

کدام دین؟ کدام زبان دینی؟

محمدباقر سعیدی روشن

استادیار مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه

چکیده

زبان دین از موضوعات مهم پژوهشی در فلسفه دین به شمار می آید که یکی از محورهای اساسی آن مسئله شناختاری بودن زبان دین است.

مروری بر مهم ترین رویکردهای زبان دینی معاصر در غرب، بررسی زمینه های فکری - دینی پیدایش این دیدگاه ها، تأمل در این که آیا همین دیدگاه ها بر متون دینی اسلامی (قرآن و سنت معصوم) نیز قابل انطباق است یا نه؟ مورد اهتمام این مقاله است.

کلید واژه ها: زبان دین، متون دینی، پوزیتیویستی، کارکردگرایی، نمادانگاری، واقع گروی انتقادی، شناختاری و معرفت بخش

مطالعه زبان دین در روزگار ما یکی از موضوعات مطالعاتی فلسفه دین به شمار می رود که اهمیت خاص خود را دارد. از جمله محورهای اساسی این موضوع مسئله شناختاری بودن یا غیر شناختاری بودن زبان دین است.

رهیافت سنتی یهودی - مسیحی در زبان دین، عمدتاً بر دو دیدگاه تفسیر لفظی و تفسیر تأویلی با اذعان به واقعیت داشتن مفاد و مفهوم کتاب مقدس استوار بود اما در دوران معاصر و پس از پیدایش رویکردهای نو و فلسفه های جدید، شاهد یک چرخش کاملاً اساسی در تبیین دین و نگرش های زبان دینی در غرب هستیم. این نگرش ها را می توان در چهار طیف جست و جو کرد که عبارت اند از:



۱. نگرش پوزیتیویستی و نسبت بی‌معنایی به زبان دین (فیلسوفان حلقه وین که تحقیق‌پذیری تجربی را هنجاری برای معناداری هر گزاره تلقی کردند) این گروه به اصطلاح قائلان ناشناختاری (noncognitivist) بودن زبان دین‌اند.

۲. نگرش کارکردگرایانه به مفاهیم دینی و زبان دین (ویتگنشتاین متأخر، فیلیپس، فن بورن...)

۳. نمادگرایی یا نگرش شناختاری غیرواقع‌گرا در زبان دینی (پل تیلش، ارنست کاسیرر، کارل بارت، بولتمان)

۴. رهیافت واقع‌گرو انتقادی از زبان دینی (نوکانتی‌هایی چون آلستون، ایان باربور، جان هیک و...)

توضیحی مختصر از دیدگاه‌های یاد شده در ذیل می‌آید.

۱. ماده‌گرایی عصر روشن‌گری فرانسه، تجربه‌گرایی دیوید هیوم، فلسفه استعلایی کانت و طبیعت‌گرایی تکاملی قرن نوزدهم این وسوسه را در گروهی از فیلسوفان برانگیخت که روش تجربی معیاری برای پذیرش هر حقیقت و گفتمان علمی هنجاری برای همه زبان‌های معنادار است، از این رو، هر گزاره خارج از قلمرو و تحقیق‌پذیری تجربی، بی‌معنا تلقی و فاقد اهمیت معرفتی دانسته شد. به همین رو، از منظر پوزیتیویست‌های حلقه وین گزاره‌های اخلاقی، متافیزیکی و دینی، تنها تعبیرهای مربوط به احساس یا سلیقه قلمداد شدند. (خرمشاهی: ۱۳۶۱، ۷۱)

اما طرح این نظریه، فیلسوفان حلقه وین را با دشواری‌های بسیار مواجه کرد که از جمله انتقادات در خود این «اصل» بود، زیرا ناگزیر باید پاسخ می‌یافت، آیا این ادعای کلی، خود به طریق تجربی به اثبات رسیده یا از قضایای تحلیلی است؟ در غیر این صورت، خودش فاقد معناست! (پیترسون و دیگران: ۱۳۷۶، ۲۶۷) و بالاخره با اختلاف‌هایی که میان اصحاب حلقه وین در ملاک معناداری پدید آمد آنان ناگزیر آن را صرفاً در حکم یک توصیه معرفی کردند. (دانلان: ۱۳۷۴، ۴۹، به نقل از: مجله ارغنون)

۲. با توجه به ناکامی نگرش پوزیتیویستی در ارائه یک دیدگاه جامع از گزاره‌های ناظر به واقع که بیرون از قلمرو احکام مربوط به امور مادی هستند، روی آورد دیگری در باب زبان پدید آمد که مشغله خود را تحلیل انحصاری کارکرد - Functionlunulysis - گزاره‌های گوناگون، به

جای پرداختن به معناداری و عدم پرداخت. این گرایش که پس از پوزیتیویسم، منطقی و تاحدی ناقص آن است، در حد وسیع تری به مسئله معناداری پرداخت و آن را به تجربه حسی محدود نساخت. (نصری: ۱۳۷۹، ۲۱۳ و ۲۱۵) بازی‌های زبانی، تعبیر رایج نظریه دوم ویتگنشتاین از فیلسوفان تحلیلی بود که اذعان کرد کار زبان نه تصویر عالم واقع، بلکه کاری مثل بازی انجام می‌دهد، از این رو، علم، هنر، فلسفه، دین، عرفان و مانند اینها هر یک برای خود عالمی و زبانی ویژه دارند و تلاش ما باید معطوف کاربردهای زبان باشد نه یافتن معنا، بنابراین، یک الگوی زبانی را نمی‌توان تنها الگوی معتبر برای هر نوع بازی زبانی دانست. براساس این رهیافت، زبانی بی‌معناست که کاربرد خاصی در جامعه زبانی نداشته باشد. (مگی: ۱۳۷۴، ۵۳۴)

اما به تعبیر جان سرل، ناامیدکننده‌ترین جنبه نگرش ویتگنشتاین، ضدیت با نظریه‌پردازی درخصوص چگونگی کارکرد زبان و رابطه آن با جهان است... از این رو، این استنتاج که برای فهم گفتار دینی چنین معیاری قرار دهیم که ببینیم این گفتار در زندگی مردم چه نقشی دارد، غفلت از یک واقعیت اساسی است، زیرا تا توجه نکنید که گفتار دینی بر چیزی فراسوی خودش دلالت می‌کند، نقش آن را در زندگی مردم نخواهید فهمید. مردم به این دلیل در بازی زبانی شرکت می‌کنند که معتقدند خارج از بازی زبان، واقعیت دیگری هست که به آن معنا و هدف می‌دهد. (همان، ۵۳۶؛ کاپلستون: ۱۳۶۱، ۱۱۷)

بدین ترتیب، رهیافت تحلیل زبانی یا کارکردگرایی که به منظور حفاظت از قلمرو زبان دین بیان شده بود، خود نوعی فرار از پاسخ به پرسش اصلی و تسلیم به روش پوزیتیویستی و ناشناختاری بودن زبان دین تلقی گردید. (پیترسون و همکاران: ۱۳۷۶، ۲۷۳)

به دیگر سخن، این نگرش برخاسته از این مبناست که دین و باورهای دینی تنها نوعی احساس درونی و ابراز احساس است، بدون این که برخوردار از واقعیت عینی و بُعد معرفت بخش باشد، اما این مبنا نیز به نوبه خود مورد مناقشه جدی است. این نظر براساس این ادعا صورت می‌گیرد که تمام گزاره‌های دینی جنبه انشایی داشته، توصیه به نوعی زندگی اخلاقی است، لکن با ملاحظه متون دینی، معلوم می‌شود که این ادعا ناموجه است. گزاره‌های دینی در یک نگاه به دو دسته اخباری و انشایی تقسیم می‌شود: گزاره‌های اخباری به توصیف خدا، جهان و انسان، موضوعات تاریخی، دنیا و آخرت، فرشتگان و شیاطین و ... می‌پردازند،

روشن است که نقش معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی را در این گزاره‌ها نمی‌توان کنار نهاد. از سوی دیگر گزاره‌های انشایی دینی نیز چون اوامر، نواهی، توصیه‌های اخلاقی و ... هرچند مدلول مطابقی آنها محتوای توصیفی و جنبه معرفت‌بخش ندارد، لکن تردید نمی‌رود که این دسته از گزاره‌ها نیز ریشه در واقعیت عینی دارد و با نظر به غایات یا مبادی متعلق به آنها انشا شده است. توصیه به پرستش خدا وقتی مفهوم منطقی می‌باید که وجود عینی خدا مورد اذعان باشد.

تحلیل عقلی این موضوع به تبیین رابطه «باید» و «هست» مرتبط است. از دیدگاه فیلسوفان اسلامی «بایدها» و «نبایدها» اخلاقی و شرعی، برخاسته از واقعیت‌ها و هستی‌هاست. به بیان دیگر، وقتی گفته می‌شود: «خدا را عبادت کنید» این قضیه در درون خود محتوای چند قضیه به قرار زیر است: حقیقتی متعالی به‌عنوان مبدأ عالم وجود دارد که سزاوار پرستش است، انسان اگر خواهان تقرّب به خداست، باید او را پرستش کند. بنابراین، وجود خدا به‌عنوان مبدأ این قضیه و تحقق یک واقعیت خارجی، یعنی کمال انسان به‌عنوان غایت آن از نتایج تحلیلی قضیه «خدا را عبادت کنید» است. (مصباح یزدی: ۱۳۷۰، ۲۴ و ۲۷؛ باربور: ۱۳۷۴، ۲۸۲ و ۲۸۷)

۳. با توجه به این که رهیافت‌های پوزیتیویستی در بی‌معنایی زبان دین و نیز کارکردگرایانه از زبان دین که درصدد یافتن کارکردهای غیرمعرفتی برای آن بود، نتوانستند به‌طور منطقی زبان دین را تبیین کنند، چشم‌انداز غالب فیلسوفان دین معطوف به معرفت‌بخشی در زبان دین شد. با این همه، گروهی بر آن شدند که این معنا، ناگزیر باید نمادین (Symbolic) تلقی شود، هرچند نگرش نمادین، خود رهیافت‌های مختلفی چون مدل‌های دینی، حکایات، استعاره‌ها و تمثیل‌ها و جز اینها را گوهر اصلی گفتار دینی معرفی می‌کند. این رویکرد به‌ویژه از این طرز تلقی نشأت می‌گیرد که خداوند موجودی «متعالی» یا به «کلی دیگر» است، زبان انسان برای سخن گفتن از حقایق عادی انسان مناسب است، بنابراین، چنین زبانی را نمی‌توان برای سخن گفتن از خداوند به کار گرفت که با هر آنچه می‌شناسیم، یک‌سره متفاوت است. رایج‌ترین تقریر از چنین دیدگاهی آن است که بیانات کلامی، گزارش‌های سمبلیک از آرمان‌های اخلاقی، نگرش‌ها و یا ارزش‌ها هستند. (Edward: 1976, 169- 173؛ پیترسون و دیگران: ۱۳۷۶، ۲۷۵ - ۲۸۰)

از سویی، این گرایش بیش از هر چیز از نارسایی مفاهیم دینی و خرافات وارد بر ادیان الهی چون تثلیث، تجسد و مرگ فدیہ‌وار و اسطوره‌هایی که به پندار به عنوان دین معرفی شده، نشأت گرفته است. عامل دیگری که در پیدایش چنین رهیافتی اثر گذاشته، ضعف متافیزیک فرهنگ غرب و خلط مصداق با مفهوم درمورد «وجود» خداست. این گرایش چنین پنداشته است که اگر وجود را بر خدا اطلاق کنیم، او را هم‌رتبه موجودات محدود به‌شمار آورده‌ایم و یا اگر عنوان آفریدگار را بر خدا حمل کنیم، او را در قلمرو مکان و زمان جای داده‌ایم. و بالاخره آن که، این حقیقت را نیز نمی‌توان نادیده گرفت که «تجربه‌گرایی» عصر جدید که می‌خواست همه چیز را در پشت عینک ابزار تجربی بنگرد نیز به نوبه خود تأثیر بسزایی در پیدایش چنین گرایشی داشته است. بسیاری از متألهان دوران جدید که می‌خواهند گرایش‌های دینی خود را محفوظ نگه‌دارند و در عین حال، از کاروان علم تجربی نیز باز نمانند، خود را ناگزیر دیده‌اند که مفاهیم دینی و غیبی و داستان‌های شگفت و رخداد‌های اعجاب‌آور متون دینی و معجزات و نشانه‌های پیامبران گذشته را به عنوان تعبیر نمادین و سمبلیک تلقی نمایند که جنبه مجاز دارد.

اما نکته حایز اهمیت آن است که این نگرش نیز همچون دیدگاه‌های قبلی، اساس دین و هر نوع واقعیت دینی را ویران می‌سازد. چه این‌که روی‌آوران به این گرایش‌ها تصریح می‌کنند که اولاً، تمام متون دینی جنبه نمادین داشته و هیچ‌گونه ارجاعی به واقعیت ندارد و مفاهیمی چون تجسد، فدا و مانند اینها شیوه‌ای برای نشان دادن ارزش اخلاقی و از خودگذشتگی به خاطر دیگران است. ثانیاً، می‌گویند: نمادها به ما کمک می‌کند تا مواجهه با خداوند را تجربه کنیم، اما به هیچ وجه بر واقعیتی در خداوند دلالت نمی‌کنند و این گزاره‌ها با یکدیگر نسبت منطقی ندارند و نمی‌توان درباره صدق و کذب حقیقی آنها بحث کرد و حتی گزاره‌های کاملاً متناقض می‌توانند به لحاظ نمادین مفید باشند، مادام که بتوانند فرد را با امر قدسی مواجه کنند!

۴. در جنب تفسیر نمادین از زبان دینی، احیای دیدگاه سنتی آکوینی نیز از سوی گروهی از متفکران دنبال شد که بر واقع‌گروی مبتنی است. این رویکرد بر آن است که، زبان دین هم می‌تواند نمادین باشد و در عین حال، بخش‌های نمادین سخنان ناظر به خداوند علی‌الاصول قابل ترجمه به زبان حقیقی نیز هست. آلتون می‌پذیرد که زبان ما برای سخن گفتن از

خداوند قاصر است. ساخت این زبان مبتنی بر فرض تمایز میان عین (Object) و اوصاف آن است. بر این پایه، پس از حمل محمول بر موضوع، موضوع موجودی متمایز از سایر انواع موجودات شناخته می‌شود. اما خداوند صرف الوجود است و هیچ‌گونه تمایز و تکثری در وجود او راه ندارد، از این رو، زبان ما برای سخن گفتن از خدا چندان مناسب نیست. اما با این وصف، این امکان وجود دارد که بتوان این زبان را برای اتصاف پاره‌ای از اوصاف به کار برد. شاید بتوانیم مفاهیمی چون علم و قدرت را پالایش نموده آنها را از تمامی ویژگی‌های مخلوقات (ممکنات) که متناسب با زمان‌مندی، جسمانیت و مانند آن است پیراست و هسته‌ای از معنا را باقی نگاه داشت که قابل اطلاق بر خداوند باشد. چنین واژه‌های تجرید یافته را می‌توان به نحو حقیقی بر خداوند اطلاق کرد. (همان، ۲۸۰)

از میان اندیشمندان معاصر، ایان باربور نیز از کسانی است که قائل به واقع‌گرایی در زبان دین است. به اعتقاد وی، هم تصویر گسترده‌تری از معرفت بخش بودن عقاید دینی لازم است و هم روند جامع‌تری - چون ربط با داده‌ها، انسجام، جامعیت و مانعیت - برای آزمون عقاید دینی، تا بتوان توازی‌ها و تفاوت‌های زبانی و روش علم و دین را بازبینی کرد. او ضمن پذیرش نقش‌های مکمل و غیرمعارض علم و دین، و تمایز نقش زبان علم (پیش‌بینی و مهار) و دین (پرستش و اهتدا)؛ تحلیل‌های اصالت و سیله‌ای از دین از سوی تحلیل‌گران زبانی را که نقش‌های معرفتی زبان دینی را نادیده می‌گیرد، به شدت نفی می‌کند و دیوار سترگ میان زبان‌های گوناگون تحلیل‌گران را مردود دانسته، مفیدانگاری دین را بدون اذعان به حقانیت آن ناقض غرض می‌شمارد.

او می‌گوید: زبان پرستش خود شامل احکامی است درباره آن چه انسان می‌پرستد. تعهد مستلزم مقدار معرفتی است از آن‌چه انسان خود را بدان متعهد می‌سازد. به عبارت دیگر، باید از رابطه بین زبان دینی و موضوع و متعلق پرستش و تعهد سؤال کنیم، نه صرفاً از ذهن عالمی که آن را به کار می‌برد. باید پژوهش ما متوجه اعتبار متعلق علاقه و اسپین و هم چنین نقش علاقه و اسپین در حیات انسان باشد. اگر مردم دعاوی حقیقی و حقانی دین را نپذیرند، کاربردهای چندگانه هم به جایی نخواهد رسید، چه زبان دینی با فحواهایی که دارد صاحب مرجع و دارای ما به ازای خارجی می‌نماید. و در غیاب همه عناصر معرفتی یا معرفت‌بخش، تعهد همانا یک هوی و هوس دلخواهانه خواهد بود. دیانت هرگز صرفاً قبول فکری - عقلی

نیست، ولی همواره مستلزم آن است.

سرانجام وی نتیجه می‌گیرد که علم و دین علی‌رغم تفاوت‌هایی که در زبان دارند در بدهکاری به حقیقت و اشتیاق به شناخت مشترک‌اند. پرسش‌هایی که در هر یک از این دو حوزه طرح می‌شود، از اساس متفاوت است، ولی هر دو دعای معرفتی (Cognitive Claims) دارند و هر دو در قصد و برخورد خویش اصالت واقعی‌اند. ما در دین (چنان‌که در علم) یک اصالت واقع انتقادی می‌جوئیم که حافظ همان حقیقت‌هایی هست که در تحلیل پوزیتیویستی و تحلیل زبانی ملحوظ است، بی‌آن‌که محدود به «ملخص داده‌ها» یا «مجموعات مفید» بشود. از وظیفه ارزیابی معرفتی دین نمی‌توان طفره رفت، هر چند هیچ روند «تحقیق‌پذیری تجربی» بر آن قابل اطلاق نباشد. در الهیات، به ویژه شأن و منزلت (منطقی) عقاید دینی و نقش آنها باید پژوهش شود. (باربور، ۲۸۵-۲۹۰)

واقع‌گروی انتقادی در زبان دین نیز با وجود نقاط مثبت فراوان خود، بیش از هر چیز متأثر از فلسفه استعلایی کانت و دیدگاه‌های فلسفه علم جدید و برخی افکار نوکانتی‌هایی چون آرتور ادینگتون - Arthur Eddington - (۱۸۸۲-۱۹۴۴) فیزیک‌دان انگلیسی و ارنست کاسیرر - Ernest Cassirer - (۱۸۷۴-۱۹۴۶) فیلسوف آلمانی و هم‌فکران اوست، که چارچوب‌های ذهنی را در حصول و کیفیت معرفت اثربخش دانسته و دانش را برآیندی از واقعیت عینی و داده‌های ذهنی می‌شمارند. این رهیافت فلسفی در رویکرد دین‌شناسی معاصر اهل کتاب، منتج به تفسیر جدیدی از مفهوم سنتی وحی شد و آن را حاصل «تجربه شخصی» به همراه «تعبیر انسانی» معرفی کرد. مطابق این نظر دست‌یابی ابنای بشر به وحی تعبیر نشده و خالص ناممکن خواهد بود، بلکه آن‌چه به آنها می‌رسد، ترکیبی از پیام خدا و فرآیند ذهنی انسانی است که آن را دریافت کرده است.

ما ضمن پذیرش یک سلسله آکسیوم‌ها و قوانین عقلی همچون بدیهیات اولیه عقلی و پذیرش قدرت خلاقه ذهن بشر در تجزیه، تحلیل، تجرید، تعمیم و استنباط قوانین نظری و کلی مربوط به عالم طبیعت با کمک استقرای تجربی، معتقدیم نقش اساسی و تعیین‌کننده در پیدایش معرفت از آن حقایق خارجی است و نه چارچوب ذهنی دانشمندان. از همین رو، بسیاری از دانشمندان علوم تجربی چون ماکس پلانک، انیشتین و کمبل و فیلسوفان نوتوماسی مانند اتین ژیلسون و غیره بر این موضوع تأکید می‌ورزند که رئالیسم متافیزیکی



بر رئالیسم معرفتی مقدم است و به عبارت دیگر، آگاهی و معرفت به عالم خارج متفرع بر وجود و هستی حقایق عینی است. (باربور، ۱۹۶، ۲۰۹؛ کاپلستون، ۱۳۶۱، ۴۱۴)

به نظر می‌رسد یک نکته تحلیلی بر رئالیست‌های انتقادی پنهان مانده که عبارت از تمایز معلوم بالذات و معلوم بالعرض است. آن‌چه در علوم حصولی به نام علم و معرفت می‌شناسیم همان معلوم بالذات یا وجود ذهنی است که عیناً منعکس‌کننده عین خارجی یا معلوم بالعرض است، نه شبیحی از آن، ولی مفاد این سخن آن نیست که آثار عین خارجی را از وجود ذهنی آن شیء انتظار داشته باشیم.

افزون بر آن‌چه ذکر شد، رئالیسم انتقادی در زبان دین معارض با مبانی مسلم دینی است. اگر فرستادن وحی به اقتضای حکمت خدا به هدف تکمیل آگاهی‌های انسان در جهت هدایت به کمال لایتناهی، امری ضروری است و عدم یا نقصان آن نقض غرض آفرینش انسان تلقی می‌شود، در این صورت، خداوند که از لحاظ علم و قدرت و خیرخواهی، کمال مطلق و عاری از نقص است، می‌تواند پیام وحی را آن‌گونه که مورد نظر او و حاجت انسان است به‌طور دست‌نخورده و بی‌کم و کاست به مقصد نهایی، یعنی انسان‌ها برساند. علاوه بر این، این نکته در متن قرآن تصریح شده است که در ارسال وحی تمام این تدبیرها به کار بسته شده، تا وحی مصون از هرگزندی به انسان‌ها برسد. (جن، ۲۶/۷۲-۲۸)

پرسش ما آن است که، چه زمینه‌ها و علل و عواملی باعث رویگرایی غربیان از نظریه سنتی و پیدایش نظریه‌های جدید در زبان دینی شد؟

سؤال دوم آن که آیا نظریه‌هایی که در دوران جدید غرب نسبت به دین و زبان دینی مطرح شده است، در مورد متون دینی مسلمانان نیز قابل انطباق است؟ به عبارت دیگر، آیا همان زمینه‌ها و مبادی و مبانی فرهنگی، علمی و دینی که زمینه‌ساز طرح نظریه‌های جدید غرب در باب فهم و زبان دین شده است، بعینه در فرهنگ و دیانت مسلمانان وجود دارد تا نظریات مربوط به فهم و زبان دین که اندیشمندان یهودی - مسیحی به‌عنوان راه حل برای دشواری‌های دینی و فکری خود طرح کرده‌اند، در مورد دین و متون دینی مسلمانان نیز ارائه شود؟

به‌منظور دست‌یابی به یک چشم‌انداز روشن در پاسخ به پرسش فوق، ناگزیریم هرچند فهرست‌گونه برخی ویژگی‌های فکری و فرهنگی جهان غرب را به‌خاطر آوریم.

۱. فقدان وحی اصلی

به رغم تفکر سنتی حاکم بر جوامع یهودی - مسیحی که مسفورات مندرج در عهد عتیق و عهد جدید را به عنوان الهام الهی به انبیا و قدیسان تلقی می‌کردند، این کتاب‌ها نه عین وحی نازل بر موسی عليه السلام و عیسی عليه السلام، بلکه تاریخ دیانت بنی اسرائیل و حوادث و رخدادهای واقع بر آنهاست که به دست انسان‌های معمولی و در طول زمانی نسبتاً طولانی نگاشته شده‌اند. البته این کتاب‌ها گفته‌هایی از دستورات، شرایع و آداب دینی بنی اسرائیل را نیز دربردارند، از این رو، از ارزش دینی بهره‌وراند. صرف نظر از این واقعیت که اناجیل برگزیده به عنوان کتب قانونی و اعمال رسولان و رساله‌های پولس و رسمیت یافتن آنها از میان ده‌ها انجیل در قرن چهارم، که در عهد جدید مندرج است همه دارای یک صبغه خاص و متأثر از ساختار فکری پولس یونانی مآب و دشمن دیرین مسیح و مسیحیان (غلاطیان، ۱۴/۱) است که آمیزه‌ای از ارفئیسیم، میترائیسیم و گرایشات گنوسی است. (سعیدی روشن: ۱۳۷۵، ۱۲۵، ۱۷۳، ۲۰۷، ۲۰۸)

گرچه برخی هنوز هم تلاش می‌کنند تا اعتبار و وثاقت کتاب‌های مختلف عهدین را اثبات کنند، (تیسن: ۱۳۷۶، ۵۰) ولی خود اذعان دارند مطالبی در این کتب مندرج است که به هیچ وجه قابل پذیرش نیست. (همان، ۶۹)

۲. نارسایی مفاهیم دینی

آنچه گفته شد به نوبه خود، منشأ پیدایش معضل‌های حاد دیگری گردید، و رهیافت‌های خام و ناپیراسته بشری را به عنوان جانشین وحی قرار داد و مفاهیم متعالی دینی را آلوده به اوهام بشری کرد و آن را به عنوان وحی و الهام عرضه کرد.

الف) خدای تجسیم‌ی

در این متون بشری، گاه خداوند در یک نگاه تجسیم‌ی، در هیأتی مادی به زمین آمد و با پیامبر خویش یعقوب کشتی گرفت و مغلوب شد! (عهد عتیق، سفر پیدایش، ۲۴/۳۲ - ۳۰) و گاه در اسطوره رازآمیز سه گانه - اب، ابن و روح القدس - یگانه ظاهر شد، که هرگز قابل فهم نیست. (عهد جدید، متی ۱۹/۲۸؛ دوم قرن‌تین، ۱۴/۱۳؛ کولسیان، ۱۶/۱؛ عبرانیان، ۲/۱) «کلمه جسم گردید» اول یوحنا ۱ و ۳، «... بلکه او سرّ محال پدراست (متی، ۱۷/۱۶) که برای حکیمان و هوشمندان کشف نمی‌شود، لیکن برای کودکان آشکار شده است» (متی، ۲۵/۱۱). باتوجه به خردسوزی این

رهیافت‌های متناقض هنوز هم برخی نویسندگان بر آن پای می‌فشارند و آن را یگانه منبع
مصون از خطا در مورد خداشناسی معرفی می‌کنند. (همان، ۷۱)

«با استدلال منطقی می‌توانیم بفهمیم که خدای واحد وجود دارد ولی وجود تثلیث در
خدای واحد را از طریق مکاشفه الهی درک می‌کنیم... باید اعتراف کرد که تثلیث اقدس یکی
از اسرار مهم الهی است. ممکن است عده‌ای آن را یک معمای فکری یا حتی ضد و نقیض
بدانند. این تعلیم با وجودی که اسرارآمیز به نظر می‌رسد، ولی ساختهٔ فکر بشری نیست، بلکه
مکاشفه الهی می‌باشد.» (همان، ۸۷-۸۸)

ب) پیامبری وارونه

براساس الگوی متون مقدّس عهدین که متحلان آن خود را وابسته به الوهیت
می‌شمارند، تلقی وحی و پیامبری و راهنمایی مردم، مستلزم هیچ‌گونه شرایط و صلاحیت
برجسته‌ای نیست.

در این نگاه فال‌گیری، کهنات، حکمت‌آموزی، سحر، جادو و مانند آن همه شعبه‌های
گوناگون وحی‌گیری است. در این نگرش پیامبران الهی نیز افرادی معمولی هستند که آلوده به
عصیان و گرفتار اعمال غیراخلاقی و تجاوز به نوامیس خود و دیگران‌اند! (سفر پیدایش، ۲۰/۹-
۲۷، ۳۰/۱۹-۳۸، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۴۹) خدعه و نیرنگ، دروغ و نفاق در کار ایشان معمول است! (سفر
پیدایش، ۲۷؛ دوم سموئیل ۱۱، ۱۳، ۱۸؛ اول پادشاهان، ۱۳؛ ارمیا ۲۳/۱۲، ارمیا ۸/۲) آنان گاه همدیگر را
لعن و نفرین می‌کنند و در عین حال نبوت و رسالت نیز دارند، (مرقس، ۱۷/۱۴؛ متی، ۱۹/۱۶) آنان
سابقه‌ای تاریک و ناهنجار دارند و در قتل و آزار دیگران کار را از اندازه گذرانده‌اند، با این
حال، یک‌باره به مکاشفه نایل می‌شوند و رسالت می‌یابند! (اعمال رسولان، ۷، ۸، ۹؛ غلاطیان
۱۴/۱) و گاه حتی نویسندگان شطحی مسلک این متون، وحی‌های پیش از عیسی علیه السلام را فریب
خدا نام داده می‌گویند: «خداوند پیش از مسیح انسان‌ها را با دام شریعت و دستورات
و تکالیف فریفت.» (غلاطیان، ۲۴/۳)

این نوشته‌های موسوم به متن دینی گاه به قدری دشواری‌آفرین است که معتقدان به آن
ناگزیرند دربارهٔ آنها به توجیحات دست یازند که خود نیز از آن قانع نمی‌شوند.

ج) وحی در هالهٔ ابهام

از جمله زمینه‌های ویژه اهل کتاب که منشأ دشواری‌های بسیار شده، مغشوش بودن معنا

و مصداق «وحی» است. در قاموس کتاب مقدس چنین آمده است:

این لفظ در سفر اعداد (۲/۲۴)، و کتاب دوم سموئیل (۱/۲۳ و ۱/۱۵) و غیره استعمال شده و دلالت بر نبوتی نماید که مخصوص شهری یا مملکتی یا قومی بود و در سفر خروج (۱۰/۱۲) وارد است این وحی اشاره به رئیسی یعنی آیتی از برای قوم می‌باشد. خلاصه عموماً مقصود از وحی الهام می‌باشد. (هاکس: ۱۳۷۷، ۹۰۵)

نامبرده در تعریف نبوت می‌نویسد:

نبوت لفظی است که مقصود از آن اخبار از خدا و امورات دینیه به تخصیص اخبار از امور آینده می‌باشد؛ مثلاً هارون نبی خوانده شد، زیرا که به واسطه نطقش از جانب موسی خبر می‌داد و تکلم می‌نمود (سفر خروج، ۱۰/۷) پیغمبران یا انبیای عهد عتیق همواره از شریعت موسوی سخن می‌راندند و از آمدن مسیح خبر می‌دادند و چون در ایام سموئیل نبی کاهنان از تحصیل و تعلیم کناره جستند و رغبتی در تحصیل علم نداشتند بدان واسطه آن حضرت در رامه مدرسه تأسیس فرمود (اول سموئیل، ۱۹/۱۹ - ۲۴) و شاگردان آن مدرسه به اسم پسران انبیا مفتخر گشتند و از این جا سموئیل به احیا کردن شریعت شهرت یافت و اسم حضرتش با اسم موسی و هارون مذکور گردید. (مزامیر، ۶/۹۹؛ ارمیا، ۱/۱۵؛ سفر اعداد، ۲۲/۳ - ۲۴) مدارس چندی بدین گونه در بیت ایل (دوم پادشاهان، ۲/۳) و اریحا (دوم پادشاهان، ۵/۲) و جلجال (دوم پادشاهان، ۳۸/۴) و سایر اماکن (دوم پادشاهان، ۵/۲) تأسیس گشت و رئیس این مدارس پیغمبران را پدر نامیدند (اول سموئیل، ۱۲/۱۰) و آقا گفتند (دوم پادشاهان، ۳/۲) در این مدارس تفسیر تورات، موسیقی و شعر تعلیم داده می‌شد، بدین لحاظ، انبیا غالباً شاعر و اغلب ایشان موسیقی را می‌نواختند (خروج، ۲۰/۱۵، داوران، ۴/۴ و ۱/۵؛ اول سموئیل، ۵/۱۰؛ دوم پادشاهان، ۱۵/۳؛ اول تواریخ، ۶/۲۵) و فایده این مدارس این بود که طلاب را از برای مردم تربیت نمایند و حاضر کنند ... (همان، ۸۷۳)

با این وصف، نویسندگان دیگری ادعا می‌کنند که «روح القدس هم نویسنده کتاب مقدس است و هم تفسیرکننده آن چنان که پطرس دوم (۲۱/) می‌گوید. (تیسن، ۲۴۰)

«معجم اللاهوت الكتابی (نیافة المطران، ۸۴۰) نیز پس از اشاره به وحی تاریخی، راه‌های گوناگون ابزارهای قانون‌یابی قدیم چون ستاره‌شناسی، فال‌گیری، خواب‌گذاری، قرعه، طالع‌بینی، رؤیا، شنیدن کلام الهی و حکمت را به استناد متون مقدس راه‌های وصول وحی برشمرده است (همان، ۱۶) همان‌طور که قاموس کتاب مقدس تصریح کرد، در نگرش یهود و نصارا، صرفاً در قلمرو الهامات و خطورات قلبی و مکاشفات درونی متعارف که بر همه

انسان‌ها به ویژه جادوگران، فال‌گیران، طالع‌بینان و حکیمان رخ می‌دهد، معنا می‌یافت، (Eliade: 1981,396) بدین جهت این یافته درونی و شخصی در پی خود «تعبیر» انسانی را نیز به دنبال خواهد داشت، در نتیجه، آن چه به مخاطبان منتقل می‌شود تنها شبیحی از آن یافته‌هاست. (سابا: ۱۳۶۹، ۱۳۶، ۱۴۰) این رهیافت به هیچ روی وحی را پیام خالص خدا نمی‌بیند، بلکه آن را آمیزه‌ای از فعل خدا و تأثیر انسان می‌نگرد، و کتاب مقدس را نیز سرپایا یک مکتوب بشری که حکایت‌گر این تجارب الوهی و وقایع و حیانی، است معرفی می‌کند نه املائی یک کتاب معصوم. (باربور، ۲۴۸ و ۲۷۰)

د) اعجاز یا هر کار شگفت

از جمله مفاهیم دینی که در فرهنگ یهودی - مسیحی مشوه جلوه کرده و منشأ انحراف و کج‌اندیشی شده است معنا، حقیقت، مصادیق و اهداف معجزات است. معنای «معجزه» در این چشم‌انداز یک رهیافت عامیانه و در سطح هر کار خارق عادت و شگفت‌آور اطلاق می‌شود که در ردیف افعال ساحران، کاهنان، مرتاضان، ستاره‌شناسان و صاحبان افعال غریبه، مایهٔ اعجاب مردم می‌شود.

چنان‌که از لحاظ مصداق نیز گسترهٔ بسیار فراوان معجزات در کتاب مقدس نشان‌دهندهٔ ناسره بودن ماهیت این پدیدهٔ الهی در این متون است. بدین لحاظ، مشوش نمودن زبان مردم (پیدایش، ۱/۱۱-۹) و بای گله (خروج، ۱/۹-۷)، تبدیل صورت موسی (خروج، ۲۹/۲۴)، افتادن دیوارهای اریحا (یوشع، ۲۰/۶)، رفع سم از دیگ آتش (دوم پادشاهان، ۲۸/۴-۴۱)، ظهور ستاره به مجوسیان (متی، ۱/۲-۲۲)، شفای دو مرد کور در اریحا (متی، ۲۹/۲۰)، ساختن شراب از آب (یوحنا، ۱/۲-۱۸)، شفای دیوانه (مرقس، ۲۲/۱)، کور کردن علیما به دست پولس (اعمال رسولان، ۱۱/۱۲)، شفا یافتن پولس از کوری (اعمال رسولان، ۱۷/۶ و ۱۸) و ... همه در شمار معجزات معرفی می‌شود. براساس چنین برداشتی است که هر نوع حادثه فوق‌العاده و صدفه‌مانند را براساس تلقی خاصی، معجزه نامیده می‌شود. به احتمال بسیار همین گستردگی مفهومی و مصداقی باعث شده تا برخی از نویسندگان درصدد آیند که از این امور چنین درگذرند:

نویسندگان (کتاب مقدس) برای انتقال حقایق روحانی، در نوشته‌های خود اساطیر ماورای طبیعی و داستان‌های معجزه‌آسای متعددی وارد کردند. وظیفهٔ مفسر کتاب مقدس است که این اسطوره‌ها را به کناری بگذارد و به حقایق روحانی که خدا برای ما در نظر دارد برسد. (تیسن، ۶۳)

از سوی دیگر، تلقی بدیل‌سازی معجزه که یک پدیده فوق طبیعی است در عرض قوانین و نظم طبیعی عالم و مناقض قلمداد کردن آن با نظم حاکم بر طبیعت نیز از رهیافت‌های دانشمندان اهل کتاب در این زمینه است. در حالی که معجزه، نه، هم رتبه با قوانین طبیعی و در عرض آنها و نه معارض آنهاست، بلکه قانونی است در طول آن، و حقیقت معجزه تحدید یک قانون حاکم بر جهان هستی با قانونی برتر است. (سعیدی روشن: ۱۳۷۹، ۷۴ و ۷۷)

همان‌طور که از خطاهای دیگر در تفسیر مفهوم معجزه، تحلیل هدف آن در جهت اثبات وجود خدا و سپس مخدوش نمودن آن است. (هاسپرز، ۸۳ و ۹۲)

ه) آلوده سرشتی انسان

از آموزه‌های معروف کتاب مقدس آن است که ابنای بشر به دلیل عصیان آدم و حوا محکوم به گناه و ناپاکی اند، از این رو، تعمید برای طهارت از نجاست و ناپاکی گناهی است که نسل انسان به دلیل خطای پدر و مادر نخست گرفتار آوند. (متی، ۱۹/۲۸؛ مرقس، ۱۶/۱۶)

همان‌طور که مشاهده کردیم، آدم پدر تمام نسل بشر است. همه از طریق تولد طبیعی از او به وجود آمده‌ایم. بر همین اساس است که همه گناهکار به دنیا آمده‌اند، زیرا آدم قبل از تولد اولین پسرش گناه کرده بود... کتاب مقدس همگانی بودن گناه را به‌طور صریح روشن می‌سازد. «انسانی نیست که گناه نکند» (اول پادشاهان، ۴/۷۸) زیرا همه گناه کرده‌اند و از جلال خدا قاصر می‌باشند. (رومیان، ۳/۲۳؛ تیسن، ۱۶۲ و ۱۷۸)

با این همه، انسان با تلاش خود راه به سوی رهایی و نجات ندارد، از این رو، خدا پسر خود را به‌عنوان فدا برای نجات انسان‌ها فرستاد. (همان، ۴۳، و ۲۰۴) «او آمد که با قربانی کردن خود، گناه را بردارد» (عبرانیان، ۲۶/۹)، «پسر انسان نیز نیامده تا مخدوم شود، بلکه تا خدمت کند و تا جان خود را فدای بسیاری کند» (مرقس، ۱/۴۵). مسیحیت پولسی به این حد اکتفا نکرد، بلکه همه تکالیف، آداب و شریعت را مردود دانست و آزادی مطلق را جایگزین آنها کرد و مرگ عیسی را فدیة همه گناهان دانست.

خدا فقط با توبه گناه کار نمی‌تواند گناه او را ببخشد. چنین کاری برای خدای عادل امکان‌پذیر نیست. خدا فقط وقتی می‌تواند ببخشد که جریمه آن پرداخت گردد. برای این‌که بتواند ببخشد و در عین حال، عدالت او خدشه‌دار نگردد، مسیح [یا مرگ خود] جریمه گناهکار را پرداخت فرمود. (همان، ۲۲۰)

از آموزه‌های تفکر کلیسای پولسی آن است که تنها اعتراف به گناه نزد کشیشان و خرید

مغفرت نامه را منشأ نجات دانست و باب خرید و فروش بهشت و جهنم و تعیین سرنوشت انسان را این گونه رقم زد. (ویل دورانت: ۱۳۶۸، ۳۶ و ۴۱)

و) منع حقیقت جوئی

هم چنین در این متون مسئله ترک اولی در مورد آزمون شجره ممنوعه به جست و جوی آب حیات و جست و جوی حقیقت تعبیر و گفته شده که او مقهور اراده جبری خداست تا از جست و جوی درک حقیقت روی برتابد و آرزوی ملک جاویدان و رقیب خدا شدن را در سر نپرورد! «خداوند خدا آدم را گفت و او را در باغ عدن گذاشت تا کار آن را بکند و آن را محافظت نماید. خداوند خدا آدم را امر فرموده از همه درختان باغ بی ممانعت بخور، اما از درخت معرفت نیک و بد زنهار نخوری، زیرا روزی که از آن خوردی خواهی مرد» (پیدایش، ۱۶/۲-۱۸) «و ما را از همه حیوانات صحرا که خداوند خدا ساخته بود هوشیارتر بود و به زن گفت: آیا خدا حقیقتاً گفته است که از همه درختان بخورید؟ زن به مار گفت: از میوه درختان بخوریم، لکن از میوه درختی که در وسط باغ است، خدا گفت از آن نخورید و آن را لمس نکنید، مباد بمیرید، مار به زن گفت: هر آینه نخواهید مرد، بلکه خدا می داند در روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود...» (پیدایش، ۱۳-۶)

۳. تعطیل عقل

مسیحیت پولسی و رسمیت یافته از همان آغاز، پایه اندیشه خود را بر عاطفه و احساس و ایمان گروهی احساسی، به جای دین ورزی عقلانی گذاشت تا هیچ گونه ناسازگاری با اندیشه های چندخدایی و شرک آلود یونانی نداشته باشد.

در آیین پولس، یعنی روشن فکر یونانی مسلک، تمام اندیشه های مشرکانه سابق در قالب تجسد، فدا، صلیب و مثلث اب و ابن و روح القدس ظاهر شد که رازی ناگشودنی است. در این مسلک، شریعت و تکلیف مرفوع و محبت جایگزین همه چیز شد که از آن هیچ مزاحمتی برای هیچ کس پدید نمی آمد و این اندیشه بالطبع باب میل حاکمان ستم گر بود.

مسیحیت محقق از همان آغاز، بنای خویش را بر طرد عقل قرار داد، ترتولیان (۱۵۰- ۲۳۰) تصریح کرد که «ایمان می آورم چون امری نامعقول و بی معناست.» و همو اظهار داشت آتن (مظهر عقل گرایی) چه کاری به اورشلیم (مظهر مسیحیت) دارد؟... (ژیلسون، ۴ و ۵) از منظر نگاه اهل کتاب «ایمان به صلیب آویختگی عقل است». (مهدوی: ۱۳۷۲، ۱۲۹)

۴. محدود کردن قلمرو علم

باید بر امور پیشین این رخداد را نیز افزود که دستگاه اقتدار کلیسای پولسی پس از رسمیت یافتن و شکل‌گیری از قرن چهارم، دست‌یابی به هرگونه دانش و بینشی را تنها در مضمون کتاب مقدس و تفسیر ارباب کلیسا، ممکن و مجاز دانست. در نتیجه، تمامی زمینه‌های رشد فکری و علمی مسدود شد و تنها تفسیر جهان‌شناختی یونانی که آمیخته به مفاد دینی محرف شده بود، به عنوان نگاه مقبول علمی قلمداد شد و هرگونه اندیشه‌ای جز آن مردود به‌شمار رفت. (موسوی لاری: ۱۳۶۰، ۳۰)

۵. تهافت‌های درونی متون مقدس

این پیش‌فرض مورد پذیرش همه باورمندان دین و حیانی است که سخنان خدا و پیامبران او نمی‌تواند متهاافت و متناقض باشد، چه این‌که علم و حکمت مطلق خدا و عصمت انبیای او در تلقی و ابلاغ وحی، مستند این پیش‌فرض‌هاست. اما با توجه به این حقیقت که کتاب‌های مقدس عهد عتیق و عهد جدید ره‌آورد فهم و برداشت و علایق و سلایق صدها انسان، با انگیزه‌های گوناگون است که به گفته قاموس کتاب مقدس (جیمز، مقدمه) در مدت ۱۵۰۰ سال تألیف شده، از این رو، بسیار طبیعی است که این نوشته‌ها، ناسازگاری‌های فراوانی را در خود داشته باشد.

از سوی دیگر، مشاهده می‌شود که صرف‌نظر از تفاوت‌های جدی سبک، در موارد متعددی از محتوای این مسفورات ناهم‌خوانی و تعارض به چشم می‌خورد؛ برای مثال در جایی گفته می‌شود: «جمیع آنانی که از اعمال شریعت هستند زیر لعنت می‌باشند... هیچ‌کس در حضور خدا از شریعت عادل شمرده نمی‌شود... مسیح ما را از لعنت شریعت فدا کرد چون که در راه ما لعنت شد، چنان‌که مکتوب است، ملعون است هر که بر دار آویخته شود. (غلاطیان، ۱۰/۳-۱۳)، «و شریعت لالای ما شد تا ما را به مسیح برساند، لیکن چون ایمان آمد دیگر دست لالا نیستیم.» (غلاطیان، ۲/۲۴-۲۵)، «و شریعت منشأ تولید گناه و مرگ است» (رومیان، ۳/۲۰، ۷-۱۱) اما در جای دیگر همین گوینده کتاب مقدس، یعنی جناب پولس می‌گوید: «پس آیات شریعت را به ایمان باطل می‌سازیم؟ حاشا، بلکه شریعت را استوار می‌داریم.» (رومیان، ۳/۳۱)، «خلاصه شریعت مقدس است و حکم مقدس و عادل و نیکو.» (رومیان، ۳/۱۷)

نتایج این ریشه‌ها

دست‌آورد این زمینه‌ها و عناصر بازگفته و فروعات آن، این شد که فرهنگ دینی یهودی - مسیحی، قرن‌های متمادی دست‌خوش جمود دینی، رکود علمی و سقوط (سترونی) متافیزیکی شد.

قرون وسطا، یا میانه، یا عصر تاریکی (Dark Ages) بر چنین دوران تلخ و طاقت‌سوزی اطلاق می‌شود. (راسل، ۱۷۵ - ۱۷۶ و هلزی: ۱۵۲) که مردم اعم از عالم و عامی گرفتار هوس‌ها و امیال خودکامه ارباب کلیسا با نام دین بودند. (موسوی لاری، ۲۸ و ۳۲)

واکنش‌های دوران جدید

با گذشت زمان، رشد فکری بسیار کند مردمان مغرب زمین بالاخره به مرحله‌ای رسید که از خواب گران‌برخیزند. جنگ‌های طولانی صلیبی اگر هیچ پیروزی‌ای نداشت این مقدار بیدارکننده بود که اروپاییان را با فرهنگ و مدنیت مسلمانان آشنا کرد. ترجمه آثار و متون علمی مسلمانان، ارتباط با سایر ملل شرق، سفرهای اکتشافی ماجراجویان فرنگی، کشف دنیا‌های جدید که بعدها انگیزه‌های آزمندانه استعمارگری و کشورگشایی غربیان را سبب شد، انقلاب علمی و کشفیات جدید علمی، بیداری اجتماعی (لوکاس، فصل‌های ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۱) و عوامل متعدّد دیگر باعث شد تا واکنش‌های حاد دوران جدید در برابر دوران گذشته با فراز و نشیب‌های خود از آغاز رنسانس تا کنون به گونه‌های متنوعی خودنمایی کند و جست‌وجوگران غربی خود را از قیود کلیسا و دین رها سازند.

عصر جدید به‌واقع، طغیانی علیه تمام زمینه‌های فکری - فرهنگی و نتایج دوران پیش از خود بود. اندیشه عصر جدید با رویکرد حسی - تجربی، با نگاه تسخیر همه جانبه طبیعت، فلسفه‌ای به تمام معنا ناسوتی را می‌پرورد که با انتقاد ریشه‌برافکن به وضع سابق می‌نگریست. (کاسیرر، ۳۱۰) در ذیل برخی از واکنش‌های فکری عصر جدید را ملاحظه می‌کنیم.

۱. انفصال و تعارض علم و دین

تعارض علم و دین و رویارویی جهت‌گیری آن دو از لحاظ غایات، روش‌ها و مضامین، از عکس‌العمل‌های متعارض عصر جدید بود که هم ناظر به ناهم‌خوانی مضامین کتاب

مقدّس عهدین با واقعیات علمی بود و هم ناظر به تحدید علم و رکود و عقب‌ماندگی فکری جوامع غربی از سوی ارباب کلیسا و این هر دو بر پای دین بسته می‌شد.

۲. تعمیم تجربه‌گرایی

فراگیرانگاری معرفت‌شناسی تجربی، یا انحصار متدلوزی تجربی که در دگرگون ساختن وضع طبیعی و درنهایت زندگی انسان تأثیر فوق‌العاده‌ای گذاشته بود از جمله واکنش‌های عصر جدید در برابر موقعیت و روش پیشین بود که مجال را بر هر نوع اندیشه علمی بسته بود.

۳. استنتاجات متافیزیکی

اخذ نتایج متافیزیکی از نظریات علمی جدید به نوبه خود از ویژگی‌های دوران جدید بود که عمدتاً در سمت و سوی شکاکیت و الحاد و گاه نیز الهیات طبیعی گام پیش می‌نهاد، و به‌عنوان واکنشی در برابر ایمان‌گرایی توجیه‌ناپذیر فرهنگ یهودی - مسیحی ظاهر شد. (باربور، فصل ۳)

۴. نهضت اصلاح دینی

حرکت اصلاح دینی در واقع، نفی دین محقق ارباب کلیسا بود که فساد فوق‌العاده پاپ‌ها و اسقف‌ها را نشانه می‌رفت. از اسموس دانشمند مسیحی در اواخر قرن پانزدهم، لزوم اصلاحات و رفرم دینی در آیین کلیسا را مطرح کرد، ولی پی‌گیری لوتر و کالون این هدف را عملی ساخت. لوتر با توجه به اطلاعات خود از عهد عتیق و جدید، فرآیند حاکم بر کلیسا را ناهمخوان می‌دید، به‌ویژه در سفری به رم با مشاهده ثروت‌اندوزی ارباب کلیسا و دوری از معنویات و فروش مغفرت‌نامه‌ها، سخت‌مقابله کرد. جزا و کالون نیز حاکمیت دینی را مطرح و آیین‌ها و مناسک مقدّس را نفی کرد. اما نقطه مشترک تفکر این دو آن بود که اشتغال علمی و تلاش دنیوی را در راستای محبت خدا برشمردند. (جان ناس: ۱۳۷۰، ۶۶۸)

شاید بر همین اساس است که ویل دورانت می‌گوید: رنسانس و اصلاح دینی، دو سرچشمه تاریخ معاصرند که متقابلاً زندگی فکری و اخلاقی امروز ما را آبیاری کرده‌اند. (ویل دورانت، ۱۱۶)

۵. فلسفه‌های گوناگون

گرایش‌های متعارض فکری بعد از رنسانس همچون آمپریسم ایدئالیسم، فلسفه

استعلایی کانت، امانیسم، اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، پدیدارشناسی، پراگماتیسم، معرفت‌شناسی، پوزیتیویسم، فلسفه تحلیلی و ... هر یک ایده‌هایی بودند که به تدبیر شخصی برخی افراد در پی تشکیل بنایی نو بر ویرانه‌های اندیشه برپادرفته پیشین بودند.

۶. ره‌آوردها و نتایج

واکنش‌هایی که پس از رنسانس در برابر زمینه‌های موجود فکری - دینی در جغرافیای فرهنگی اجتماعی جهان غرب ظاهر شد، بسترهای جدیدی را در رویکردهای دینی غرب به وجود آورد.

برخی از این رویکردها مانند دئیسم (خداپرستی طبیعی که تقریباً تمام آثار غیبی و وحیانی را نفی می‌کرد)، شکاکیت و الحاد [دیوید هیوم انگلیسی، هولباخ آلمانی و دیدرو فرانسوی] به طور مستقیم آهنگ ستیز و رویارویی با دین را در سر می‌پرورد. (باربور، ۷۵ و ۷۸) طیف وسیعی از این نگرش‌ها نیز هرچند به طور مستقیم داعیه انکار دین را ابراز نمی‌داشت، بلکه مفاد آنها نیز هرگونه بُعد واقع‌گرایی و جنبه نظری و معرفت‌بخش را از دین می‌ستاند.

تفسیرهای جدید از ماهیت دین مانند تجربه دینی، تفاسیر پدیدار شناسانه، پراگماتیستی، نمادانگارانه و ایمان‌گروانه (فیدئیسم) و مانند اینها که دین را در سطح یک احساس شخصی محض تنزل می‌داد و هرگونه بُعد نظری را از دین باز می‌گرفت و معیار تفکر عقلی و منطق مشترک و الزام‌آور انسانی را از کار انداخت و آن را صرفاً در عرصه عمل ملاحظه کرد. در این میان، حتی رهیافت‌های واقع‌نگرانه انتقادی نیز تا حد زیادی تسلیم نوعی نسبی‌گرایی عینی شد. بدین روی، دیدگاه‌های زبان دینی جدید در چنین بستری پدید آمد.

متون دینی اسلامی و زمینه‌های فکری و فرهنگی آن

باتوجه به آنچه بیان شد، به پاسخ سؤال دوم می‌پردازیم. از خلال مطالب گذشته روشن شد که دیدگاه‌های زبان دینی معاصر در غرب در واقع، رهیافت‌هایی براساس پیش‌فرض تعارض میان گزاره‌های دینی بود. این پیش‌فرض خواه از جهت محدودانگاری روش علمی و انحصار آن در روش تجربی و نادیده گرفتن چارچوب‌های عقلی در فهم حقایق هستی و یا از جهت دشواری‌های مفاهیم دینی که راه را بر تفسیر عقلانی مسدود می‌کرد، باعث شد تا

رویکردهایی چون بی‌معنایی یا سودمندانگاری صرف گزاره‌های دینی، هم‌چنین نمادانگاری و یا واقع‌گرویی انتقادی مجال طرح داشته باشد.

اما اگر فرض را بر این گذاشتیم که در حوزه یک دینی چنین زمینه‌ها و مبانی و مبادی فکری وجود نداشت؛ یعنی موضوع تعارض علم و دین مطرح نبود، و در روش‌شناسی معرفتی افزون بر روش تجربی روش‌های دیگر چون عقل و کشف و وحی نیز در شناخت حقایق هستی کارآمد شمرده شده و از سوی دیگر، متون دینی و مفاهیم برخاسته از آنها گرفتار آسیب‌های مورد اشاره در متون دینی غرب نبود، آیا باز هم ناگزیر باید همان دیدگاه‌ها بر آن تحمیل شد؟ بی‌گمان پاسخ منفی است.

بنابر اعتقاد مسلمانان، متن قرآن کریم که اساس تعالیم اسلامی است، وحی مصون از هر دگرگونی است که به لفظ و معنا از سوی خداوند برای هدایت جاودانه بشر نازل شده است و همه آدمیان را به سعادت و رستگاری فرا می‌خواند. قرآن اکنون نیز از همه انسان‌ها می‌خواهد که در آن بیندیشند و اگر در الهی بودن و حقایق آن تردید دارند، مانندی برای آن بر سازند. (هود، ۱۳/۱۱ و ۱۴)

از سوی دیگر، محتوای قرآن چه در قلمرو گزاره‌های مربوط به جهان هستی، خدا، انسان، دنیا، آخرت، تاریخ، پایه‌های اعتقادات دینی چون وحی و نبوت، اعجاز و ... و یا در عرصه آموزه‌ها و دعوت‌های عبادی و ارزشی، آن چنان استوار، حکیمانه، هم‌سو با خرد و هماهنگ با فطرت و در جهت بیدار کردن مجاری بینش و تغییر کنش انسان‌ها در تکاپو به سوی وضع مطلوب است که در نگرش بی‌طرفانه و عالمانه، مجال هر نوع خرده‌بینی و پندار تهافت را منتفی می‌دارد.

خدای قرآن، آن ذات یگانه و دارای کمالات لایتناهی و پیراسته از همه نقایص و محدودیت‌های امکانی است ﴿لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (اعراف، ۱۸/۱) که همه موجودات در تمام آنات وجود تحت تدبیر او هستند. ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن، ۲۹/۵۵).

انسان در قرآن دارای دو چهره ملکی و ملکوتی است. ﴿وَتَنفَسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس، ۷/۹۱ تا ۱۰) که مقصد و مسیری روشن دارد و با تلاش خود می‌تواند به کمال مطلوب برسد. ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا

مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * (نجم، ۳۹/۵۳ و ۴۰)

بعثت، پیامبری، وحی و اعجاز در قرآن تصویری شفاف و غرورآفرین دارد. در این نگاه، نبوت موهبتی خدایی است که در شایسته‌ترین استعدادها و ظرفیت‌های بشری قرار می‌گیرد تا افق جدیدی را از معرفت به سوی انسان‌ها بگشاید. از آن‌جا که فلسفه ضرورت وحی تشریحی، همان فلسفه آفرینش انسان و ربوبیت ویژه الهی در حیات معنوی انسان‌هاست، خداوند به علم و قدرت و احاطه قیومی خویش، این راه ویژه معرفتی را که مکمل تجربه، تعقل و کشف بشری است، مصون از هر نوع خلل و کاستی به مخاطبان نهایی می‌رساند، و از این رو، سخن از «تجربه پیامبری» و «تعبیر انسانی» در وحی نبوی تصویر ندارد.

اوست دانای نهان، که هیچ‌کس را از غیب خویش آگاه نمی‌سازد، مگر فرستاده‌ای که بپسندد، پیشاپیش و پشت سر او نگاهبانی قرار می‌دهد تا معلوم بدارد که رسالت پروردگارشان را گزارده‌اند و به آن‌چه نزد آنان است احاطه دارد و هر چیز را به شماره می‌شمارد. (جن، ۲۶/۷۲-۲۸)

موضع قرآن در مورد عقل و علم بسیار روشن و گویاست. کافی است کسی این متن ارجمند را بنگرد تا بر وی معلوم شود که نگرش قرآن در ترغیب انسان‌ها به خردورزی و حقیقت‌جویی تا چه اندازه است. قرآن خورشید روشنی‌بخش راه همه انسان‌هاست، اما فلسفه وجودی قرآن آن‌گاه تحقق می‌یابد که انسان‌ها مغزای وجودشان را که همان لب و نیروی ادراک حقیقت است، درکار بندند.

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص، ۲۹/۳۸)

در روایت امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم (کلینی، ۱۶) چنین آمده است:

یا هشام! ان الله تبارك و تعالى بشر اهل العقل و الفهم في كتابه ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ یا هشام! ثم بين ان العقل مع العلم ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (عنكبوت، ۴۳/۲۹)

سراغاز قرآن دعوت به خواندن و نامبرداری از ابزار علم است: ﴿أَفَرَأَى بِرَبِّكَ الَّذِي

خَلَقَ ... الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (علق، ۱۰-۵/۹۶)

در یکی از آیات قرآن چنین آمده است که ویژگی دعوت فرستاده الهی و پیروان او بصیرت‌آجین بودن و بینش آیین بودن است. ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (یوسف، ۱۰۸/۱۲)

بدین ترتیب، معارف قرآن مبتنی بر خرد و خردپروری، عقل‌انگیزی و جهل‌ستیزی است و البته این همه از آن رو است که این متن، سخن راستین الهی ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَهُ﴾ (اسراء، ۱۰۵/۱۷) و تجلی دانش خدای علام‌الغیوب است ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فرقان، ۶/۲۵)

نتیجه

در این مقاله، به اختصار چهار نوع رهیافت زبان دینی معاصر در غرب و اساس دشواری‌های آنها که همان معرفت‌بخشی است، مطرح شد. سپس درگامی دیگر زمینه‌ها و علل پیدایش و ظهور این رویکردها را مطالعه کردیم. آن‌گاه درگامی دیگر در پاسخ به این پرسش که آیا دیدگاه‌های زبان دینی عصر جدید غرب بر متون دینی مسلمانان، یعنی قرآن کریم و سنت مستند معصوم علیهم‌السلام قابل انطباق است یا نه، نیم‌نگاهی بر موقعیت قرآن کریم و پاره‌ای از مفاهیم آن انداختیم. آن‌چه از این نیم‌نگاه و زمینه‌های بروز دیدگاه‌های زبان دینی جدید غربیان به دست آمد این است که صرف‌نظر از دشواری‌های خود دیدگاه‌های مطرح شده، اساساً با توجه به تفاوت‌های زمینه‌های دینی - فرهنگی و تفاوت مبانی و پیش‌انگاره‌های یهودی - مسیحی غرب، با زمینه‌های دینی - فرهنگی و مبانی و پیش‌انگاره‌های عالم اسلام، دیدگاه‌های زبان دینی جدید غرب به هیچ روی نسبتی با متون دینی مسلمانان، یعنی قرآن و سنت محرز معصومان علیهم‌السلام نداشته و قابل تطبیق بر آنها نخواهد بود. افزون بر این که اساسی‌ترین دشواری دیدگاه‌های جدید، مسئله معرفت‌بخشی گزاره‌ها و آموزه‌های دینی است که با کنار نهادن و یا نادیده گرفتن آن پشتوانه اصلی گزاره‌ها و آموزه‌های دینی که همان ارجاع به واقع است، از میان می‌رود.

کتاب‌نامه

۱. انطونیوس، نجیب، معجم اللاهوت الکتابی، اشرف علی الترجمه و نقدها علمیا نیافته المطران، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۱ م.
۲. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۲، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴.
۳. پیترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و دیگران، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.

۴. تیسین، هنری، الهیات مسیحی، ترجمه طاطه ووس میکائیلان، انتشارات حیات ابدی، تهران، ۱۳۷۶.
۵. تیلش پاول، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور، فضل‌الله پاکزاد، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
۶. حائری یزدی، مهدی، فلسفه تحلیلی، به قلم عبدالله نصری، دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۷۹.
۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین، پوزیتیویسم منطقی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.
۸. دانلان، ک.س، فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان، ترجمه شاپور اعتماد و مراد فرهادپور، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت ارشاد اسلامی، مجله ارغنون، ش ۷ و ۸، زمستان ۱۳۷۴.
۹. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ج ۱۸، ترجمه ابوطالب صارمی و ابوالقاسم طاهری، چ ۲، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
۱۰. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ج ۶، ترجمه فریدون بدره‌ای، سهیل آذری، پرویز مرزبان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
۱۱. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، پرواز، تهران، ۱۳۷۳.
۱۲. ژیلسون، اتین هنری، عقل و وحی در قرون وسطا، ترجمه شهرام پازوکی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات، تهران، ۱۳۷۱.
۱۳. سابا، جورج، علی عتبه الكتاب المقدس، چ ۱، منشورات المكتبة البولسیه، قم، ۱۳۶۹.
۱۴. سعیدی روشن، محمداقبر، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، چ ۱، مؤسسه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۵.
۱۵. سعیدی روشن، محمداقبر، معجزه‌شناسی، چ ۱، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۶. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.
۱۷. کاپلستون، فردریک چارلز، فلسفه معاصر، ترجمه علی‌اصغر حلبی، (بی‌جا)، زوار، ۱۳۶۱.
۱۸. کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موفق، نیلوفر، تهران، ۱۳۷۰.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، انتشارات علمیة اسلامیة، تهران، (بی‌تا).
۲۰. لوکاس، هنری، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چ ۱، انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۶۷.

۲۱. لويس، ویلیام هلزی هال، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سروش، انتشارات صدا و سیما، تهران، ۱۳۶۳.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه اخلاق، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۰.
۲۳. مگی، برایان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴.
۲۴. موسوی لاری، مجتبی، سیمای تمدن غرب، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۰.
۲۵. مهدوی، یحیی، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.
۲۶. ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، چ ۴، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
۲۷. هاسپرس، جان، فلسفه‌دین (نقدی بر براهین اثبات وجود خدا به روش تحلیل فلسفی)، ترجمه گروه ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم، (بی تا).
۲۸. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۷.
29. Edwards Paul, *The Encyclopedia Philosophy*, New York, Macmillan, 1967.
30. Eliade Mirced, *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987.