

عمل‌گرایی مدرن در دین

شهرام پازوکی*

چکیده

مسئله عمل و نسبت آن با نظر از مسائل اصلی فلسفه از قدیم تا کنون است. این مسئله در ادیان مختلف نیز به گونه‌ای دیگر مطرح شده است. عارفان ادیان عموماً علم بدون عمل را در دین نمی‌پذیرند و آن را موجب سکون و انحراف اهل دین می‌خوانند. در مقابل این‌ها نوعی عمل‌گرایی قشری نیز در تاریخ ادیان دیده می‌شود که یک نمونه اصلی‌اش خوارج در تاریخ اسلام است. اما در دوره مدرن، نوعی دیگر از عمل‌گرایی با مبانی مختلف ظاهر شده که در فهم و اندیشه دینی نیز اثر عمیق گذارده و منجر به پیدایش اندیشه‌ها و جریان‌های قائل به اصالت عمل در دین شده است. دو جریان مهم پراگماتیسم و فاندمنتالیسم دینی حاصل این اندیشه‌اند. مسئله اول این مقاله شرح اهمیت ملازمه علم با عمل و نفی عمل بدون علم در دین است و مسئله دوم آن؛ بیان دو نوع مذکور عمل‌گرایی دینی در دوره مدرن و مبانی و نتایج سوء آن در عالم معاصر است. کلیدواژه‌ها: عمل، نظر، عمل‌گرایی در عرفان، عمل‌گرایی مدرن، تجربه دینی، پراگماتیسم، اصول‌اندیشی.

* عضو هیأت علمی موسسه حکمت و فلسفه ایران.

E-mail: pazouk@irip.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۲/۱۵ پذیرش نهایی: ۹۰/۲/۱۰

مقدمه

در کتاب مقدس هندوان، به‌گودگیتا، کریشنه (Krishna) که مظهر (Avatar) خدای حافظ ویشنو (Vishnu) است، خطاب به ارجونا (Arjuna) که مرید اوست، می‌گوید: «سالکان طریق نجات این حقیقت را دانستند و به‌عمل برخاستند. تو نیز در پی آنان رو و عمل پیشه کن.»^۱ ولی بلافاصله می‌افزاید: «حتی دانایان حیرانند و نمی‌دانند که عمل چیست و ترك عمل کدام است. اینك من تو را گویم که عمل چیست تا به دانستن آن از پلیدی‌ها برهی.»^۲

اینك دیرزمانی است که معنای حقیقی عمل و ارتباط آن با نظر از یاد رفته است تا آنجا که تقریباً در عموم جریان‌های فلسفی مدرن حتی این دو را متضاد یکدیگر دانسته‌اند و به انحای مختلف فتوای اکید به پایان نظر و کفایت آن و پرداختن به عمل داده شده است. از يك طرف، مارکس به صراحت اعلام می‌کند که تاکنون «فلاسفه عالم را به شیوه‌های مختلف تفسیر کرده، نکته، تغییر آن است.»^۳ و از طرف دیگر، هم‌زمان با او، پدر الهیات جدید، کیرکه‌گور، بر آن است که تاکنون کلیسا و الهی‌دانان مسیحی، اصول تعالیم مسیحی را تفسیر (تئوریزه) کرده‌اند، اینك وقت عمل به آن است. از این‌رو است که می‌توان فلسفه آگزیستانسیالیسم را که پیروانش - به شدت و ضعف - تابع کیرکه‌گور هستند، نیز نوعی فلسفه قائل به اصالت عمل (activism) خواند و دریافت که چگونه ژان پل سارتر در این مسیر می‌تواند فیلسوفی مارکسیست شود، یا اینکه پی‌برد چرا فیلسوف آمریکایی ریچارد رُرتی تفکر مارتین هیدگر، متفکر معاصر، را با جان دیویی مقایسه کرده و به صرف توجه هیدگر به عمل، تفسیری مبتنی بر فلسفه اصالت صلاح عملی (پراگماتیسم) از آن می‌کند،^۴ در حالی که خود هیدگر اصولاً بر آن بود که مقام اصلی تفکر حقیقی و رای نظر و عمل است و از این‌رو، پراگماتیسم را نوع نازلی از نیست‌انگاری نیچه‌ای می‌دانست و توجه‌اش به عمل نیز از نوع فیلسوفان عمل‌گرا نبود.

در تاریخ فلسفه در غرب، مسأله نظر و عمل و نحوه ارتباط آن دو از همان ابتدا مطرح بوده است. فیثاغورث نخستین کسی است که فیلسوف را اهل نظر (theoria) در مقابل اهل عمل (praxis) خواند. در فلسفه افلاطون تطابق معرفت با عمل از نکات

مهم است. به نزد ارسطو دو نحوه زندگی حاصل از نظر و عمل یعنی زندگی نظری (bios theoretikos) و زندگی عملی (bios praxikos) و تفضیل زندگی نظری بر عملی مورد توجه بوده است. در دوره بعد از آن، در قرون وسطای مسیحی نیز یکی از مباحث اصلی، مقایسه *contemplatio* (نظر) و *actio* (عمل) بود که دو نوع زندگی متناسب با آن، زندگی نظری (*vita contemplativa*) و زندگی عملی (*vita activa*) شناخته می‌شد. علمای مسیحی در تفسیر این دو نوع زندگی و اینکه کدام یک بر دیگری ارجح است، معمولاً به داستان مشهور مریم و مرتاه در *انجیل لوقا*^۵ استناد می‌کردند.

در آغاز دوره مدرن نیز مسأله نظر و عمل و ارتباط میان آن دو از مسائل مهم بوده است، ولی آنچنان معنای نظر و عمل نسبت به ادوار سابق تغییر یافت که دیگر یافتن ارتباط میان آن دو محال می‌نمود. اگر در یونان باستان *theoria*، چنان‌که از ریشه خود لفظ برمی‌آید، حضور در نمایش خدایان (*theos*) یعنی ساحت قدس بود و به این معنا تئاتر (*theater*) مکان دیدن خدایان بود، اکنون *theory* به معنای مجموعه نظریات و فرضیاتی انتزاعی است در مقابل روش‌ها و فنون عملی. *praxis* یونانی نیز به *action* مبدل شده است که منظور از آن عملی است عمدتاً اجتماعی، مالی، سیاسی یا تولیدی. با این تعریف از عمل و تأکید بر آن، در زمانه ما آنها که به معنای عمیق‌تری از عمل توجه دارند، کسانی مثل اهل حکمت، اهل عرفان یا اهل هنر، متهم به بی‌اعتنایی به عمل و حتی کاهلی یا منفعل بودن، می‌شوند.

عمل‌گرایی و اصالت دادن به عمل (*activism*) و بی‌اعتنایی به نظر و حتی نفی و بیزاری از آن اکنون از مسلمات و مقبولات عصر ما پنداشته می‌شود؛ به نحوی که در تلقی‌های جدید از دین نیز نفوذ کرده و منجر به ظهور جریان‌های خاص دینی شده است. در اینجا به دو جریان اصلی ظاهراً متفاوت که موضوع اصلی این مقال است، می‌پردازیم.

ابتدا باید اشاره کنم به اینکه در ادیان مختلف که سخن از مشرب‌های مختلف سلوک دینی به میان رفته است و کسانی اهل عمل و کسانی هم اهل نظر شناخته شده‌اند امری عادی و طبیعی است و این مسأله را در همان کتاب *به‌گودگیتا*^۶ که در

آغاز اشاره کردم نیز می‌بینیم. در آنجا از نکات مهمی که کرشنه به ارجونا می‌گوید، یکی این است که کسانی اهل طریق معرفت (jnana marga) و کسانی اهل طریق محبت (bhakti marga) و کسانی هم اهل طریق عمل (karma marga) هستند. عطار نیز، در تذکرة‌الاولیای خویش، رهروان طریقت را به چند گروه تقسیم می‌کند و از جمله به اصحاب طریق معرفت، اصحاب طریق محبت و اصحاب طریق معاملات اشاره می‌کند.^۷ در قرون وسطی هم در همان داستان مذکور مریم و مرتاه، غالباً مریم به عنوان مظهر و رمز طریق معرفت و نظر و مرتاه به عنوان مظهر طریق عمل شناخته شده است.^۸ ولی در هیچ‌یک از سنن دینی، این طریقه‌ها چنان از هم جدا نبوده‌اند که یک طریق به نفی دیگری بی‌فایده دانسته شده و طرد یا حذف شود، چرا که هیچ‌گاه نظر و معرفت از عمل، و به تعبیر اسلامی‌اش ایمان از عمل صالح، جدا تصور نمی‌شده است. در قرآن مجید همواره عمل صالح، مقدمه‌اش ایمان و نظر است. روایات مروی از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) درباره مذمت علم بدون عمل بسیار است، ولی عمل بدون علم و براساس گمان نیز در قرآن مجید «اخرسین اعمال» و «احباط عمل» خوانده شده است.^{۱۰}

در منابع روایی شیعه مثل اصول کافی نیز درباره فضل علم و ملازمه علم با عمل و زیان عمل بدون بصیرت و معرفت، احادیث فراوانی به خصوص از حضرت صادق (ع) از این قبیل نقل شده است که «العلمُ مقرون بالعمل فَمَنْ عَمِلَ عَمَلًا وَ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا». ^{۱۱} یا حدیث «لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ وَلَا مَعْرِفَةً إِلَّا بِعَمَلٍ، فَمَنْ عَرَفَ دَلَّتْهُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْعَمَلِ وَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ فَلَا مَعْرِفَةَ لَهُ». ^{۱۲} در حدیث اول مقرون بودن علم با عمل و در حدیث دوم نامقبول بودن عمل بدون علم و علم بدون عمل بیان شده است. در حدیث دیگری عامل بی‌بصیرت مانند رهرو در بی‌راهه وصف شده است. امام صادق می‌فرماید: «العامل علی غیر بصیرة کالسائر علی غیر الطریق، لایزید سرعة السیر من الطریق الا بعداً». ^{۱۳}

در تاریخ اسلام، یکی از دعاوی اصلی عرفا همین بوده که در مقام تذکر به علمای ظاهر، تأکید بر عمل می‌کرده‌اند تا پیوند میان نظر و عمل یا علم و عمل حفظ شود. «حکایت ماجرای نحوی و کشتی‌بان» در مثنوی معنوی^{۱۴} از نمونه‌های تأکید

عرفا بر این پیوند است. در این داستان، علم بدون عمل تقبیح شده است؛ ولی در داستان دیگری در مثنوی که در افواه عامّه به «دوستی خاله خرسه» مشهور شده است، زیان حاصل از عملی که برخاسته از علم نیست و از ابلهی است، بیان شده است.^{۱۵} از این رو است که از منظر دقیق عرفانی اصولاً تفکیک میان عرفان نظری و عرفان عملی، تفکیکی کاملاً اعتباری است و فقط از حیث تقسیم‌بندی مطالب و آموزش علمی عرفان مفید است، وگرنه این تفکیک در خود عرفان و بر مبنای اصول آن اصالتی ندارد و جدید است و حتی چه بسا موجب انحراف از اصول اولیه عرفان شود که مثلاً کسی متخصص عرفان نظری است بی‌آنکه اهل سلوک عملی و تصوف باشد.

قول عارفان به سه جنبه داشتن دین، یعنی شریعت و طریقت و حقیقت، که به صورت يك قاعده مسلم عرفانی مورد قبول همه آنان است، نیز حاکی از همین امر است. این سه جنبه که مأخوذ از حدیث منسوب به پیامبر اکرم (ص) است، به ترتیب اشاره به قول نبی (الشریعة احوالی)، فعل نبی (الطریقة افعالی)، و احوال نبی (الحقیقة احوالی) دارد، چنان‌که عزالدین نسفی این سه مرتبه یا سه جنبه را به «علم» شریعت و «عمل» طریقت و «انوار» حقیقت وصف می‌کند و می‌گوید: «هر که قبول می‌کند آنچه پیغمبر وی گفته است، از اهل شریعت است و هر که می‌کند آنچه پیغمبر وی کرده است، از اهل طریقت است و هر که می‌بیند آنچه پیغمبر وی دیده است، از اهل حقیقت است».^{۱۶}

متناظر با این سه جنبه، تقسیم دیگر عرفا از دین است که سه مرتبه یا سه اعتبار برای آن قائل هستند: اسلام، ایمان و احسان.^{۱۷} در تمام این قبیل تقسیم‌بندی‌ها بر پیوند میان قول و فعل و نظر تأکید شده است.

به نظر عارفان هر علمی و هر ایمانی به عمل منجر نمی‌شود. علم يك متكلم به اصول دین، مثلاً علم به توحید، منجر به این نمی‌شود که حقیقت توحید در او متحقق شود و به اصطلاح از توحید تقلیدی و لسانی به توحید تحقیقی و عباتی برسد؛ که اگر چنین شود آن علم عین عمل خواهد شد. شاید بی‌جا نباشد که اشاره کنیم وقتی هم که افلاطون می‌گفت معرفت به خیر، عمل به خیر را نتیجه می‌دهد، هرگونه معرفتی

موردنظر او نبود؛ معرفتی که تعریفش «گزاره صادق موجه» است، نبود. در این باره افلاطون، به خصوص در رساله‌های ته‌ته‌تتوس و هم‌چنین جمهوری، مرادش را از معرفت حقیقی روشن می‌کند.

پس تأکید بر عمل از جانب عرفا، عملی است که مسبوق به نظر و معرفت باشد؛ نه هرگونه عملی. مثال تمام‌عیار اهل عمل بودن بدون داشتن معرفت و نظر، در تاریخ اسلام، خوارج هستند که تأکیدشان بر عمل صرفاً متوجه امر به معروف و نهی از منکر، آن‌هم نه در مقام قلب بلکه در مقام زبان و عمل و اجرا بود. همین جهل دینی و نادانی از معنای عمل بود که موجب شد مظهر کامل نظر و عمل در اسلام یعنی علی(ع) را به شهادت برسانند.

اما اصالت یافتن عمل (activism) و به اعتبار دیگر، عمل‌زدگی دینی در دوره مدرن به‌نحو دیگری است؛ چرا که برخاسته از مقدمات و اصول تفکر مدرن است^{۱۸} که صورت منظم آن در آثار کانت بیان شده و صورت دینی‌اش در مذهب پروتستان تحقّق یافته است، ولی بعداً آن‌چنان گسترش یافته که بر نهضت‌های اصلاح دینی در ادیان دیگر هم - به خصوص اسلام - تأثیر بسیار داشته است. چنین است که اقبال لاهوری در تلاش برای احیا و تجدید تفکر دینی در اسلام بیش از همه به پراگماتیسم و موضوع تجربه دینی در فلسفه مدرن رجوع می‌کند و در اسلام به آثار عارفانی همچون مولانا استناد می‌کند، ولی چون نمی‌تواند از این منظر به عمق معنای عمل و احوال عرفانی در تفکر عرفانی راه یابد، در مورد عرفان و تصوف اسلامی و بزرگان آن، اقوال مغشوشی اظهار می‌کند. نمونه دیگر آن آرای مرحوم دکتر علی شریعتی است که در جستجوی رجوع به عمل در اسلام به‌منظور احیای آن است ولی وی برخلاف اقبال، عمل اجتماعی و سیاسی را مدّ نظر دارد و لذا الگوش ابوزر، صحابی بزرگ پیامبر(ص)، است. تحقیر فیلسوفان بزرگ مسلمان، مثل ابن‌سینا، در آثار وی نیز عمدتاً از سر همین عمل‌گرایی مدرن او سرچشمه می‌گیرد.^{۱۹}

در تفکر مدرن، در فلسفه کانت، با اعلام جدایی کامل عقل نظری و عقل عملی از یکدیگر و حکم قطعی به امتناع الهیات عقلی، «دین در محدوده عقل تنها»^{۲۰} آورده می‌شود که البته مراد کانت از عقل در اینجا - چنان‌که خودش تصریح می‌کند - عقل

عملی است. طرح‌نویسی را که کانت در انداخته بود برخاسته از تعالیم مذهب پروتستان و مقوم آن بود. حاصل تأملات کانت این شد که در دین، اخلاق و اراده اصالت یافت^{۲۱} و راه برای اراده معطوف به عمل هموار شد.

تلقی جدید کانت از دین نتایج سلبی و ایجابی مؤثری در تفکر دینی ایجاد کرد. یکی از نتایج سلبی‌اش این بود که در قلمرو فلسفه رمانتیک کسانی مثل اشلایر ماخر و ردلف اُتو در مقابل تقلیل دین به اخلاق یا علم کلام، احوال دینی را اصل دانستند و بر آن تأکید کردند. ردلف اُتو در فصول اولیه کتاب مشهورش *وجهه قدسی (Das Heilige)* شرح زیان‌های تقلیل دین به اخلاقیات را خاطر نشان کرده است.^{۲۲} محصول این نوع عکس‌العمل سلبی به آرای کانت، طرح مسائل هرمنیوتیک در دین از جانب اشلایر ماخر و عطف توجه به عرفان در ادیان در آرای اوتو بود.

یکی دیگر از نتایج معرفت‌زدایی از دین در تفکر کانت، ظهور فلسفه پراگماتیسم است. کلمه pragmatism مأخوذ از pragma یونانی است که به معنای شیء است از آن جهت که اصولاً با آن سروکار داریم؛ اعم از اینکه در موردش کاری کنیم، از آن استفاده کنیم، یا تغییرش دهیم. pragma با praxis به معنای عامش مرتبط است که به معنای عمل و کار به هر نحوی است.^{۲۳}

این نحله فلسفی را نخستین‌بار فیلسوف آمریکایی چارلز پیرس (وفات ۱۹۱۴) تأسیس کرد. پیرس واژه pragmatic را از کانت اخذ کرده بود. کانت میان آنچه عملی (practical) است و به اراده و عمل مربوط می‌شود با آنچه پراگماتیک است یعنی به نتایج عمل ختم می‌شود، فرق می‌نهاد.

پراگماتیسم فلسفه‌ای است قائل به اصالت صلاح عملی، یعنی عمل‌گرایی‌ای که حقیقت را وصف آن چیزی می‌داند که مؤدّی به عمل و وصول به مطلوب است. به این ترتیب، کار معرفت این نیست که ماهیت اشیا را به ما بشناساند، بلکه عبارت است از اینکه وسیله تأثیر و تصرف در آنها را به دست بدهد و آنها را با حوائج ما سازگار و موافق سازد.

ویلیام جیمز با تأسی به پراگماتیسم پیرس و مذهب اصالت تجربه (experimentalism) فیلسوفان انگلیسی مثل دیوید هیوم، قائل به تجربه دینی

(religious experience) به‌عنوان رکن اصلی و اساسی ادیان شد. با این قول، وی ورود هرگونه نظر را در حوزه دین، زائد و منشأ کثرت می‌دانست و بر عمل و اراده در دین تأکید می‌کرد.^{۲۴} فلسفه جیمز، فلسفه‌ای است که از جمیع جهات، چه نفسانی (psychological)، چه اخلاقی و چه متافیزیکی، مبتنی بر قول به اصالت اراده است.^{۲۵}

با این مقدمات فکری بود که موضوع تجربه دینی در تفکر مدرن طرح شد و اصولاً می‌توانست طرح شود. با این حال، هنوز در آرای اشلاپر مایر و ردلف اُتو درباره احوال دینی، عمل‌گرایی خاص جیمز دیده نمی‌شود. اصالت یافتن تجربه دینی به‌عنوان یکی از آثار عمل‌گرایی در دین، از موضوعی که عارفان با عنوان «احوال دینی» و با مقدمات دیگری طرح می‌کنند، متفاوت است؛ هرچند که مشابهت‌هایی نیز با آن دارد. عدم توجه به این تفاوت اصولی، منشأ شبهات برای کسانی شده است که دین را به جهت اشتغال علمای آن به مباحث صرف نظری، عاری از احوال و تجارب شخصی عرفانی می‌دیدند و لذا درصدد جبران آن با توسل به تجربه دینی برآمدند. ولی در این میان کسانی هم بودند که توجه داشتند ظهور اندیشه تجربه دینی از آثار تفکر مدرن است و ربطی مستقیم به مقام قدسی ادیان ندارد. از جمله مارتین هیدگر آخرین مظهر از پنج مظهر اصلی دوره مدرن را غیاب خدایان یا فروبستگی ساحت قدس می‌داند و می‌گوید مسیحیت بالاترین سهم را در ایجاد آن داشته است و می‌افزاید: اما این غیاب ابداً دخالتی در تدبیر (religiosity) افراد ندارد و «فقط با این غیاب است که نسبت با خدایان به صرف تجربه دینی مبدل گشته است که وقتی چنین شود، خدایان [ما را] ترك کرده‌اند».^{۲۶}

این نوع عمل‌گرایی دینی که در تجربه دینی مورد توجه است، بیشتر با جنبه‌های شخصی دین سروکار داشت و نسخه‌ای عالم‌گیر تجویز نمی‌کرد و لذا آثار و نتایجش عمومی نبود، ولی عیبش آن بود که با نفی معرفت و نظر از دین و تقدس‌زدایی از آن، دین را به مرتبه صرفاً تجربی و امری خصوصی نازل می‌کرد و از این حیث از همان ابتدا در معرض مخالفت‌های جدی از جانب ارباب ادیان رسمی قرار گرفت. چنان‌که اتین ژیلسون به‌عنوان يك فیلسوف و متکلم کاتولیک مدافع دین مسیح در مقام انتقاد

از آرای جیمز می‌گوید: «جالب توجه است که بدانیم از نظر روان‌شناسی حتی ایمان آوردن به اینکه خدایی هست، يك فايده برای انسان دارد، اما این امر به هیچ‌وجه همان چیزی نیست که مؤمن به آن ایمان دارد. چیزی که او واقعاً به آن ایمان دارد این است که خدایی «وجود» دارد. مسأله دین وجود موجودی است که باید خود را مقهورش سازیم».^{۲۷} ژیلسون ضمن تأیید مفید و آموزنده بودن این قبیل آراء، می‌گوید مشکل آنها این است که «نهایتاً خود مسأله دین را کنار می‌نهند و حتی آن را طرح نمی‌کنند، چنانچه پس از خواندن کتاب ویلیام جیمز هنوز هم این پرسش برای من باقی می‌ماند که آیا تجربه دینی من تجربه‌ای از خداست یا تجربه‌ای از خودم؛ زیرا در هر دو مورد تجربه دینی نفسانی‌ای می‌تواند وجود داشته باشد ولی فقط در مورد اول، دین ممکن است وجود داشته باشد».^{۲۸}

اما از میان دیگر انواع عمل‌گرایی دینی در دوره معاصر، اکنون با نوعی از آن مواجه هستیم که مخاطره‌آمیز است، و نه با اعتقادات و احوال شخصی بلکه با کل عالم سروکار دارد و می‌خواهد، آنچنان‌که مارکس می‌خواست، آن را تغییر دهد. این نوع عمل‌گرایی دینی ابتدا در مسیر جریانی دینی در مسیحیت پروتستان، در اوایل قرن بیستم، در آمریکا آشکار شد و پس از چندی مشهور به fundamentalism شد. مؤسسان و پیروان اولیه این جریان دینی بر آن بودند که تفکر ائحراقی انحرافی در دین مسیح وارد شده که آن را از درون تباه خواهد کرد و لذا باید به اصول (fundamentals) اولیه مسیحیت بازگشت و آن را حفظ کرد. از این‌رو، آنها مدعی رجوع به نص کتاب بودند و بدین سبب ابتدا به‌عنوان انجیلی (evangelical) مشهور شدند. آنها سنت و سیر تحول و بسط تفکر دینی را انحراف از اصول اولیه مسیحی می‌دانستند و از آن چشم‌پوشی می‌کردند. نزاع سخت آنها با پیروان الهیات آزاداندیش (liberal theology) در آمریکا، در چند دهه اول قرن بیستم، از منازعات مشهور مذهبی است.

یکی از اعتقادات اصلی بنیاداندیشان یا اصول‌گرایان مسیحی اعتقاد به گونه‌ای از مهدویت (Messianism) است. به‌نظر آنان عیسی مسیح قبل از آغاز سلطنت هزارساله بازمی‌گردد و ملکوت خود را برپا می‌دارد و هزارسال سلطنت خواهد کرد

و لذا باید جهان مستعد رجعت مسیح باشد. از این رو است که آنان مسیحیان جهان را دعوت به همکاری در عمل در جهت تحقق این امر می‌کنند؛ همان‌طور که مارکس کارگران جهان را دعوت به اتحاد می‌کرد.

عنوان فاندمنتالیسم گرچه در دهه ۱۹۲۰ ابتدا در آمریکا متداول و در اوایل فقط به این نوع مذهب پروتستان اطلاق می‌شد، ولی در دهه ۱۹۷۰ به تدریج در مورد نهضت‌های احیای دینی در دیگر ادیان مثل اسلام نیز به‌کار برده شد؛ چنان‌که هم‌اکنون سلفیه مسلمان را در عرف مطبوعات غرب «فاندمنتالیست» می‌خوانند و آنها را معادل اسلامی همین گروه مسیحی می‌انگارند.

واقع این است که در تفسیر آنان دین، اعم از مسیحیت یا اسلام، بیشتر يك شیوه زندگی است. در واقع این تفسیر عکس‌العملی است به تلقی مدرن دین به‌عنوان امری خصوصی و مربوط به احوال شخصی که تأثیری در جامعه ندارد. از این رو، مجموعه‌ای از اصول دینی و احکام شرعی است که مانند يك ایدئولوژی عمل می‌کند؛ یعنی متضمن احکام و دستوراتی است که غایتش تغییر و تحوّل در کلّ عالم است، و چون چنین است مخاطبش همه جهانیان است. این است که به سهولت با مقاصد ایدئولوژیک سیاسی جمع می‌شود و یکی مقوم دیگری می‌گردد. در این تفسیر نیز معرفت‌سنجی و نظر‌گریزی و روح اصالت اراده کانتی - همان‌که نیچه از آن تعبیر به «اراده معطوف به قدرت» (will to power) می‌کند - محرک اصلی است و عمل‌گرایی دینی را تقویت می‌کند. اراده معطوف به قدرت که به صورت‌های مختلف از جمله اندیشه تکنولوژی مدرن ظاهر می‌شود، این بار در صورت دینی رخ می‌نماید^{۲۹} و در واقع این جمع تکنوکراسی و تئوکراسی مدرن است که قصد آن دارد که بر عالم استیلا یابد. از این روست که پیشروان بنیاداندیشی دینی بیش از آنکه طلاب و مدرّسان حوزه‌های علمیه دینی و اهل علوم دینی باشند، آموختگان علوم جدید و اطباء و فن‌آوران و اهل تکنیک هستند.

این عمل‌گرایی، بی‌اعتنا به مبدأ قدسی دین و شوؤن و مظاهر مختلف آن مثل عرفان و هنر است. عملی، عامه‌پسند که از مقبولات و مشهورات دینی عوام و از احساسات و عواطف آنها استفاده می‌کند و بیشتر جوان‌پسند و محرک شور و

هیجان‌ات دینی ایدئولوژیک در آنان است و لذا از يك طرف، متضمّن طرد اهل معرفت و نظر و پیران راه است، و از طرف دیگر، مدّعی تحقّق عدالت در جهان، و از این‌رو به مهدویّت - البتّه به معنای سیاسی آن - ارج بسیار می‌نهد. همین نوع عمل‌گرایی دینی - چه در مسیحیت و چه در اسلام، چه در میان شیعه و چه سنی - است که متضمّن تضعیف و تخریب تفکرّ دینی در مقام نظر و عمل، و به‌بار آوردن عواقبی است که جبران‌ناپذیر است.

این نوشته با نقل قولی از کتاب شریف بهگودگیتا آغاز شده بود و با نقل قول دیگری از همان کتاب، آن را ختم می‌کنم. کریشنا خطاب به ارجونا می‌گوید: «کودکان و نه خردمندان، علم را از عمل جدا می‌کنند، لیکن به حقیقت، آن‌که یکی از این دو را داشته باشد، دیگری را نیز دارد».^{۳۰}

پی‌نوشت‌ها

۱. بهگودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ص ۹۵.

۲. همانجا.

۳. این مطلب را مارکس در تزهایی درباره فویرباخ در آخرین تز که تز یازدهم است، گفته است. رك
Karl Marx: *Selected Writings*, ed. David Mclean, O-U-P-, Oxford, 1990, P.157.
او در تز دوم، گرایش به نظر را مسأله‌ای منسوخ و مربوط به دوره مدرسی می‌داند و همین مطلب را به طریق دیگری می‌گوید: «پرسش از اینکه آیا حقیقت عینی را می‌توان به اندیشه انسانی نسبت داد، پرسشی مربوط به نظر (theory) نیست بلکه پرسشی عملی است. انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و قدرت، بر این جنبه بودن (this-sidedness) تفکرش، را در عمل اثبات کند. بحث درباره واقعیت یا عدم واقعیت تفکرّی که از عمل جدا شده است، مسأله‌ای کاملاً مدرسی است». و در تز سوم در نفی نظری که رو به عرفان دارد می‌گوید: «حیات اجتماعی جلگی عملی است. همه رموزی که نظر را به عرفان رهنمون می‌کند، حلّ عقلانی‌اش در عمل انسانی و در فهم این عمل است» (*Ibid*, P. 156).

۴. رزّتی در مواضع مختلف از جمله در کتاب ذیل، هیدگر را فیلسوفی با جنبه‌های فلسفه پراگماتیسم توصیف می‌کند. رك

Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, vol.2, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, U.S.A., 1991.

درباره این موضوع کتاب مستقلى را مارک اُکْرِنْت نوشته است و در آنجا نشان می‌دهد که چگونه باید کتاب وجود و زمان هیدگر را رساله‌ای در فلسفه پراگماتیسم خواند. به این کتاب، رُزْقی در کتاب مذکورش ارجاع فراوان داده و آن را نقد و بررسی کرده است. رک

Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmatism*, N.Y: Cornell University Press, 1988.

۵. کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل لوقا، ۳۸-۴۲/۱۰.

۶. بهگودگیتا، صص ۸۳، ۹۲، ۱۰۲.

۷. تذکرة الاولیاء، فریدالدین عطار، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۸، صص ۵-۶.

۸. در این داستان مریم و مرتاه دو خواهر هستند که روزی عیسی مسیح (ع) به خانه آنها می‌رود و مریم مجذوب‌وار خیره به عیسی می‌نگرد ولی مرتاه کمر همت می‌بندد و به مجاهده در خدمت عیسی می‌کوشد. درباره تفاسیر مختلف این داستان رجوع کنید به: پازوکی، شهرام، «حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی: تفسیر داستان مرتاه و مریم به دو روایت»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، دانشگاه قم، سال دوم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۷، صص ۵-۲۰.

۹. در این باره مثلاً می‌توان رجوع کرد به حدیث نبوی: «العلمُ بلاَعْمَلِ كالشَّجَرِ بلاَ ثَمَرٍ» (غررالحکم، عبدالواحد آمدی، تصحیح مهدی انصاری، انتشارات امام عصر، ج ۲، ۱۳۸۴، ص ۵۱۸).

۱۰. آیات بسیاری در قرآن مجید دلالت بر ارتباط متقابل علم و عمل می‌کند، از جمله آیات شریفه (سوره کهف، ۱۰۳ تا ۱۰۵): «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا؟ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُجْتَسِمُونَ صُنْعًا؟ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا».

۱۱. اصول کافی، کلینی، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، ج ۱، انتشارات اسلامی، تهران، بی تا، ص ۵۵.

۱۲. همان، ص ۵۴.

۱۳. همان جا.

۱۴. مثنوی معنوی، دفتر اول، تصحیح نیکلسون، ابیات ۲۸۳۵-۲۸۵۲. در این داستان، «نحوی» رمز کسانانی است که به قول مولانا خود را «علامه زمان در جهان» می‌دانند ولی علمشان چون حقیقی نیست به عمل منتهی نمی‌شود ولی کشتی‌بان، علمش عین عملش است. این علم است که به قول مولانا «ساز راه» است، چنان‌که دانش حقیقی شنا کردن عین شنا کردن است.

۱۵. همان، دفتر دوم، ابیات ۲۱۲۴-۲۱۴۰.
۱۶. کتاب *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۸۴، ص ۷۴.
۱۷. این تقسیم‌بندی براساس حدیثی نبوی است که به صورت کامل در منابع روایی اهل سنت مثل صحیح مسلم، کتاب ایمان، نقل شده و بخش آخر آن از طریق خاصه، مثلاً در *مکارم‌الاخلاق*، طبرسی (ص ۵۳۹)، نیز آمده است.
۱۸. اینکه این نوع‌گرایی به عمل کاملاً جدید است، مورد نظر و توجه اصحاب آن بوده است. چنان‌که ویلیام جیمز، مروج فلسفه پراگماتیسم، که از انواع اصلی فلسفه‌های قائل به اصالت عمل است، معتقد بود که تلقی وی از دین و اصولاً مکتب فلسفی صلاح عملی (pragmatism)، امری جدید نیست. او از سقراط و ارسطو به‌عنوان پیشگامان پراگماتیسم نام می‌برد. وی پراگماتیسم را از جهت مثلاً توسل به افراد موجودات، هماهنگی با فلسفه اصالت تسمیه (nominalism) و از جهت بی‌اعتنایی به مباحث انتزاعی مابعدالطبیعی با فلسفه تحصلی (positivism) مشابه می‌داند. با این حال، خود وی می‌گوید آنها صرفاً پیشگام بودند و از روش پراگماتیسم به صورت متفرق استفاده می‌کردند و پراگماتیسم تنها در زمان حاضر، یعنی در تفکر مدرن، توانسته عمومیت یابد و به رسالت جهانی‌اش واقف گردد. ر ک: James, William, *Pragmatism: Great Books in Philosophy*, U. S. A., 1991, P. 24, 26.
۱۹. چنین است که وی یک مسلمان واقعی آشنا به جایگاه تاریخی خود در عالم مدرن را کسی می‌داند که در جوّ درون مثلث سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، و اسلام نفس بکشد (شریعی، علی، *اسلام‌شناسی*، حسینی ارشاد، تهران، چاپ اول، بی تا، ص ۱۰۹). از وجوه اصلی تشابه این دو مکتب، تأکید بر عمل به معنای مدرن آن است. بدین‌قرار، وی می‌خواست به‌زعم خویش غفلت از عمل را در آثار حکمای مسلمان بدین ترتیب جبران کند.
۲۰. این عبارت عنوان کتاب مشهور کانت: *Religion Within the Limits of Reason Alone* است.
۲۱. شبیه این مسیر را با مقدمات و اصول اولیه دیگری اشاعره در عالم اسلام طی کرده‌اند.
22. Otto, Rudolf, *the Idea of the Holy*, trans. by John Harvey, O.U.P., 1958, PP.1-7.
۲۳. یونانیان اعتبارات مختلفی را برای شیء قائل بودند و لذا بنا بر اینکه چه اعتباری را مراد می‌کنند، واژه خاصی را برای شیء به‌کار می‌بردند. در این باره هیدگر بحث عمیقی کرده است. ر ک: Heidegger, Martin, *What is a Thing*, trans. by W.B. Barton and Vera Deutsch, U.S.A., 1967, P.70.

۲۴. جیمز در مقاله مشهورش «اراده معطوف به ایمان» (the Will to Believe)، مسأله ارتباط اراده و ایمان را به تفصیل شرح داده است.

۲۵. رك مدخل Voluntarism در:

Reese, W.L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, U.S.A., 1980, P.616

26. Heidegger, Martin, *the Age of the World Picture, in the Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. By William Lovitt, Harper Torchbooks, 1977, P. 116-117.

۲۷. ژیلسون در آخرین صفحات کتاب *عقل و وحی در قرون وسطی* (ترجمه پازوکی، شهرام، تهران انتشارات گروس، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۷، صص ۸۵-۸۹) آرای سه فیلسوف معاصرش را که به مسأله دین و تجربه دینی پرداخته‌اند، مقایسه کرده و به نقد و بررسی آنها می‌پردازد. این سه فیلسوف که اولی آمریکایی و دومی فرانسوی و سومی آلمانی است، عبارتند از: ویلیام جیمز در *انواع تجربه دینی*، هانری برگسون در *سرچشمه‌های دوگانه اخلاق و دین*، و ردلف اوتو در *وجهه قدسی*. وی آرای این سه فیلسوف را در ذیل مسأله قدیمی نسبت میان عقل و ایمان قابل طرح می‌آورد و پاسخی به آن پرسش قدیمی می‌داند و از این رو، پس از تجلیل آرای جیمز و برگسون بر آنها خرده می‌گیرد که چرا هفت قرن سابقه در این بحث را نادیده گرفته‌اند.

۲۸. *عقل و وحی در قرون وسطی*، صص ۸۵-۸۶.

۲۹. در مورد مفهوم اراده قدرت در آرای نیچه و انحای مختلف ظهور اراده قدرت در تفکر مدرن، مارتین هیدگر نکات قابل تأملی را ذکر کرده است. رك

Heidegger, Martin, *Nietzsche*, trans. by Joan Stambaugh and the others, vols.1,3, U.S.A., Harper and Row, 1979.

۳۰. بهگودگیتا، ص ۱۰۳.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. آمدی، عبدالواحد، *غررالحکم*، تصحیح مهدی انصاری، انتشارات امام عصر، ج ۲، ۱۳۸۴.
۳. بهگودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
۴. پازوکی، شهرام، «حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی: تفسیر داستان مرتاه و مریم به دو روایت»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، دانشگاه قم، سال دوم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۷.
۵. ژیلسون، اتین، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، انتشارات گروس، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۶. شریعتی، علی، *اسلام‌شناسی*، حسینیه ارشاد، تهران، چاپ اول، بی‌تا.
۷. طبرسی، حسن‌بن‌فضل، *مکارم‌الاحلاق*، تصحیح علاءالدین علوی طالقانی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۶ق.
۸. عطار، فریدالدین، *تذکره‌الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۸.
۹. کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل لوقا، ۳۸-۴۲/۱۰.
۱۰. کلینی، *اصول کافی*، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، ج ۱، انتشارات اسلامیه، تهران، بی‌تا.
۱۱. مسلم‌بن‌حجاج، *صحیح مسلم*، دارالکتاب العرب، ۱۹۸۷م/۱۴۰۷ق.
۱۲. مولانا، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون.
۱۳. نسفی، عزیزالدین، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۸۴.
14. James, William, *Pragmatism: Great Books in Philosophy*, U. S. A., 1991.
15. Heidegger, Martin, *What is a Thing*, trans. by W.B. Barton and Vera Deutsch, U.S.A., 1967.
16. _____, *The Age of the World Picture, in the Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. By William Lovitt, Harper Torchbooks, 1977.
17. _____, *Nietzsche*, trans. by Joan Stambaugh and the others, vols.1,3, U.S.A., Harper and Row, 1979.
18. Karl Marx: *Selected Writings*, ed. David Melean, O-U-P-, Oxford, 1990.
19. Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmaticsism*, N.Y: Cornell University Press, 1988.
20. Otto, Rudolf, *the Idea of the Holy*, trans. by John Harvey, O.U.P., 1958.
21. Reese, W.L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, U.S.A., 1980.
22. Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, vol.2, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, U.S.A, 1991.