

باسمه تعالی

عقلانیت فلسفی، عقلانیت دینی

چکیده:

بسیاری از متفکران دینی در طول تاریخ اندیشه کوشیده‌اند که نشان دهند می‌توان تعالیم دینی را با دستاوردهای عقلی و فلسفی منطبق گرداند (ایده تطبیق). عده‌ای نیز بر جدایی و دوگانگی این دومی‌سیر و عدم مطابقت آن دو بر یکدیگر تاکید کرده‌اند (ایده تفکیک). این جستار در صدد نشان دهد که راه میانه‌ای وجود دارد. در ایده اصلی این نوشتار تاکید بر این است که حقیقت یکی است، اما گفتمان‌های دینی و فلسفی که از این حقیقت سخن می‌گویند، متفاوتند. این تفاوت البته به معنای تقابل و تناقض نیست. به همین دلیل می‌توان در عین تفاوت این دو گفتمان از گفتگو و هم‌فکری آن دو سخن گفت و بر فواید نهایی این گفتگو تاکید کرد. یعنی همان کاری که اکثر فیلسوفان مسلمان در تاریخ فلسفه اسلامی، عملاً انجام داده‌اند (ایده تفاوت گفتمانی در عین گفتگوی گفتمانی).

کلید واژه‌ها:

عقلانیت، عقلانیت فلسفی، عقلانیت دینی، ایده تطبیق، ایده تفکیک، گفتمان دینی، گفتمان فلسفی.

مقدمه:

همواره متالهان و متکلمان و فیلسوفان دینی، بخش عظیمی از توان علمی خود را مصروف عقلانی نمودن و به تعبیر دیگر، فلسفی نمودن مفاهیم دینی نموده اند، از جمله در اثبات وجود خدا و اعتقادات دینی و یا عقلانی نمودن ارزشهای اخلاقی مورد تاکید دین.

از طرفی، در دوره‌هایی از اندیشه دینی که گویا آنان نتوانسته‌اند این مفاهیم را فلسفی و عقلی سازند، رویکرد دیگری شکل گرفته است که شاید تعبیر حقیقت دوگانه که به ابن رشدیان لاتینی نسبت می‌دهند، بیان مناسبی از این ناتوانی و ناکامی باشد (به ابن رشدیان چنین نسبت داده‌اند که آنان چون نتوانستند مطابقت کاملی میان مفاهیم فلسفی و دینی برقرار کنند، قایل به دو نوع حقیقت شدند، حقیقت کلامی و حقیقت فلسفی). (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۵۵۵؛ ژیلسون، ۱۳۷۸، صص ۴۹-۵۰)

البته ایده تطبیق دین با فلسفه، در طول تاریخ اندیشه دینی همواره مخالفین سنتی خود را نیز داشته است، کسانی که معمولاً رویکرد ظاهر گرا و نص گرایانه ضد عقلی و یا تفکیکی داشته‌اند. اما چرا باید چنین رفتار کرد؟ آیا باید یا به مطابقت کامل مفاهیم فلسفی و دینی قایل شد و یا به حقیقت دوگانه؟ آیا نمی‌توان راهی میانه در پیش گرفت؟ آیا نمی‌توان گفت که حقیقت دینی و فلسفی دوگانه نیست، اما گفتمان دوگانه وجود دارد؟ یک حقیقت بیشتر نیست، اما دو گفتمان فلسفی و گفتمان دینی داریم که با هم متفاوتند؟

گفتمان، بیان و تعبیر از حقیقت است. دین اهداف و ادبیات خاص خود را دارد و فلسفه نیز چنین است. این مسئله می‌تواند به تفاوت گفتمان دینی و فلسفی بی‌انجامد و این تفاوت در گفتمان، به تبع تفاوت عقلانیت موجود در این گفتمان‌ها را به همراه آورد.

عقلانیت های متنوع:

اگر بخواهیم به شیوه فیلسوفان تحلیلی به اصطلاح عقل و عقلانیت پردازیم باید بگوییم عقل و عقلانیت یک معنا و مفهوم ندارد و معانی گوناگون آن را باید در بسترهای مختلف کاربرد و استعمال آن جستجو کرد.

برای عقلانیت در صورت کلی آن معانی بی شماری طرح کرده اند، که ما در اینجا به عنوان نمونه از دیدگاه آلون پلنتینگا^۱ این موارد را برخواهیم شمرد. از دید وی پنج نوع عقلانیت وجود دارد که عبارتند از:

۱- عقلانیت عمومی ارسطویی (Aristotelian Rationality): عقلانیت عمومی که در تعریف انسان لحاظ شده است. انسان، حیوان عقلانی و منطقی است، یعنی انسان می‌اندیشد و بر اساس اندیشه و تفکر، و نه براساس غریزه به باورها و اعتقاداتی (درست یا نادرست) می‌رسد و حیوانات فاقد این خصوصیت عقلانی، یعنی تفکر هستند. (Plantinga, 2000, p 109 & p134, 1993) امر عقلانی در این معنا مشخصاً عقیده یا عملی است که برخاسته از اندیشه و تفکر است.

^۱ - Alvin Plantinga یکی از متفکران معاصر مغرب زمین است که در حوزه دین پژوهی بیش از ده کتاب و یکصد مقاله از او منتشر شده است. او در پی آن است که باورهای دینی را در قالب منطق و فلسفه تحلیلی عرضه کند. هم چنین او یکی از بنیان گذاران نوع خاصی از معرفت‌شناسی دینی یعنی «معرفت‌شناسی اصلاح شده» (Reformed Epistemology) است.

۲- عقلانیت هدف- وسیله یا عقلانیت عملی (Means-ends Rationality): در این نوع عقلانیت انسان با توجه به هدف خاص خود وسیله مناسب بر می‌گزیند. در عبور از یک رودخانه خروشان، استفاده از پل یک رفتار عقلانی و به رودخانه زدن یک رفتار غیر عقلایی محسوب می‌شود.

در مباحث دینی و خصوصا در بحث اعتقاد به وجود خداوند، اگر هدف و فرض در زندگی، یک نوع سلوک و حرکت همراه با اطمینان و آرامش و یک زندگی تضمین شده باشد و اینکه انسان از فرجام کار خویش در بیم و نگرانی نباشد، اعتقاد ورزیدن به باورهای دینی وسیله‌ای مناسب برای این هدف است. رویکرد مصلحت‌اندیشانه و احتیاط‌آمیز نسبت به دین «پاسکال»، رویکرد پراگماتیستی به دین «ویلیام جیمز» بر مبنای همین معنا از عقلانیت به دین می‌نگرد. (Plantinga, 2000, p115)

۳- عقلانیت منطقی (Logical Rationality) (یا همان عقلانیت انطباق با احکام عقلی در دیدگاه پلانتینگا): وقتی گزاره‌ای ضرورت منطقی داشته باشد می‌گوییم دارای عقلانیت منطقی است. ضرورت منطقی که در آن احتمال خلاف محال است دو دسته‌اند:

الف) قضایای بدیهی مانند قضایای توتولوژی یا تحلیلی.

ب) قضایای مستنتج از بدیهیات به نحو ضروری. & (Plantinga, 2000, p113 & (1993, p135)

در این معنای محدود از عقلانیت تنها باورهای بدیهی و یا آنچه که از طرق روشهای ضروری به بدیهیات منتهی می‌گردند عقلانی محسوب میشوند.

۴- عقلانیت وظیفه‌شناختی (Deontological or Dutifully Rationality): «عقلانیتی که بر حسب تکلیف و اخلاق باور تعریف می‌شود. هر باوری که بر حسب اخلاق باور، پذیرفتن آن مجاز می‌باشد واجد عقلانیت وظیفه‌شناختی است». (Plantinga, 1993, p135)

۵- عقلانیت ناشی از کارکرد صحیح قوای شناختی (Rational as proper unction):

باورهایی که مستقیماً از طریق حواس بدست می‌آوریم، اگر این حواس در شرایط طبیعی و سالم باشند، به این معنا عقلانی هستند یعنی از عقلانیت علی برخوردارند. (Plantinga, 2000, p110)

آنچه از زبان پلتنینگا گفته شد نمونه‌ای از تقسیماتی است که اندیشمندان در تقسیم عقلانیت بیان کرده‌اند. بنظر می‌رسد که اگر دقیق‌تر در معنا و مصادیق عقلانیت تامل نماییم بتوان بر فهرست پلتنینگا افزود. اما عجالتاً یکی از مصادیق عقلانیت در تقسیم وی، از جهت مقصود این نوشتار بسیار حائز اهمیت است. یکی از این عقلانیت‌ها ذکر شده عقلانیت هدف - وسیله است. در این تصویر از عقلانیت چیزی را عقلانی می‌نامیم که با هدف مورد نظر ما تناسب و مطابقت داشته باشد و به تحقق آن کمک کند. برای کسی که در تابستان به دنبال استفاده از هوای خنک است تهیه کولر و نصب آن عملی عاقلانه و مطابق با عقلانیت بشمار می‌آید اما تهیه و استفاده از بخاری نامعقول.

نویسنده این سطور معتقد است که با تعمیم این معنا می‌توان گفت که اساساً عقلانیت یک مفهوم غایت‌محور و هدف‌محور است.

عقلانیت، مفهومی انسانی است که درباره باورها و رفتارهای انسانی به کار رفته و یا از آن‌ها نفی می‌شود و بدین لحاظ باید در کاربرد آن همواره مطابقت با یک هدف و نیت و جهت مشخص را مد نظر داشت.

گاه انسان‌ها به دنبال یافتن قطعی حقیقتند، بدین لحاظ ابزار تأمین قطعیت، برآورنده عقلانیت می‌باشد. در اینجا عقلانیت منطقی و ریاضی معنا و مفهوم می‌یابد.

همین انسان‌ها در موقعیت دیگری به دنبال تأمین یک نیاز عملی هستند. طبیعی است در این وضعیت استفاده از ابزاری که آن فواید عملی را برآورده کند رفتاری عقلانی تلقی گردد.

گاهی آن‌ها به دنبال رفتاری حزم‌اندیشانه و احراز مصلحت خویشند، در اینجا رفتاری که تأمین‌کننده مصلحت و حزم‌اندیشی است عقلانی محسوب می‌شود.

گاهی آنان به دنبال تأسیس یک نظام اخلاقی در جامعه هستند، یعنی نظامی که روح اخلاقی را در انسان‌ها تقویت و رفتارهای اخلاقی را در جامعه توسعه دهد. مسلماً رفتاری که به این هدف کمک کند رفتاری عقلانی محسوب می‌شود، یک نوع عقلانیت اخلاقی و هنجاری.

گاهی هدف مطلوب، تربیت یک فیلسوف جهان‌شناس است و گاه هدف، تربیت یک انسان وارسته و نیکوخلصت. گاه هدف پرورش ذهن است و گاه تربیت روح و جان. دو هدف با دو انضباط، با دو نوع سلوک، با دو نوع رفتار، و با دو معیار برای قضاوت برای عقلانی بودن رفتارها.

به عبارتی دیگر، عقلانیت صفتی است برای گفتار و رفتار و باور. گفتار یا رفتاری که مطابق با عقل باشد را عقلانی می‌نامیم و واجد عقلانیت. امر عقلانی چیزی است که با معیارهای عقل مطابقت و همخوانی داشته باشد. اما عقل داور است که در آیین‌نامه قضاوت خود، برای داوری و قضاوت فقط یک قاعده ندارد، فلذا امور مختلف را با قواعد مختلفی مورد داوری قرار می‌دهد و به همین جهت برخی عقل را چند نوع عقل برشمرده‌اند، عقل نظری و عقل عملی، عقل معاش و عقل معاد، عقل علمی و عقل فلسفی، عقل ابزاری و عقل حقیقت جو و غیره. اما آنچه مسلم است، این است که چند عقل نداریم، بلکه یک عقل است که در محیط‌های مختلف داوری با معیارهای مختلفی داوری می‌کند. در همین باب، برای تعمیق و تدقیق بیشتر مطلب ذکر دیدگاه فیلسوف پرآوازه غربی، یورگن هابرماس، در تقسیم علوم و روشهای آنها می‌تواند حائز نکات دقیقی باشد.

هابرماس در آثار فلسفی خود نشان داده بود که انسان‌ها در طول تاریخ تمدن و اندیشه دانش‌های متنوعی تاسیس کرده‌اند با روش‌های گوناگون. آنچه مبنای تنوع علوم و تنوع روش‌ها بوده است علائق (interest) گوناگونی بوده است که بر فضای تولید علوم حاکم بوده است.

اولین اثر بزرگ هابرماس کتاب «دانش و علایق انسانی» (Knowledge and Human Interests) (۱۹۷۸م.) می‌باشد. وی در این کتاب توضیح می‌دهد که دانش بشری و فرآیند پژوهش‌های علمی را می‌توان به سه طبقه مستقل تقسیم کرد: (Habermas, 1996, p308)

۱. علوم تحلیلی - تجربی.

۲. علوم تاریخی - هرمنوتیکی.

۳. علوم اجتماعی.

هر یک از علوم سه گانه فوق بر اساس یک نوع علاقه (Interest) خاص شکل گرفته‌اند و رابطه ویژه‌ای میان قواعد منطقی - روش‌شناختی هر علم با علایق سازنده آن وجود دارد. هابرماس از این دیدگاه با عنوان «نظریه علایق شناخت ساز» یاد می‌کند (Theory of Knowledge – Constitutive Interests) وی نخستین بار در سخنرانی افتتاحیه در دانشگاه فرانکفورت در سال ۱۹۶۵ از این نظریه یاد کرد. (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۲۴) «علاقه» از واژه‌های مورد علاقه مارکس و مارکسیست‌ها به شمار می‌آید، هنگامی که آنان از رابطه میان علایق طبقاتی با دانشها و ارزشهای رایج در هر دوره سخن می‌گفتند.

به اعتقاد هابرماس، انسان برای صیانت از زندگی خود و بالابردن کیفیت حیات، به پژوهش و تولید انواع مختلف دانش پرداخته است. این دانشها و پژوهشها بر اساس یک منطق خاص پدید آمده و هر یک از آنها بر محوریت سیستم خاصی از مسائل شکل گرفته‌اند. علایق شناخت ساز، همان جهت‌گیری‌های اساسی هستند که هدف آنها پاسخگویی به مسائل و نیازهای اساسی بشر است. چون نیازها و مسائل او گوناگون بوده علایق گوناگونی نیز در وجود بشر شکل گرفته‌اند و بر آن مبنا پژوهشها و علوم متنوعی پا به عرصه شناخت گذارده‌اند. (Habermas, 1998, p.196) به باور او، علاقه‌ای که زمینه پیدایش علوم تجربی است، علاقه بشر به کنترل و تفوق تکنیکی و فنی بر طبیعت است، و علاقه‌ای که عامل پیدایش علوم تاریخی - هرمنوتیکی می‌شود، علاقه عملی است و علاقه‌ای که باعث پیدایش علوم اجتماعی می‌گردد، علاقه رهایی است. (white, 1999, p.6)

همانطور که می‌بینیم، به اعتقاد او سه نوع علاقه و میل عمومی در نوع بشر وجود دارد.

انسانها، به صرافت طبع خود مایل هستند بر طبیعت تسلط یافته و از آن هر چه بیشتر بهره‌برداری کنند. این علاقه منجر به پیدایش علوم طبیعی و فنی شده است. همچنین آنان در زندگی روزمره، علاقمند به درک متقابل از یکدیگرند، زیرا کلیه تعاملات و روابط اجتماعی آنان مبتنی بر چنین درکی است. به تعبیر دیگر آنان مایلند درکی از خویشتن مشترکشان به دست آورند. علاقه عملی ایشان برای درک و تعامل مشترک با انسانهای دیگر عامل پیدایش علمی چون ادبیات، هنر و تاریخ است که هابرماس از آنها به عنوان علوم تاریخی - هرمنوتیکی یاد می‌کند. علوم یاد شده به انسان کمک می‌کنند تا از هویت مشترک و جمعی خود آگاهی فزونتری به دست آورد و رفتارهای فردی و اجتماعی خود را به نحو شایسته‌تری تنظیم و جهت‌دهی نماید.

در مرتبه بعد انسانها به صرافت طبع خود علاقمند به حقیقت، عدالت و آزادی هستند و مایلند این واقعیتها را همانطور که هست، خالص و بدون آمیختگی با امور دیگری چون قدرت و ایدئولوژی بیابند. آنان دریافته‌اند که در عرصه واقعیت، بین قدرت و حقیقت آمیختگی‌هایی به وجود آمده است، و نیز می‌دانند مفهوم عدالت و آزادی و حقیقت در بسته‌بندی‌های ایدئولوژیک، چهره دگرگون شده‌ای یافته‌اند. بنابراین مایلند این مقوله‌ها را از سیطره قدرت و ایدئولوژی رها سازند. این علاقه پایه و مبنایی برای تأسیس علوم اجتماعی - انتقادی می‌شود. این علوم به انسانها کمک می‌کنند تا به این علاقه و خواست خود جامه تحقق بپوشانند و به خویشتن‌شناسی انتقادی (Self Reflective Knowledge) و معرفت اصیل از خود، حقیقت، عدالت و آزادی دست یابند.

هابرماس با تقسیم‌بندی مذکور می‌خواهد نشان دهد سه قلمرو مختلف دانش وجود دارد که نباید احکام آنها، علایق شکل دهنده به آنها، و نیز روشها و معیارهای عقلانی حاکم بر آنها را با هم درآمیخت. به عنوان نمونه، علوم طبیعی و فنی بر اساس علاقه و میل به تسلط بر طبیعت شکل گرفته‌اند و روش معتبر در آنها روش تجربی است. پس باید قلمرو و روش مخصوص این علوم را به رسمیت شناخت و از تعمیم بی‌مورد آن اجتناب کرد. همینطور رویکرد هرمنوتیکی،

تنها در علوم دسته دوم (مانند تاریخ و انسان‌شناسی) کاربرد دارد و تعمیم آن به علوم دسته سوم (علوم اجتماعی) تعمیمی ناصواب و نادرست است. (ibid, pp98-99)

اگر بخواهیم کمی نزدیکتر به موضوع این جستار سخن بگوییم باید بگوییم که هابرماس در کتاب «دانش و علایق انسانی» به دنبال ارائه طرح جامعی برای انواع دستاوردهای عقلانی بشر بود. او اولاً می‌خواست عقلانیت را از انحصار پوزیتیویسم و علم‌گرایی تجربی خارج کند و بعد به ارائه روش و عقلانیت خاص علوم اجتماعی و سیاسی که همان نقد ایدئولوژی است پردازد. همین موضوع دلیل توجه و پرداختن وی به انواع روشها بود. اگر به یادآوریم که روش در واقع همان ابزاری داوری هر علم در مقام قضاوت و داوری علمی است، می‌توانیم ارتباط این بحث را با عقل و عقلانیت‌های متنوع واضح‌تر بفهمیم. عقل، داور اصلی در تمام عرصه‌های علوم است که ابزارها و معیارهای داوری (روشهای) گوناگونی در اختیار دارد. ابزارهای او برای داوری در علوم همان روشها و متدها هستند. عقل گاه با ابزار استقراء به داوری می‌پردازد و گاه با ابزار قیاس، گاه با قواعد هرمنوتیکی و گاه با قواعد تفهیمی و یا پدیدارشناسانه و گاه با قواعد نقد تاریخی.

بنابر نظر هابرماس انسان‌ها در طول تاریخ که به تولید فکر و اندیشه و علم پرداخته‌اند با «علایق» مختلفی به میدان آمده‌اند (همان چیزی که ما با تعبیر «هدف» در تعریف عقلانیت مورد توجه قرار دادیم)، گاه با علاقه استیلا بر طبیعت و عالم ابژه، گاه با علاقه فهم و درک دیگر سوژه‌ها و گاه با علاقه رهایی و آزادی. در واقع علائق و هدفها و غایت‌های مختلف منجر به پیدایش ابزارهای داوری مختلف برای عقل بشر و در نتیجه تفاوت عقلانیت‌ها شده است.

لُب نظریه این نوشتار نیز همین است: اساساً عقل و عقلانیت هدف محور و غایت محور است. اهداف و غایات و علقه‌های گوناگون، باعث می‌گردد که عقل، و بهتر است، بگوییم عقلانیت‌های گوناگون پدید آید. عقلانیت‌های گوناگونی که در مقام داوری، روشها و معیارهای داوری مناسب خود را جستجو می‌کنند و می‌یابند. البته ما ممکن است با یک نوع عقلانیت منفعت طلبانه و سودانگارانه مخالف باشیم و در نتیجه با ابزار و معیار داوری آن نیز که لزوماً

معیاری کمیت گرایانه است، ولی باید دانست که این مخالفت، در واقع یک نوع مخالفت مبنایی با هدف و غایت نهایی است که در پس این عقلانیت نهفته است، یعنی هدف کسب منفعت مادی حداکثری، ولی اگر شما هم با آن هدف هم‌نوا باشید و آن را غایت زندگی انسانی خود تعریف کنید ناچارید در همان دستگاه عقلانی، با همان معیارها و ترازوها و بر اساس همان جمع و تفریقهای سودجویانه رفتاری را عقلانی و رفتاری را دیوانگی و جنون بنامید.

امروزه، در مباحث جدید کلامی و نیز در فلسفه دین از این بحث می‌کنیم که با توجه به معیارهای فلسفی و منطقی گزاره‌های دینی کدام یک از اقسام زیرند؛ عقل پذیر، عقل گریز و یا عقل ستیز. در این نگاه و رویکرد عملاً باورهای دینی را با معیارهای خاص فلسفی و به بیان دیگر با عقل فلسفی مورد داوری قرار می‌دهیم. در واقع می‌خواهیم بدانیم آیا باورهای دینی برهان فلسفی می‌پذیرند یا خیر.

ما در این امر خود را همیشه موجه می‌دانسته‌ایم زیرا در آموزه‌های دینی همیشه با توصیه به تعقل و عقلانی سخن گفتن و عقلانی رفتار کردن مواجهیم و به طبع با این ایده که باورهای دینی مورد قبول از طرف شارع باورهایی عقلانی است.

در واقع ما همیشه تلاش کرده‌ایم مفهوم حاصل از عقلانیت دینی را با مفهوم حاصل از اصطلاح فلسفی آن، یعنی عقلانیت فلسفی منطبق گردانیم و به نوعی، مطابقت عقلانیت دینی را با معیارهای عقلانیت فلسفی دلیل و نشانه‌ای بر صحت باورهای دینی تلقی نماییم.

کوشش بی‌دریغ فیلسوفان و متکلمان دینی در تاریخ کلام، الهیات و فلسفه در غرب و در جامعه اسلامی نشان از یک پیش‌فرض اولیه دارد.

– باورهای دینی ما عقلانی هستند.

– منظور از عقلانی در اینجا همان عقلانیت فلسفی و منطقی است.

– پس باید بتوان باورهای دینی را عقلانی نمود.

حجم وسیعی از تلاش‌ها که در طول چند هزاره گذشته برای اثبات وجود خدا و توسط
براهین مختلف فلسفی - کلامی و همینطور برای اثبات سایر معارف دینی صورت گرفته نشان از
این پیش‌فرض دارد.

اما پرسش اصلی در این نوشتار سوال از همین مفروضه است؛ آیا اساساً عقلانیت یک معنا
دارد؟ آیا عقلانیت دینی با عقلانیت فلسفی یکی است؟

آیا عقل و عقلانیتی که در متون دینی - اسلامی از آن تمجید و به آن توصیه شده است، همان
عقلانیت فیلسوفان است؟

آنچه گفته شد و آنچه در پی می‌آید، در مجموع تأکیدی بر این مطلب است که ضرورتی
ندارد ما چنین فرضی را بپذیریم. البته این گفته به معنای نفی عقلانیت فلسفی و دلیلی بر تقبیح
رویکرد فلسفی نیز نمی‌باشد. سخن تنها بر سر این است که عقلانیت مورد نظر در تعالیم و متون
دینی یک نوع عقلانیت خاص با تعریف و اهداف خاص است که نه با عقلانیت فلسفی یگانه و
نه با آن متهافت و متقابل است، بلکه صرفاً عقلانیتی متفاوت است.

در بیان این جهت می‌توان از تعبیر گفتمان بهره گرفت. «گفتمان» (Discourse) یکی از
برجسته‌ترین مفاهیم در نظام فلسفی میشل فوکو، فیلسوف پراوازه فرانسوی، به شمار می‌آید و گر
چه در تفسیر آن اختلافات چندی وجود دارد اما شاید بتوان به طور ساده و روان آن را چنین
تعریف کرد:

«گفتمان مجموعه‌ای از ایده‌ها، مفاهیم و باورهای مرتبط با یکدیگر است که به عنوان
جهان‌بینی مقبول در یک جامعه (عوام یا خواص) رسمیت می‌یابد و چارچوبی قدرتمند
برای فهم و عمل انسانها را شکل می‌دهد.»

گفتمان‌ها اهداف خاص خود را دنبال می‌کنند و داری ادبیات خاص خود نیز می‌باشند.
بحث گفتمان در فلسفه فوکو بسیار شبیه به بحث بازی‌های زبانی در ویتگنشتاین است. فوکو
معتقد بود که برای شناخت اندیشه و عمل انسانها باید گفتمانهای حاکم بر عرصه زندگی

اجتماعی آنها را شناخت. اما شناخت این گفتمانها به دلیل پنهان و نامرئی بودن آنها کار آسانی نیست.

حال اگر بخواهیم بر اساس ادبیات فلسفی فوکو سخن بگوییم، باید چنین گفت که در تاریخ حیات و اندیشه انسانها، گفتمان‌های (discourse) مختلف فکری - ارزشی‌ای شکل گرفته است که هر یک از آنها خاستگاه ویژه خود را داشته است و هر یک از آنها مبلغ یک نوع عقلانیت خاص بوده‌اند:

گفتمان سنتی، گفتمان مدرن، گفتمان علمی، گفتمان فلسفی و یا عرفانی، گفتمان دینی، و غیره. گفتمان دینی یک گفتمان انسان‌ساز است. گفتمان فلسفی یک گفتمان حقیقت‌جو است. و گفتمان تجربی نوین یک گفتمان اقتدار طلب و سلطه‌گرا بر طبیعت.

می‌توان برای بیان تفاوت این گفتمان‌ها و عقلانیت مندرج در آنها از ادبیات فلسفی لودویک ویتگنشتاین، فیلسوف برجسته تحلیلی، و اصطلاح بازی‌های زبانی (linguistic games) او نیز کمک گرفت.

در بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، هر بازی منطق خاص خود را دارد و هر حرکتی در چارچوب قواعد و منطق آن بازی باید مورد قضاوت و داوری قرار گیرد. برداشتن توپ در بازی فوتبال و بنا بر قواعد این بازی خطا محسوب می‌شود نه بر حسب قواعد بازی هندبال یا والیبال.

پس نباید یک حرکت و رفتار را از بستر و چارچوب قضاوت آن (cotext) بیرون کشید و در چارچوب دیگر مورد داوری قرار داد. البته می‌توان کُل یک بازی را به صورت مبنایی و ریشه‌ای نفی کرد، مثلاً به دلیل خشونت‌های درون آن و یا غیر انسانی بودن آن، ولی اگر مبنائاً با آن بازی مخالفتی نداشتید، نمی‌توانید در درون آن بازی، رفتار مطابق با قواعد بازی را نفی کنید. مثلاً ضربه‌های آسیب‌زننده در بازی بوکس یا ورزش‌های رزمی، براساس قواعد این بازی صحیح محسوب شده و بخشی از بازی و قواعد آن هستند. داستان باورهای دینی و معیارهای فلسفی هم چنین است.

در بدو ورود به یک گفتمان و بازی زبانی دینی خاص، یعنی برای ورود به یک فضای دینی مشخص و باور و اعتقاد به آن ممکن است شما ابتدا بر اساس معیارهای عقل فلسفی یا عقلانیت عمومی عمل کنید، اما پس از ورود به آن فضا دیگر تابع قواعد آن فضای دینی مشخص هستید. آن قواعد لزوماً مطابق با قواعد خاص فلسفه و منطق نیست.

شما پیش از ورود به آن بازی زبانی، بنابر یک علاقه حقیقت‌جو، و بر اساس یک نوع عقلانیت حقیقت‌جو، آن دین و آن بازی زبانی را برگزیده‌اید اما پس از ورود بدان تابع اهداف و علاقه‌ها و عقلانیت حاکم بر آن بازی زبانی هستید. عقلانیت حاکم بر درون آن دین و بازی زبانی می‌تواند در اهداف و جهت‌گیری با آن عقلانیت بیرونی فلسفی متفاوت باشد (البته این تفاوت به معنای تناقض یا تضاد نیست).

آن عقلانیت بیرونی ممکن است بیشتر جنبه نظری و کشف حقیقت داشته باشد و آن عقلانیت درون دینی ممکن است عمدتاً بر بُعد عملی و انسان‌سازی تأکید داشته باشد. عدم تمرکز آن عقلانیت درون دینی بر ابعاد نظری و کشف حقیقت نه به دلیل مخالفت آن با حقیقت و یا عدم توجه آن به حقایق نظریست، بلکه می‌تواند از این جهت باشد که دستیابی به حقیقت را (آن هم به نحو یقینی) برای سالک دینی دیرباب می‌بیند و لذا اهداف اصلی دینی را که غایات نهایی در این بازی زبانی می‌باشند، حاضر نیست فدای اهداف نظری کند. بویژه آن که مخاطبین آن دین نیز از درجات مختلف درک و اندیشه برخوردارند و لذا اقتناع نسبی نظری آنها از طرقی سهل‌تر و حتی راهنمونی آنها به مسیرهای تجربی‌تر می‌تواند جایگزین اثبات منطقی و فلسفی حقایق برای آنها شود.

اما یک نکته دیگر باقی می‌ماند: شخص مؤمن و دیندار، ممکن است متعاطی دو مسیر باشد و بازیگر دو نقش در دو بازی گوناگون. او هم می‌خواهد در گفتمان دینی و بازی زبانی دینی بازیگر باشد و هم می‌خواهد در گفتمان فلسفی متعاطی حقایق نظری عالم باشد. تکلیف چنین کسی چیست؟ آیا تلاش او برای ایجاد مطابقت میان این دو گفتمان صحیح نیست؟

پاسخ این است که وقتی با دو گفتمان مختلف فکری - ارزشی مواجهیم، امکان تطابق کامل میان آنها امری نادرست است اما این به معنای انفصال و گسست مطلق میان این دو گفتمان نیز نیست. می توان در چنین مواردی به گفتگوی میان این دو گفتمان مبادرت کرد. مطابق با نظر کسانی چون ویتگنشتاین بازی های زبانی همچون اتاق های بسته و نامرتبط با یکدیگر می باشند که امکان ارتباط میان آنها منتفی است، اما مطابق با دیدگاه کسانی چون هانس گئورگ گادامر، موسس هرمنوتیک فلسفی، می توان میان بازی ها و گفتمان های مختلف فکری گفتگو و هم فکری ایجاد نمود. گادامر البته از از تعبیر افق های (Horizons) گوناگون استفاده می کند و نهایتاً معتقد به امکان امتزاج افق هاست. (Fusion of horizon) (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، صص ۲۶۴-۲۶۷) اما باید ملاحظه داشت که دو گفتمان و بازی زبانی با دو هدف و غایت مختلف را هرگز نمی توان بطور کامل بر یکدیگر منطبق ساخت. شما هرگز نمی توانید بازی فوتبال را بر شنا یا والیبال منطبق سازید. بله می توان از ترکیب و امتزاج این دو با هم واترپلو یا والیبال با پا بوجود آورد اما این دو خود بازی های جدیدی هستند که تا حدودی جزئی و فی الجمله به اهداف دو طرف ترکیب جامه عمل می پوشانند.

در این حال درست است که مطابقت کامل میان گفتمان های فکری امری بسیار دور از دسترس می نماید لیکن ایجاد دیالوگ میان آنها و رسیدن به نتایج تکمیلی از این گفتگو کاملاً امری ممکن و مفید بشمار می آید.

واقعیت این است که اتفاقاً این اتفاق هزاران سال است که صورت گرفته و فیلسوفان دیندار بسیاری سعی در هم آمیختن این دو گفتمان از طریق ایجاد گفتگو با یکدیگر داشته اند. توسعه بسیار خوب این گفتگو را می توان در جریان پیدایش فلسفه اسلامی و رشد کمالی آن تا منزلگاه حکمت متعالیه مشاهده نمود. (برای نمونه ر.ک: مسعودی و سهیلی، ۱۳۹۰)

سخن پایانی:

باید گفتگوی میان دین و فلسفه ادامه یابد. این گفتگو می‌تواند به یافتن نقاط مشترک و یا ترکیبی بیشتر میان این دو گفتمان بینجامد. حتی شاید اگر فیلسوف ما بکوشد با دغدغه‌هایی مشترک با دغدغه‌های ادیان به تفلسف پردازد، بتواند از مسیر مستقل خود و یا از مسیر تأمل در آموزه‌های دینی فصول مشترک بیشتری با گفتمان دینی بیابد.

اما نهایتاً باید تذکر داد که برای ما که در میانه‌های راه گفتگو واقع شده‌ایم، انتظار انطباق کامل این دو فضا امری بعید و دور از دسترس می‌نماید. پس همچنان با تأکید بر اینکه دو گفتمان متفاوت دینی و فلسفی داریم به جریان این گفتگو استمرار و تداوم ببخشیم، شاید از نتایج این گفتگو برای دستیابی به اهداف هر یک از آنها، محصول و نتایج افزونتری به دست آوریم.

منابع:

۱. پیوزی، مایکل، یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹.
۲. ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ دوم، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۸.
۳. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد دوم، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۴. مسعودی، جهانگیر و محمد سهیلی، روش‌شناسی مواجهه صدرالمتهین با کلام شیعی، در پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال هشتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۱۰۷ - ۱۲۶.
۵. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.

1. Plantinga, Alvin, (2000) Warranted Christian Belief, Published by oxford university.
2. Plantinga, Alvin, (1993) Warranted the current Debate, Published by oxford university press us.
3. Jurgen Habermas, Knowledge and Human Interests, Tr. By Jerney J. Shapiro, U.K, Athenaum Press Ltd, 1998.
4. Stephen White (Ed.), The Cambridge Companion to Habermas, U.S.A, Cambridge University Press, 1999