

اعتبار خرد و

نویسنده با بررسی فیلم یک داستان ساده، نگرش انسان مدرن به هستی و رویدادها را مورد اشاره قرار داده و به این باور رسیده است که پرسش‌هایی چون یقین، خرد و روابط درهم پیچیده امور، تفاوت‌های انسان مدرن و سنتی را تشکیل می‌دهد. ایشان برای طرح مسأله اعتبار خرد و نسبت آن با دین، خرد را به معنایی که

«ما آدمیان بزرگترین نعمت‌ها را در پرتو دیوانگی بدست می‌آوریم و مرادم آن دیوانگی است که بخشش الهی است ... قدر و منزلت دیوانگی در نظر پیشینیان والاتر از مرتبه هشیاری بوده است زیرا دیوانگی بخششی است الهی و حال آنکه هشیاری جنبه انسانی دارد.»^۱

سقراط

«یک داستان ساده» عنوان فیلمی ساخته یکی از کارگردانان برجسته ایتالیاست. ماجرای فیلم، رویداد قتل یک دیپلمات باز نشسته است که مدت‌ها ویلای کهن و مورثی خود را در سیسیل رها کرده و پس از آنکه شبی بعد سالیانی دراز به عزم جستجوی نامه‌های قدیمی‌ای که میان پدر بزرگش و پسراندللو نویسنده بزرگ ایتالیا ردّ و بدل شده بود، به آنجا باز می‌گردد به پلیس تلفن می‌زند و از چیزی که یافته، پلیس را خبر می‌دهد و از او تقاضا می‌کند که به منزلش برود. پلیس به

نسبت آن با دین

مهدی رازی

در جهان مدرن مراد می کنند به همراه پاره ای از پیامدهای آن به خواننده نشان داده است و با جمع بندی نسبت خرد با دین به این نتیجه می رسد که شکافی که مدرنیسم در دین و باور سنتی ما پدید آورده، رو به گسترده‌گی دارد و دعاوی آنان چیزی غیر از دعاوی پیشینیان ماست.

این تقاضا اعتنائی نمی کند ولی فردا جسد او را در حالی که سرش به روی کاغذی کنار تپانچه خم افتاده بود می یابند. بر روی کاغذ جمله «من یافتم» نوشته شده بود. مفهوم «قدیمی» در این فیلم بسیار تکرار می شود: ویلا، مبلمان، تپانچه، نامه ها، تابلو نقاشی همه و همه قدیمی اند. مردم شهر در جشن ملی، اسباب و اثاثیه قدیمی خود را در آتش می سوزانند. شخصیت های فیلم، دادستان، کمیسر، رئیس پلیس، ژاندارم ها، سرجوخه، مأمور تحقیق، کشیش، استاد دانشگاه، همسر فرزند، شاهد ماجرا همه در معرض گمان و اتهام به قتل هستند و حتی گمان خودکشی نیز در حق مقتول می رود و این هزار توی گمانها تا پایان فیلم جای خود را به یقین نمی سپارد. حتی اصل ماجرا در فیلم نشان داده نمی شود بلکه تراکم تأویل های بی پایان هستند که بی هیچ ترجیحی بر یکدیگر، پیشا روی بیننده می رقصند. نخستین جمله ای که در این فیلم بر زبان یکی از شخصیت های پیچیده و پنهانی آن - استاد دانشگاه - می آید اینست که «هیچ چیز معلوم نیست» او

این سخن را در حالی می گوید که بر ساحل نشسته و به تلاطم دریا می نگرَد. مخاطب او نیز کسی است که فردا به عنوان شاهد به اداره پلیس فراخوانده می شود. پس از پاره ای پژوهش ها همه به این نتیجه می رسند که جستجو و کاوش بیشتر بر تیرگی و پیچیدگی موضوع می افزاید. از اینرو همه به یکدیگر توصیه می کنند که خیال کشف «حقیقت» ماجرا را از سر برون سازند و حادثه را همان سان که روی داده رها کنند.

جانمایه فیلم بازتاب نگرش انسان به هستی و رویدادهاست. این معنا و محتوا خونی است که در رگهای ادبیات مدرن می دود و بدان جان می دهد. از «قصر» و «محاکمه» کافکا گرفته تا «بار هستی» میلان کوندرا. دگرگونی نگاه آدمی به پرسش هائی چون حقیقت، یقین، خرد و روابط درهم پیچیده امور، گوهر تفاوت های انسان کهن و انسان مدرن است. «یک داستان ساده» حکایت پیچیدگی و لایه لایه گی فریبنده حقیقت است.

..*

خرد از پرکارترین و پر معناترین واژه فلسفی است، جدا از آنکه در گستره های دیگر نیز بکار گرفته می شود. بنابراین می توان تعریف های بی شماری را از خرد پیش روی نهاد و در راستی و ناراستی هریک مناقشه نمود. ولی نیت این قلم احصاء و استقراء این تعاریف نیست. گو اینکه در پاره ای از انگاره های مدرن و پست مدرن سخن از تعریف کردن معنا ندارد. نخست می کوشیم که خرد را به معنائی که در جهان مدرن مراد می کنند به همراه پاره ای از پی آورها و پیشینه ها و پسزمینه های آن بشناسیم و سپس دریابیم که این کاخ بلند بر چه پایه ای با چنین پشت گرمی ایستاده است و محک اعتباری آن چیست و ناقلان در عیار سنجی آن چه اندیشیده اند و دست آخر ببینیم که خرد در همکنشی با دین به چه راهی رو می کند و در آمیزش با وحی، چه صورتی به خود می گیرد.

خرد باوری، علی الاصول بنیان مدرنیته به شمار می رود. یعنی مرزی که جهان پیشینیان را از جهان معاصر می شکافد. این ایده تقریباً مقبول بیشتر فیلسوفان مدرنیسم است. خرد باوری در اینجا به معنای عقلانی و ریاضی دیدن هستی و محاسبه پذیر کردن طبیعت است. فرو کاستن روابط کیفی جهان به روابط کمی، از مهمترین وجوهی است که در معرفت پیشینیان جانی نداشته است. از پی آمدهای ضروری فرایند عقلانی سازی جهان Rationalization اسطوره زدائی و افسون زدائی از جهان و توان تسلط و تصرف در طبیعت، پدید آئی تکنولوژی مدرن و رویش تمدن عظیم معاصر است. از اینرو این نوع کارکرد خرد، به زبان فیلسوفان خرد ابزاری instrumental

Reason نام گرفته است.

باور به خرد از محوریت یافتن سوژه سرچشمه می‌گیرد. دکارت به مثابه یکی از ارجمندترین بنیانگذاران مدرنیته، نخست خانه آگاهی‌ها و دریافت‌های خود را با آتش شک سوزاند و آنگاه نظامی نو بر پایه یقین به «می‌اندیشم پس هستم» آفرید. نخستین یقین بازیافته او، راه شناخت را از ابژه (متعلق شناسائی) به سوژه (فاعل شناسائی) دگرگون ساخت و سوژه را به بنیاد آگاهی‌های آدمی فدا نمود. پیش از دکارت که روزگار غلبه تصویر اساطیر جهان در آئینه معرفت آدمی بود، هیچ سخن از ذهن آدمی به مثابه سوژه نمی‌رفت. ذهن خود به مانند پدیداری عینی و خارجی موضوع کاوش‌های هستی‌شناختی Ontological قرار می‌گرفت. پرسش از سوژه و خرد و در پی آنها حقیقت، هنوز جایی برای رویش نیافته بود. همه هم فیلسوفان در پی پژوهش حقیقت وجود-فارغ از تعینات- بود.

پس از دکارت نیز کانت شناخت ذهن را مقدم بر شناخت جهان بیرونی دانست. کانت اما بیشتر به مفهوم انتقاد تکیه می‌کرد و باور داشت که خرد توان سنجش تجربه‌های درونی و بیرونی (علم و اخلاق) را دارد و حقا می‌تواند به گونه‌ای خود آئین Autonomy (در برابر دیگر آئینی Heteronomy) خود را نیز عقلانی کند، و بر پایه خرد استوار بماند. بدینسان او معرفت را حاصل فرایندهای ذهنی می‌دانست. مقوله‌هایی هستند که ذهن آنها را می‌آفریند و بر متعلق شناسائی فرا می‌افکند و با این روش آن را می‌شناسد. هم چنین گستره دریافت‌های عقلانی را تحدید ساخت و شعاع کاربرد و توانائی خرد را کم و کوتاه کرد. به گماه او ما اشیاء فی نفسه را (چه ابژه فی نفسه و چه سوژه فی نفسه) نمی‌توانیم بشناسیم و تنها می‌توانیم به ظواهر راه پیدا کنیم. و رای پدیدارهای درونی و بیرونی جایی برای جولان سمند سرکش خرد، وجود ندارد. بدین روی گستره معرفت عقلانی تنها در چارچوب تجربه حسی مرزبندی می‌شود. «ما فقط ظواهر یا پدیدارها را می‌شناسیم نه اشیاء فی نفسه را که در پس آنها هستند، خواه این پدیدارها در خارج باشند و خواه در درون به صورت نفسانیات ما. معرفت عبارت از قضایائی درباره اشیاء متحیز در زمان و مکان و تابع قوانین ناشی از قوه فهم است. شناختن به معنای اطلاق مفاهیم بر داده‌های حسی است... انسان تنها در محدوده و نیائی که شهود یا ادراک حسی در آن میسر باشد از بکار انداختن نیروی شناخت خویش بهره‌ای می‌برد.^۲ بنابراین کانت جای سوژه و ابژه را با یکدیگر عوض کرد و باور یافت که جهان ابژه‌ها با فهم ما انطباق می‌یابند، نه اینکه فهم ما ابژه‌ها را همچنان

که هست دریابد. از این‌روی گزاره‌های متافیزیکی را به دلیل نداشتن محتوای تجربی، فهم ناپذیر می‌انگارد. جهان متعلق ادراک از تطبیق مقوله‌های پیشینی بر تجربه فراچنگ می‌آیند و نفس و ذات باری و اختیار و مفاهیمی از این دست، چون تحت این مقوله‌ها در نمی‌آیند، شناختنی نیستند.

راست آنست که فلسفه کانت، دانش مرزهای خرد آدمی است. ولی راهی که کانت برای شناخت خرد و میدان توانائی‌های آن گشود البته مقبول فیلسوفانی چون هگل نمی‌توانست واقع گردد. هگل دو تمایز در فلسفه کانت را بر نمی‌تابد. نخست تمایز پدیدار از شیء فی نفسه و آن دیگر حدی که خرد و ما می‌نهد و عقلانی را از ناعقلانی جدا می‌کند. به گمان او این حد تنها در جهان پدیدارها کاربرد دارد (چیزهایی بر ما پدیدار می‌شوند که تحت مقوله‌های درآیند) و در جهان فی نفسه عقل راهی نمی‌یابد. هم چنین کشیدن مرز میان واقعیت شناختنی و واقعیت شناخت ناپذیر متضمن پارادوکس آشکاری خواهد بود. چرا که نفس همین کار گواهی می‌دهد که فراسوی مرزها نیز به گونه‌ای برای خرد شناخته شده است و گرنه سخن گفتن از آن محال می‌نمود. بر این پایه هگل نمی‌پذیرد که با پروژه کانت بتوان به نقد خرد به منزله امری قائم به خود و فارغ از شائبه‌های نابخردانه نگریست. از پس اینها دوران خرد ستیزی بدگمان یعنی مارکس و فروید و نیچه از راه در می‌رسد.

این سه هر یک به سویه فریبنده و حقیقت پوش خرد چشم می‌دوزند و خرد را سیم‌اچه‌ای برای راهزنی باطن فرا می‌نمایند. به رغم آنکه کانت ذهن آدمی را چشمه آفریننده واقعیت می‌دانست این سه هر یک به گونه‌ای بر تاثیرپذیری شگفت انگیز جهان بیرونی بر خرد تاکید می‌کنند، به گونه‌ای که خرد جز تصویری کژتاب و وهم‌آلوده و باژگونه از واقعیت نمی‌تواند بازتاباند.

از این میان مارکس از آگاهی دروغین و عشوهری‌ها و طنازی‌های خرد- که او خود آنرا ایدئولوژی می‌نامید- سخن گفت. به گمان او ایدئولوژی، شناخت باژگونه واقعیت است. هم چنین «واقعیت تنها و به سادگی روی هم قرار گرفتن یا ردیف شدن حقایق ناب نیست. بل همواره با این حقائق «توصیف حقائق» نیز هست ... جهان بینی یا ادراک توصیف شده (یا به زبان ایدئولوژی) خود پاره‌ای است از واقعیت که هم به سهم خود شکل دهنده تکامل بعدی آن است ... آگاهی دروغین بخشی از واقعیت است و این واقعیت نه تنها باید درک شود بل باید دگگون شود»^۳

هم چنین مارکس باور داشت که اقتصاد و به ویژه مناسبات تولید که مجموعه ابزارهای فنی جامعه و نیز سازمان کار را در بر می‌گیرد از عناصر زیربنائی اند و دانش‌ها و اندیشه‌ها و نیز ایدئولوژی‌ها پاره‌ای از عناصر روبنائی و وابسته به شیوه معیشت جامعه هستند. این انگاره آشکارا خردمندی را

پیرو و همبسته عوامل و پارامترهای بیرونی می‌سازد و اندیشه آدمیان را تأثیر پذیر از پیشه آنان می‌داند. بدینسان مارکس استقلال و انفراد خرد را در دریافت یا آفرینش واقعیت - آنگونه که کانت می‌انگاشت - به پرسش می‌گیرد.

از سوی دیگر فروید ذهن را به خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم کرد و خودآگاه بودن را اصطلاحی بر پایه بی‌واسطه‌ترین و قطعی‌ترین نوع ادراک می‌دانست که در ورای آن ضمیر ناخودآگاه با آن همه پنهانی و پیچیدگی وجود دارد. تصوراتی که به دلیل مخالفت نیروی ویژه‌ای در بیرون نتوانسته‌اند جنبه آگاهانه بیابند و ناخودآگاه دفن می‌شوند. ضمیر ناخودآگاه جایگاه تصورات سرکوب شده و سرکوب نشده است و حتی پاره‌ای از «خود» نیز ناخودآگاه است^۴. بنابراین حتی دریافت آدمی از خود نیز مشوش و ناراست می‌نماید. این انگاره از ذهن خرد ناب را یکسو می‌نهد و بر درهم آمیختگی کارکرد خرد و دیگر غرایز درونی و انگیزه‌ها و سائق‌های روانی تکیه می‌کند.

ژرف‌تر و کوبنده‌تر از این دو نیچه بود که در ورای حقیقت و واقعیت چیزی جز اراده معطوف به قدرت نمی‌یافت. به گمان نیچه ارزشها و دانشهای آدمی هدفمند و غایت‌گرا نیستند و تنها از بازکوفتگی غرایز او سر می‌زنند. استنتاج و داوری‌ها درباره گیتی و هستی و تحمیل مقوله‌های مختلف (علت و معلول، کمیت، کیفیت و ...) بر آن، کار ناتوان بیچاره‌ای است که این انگاره‌ها را برای چیره شدن بر طبیعت پیرامون خود می‌آفریند. از اینرو حقیقت خادم آدمی قرار می‌گیرد و نه مخدوم آن و به سخن دیگر تابع قدرت و اراده آدمی می‌گردد. از این چشمه است که نیهلیمس می‌جوشد. فراسوی هستی‌های سایه‌واری که گرداگرد ما را پوشانده است چیزی جز دیواره ستبر و سترگ نیستی نخواهیم یافت. این باور، حتی غباری از خرد، یقین، ارزش‌ها، حقیقت و واقعیت - بدان معنایی که در سنت فکری ما رسوخ و رواج دارد - بر جا نمی‌نهد و همه را یکسر پیرو اراده معطوف به قدرت می‌داند. در باور نیچه «عقل نصیب این موجودات به غایت شوربخت و ظریف و بی‌دوام شده است تا صرفاً به منزله ابزاری برای محافظت از آنان عمل کند و خروج آنان را از قلمرو هستی برای لحظه‌ای به تأخیر اندازد... عقل در مقام ابزار بقای فرد قوای اصلی خود را از خلال دورویی و ریا شکوفا می‌سازد که خود سلاح اصلی ضعفا و افراد بی‌رمق در مبارزه برای بقا است... آدمی در عین حال تحت تأثیر ملال و ضرورت‌های زندگی مایل است به صورت اجتماعی و در میان گله زندگی کند و از این رو محتاج صلح و آرامش است... این پیمان صلح، شرایطی را به دنبال می‌آورد که به نظر می‌رسد نخستین گام در جهت کسب همان میل معنایی به

حقیقت است. به عبارت دیگر تعریف و تسمیه لازم الاتباع و برخوردار از اعتبار عام برای اشیاء و امور ابداع می‌گردد و این قانونگذاری زبانی نیز به نوبه خود نخستین قوانین حقیقت را برقرار می‌سازد زیرا از اینجاست که برای نخستین بار تقابل میان حقیقت و دروغ بر می‌خیزد^۵.

از آنجا که ساختار مدرنیسم بر پایه باور به خرد و توانائی او در فراچنگ آوردن حقیقت ایستاده است، پیشنهاد آغازین پست مدرنیسم جز یورش نقادانه به خرد چه می‌تواند باشد و از این میان چه کسی بسان نیچه دلنوازتر و خرد ستیزتر خواهد توانست پیشوای آن گردد؟ از این روست که گره سختی میان اندیشه نیچه و گرایش‌های پست مدرنیسم در می‌افتد. میشل فوکو تحت تأثیر نگاه ژرف نیچه چنین می‌انگاشت که علی‌الاصول هر مسأله سیاسی همان مسأله حقیقت است. و حقائق چیزی جز بازتاب کشمکش نیروهای اجتماعی نیستند. بدین سان مسأله قدرت و حقیقت در انگاره فوکو درهم می‌تنند و گره می‌خورند. از این چشم‌انداز نگاه فوکو به مسأله دیوانگی دوخته می‌شود. فوکو می‌کوشید تا دریابد که دیوانگان چرا و چگونه از جامعه دور نگاه داشته می‌شوند و در نهادهای ویژه‌ای مراقبت و گاه درمان می‌گردد چه معیارها و محک‌هایی آنان را دیوانه می‌داند و روشهای ضبط و درمان و آزار آنان چیست؟ گشایش این گره‌ها را فوکو در گرو درک دستگاه معرفتی مدرن که امروزه حاکم است می‌دانست. به واقع اهمیت و اصالت یافتن روشها و دانش‌های عقلانی نوین اقتضاء می‌کنند که دیوانگان از جامعه رانده و دور گردند به گمان فوکو در جهان مدرن خرد به گفتمانی تک‌گویانه monlogic دست یافته است تا از بن پیوند خود را با دیوانگی بگسلد و از خم و خطر آن بیاساید چرا که همواره دیوانگی یا گفتمانی تهی و بی‌دلالیت انگاشته شده و یا گفته فرا عادی و رمزانی که از توانائی گفتمان‌های عادی برتر می‌گذرد و در هر صورت نخواهد توانست که تاب پذیرش و ماندن بیاورد. از اینرو تاریخ دانشها به گمان فوکو تاریخ عقلانیت است که همواره کوشیده است که ساختار اصیلی را که در ورای سیمایچه‌های گوناگون جنون پنهان بوده به خاموشی بنشانند.

فوکو باور دارد که شیشه این خاموشی باید شکسته شود و دیوانگی نیز به سخن درآید. بر این پایه درمانگاه‌ها در روزگار مدرن بر بنیان سخت معرفت شناختی بنا شده‌اند و آشکارا عزم جدائی افکندن میان خرد و ناپخردی دارند. خردی که امروزه قدرتمدارانه مدعی تملک حقیقت است و دیگر کار کردهای ذهن آدمی را تهدیدی برای عقلانیت نظام وجودی و انسانی می‌بیند و طرد و طعن و ضبط و زجر آنها را بایسته می‌انگارد. بنابراین آنچه که برای فوکو مهم به چشم می‌آید پژوهش

پیوند سختی است که میان گونه‌های متعدد آگاهی به دیوانگی و کاوش حقیقت آن از یک سو و شیوه‌های راندن و دور داشت دیوانه از سوی دیگر وجود دارد و از این راه گفتمان‌های فراوانی را می‌آفریند. روزگار مدرن به خوبی توانسته است دیوانگی را از هم‌نشینی و دیالوگ با خرد باز دارد و نابخردی را که روزگاری رشته پیوند آدمی و حقیقت را می‌لرزاند، نابود و ناپدید کند و از گستره ذات اندیشگر برون سازد. به واقع پیشفرض بنیادین فوکو اینست که پدیدآئی گفتمان در هر جامعه‌ای، هم هنگام، پدیدآئی ناظم و نظارت‌کننده و پالایشگر است که مراقبت و نظارت خود را از راه کانال‌های سه‌گانه به انجام می‌رساند. این کانال‌ها عبارت‌اند از تحریم و منع در گستره‌های گوناگون و به ویژه در گستره جنسیت و سیاست و نیز رواج دادن انگاره جدائی میان خرد و دیوانگی و آن دیگر تعارض میان حقیقت و خطا. فوکو پرسش از حقیقت را - بار دیگر پس از نیچه - در میان می‌افکند. پرسش از حقیقت نه بدین معنا که چیست بل بدین معنا که اعتبار حقیقت از چه راهی بدست آمده و چرا حقیقت به جای دروغ این همه قدر و ارج می‌بیند و دلها را می‌ریابد و می‌نوازد و چرا افسانه و اسطوره و پندار و رؤیا بر آن ترجیح ندارند. به گمان او اراده معطوف به حقیقت که تا این اندازه در جامعه مدرن ریشه دوانیده، منع و تحریم و نیز شکاف خرد و دیوانگی را سبب شده است. او پس از پژوهش‌های بسیار بدین جا می‌رسد که اراده معطوف به حقیقت وجه پیدای اراده معطوف به قدرت است و چیزی جز آن نیست. اراده معطوف به حقیقت امروزه خود را از فلان نهادهای علمی و تربیتی در جامعه تحمیل و تحکیم می‌کند. از اینرو حقیقت فراتر از قدرت و بی آن نیست. حقیقت به برکت پاره‌ای اجبارها و فشارها پدید می‌آید و با قدرت هم‌کنش و هم‌پیمان است. هر جامعه‌ای نظام ویژه‌ای دارد که با حقیقت خود در پیوند است و سیاست کلی خود را بر پایه آن حقیقت سامان می‌دهد. هر جامعه‌ای ابزارها و اشکال ویژه خود را برای تمییز میان درست و نادرست و نیز برای دستیابی به حقیقت دارد و با آن جایگاه کسانی را که در حکم روشنگران و مرزبانان حقیقت‌اند، آشکار می‌سازد. بنابراین چگونه می‌توان حقیقت را از گستره قدرت رهانید در حالی که قدرت سرشت حقیقت است؟ جز آنکه سلطه حقیقت را از ساختار اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی جامعه دور نگاه داشت. Deconstruction^۶ یکی دیگر از گرایش‌های مهم پست مدرنیستی است. ژاک دریدا به مثابه آفریدگار این نظریه، بر پایه رفع تمایزهای مفهومی، شالوده‌متون را می‌شکند و سنت چند هزار ساله تفکر غربی را - از افلاتون به اینسو - نقد می‌کند. انگاره مهم Deconstruction نا آشکارگی معنا در متن است. گریز معنا از متن، نویسنده و خواننده را در کنش با متن به بازی بی‌پایانی

می‌کشاند که هیچ یک به معنای نهائی و راستین نمی‌انجامد. در این بازی زبانی هم معانی فراوانی پیدا می‌شوند و هم پنهان می‌گردند. این انگاره بی‌درنگ به نسبیت می‌رسد. البته نه نسبیت به معنای دانستن اینکه چیزی را نمی‌توانیم دریابیم. بلکه نسبیت به معنای ندانستن... بگونه‌ای که خود این باور نیز شناور در حوض بی‌باوری است. بدینسان خرد به مثابه دانای کل و گویای تنها در گستره جهان مدرن اقتدار خود را بر باد رفته می‌بیند و همنشین دیگرین پارهای نابخردانه می‌گردد. به گمان دریدا، سنت تفکر غربی همواره درون دیوار تقابل‌های دوگانه اندیشیده است. او با قرائت آثار کسانی چون افلاتون و روسو و هوسرل و مانند آنها بدین نتیجه رسیده است که تقابل‌های دوتائی تنها فرضی بوده که می‌توانسته است در حدود دانائی آنها بگنجد. فهرست بلند او از این تقابل‌ها گستره فراگیر آنها را باز می‌نماید. غیبت/حضور، دال/مدلول، خوب/بد، طبیعت/فرهنگ، مرد/زن، جوهر/عرض، درون/برون، حقیقت/دروغ، درست/نادرست، هستی/نیستی، همانندی/تمایز، جسم/روح، خرد/نابخردی، ذهن/ماده، گفتار/نوشتار... به واقع هر یک از این تقابل‌ها به خودی خود وجود ندارند. یعنی به اصطلاح فلسفه بومی ما از مقوله دو متضاد نیستند بلکه از مقوله دو متناقض اند که یکی به معنای رفع آن دیگر است. (مرد یعنی عدم زن، طبیعت یعنی عدم فرهنگ، گفتار یعنی عدم نوشتار، زندگی یعنی نفی مرگ و همانندی نفی تمایز و...) دریدا می‌اندیشید که همواره این تقابل‌ها در پایگان ارزشی می‌نشینند و به منطق دو اندیشی tow valw logic تن می‌سپارند. (گفتار برتر از نوشتار، حضور برتر از غیاب، طبیعت برتر از فرهنگ، مرد برتر از زن و...) او نمی‌خواهد برتری و مرکزیت را از یکی به دیگری گذر دهد چرا که این خود باز در غلتیدن به دام تقابل‌ها و باور به یک مرکز معنائی است بلکه به گمان او باید هر یک از دو سوی تقابل را از مرکز معنا بودن تهی ساخت. او یکی از مهمترین وظائف Deconstructionalist را شکستن ساختار این تقابل‌ها و رهاندن ذهن اندیشگر از زندان آن می‌داند.

به هر روی اعتبار خرد به مثابه تنها راه جستجو و دستیابی به حقیقت (به سان خود مفهوم حقیقت) از میان می‌رود و همواره مرده ریگ سنت گذشته فکری در زمین و زمینه پست مدرنیسم دفن می‌گردد. ناقلان مدرنیست خرد آن را به زبان و غریزه و تاریخ فرو می‌کاستند ولی ناقدان پست مدرنیست حتا این سه گستره را نیز درهم می‌شکنند و ساختار عینی و معانی درونی آنها را انکار می‌کنند. فیلسوفان مدرنیست خردباوری را در گستره فرهنگ نوشتاری می‌نشانند و از آن سرمست و مسرور می‌گشتند و اسطوره را در برابر آن می‌نهادند و آن را ویژه دور بسته فرهنگ گفتاری

می‌پنداشتند، ولی اندیشمندان پست مدرنیست، پایگان ارزشی این متقابل‌ها را درهم می‌ریزند و آنها را از حیث تضمن معنا هم‌ارز و هم‌گونه می‌پندارند. به یک معنا، پست مدرنیسم اعلام پایان توانایی‌ها و نیروهای نهفته خرد (مدرنیته) است. خواست خرد همسان و هم‌رنگ کردن همه بن‌پاره‌های معرفتی و نامعرفتی و به سنجش نشانیدن آنها در پیشگاه خرد است. به دیگر سخن جهانی که خرد جوای آنست، جهانی است که وحدت درونی و بیرونی داشته باشد؛ رؤیائی که با ظهور پست مدرنیسم، محال بودن آن، آزموده و آشکار گردید. پست مدرنیسم از اینرو تعدد و تکثر جهان را به سبب گستردگی و پراکندگی خاستگاه داوری‌ها در ملل و اقوام گوناگون به رسمیت می‌شناسد و آرمان دهکده جهانی را رؤیائی دست نیافتنی می‌بیند. از این اشارت‌های کوتاه، چه بهره‌ای می‌توان برد؟ نخست آنکه نمی‌توان بنا به فرض ساده انسانی به احکام و داوری‌ها و ارزش‌های آفریده خرد گردن نهاد. خرد برای حضور در سرنوشت بیرونی و درونی آدمی نیازمند پناه و پشتوانه‌ای خلل‌ناپذیر است. همچنانکه می‌دانیم کوشش فیلسوفان برای خود آئین ساختن خرد و قائم به ذات نمایاندن آن راهی به جایی نیافت و به نیکی نشان داد که پای چوبین خرد ناتوان‌تر از آنست که بتواند سنگینی این هیولا را تحمل کند. بنابراین اثر تکیه به خرد مطلوب و مرغوب باشد، باید در ورای آن بنیان استواری را به مثابه اعتبار دهنده یافت، چرا که خرد بیش از آنکه سرشتی خود آئین داشته باشد سرشتی خود ویرانگر دارد. این بنیان استوار را در کجا باید جست؟ آیا دین می‌تواند بنیانی برای باور به خرد باشد؟ البته به یک معنا می‌تواند. اگر تسلیم به دین را در گرو باور به خرد نیافکنیم، به آسودگی می‌توانیم تسلیم به خرد را به گروگان دین واگذاریم. به سخن دیگر به جای عقلانی ساختن دین، خرد را شرعی کنیم. این سخن به هیچ روی نشان بداعت و بدعت ندارد. چنین تجربه‌ای اگر نه سرتاسر تاریخ معرفت دینی که بخش گسترده‌ای از آن را پوشانیده است. اشاعره به حسن و قبح عقلی تن در ندارند و دست خداوند را در امر و نهی گشوده‌تر می‌خواستند و اندیشه را به پای شریعت قربانی می‌ساختند. معتزلیان و شیعیان نیز اگر چه در تئوری خداوند را مقید و محدود به قوانین نظری و عملی پرسیخته خرد می‌دانستند ولی در عمل از کرده‌های خداوند نمی‌پرسیدند (لایستل عما یفعل^۷) و همه طبیعت و شریعت را معلل به اموری فراتر از ادراک بشر می‌دانستند. بر این روی خرد همواره از هم پیمان و هم‌قبیله خود «آزادی» جدا می‌گردد و در قلمروی که تنها دین بدان مجال می‌دهد، جولان و کارکرد خواهد داشت. خردمندی نیز بسان دیگر رفتارهای بشری تحت ولایت مطلق حضرت ربوبی قرار می‌گیرد. این تلقی از خرد در سنت عرفانی ما نیز آشنا و دلرباست.

خردمندی امری شیطانی و سبب حرمان از بهشت رحمت خداوندی دانسته میشود و در عوض نفس تسلیم و اسلام و ایمان - که چیزی جز رهائی از وسوسه های خرد ساخته نیست - رستگاری و بصیرت و رضوان پروردگار را در پی می کشاند. از سوی دیگر باگرداندن اعتبار دین به خرد و بخردانه ساختن آن، چیزی جز سرکشی در برابر دین و ریختن باران پرسش های بی پایان بر سر آن و سوزاندن رشته ایمان و پشت گری به خرد به جای پشت گرمی به خدا نیست. خرد باوری نمی تواند به هیچ روی بی پیوند با انسان باوری و بیگانه با خدا باوری باشد. سنجش دین با خرد به معنای فرو کاستن دین و امر قدسی به امری بشری است و اصالت را به خرد می سپرد.

بنابراین نسبت دین و خرد چیست؟ این پرسش بی درنگ دامان پرسش دیگری را به میانه ذهن می کشاند: راه پذیرش دین چیست؟ به گمان من برای یافتن پاسخ این پرسش، موقتاً باید نسبت به خرد بی باور بود و آن را هم ارز دیگر منابع داوری دانست. هم چنین باید به جای پژوهش و اندیشه درباره راهی فرا تاریخی و فراتجربی، پاسخ را در چارچوبی تاریخی و تجربی کاوید. باید دید مؤمنان چگونه به دین ایمان می آورند؟ چه عواملی در ایمان مؤمنان تأثیر می نهد؟ خرد بیشتر در سپردن ایمان نقش داشته یا در ستردن آن؟ تجربه تاریخی نشان می دهد که برای ایمان آوردن، کمترین چیزی که آدمیان بدان نیاز دارند خرد است و هم چنین برای از دست شستن ایمان بیشترین چیزی که در کار می آورند خردمندی است. برآستی پیامبران به مثابه نخستین مؤمنان دین، خود از چه راهی به دین خود ایمان می آورند و در این میان تا چه اندازه از خرد وام می گیرند؟

پیامبران دچار تجربه درونی «وحی» می گردند و این تجربه نیرومندترین باورها را برای آنان می آفریند. به گمان من پذیرش دین برای پیامبران و جز آنان به یک گونه انجام می پذیرد. دیگران اما اگرچه توانائی تلقی وحی را ندارند ولی می توانند دین را به مثابه تجربه درونی در آورند. این تجربه درونی برای آنان حکم وحی را دارد. تجربه ای است که آنان را از ژرفای تیره زمین به سطح سپیده و روشن دیدار خداوند می پیوندد. بدین روی هر کس برای دیندار شدن در انتظار وحی است و در این راه خرد، خسی خرد نیست.

اما مگر می توان انکار کرد که امروزه عقلانی ساختن دین اعتبار عمومی یافته و گفتمان و آرمان جامعه روشنفکران دینی گشته است؟ راست آنست که این رویکرد، بیشتر واکنشی به شوک مدرنیسم است. اینرا می توان از این تجربه تاریخی دریافت که همواره قرائت های از دین و گروه هایی در تاریخ بر این رویکرد تأکید می کردند که خود مغلوب و مطرود و منزوی بودند. خرد را می خواستند

و از آن سخن می‌گفتند، برای آنکه خرد همواره با سایبانی از آزادی حضور دارد. معتزله و شیعه به منزله یکه داران دفاع از خردمندی همواره آماج خشم و خشونت خردستیزانه طبقه یا شخص حاکم بودند. حکومتی که بر پایه‌های فکری اشعریان ایستاده بود. معتزلیان، دیرگاهی نپائیدند و خون خود را بر سر خرد نهادند و در غبار تاریخ گم شدند، ولی شیعه که چون جوئی ژرف و باریک از آغاز اسلام به اینسو جریان داشت، به فرجام در هزاره هجرت به قدرت رسید. شگفت نیست که پس از دستیابی شیعه به اقتدار و فرو مردن چراغ خانه حریف، جنبش‌های خرد باورانه نیز (فلسفه، کلام) در هم پیچیده شد و گفتمان تشیع به مثابه گفتمانی یکه و تنها میدانی فراخ برای ظهور یافت و عرصه را تهی از رقیب دید یا پنداشت. اکنون نیز بیش از یک سده است، شکافی که مدرنیسم در بُن باور و رفتار سنتی ما پدید آورده، نه تنها بهم نیامده که رو به گسترده‌گی دارد. اندیشه‌وران دینی برای چاره‌اندیشی به تکاپو ایستاده‌اند. پاره‌ای از آنان گمان می‌برند که حریف نو از ادعای نو تهی است و همان دعاوی کهنه اشعریان و منکران و ملحدان سده دوم و سوم هجری را جامه‌ای نو می‌پوشاند و به فراخور مُد شبیه می‌سازد. از اینرو می‌کوشند که آنان نیز همه فرآورده‌ها و پاسخ‌های پیشینیان را در کیسه‌ای نو بریزند و بدوزند و مباهی و متبہج پیش روی حریف فریه و هیولا گونه مغرور بیافکنند. ولی دریغ و درد که نه ادعای این حریف همان ادعای حریفان کهنه پوش پیشین است و نه این کیسه نو بافته دل و دیده‌ای را می‌رباید و خاطری را به دام می‌نشاند. حریف نو نه به حقیقت باور دارد و نه به خرد. او در کار پیوند زدن حقیقت به قدرت و هم‌ارز نمایاندن خرد با جنون است. رهاورد اندیشه‌وران ما از دین، برای آدمیانی با این انگاره‌ها چیست؟

پی‌نوشتها:

۱. آ. افلاطون ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران اردیبهشت ۱۳۵۷ چاپ نخست ص ۱۳۱۲.
۲. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، اسفند ۱۳۶۷ چاپ نخست، ص ۵۷.
۳. احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، نشر مرکز، تهران چاپ نخست ۱۳۷۳ ص ۱۵۶.
۴. فروید، زیگموند، خود و نهاد، ترجمه حسن پاینده - ارغنون ش ۳ ص ۳۲۹.
۵. نیچه، فردریک، درباره حقیقت و دروغ به مفهومی غیر اخلاقی، ترجمه مراد فرهادپور - ارغنون ش ۳ ص ۱۲۲ به بعد.
۶. ژاک دریدا خود باور دارد که این اصطلاح ترجمه ناپذیر است.
۷. قرآن کریم سوره انبیاء آیه/ ۲۳.