



و تفکیک کنیم». ادعای سوم این است که «ممکن است ما در تشخیص خود خطا کنیم» و سرانجام ادعای چهارم این است که «خطا در این تشخیص اصالت و صحت روش تشخیص دین تاریخی از دین فراتاریخی را زیر سؤال می‌برد». من سه ادعای اول را قبول دارم اما بر این باورم که هیچ ملازمه منطقی بین این سه ادعا و ادعای چهارم وجود ندارد، بلکه ادعای چهارم فی‌الجمله صادق است. بسیاری از هواداران تلقی سنتی از دین درواقع ادعایشان این است که چون در تشخیص دین تاریخی از دین فراتاریخی ممکن است خطا کنیم، پس اصولاً چنین تفکیکی وجود ندارد، یا احتیاط اقتضا می‌کند که ما بگوییم همه بخش‌های دین فراتاریخی است. این ادعاها در «اخلاق دین‌شناسی» به تفصیل نقد شده است. خوشبختانه شما در این‌جا چنین ادعایی نکرده‌اید. اما قبل از این که به پرسش شما پاسخ دهم مایلم این پرسش را تکمیل کنم. منطقاً می‌توان فرض کرد که تجربه بشری نشان دهد که آنچه ما فراتاریخی می‌پنداشتیم در حقیقت تاریخی بوده است. یعنی از نظر منطقی در این‌جا دو احتمال وجود دارد که درجه آن‌ها نیز مساوی است. سؤالی که من از شما دارم این است که چرا فقط روی یکی از این دو احتمال انگشت گذاشته‌اید؟ به نظر من اگر قرار باشد احتمالی که شما مطرح کرده‌اید اصالت و صحت روش پیشنهادی بنده را زیر سؤال ببرد، احتمال دومی که من مطرح کردم نیز همین اثر و خاصیت را خواهد داشت. اگر شما نیز این ادعا را قبول دارید که بخشی از دین تاریخی است، در این صورت ناگزیرید برای تفکیک بخش تاریخی دین از بخش فراتاریخی آن روش و معیاری ارائه کنید و اشکال شما به هر روش بدیلی که ارائه کنید نیز وارد خواهد بود. بنابراین پاسخ من به پرسش شما این است که بستگی به نوع خطای کشف شده دارد. در این‌جا ما ناگزیریم دو نوع خطا را از یکدیگر تفکیک کنیم. گاهی تجربه بشری نشان می‌دهد که خطای صورت گرفته ناشی از روش است و یک وقت نشان می‌دهد

که این خطا ناشی از روش نیست، بلکه ناشی از عدم مراعات روش است. چنانکه می‌دانید در تعریف منطق گفته‌اند: «منطق قانونی ابزاری است که مراعات آن ذهن را از خطا در استدلال مصون می‌دارد». اگر کسی روش پیشنهاد شده را به دقت مراعات کرده باشد و پیروی کامل از این روش مانع خطا در تشخیص نشده باشد، در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که در این مورد روش مقصر است. در مورد خطای ناشی از روش نیز دو حالت ممکن را باید از یکدیگر تفکیک کنیم. گاه تجربه نشان می‌دهد که اصل روش خطاست و گاهی نیز نشان می‌دهد که این روش ناقص است. اگر ما خطای اصل روش را احراز کنیم، در این صورت ناگزیریم آن را به کلی کنار بگذاریم و روش کاملاً جدیدی را برای تشخیص دین تاریخی از دین فراتاریخی کشف یا ابداع کنیم. اما اگر نقصان روش پیشنهادی را احراز کنیم در این صورت موظفیم آن نقص را برطرف کنیم. در هر صورت، صرف احتمال خطا پیشاپیش ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی این روش را زیر سؤال نمی‌برد و دلیل خوبی برای قلمداد کردن همه بخش‌های دین به عنوان دین فراتاریخی نیست.

با این توضیحات اجازه بدهید برگردیم به پرسش شما. پیشنهاد من که در کتاب هم آمده این است که ما باید با سنت و مدرنیته برخورد انتقادی کنیم؛ یعنی راهی را برای گفتگوی انتقادی میان این دو باز کنیم و برای این کار ناگزیریم اولاً ذاتیات و عرضیات دین از یک‌طرف و ذاتیات و عرضیات مدرنیته را از طرف دیگر بازشناسی کنیم. من در مقاله‌ی «دین و مدرنیته: از اسلام مدرن تا مدرنیته اسلامی» کوشیده‌ام نشان دهم که ذاتیات دین با ذاتیات مدرنیته سازگارند و لذا می‌توانیم این دو را در کنار هم داشته باشیم؛ و اگر ناسازگاری‌ای هست، به عرضیات برمی‌گردد. در واقع تعارض موجود یا (۱) بین ذاتیات دین با عرضیات مدرنیته است، (۲) یا بین ذاتیات مدرنیته با عرضیات دین است و (۳) یا بین عرضیات مدرنیته با عرضیات دین است.

در دو مورد اول، تکلیف ما روشن است؛ ما چه بخواهیم و چه نخوایم و چه خوشمان بیاید و چه خوشمان نیاید وارد دنیای تازه‌ای شده‌ایم و ناگزیریم در این دنیا زندگی کنیم، یعنی ناگزیریم ذاتیات این دنیا را به رسمیت بشناسیم. از طرف دیگر قوام دینداری به پذیرش ذاتیات دین است و اگر بخواهیم دیندار باقی بمانیم، چاره‌ای به غیر از التزام به آن ذاتیات نداریم. اما اقتضای آن ذاتیات همواره ثابت و یکنواخت نیست، بلکه در هر اوضاع و احوالی آن ذاتیات با عرضیات متناسب با آن اوضاع و احوال جمع می‌شوند. در تعارض عرضیات با عرضیات نیز ما باید جانب عرضیات مدرنیته را بگیریم، به خاطر این که عرضیات دین در واقع عرضیات دنیای پیشامدرن هستند که با ذاتیات دین در آن دنیا ترکیب شده‌اند و ما عقلاً و شرعاً هیچ دلیلی برای ترجیح آن عرضیات بر عرضیات مدرنیته نداریم. بلی، اگر عرضیات مدرنیته با ذاتیات دین تعارض پیدا کند، در این صورت ما به حکم این که دیندار هستیم و می‌خواهیم دیندار باقی بمانیم باید آن عرضیات را نادیده بگیریم و این هزینه‌ای است که باید برای تعهد دینی خود بپردازیم. البته این یک فرض منطقی است که به صورت پیشینی نمی‌توان احتمال آن را نفی کرد اما من برای آن مورد بالفعلی را سراغ ندارم.

می‌نهد. (ص ۲۳۲ و ۲۳۱) به باور عبدالکریم سروش «از عقلانیت محض (که گوهر سکولاریسم است) یک نوع خودخواهی بیرون می‌آید» (ص ۲۳۵) اما موضع شفاف وی در تبیین ماهیت عقلانیت سکولار و نیاز به دین برای آزادسازی عقل از هوی و هوس، از دید فئابی دچار تناقض منطقی است و مورد انتقاد او واقع می‌شود؛ زیرا معتقد است می‌توان و باید عقلانیت اخلاقی را به‌جای مطلق‌انگاری‌های دین نشانده. (ص ۲۳۸) با این حال به‌نظر می‌رسد فئابی خود نیز در ادامه مباحث کتاب گرفتار لوازم منطقی پیش‌فرض‌ها و فرضیه‌های خویش می‌شود و عملاً برخی کارویژه‌های دین و دین‌داری که با قرآنتی حداقلی نیز می‌توانند پشتوانه اخلاق باشند را نادیده می‌گیرد. آن گونه که نویسنده کتاب

می‌اندیشد، عقلانیت در فرهنگ جوامع مسلمان به عقلانیت قیاسی ارسطویی در مقام نظر و عقلانیت ابزاری خودمحور در مقام عمل منحصر و محدود شده است اما درمان این درد را باید جایی بیرون از مرزهای دین و دین‌داری جست‌وجو کرد. چکیده سخن نویسنده در این باره را می‌توان در این عبارات یافت که «دین ثمره عقل الهی و نبوی است و عقلانیت از ما می‌خواهد که از عقل دیگران به نحو احسن استفاده کنیم. آنچه با عقلانیت ناسازگار است، تعطیل کردن عقل خود در برابر عقل دیگران است؛ این دیگران شامل خدا و پیامبر نیز می‌شود. آدمیان به مقداری از عقل الهی و نبوی بهره می‌برند که عقل خودشان فعال و شکوفا باشد.» (ص ۲۵۸) پس از این همه نویسنده مستقیماً به سراغ عقلانیت فقهی

چه بخواهیم و چه نخوایم و چه خوشمان بیاید و چه خوشمان نیاید وارد دنیای تازه‌ای شده‌ایم و ناگزیریم در این دنیا زندگی کنیم، یعنی ناگزیریم ذاتیات این دنیا را به رسمیت بشناسیم. از طرف دیگر قوام دینداری به پذیرش ذاتیات دین است و اگر بخواهیم دیندار باقی بمانیم، چاره‌ای به غیر از التزام به آن ذاتیات نداریم. اما اقتضای آن ذاتیات همواره ثابت و یکنواخت نیست، بلکه در هر اوضاع و احوالی آن ذاتیات با عرضیات متناسب با آن اوضاع و احوال جمع می‌شوند.