

## نواندیشی دینی در سه پرده

جریان نواندیشی دینی در ایران پس از انقلاب اسلامی تحولات چشمگیری پذیرفته است. از جمله این تحولات ظهور گرایشهای فکری متفاوت در دل این جریان فکری مادر است. به نظر می رسد که در سالهای اخیر در دل جریان نواندیشی دینی دست کم سه گرایش کمابیش متمایز و مهم شکل گرفته است. این سه گرایش را می توان گرایش «اصلاح فکر دینی»، گرایش «بازسازی دین»، و گرایش «معنویت گرایی فرادینی» نامید. در این نوشتار مایلیم ویژگیهای کلان این سه گرایش فکری را به اختصار بررسی کنم.

### (۱)

جریان اصلاح فکر دینی می کوشد اندیشه یا فکر دینی را با ملاحظه و التزام به منطق درونی خود آن دین (در اینجا اسلام) تحوّل بخشد. در اینجا موضوع تحوّل «اندیشه یا فکر دینی» است. گوهر اندیشه دینی هسته مرکزی سخت آن است. هسته مرکزی سخت دین را می توان شامل سه بخش اصلی دانست: منابع کانونی، معارف کانونی، و مناهج کانونی.

«منابع کانونی» منابع اصلی حجیت و اعتبار دینی هستند. این منابع را می توان به مثابه نوعی «قاعده رسمیت بخش» (The Rule of Recognition) در قلمرو دین تلقی کرد. یعنی این منابع نقش مشروعیت بخشی دارند، و به استناد و اعتبار آنهاست که می توان امری را در درون یا بیرون آن دین خاص تلقی کرد. بنابراین، باورها یا آداب را نخست باید به آن منابع عرضه کرد، و بشرط عدم ناسازگاری با آن منابع می توان آن باورها یا آداب را در قلمرو آن دین پذیرفتنی دانست.

«معارف و مناهج کانونی» دینی مجموعه باورهای نظری و عملی است که مستقیماً از «منابع کانونی» دین نتیجه می شود، و متضمن پیام و هویت اصلی آن دین است. به بیان دقیقتر، رابطه میان «معارف و مناهج کانونی» با «منابع کانونی» بسیار فراتر از محض عدم ناسازگاری است. «عدم ناسازگاری» شرط حداقلی جواز یک باور یا ادب در قلمرو دین است. «معارف و مناهج کانونی» رابطه منطقی صمیمانه تری با منابع حجیت دینی دارند. به یک معنا می توان ادعا کرد که منابع حجیت دینی مستلزم آن باورها هستند. یعنی رابطه میان این معارف و آن منابع نوعی رابطه «استلزام» است که از رابطه «عدم ناسازگاری» به مراتب قوی تر است. «معارف و مناهج کانونی» یک دین را می توان به مثابه «قانون اساسی» آن دین تلقی کرد. برای مثال، در آیین اسلام، از منظر یک فرد مسلمان، قرآن و سنت معتبر پیامبر اسلام دو منبع اصلی حجیت و اعتباربخشی بشمار می آید. یعنی قرائن مبتنی بر کتاب و سنت برای یک فرد مسلمان به مثابه دلایل موجه ساز و مشروعیت بخش عمل می کند. البته نسبت این «قرائن درون دینی» با همه باورها و آداب یکی نیست: پاره ای باورها و آداب مستقیماً از این منابع نتیجه می شود، پاره ای باورها و آداب صرفاً با محتوای این منابع سازگارند یا دست کم با آن منابع سازگار نیستند، و پاره ای باورها و آداب در تضاد با آن منابع اند. باورهای گروه نخست بخشی از هسته سخت دین اند، باورهای گروه دوم می توانند بخشی از «باورهای کمربندی یا حاشیه ای» آن دین در آیند، و باورهای گروه سوم بیرون از قلمرو آن دین قرار می گیرند، و به این اعتبار به درون آن دین راه ندارند.

برای مثال، باور به یک خدای واحد متشخص (یعنی خدای واجد آگاهی که با انسانها وارد رابطه بیناشخصی و زبانی می شود) یا باور به کلام الله بودن قرآن، یا باور به پیامبری محمد، یا باور به معاد، مستقیماً از منابع حجیت دینی اسلام (یعنی قرآن و سنت معتبر) نتیجه می شود، و بنابراین، می توان این باورها را بخشی از «معارف کانونی» و لذا جزئی از «هسته سخت» دین اسلام یا «قانون اساسی» آن دانست. یا نمازگزاردن و روزه گرفتن از جمله آدابی است که مستقیماً از دل منابع حجیت دینی اسلام نتیجه می شود، و بنابراین، می توان آنها را بخشی از «مناهج کانونی» و به تبع «هسته سخت» دین اسلام تلقی کرد.

توجه به این نکته مهم است که در چارچوب گرایش «اصلاح فکر دینی» هسته سخت که در حکم قانون اساسی آن دین است، در برابر تغییر مقاوم است، یعنی جز در مواردی خاص و تحت شرایط ویژه قابل تغییر نیست. به بیان دیگر، «اصلاح گری فکر دینی»، تا آنجا که به هسته سخت یا قانون اساسی دین مربوط می شود، رویکردی محافظه کارانه دارد. «اصلاح گری فکر دینی» می کوشد اصلاح اندیشه دینی را از تغییر در «باورهای کمربندی» دین آغاز کند، و فقط تحت شرایط خاص تیغ اصلاح را عمیقتر می برد و آن را بر تن هسته سخت دین فرو می کند. «باورهای کمربندی» مجموعه باورهای محافظی هستند که تغییر در آنها بی آنکه به تغییر باورهای هسته سخت بینجامد، باورهای هسته سخت را از تیررس ندهای بیرونی محافظت می کند.

اما پرسش مهم در چارچوب گرایش «اصلاح گری فکر دینی» این است که چگونه و تحت کدام شرایط می توان و می باید تیغ اصلاح را بر تن هسته سخت دین فرو کرد؟ یعنی تحت کدام شرایط «قانون اساسی» دین محتاج تجدیدنظر خواهد بود؟ به نظر می رسد که اصلاح فکر دینی- خصوصاً تجدیدنظر در هسته سخت یا قانون اساسی دین- کمابیش از منطق زیر پیروی می کند:

نخست آنکه، باورهای هسته سخت دین، از منظر پیروان آن دین، صادق تلقی می شود مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. به بیان دیگر، برای پیروان آن دین، اصل صدق آن باورها و پایبندی و وفاداری به قانون اساسی دین است؛ دست شستن از آن باورها یا تجدیدنظر در قانون اساسی دین است که محتاج دلیل است.

دوم آنکه، فرآیند تجدیدنظر در هسته سخت دین در شرایطی آغاز می شود که باورهای هسته سخت در معرض موارد ناقض قرار گیرند- یعنی قرائن و شواهدی در مقابل دین باوران عرضه شود که صدق یا معقولیت آن باورهای کانونی را در معرض تهدید قرار می دهد.

سوم آنکه، اگر پیروان دین بتوانند آن موارد ناقض را با دلایل قانع کننده نقض کنند، ضرورتی برای تجدیدنظر در باورهای هسته سخت یا اصلاح قانون اساسی دین نخواهند داشت و التزام ایشان به آن باورها همچنان معقول است. چهارم آنکه، اما اگر پیروان دین نتوانند آن موارد ناقض را نقض کنند، در آن صورت باورهای هسته سخت با موارد ناقض نقض نشده رویرو خواهند بود.

پنجم آنکه، پیروان دین در برابر موارد ناقض نقض نشده می کوشند با کمترین تغییر لازم در باورهای کانونی دین آن موارد ناقض را دفع کنند. یعنی در مقام اصلاح باورهای هسته سخت دین فرض بر این است که اجتهادهای عمیق در متن قانون اساسی دین باید استثنایی و حداقلی بماند. یعنی برای مثال، اگر می توان موارد ناقض را با تغییر در باورهای کمربندی دین دفع کرد، تغییر در باورهای کمربندی بر تغییر در باورهای هسته سخت دین رجحان قطعی خواهد داشت.

ششم آنکه، اما در چارچوب گرایش اصلاح گری فکر دینی اصلاح و تغییر باورهای سخت دین منتفی نیست. در شرایطی که دفع موارد ناقض از طریق تغییر باورهای کمربندی امکان پذیر نیست، پیروان خردگرای دین لاجرم باید باورهای هسته سخت دین را نیز به تیغ اصلاح بسپارند. اما در مقام تغییر باورهای هسته سخت هم پیروان خردگرای دین باید رویکردی محافظه کارانه در پیش گیرند به این معنا که اگر با تغییراتی اندک در یک باور کانونی می توان آن باور را از تیررس موارد ناقض نقض نشده ایمن داشت، تغییرات اندک بر (مثلاً) فرونهادن آن باور ترجیح قطعی خواهد داشت. برای مثال، فرض کنید که مسأله شرّ مورد ناقض نقض نشده ای بر فرض وجود یک خدای متشخص در چارچوب یک دین ابراهیمی مانند اسلام باشد. و نیز فرض کنید که برای دفع این مورد ناقض دو راه پیش روی پیروان آن دین گشوده است: (گزینه اول) با تغییری جزئی در پاره ای صفات الهی مسأله شرّ را دفع کنند؛ یا (گزینه دوم) تصویر خدای متشخص ادیان ابراهیمی را یکسره با تصویر خدایی نامتشخص مثلاً در ادیان شرقی و وحدت وجودی جایگزین کنند. هر دو شیوه را می توان پاسخی مناسب در مقام دفع آن مورد ناقض نقض نشده دانست. اما در چارچوب گرایش اصلاح گری فکر دینی، گزینه اول بر گزینه دوم رجحان قطعی دارد، چرا که گزینه اول، در قیاس با گزینه دوم، مستلزم تغییرات کمتری در باورهای هسته سخت دین است.

هفتم آنکه، تفسیر مجدد باورهای هسته سخت دین می تواند به شیوه های متفاوتی صورت پذیرد. اما تمام این شیوه ها باید در یک اصل مشترک باشند: نهایت تلاش عالمان دینی باید آن باشد که روح «قانون اساسی» دین محفوظ بماند، یعنی تفسیری از اصول و مفاد آن به دست داده نشود که نهایتاً نافی آن اصول و مبادی باشد.

هشتم آنکه، می توان شرایطی را فرض کرد که پیروان دین برای دفاع از هسته سخت دین در برابر موارد ناقض نقض نشده چاره ای نداشته باشند جز آنکه به اصلاحات رادیکال در پاره ای از باورهای هسته سخت دین تن دهند، و تفسیری رادیکال و شاذ از آن باورها به دست دهند، یا حتی در پاره ای موارد از آن باورها یکسره دست بشویند. یعنی اصلاح گری فکر دینی به امکان اجتهادهای عمیق در هسته سخت دین یکسره بسته نیست- مادام که این اجتهادها استثنایی و حداقلی باشد.

نهم آنکه، عالمان دینی در مقام اجتهادهای عمیق نمی توانند عرف جامعه به طور عام و عرف جامعه دینی به طور خاص را یکسره نادیده بگیرند. فرآیند اجتهاد در عین آنکه از معیارهای صوری استنباط و تفسیر پیروی می کند، لاجرم باید ارزشها و باورهای اساسی جامعه مربوطه را هم مدنظر داشته باشد. به بیان دیگر، اصلاح گری فکر دینی در عین حال که عمیقاً به مفهوم صدق و حقیقت متعهد است، عنصر مصلحت را نیز از نظر دور نمی دارد. البته این عرف گرایی لزوماً به معنای پیروی از عرف نیست. اجتهاد عمیق می تواند عرف جامعه را هم دستخوش تغییرات (گاه عمیق) کند. اما این کار بدون ملاحظه عرف و ظرفیت تغییر در متن جامعه ذیربط عملی و واقع بینانه نخواهد بود.

## (۲)

گرایش بازسازی دین از این باور آغاز می شود که اجتهاد عمیق اما حداقلی و استثنایی در باورهای هسته سخت دین (در اینجا اسلام) برای نجات دین کفایت نمی کند. و فرآیند اصلاح فکر دینی باید جای خود را به فرآیند بازسازی خود دین بسپارد. فرآیند بازسازی دین بر مبنای چند پیش فرض مهم شکل می گیرد:

نخست آنکه، باورهای کانونی هسته سخت دین مادر (در اینجا اسلام) با موارد ناقض نقض نشده فراوانی روبروست.

دوم آنکه، از باورهای کانونی هسته سخت دین مادر نمی توان از طریق تغییر در باورهای کمربندی آن دین در برابر موارد ناقض نقض نشده دفاع کرد.

سوم آنکه، تنها راه باقی مانده آن است که خود باورهای کانونی هسته سخت دین مادر مورد تجدیدنظر قرار گیرد. چهارم آنکه، این تجدیدنظرها باید هم گسترده باشد و هم عمیق. یعنی تجدیدنظر در باورهای کانونی هسته سخت دین باید اولاً- رادیکال باشد، و تفسیرهایی گاه یکسره تازه و شاذ از باورهای کانونی به دست دهد، و ثانیاً- شمار زیادی از آن باورها را دربرگیرد.

پنجم آنکه، در بسیاری موارد حتی تجدیدنظر گسترده و عمیق در باورهای کانونی هسته سخت دین به تنهایی کافی نیست، بلکه علاوه بر آن باید پاره ای باورهای تازه را هم به مجموعه باورهای پیشین هسته سخت دین افزود. به بیان دیگر، در گرایش بازسازی دین فرض بر این است که «قانون اساسی» دین مادر را نمی توان نجات داد، و بنابراین، باید آن را از نو نوشت. بگذارید فرآیند تجدیدنظر گسترده و عمیق در باورهای کانونی هسته سخت دین و نیز معرفی پاره ای باورهای تازه به درون آن هسته را «اجتهاد حداکثری» بنامیم.

ششم آنکه، «اجتهاد حداکثری» با اتکای صرف به منابع حجیت و اعتبار بخشی دین مادر امکان پذیر نیست، چرا که بسیاری از باورهای تازه و نیز تفاسیر رادیکال و شاذ از باورهای پیشین را نمی توان صرفاً بر مبنای منابع حجیت و اعتبار بخشی دین مادر رسمیت بخشید.

هفتم آنکه، بنابراین، باید علاوه بر تنقیح منابع حجیت و اعتبار بخشی دین مادر، منابع تازه دیگری را نیز بر شمار آنها افزود، و به اعتبار و استناد این منابع مشروعیت بخش تازه باورهای تازه و نیز تفاسیر رادیکال از باورهای پیشین را در درون هسته سخت دین راه داد و برسمیت شناخت.

بنابراین، پدیده «بازسازی دین» را می توان برآیند دو فرآیند اصلی دانست: (الف) اجتهاد حداکثری در باورهای کانونی هسته سخت دین مادر، و (ب) تنقیح و تکثیر منابع حجیت و اعتبار بخشی در دین مادر.

به این ترتیب در درون گرایش بازسازی دین، مهمترین باورهای کانونی هسته سخت دین اسلام دستخوش تغییرات محتوایی بنیادین می شود: برای مثال، تصویر قرآنی از یک خدای متشخص صاحب آگاهی که با انسانها وارد رابطه زبانی می شود، یکسره به خدایی نامتشخص بدل می شود که فاقد هرگونه آگاهی است و امکان برقراری رابطه زبانی با انسان بر حسب مبنا برای آن منتفی است. و به تبع، تفسیر واقع گرایانه از پدیده وحی که مستلزم ارتباط زبانی یک موجود متعالی با پیامبر است، تبدیل به رویاهایی می شود که یکسره ریشه در درون و شخصیت پیامبر دارد، و بیش از آنکه حاکی از رابطه ای عینی با موجودی متعالی باشد، بازتاب شخصیت و درونیات ذهنی شخص پیامبر بشمار می رود. یا پدیده معاد که حاکی از تداوم حیات شخصی انسان پس از مرگ جسمانی اوست، یکسره تفسیری ناواقع گرایانه می یابد، و محتوای اخباری آن به بیانی یکسره استعاره فروکاسته می شود که در رویاهای پیامبر بازتاب یافته است. این تفاسیر تازه و غالباً رادیکال و شاذ تقریباً تمام باورهای کانونی هسته سخت اسلام را دربرمی گیرد. به این ترتیب، دست کم مطابق یک جریان خاص در درون گرایش بازسازی دین، تلقی واقع گرایانه از باورهای کانونی هسته سخت دین اسلام جای خود را به تفسیری تقریباً یکسره ضد واقع گرایانه از عناصر اصلی دین می بخشد. و این تفاسیر بر مبنای منابعی مشروعیت می یابد که لزوماً در منابع حجیت اصلی دین مادر منحصر نیست. این فرآیند را می توان مصداق بارزی از «اجتهاد حداکثری» دانست.

بر این مبنا می توان گرایش بازسازی دین را تلاشی دانست برای تحول بخشیدن به دین مادر از طریق «بازسازی» آن دین.

اما پدیده «بازسازی دین» می تواند دو شکل متفاوت به خود بپذیرد:

اگر حجیت منابع مشروعیت بخش تازه ای که در فرآیند بازسازی به منابع سنتی دین مادر افزوده می شود تابع یا کمابیش همسنگ منابع حجیت و اعتبار بخشی دین مادر تلقی شود، در آن صورت حاصل فرآیند «بازسازی» را می توان ظهور «فرقه» ای تازه در دل دین مادر دانست.

اما اگر حجیت منابع مشروعیت بخش تازه ای که در فرآیند بازسازی به منابع سنتی دین مادر افزوده می شود حجیت و اقتدار منابع حجیت دین مادر را تابع و تحت الشعاع خود قرار دهد، در آن صورت حاصل فرآیند «بازسازی» را می توان تأسیس یک «دین» تازه دانست.

مدافعان گرایش بازسازی دین برای آنکه فرآیند بازسازی را از حیث معرفتی موجه سازند باید بتوانند برای سه مدعای زیر استدلال کنند:

(مدعای اول) باورهای کانونی هسته سخت دین مادر با موارد ناقض نقض ناشده ای روبروست که جز با رها کردن آن باورها یا ارائه تفاسیر شاذ و رادیکال از آنها قابل دفاع نیست.

(مدعای دوم) باورها یا تفاسیر بدیلی که به جای باورهای کانونی هسته سخت دین مادر پیشنهاد می شود خود از تیررس موارد ناقض نقض ناشده ای که باورهای کانونی هسته سخت دین مادر را تهدید می کند، ایمن است.

(مدعای سوم) باورها یا تفاسیر بدیلی که به جای باورهای کانونی هسته سخت دین مادر پیشنهاد می شود خود در معرض هیچ مورد ناقض نقض ناشده مستقلی قرار ندارد.

در غیاب استدلالهای قانع کننده برای سه مدعای فوق عبور از پروژه اصلاح فکر دینی به پروژه بازسازی دین از حیث معرفتی موجه به نظر نمی رسد، یا دست کم دلیلی الزام آور برای ترجیح پروژه بازسازی دین بر پروژه اصلاح فکر دینی وجود ندارد.

### (۳)

گرایش «معنویت گرایی فرادینی» از این باور آغاز می شود که پروژه های اصلاح گری فکر دینی و نیز بازسازی دین نهایتاً یا ناکام و عقیم اند یا زیاده پرهزینه و کم بار. به بیان دیگر، حاصل این پروژه ها غالباً متکلفانه و تصنعی از کار درمی آید- گویی کالبدی بی رمق را بزک می کنند یا موجودی را در پس نقاب به جای موجودی دیگر جا می زنند. مبنای این دآوری را می توان در پیش فرضهای زیر جست:

نخست آنکه، باورهای کانونی هسته سخت دین واجد پاره ای ویژگیهای عام و مهم است که دین بودن دین قائم به آنهاست. برای مثال، عنصر «تعبد» از شاخصه های مهم دین (از آن حیث که دین است) تلقی می شود. و «تعبد» اساساً امری است که ورای استدلال دست می دهد.

دوم آنکه، گوهر مدرنیت اقتضای استدلال گرایی دارد. یعنی در چارچوب عقلانیت مدرن نمی توان هیچ باوری را به اعتبار منابع حجیت دینی و فارغ از استدلالهای عقلی مستقل پذیرفت.

سوم آنکه، بنابراین، استدلال گرایی مدرنیت یک مورد ناقض نقض ناشده بر عنصر اساسی دین، یعنی تعبدگرایی ورای استدلال است.

چهارم آنکه، به این اعتبار هرگونه تلاش برای نجات دین (از آن حیث که دین است) در چارچوب عقلانیت مدرن ناکام یا متکلفانه خواهد بود.

پنجم آنکه، غایت مهم زندگی فرد انسانی تحقق یک «زندگی آرمانی» است- یعنی یک زندگی خوش، خوب، و ارزشمند. و زندگی معنوی همانا زندگی ای است که در چارچوب عقلانیت مدرن واجد این سه ویژگی مهم باشد.

ششم آنکه، اما تحقق این «زندگی آرمانی» مطلقاً در گرو التزام به دین نیست، هرچند که منابع دینی را می توان از جمله منابع پاره ای عناصر معنوی لازم برای این «زندگی آرمانی» دانست.

هفتم آنکه، بنابراین، فرد انسانی باید تنوع منابع معنویت را برسمیت بشناسد و دایره آن را بسی فراختر از «دین» بشمارد.

هشتم آنکه، بنابراین، هرچند در منابع دینی می توان پاره ای عناصر معنوی را یافت، اما بهتر آن است که فرد انسانی به جای آنکه تلاش های نظری و عملی خود را مصروف پروژه های ناکام یا متکلفانه کند، از آن گردنه ها بگذرد، و خود را مستقیماً به سرچشمه های متنوع معنویت لازم برای تحقق یک «زندگی آرمانی» برساند.

بنابراین، پروژه «معنویت گرایی فرادینی» را نهایتاً می توان برآیند دو باور بنیادین دانست: (الف) باورهای کانونی هسته سخت دین را نمی توان چنان اصلاح یا بازسازی کرد که با موارد ناقض نقض ناشده برآمده از عقلانیت مدرن سازگار افتد. به بیان دیگر، حتی با «اجتهاد حداکثری» در باورهای کانونی هسته سخت دین و نیز تنقیح و تکثیر منابع حجیت دین هم نمی توان کشتی دین را از توفان عقلانیت مدرن بسلامت به ساحل رساند، و (ب) هیچ منبع حجیت و اعتباربخشی جز منبع عقلانیت مدرن وجود ندارد، یعنی به جای برسمیت شناختن منابع حجیت یک دین یا تنقیح و تکثیر منابع حجیت آن دین، بهتر آن است که حجیت را یکسره به عقلانیت مدرن بسپاریم.

بنابراین، گرایش «معنویت گرایی فرادینی» بدون آنکه لزوماً نافی دین باشد، از دین درمی گذرد تا عناصر معنوی زندگی فردی انسانی را نجات دهد.

### (۴)

حاصل آنکه، جریان نواندیشی دینی در ایران در طول چند دهه اخیر و در سیر تحوّل خود دست کم سه گرایش متفاوت را در درون خود پرورانده است: اصلاح گری فکر دینی، بازسازی دین، و معنویت گرایی فرادینی. البته مرزهای میان این گرایشهای

سه گانه همیشه روشن، قاطع، و بی ابهام نیست، اما توجه به تمایزهای مهم این سه گرایش می تواند فهم ما را از جریان نواندیشی دینی و تحولات آن در ایران معاصر دست کم تا حدی عمیقتر و دقیقتر کند.

آرش نراقی  
دانشیار فلسفه و دین  
کالج مور اوین، پنسیلوانیا  
۱۰ نوامبر ۲۰۱۶