خدا تنظیم شده باشد دین باطل است». در اینجا لازم است که نظر ملکیان در رابطه با حقانیت یک دین را بدانیم وی حقانیت یک دین را چنین تعریف می‌کند و می‌گوید، مراد از حقانیت یک دین گاه این است که آن دین منشأ الهی دارد و حاصل کشف یا جعل فرد یا نوع انسانی نیست و گاه این می‌تواند بود که آن دین انتظار یا انتظاراتی را که بشر از دین دارد برمی‌آورد. یعنی دین حق، دینی است که بتواند انتظارات بشر را رفع کند.

از آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید که جوادی آملی عقلانیت را داخل در دین می‌داند و به همین دلیل دستاوردهای عقل در علوم مختلف بشری را جزو دین می‌داند. ایشان با گسترده دانستن دامنه دین آن را اعم از عقل و نقل معرفی می‌کند، که نقل هم آنکه از طریق وحی و یا از زبان معصومین به ما رسیده و عقل همه معارف و علوم است که با مدد عقل از گذشته تا امروز و یا در آینده برای بشر مکشوف خواهد شد. وی با رد نظر کسانی که عقل و دین را در مقابل هم دانسته‌اند دین را به‌عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابتی معرفی می‌کند که مابین انسان و جهان و پیوند آن‌هاست او نقش دین را نسبت به همه معارف و علوم آشکار می‌داند و دین را نه تنها مخالف با عقل نمی‌بیند، بلکه آن را مدلول اصول و قوانین مبرهن عقلی دانسته است (۱۸).

جوادی آملی درباره فواید دین معتقد است که اگر دین قابلیت نداشته باشد تا کارکردها و فوایدی که در ذیل خواهد آمد را به همراه داشته باشد، نمی‌توانست آثار آن فواید از آن بروز کند، خصوصاً دینی چون اسلام که باعث تحول جامعه جاهلی زمان خود شد و آن را در مسیر علم و عقل و تفکر و رشد قرارداد. این نظر دقیقاً نقطه مقابل ملکیان است که در فصل سه به‌عنوان علت عقب‌ماندگی در جهان اسلام آمد. وی کارکردهای دین را در کتاب انتظار بشر از دین این‌گونه برمی‌شمارد ۱- تأیید مستقلات عقلی ۲- استفاده حکم از مدرکات عقل غیرمستقل. بعضی امور هستند که عقل اصلاً آن‌ها را درک نمی‌کند و برخی را فی‌الجمله می‌فهمد، و دلیل نقلی از جانب دین نسبت به آن مقداری که اصلاً مورد ادراک برهانی عقل نیست، به شکل تأسیس و نوآوری است. ولی نسبت به آن مقداری که عقل فی‌الجمله می‌فهمد تأیید است. ۳- از بین بردن ترس. ۴- رفع نیاز انسان در شناخت حسن و قبح افعال. ۵- شناساندن اشیاء سودمند و زیان‌آور به انسان. ۶- حفظ نوع انسانی. انسان به دلیل دارا بودن طبع مدنی و زندگی اجتماعی دائماً در معرض تنازع است که علت آن خودخواهی‌های آدمیان است و نتیجه آن هرج‌ومرج جامعه

بهرتر مبارزه خواهند کرد، یا کار کردنشان منظم تر خواهد بود، و یا حکومت شان عادلانه تر خواهد بود».

سروش با محدود دانستن قلمرو دین، برداشت‌های نادرست از بعضی آیات قرآن را نفی کرده؛ مثلاً در جواب کسانی که معتقدند، در قرآن آمده است که خداوند دین را کامل گردانیده پس دین اسلام کامل‌ترین دین است هر چه که بخواهیم را می‌توانیم از قرآن به دست آوریم، می‌گوید: «کسانی از این قبیل آیات برداشت نادرستی کردند گمان کرده‌اند که کامل بودن دین به این معناست که دین سوپرمارکتی است که در آن همه چیز می‌فروشند... دین در نسبت باهدف خود کامل است نه نسبت به هر چیز».

#### کارکرد دین از نظر سروش

سروش کلمه کارکرد در رابطه با دین را زیاد مطلوب نمی‌داند و معتقد است باید به جای کلمه کارکرد واژه خدمات دین را باید به کار ببریم. سروش به تبع نگاه اقلی خود به دین معتقد است دین فردی چند خدمت به انسان می‌کند که عبارت‌اند از: یک) ممکن و مطبوع کردن زندگی بشر در مجموعه هستی. دو) دین انسان را به کسب تجربه دینی برمی‌انگیزد (سه) آموزش تفسیر صحیح تجربه‌های دینی به آدمیان (چهار) معنا بخشیدن به حیات آدمی که از نظر ایشان معنا بخشیدن یعنی پاسخ دادن به سؤال‌های اساسی زندگی (پنج) پشتیبانی کردن از اخلاق. او می‌گوید اخلاق مستقل از دین است و از یک حیث تکیه‌گاه دین. آن چنانکه اگر دینی اخلاقی نباشد یعنی منافی ارزش‌های جاودانه اخلاقی باشد، قطعاً نمی‌تواند دوام بیاورد. هیچ دینی نمی‌تواند ضد عدالت آزادی و یا حقوق انسانی باشد؛ بنابراین اخلاق مستقل از دین است؛ اما دین ارزش‌های اخلاقی را تأیید می‌کند و با این تأیید بر آبادی و نیرومندی خود صحنه می‌گذارد. (۲۰) شش) درس بندگی آموختن به انسان‌ها. او می‌گوید پشتیبانی کردن دین از اخلاق به نحوی دیگری هم صورت می‌گیرد نفی و علاج خودخواهی در انسان. به اعتقاد او خودخواهی ام‌الرزایل است. به این معنا که ریشه همه مشکلات ما در این است که منافع خود را بر دیگران ترجیح می‌دهی (هفت) دین دانسته‌های عقلی که عقل به دشواری به آن‌ها می‌رسد را به‌رایگان در اختیار بشر می‌گذارد. به‌عنوان مثال عقل می‌تواند به وجود خدا برسد اما ادیان این نعمت را به‌رایگان در اختیار بشر قرار می‌دهند (هشت) دین پاسخ به‌موقع بعضی پرسش‌های اساسی را به انسان می‌آموزد. به این معنا که بعضی پرسش‌ها در زندگی انسان هست که ممکن است بشر خود نیز نتواند به آن‌ها برسد، اما چه‌بسا به آن‌ها می‌رسد که دیر شده باشد. به‌طور مثال مسئله مرگ و حیات اخروی که پس از مرگ برای ما روشن و آشکار خواهد شد اما پس از مرگ دیگر کار از کار گذشته است. از آنچه گفته شد می‌توان این مطلب را فهمید که عبدالکریم سروش هنوز برای دین کارکردهایی قائل است و او اصل و اساس دین را تجربه نبوی می‌داند که می‌توان با تفسیرهای مختلف و درست هنوز از دین انتظار داشت. این نکته، تمایز سروش و ملکیان است.

نقدی که دکتر عبدالکریم سروش بر ملکیان وارد می‌داند این است که ملکیان می‌گوید دین تعبدی است او می‌گوید: به نظر من حرف غریبی است؛ حرف گرانی است، نمی‌شود راحت پذیرفت چرا دین تعبدی است؟ پس این همه متکلمین چه کار می‌کردند؟ دوست عزیزم جناب مصطفی ملکیان در مصاحبه‌ای که اخیراً داشته‌اند گفته بودند که گوهر دین یا گوهر دین‌داری تعبد است. اتفاقاً بنده حضوراً با ایشان صحبت کرده و یک گفتگوی هم بر سر همین داشتم در واقع ایشان از این طریق می‌خواهند خطی بکشند بین عرصه دین و عرصه عقلانیت که عرصه عدم تعبد است و حرف من به ایشان این بود و اینجا هم سخنم همین است که چنین خط‌کشی‌ها ناممکن است یعنی شما تقریباً در تمام عرصه‌های دیگر، هم در علم و در فلسفه مخلوطی از تعبد

و به خطر افتادن نوع انسانی است. به‌منظور ایجاد نظم و امنیت، در جامعه و حفظ نوع انسانی، باید قانونی بر جامعه حاکم باشد و این قانون باید از طرف خداوند باشد، و آورنده آن نیز باید شخصیت برجسته‌ای باشد که مورد پذیرش جامعه بشری قرار گیرد. از این رو در پرتو اجرای قوانین الهی، نوع انسانی، از زوال حفظ می‌شود. ۷- تربیت و تکمیل انسان‌ها، فراخور استعدادها، آن‌ها. ۸- آموزش صنایع و فنون سودمند. انسان در زندگی خود نیازمند آلات و ابزار است که ساخت آن‌ها نیازمند علم و فن مخصوص است که از راه تمرین و تجارب به دست می‌آید و یکی از فواید انبیا تعلیم صنایع و فنونی است که بر بشر پوشیده است. ۹- تعلیم اخلاق و سیاست. انسان در زندگی نیازمند تهذیب و اصلاح نفس خود و همچنین تدبیر و اداره شهر و منزل خود است. این هر دو؛ یعنی نیازمندی بشر به اخلاق فاضله، همچنین ایجاد شهر و جامعه‌ای که در آن با آرامش زندگی کنند و هر دو، از دین به دست می‌آید. ۱۰- بیان ثواب و عقاب اعمال. ۱۱- معرفی انسان کامل به‌عنوان قلب عالم هستی. ۱۲- همبستگی اجتماع. ۱۳- معنابخشی به زندگی. ۱۴- راهنمایی به زندگی با آرامش. ۱۵- پاسخ به احساس تنهایی. ۱۶- برپایی تمدن. (جوادی آملی ع. ، انتظار بشر از دین، ۱۳۸۴، ص. ۴۰). استاد جوادی آملی پس از بیان فوایدی از دین و بعثت انبیا در ادامه بحث با شاهد آوردن بعضی آیات قرآن فواید دیگری را نیز در بعثت انبیا ذکر کرده است. ۱- تعلیم حقایق دست‌نیافتنی. ۲- تزکیه و تربیت. ۳- آزادی انسان‌ها. ۴- اقامه قسط و عدل. ۵- رفع اختلاف. ۶- یادآوری فطریات و مستقلات عقلیه. ۷- دعوت به حیات. با نگاهی به کارکردهایی که جوادی آملی برای دین بیان کرده است، روشن می‌شود که هرچند ایشان برای دین فواید و آثاری را قائل است، اما نگاه ایشان به دین صرفاً نگاه کارکردگرایانه نیست. بلکه دین حق است. همین محق بودن آن باعث شده است که انسان‌ها به آن اقبال کنند و البته دین کامل هم دینی است که پیروانش در سایه آن بتوانند نیازهای دنیوی و هم نیازهای اخروی خود را برآورده کنند. بر اساس آنچه گفته شد می‌توان به این نتیجه رسید که گفته‌های جوادی آملی درست در مقابل دیدگاه ملکیان است و آن قدر اختلاف زیاد است که نیاز به گفتن جزئیات در این مورد نیست. زیرا از بن و بنیاد با یکدیگر متفاوت است. پس امکان هیچ‌گونه دیالوگی مابین آنها وجود ندارد.

#### نقد و نظر عبدالکریم سروش

دکتر عبدالکریم سروش با نظریه اقلی و اکثری که مطرح می‌کند خود را از جمله افرادی می‌داند که از دین انتظار اقلی دارد. او دین را به سه بخش فقه، اخلاق و اعتقادات تقسیم کرده و بخش فقه دین را حداقلی می‌داند، و علم فقه را حداقل کاری می‌داند که باید برای دنیا کرد و برای حداکثر امور دنیا باید از طریق برنامه‌ریزی عقلانی عمل کنیم. بخش دوم دین، یعنی اخلاق که بسیار مهم‌تر از بخش اول است صد در صد اخروی است. ایشان گرچه اخلاقیات را مؤثر برای آسودگی و آرامش این جهانی می‌داند، اما از آن مهم‌تر تحصیل حیات اخروی سعادت‌مندانه را از نتایج مطلوب اخلاق در دین می‌داند و بخش سوم که اعتقادات دینی مثل عقیده به خدا معاد است، پشتوانه‌ای برای اخلاق و عمل مؤمنین هستند که مهم‌ترین نقش آن‌هاست (۱۹). او پس از تقسیم‌بندی که برای دین ارائه می‌دهد نتیجه می‌گیرد که دین در اصل برای سعادت اخروی انسان‌ها آمده است، نه اینکه بگوییم پیامبران برای پیشرفت تکنولوژی آمده‌اند. هرچند با دین دنیای آبادی هم می‌توان به دست آورد، لکن نباید از دین ایدئولوژی دنیایی بسازیم او می‌گوید: «نتیجه اینکه دین را برای سعادت آخرت باید خواست که در اصل برای آن آمده است. وجه دین معطوف به تأمین سعادت اخروی است. امور دنیا را باید تدبیر عقلایی کرد. در پی اثبات این هم نباید بود که با دین دنیای آبادی به دست خواهد آمد؛ چون مثلاً دینداران

توزین کرده و ارزش معرفتی آن را سنجیده باشد؛ و طبق رأی ملکیان هر انسان دین‌داری متعبد است؛ چرا که معتقدانش متعبدانه تلقی به قبول شده‌اند و استدلال یا استدلال‌هایی موجهی له آن‌ها اقامه نشده است. دباغ می‌گوید: مقدمه اول را می‌توان از دو راه یا دو منظر متفاوت نقد کرد یکی منظر پسینی تجربی، تاریخی و توصیفی و دیگری منظر پیشینی، غیرتجربی، غیرتاریخی و هنجاری یا به تعبیر دباغ با استفاده از روش تحلیل مفهومی. نقدی که از منظر اول به مقدمه اول وارد است به اختصار چنین است با رجوع به تاریخ تمدن اسلامی می‌توان افرادی را یافت که به معنای یاد شده متعبد نیستند و در عین حال دیندار هستند؛ بنابراین تعبد رکن رکن مؤلفه لایتخلف دین‌داری نیست. در این رابطه به دو طایفه متکلمان و فلاسفه از قبیل فخر رازی و ابن‌سینا می‌توان اشاره کرد. مثنی این افراد در پذیرش گزاره‌ای نظیر (الف ب است) این نبوده است که آن گزارش از X صادر شده است می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد. مدعای ما عبارت است از قوام دین‌داری به تعبد است. شرط لازم این ادعا این است که حتی یک دین‌دار را نمی‌توان سراغ گرفت که متعبد نباشد؛ اما چون می‌توان نشان داد که حداقل یک دین‌دار غیرمتعبد در معنای یاد شده وجود دارد، کلیت مدعا قابل خدشه است.

اما مقدمه اول، از منظر دوم، با استفاده از روش تحلیل مفهومی؛ برای اینکه تعریف ملکیان از مفهوم دین‌داری را نقض کنیم کافی است نشان دهیم به نحوه تحلیلی و پیشینی مفهوم دیانت متوقف بر تعبد نیست و می‌توان انسانی که متعبد نیست را دیندار قلمداد کرد؛ به عبارت دیگر، به وجود آمدن مفهوم دین‌داری در یک جهان ممکن ضرورتاً مبتنی بر تعبد نیست. شما فردی را در جهان ممکن که هنوز به دین نگرویده فرض کنید، در این حال فرض کنید او از یک ابر ذهن برخوردار است از سوی دیگر دینی را در نظر بگیرید که واجد گزاره‌های موجهی است حال اگر این فرد با بهره گرفتن از ابر ذهن خود تقریری موجه از تمام گزاره‌های این دین را به دست دهد و آن‌ها را جزو مجموعه اعتقادات خود به حساب آورد، آیا می‌توان گفت که این فرد متعبدانه به دین گرویده است. این فرد گزاره‌هایی مثل (الف ب است) که در دین است را بدین سبب نپذیرفته است؛ که X گفته است بلکه آن‌ها را مستقلاً در ترازوی عقل خویش توزین کرده و بر حجیت معرفت‌شناختی آن فتوا داده است؛ به عبارت دیگر این مطلب نشان می‌دهد که تعبد به لحاظ مفهومی شرط لازم به وجود آمدن دین‌داری نیست. می‌توان در جهان ممکن از تدرینی سراغ گرفت که مبتنی بر تعبد نباشد پس از لحاظ تحلیلی نمی‌توان از رابطه ضروری میان دین‌داری و تعبد سخن گفت و این دو را لازم و ملزوم یکدیگر دانست.

دباغ می‌نویسد، شاید به خاطر تکیه بر همین روش تحلیل مفهومی است که فیلسوفان و اندیشمندان در مقام تحقق مؤلفه‌های متعدد و متفاوت و احیاناً متباینی برای مفهوم دین برشمرده‌اند. شخصی مثل ملکیان تعبد را جوهره و مؤلفه اصلی دیانت می‌داند، فردی دیگر نظیر سروش به اقتضای عرفایی نظیر مولوی، رکن رکن دیانت را حیرت می‌انگارد؛ و فیلسوف مدرنی مثل ویتگنشتاین دیانت را به نحوی زیست مؤمنانه تحویل می‌کند؛ که لزوماً متوقف بر پذیرش مدعیات سنگین جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه ادیان تاریخی است. از نظر ویتگنشتاین دین ورزی اصیل ربط و نسبتی با بحث و فحص و استدلال ورزی ندارد. آن کار فیلسوفان و متکلمان است. همان‌طور که دباغ تأکید می‌کند، تعریف یک مفهوم با عنایت به تاریخ به وجود آمدن آن بر روش پیشینی و استفاده از روش تحلیل مفهومی رجحان دارد؛ زیرا در غیراین صورت تعریف به امری ساجکتیو، من‌عندی، دلخواهی بدل خواهد شد؛ و هیچ معیاری برای ترجیح یک تعریف بر تعریف‌های رقیب آن نخواهیم داشت. او می‌نویسد که شخصاً بر این باورم که برای برشمردن مقدمات و مؤلفه‌های دین‌داری به لحاظ روش‌شناختی اتخاذ نگاه پسینی،

و تعقل را می‌بینید که یک چنین چیزی که یکجا خالص تعبد است و یکجا خالص تعقل است بنده سراغ ندارم و به‌وضوح می‌توان نشان داد که اصلاً این هیچ‌جا اتفاق نیفتاده این را نمی‌شود به راحت پذیرفت که دین صرفاً تعبدی است پس این همه متکلمین چه کار می‌کردند. بالاخره به خیال خودشان استدلال می‌کردند. عقلای قوم بودند مگر اینکه ما بگوییم عقل از بنده شروع شده و گذشتگان هرچه می‌گفتند سفاقت بوده که این هم خیلی ادعا غریب و سنگینی خواهد بود. عقلانیت سیال است؛ و لذا همان عقل متکلمان گذشته عقل بوده. واقعاً بگذارید جور دیگری بگوییم حتی اگر آن‌ها خطای در استدلال می‌کردند ولی استدلال می‌کردند یک‌وقت یک کسی استدلال نمی‌کند اصلاً تعبدی کورکورانه چیزی را قبول می‌کند. یک‌وقت یک کسی استدلال می‌کند و لو که در استدلالش خطا بکند ماکسی را که خاطی در استدلال است نمی‌توانیم متعبد بنامیم. متعبد نبوده است عقلش را به کار انداخته استدلال هم کرده. البته خطا هم شأن عقل است؛ یعنی در همین تعقل است که خطا پیش می‌آید خطا کردن کار عقلانی است، کار بشری است حیوانات خطا نمی‌کنند شک هم نمی‌کنند. همه این‌ها در واقع شئون تعقل آدمی است در خود علم که ظاهراً آبجکتیو ترین فراورده عقل جدید است، آبجکتیو ترینشان است، از فلسفه‌های جدید حتی از فلسفه تحلیل تحلیلی تراست در آنجا شما دوشادوش هم این تعبد را می‌بینید، خرافه را هم می‌بینید، تعقل هم می‌بینید همه این‌ها را با همدیگر می‌بینید و اگر یک خدمت خوبی این فلسفه علم و تاریخ علم به ما کرده همین است که این‌ها را بر آفتاب افکنده و آشکار کرده. یک عده عالم می‌بینید عالم است ولی از همان اول که می‌آید سرش را می‌اندازد پایین هرچه که یادش می‌دهند همان را می‌گوید همان را تکرار می‌کند. همان را عمل می‌کند. تا آخر عمرش. خط مرز پیرنگ، برجسته و یک فرق فارق ستبری میان عرصه دین و علم و فلسفه و عقل و این‌ها، گذاشتن فوق‌العاده مشکل است. اگر یک مقولات خشکی از این‌ها بسازیم که واقعاً در عالم خارج نشانی از آن‌ها نیست. این مقولات خشک بله همیشه باهم دعوا دارند قهرند نه این سراغ آن می‌رود و نه آن سراغ این می‌آید. درست مثل موضوعات علوم می‌ماند که منطقیان یک‌جوری تعریف می‌کنند. این‌ها را که شما می‌گویید این‌ها مثل اینکه ارتباطی باهم ندارند. ولی امروزه این همه رشته‌های علمی که باهم مزج شده‌اند توی هم رفته‌اند. چیزهایی که به نظر می‌آمد هیچ‌وقت به روی هم نگاه نخواهند کرد این‌طور آشتی کردند و همدیگر را در آغوش گرفته‌اند. (۲۱)

نقد و نظر سروش دباغ

او می‌گوید: «ملکیان قائل به تباین دین و مدرنیته است. او با برشمردن جوهر مدرنیته و جوهر دین از ناسازگاری این دو مقوله با یکدیگر سخن می‌گوید ملکیان جوهر مدرنیته را عقلانیت به معنای استدلالی و جوهر دین را تعبد می‌داند». سروش دباغ در مقاله‌ای به‌عنوان تعبد و مدرن بودن به این استدلال ملکیان نقدی وارد می‌کند. او معتقد است استدلال ملکیان در باب تباین دین و مدرنیته و متنافی الاجزا بودن مفهوم روشنفکری دینی را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: رکن رکن و مؤلفه لایتخلف دین‌داری تعبد است.

مقدمه دوم: جوهر مدرنیته استدلال‌گرایی و نفی تعبد است.

نتیجه: مدرنیته و دین‌داری با یکدیگر متباین هستند.

اما در ماده (مقدمات) آن یعنی در باب استواری استدلال و صدق هر یک از مقدمات آن باید تأمل کرد. بر اساس رأی ملکیان، تعبد عبارت است از پذیرفتن (الف ب است) چون X می‌گوید. متعبد کسی است که مجموعه معتقدات خویش را حول اقتدار و ابهت کسی یا کسانی تنظیم کرده است. بدون اینکه هر یک از معتقدات خویش را به نحو مستقل در ترازوی عقل

تجربی، تاریخی بر نگاه غیرتاریخی غیرتجربی رجحان دارد چراکه در غیراین صورت آشکار نیست که ما در باب چه دینی اتخاذ موضع می‌کنیم. دباغ پس از بررسی مقدمه اول، به مقدمه دوم از استدلال ملکیان می‌پردازد. طبق رأی ملکیان قوام مدرنیته به استدلال گرایبی و نفی تعبد است. مراد وی از استدلال گرایبی این است که انسان مدرن اگر به (الف ب است) باور دارد به این سبب نیست که شخص X گفته (الف ب است) بلکه به این دلیل است که آن را مستقلاً با ترازوی عقل خویش توزین کرده و بر صحت آن گواهی داده است به تعبیر دیگر (الف ب است) گزاره صادقی است. چون (الف ج است و ج ب است) و به این معنا استدلال گرایبی در معنای یادشده که متضمن نفی تعبد است او گوهر مدرنیته است. با آوردن چند نمونه از انسان‌های مدرن که در عین مدرن بودن استدلال گرا نیستند می‌توان نشان داد برخلاف ادعای ملکیان قوام مدرنیته به استدلال گرایبی و نفی تعبد نیست. دباغ در این باره می‌نویسد شرط لازم مدعای ملکیان این است که حتی یک انسان مدرن را نمی‌توان یافت که باور داشته باشد استدلال گرایبی در معنای یادشده معرفت بخش نیست و مجموعه معتقدات ما را سامان نمی‌بخشد. اولین مورد نقض و مبنا گرایانی نظیر الستون و پلتنینگ هستند. به نظر دباغ، رویکرد مبنا گرایانه در معرفت‌شناسی به معنای یادشده استدلال گرا نیست؛ زیرا در مبنا گرایبی استدلال ورزی درجایی یعنی در مورد باورهای پایه قطع می‌شود. در مورد نقض دوم شهود گرایان اخلاقی هستند که موضعی مشابه مبنا گرایان در معرفت‌شناسی دارند؛ و سرانجام مورد نقض سوم وینگشتاین است، به خاطر نظریاتی که در بحث از نحوه تبعیت از قواعد مطرح می‌کند. به نظر وی، موافق فهم عرفی ما از مفهوم مدرنیته این افراد انسان‌های مدرنی محسوب می‌شوند. درحالی‌که این اشخاص بر این باورند که استدلال گرایبی به معنای یادشده معرفت بخش نیست؛ بنابراین با نظر کردن به تاریخ ادیان نهادینه تاریخی به نظر می‌رسد می‌توان بیش از یک جوهر یا مؤلفه در تدین و دین ورزی سراغ گرفت. به‌عنوان مثال سروش در مباحث خویش به سه سنخ دین ورزی که در طول تاریخ بروز و ظهور یافته اشاره می‌کند. دین‌داری معیشت اندیش، دین‌داری معرفت اندیش، دیداری تجربت اندیش. مطابق با این رأی سه جوهر و یا مؤلفه برای تدین می‌توان برشمرد (۲۳). در رابطه با این نقد دباغ جناب آقای ابوالقاسم فنایی در مقاله‌ای به دفاع از گفته‌های ملکیان می‌پردازد و و تقریر دباغ از ملکیان را صحیح نمی‌داند او می‌گوید خطای ملکیان معلول دو علت است نخست اینکه وی در رجوع و استناد به آثار ملکیان به دو منبع خاص یعنی کتاب سنت و سکولاریسم و دیگری مصاحبه ملکیان با روزنامه شرق اکتفا کرده و دوم اینکه در فهم و تفسیر همین دو منبع نیز تأمل و دقت کافی به خرج نداده است. و قیود و قرائن و تصریحات مکرر موجود در کلام ملکیان را نادیده گرفته است. به نظر وی ملکیان نمی‌گوید که نسبت دین و مدرنیته تباین است. بدین معنا که هیچ ربط و نسبت و تعامل میان دین و مدرنیته نمی‌توان سراغ گرفت. مدعای ملکیان این است که در آن واحد نمی‌توان هم به (معنای سنتی) کلمه کاملاً دین‌دار بود و هم کاملاً مدرن، و این ادعا هیچ ربطی و نسبتی باوجود ربط و نسبت و امکان و فعلیت تعامل میان دین و مدرنیته ندارد. به نظر فنایی دباغ هم در صورت‌بندی مقدمه اول و هم در صورت‌بندی مقدمه دوم استدلال ملکیان اشتباه کرده است؛ و لذا نقد او تماماً متوجه صورت‌بندی نادرست از استدلال ملکیان است که با واقع یعنی با مقصود ملکیان و آنچه گفته است مطابقت ندارد.

گفت حق با ملکیان است؛ اما تعریف و صورت‌بندی وی از استدلال و تبعیت از استدلال و ناسازگاری آن با همه انواع و اقسام تعبد، نادرست به نظر می‌رسد؛ به عبارت دیگر تعبد دو نوع است تعبد کورکورانه و تعبد خردمندانه. تعبد نوع اول با استدلال و استدلال گرا بودن نمی‌سازد؛ اما تعبد نوع دوم خود نوعی استدلال است که اگر با شرایط خاصی جمع شود می‌توان همچون انواع دیگر استدلال معتبر و موجه قلمداد شود. صورت‌بندی ملکیان از تعبد چنین است (الف ب است) چون X می‌گوید؛ اما این صورت‌بندی عام است و هر نوع مذکور از تعبد را شامل می‌شود؛ زیرا شخص می‌تواند مدعای X را به نحو کورکورانه بپذیرد و می‌تواند مدعای او را به خاطر ویژگی‌های خاصی که در او و سخن و گفتار او بپذیرد. پذیرش یک ادعا گاهی به خاطر وجود دلایلی است که مستقیماً بر صدق آن دلالت می‌کند گاهی به خاطر وجود دلایلی است که به نحو غیرمستقیم بر صدق آن دلالت می‌کند؛ یعنی اولاً و بالذات بر صداقت مدعی و از این رهگذر بر صدق مدعا دلالت می‌کند؛ بنابراین فرق این نوع از تعبد با استدلال مرسوم در نوع استدلال است و نه در وجود و عدم آن؛ و در هر دو مورد شخصی از دلیل تبعیت کرده و از این رو نمی‌توان چنین شخصی را استدلال گرا و به تبع آن مدرن قلمداد کرد. البته ملکیان می‌تواند ادعا کند که پذیرش مدعای X اگر به نحوی از انحاء مبتنی بر دلیل باشد دیگر تعبد نیست.

مطلب بعد اینکه به نظر می‌رسد، باوجود آنکه در دین‌داری نوعی تعبد وجود دارد، اما نمی‌توان قوام دین‌داری را تعبدی دانست؛ که ملکیان به کار می‌برد بدون تعبد هم می‌توان دیندار بود. برای دین‌داری تسلیم لازم است هر تعبدی تسلیم است؛ اما هر تسلیمی تعبد نیست. ندانستن علت پذیرش یک باور یا انجام یک عمل یا ارزش‌گذاری خاص شرط تعبد است؛ اما شرط تسلیم نیست. تسلیم می‌تواند، همراه دانستن علت باشد چنانکه می‌تواند همراه ندانستن علت باشد؛ به عبارت دیگر تسلیم تعبدی و تعقلی هر دو امکان‌پذیر است. در باب تسلیم تعبدی اختلاف نظری نیست و باید کمی درباره تسلیم تعقلی سخن گفت، آیا نمی‌توان گفت که ما به این باور تسلیم نمی‌شویم به دلیل این که عقل آن را اثبات کرده است. به نظر می‌رسد پاسخ مثبت است چنانکه در حوزه عمل نیز می‌توان گفت که ما به دستورات فلانی عمل می‌کنیم به خاطر اینکه عقل آن را اثبات کرده است. در حوزه دین احکام شرعی دو دسته‌اند، برخی از آن‌ها صرفاً بر اساس تعبد پذیرفته می‌شود و عمل می‌کنیم و تسلیم آن‌ها هستیم، به دلیل آنکه این دستورات عقلانی نیستند. برخی دیگر با درک علت شان پذیرفته می‌شود. تسلیم دسته دوم شدن، تسلیم عقلانی است؛ که در شریعت، برخی احکام منصوص العله اند، یعنی مثلاً گفته‌شده که شراب نوشید زیرا سکرآور است، سکر و مستی نیز چیز بدی است که عقل آدمی آن را می‌فهمد. حال در برابر این حکم شرعی و باوجود فهم علت آن می‌توان تسلیم شد و آن را پذیرفت و می‌توان مقاومت کرد و آن را نپذیرفت. پس تسلیم اعم از تعبد است، ممکن است کسی مصالح و علل وضع یک حکم شرعی را بداند درعین حال تسلیم آن نباشد این شخص دیندار نیست؛ اما اگر همین شخص تسلیم آن‌ها شد دین‌دار است؛ بنابراین درست‌تر آن است که قوام دین‌داری را تسلیم بدانیم نه تعبد در نتیجه می‌توان پذیرفت که دین‌داری با تعقل قابل جمع است و منافاتی که ملکیان میان آن‌ها برقرار کرده است بر اثر تصور دیگری شکل گرفته است که درست نبوده است.

نقد علی اکبر رشاد

علی‌اکبر رشاد معتقد است اگر دقیق باشیم و حتی بپذیریم که قوام دین‌داری به تعبد است. باز هم میان تعبد و تعقل تعارض و منافاتی نیست. هر آنچه تعبدی پذیرفته شود می‌تواند عقلانی نیز باشد. ملکیان اصلاً اشاره‌ای به این فرض نداشته که اگر بتوان با ادله عقلانی پایه‌های اصلی دین‌داری را اثبات

نقد و نظر ابوالقاسم فنایی

ابوالقاسم فنایی می‌گوید: همان‌طور که قبلاً بیان شد، ملکیان بر این عقیده است که قوام دین تاریخی و فهم سنتی از دین به تعبد است و نیز این که گوهر مدرنیته عقلانیت است و عقلانیت یعنی تبعیت از استدلال تا به اینجا می‌توان

کرد و لزوم تعبد را استدلال نمود، آنگاه منافاتی میان عقلانیت و تعبد نیست. تلاش علمای اسلام این بوده که وجود خدا بعثت پیامبر، حجیت وحی و سخن پیامبر را مستدل کنند. سپس نسبت به کتاب و سنت تعبد بورزند. تعبد آن‌ها پشتوانه عقلانی دارد. پس از اثبات نبوت و حجیت وحی، امامت و علم و عصمت انبیا و امامان دیگر جایی برای چون‌وچرا درباره احکام و دستورهای اسلام نمی‌ماند. استدلال و چون‌وچرا مربوط به پیش از اثبات است. پس اگر تعبد به درستی تبیین شود و پایه و اساس صحیح و محکمی داشته باشد کاملاً قابل دفاع و پذیرفتنی است؛ حتی برای انسان مدرن. پس تعریفی که ملکبان از تعبد ارائه می‌دهد، اشکال دارد، عبودیت تسلیم عارفانه است و نه تسلیم بدون منطقی و دلیل (۲۳). در جواب ایشان می‌توان گفت که ملکبان اعتقاد دارد که پایه‌های دین‌داری قابل‌اثبات عقلانی نیست البته همین گفته را در نقد سروش نیز می‌توان مشاهده کرد.

نگاهی انتقادی به ایده «انتظار بشر از دین» در نگاه ملکبان

در عین اینکه ملکبان روشنفکری است تأثیرگذار که به واسطه مطالعات عمیق، هوش سرشار و پایبندی جدی به اخلاق کاری، از شخصیت‌های تأثیرگذار به شمار می‌آید، اما آنچه که در باب انتظار بشر از دین بیان کرده است واجد برخی نقایص و ایرادات است. برخی از این ایرادات به کلیت نظام فکری او (البته اگر بتوان از این تعبیر در مورد افکار نسبتاً پراکنده او سخن گفت) وارد است و برخی دیگر به طور مشخص به ایده «انتظار بشر از دین». قسم نخست ایرادات به طور طبیعی به قسم دوم نیز تسری پیدا می‌کنند.

یک) اولین نقد دقیقاً به جنبه سیاسی و روشنفکرانه کار او باز می‌گردد. او خود را روشنفکر می‌داند. روشنفکر، حتی طبق فهم خود وی، به نحوی از انحاء با سیاست گره خورده است. دست کم در جامعه ایرانی، روشنفکران فهم قضاقتی از دین را به دلیل نتایج سیاسی آن نقد می‌کنند. از این رو طرح ایده «انتظار بشر از دین» خود یکی از راه‌های حذف فهم قضاقتی از دین است. چون از دلالت‌های ضمنی انتظار بشر از دین همانا فردی و شخصی شدن دین است. دوم) نقد دوم اجتناب ملکبان از تقریر شسته رفته و رسمی از نظریات خود به طور عام و نظریه انتظار بشر از دین به طور خاص، است. از یک منتفکر مسئول انتظار می‌رود که آراء خود را حداقل امکان روشن و واضح بیان بکند. خود وی در درسگفتارهای اخلاق گفتگو و درسگفتارهای دیگر بر ضرورت اخلاقی این امر تأکید ورزیده است، یعنی اینکه مدعی باید سخن خود را حداقل امکان ساده و روشن بیان بکند. پراکندگی آراء ملکبان در قالب آثار مختلف، به خصوص سخنرانی، این کار را برای مخاطب دشوار می‌سازد. بطوری که حتی تعریف معنویت هم برای مخاطب دشوار می‌شود و دقیقاً نمی‌توان به یک شاکله ذهنی در رابطه با معنویت دست یافت.

سوم) نقدی که از نظر نگارنده مهم‌ترین نقد وارده بر نظریه انتظار بشر از دین او است، بر لایه‌های پنهان اندیشه ملکبان ناظر است. وقتی به اصطلاح لابلای سطور او را می‌نگریم با چیزی بسیار متفاوت با آنچه او مدعی است مواجه می‌شویم. ظاهر ماجرا از این قرار است که مصطفی ملکبان بر اساس مبانی اگزیستانسیالیستی، مدرن و اومانیستی خود معتقد است که دین باید به کار انسان امروزی بیاید؛ بنابراین ظاهراً او در اصل دغدغه انسان را دارد و نه دغدغه دین را. حتی صراحتاً این را بیان داشته است؛ اما به نظر می‌رسد اگر دغدغه دینداری او بیشتر از دغدغه انسان مدارانه او نباشد، کمتر از آن نیست. در واقع او با وجود نقد روشنفکری دینی، مشی او به نحوی مشی روشنفکر دینی است. او می‌کوشد با کاستن از مدعایات و ضروریات دین، به نحوی آن را حفظ بکند چون تقریری خاص از دین را برای خوبی و خوشی انسان ضروری می‌داند. در واقع او معتقد است که اگر دین امروزی نشود از بیخ و بن اثری از آن باقی نخواهد ماند. پس بهتر است دین را به نحوی تفسیر بکنیم و یا تقلیل بدهیم که با انتظارات بشر امروز سازگار بشود. در این صورت به

دلیل کارکردی که دارد حفظ خواهد شد. البته داشتن چنین رویکردی به خودی خود نقد نیست. نقد آنجاست که وی چنین انگیزه‌ای را انکار می‌کند. چهارم) نقدی است که بر رویکرد ملکبان به انتظار بشر از دین بطور خاص وارد است این مطلب است که ملکبان در بحث انتظار بشر از دین می‌گوید انتظار ما از دین اینست که به زندگی انسانهای مدرن معنا ببخشد ولی در مقاله‌ای در رابطه با معنای زندگی که در فصل سه رساله آورده شده می‌گوید معنای زندگی از نظر من جعل است نه کشف یعنی اینکه هر انسانی باید به زندگی خودش معنا ببخشد؛ و این یک تناقض آشکار در آثار او است.

پنجم) ایراد پنجم به نتیجه عملی نظریه وی ناظر است. فرض کنیم انتظارات دسته‌ای از افراد از دین مطلوب به نحوی است که آن دین دیگر دین در معنای رایج نیست. کما اینکه امروزه طیف وسیعی از آداب و مناسک وجود دارد که هرچند مروجان آنها مدعی دینی بودنشان هستند، بسیاری دیگر آنها را دینی نمی‌دانند. به بیان روشنتر، این مسیر روز به روز به آداب و مناسکی نزدیک می‌شود که از اساس هیچ شباهتی به دین و آیین ندارند. در این صورت آیا اتلاق لفظ دین به چنان مناسک و باورها و رفتارهایی خطا نخواهد بود؟ ششم) باینکه ملکبان در چندین مقاله و سخنرانی گفته است که به ذات‌گرایی اعتقادی ندارد. ولی وقتی که نظر ایشان را در رابطه با مدرنیته و شرایط مدرنیته بررسی می‌کنیم به نظر می‌آید که ایشان فقط یک معنا مدرنیته را در نظر دارند و آن مدرنیته به معنای مدرنیته فرانسوی است؛ که در آن دین و عقل‌گرایی با یکدیگر در تضام و تضاد هستند ولی در کتاب‌هایی مانند تاریخ فلسفه کاپلستون ما می‌توانیم چند نوع مدرنیته را متصور شویم.

هفتم) وی در بحث روشنفکری معتقد است که کلمه روشنفکری دینی کلمه‌ای پارادوکسیکال است؛ زیرا روشنفکری به معنای غربیان سعی در بیرون کردن دین از ساحت زندگی دارد پس کلمه روشنفکری دینی پارادوکسیکال است به همین خاطر ایشان پیشنهاد می‌دهند که بهتر است به جای کلمه روشنفکری از نواندیشی دینی استفاده شود. می‌توان برای کلمه روشنفکری دینی معنایی متصور شد که پارادوکسیکال نباشد. به این معنا که اگر مراد از روشنفکری دینی در بیانی بسیار کلی آن نحوه نگرشی است که عزیمت گاه تفکرش را زیست جهان مدرن می‌گیرد و عالم جدید و تفاوت‌های بنیادین آن را از عوامل ماقبل مدرن به رسمیت می‌شناسد. آنگاه بر امکان برخوردار از تفسیر دینی و معنوی در این زیست جهان می‌اندیشد و در عین توجه به جهان معاصر به سنت تفکر دینی نیز تعلق خاطر دارد و دستیابی به زیست دینی را عالی‌ترین امکان تحقق نحوه هستی آدمی تلقی می‌کند؛ اما در همان حال معتقد است که سنت دینی را به همان شکل احیا نشده و بازسازی نشده پیشین او نمی‌توان در جهان کنونی دنبال کرد و سنت احیا نشده سنت نیست بلکه جسد مرده و بی‌روح سنت است؛ و بر ضرورت احیا و بازسازی سنت تفکر دینی تأکید می‌ورزد به نظر می‌آید که روشنفکری دینی مقبول و قابل دفاع است؛ و یا به عبارتی دیگر انسانی که سعی می‌کند در جهان مدرن به دین پایبند باشد ولی نمی‌تواند از دین سنتی و بهره‌ای ببرد بنابراین سعی می‌کند از آن تفسیری نو ارائه دهد به این معنا می‌توان گفت که روشنفکری دینی معنادار است.

هشتم) به نظر می‌رسد که ملکبان در معنای معنویت دچار دور شده است بدین معنا که ایشان می‌گویند انسان معنوی کسی است که رضایت باطن دارد و کسی از زندگی خویش رضایت دارد که معنوی باشد.

نهم) او معتقد است که معنویت یک بحث فرا دینی است ولی از طرف دیگر او می‌گوید انتظار بشر معاصر از دین این است که به درد و رنج‌های اجتناب‌ناپذیر او معنا دهد. به این معنا که اگر معنویت فرا دینی است دیگر ما نباید از دین انتظار داشته باشیم که به درد و رنج‌های ما معنا دهد. بلکه باید به دنبال چیز دیگری غیر از دین باشیم و بگوییم دین هیچ‌کدام از انتظارات انسان معاصر را رفع نمی‌کند.

بررسی فرضیه فرعی اول

اما وقتی از ظاهر فراتر می‌رویم، تناقض‌های درونی نظریه ملکیان خود را آشکار می‌سازد، به‌خصوص زمانی که به مقایسه لوازم برآمده از مبانی و آبخورهای فکری متنوع او، نظیر اگزیستانسیالیسم، پراگماتیسم، فلسفه تحلیلی، روانشناسی و... در کنار هم قرار می‌گیرند.

بر اساس پژوهش انجام‌شده در کلام ملکیان چند تناقض وجود دارد که عبارت‌اند از: لوازم حرف او و ادعای او سازگاری کامل وجود ندارد. باوجود آنکه وی روشنفکری دینی را حاوی تناقض می‌داند و خود را روشنفکر دینی نمی‌داند اما مشی او و روح حاکم بر دیدگاه‌های او بشدت با روشنفکری دینی آمیخته است و به راحتی نمی‌توان او را از سایر روشنفکران دینی جدا کرد. از سوی دیگر، لوازم نظریه او چنان از دین‌داری فراتر می‌رود که عملاً نمی‌توان از وجود چیزی بنام دین دفاع کرد. به بیان روشن‌تر، از یک طرف ایده «انتظار بشر از دین» را مطرح می‌کند و از طرف دیگر بر اساس چارچوب فکری او به‌طور عام و دیدگاه او درباره دین به‌طور خاص، عملاً چیزی بنام دین باقی نمی‌ماند که بتوان از آن انتظاری هم داشت. به نظر می‌رسد که ملکیان در معنای معنویت دچار دور شده است بدین معنا که ایشان می‌گویند انسان معنوی کسی است که رضایت باطن دارد و کسی از زندگی خویش رضایت دارد که معنوی باشد. او معتقد است که معنویت یک بحث فرا دینی است ولی از طرف دیگر او می‌گوید انتظار بشر معاصر از دین این است که به درد و رنج‌های اجتناب‌ناپذیر او معنا دهد. به این معنا که اگر معنویت فرا دینی است دیگر ما نباید از دین انتظار داشته باشیم که به درد و رنج‌های ما معنا دهد. بلکه باید به دنبال چیز دیگری غیر از دین باشیم و بگوییم دین هیچ‌کدام از انتظارات انسان معاصر را رفع نمی‌کند.

بررسی فرضیه فرعی دوم

نظریه ملکیان در این باب در امتداد نگاه شریعتی، بازگان و سروش قرار دارد و همچون آن‌ها در پی این است که دین را به بازیگری توانا در عرصه حیات اجتماعی تبدیل بکند، اما رویکرد و نظریه ملکیان بیشترین فاصله را با دین‌داری سنتی دارد.

با بررسی آثار اندیشمندان معاصر چه آن‌هایی که رویکرد حداکثری به دین دارند مانند شریعتی و مطهری و چه آنانی که نگاه اقلی به دین دارند مانند سروش و بازگان بعد از انقلاب می‌توان دغدغه نگهداری دین سنتی بر اساس تفسیر و قرائت جدید از دین را در آن‌ها مشاهده کرد و تمام سعی و تلاش آنان این بود که دین را به عرصه اجتماعی انسان معاصر وارد کنند ولی ملکیان معتقد است که دین سنتی برای انسان‌های مدرن امری حرفی برای گفتن ندارد غیر از معنویتی که در بنیان‌گذاران ادیان می‌توان مشاهده کرد. به عبارتی او معتقد است انتظار ما انسان‌ها از دین این است که به درد و رنج‌های ما یا به تعبیر عام‌تر به زندگی ما معنا بخشد؛ اما او دین سنتی را بنا بر عواملی که ذکر شد برای انسان مدرن کارآمد نمی‌داند و معتقد است فهم سنتی از دین در دنیای مدرن نمی‌تواند این مسائل و مشکلات بشر کنونی را حل و رفع نماید؛ بنابراین نیاز به فهم جدیدی از دین داریم که آن را معنویت می‌نامد؛ یعنی فهمی عقلانی از دین که وی تنها راه رهایی انسان از درد و رنج‌های زندگی و به عبارتی بهتر تنها راه تحمل رنج‌های اجتناب‌ناپذیر زندگی بشری را به جمع بین عقلانیت و معنویت می‌داند

پروژه عقلانیت و معنویت با داشتن امتیازاتی مانند تأکید بر عقلانیت دغدغه کاهش درد و رنج انسان مدرن طراحی ایجاد زندگی همراه با خوشی و شادی و امیدواری که به عبارتی همان معنای زندگی است و همچنین برابر طلبی و پرهیز از جزم‌گرایی ضرورت تأکید بر خودشناسی و تأکید بر اخلاق انسانی و اینجایی و اکنون‌ای بودن قداست زدایی از اشخاص می‌تواند جایگزین دین یا به عبارتی جای دین سنتی باشد.

دهم) پروژه عقلانیت و معنویت او که با نظریه انتظار بشر از دین او پیوند وثیق دارد یک نظریه نسبتاً ناواضح است که وی علی‌رغم وعده‌های مکرر خود تاکنون تقریری مفصل و شسته‌رفته و رسمی از آن را در قالب کتاب ارائه نداده است. همچنین این نظریه می‌خواهد میان دو چیزی آشتی بدهد که در طول تاریخ تفکر بشر افراد بسیاری برای آن کوشیده‌اند ولی هیچ‌کدام نتوانسته‌اند نظریه موفقی ارائه کنند

یازدهم) ملکیان یک روشنفکر دینی است و به همین دلیل اغراض سیاسی و اجتماع بسیار پررنگی دارد. بسیاری از مواقع این احساس ایجاد می‌شود که او بسیاری از ابعاد فلسفی نظریه خود را به نفع نتایج اجتماعی و سیاسی مطلوب خود تغییر می‌دهد. این موضوع باعث می‌شود که تحلیل فلسفی محض دیدگاه او درباره انتظار بشر از دین با مشکلاتی مواجه بشود.

دوازدهم) اما از نظر نگارنده یکی از مهم‌ترین نقص کار او این است که میان لوازم حرف او و ادعای او سازگاری کامل وجود ندارد. باوجود آنکه وی روشنفکری دینی را حاوی تناقض می‌داند و خود را روشنفکر دینی نمی‌داند اما مشی او و روح حاکم بر دیدگاه‌های او بشدت با روشنفکری دینی آمیخته است و به راحتی نمی‌توان او را از سایر روشنفکران دینی جدا کرد. از سوی دیگر، لوازم نظریه او چنان از دین‌داری فراتر می‌رود که عملاً نمی‌توان از وجود چیزی بنام دین دفاع کرد. به بیان روشن‌تر، از یک طرف ایده «انتظار بشر از دین» را مطرح می‌کند و از طرف دیگر بر اساس چارچوب فکری او به‌طور عام و دیدگاه او درباره دین به‌طور خاص، عملاً چیزی بنام دین باقی نمی‌ماند که بتوان از آن انتظاری هم داشت.

همچنین بر اساس پژوهش انجام‌شده می‌توان سؤالات مطرح‌شده در این رساله را مورد بررسی قرار داد تا نتایج به دست آمده مشخص گردد.

ملکیان با اخذ عنصر کارآمدی از پراگماتیسم، عنصر کاستن از رنج‌های انسان، از اگزیستانسیالیسم، رویکرد اصلاح دینی از شریعتی و جریان روشنفکری دینی و توجه جدی به روانشناسی و نیز در راستای پروژه عقلانیت و معنویت خود، درباره کارآمدی دین نظریه‌ای بر ساخته است که می‌توان به درستی بدان صفت «التقاطی» داد؛ اما این نظریه تا حد زیادی از تناقض‌های آشکار میرا است و مؤلف نظریه در حفظ تالان ظاهری آن بسیار کوشیده است.

ملکیان متقدم با توجه به راهی که در پیش گرفته است به اقرار خودش هاله و شیدای هیچ مرام و مسلکی نیست و از هر چیزی که او را به حقیقت برساند استفاده می‌کند. باید این نکته را متذکر شد که او هیچ‌گاه ادعا نکرده‌اند که به حقیقت دست پیدا کرده و حقیقت آن چیزی است که او می‌گوید. بلکه ادعای ایشان این است که با تلاش و کوشش و تفکر عمیق در همه‌ی مسائل و استفاده از تمام دستاوردهای و مکاتب بشری می‌توان به حقیقت نزدیک شد؛ و حقیقت هیچ‌گاه به فرا چنگ احدی در نیاید. ولی وظیفه هر انسان آن است که حداکثر تلاش و کوشش خود را بنماید. بنا به این در گفته‌های او فلسفه التقاطی به یک معنی به وضوح قابل مشاهده است. البته باید گفت که فلسفه التقاطی بنا بر آنچه کاپلوسون در کتاب تاریخ فلسفه می‌گوید بر دو دسته است. کسانی که از مکتب‌ها یا نظام‌های مختلف آرای را که قبول دارند انتخاب می‌کنند و سپس آن‌ها را به هم می‌آمیزند، حال اگر آنچه از افکار دیگران انتخاب کرده بند به صورت سازواری به یکدیگر آمیخته شود و نظام قابل قبولی ایجاد کرده که فراتر از مجموع آراء کنار هم چیده شده است دسته اول؛ و اگر آنچه کنار هم چیده شده سازوار نباشد و نظامی که ایجاد کرده چیزی بیشتر از مجموع آراء نباشد دسته دوم گفته می‌شود؛ که البته منظور ما در رابطه با ملکیان دسته اول فیلسوفان التقاطی است. به‌طور کلی در رابطه با فلسفه ملکیان می‌توان گفت او در موضوع مانند فیلسوفان قاره‌ای است ولی در روش از فلسفه تحلیلی استفاده می‌کند.

بررسی فرضیه سوم

متفکران قائل به دین‌داری سنتی، نظیر جوادی آملی و صادق لاریجانی از منظری درون‌دینی، همین پرسش را مطرح می‌کنند اما ورود به این پرسش از منظر درون‌دینی از آغاز به تناقض می‌انجامد، مگر این که مفهوم «انتظار» تأویل به مفاهیم دیگر بشود.

همان‌طور که در بحث نقد متفکران آمد برخی از اندیشمندان معاصر معتقدند که عنوان انتظار بشر از دین صحیح نیست. بلکه درست آن است که بگوییم انتظار دین از بشر چیست؟ یا اینکه بگوییم نیاز بشر به دین چیست؟ ولی به نظر نگارنده این رساله بحث انتظار بشر از دین یک بحث درون‌دینی نمی‌تواند باشد؛ یعنی معتقدان به حقانیت متون مقدس دینی نمی‌توانند از طریق رجوع به متون مقدس ادیان مختلف جواب آن را پیدا کنند؛ زیرا جواب این سؤال در هیچ‌یک از آن متون نیامده است. پس نمی‌توانند جواب آن را از متون مقدس دینی خود طلب کنند؛ زیرا در هیچ متن مقدسی نیامده است که بشر چه انتظاری از دین می‌تواند داشته باشد. حتی اگر جواب سؤال مذکور در متن مقدس دینی هم آمده بود متدینین و آدمیان می‌بایست صحت و سقم آن جواب را با خویش‌نگری و درون‌بینی معلوم می‌داشتند؛ و در این صورت در واقع جواب را از خود طلب می‌کردند؛ پس ظاهراً باید پاسخ را از غیر طریق رجوع به متون مقدس جست و یافت؛ و آن غیرخویش‌نگری و درون‌بینی است، یکایک متدینان باید به خود رجوع کنند و دریابند که از دین خود یعنی از التزام همه‌جانبه به دین خود انتظار و توقع حصول چه مطلوبی رادارند. البته از اینکه جواب سؤال مذکور را باید با خویش‌نگری و درون‌بینی دریافت، لزوماً استنتاج نمی‌شود که انتظار بشر از دین امری خصوصی است. بدین معنا که در آنجا جایی برای حجت و دلیل و نیز رد و تکذیب نیست. بلکه امکان دارد که مشاهدات و گردآوری آمارها نشان دهد که همه یا اکثریت قریب به اتفاق یا بیشتر متدینان یا انسان‌ها چشم‌داشتشان از دین امر واحدی است. دیگر این که بفرض که در برخی متون مقدس بیان شده باشد که دین برخی وعده یا وعده‌هایی را می‌دهد و به عبارتی که اندکی مسامحه آمیز بیان شود که دین چه کار کرد یا کارکردهایی برای خود قائل است؛ اما اگر هم چنین باشد باز باید دانست، در صورتی بشر به دین اقبال می‌کند که وعده‌ای که دین می‌دهد در جای دیگری به نحو بهتر یا لااقل به همان نحو ایجاد نشود؛ که این نیز نیاز به درون‌نگری دارد؛ و دلیل دیگر که یک پاسخ روانشناسانه است این است که انسان حب ذات دارد و این به این معناست تا انسان نسبت به چیزی احساس نیاز نکند به دنبال آن نمی‌رود. پس اول او باید بداند که دین چه نیازی را از او برطرف می‌کند.

### نتیجه‌گیری

اگرچه به عنوان، انتظار بشر از دین، مقاله یا کتابی در بین اندیشمندان غربی بر خورد نمود ولی این مسئله از مهم‌ترین مسائل در فلسفه دین است. هر چند که شاید به این عنوان به چشم نیاید، ولی این سؤال که انتظار ما از دین چیست؟ یا چه می‌تواند باشد؟ در تمام فلسفه دین غرب و تاریخ علم آن سایه انداخته و در ضمیر تمام مسائل فلسفه دین و فلسفه علم مشاهده می‌شود؛ و این مسائل از زمانی آغاز شد که گالیله و نیوتون حرکت علمی خود را آغاز کردند و کانت و دکارت معرفت‌شناسی خود را مطرح نمودن. وقتی این دو اندیشه با یکدیگر تلاقی کردند و این سؤال را برانگیخته‌اند؛ که چه چیزی برای انسان معرفت بخش است و توان انسان برای رسیدن به معرفت عقلانی تا چه حد است. کم‌کم تعارض علم و دین در بستر مسیحیت مطرح شد. عده‌ای از فیلسوفان و متفکران به این سؤال پرداخته‌اند که تا چه حد می‌توان نسبت به علم و دین معرفت داشت؛ و آیا اصولاً دین معرفت بخش است یا خیر. چگونه می‌توان تعارضات این دو منبع شناخت را که تا قبل از آن در کنار یکدیگر

فرض می‌شدند حل کرد. عده‌ای قائل شدند که این تعارضات در صورتی حل می‌شود که یکی از آن‌ها به نفع دیگری کنار گذاشته شود؛ و اکثراً قائل به این شدند که دین دیگر مشکلی از ما حل نمی‌کند و بهتر است که از دین انتظاری نداشته باشیم. عده‌ای نیز با قبول تعارض دنبال راه‌حلی بودند که این تعارض را حل و فصل کنند. تا این که در فلسفه دین به مبحث تجربه دینی رسیدند؛ و گفتند ما می‌توانیم از طریق تجربه دینی مشکل معرفت بخشی گزاره‌های دینی و حجیت بخشی وحی را از این طریق حل کنیم. پس به عبارتی می‌توانیم، بگوییم که از دین برخی انتظارات را می‌توان داشت. حال وارد این بحث نمی‌شویم که آیا تجربه دینی توانسته است مشکل معرفت بخشی مباحث دینی راه‌حل کند یا خیر. به طبع با توجه به مبحث جهانی شدن و آشنایی متفکران ایرانی با این مباحث، متفکران و روشنفکران دینی افرادی مانند سروش شستری، بازگان بعد از انقلاب، ملکیان، کدیور و سروش دباغ و... هر کدام نظریه را مطرح کردند. در این بستر فرهنگی هم برخی دین سنتی را کنار گذاشتند. برخی علم را، البته نه در ظاهر بلکه با تاختن بر مدرنیسم و عقلانیت گرایي و در برخی موارد با تاختن به غرب.

پس ریشه تمام مسائل فلسفه دین به انتظار داشتن یا نداشتن از دین برمی‌گردد. تفاوت اندیشمندان غربی و اندیشمندان ایرانی در رابطه با دین به نظر این جانب این است که مسائل برای آن‌ها یک سیر طبیعی از معرفت‌شناسی به تعارض علم و دین و معناداری زبان دین به تجربه دینی رسیده و یک روند طبیعی عقلانی را سیر کرده است؛ و کسی در صحت تعارض علم و دین شک ندارد. ولی در اندیشمندان ایرانی این سیر طبیعی عقلانی طی نشده است؛ و به همه مسائل به‌طور هم‌زمان رسیده‌اند؛ که این باعث سردرگمی و پراکنده‌گویی و انتشار و چاپ کتاب‌ها و مقالات پراکنده شده است؛ یعنی اگر کسی می‌خواهد به بحث انتظار برسد. باید مباحث قبلی برای او مفروض باشد. در غیر این صورت اصلاً جای بحث این مسئله نیست پس تا این مقدمات برای شخصی دغدغه نشده باشد، اصلاً جای طرح این مسائل مانند عقلانیت و معنویت عرفان مدرن، ایمان‌گرایی، معنای زندگی، گوهر و صدف دین قشر و پوسته دین جایی برای طرح شدن ندارند.

مورد دیگری که در رابطه با انتظار بشر از دین می‌توان گفت این است که کسانی که تلقی حداکثری از دین دارند به تعارض عقل و دین هنوز نرسیده‌اند یا اگر رسیده‌اند بنا به دلایلی حاضر به قبول آن نیستند و بقول ملکیان آن‌ها کسانی هستند که به عقیده خود اعتقاد دارند؛ بنابراین به نظر این جانب کسانی که در بحث دین حداکثری می‌اندیشند اصلاً انتظار بشر از دین و دیگر مباحث مانند معناداری گزاره‌های دینی و حجیت وحی، تعارض علم و دین معنای زندگی و دیگر مباحث فلسفه دین برای آن‌ها مطرح نمی‌شود که بخواهند آن را بسط و گسترش دهند. چون به اعتقاد آنان آسیب می‌رساند؛ زیرا آن‌ها عقلانیت را تا زمان قبول دارند که در راستای اعتقادات آن‌ها باشد و نه خلاف رأی آنان. پس به‌طور کلی می‌توان گفت تمام مسائل فلسفه دین از اثبات وجود خدا گرفته تا زبان دین، ایمان‌گرایی و معنویت‌گرایی، عرفان مدرن، تجربه دینی همه به انتظاراتی که می‌توانیم از دین داشته باشیم بازمی‌گردد.

### References

1. Fanaei, A. (1375). Human expectation of religion is delayed in the event of a problem. *Journal of Criticism and Opinion* (7 and 8), 179-313.
2. Ahmadi, M. (1383). Man's expectation from religion. *Critique and Opinion* (35, 36), 372-376.
3. Gholami R. (1387). The role and needs and

Management (First Edition). Tehran: Sarat.

20. Soroush, A. (1374). Article Services and Religions of Religion. Kian (No. 27.)

21. Soroush, A. (1392). Expansion of prophetic experience. Tehran: Sarat Cultural Institute.

22. Dabbagh S. (1385) Worship and modernity article. School Publications, 63-65.

23. Reshad A. (1388). Meaning minus meaning (first edition). Tehran: Publishing Organization of the Institute of Islamic Culture and Thought.

expectations of human beings in theology. Letter of Culture (20), 102-109.

4. Sattari Vand, Javad. (1380). we are waiting for you. Master Thesis in Theology and Islamic Studies. University of Qom.

5. Shafi'i, Rabab. (1390). Man expects from religion and religion expects from man according to Ghazali. Master Thesis in Islamic Philosophy and Theology. University of Esfahan.

6. Rokni Lemoki, Mohammad Taghi. (1388). Philosophy and theology. Coaches Magazine, Fall 2009, No. 33, pp. 5-14.

7. Khosropanah, Abdolhossein. (2003). Islamic theologians and human expectation from religion. Journal of Theology and Law, spring and summer 2003, Nos. 7 and 8, pp. 27-74.

8. Fanaei, A. (March 2006). Article on the essence of religion and the essence of modernity. Religion, 86-97.

9. Joya, Mohammad Ali (1385). A brief look at the book Man's Expectation of Religion. Journal of Tomorrow Society, summer 2006, No. 1, pp. 179-221.

10. Sobhani, J. (1380). Man expects religion from man or religion expects man from man. Specialized Journal of Islamic Theology (No. 8), 5-12.

11. Javadi Amoli, A. (A 1380). Man's expectation from religion. Journal of the Islamic Revolutionary Guard Corps (No. 234), 6.

12. Khosrow Panah, A. (1381). Critique of the idea of human expectation of religion in Galileo's view. Sabah (Nos. 2 and 3.)

13. Sobhani Tabrizi, J. (1389). Entry of new issues in the words of the third volume. Qom: Imam Sadegh (AS.)

14. Javadi Amoli, A. (1380 b). Theology. Qom: Esraa Publications.

15. Javadi Amoli, A. (1388). Tasnim. Qom: Captives.

16. Karami, M.; And urban knowledge, h. (1395). Review and critique of the theory of religious science by Abdullah Javadi Amoli. Philosophical and theological research, 111-128.

17. Javadi Amoli, A. (1386). Shari'a in the Mirror of Knowledge (Fifth Edition). Qom, the captives.

18. Javadi Amoli, A. (1384). Man's expectation from religion. Qom: Captives.

19. Soroush, A. (1376). Tolerance and